



HAL
open science

**La philosophie vive plutôt que la philosophie à vif:
Socrate aux périls de Marsyas: recherches sur les modes
d'influence chez Platon, précédées d'une étude générale
sur la magie et la pensée magique**

Jean-Charles Boutros

► **To cite this version:**

Jean-Charles Boutros. La philosophie vive plutôt que la philosophie à vif: Socrate aux périls de Marsyas: recherches sur les modes d'influence chez Platon, précédées d'une étude générale sur la magie et la pensée magique. Philosophie. Université Panthéon-Sorbonne - Paris I, 2013. Français. NNT: 2013PA010717 . tel-02070564

HAL Id: tel-02070564

<https://theses.hal.science/tel-02070564>

Submitted on 18 Mar 2019

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

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

UNIVERSITÉ PARIS I - PANTHÉON-SORBONNE

THÈSE

pour l'obtention du grade de
Docteur de l'Université Paris I

Discipline : Philosophie

Présentée et soutenue publiquement le 17 décembre 2013

par :

Jean-Charles BOUTROS

**La philosophie vive plutôt que la philosophie à vif :
Socrate aux périls de Marsyas**

*Recherches sur les modes d'influence chez Platon, précédées d'une étude générale sur la
magie et la pensée magique.*

Tome I

Sous la direction de :

Monsieur le Professeur Luc BRISSON
et
Madame le Professeur Anne Gabrièle WERSINGER

Composition du jury :

Monsieur Luc BRISSON (Directeur de recherches, CNRS)

Monsieur Marcello CARASTRO (Maître de Conférences, EHESS)

Monsieur Charles DELATTRE (Maître de conférences, HDR, Université de Paris Ouest Nanterre)

Madame Renée KOCH PIETTRE (Directeur d'études, EPHE)

Madame Anne Gabrièle WERSINGER (Professeur, Université de Reims-URCA, CNRS)

Remerciements

J'adresse mes sincères remerciements à mes directeurs, Mme Anne Gabrièle Wersinger et M. Luc Brisson, pour leurs précieux conseils, leur disponibilité et leurs encouragements, qui auront toujours été une grande source de motivation tout au long de cette recherche, autant qu'une exigence à approfondir celle-ci.

Je tiens également à chaleureusement remercier Mme Renée Koch Piettre, M. Marcello Carastro et M. Charles Delattre d'avoir accepté de participer au jury de ma thèse et d'avoir pris le temps de s'intéresser à cette longue recherche.

Ce travail a été commencé sous la direction de M. Rémi Brague : qu'il trouve ici l'expression de toute ma gratitude pour ses conseils avisés et son soutien amical qui ont accompagné les premiers pas de cette recherche.

Je remercie également MM. Jean-Philippe Carrié, Houssaine Oussiali et Philippe Vallat, qui m'ont aidé à un moment ou un autre à me procurer certains documents.

Ma reconnaissance va enfin à ma famille, qui m'a toujours soutenu et avec laquelle j'ai passé trop peu de temps ces dernières années pour mener à bien ce travail.

R é s u m é

Notre recherche vise à expliciter les principaux modes d'influence qui interviennent dans les *Dialogues* de Platon. L'influence consiste en une action modifiant les dispositions psychiques des individus, leurs opinions, leurs modes de réflexion, leur vision du monde. Pour être efficace, elle ne peut généralement s'exercer ouvertement et intervient donc à l'insu des personnes sur qui elle porte. Dans ces conditions, les arts occultes sont par nature d'excellents vecteurs d'influence.

Pour cette raison, nous faisons précéder notre recherche d'une étude générale sur la magie. Nous y passons en revue les principales conceptions anthropologiques sur cette pratique, ce qui nous amène à reconnaître que les individus n'y adhèrent pas en vertu d'une quelconque naïveté ou par croyance mais parce qu'ils ont des raisons de le faire, faisant l'expérience de l'efficacité des énoncés et dispositifs liés à la magie. Nous nous intéressons ensuite aux rituels en envisageant à la fois les aspects psychiatriques et les aspects culturels. L'étude des rituels personnels et des troubles obsessionnels-compulsifs nous permet de mettre en évidence la capacité des rituels à réaliser des cadrages cognitifs et à réguler l'interaction des sujets avec leur environnement. Ces caractéristiques se retrouvent au niveau des rituels culturels qui sont capables d'opérer des manipulations cognitives au moyen d'opérations logiques sous-jacentes créant des contraintes cognitives affectant les participants et leur construction de la réalité. Nous complétons cette étude sur la magie par un examen de la pensée magique reconnaissant sa normalité tant chez l'enfant que chez l'adulte et mettant en évidence l'application des lois de la magie sympathique dans de nombreuses réactions psychologiques, ce qui nous amène à faire l'hypothèse que l'individu pourrait recourir à une forme archaïque de logique, remontant aux premiers temps du développement de l'enfant, lorsqu'il doit prendre dans l'urgence une décision face à une situation inconnue potentiellement risquée.

Cette étude générale nous fournit un cadre dans lequel envisager les modes d'influence intervenant chez Platon, à commencer par la dimension de sorcier du personnage de Socrate, reconnue par plusieurs protagonistes et qui découle directement de sa capacité à produire de l'influence sur ses interlocuteurs au moyen de manipulations cognitives, par des cadrages et opérations logiques contraignantes, mettant ses interlocuteurs face à leur rapport à l'ignorance et à l'inconnu. L'objectif de Socrate est d'amener ses interlocuteurs à réfléchir sur eux-mêmes et améliorer leur âme en les questionnant et en les réfutant, malheureusement, tous ne sont pas réceptifs et les réactions peuvent être spectaculaires, voire inattendues face à un personnage qui est voué à éliminer le faux et les illusions.

Dans un premier temps, nous nous intéressons à différents facteurs susceptibles d'influer sur les modes de pensée des interlocuteurs de Socrate et leur manière de concevoir des opinions. Ainsi, la personnalité des individus tend à déteindre sur leurs conceptions. Ensuite l'habitude est propre à créer des évidences qui sont en fait erronées et qui dissimulent une ignorance. Par ailleurs, face à la complexité du déroulement des événements, il est assez facile d'appliquer une clef de lecture préconçue qui appauvrit ceux-ci et qui conditionne la réaction des individus. Le manque de connaissance de soi est également une source d'actions inadéquates, décidées hâtivement. D'ailleurs, l'appréciation éthique d'une action est toujours

délicate. La société tente bien d'édicter des modèles de comportements valorisés mais il est toujours possible, les connaissant, de donner l'apparence qu'on les suit et de passer pour juste quand on ne l'est pas. La perception par les agents de la valeur éthique de leurs actions dépend en définitive d'un cadrage. Plus généralement, nos modes de connaissance produisent des cadrages qui ne nous donnent qu'une vision parcellaire de la réalité, sans que nous en ayons toujours conscience, si bien qu'il faut être capable de sortir de ces cadres pour améliorer sa connaissance. C'est pour ces raisons qu'une personne peut se croire plus savante qu'elle n'est mais aussi qu'elle peut ignorer toute l'étendue de son savoir, dont une dimension est cachée et qu'elle ne pense pas à prendre en considération. Enfin, nous envisageons à partir de l'étude d'un passage du *Cratyle* deux magies, celles de Poséidon et celle d'Hadès, dont les effets sont essentiels pour comprendre les phénomènes d'influence magique dans les *Dialogues*.

Nous détaillons ensuite les cas de divers praticiens de la magie mis en scène dans les *Dialogues*, après avoir analysé les thèses fondatrices de Gorgias sur la magie rhétorique et sur la puissance qu'elle donne à l'orateur. Nous abordons les effets de transe produits par la rhétorique d'Agathon et envisageons la façon de s'en prémunir. Puis nous nous tournons vers la magie oratoire déployée dans les oraisons funèbres, avant de nous pencher sur le cas du sophiste et de ses prodiges qui le rendent indécélable. Nous terminons cette revue des experts de la magie intervenant dans les *Dialogues* par l'analyse des moyens mis en œuvre par Agathon pour ensorceler les convives du *Banquet*, en mettant en parallèle la relation que fait Alcibiade de son expérience déroutante auprès de Socrate, qui nous donne un premier aperçu des enchantements que celui-ci est capable de produire et qui sont pour le moins ambigus.

Nous poursuivons l'étude de la magie de Socrate en nous penchant sur les différentes expériences de possession qui sont présentées dans le *Phèdre*, qui sont conditionnées par le lieu où se déroule le dialogue et par les divinités qui l'habitent, mais aussi par certains traits de caractère des personnes qui les rend plus réceptives à une certaine rhétorique déchaînant en eux des êtres incontrôlables. Et justement, Socrate s'emploie à traquer ces monstres pour les dompter, ce qui induit un processus initiatique permettant de passer d'une transe incontrôlée à une transe contrôlée, et de cette démarche découlent des méthodes d'acquisition des savoirs et d'interprétation, mais aussi une puissante source d'influence.

Nous analysons ensuite plusieurs cas marquants où se déploie la magie de Socrate. Ainsi, il subjugué Ménon et le paralyse par ses réfutations qui le plongent dans une aporie pétrifiante, coupé de ses habitudes de pensée. Nous nous intéressons aussi au cas d'Agathon, déstabilisé par Socrate avant son discours du *Banquet*, et contraint à se renier après celui-ci, avant de détailler celui d'Alcibiade, en nous efforçant d'isoler dans son témoignage sa vision subjective de la magie que Socrate déploie sur lui, mettant en évidence divers procédés créant des contraintes cognitives et générant des affections comme la honte. Le discours de Diotime prononcé par Socrate dans le *Banquet* nous renseigne sur l'initiation qu'il a subie et qui a conditionné sa méthode et son rapport au savoir. Enfin, nous étudions de quelle manière Socrate exploite la magie amoureuse pour essayer d'amener ses interlocuteurs à tourner leur âme vers les réalités intelligibles.

Nous complétons notre analyse en abordant la question de la dimension incantatoire du *λόγος*, en nous penchant sur les tours des éristiques de l'*Euthydème* et les ripostes de Socrate, qui déploie des talents d'ingéniosité pour préserver ses amis des effets des réfutations éristiques et pour tenter d'envoûter les deux sophistes. L'étude de l'incantation que Socrate propose à Charmide dans le dialogue portant le nom de celui-ci met en évidence l'existence de *λόγοι* intérieurs aux êtres, déjà envisagés dans l'*Euthydème*, sur lesquels il est possible d'intervenir pour générer de l'influence. Nous abordons aussi certains types de contraintes qui conditionnent le comportement de Charmide. Notre enquête sur la magie dans les dialogues socratiques s'achève par l'étude des incantations évoquées dans le *Phédon*, à la recherche

desquelles les amis de Socrate sont invités à se lancer pour conjurer leurs craintes de la mort, une fois que lui-même aura bu la ciguë. La philosophie a pour vertu d'aider l'âme à se séparer du corps, qui la retient par de puissants envoûtements provenant des appétits, et de changer de vie en rompant avec l'existence soumise au joug du corps. Avec cette nouvelle vie, Socrate propose un pari qui au pire garantit une existence exempte d'injustice et au mieux donne accès à une félicité de l'âme dans l'Hadès. Par cet acte, il prend ainsi pleinement le contrôle de sa vie dont il affirme ainsi la singularité irréductible. Enfin, nous analysons l'ultime incantation de Socrate, le mythe eschatologique.

Une des applications importantes des incantations chez Platon se trouve dans le domaine politique car elles permettent au législateur d'avoir une action beaucoup plus efficace, en recourant moins à la coercition, puisqu'elles créent chez les citoyens les dispositions propices à la réalisation de ses projets. Pour commencer, nous envisageons les rapports entre les lois et les citoyens à partir du *Criton*, où l'imprégnation culturelle qu'elles réalisent est soulignée et qui montre la nécessité urgente de rendre les citoyens vertueux. Les incantations sont un moyen pour y parvenir, en déterminant la forme des comportements des citoyens par l'éducation. Ces incantations seront notamment dispensées par la participation des citoyens à des chœurs et par des mythes, qui modifieront le rapport aux plaisirs et aux peines des habitants. L'objectif est de fonder la cité à la manière d'une tribu, en créant une affiliation des individus à celle-ci et en agissant sur leur vision du monde. L'incantation devient un auxiliaire de la loi, apparaissant dans les préambules des textes législatifs, intervenant dans certains domaines de la vie privée où la loi est impuissante, voire contre-productive, participant ainsi efficacement au contrôle social. Néanmoins, certains maux graves ne peuvent être traités par cette méthode, comme l'athéisme qui est une affection de la raison et qui doit être combattu par des raisonnements. Notre recherche se clôt avec l'étude des lois portant sur les crimes de magie.

Notre travail est traversé par la figure mythique du satyre Marsyas écorché vif pour avoir défié Apollon et s'être cru aussi doué qu'un dieu. Tout l'enjeu de l'existence est de parvenir à vivre pleinement en parvenant à échapper à son triste sort, de sortir de soi-même sans déchirer son enveloppe cutanée, en inventant un retournement astucieux.

Sommaire

Remerciements	3
Résumé	5
Sommaire	9
Abréviations, sigles et références	15
Introduction générale.....	19

1^{re} partie : Étude générale sur la magie et la pensée magique37

I. Conceptions anthropologiques de la magie..... 49

1- Les Intellectualistes	49
a) <i>Les précurseurs : E. B. Tylor, A. Lang et le principe d'association d'idées</i>	50
b) <i>Les lois de la magie sympathique : J. G. Frazer</i>	53
Note sur une autre approche psychologique : A. Lehmann.....	58
2- L'école française d'anthropologie	60
a) <i>Magie et sociologie : M. Mauss et H. Hubert, É. Durkheim</i>	60
b) <i>La mentalité prélogique et la loi de participation : L. Lévy-Bruhl</i>	65
3- L'apport de l'anthropologie de terrain.....	68
a) <i>E. E. Evans-Pritchard et la magie chez les Azandé</i>	68
b) <i>La magie pour contrôler l'incontrôlable et le pouvoir du langage : B. Malinowski</i>	73
4- Psychanalyse de la magie	82
a) <i>L'approche freudienne</i>	82
b) <i>Le principe de magie : G. Róheim</i>	85
5- Magie et symbolisme	86
a) <i>C. Lévi-Strauss et l'efficacité symbolique de la magie</i>	86
b) <i>L'expressivité de la magie</i>	90
c) <i>La magie comme acte performatif : S. J. Tambiah et R. A. Rappaport</i>	91
6- La difficulté d'assigner un sens aux rituels	97
7- L'efficacité réelle de la magie	101
a) <i>L'efficacité magique n'est pas affaire de croyance</i>	102
i. Considérations générales sur la notion de croyance	102
Distinctions sémantiques	102
Une attitude qui n'a rien d'irrationnel	111
ii. La dualité face aux croyances.....	126
b) <i>Une ethnologue en prise directe avec la magie : J. Favret-Saada</i>	141
i. Principes d'action de la magie.....	143
ii. Impact social de la magie	151
c) <i>L'ethnopsychiatrie et l'efficacité de la magie de guérison : T. Nathan</i>	156
i. Principes de l'efficacité des rituels de guérison	156
ii. Efficacité réelle contre efficacité symbolique	164

II. Le rituel 167

1- Approche psychiatrique : les rituels personnels et les troubles obsessionnels-compulsifs	170
---	-----

a)	<i>Rituels religieux et rituels personnels pathologiques</i>	174
b)	<i>Étiologie des T.O.C.</i>	177
c)	<i>La question de l'estime de soi</i>	181
d)	<i>Conséquences pour les rituels personnels et les T.O.C.</i>	187
e)	<i>Incertitude et risque</i>	192
f)	<i>Le rituel manipule un cadre cognitif</i>	198
2-	Les rituels culturels	214
a)	<i>Rôle et utilité des rituels culturels</i>	214
b)	<i>L'existence du rituel est une exigence logique</i>	219
c)	<i>Fonctionnement du rituel culturel</i>	222
i.	Des degrés d'implication personnelle divers mais une unité de comportement générale	222
ii.	Une manipulation cognitive	224
iii.	Rituel et logique	229
	Note sur les rituels, l'intégrisme et la soumission à l'autorité.....	234
iv.	Métaphores et symboles	236
v.	Les outils du rituel	241
vi.	Le culte du mystère et de l'étrange.....	246
vii.	Aspects sociaux du rituel.....	254
viii.	La construction de la réalité par le rituel	259
ix.	L'efficacité du rituel	266

III. La pensée magique 269

1-	Un phénomène normal.....	270
a)	<i>La pensée magique chez l'enfant et l'adolescent</i>	270
b)	<i>La pensée magique chez l'adulte</i>	272
2-	Les lois de la magie sympathique et la psychiatrie	276
a)	<i>Observations de l'application des lois de la magie sympathique au quotidien</i>	276
i.	Interaction avec l'environnement matériel	276
ii.	Interaction avec autrui	279
b)	<i>Une logique archaïque</i>	286

2^e partie : Recherches sur les modes d'influence chez Platon.....293

I. Cadres et vides cognitifs..... 305

1-	Les pièges de la subjectivité	306
a)	<i>L'opinion spontanée</i>	307
b)	<i>Des évidences trompeuses</i>	317
c)	<i>Une question de point de vue</i>	326
i.	Une réalité enchevêtrée	326
ii.	Opinion, interprétation, action.....	331
iii.	Trouver une référence adéquate	335
2-	Action et réflexion	340
a)	<i>Des risques de certains réflexes</i>	341
b)	<i>Les apparences avant tout</i>	346
c)	<i>Système et logique de l'éthique</i>	354
3-	Aux frontières de l'ignorance	364
a)	<i>Un stratagème trop efficace</i>	366
b)	<i>Savoir sortir des limites</i>	376
c)	<i>Savoir ignorant et ignorance de savoir</i>	382

i.	Trouver ses propres opinions.....	383
ii.	Un savoir profond occulté par l'opinion.....	387
	Pris à son propre piège.....	388
	Savoir malgré soi.....	390
d)	<i>Quand l'inconnu montre l'invisible</i>	399
i.	Apprendre à s'effacer.....	399
ii.	Révéler l'invisible.....	404
4-	Les deux magies.....	413
II. De quelques professionnels de la parole magique		429
1-	L'héritage de Gorgias.....	430
2-	Jeux de domination.....	443
a)	<i>Provoquer la transe</i>	444
b)	<i>Résister à la magie</i>	451
3-	Magie de l'orateur.....	461
4-	Le plus parfait des camouflages.....	474
5-	Deux approches de la magie pas si différentes.....	493
a)	<i>Inversions</i>	495
b)	<i>La magie rhétorique et poétique d'Agathon</i>	500
i.	Transgression et effraction rhétorique.....	500
ii.	Vers le pouvoir absolu.....	510
iii.	Une magie orphique ?.....	515
iv.	Un discours politique.....	521
v.	Efficacité magique du discours d'Agathon et de l'éloge.....	523
c)	<i>Marsyas ou la magie vue par ceux qui la subissent</i>	525
i.	Retour de l' <i>aulos</i>	525
	Envoûtements et bouleversements.....	526
	Le cas d'Alcibiade.....	534
ii.	Le discours d'Alcibiade : jeu d'images.....	544
iii.	Le satyre et son <i>aulos</i>	551
III. Possession et évocations : la nécromancie selon Socrate		581
1-	Amis ou amants ?.....	582
a)	<i>La force du faible</i>	583
b)	<i>Diverses formes de possession</i>	588
2-	À la recherche de l'hôte du discours de Lysias.....	611
a)	<i>Des lieux enchanteurs : une question de vision du monde</i>	612
b)	<i>Écran d'orgueil</i>	623
c)	<i>Se faire du mal en croyant se faire du bien</i>	632
3-	De la transe à l'initiation.....	637
a)	<i>Rencontre avec le monstre</i>	638
i.	La transe de Phèdre.....	638
ii.	Le traque de Python.....	642
b)	<i>La vérité et les illusions coulent de source</i>	650
c)	<i>Initiations et bifurcations</i>	656
4-	Savoir, penser et faire penser.....	670
a)	<i>Compréhension et transmission</i>	671
b)	<i>Une pensée qui n'en finit pas de penser</i>	682

T o m e I I

Sommaire	703
IV. L'art d'influencer	709
1- Un embarras contagieux	710
a) <i>Des mauvaises habitudes et des bonnes attitudes</i>	712
b) <i>Un dialogue dans lequel le courant passe entre les interlocuteurs</i>	717
2- Faire changer autrui	731
a) <i>Le manipulateur manipulé</i>	732
b) <i>Un désenvoûtement</i>	737
c) <i>Alcibiade témoin privilégié de la magie socratique</i>	743
i. Les effets de la magie socratique	744
ii. L'art de l'envoûtement de Socrate	752
iii. L'utilisation de la honte	767
iv. L'impossible compromis(sion)	779
3- L'attraction du vide : éloge de l'intermédiaire	785
a) <i>La déchirure</i>	786
i. Du hoquet à l'éternuement	786
ii. Façons de se transformer sans changer	791
b) <i>Une initiation démonique</i>	796
i. La médiation démonique	800
ii. Enfanter un philosophe	803
iii. Trouver l'objet adéquat de l'amour	808
iv. Désirer l'immortalité et l'obtenir	809
Se régénérer	809
Prendre soin de son âme	812
Des différentes formes d'immortalité	813
c) <i>La révélation</i>	818
i. Un programme de vie à suivre	818
ii. Une transformation profonde	822
iii. L'éveil de la pensée et la redéfinition de l'action	826
d) <i>Attirer et retourner</i>	834
V. Le $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ comme incantation	851
1- Surtout demeurer à la surface des choses	852
a) <i>Un outil puissant à ne pas laisser entre toutes les mains</i>	853
i. Un jeu auquel on perd si l'on en respecte les règles	854
ii. Profiter de l'instant	860
b) <i>Retrouver le sens des réalités</i>	862
i. Une curieuse initiation	862
ii. La contrainte cognitive	865
c) <i>Vers un ordre du monde dévoyé</i>	868
i. D'une certaine croyance au pouvoir des mots	868
ii. Produire avec des mots	871
d) <i>Envoûter l'envoûteur</i>	877
i. La théorie : le mythe de Protée	877
ii. La pratique : Socrate à la manœuvre, avec Clinias, Criton et Ctésippe	890
2- D'une incantation et d'autres	900
a) <i>Jeux d'envoûtements</i>	901
i. D'un magicien et d'un médecin malgré lui	901
ii. Socrate recourt à l'automédication	904

b)	<i>Le pouvoir de l'incantation</i>	908
i.	Niveaux de <i>λόγος</i>	908
ii.	Sauts logiques : l'âme et le <i>λόγος</i> , la réalité et la vie.....	911
c)	<i>Particularités des incantations socratiques</i>	915
i.	Zalmoxis et la parole efficace.....	915
ii.	Exigence éthique et émergence de la vertu par le <i>λόγος</i>	919
iii.	Où l'incantation appliquée n'est pas forcément celle que l'on croit	921
iv.	Critias et la nature formelle de la vertu : corruption de l'incantation.....	925
d)	<i>Une incantation en action</i>	932
i.	Quand le corps se fait le miroir de l'âme et l'âme celui de l'opinion	932
ii.	Double contrainte	939
e)	<i>Bilan de la recherche et implications éthiques</i>	947
i.	Retour sur l'incantation et Zalmoxis	947
ii.	Une question d'attitude.....	951
3-	La vie comme envoûtement.....	955
a)	<i>Trouver l'enchanteur</i>	956
b)	<i>Le mal et le remède</i>	973
i.	L'intérêt de réguler les affections corporelles	973
ii.	Le corps envoûte l'âme	975
iii.	Acquérir de nouvelles habitudes pour changer de vie	985
iv.	Vivre sans rien avoir à perdre.....	994
c)	<i>La vie est un φάρμακον</i>	999
i.	Magie et changement d'attitude	999
ii.	Le mythe final du <i>Phédon</i>	1003
VI. Un outil à la disposition du législateur		1013
1-	Un problème de vertu	1015
2-	Altérer les comportements.....	1021
a)	<i>Nature des incantations</i>	1022
b)	<i>Application à la législation</i>	1030
i.	Un jeu sur la forme	1030
ii.	L'utilisation de la poésie	1044
c)	<i>Divers moyens au service d'une noble fin</i>	1049
3-	Créer une tribu	1061
a)	<i>Fédérer les différences</i>	1062
b)	<i>Affilier</i>	1070
c)	<i>Façonner la vision du monde</i>	1083
4-	L'art subtil du contrôle social	1086
a)	<i>Les préambules des lois et leur champ d'application</i>	1087
b)	<i>L'incantation, complément de la loi</i>	1093
c)	<i>Méfais de l'athéisme dans la société</i>	1100
d)	<i>La magie dans la cité</i>	1105
i.	L'impiété sous toutes ses formes.....	1105
ii.	Les crimes de magie	1110
Conclusion.....		1123
Bibliographie.....		1133
Annexe		1229
	Le champ lexical de la magie dans le corpus platonicien	1231

Index	1235
Index des auteurs anciens et médiévaux.....	1237
Index des auteurs modernes et contemporains	1239
Index des références mythologiques ou religieuses	1247
Index des personnages historiques	1249
Index des noms de lieux et de peuples	1251

Abréviations, sigles et références

Abréviations

<i>C.I.G.</i>	<i>Corpus inscriptionum graecarum</i>
<i>C.U.F.</i>	Collection des universités de France
<i>C.V.A.</i>	<i>Corpus vasorum antiquorum</i>
<i>D.K.</i>	DIELS Hermann KRANZ Walther, <i>Die Fragmente der Vorsokratiker griechisch und deutsch</i> , 9 ^e éd.
<i>I.G.</i>	<i>Inscriptiones graecae</i>
<i>L.I.M.C.</i>	<i>Lexicon iconographicum mythologiae classicae</i>
<i>O.F.</i>	<i>Orphicorum fragmenta</i> in O. KERN, <i>Orphicorum fragmenta</i>
<i>O.T.</i>	<i>Orphicorum testimonia</i> in O. KERN, <i>Orphicorum fragmenta</i>
<i>P.G.M.</i>	K. PREISENDANZ (Hg.), <i>Papyri Graecae Magicae</i> , 2 ^e éd. ; au-delà du n ^o LXXXI : H. D. BETZ (ed.), <i>The Greek Magical Papyri in Translation, Including the Demotic Spells</i> , 2 ^e éd.
<i>R.E.</i>	G. WISSOWA <i>et al.</i> (Hg.), <i>Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung</i>

Manuscrits du texte de Platon cités

Nous reprenons les sigles des éditions parues dans la Collection des universités de France :

A	<i>Codex Parisinus graecus</i> 1807
B	<i>Codex Oxoniensis Clarkianus</i> 39 (souvent appelé « <i>Bodleianus</i> » ou « <i>Clarkianus</i> »)
F	<i>Codex Vindobonensis</i> 55, <i>supplementum philos. graecum</i> 39
O	<i>Codex Vaticanus graecus</i> 1
T	<i>Codex Venetus</i> (ou <i>Marcianus</i>), <i>Appendix classis IV, cod. 1</i> (collocazione 542)
W	<i>Codex Vindobonensis</i> 54, <i>supplementum philos. graecum</i> 7
Y	<i>Codex Vindobonensis</i> 21

Sigles épigraphiques :

	Fin de ligne
[α]	Restitution de lettres disparues
{α}	Suppression de lettres gravées par erreur
α	Lettre difficile à lire ou mal gravée

Citations

Nous conservons la forme originale des textes cités, à l'exception de certains textes en vers et de certaines inscriptions couvrant plusieurs lignes que nous citons en note de bas de page sur une seule ligne, en indiquant les sauts à la ligne dans le passage d'origine par une barre verticale, « | ». Dans les citations de dialogues platoniciens racontés *a posteriori* par un des

protagonistes ou un tiers, ou d'extraits de pièces de théâtre, rapportant les propos de plus d'un personnage, pour plus de clarté, nous insérons entre crochets les initiales du personnage qui s'exprime au moment où il prend la parole. La typographie des citations a été également modernisée quand c'était nécessaire. Par convention, les citations en langue étrangère sont en italique. Lorsqu'il nous arrive de modifier la forme originale d'un passage cité, nous l'indiquons.

Références aux textes anciens

Quand une ambiguïté est possible, afin d'éviter toute confusion, nous séparons par un point l'indication des lignes du reste des éléments permettant de localiser le passage, séparés, eux, par des virgules. Ainsi, par exemple, THUCYDIDE, *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, II, LXXXVII, 4.5-6, se comprendra comme un renvoi au livre II, chapitre LXXXVII, paragraphe 4, lignes 5-6 de l'ouvrage de Thucydide dans l'édition de référence figurant dans la bibliographie, et PLUTARQUE, *Vie de Périclès*, XXIV, 2.1-9.3, renvoie au chapitre XXIV de la *Vie de Périclès* de Plutarque, du paragraphe 2 ligne 1 au paragraphe 9 ligne 3, de ce même chapitre.

Sources utilisées

Pour les références et les citations du texte de Platon, nous avons suivi l'édition établie par J. Burnet, *Platonis opera*, 6 vol., Oxonii, 1899-1907. Lorsque nous nous en écartons, nous l'indiquons.

Concernant les autres auteurs, sauf à de rares exceptions signalées, nous avons eu recours aux éditions de référence retenues par le *Thesaurus Linguae Graecae* et The Packard Humanities Institute, détaillées en bibliographie et auxquelles nous renvoyons, lorsque nous nous référons à un texte pour la première fois, en mentionnant le nom de l'éditeur scientifique entre parenthèses.

Traductions

Toutes les traductions sont les nôtres, sauf indication contraire et en dehors des auteurs et ouvrages indiqués ci-dessous avec le nom du traducteur correspondant. Dans un souci de précision et de proximité avec les textes d'origine, nous avons souvent préféré conserver une certaine littéralité dans nos traductions, éventuellement au détriment de la forme littéraire.

ESCHYLE	Paul MAZON, C.U.F.
EURIPIDE	Marie DELCOURT-CURVERS, Gallimard, Bibl. de la Pléiade
HÉSIODE	Paul MAZON, C.U.F.
HOMÈRE <i>Iliade</i>	Paul MAZON, C.U.F.
HOMÈRE <i>Odyssée</i>	Philippe JACCOTTET, rééd., Éditions La Découverte
HOMÈRE <i>Hymnes</i>	Jean HUMBERT, C.U.F.
OVIDE <i>Métamorphoses</i>	Georges LAFAYE, C.U.F.
PINDARE	Aimé PUECH, C.U.F.
SOPHOCLE	Paul MAZON, C.U.F.

**La philosophie vive plutôt que la philosophie à vif :
Socrate aux périls de Marsyas**

Recherches sur les modes d'influence chez Platon, précédées d'une étude générale sur la magie et la pensée magique.

Introduction générale

τὸ δ' ἐν Σαῖ τῆς Ἀθηνᾶς, [ὁ] ἦν καὶ Ἴσιν νομίζουσιν, ἕδος ἐπιγραφὴν εἶχε τοιαύτην 'ἐγὼ εἰμι πᾶν τὸ γερονδὸς καὶ ὄν καὶ ἐσόμενον καὶ τὸν ἐμὸν πέπλον οὐδεὶς πῶ θνητὸς ἀπεκάλυψεν'.

La base de la statue d'Athéna, à Saïs, que l'on considère comme étant aussi celle d'Isis, comporte l'inscription suivante : « Je suis tout ce qui a été, qui est et qui sera, et mon voile, aucun mortel ne l'a jamais soulevé. »

PLUTARQUE, *De Iside et Osiride*, 354 C4-7 (SIEVEKING).

[Les ensorcelés] assurent, par exemple, que tous ces livres [*sc.* de magie] portent, au bas de chaque page, l'inscription : « *Tourne la page si tu l'oses, ou si tu le comprends.* » La formule varie d'ailleurs selon les interlocuteurs – qui affirment aussi n'avoir jamais eu de pareils ouvrages entre les mains – énonçant, par exemple : « *Tourne la page si tu l'oses, ou si tu le peux* », « *ou si tu le veux* », etc.

J. FAVRET-SAADA, *Les Mots, la mort, les sorts*, Paris, 1985, p. 227.

À la fin du XIX^e siècle, les historiens et les philologues qui s'étaient tant émerveillés de la belle rationalité des Grecs que leurs travaux avaient éclairée d'une lumière nouvelle et revivifiante commencèrent à prendre conscience qu'à côté des traités de philosophie et de logique, des découvertes scientifiques, des récits historiques et des œuvres littéraires, à côté aussi des prouesses architecturales, des innovations politiques et des grandes traditions religieuses, à côté donc de tout ce lustre culturel marquant du sceau de l'exception cette civilisation, une facette plus ténébreuse émergeait au fur et à mesure des découvertes archéologiques, des progrès de l'épigraphie et des avancées de la papyrologie, qui leur rappelait soudain qu'un peuple ne se réduit pas à ses intellectuels, ses artistes, ses politiciens ou ses prêtres. La publication de véritables grimoires contenant des recettes magiques pour envoûter les hommes et contrôler les démons, guérir les maux et même parfois tuer ¹, et la

1. On trouvera chez K. PREISENDANZ, « Die griechischen Zauberpapyri », *Archiv für Papyrusforschung*, VIII, 1927, pp. 104-131, des éléments permettant de retracer la découverte par les historiens des papyrus magiques et exposant en substance le contenu de ceux-ci. Plus récemment, une importante synthèse sur la question a été publiée par W. M. BRASHEAR, « The Greek Magical Papyri » in W. HAASE, H. TEMPORINI (Hg./ed.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW) - Rise and Decline of the Roman World*, II, 18.5, pp. 3389-3684. Quelques indications sommaires sont données aussi par H. D. BETZ (ed.), *The Greek Magical Papyri in Translation, Including the Demotic Spells*, I, 2^e éd., Chicago - London, 1992 [1=1986], pp. XLI-LIII. K. Preisendanz a publié en 1928 et 1931 deux tomes contenant une édition et une traduction des papyrus connus à cette époque (*Papyri Graecae Magicae. Die griechische Zauberpapyri*, Leipzig - Berlin). Cette édition a été revue et augmentée par A. Heinrichs en 1973-1974. L'ouvrage de H. D. Betz contient la traduction des papyrus figurant dans cette réédition, avec l'addition d'une cinquantaine de textes publiés depuis, souvent courts. Dans la suite de notre travail, lorsqu'il nous arrivera de mentionner ces textes nouveaux, nous utiliserons la référence que H. D. Betz leur a donnée. Compte tenu de leur nombre, nous n'indiquerons pas ici les nouveaux papyrus publiés depuis la réédition de la collection de Preisendanz, ni les nouveaux recueils qui sont venus la compléter : nous renvoyons à notre bibliographie pour les références de ceux que nous citons dans notre recherche.

mise au jour de tablettes de malédictions² constituant d'authentiques tranches de vie révélèrent une population en proie à la haine et à la jalousie, aux rivalités commerciales et sportives, à la souffrance physique mais aussi aux tourments de l'amour, prête à s'en remettre à des rituels censés mobiliser des forces occultes grâce à des formules ésotériques, des signes cabalistiques et l'utilisation des produits les plus hétéroclites, tout cela étant bien loin des projets glorieux et des théories sophistiquées de l'élite, qui, cependant, n'en demeurant pas moins humaine et traversée elle aussi par les passions, ne refusait pas non plus de pousser la porte des sorciers. La magie et son cortège de croyances irrationnelles et de pratiques extravagantes faisait partie de la vie quotidienne et ordinaire des Grecs, comme de celle des peuplades primitives.

Justement les progrès accomplis par l'anthropologie et l'ethnologie au cours de la première moitié du XX^e siècle, permirent à E. R. Dodds de faire paraître un livre important recensant et analysant divers traits de la société grecque en lien avec des pratiques magiques. En particulier, l'helléniste irlandais, dans le sillage de K. Meuli, qui s'était intéressé à la Scythie et à la Thrace³, mettait en évidence la présence d'une forme de chamanisme en Grèce et estimait qu'elle avait été introduite au moment où les premières colonies grecques s'étaient constituées autour de la mer Noire, au VII^e siècle av. J.-C. Reconnaisant que la figure de l'« Homme de Dieu », le *θεῖος ἀνὴρ*, était issue de cette tradition, Dodds associait à ces pratiques des grands noms considérés jusqu'alors comme d'éminents représentants de la philosophie présocratique, tels que Pythagore, Épiménide et Empédocle⁴, jusqu'à Anaxagore

2. K. PREISENDANZ, « Die griechischen und lateinischen Zaubertafeln », *Archiv für Papyrusforschung*, IX, 1930, pp. 119-154, XI, 1933-35, pp. 153-164, réitère avec les tablettes de malédiction le travail qu'il avait effectué avec les papyrus magiques et que nous avons mentionné dans la note précédente. Parmi les nombreuses publications et collections de tablettes d'envoûtement, citons les recueils importants de R. WUENSCH (ed.), *I.G.*, III, III, et A. AUDOLLENT, *Defixionum tabellae quotquot innotuerunt tam in Graecis Orientis quam in totius Occidentis partibus praeter Atticas in Corpore Inscriptionum Atticarum editas*, Luteciae Parisiorum, MDCCCCIV. Les sources archéologiques comportent également des amulettes et des gemmes magiques. Les principaux recueils sont les suivants : C. BONNER, *Studies in Magical amulets, Chiefly Graeco-Egyptian*, Ann Arbor - London, 1950, A. DELATTE, P. DERCHAIN, *Les Intailles magiques gréco-égyptiennes*, Paris, 1964, R. KOTANSKY (ed.), *Greek Magical Amulets. The Inscribed Gold, Silver, Copper, and Bronze Lamellae*, I, Opladen, 1994, S. MICHEL, *Die magischen Gemmen. Zu Bildern und Zaubersformeln auf geschnittenen Steinen der Antike und Neuzeit*, Berlin, 2004. Nous renvoyons enfin à A. DELATTE, « Études sur la magie grecque », *Bulletin de correspondance hellénique*, XXXVII, 1913, pp. 247-278 ; XXXVIII, 1914, pp. 189-249 ; *Le Musée belge*, XVII, 1913, pp. 321-337 ; XVIII, 1914, pp. 5-96 ; XXVI, 1922, pp. 253-259, qui publie et étudie des objets magiques de toutes sortes.

3. À partir de l'étude d'Hérodote, K. MEULI, « Scythica », *Hermes* (Wiesbaden), LXX, 1935, pp. 121-164, affirme notamment l'existence de chamanes dans ces deux régions. Nous précisons qu'il existe de multiples façons de retranscrire le terme « chamane », issu du toungouse *šaman*, par l'intermédiaire du russe, et qui pourrait même peut-être avoir une racine indienne (voir M. ELIADE, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, 2^e éd., Paris, 1968 [1=1951], pp. 21-28, 385-387) : nous avons choisi une orthographe qui respecte les conventions graphiques usuelles en français pour représenter les différents sons. Même si cette orthographe ne semble pas être la plus utilisée, elle est attestée par le *Trésor de la langue française* (dans sa version informatisée : <http://atilf.atilf.fr/>, s. vv. « chaman(e), shaman(e) »). Dans nos citations, nous reproduirons en revanche la graphie utilisée par les auteurs.

4. E. R. DODDS, *Les Grecs et l'irrationnel* (1959), trad. française, 2^e éd., Paris, 1977 [1=1965], pp. 144-150. À la suite de Meuli, Dodds admet comme étant très fortement probable que les pratiques de type chamanique

qui aurait emprunté sa doctrine de l'Intellect séparé cause de l'ordre du monde à Hermodote de Clazomènes, un ancien chamane dont Pythagore prétendait être la réincarnation⁵, ce qui, selon Dodds, pourrait être une façon de dire qu'il aurait simplement fait référence aux expériences psychiques du chamane pour étayer sa théorie⁶. Déjà H. Diels reconnaissait des similitudes entre les conceptions cosmologiques d'Anaximandre et certains aspects du chamanisme, tout en refusant l'existence d'un lien génétique entre les deux, estimant qu'il n'y avait rien de surprenant à cette ressemblance eu égard à l'universalité des caractéristiques de l'esprit humain et à la possibilité d'une évolution culturelle identique à partir de celles-ci dans des aires géographiques différentes⁷. Dans une autre étude parue la même année, Diels attribuait à Pythagore et Empédocle la qualité de prophètes, considérant Épiménide comme étant en plus un chamane et mettant en évidence chez Parménide des doctrines chamaniques⁸. Dans la même optique, nous pouvons évoquer également, quelques années avant la parution du livre d'E. R. Dodds, les travaux de F. M. Cornford, qui estimait que les premiers philosophes réunissaient les figures du prophète, du poète et du sage et relevait le parallélisme existant entre le chamanisme et le pythagorisme, ainsi que bon nombre de philosophes revendiquant ou démontrant une inspiration ou des capacités prophétiques tels qu'Épiménide,

constatées en Grèce trouvent leur origine dans le chamanisme scythe (*ibid.*, note 32, p. 164). Néanmoins, après avoir réfuté les principales raisons invoquées par Meuli pour conclure à l'existence d'un chamanisme chez les Scythes, K. DOWDEN, « Deux notes sur les Scythes et les Arimaspes », *Revue des études grecques*, XCIII, 1980, pp. 486-490, dément point par point les arguments avancés par Dodds à son tour pour étayer l'origine ou pour le moins l'influence scythe sur les pratiques de ceux que celui-ci désigne comme les « chamans grecs ». Pour K. DOWDEN, « Apollon et l'esprit dans la Machine : origines », *Revue des études grecques*, XCII, 1979, pp. 293-318, l'existence en Grèce de phénomènes chamaniques, véhiculant notamment la doctrine du voyage de l'âme, ne doit pas être pour autant rejetée mais elle ne trouve son origine ni chez les Thraces, ni chez les Scythes, et remonte à une époque précédant Homère, certainement pas après le VIII^e siècle av. J.-C., et ce serait plutôt du côté de l'Inde qu'il faudrait chercher la source de ces pratiques et conceptions, la tradition chamanique toungouse étant elle-même assez récente et redevable aux influences bouddhistes (voir M. ELIADE, *Le Chamanisme...*, pp. 385-391, qui reconnaît les apports méridionaux mais relativise leur importance en ce qui concerne le cœur de la doctrine).

5. E. R. DODDS, *op. cit.*, p. 148 et note 58, p. 168 ; voir PYTHAGORE, 14 A 8 (D.K.) [=DIOGÈNE LAËRCE, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, VIII, 5 (LONG)].

6. E. R. DODDS, *op. cit.*, p. 147 et note 50, p. 167 ; voir ANAXAGORE, 59 A 58 (D.K.) [=ARISTOTE, *Métaphysique*, A, 3, 984 b15-20 (ROSS)]. Sur Hermodote et la sortie de son âme de son corps, voir APOLLONIUS PARADOXOGRAPHUS, *Historiae mirabiles*, III, 1-3 (GIANNINI), PLUTARQUE, *De genio Socratis*, 592 C9-D9 (SIEVEKING) (qui l'appelle Hermodore de Clazomènes).

7. H. DIELS, « Ueber Anaximanders Kosmos », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, X, 1897, pp. 233-235.

8. H. DIELS, *Parmenides Lehrgedicht. Griechisch und deutsch*, Berlin, 1897, pp. 12-16. Voir aussi, avant lui, A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, II, Paris, 1880, pp. 100 *sq.*, 121-124, qui relève déjà que l'on prête à certains de ces personnages des dons surnaturels notamment en matière de divination. J. S. MORRISON, « Parmenides and Er », *The Journal of Hellenic Studies*, LXXV, 1955, p. 59, observe quant à lui que « Parménide descend dans le monde souterrain comme un chamane-poète à la recherche d'un savoir » (« *Parmenides descends to the underworld as a shaman-poet in search of knowledge* »). W. K. C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, II, Cambridge - London - New York, 1965, pp. 11 *sq.*, admet l'analyse de Diels concernant Parménide et souligne la difficulté de mesurer l'étendue exacte du caractère non rationnel de ses doctrines, à côté de l'avance intellectuelle remarquable dont il a fait preuve dans un contexte de quasi-irrationalité primitive.

Héraclite, Parménide ou Empédocle⁹. Dans un ordre d'idées légèrement différent mais toujours motivé par la recherche des fondements anthropologiques de la pensée grecque, L. Robin pensait trouver dans la philosophie grecque, notamment chez certains des auteurs cités par Dodds, des traces de la « mentalité primitive » que l'anthropologue L. Lévy-Bruhl¹⁰ avait cru déceler chez les peuples vivant dans des sociétés traditionnelles¹¹, les thèses de Platon sur l'imitation pouvant renvoyer à la « loi de participation » énoncée par ce même anthropologue, les doctrines platonicienne sur la nature image d'une surnature servant de modèle présentant des analogies avec les conceptions mythiques des primitifs, tout comme sa conception de la temporalité¹². Même si les thèses de L. Lévy-Bruhl seront sérieusement remises en question par les progrès de la recherche anthropologique, le travail de L. Robin a le mérite de percevoir le riche fond culturel et anthropologique qui imprègne la philosophie. D'autres études suivront celle de Dodds, confirmant et étendant ses thèses. Ainsi citons celle de W. Burkert, qui retrouvera également des pratiques relevant du chamanisme aux sources du pythagorisme, ainsi que chez Épiménide, Empédocle et même Parménide¹³. Plus récemment, P. Kingsley, en plus de reconnaître un caractère de chamanes à Pythagore et Empédocle¹⁴, soutenait que Parménide, lui aussi, était un prêtre d'Apollon et un magicien, plus précisément un guérisseur formé par un pythagoricien¹⁵. Par ailleurs, quoique pouvant être des indications légendaires, il existe également divers témoignages reconnaissant à d'autres philosophes, plus récents, des accointances avec le domaine de l'occulte. Ainsi,

9. F. M. CORNFORD, *Principium Sapientiae. The Origins of Greek Philosophical Thought*, Cambridge - London - New York, 1952, pp. 88-98, 108-124.

10. Voir *infra*, p. 65.

11. L. ROBIN, « Quelques survivances dans la pensée philosophique des Grecs d'une mentalité primitive » (1936) in L. ROBIN, *La Pensée hellénique des origines à Épicure. Questions de méthode, de critique et d'histoire*, 2^e éd., Paris, 1967 [1=1942], pp. 30-37.

12. *Ibid.*, pp. 38-46. L. Robin s'intéresse aussi aux influences mystiques venant de l'orphisme et des traditions mythiques (*ibid.*, pp. 47-58).

13. W. BURKERT, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism* (1962), trad. anglaise, Cambridge (MA), 1972, pp. 136-165, 208-217, 283-285.

14. P. KINGSLEY, « Greeks, Shamans and Magi », *Studia iranica*, XXIII, 1994, pp. 187-190, *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic: Empedocles and Pythagorean Tradition*, Oxford - New York, 1995, pp. 217-249, 278-316.

C. H. KAHN, « Religion and Natural Philosophy in Empedocles' Doctrine of the Soul », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 42, 1960, pp. 30-35, bien que reconnaissant qu'Empédocle « continue de revêtir le manteau de magicien » (*ibid.*, p. 35 : « still wears the mantle of the magician »), refuse, contre Dodds, d'admettre qu'il ait pu être également un chamane, au motif que qu'il n'y aurait pas de trace d'une pratique de la transe extatique dans ses doctrines particulièrement celles ayant trait à l'âme, et qu'il n'aurait pas accompli de voyage souterrain parmi les morts. P. KINGSLEY, *art. cit.*, pp. 187 *sq.*, s'élève contre cette interprétation et rejette ces objections mais les fragments et témoignages qu'il cite ne sont guère explicites (31 A 98, B 111, 112 (D.K.)) et peuvent donner lieu à de multiples interprétations. Pour notre part, il nous suffit de savoir qu'Empédocle pouvait s'adonner à l'occasion à des activités ayant un rapport avec la magie (voir *infra*, p. 25 et P.-M. SCHUHL, *Essai sur la formation de la pensée grecque. Introduction historique à une étude de la philosophie platonicienne*, 2^e éd., Paris, 1949 [1=1934], pp. 303-305). Voir également M. TODOUA, « Empédocle : empêche-vents ou dompteur des mauvais génies ? Réflexions autour du fr. 111 Diels-Kranz », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 2005, pp. 49-81, qui est également favorable à la magie d'Empédocle.

15. P. KINGSLEY, *In the Dark Places of Wisdom*, Inverness (CA); 1999, *passim*, notamment pp. 61-76, 118-149, 173-192. Sur Parménide, prêtre d'Apollon et membre d'une confrérie de guérisseurs, voir aussi W. BURKERT, « Das Proömium des Parmenides und die Katabasis des Pythagoras », *Phronesis*, XIV, 1969, p. 22.

Démocrite aurait voyagé chez les Perses pour étudier auprès des Chaldéens, ainsi qu'à Babylone chez les mages¹⁶, dont Protagoras aurait également suivi l'enseignement¹⁷. Gorgias aurait été présent lorsque Empédocle se livrait à des rituels de sorcellerie¹⁸. Platon lui-même aurait souhaité se rendre chez les mages mais en aurait été empêché par les guerres secouant l'Asie¹⁹; il aurait toutefois reçu la visite d'un Chaldéen alors qu'il était déjà âgé²⁰ et des mages seraient également venus à l'Académie s'enquérir de sa philosophie, fait hautement peu probable néanmoins, le témoignage visant à souligner la supériorité de Platon sur Pythagore, lequel avait, lui, eu à se déplacer chez les mages²¹.

Dans un contexte culturel où la magie est vivace, trouver chez Platon des références à cet univers n'a en définitive rien d'étrange, surtout qu'il met en scène des personnages de son époque, dans leur environnement, n'écrivant pas des traités dans lesquels serait exposée une doctrine d'une façon abstraite, déconnectée du quotidien. Or, le fait est que les allusions aux sorciers, aux filtres et aux incantations parsèment les *Dialogues* de Platon²². Si les apparitions de mots désignant la science des mages (*μαγεία*)²³ sont plutôt peu fréquentes, les occurrences

16. Voir entre autres DÉMOCRITE, 68 A 1.13-14 (D.K.) [=DIOGÈNE LAËRCE, *op. cit.*, IX, 35.6-7], 16.3-4 [=ÉLIEN, *Histoires variées*, IV, 20.4-5 (HERCHER)], 40.3 [=HIPPOLYTE, *Réfutation de toutes les hérésies*, I, XIII, 1.3 (MARCOVICH)], B 299.11-12 [=CLÉMENT d'Alexandrie, *Stromates*, I, xv, 69, 6.1-2 (STÄHLIN, FRÜCHTEL, TREU)], 300, n° 6.2-3 [=PLINE l'Ancien, *Histoire naturelle*, XXV, 13.5-6 (MAYHOFF)].

17. PROTAGORAS, 80 A 2.2-10 (D.K.) [=FLAVIUS PHILOSTRATE, *Vies des sophistes*, I, x, 1-2, p. 494.9-21 de l'édition de G. Olearius, Lipsiae, 1709; p. 13.2-14 de l'édition de C. L. Kayser, tome II, Lipsiae, 1871].

18. GORGAS, 82 A 3.3-4 (D.K.) [=DIOGÈNE LAËRCE, *op. cit.*, VIII, 59.1-2].

19. DIOGÈNE LAËRCE, *op. cit.*, III, 7.2-3.

20. S. MEKLER (ed.), *Academicorum philosophorum index herculanensis*, Berolini, MCMII, p. 13, col. III.36-41.

21. L. G. WESTERINK (ed.), *Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy*, 2^e éd., Westbury, 2011 [1=1962], § 6.19-22. Voir aussi A. S. RIGINOS, *Platonica. The Anecdotes Concerning the Life and Writings of Plato*, Leiden, 1976, Anecdote 141, pp. 66, 190 sq.

22. Voir nos tableaux récapitulatifs en annexe.

23. Sur la terminologie de la magie, en particulier la différence entre la *μαγεία* et la *γοητεία*, la première étant au départ l'activité des prêtres perses, donc un culte mais avec une dimension péjorative en grec, du fait de l'intimité relative entre Grecs et Perses, donc une pratique non liée à la sorcellerie et aux enchantements, et qui les rejetait en Perse quoique recourant à des incantations et pratiquant des rites pouvant probablement s'assimiler à ce qui sera appelé plus tard la magie blanche, contrairement à la *γοητεία*, dont le sens commence à déteindre sur la *μαγεία* à partir du V^e siècle av. J.-C., voir A. D. NOCK, « Paul and the Magus » (1933) in A. D. NOCK, *Essays on Religion and the Ancient World*, I, Oxford - London, 1972, pp. 308-324, J. BIDEZ, F. CUMONT, *Les Mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque*, I, Paris, 1938, pp. 143-150, A. BERNARD, *Sorciers grecs*, rééd., Paris, 1995 [1=1991], pp. 44-48, F. GRAF, *La Magie dans l'Antiquité gréco-romaine. Idéologie et pratique*, rééd., Paris, 1997 [1=1994], pp. 31-45, P. KINGSLEY, *art. cit.*, pp. 192-194, A. DE JONG, *Traditions of the Magi: Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*, Leiden - New York - Köln, 1997, pp. 387-403, R. MARTÍN HERNÁNDEZ, *El orfismo y la magia*, Tesis doctoral, Madrid, 2006, pp. 56-72, M. CARASTRO, « Quand Tirésias devint un *mágos*. Divination et magie en Grèce ancienne (V^e-IV^e siècle av. n. è.) », *Revue de l'histoire des religions*, 224, 2007, pp. 220-230, « L'Invenzione della magia in Grecia » in U. ECO (a cura di), *L'Antichità. Grecia*, Milano, 2012, pp. 648-653. W. BURKERT, « ΓΟΗΣ. Zum griechischen 'Schamanismus' » (1962) in W. BURKERT, *Kleine Schriften*, III, Göttingen, 2006, pp. 173-190, et S. I. JOHNSTON, *Restless Dead: Encounters between the Living and the Dead in Ancient Greece*, Berkeley - Los Angeles - London, 1999, chap. 3, proposent des études complètes sur les origines et le rôle du γόης, ainsi que sur l'évolution de la notion, que l'on pourra compléter en se référant à S. I. JOHNSTON, « Songs for the Ghosts: Magical Solutions to Deadly Problems » in D. R. JORDAN, H. MONTGOMERY, E. THOMASSEN (ed.), *The World of Ancient Magic. Papers from the first International Samson Eitrem Seminar at the Norwegian Institute at Athens, 4-8 May 1997*, Bergen, 1999, pp. 92-100, et R. MARTÍN HERNÁNDEZ, *op. cit.*, pp. 81-99. Les autres

de termes renvoyant à la sorcellerie (*γοητεία*) sont une trentaine et concernent une douzaine de dialogues, tandis que dix-sept ouvrages appartenant au corpus dont l'authenticité est généralement admise contiennent quatre-vingt-dix occurrences de mots désignant des opérations magiques ou le résultat de l'exercice d'une magie. Il faut ajouter également un peu plus de cent occurrences de mots appartenant à la famille de *φάρμακον*, sur lesquelles une trentaine concerne un emploi dans un sens faisant référence à la magie ou intervenant dans un contexte que l'on peut considérer comme de près ou de loin magique, et cela dans huit dialogues authentiques plus le *Premier Alcibiade*, dont l'authenticité fait débat. Au total, ce sont vingt ouvrages réputés authentiques qui comptent au moins une référence lexicale au monde des sorciers²⁴. Les références directes ne sont donc pas rares et interviennent dans environ les deux-tiers des dialogues. À la lecture des *Dialogues*, la magie apparaît comme un thème très discret, passant facilement inaperçu, d'autant qu'il peut être pris métaphoriquement : toutefois ces statistiques indiquent que ce sujet est récurrent.

Que Platon se plaise à traiter les sophistes de sorciers alors qu'il réprouve leurs pratiques n'a rien de choquant, le terme étant devenu péjoratif et une forme d'insulte que l'on jetait couramment à la figure d'un concurrent²⁵ : il dénigrerait ainsi leurs artifices et leurs illusions de charlatans, avec en plus une référence perfide à Gorgias qui fut le premier à assigner une puissance magique au *λόγος*. En revanche, que ce soit Socrate lui-même qui se trouve désigné comme un magicien et qu'il revendique l'utilisation d'incantations, et que Platon, même, assigne une utilité politique à l'usage d'incantations, est beaucoup plus intrigant dans le cadre d'une pensée réputée rationnelle, voire intellectualiste. Quand ils ne sont pas négligés, ces faits sont généralement traités de façon ponctuelle par les commentateurs, qui soit étudient un passage sans aborder la question de la magie dans son ensemble²⁶, soit abordent le problème en tant que manière de parler ou métaphore de la part

familles de mots importantes sont celle de *ἐπωδή* et *φάρμακον*, le premier désignant les incantations, le second les philtres et poisons et, d'une manière générale, tout matériel magique.

24. *Banquet, Charmide, Cratyle, Euthydème, Gorgias, Hippias mineur, Lettre VII, Lois, Lysis, Ménexène, Ménon, Phédon, Phèdre, Philèbe, Politique, Protagoras, République, Sophiste, Théétète, Timée*, plus l'*Alcibiade I*, auxquels s'ajoutent l'*Axiochos* et la *Lettre II*. Nous n'incluons pas dans notre récapitulation les dialogues contenant des mots de la famille de *φάρμακον* n'ayant pas de lien avec l'univers de la magie, même si la frontière est souvent très mince entre d'un côté le remède ou le poison et de l'autre le philtre qui ensorcelle.

25. Voir G. E. R. LLOYD, *Origines et développement de la science grecque. Magie, raison et expérience* (1979), trad. française, Paris, 1990, pp. 67 *sq.*, et W. BURKERT, « ΓΟΗΣ. Zum griechischen 'Schamanismus' », pp. 184-186 (pp. 50 *sq.* dans la publication originale), qui évoque notamment ESCHINE, *Discours*, III (*Contre Ctésiphon*), 137.2-3 (BUDÉ, MARTIN), traitant Démosthène de *μάγος* et de *γόης*, compliments que celui-ci retourne à son rival dans le *Discours*, XVIII (*Sur la couronne*), 276.3-5 (BUTCHER), et qu'il adresse également à Philippe de Macédoine, en mettant en scène Eschine (*Discours*, XIX (*Sur les forfaitures de l'ambassade*), 102.5-6, 109.7).

26. Contentons-nous de citer quelques études : N. LORAUX, « Socrate contrepoison de l'oraison funèbre. Enjeu et signification du *Ménexène* », *L'Antiquité classique*, XLIII, 1974, pp. 172-211, W. A. WELTON, « Incantation and Expectation in *Laws II* », *Philosophy & Rhetoric*, 29, 1996, pp. 211-224, L. BRISSON, *Platon, les mots et les mythes. Comment et pourquoi Platon nomma le mythe ?*, 2^e éd., Paris, 1994, pp. 95-102, « L'Incantation de Zalmoxis dans le *Charmide* (156d-157c) » in T. M. ROBINSON, L. BRISSON (ed.), *Plato: Euthydemus, Lysis, Charmides. Proceedings of the V Symposium Platonicum; Selected Papers*, Sankt Augustin, 2000, pp. 278-286,

de Platon²⁷. Par ailleurs, la condamnation des activités occultes et magiques est manifeste dans la *République*²⁸ et les *Lois* dénoncent toutes les pratiques tentant d'instrumentaliser les divinités²⁹ et développent un arsenal juridique pour pénaliser sévèrement les crimes de magie³⁰, autant de constatations qui, ajoutées à l'observation que nous faisons sur l'utilisation péjorative du terme de sorcier, tendent à reconnaître chez Platon une aversion pour la magie qui paraît mal s'accommoder avec l'attribution à son personnage principal de dons de magiciens.

Cependant, plusieurs interprètes ont envisagé sérieusement la possibilité que Socrate puisse être considéré comme un sorcier³¹ ou utiliser une magie efficace. Ainsi, dans une étude consacrée aux modes de guérison par la parole en Grèce antique, P. Laín Entralgo³², après avoir signalé certains usages métaphoriques des incantations chez Platon, considère que le *Charmide* opère une rationalisation des incantations par rapport aux usages de l'époque archaïque, car étant un *λόγος καλός*, son pouvoir ne vient plus d'une force occulte mais des mots eux-mêmes qui lui donnent une efficacité thérapeutique et persuasive pour inculquer de nouvelles opinions, qui se retrouvera aussi dans les incantations des *Lois* et du *Phédon*. Ayant débarrassé les incantations des superstitions qu'elles véhiculaient, Platon est désormais très loin de la *γοητεία*. Toutefois, la rationalisation ne signifie pas que l'efficacité du procédé soit totalement compréhensible, car l'incantation relève du démonique qui instaure une relation mutuelle entre les hommes et les dieux, la *σωφροσύνη* produite par l'incantation n'étant pas

et dans S. SCOLNICOV, L. BRISSON (ed.), *Plato's Laws: From Theory into Practice. Proceedings of the VI Symposium Platonicum; Selected Papers*, Sankt Augustin, 2003 : C. HELMIG, « Die Bedeutung und Funktion von ἐπωδή in Platons *Nomoi* », pp. 75-80, M. VORWERK, « Zauber oder Argument? Die ἐπωδοὶ μῦθοι in *Nomoi* X (903 A 10-905 D 1) », pp. 81-86.

27. Par exemple E. R. DODDS, *op. cit.*, note 20, p. 224 (à propos des incantations dans les *Lois*) ; P. HADOT, « L'«Amour magicien». Aux origines de la notion de «Magia Naturalis» : Platon, Plotin, Marsile Ficin », *Revue philosophique*, 172, 1982, pp. 284-286, parle d'allégorie et se contente de relever les ensorcellements bénéfiques de Socrate qu'il associe à la magie d'Éros, en tant qu'éducateur, le Philosophe fécondant les âmes par de beaux discours.

28. *République*, II, 363 c3-365 a4, particulièrement 364 b5-c5, sur la dénonciation de charlatans et de devins (*ἀγύρται δὲ καὶ μάντις*) prétendant connaître des sacrifices et des incantations (*θυσίαις τε καὶ ἐπωδαίς*) permettant de laver les injustices moyennant rétribution et qui sauraient également des sorts et des envoûtements (*ἐπαγωγαῖς τισιν καὶ καταδέσμοις*) capables de convaincre les dieux de faire du mal aux ennemis, indépendamment de la justice réelle de ceux-ci.

29. *Lois*, X, *passim*, notamment 888 b8-c7, où les principales sortes d'impiété sont énumérées, à savoir, croire que les dieux n'existent pas, ou que s'ils existent, ils ne se préoccupent pas des affaires humaines, ou enfin que s'ils s'en préoccupent, il est possible de les apaiser par des sacrifices et des prières.

30. *Ibid.*, XI, 932 e4-933 e5.

31. Nous ne nous attarderons pas sur L. ROBIN, *art. cit.*, pp. 52 *sq.*, qui considère que la figure d'enchanteur de Socrate est un reste d'une croyance ancienne dans le démonisme, mais qui ne tire aucune conséquence philosophique de cette observation, cette caractéristique de Socrate semblant rester pour lui une sorte de curiosité archéologique.

32. P. LAÍN ENTRALGO, *La Curación por la palabra en la antigüedad clásica*, rééd., Rubí (Barcelona), 2005 [1=1958], pp. 107-123 (pp. 108-126 de la traduction anglaise, *The Therapy of the Word in Classical Antiquity*, New Haven - London, 1970, qui est généralement la version citée), voir aussi une adaptation en allemand de la version espagnole : « Die platonische Rationalisierung der Besprechung (*ΕΠΩΔΗ*) und die Erfindung der Psychotherapie durch das Wort », *Hermes* (Wiesbaden), 86, 1958, pp. 298-323.

elle-même totalement rationnelle et celui qui en est pourvu est considéré comme étant béni des dieux. Laín Entralgo estime pour conclure que le *λόγος καλός* s'élève au niveau d'une psychothérapie technique verbale et que cette opération de rationalisation menée par Platon aura conduit à distinguer trois sortes d'incantations à visée thérapeutique : celle qui, magique, appartient à la médecine superstitieuse, combattue par Platon, celle qui est rationnelle et constitue un *λόγος καλός*, et celle qui permet de supplier et qui prend la forme d'une prière adressée aux dieux, pour demander la guérison.

J. de Romilly, partant de Gorgias et de l'influence de la poésie, reconnaît le lien entre la rhétorique et une magie technique, envisagée comme un art pratiqué par un professionnel qui sait ce qu'il fait et qui ne compte pas sur une quelconque inspiration, maîtrisant parfaitement les drogues et les philtres produisant exactement l'effet qu'il recherche³³. Les considérant comme des imposteurs trompeurs, Platon invite à se méfier de ces magiciens du discours mais sa position vis-à-vis de la magie est plus complexe et ne se limite pas à une condamnation en bloc de la pratique car il reconnaît sérieusement à Socrate la qualité de sorcier, pratiquant une autre magie, inspirée et détruisant les illusions grâce au pouvoir du vrai, remettant la poésie et la rhétorique dos à dos, en leur déniaient le statut d'art³⁴.

E. Belfiore³⁵ oppose la magie qui produit des opinions fausses, et la philosophie qui est l'ennemie de celle-ci et qui, par l'*ἔλεγχος*, chasse l'opinion fausse, fonctionnant ainsi comme une « contre-magie », affectant l'interlocuteur comme Socrate, et fonctionnant comme dans le cas d'Alcibiade, à la manière des rites de possession, purifiant ainsi le sujet de ses opinions erronées après lui avoir fait prendre conscience de son état. L'usage des incantations est aussi souligné, pour utiliser les émotions afin d'obtenir certains comportements, notamment chez des êtres dont la raison n'est pas pleinement développée. Enfin, Socrate apparaîtrait sous des dehors de magicien séducteur et trompeur aux ignorants qui ne mesurent pas la vraie valeur de ses paroles, alors qu'il est en fait « le bien-aimé, que l'amoureux de la vertu suit de son plein gré »³⁶.

Relevant quatre niveaux d'analyse de magie chez Platon, G. Casterano³⁷ commence par considérer une forme trompeuse et factice de magie pratiquée par divers individus allant des adeptes d'Orphée et des faux devins aux poètes, en passant par les orateurs et les rhéteurs possédant l'art d'envoûter. Il passe ensuite à une forme essentiellement imitative, pratiquée par les sophistes, redoutable car souvent difficile à distinguer de l'activité originale, en

33. J. DE ROMILLY, « Gorgias and Magic » in J. DE ROMILLY, *Magic and Rhetoric in Ancient Greece*, Cambridge (MA) - London, 1975, pp. 1-22.

34. J. DE ROMILLY, « Plato and Conjurers » in J. DE ROMILLY, *op. cit.*, pp. 23-43.

35. E. BELFIORE, « Elenchus, Epode, and Magic: Socrates as Silenus », *Phoenix*, 34, 1980, pp. 128-137.

36. *Ibid.*, p. 137 : « the beloved, whom the lover of virtue follows of his own free will ».

37. G. CASERTANO, « Magia, incantesimo e filosofia in Platone » (1989) in G. CASERTANO, *L'Eterna malattia del discorso. Quattro studi su Platone*, Napoli, 1991, pp. 59-80.

particulier dans le domaine politique où cette magie peut se révéler très nuisible. Le troisième niveau correspond à une magie qui agit sur les opinions et qui n'est plus réservée à des charlatans, comme le prouvent la figure d'Éros sorcier dans le *Banquet*, qui guide vers le Beau et le Bien, et le personnage de Socrate tel que certains interlocuteurs le décrivent ayant fait l'expérience de ses enchantements. Le dernier niveau mentionné par G. Casertano est celui d'une magie qui se fait l'auxiliaire de la démonstration, en portant sur les émotions, ce qui est fondamental pour persuader, la logique n'étant pas suffisante. La magie, selon cette interprétation, n'est donc pas déconnectée de la philosophie, ni d'une politique vertueuse puisque les *Lois* proposent d'utiliser des incantations. Finalement les incantations ont pour fonction « de recomposer l'homme dans l'unité de tous les aspects de son être, rationnels et affectifs, physiques et psychiques »³⁸, en vue d'obtenir le salut et la sagesse.

M. Gellrich³⁹ considère que le rhéteur et le dialecticien sont tous deux d'authentiques héritiers du *γῶης* traditionnel, et aborde l'utilisation des incantations à des fins de persuasion au niveau individuel et collectif, la parole socratique ayant elle-même des vertus incantatoires, pouvant notamment purifier l'âme, Platon ne condamnant donc pas tous les enchantements. D'ailleurs dans le *Phèdre*, le *λόγος* lui-même est un envoûtement, qui, lorsqu'il provient d'un séducteur comme Lysias qui cherche à persuader à son propre profit l'auditoire, génère des états de possession, que Socrate s'emploie à soigner, notamment en usant d'une ironie créant de la distanciation, si bien qu'en même temps qu'il se place dans le schéma traditionnel de la *γοητεία*, il rompt avec lui. Une partie de la magie de Socrate consiste dans les dédoublements toujours mouvants que crée son ironie, à tel point que M. Gellrich conclut son étude sur le fait que cette façon ironique de créer systématiquement de l'écart particulièrement avec lui-même et avec les autres est au fond un mode sophistique d'envoûtement, même s'il est tourné vers un but qui n'est pas sophistique, la recherche de la vérité.

A. Motte a réalisé une étude explicitant les différents types de magie nocive que Platon envisage dans les *Dialogues*, dans une optique politique, avant d'analyser les rapports entre le sophiste et le philosophe à travers le prisme de la goétie⁴⁰. Pour cet auteur, cette catégorie dans les deux cas est métaphorique et correspond à une habitude de l'époque pour dévaloriser un adversaire, qui manque parfois de nuance et ne recule pas devant les amalgames : en plaçant Socrate dans un contexte magique et en mettant en scène des personnages qui le traitent de *γῶης*, Platon chercherait à montrer à quel point la parole philosophique que porte

38. *Ibid.*, p. 78 : « di ricomporre l'uomo nella unità di tutti gli aspetti del suo essere, quelli razionali e quelli affettivi, quelli fisici e quelli psichici ».

39. M. GELLRICH, « Socratic Magic: Enchantment, Irony, and Persuasion in Plato's Dialogues », *The Classical World*, 87, 1993/94, pp. 275-307.

40. A. MOTTE, « À propos de la magie chez Platon : l'antithèse sophiste-philosophe vue sous l'angle de la pharmacie et de la sorcellerie » in A. MOREAU, J.-C. TURPIN (éd.), *La Magie. Actes du Colloque international de Montpellier 25-27 mars 1999*, I, Montpellier, 2000, pp. 267-292.

son personnage s'éloigne des sorts et des philtres producteurs d'illusions des sophistes. Pourtant, en conclusion, ayant relevé l'importance de la nature magique d'Éros et son rapprochement avec Socrate dans le *Banquet*, A. Motte s'interroge sur la possibilité d'une « goétie supérieure », tout en restant assez dubitatif⁴¹, mais reconnaît que Socrate aurait tout pour se placer dans la lignée des *θεῖοι ἄνδρες*, par opposition aux sophistes qui revendiquent cette parenté alors qu'« ils ne sont que des héritiers abâtardis et pervers »⁴². Dans le même recueil que celui où A. Motte a publié son article, B. Pérez⁴³ étudie les passages du discours de Diotime dans le *Banquet* qui présentent Éros comme un sorcier et partant de l'identification de Socrate avec celui-ci, elle refuse l'interprétation métaphorique d'une magie uniquement verbale de Socrate, fascinant par ses discours et en faisant naître de beaux chez autrui, et explique qu'Éros, en tant que démon et intermédiaire, est un initiateur et un guide vers le savoir, si bien que le philosophe se définit alors comme l'éraсте véritable.

Dans un livre intitulé *Socrate, le sorcier*, N. Grimaldi effectue une revue des éléments permettant de reconnaître en Socrate une figure de chamane⁴⁴, sa dimension de sorcier soulignant celle d'« anti-personnage » propre au philosophe⁴⁵, voué à convaincre ses semblables de ne pas craindre la mort et de mener la meilleure vie qui soit⁴⁶. Pour atteindre ces objectifs, « Son coup de génie, ce fut d'inventer la philosophie comme thérapie, la logique comme philosophie, le langage comme ombre portée de la réalité. Pour guérir il se fit sorcier, et pour devenir sorcier il se fit logicien. »⁴⁷ Mais en même temps, il se rendait semblable aux sophistes, envoûtant également par leurs discours, même si leurs objectifs et leurs procédés, notamment l'utilisation de la rhétorique, diffèrent du tout au tout. La sorcellerie de Socrate cherche à guérir ou au moins apaiser l'âme de la blessure infligée par un monde rétif à l'énonciation et de la tristesse découlant de ses désirs inassouvis⁴⁸. C'est ainsi qu'il invente une « logique de l'espérance » et fait « imaginer le désir d'éternité aussi distinct du désir d'aventures que l'âme est distincte du corps »⁴⁹. Sa magie revendique ainsi le renversement systématique « comme la condition de la vérité et l'essence même de la philosophie », menant à une conversion de l'âme, retournant ses désir vers l'éternité de l'intelligible, la réalité étant elle-même renversée⁵⁰, tout comme le rapport du langage au réel, celui-ci étant désormais

41. *Ibid.*, pp. 289-292.

42. *Ibid.*, p. 291.

43. B. PÉREZ, « La Magie d'Éros » in A. MOREAU, J.-C. TURPIN (éd.), *op. cit.*, I, pp. 293-306.

44. N. GRIMALDI, *Socrate le sorcier*, 4^e tirage, Paris, 2005 [1=2004], pp. 9-14, 20.

45. *Ibid.*, p. 20.

46. *Ibid.*, p. 30.

47. *Ibid.*

48. *Ibid.*, p. 51.

49. *Ibid.*, p. 52.

50. *Ibid.*, p. 53.

soumis à celui-là⁵¹. Alors que l'ironie socratique avait sapé la confiance dans le langage en réduisant au silence les savants, la sorcellerie socratique lui rend son autorité et son autonomie⁵² et la logique met fin ainsi à l'angoisse de la mort en démontrant l'âme est animée d'un mouvement spontané éternel⁵³. Pour se détacher de son corps et gagner l'éternité, l'âme doit se libérer de tout ce qui la retient à celui-ci : « Ainsi la logique socratique va-t-elle développer le culte de la vérité comme un nouvel orphisme, et l'ascétisme, les mortifications, comme une initiation à la vie bienheureuse. »⁵⁴ Après la sorcellerie de la logique, qui ne nous avait pas guéris de l'angoisse de la mort en démontrant l'immortalité de l'âme, celle de la dialectique transforme cette angoisse en espérance en promettant des merveilles dans l'Au-delà dans des mythes incantatoires, exhortations pour préparer à cette vie future⁵⁵. « En faisant du langage l'unique instrument de sa logique, de la logique une généalogie de la vérité, et de la vérité une communion avec l'éternité, le chamanisme socratique avait fait de la philosophie une sorte d'incantation, et de cette incantation un sortilège. »⁵⁶ Mais finalement toute cette construction doctrinale reste au mieux vraisemblable et l'on ne peut qu'espérer qu'elle soit vraie, en faire le pari, et conformer notre vie à ce discours, en faisant de cette pensée une incantation dont nous ne douterons pas et qui nous possédera à la façon d'un délire⁵⁷. N. Grimaldi doute que Socrate ait cru à sa doctrine, qu'il n'a jamais donnée pour vraie, la deuxième philosophie de Platon, postérieure au *Phédon* et comportant une dimension tragique, réduisant l'âme à une tendance et récusant le principe de la participation des choses aux idées au fondement de la théorie de Socrate et supposant la séparation ontologique entre le mode sensible et le monde intelligible⁵⁸.

Nous évoquerons enfin le livre de M. Carastro sur la magie grecque et l'intégration de la figure des mages (*μάγοι*) à la culture grecque, qui consacre de longs passages à Platon⁵⁹. Tout d'abord, selon cet auteur, Platon ne condamne jamais les *μάγοι* en tant que tels, mais établit une liaison, dans la continuité de Gorgias, entre la *μαγεία* et les ligatures magiques, utilisées par les sorciers comme support de leurs envoûtements (*κατάδεσμοι*), et lorsqu'il semble s'en prendre aux *μάγοι* dans la seule occurrence du mot dans le corpus platonicien⁶⁰, il vise en fait les sophistes, avec une ambiguïté prêtant aussi aux mages des traits rappelant Socrate.

51. *Ibid.*, p. 54.

52. *Ibid.*, p. 58.

53. *Ibid.*, p. 70.

54. *Ibid.*, p. 76.

55. *Ibid.*, pp. 87-92.

56. *Ibid.*, pp. 99 sq.

57. *Ibid.*, pp. 102-107.

58. *Ibid.*, pp. 113-121.

59. M. CARASTRO, *La Cité des mages. Penser la magie en Grèce ancienne*, Grenoble, 2006, *passim*, particulièrement pp. 183-216.

60. *République*, IX, 572 e4 : « les terribles *μάγοι* et ces faiseurs de tyrans » (*οἱ δεινοὶ μάγοι τε καὶ τυραννοποιοὶ*), traduction de M. CARASTRO, *op. cit.*, p. 190.

L'intégration des *μάγοι* à la culture grecque par Platon est encore poussée plus loin par sa tendance à enraciner chez Homère nombre de ses conceptions en matière de magie, pour ensuite les associer à la *μαγεία*, conceptions qui sont souvent liées à la propre magie de Socrate, une magie qui méduse, qui purifie par ses incantations, qui, comme Éros, tient du sophiste et du philosophe, et fait de lui un être intermédiaire, démonique, aidant à passer du sensible à l'intelligible. Associée au pouvoir d'Éros, la magie socratique est irrésistible et l'emporte même sur la magie de la rhétorique gorgienne, associée à la poésie. Enfin, observant dans le *Premier Alcibiade* que, d'une part, « La cour de l'empire perse fonctionne [...] comme une projection du modèle éducatif socratique »⁶¹, la *μαγεία* et l'art politique étant enseignés par le plus sage, et que, d'autre part, ayant invité Alcibiade à poursuivre la sagesse en suivant le précepte delphique de se connaître soi-même, Socrate se positionne en éducateur divin grâce à son propre dieu, M. Carastro conclut que la *μαγεία*, de la religion des Perses qu'elle était chez Hérodote, devient chez Platon, le terme choisi pour « parler de la sagesse et de la "religiosité" de Socrate »⁶². Pour former son jeune ami à la politique, Socrate exige ainsi de lui qu'il connaisse d'abord son âme, contemplant les aspects divins de celle-ci et finalement le divin lui-même. La *μαγεία* n'a donc plus ici la dimension délétère qu'elle avait dans la *République*, et au lieu de produire des tyrans, elle permet d'éduquer dans la sagesse divine un futur roi. Si les ressemblances entre la *μαγεία* de Platon et celle de Gorgias sont frappantes, de même que les similitudes entre Socrate et le sophiste, l'objectif poursuivi reste cependant résolument différent.

Une fois que le statut de sorcier de Socrate est acquis, généralement en se référant au témoignage de ses interlocuteurs le désignant comme tel et aux passages où celui-ci parle d'incantations, la plupart de ces études se borne à détailler les objectifs réels ou supposés de la magie de Socrate ou des sophistes tels qu'ils sont décrits dans les *Dialogues*, exposant éventuellement les ressorts philosophiques ou religieux qui sont en jeu selon les commentateurs. Mais la manière de procéder pour atteindre ces objectifs n'est que rarement envisagée et encore très ponctuellement lorsque c'est le cas, à telle enseigne que l'on a parfois l'impression que même lorsque le commentateur admet la réalité du statut de sorcier chez Socrate, celui-ci reste une vue de l'esprit et que lorsqu'il aborde l'efficacité des incantations, il lui suffit de le dire pour qu'elle soit reconnue ; et en définitive, on ne sait guère si les objectifs annoncés ont été réellement atteints et même ce que sont les effets exacts que la pratique magique, particulièrement celle mise en œuvre par Socrate, produit. En fait, la magie est admise comme un fait acquis parce qu'il a été annoncé ou reconnu par Socrate ou ses interlocuteurs et les études ne cherchent guère à mettre en évidence l'application concrète de

61. *Ibid.*, p. 211.

62. *Ibid.*, p. 213.

la magie de Socrate au fil des textes, faute d'avoir saisi les ressorts anthropologiques et psychologiques réels de cette pratique, si bien que la vision produite reste souvent très théorique. Enfin, reconnaissant l'antagonisme existant entre Socrate et les sophistes, il est courant d'opposer aussi leurs magies, le premier servant la vérité en détruisant les illusions créées par les seconds. Le problème est que Socrate revendique son ignorance et ne connaît donc pas la vérité, pas plus que ses interlocuteurs qu'il vient de débarrasser de certaines de leurs opinions erronées par des réfutations ironiques. La vérité est trop souvent invoquée par les interprètes comme une évidence allant de soi, considérant qu'il suffirait de la dire pour la reconnaître et l'admettre, la philosophie étant la discipline qui aurait pour vocation de la découvrir et de la diffuser.

Si la magie a été peu étudiée systématiquement dans les *Dialogues*, c'est probablement parce qu'elle n'est pas mise en scène par Platon avec le merveilleux et le fantastique qui caractérisent généralement son expression littéraire. Socrate et les experts de la parole n'opèrent jamais de prodiges spectaculaires et surnaturels : les textes de Platon mettent aux prises des personnages qui échangent des points de vue plus ou moins sereinement, cherchant à discuter, voire imposer, une opinion ou réfuter celle de l'interlocuteur, avec plus ou moins de bonne foi. Rien d'extraordinaire donc dans ces activités : pas de mobilisation des forces occultes pour produire des effets sur le monde, pas de métamorphoses à coup de baguette magique ou par l'ingestion de philtres, pas d'êtres fabuleux dotés de pouvoirs surnaturels, *etc.* Tout au plus se produisent des phénomènes de possession et la manifestation d'un signe démonique chez Socrate, qui, en dehors d'une interprétation métaphorique, peuvent s'analyser comme des fantaisies littéraires, tout en ayant une portée philosophique, ou sur le registre des pratiques et croyances religieuses. Au final, sans les divers passages où des mots appartenant au lexique de la magie et de la sorcellerie apparaissent, rien ne permet de dire à première vue qu'une magie est à l'œuvre dans les *Dialogues*, tant les rapports entre les protagonistes semblent normaux et tant les doctrines débattues paraissent être loin de ces considérations occultes. Seule une étude d'ensemble attentive parvient à déceler la présence d'un thème cohérent qui influence même des textes où son champ sémantique est absent.

Pour bien saisir ce que peut être la magie de Socrate et comment elle opère, il convient au préalable de procéder à une étude aussi exhaustive que possible de la notion de magie et de l'acte par lequel elle est censée devenir efficace, le rituel, en abordant ces questions notamment à l'aide de l'anthropologie, de l'ethnologie, de la sociologie, de la psychologie normale et pathologique, et de l'histoire. Nous constaterons que la pensée magique est un trait normal de la pensée humaine et comporte même une dimension heuristique certaine, que le recours à des pratiques magiques n'est pas motivé par une attitude croyante irrationnelle, que les rituels magiques sont dotés d'une efficacité en ce qu'ils exercent une influence sur le

consultant. Cette influence repose sur un art de l'interaction opérant une manipulation des cadres cognitifs, donc de la frontière entre le connu et l'inconnu, qui conditionnent la vision du monde des participants aux rituels, en leur faisant notamment abandonner des déterminants comportementaux idiosyncrasiques pour en adopter de nouveaux, indépendants d'eux, ce qui se produit particulièrement dans les cérémonies d'initiation dont découle une transformation profonde des individus grâce à une expérience vécue.

La magie socratique est précisément une forme d'influence résultant de l'interaction dialogique, conçue comme une expérience devant conduire l'interlocuteur sur la voie de la transformation philosophique et de l'excellence authentique, dans la mesure des capacités de celui-ci. Elle se comprend dans le contexte de l'analyse menée par Platon à propos des mécanismes de formation de la connaissance et de l'opinion, donc de l'appréhension de l'inconnu et de l'ignorance, et des conséquences comportementales qui en découlent. Il est remarquable de constater à la lecture des *Dialogues*, lorsque l'on observe les attitudes des personnages, leurs réactions, leurs façons d'appréhender les problèmes qui leur sont soumis et plus généralement leurs interactions, indépendamment des doctrines élaborées, que Platon avait déjà amplement compris que les comportements humains ne dépendaient pas seulement d'une prise de décision autonome et consciente opérée par le sujet face à une situation donnée mais qu'ils étaient aussi conditionnés de façon structurelle comme une langue parlée peut l'être par une grammaire, si bien que nombre des conceptions venant déterminer les actes des individus sont formées à leur insu, du fait de leurs traits de personnalité, de leurs habitudes mais aussi de leur environnement social. Notre cognition est donc biaisée et ce sont tous ces biais qui définissent les limites de notre ignorance et qui donnent au monde ses apparences que nous connaissons. Ainsi, toute une dimension de l'être nous échappe, située hors de notre vision du monde, soit parce que nous n'en avons pas encore fait l'expérience sensorielle, soit parce qu'elle est invisible par nature et ne peut être appréhendée par les sens, étant intelligible et n'étant accessible qu'à la pensée. Tel que nous le recevons, l'être est comme une vaste toile sur laquelle nous projetons nos connaissances : ce faisant, en tant qu'écran, il nous montre autant qu'il nous dissimule.

Toute une famille d'illusionnistes est devenue experte à projeter sur le voile de l'être des images merveilleuses et crédibles que nous avons tendance à prendre pour la réalité, d'autant plus facilement que nous y trouvons parfois de l'agrément et du plaisir, ces envoûtements nous conduisant à modifier nos conceptions et nos comportements en conséquence. Ainsi, dans le sillage de Gorgias, les rhéteurs, les orateurs et surtout les sophistes recréent de toute pièce un monde conforme aux objectifs qu'ils poursuivent, enjôlant les foules, excitant leurs désirs, les plongeant dans une ivresse propre à susciter l'oubli de soi, sans omettre des phénomènes de possession incontrôlée. Toute cette magie est

donc au mieux vaine, au pire trompeuse, et n'est d'aucune utilité, sinon à titre fortuit, pour fonder une connaissance valable et devenir meilleur, ce qui est inadmissible pour un personnage comme Socrate qui ne jure que par le vrai. Pour le dire autrement, l'efficacité réelle de ces envoûtements est très douteuse, et sûrement pas durable, puisqu'elle se limite souvent à la production et à la manipulation d'apparences et à des formes de flatterie, ce qui justifie que ceux qui en font usage soient classés parmi les charlatans, lorsqu'ils prétendent détenir les clefs de la vertu ou disposer d'un avis éclairé sur la marche des affaires de la cité.

Socrate, quant à lui, est un étrange magicien, affirmant ne rien savoir et renversant le dispositif utilisé par ceux passant pour ses confrères, puisque au lieu de profiter de l'écran que l'être met à sa disposition pour exécuter ses tours, comme le ferait tout autre magicien, dissimulant ainsi ses astuces, il prétend amener son interlocuteur à regarder la réalité qui se cache derrière cet écran, à condition que celui-ci le veuille bien et admette que cette réalité existe. La méthode réfutative employée par Socrate, en éliminant les opinions non fondées d'un interlocuteur de bonne volonté, a pour effet de faire cesser ou atténuer les projections d'elle-même que cette personne applique sur l'être, en l'incitant à entreprendre un travail de connaissance de soi qui permettra à celle-ci porter un regard objectif, donc découplé de sa personnalité, sur le monde. Par cette approche, l'individu à la fois redéfinit ses propres limites et accède en même temps à des conceptions ayant une portée universelle. Ces deux effets sont directement imputables à l'interaction dialogique qui fait intervenir des propriétés existant dans les rituels, lesquels jouent sur les rapports entre intériorité et extériorité, définissant diverses limites tant au niveau des individus que du groupe social, et exigent des participants qu'ils abandonnent une part de leur singularité. L'influence de Socrate s'exerce sur deux plans, liés entre eux. Tout d'abord, il fait vivre à ses interlocuteurs une expérience perturbante et déstabilisante, qui est celle de l'aporie et de la découverte de sa propre ignorance, dont l'objectif est de motiver un changement d'attitude de la part de l'interlocuteur quant à son savoir et sa connaissance de lui-même. L'autre type d'influence produit par Socrate qui est connexe à celui qui vient d'être évoqué, est explicitement désigné comme étant incantatoire et doit opérer une purification interne chez les interlocuteurs et certainement chez Socrate lui-même aussi, laquelle libérera l'âme des tourments inhérents à son état incarné. Cet effet est notamment une des conséquences de la réflexion philosophique.

Grâce aux propriétés des incantations, l'utilisation de la magie dans l'optique de Platon et Socrate ne se limite pas à la relation entre un sorcier et quelques interlocuteurs, par le recours à des moyens discursifs. Les procédés magiques sont en effet particulièrement efficaces en politique pour conditionner les comportements des citoyens en affectant leurs structures cognitives grâce à la mise en place de structures institutionnelles ou sociales adéquates : une telle approche ne fonctionne plus sur le principe de la punition et de la

récompense, du licite et de l'illicite, mais agit directement au niveau des déterminants comportementaux, ce qui est censé améliorer les comportements dans un contexte où il est impossible de rendre authentiquement vertueux tous les citoyens et obtenir un contrôle social optimal. L'action de la magie est alors totalement implicite puisqu'elle porte sur des niveaux logiques élevés.

Comme nous le verrons dans le cours de cette recherche, Socrate est comparé par Alcibiade à une figure de silène et est présenté comme l'analogue du satyre Marsyas⁶³. Celui-ci périt écorché vif par Apollon pour avoir osé défier le dieu. N'ayant pas su où étaient ses limites, il s'était laissé aller à la démesure au point de se retrouver lui-même hors de sa propre peau. La magie de Socrate est non seulement propre à nous éviter de subir le sort douloureux du présomptueux satyre en retrouvant les limites de notre humanité, mais surtout elle prétend nous faire traverser notre peau sans la déchirer, découvrant ainsi en nous une étincelle de divinité. Mais serons-nous réceptifs à ses incantations ?

63. *Banquet*, 215 a6-217 a2, 221 d1-222 a6.

1^{re} partie : Étude générale sur la magie et la pensée magique

Pour Littré¹, la magie est l'« Art prétendu de produire des effets contre l'ordre de la nature ». Le *Trésor de la langue française informatisé*² donne la définition suivante :

Art fondé sur une doctrine qui postule la présence dans la nature de forces immanentes et surnaturelles, qui peuvent être utilisées par souci d'efficacité, pour produire, au moyen de formules rituelles et parfois d'actions symboliques méthodiquement réglées, des effets qui semblent irrationnels.

Ces définitions soulignent un certain nombre de caractéristiques plus ou moins présupposées : la magie relèverait de la technique, ne serait pas rationnelle, ferait appel à des forces occultes au moyen de rituels précis reposant sur du symbolisme, afin d'atteindre une fin prédéfinie.

Les anthropologues et ethnologues s'abstiennent souvent de proposer une définition explicite du terme « magie »³. Ils emploient le mot directement pour qualifier certains comportements ou certaines pratiques généralement jugés exotiques et irrationnels observés parmi les populations étudiées, comme si le sens visé était évident pour leur lecteur. En définitive, ce qu'ils entendent par ce terme se déduit des descriptions et explications qu'ils

1. É. LITTRÉ, *Dictionnaire de la langue française*, rééd., III, Paris, 1883 [1=1869], s. v. « Magie ».

2. En ligne : <http://atilf.atilf.fr/>, entrée « Magie ».

3. Signalons quelques travaux apportant toutefois une définition en bonne et due forme du phénomène : M. MAUSS, H. HUBERT, « Esquisse d'une théorie générale de la magie » in M. MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, 10^e éd., Paris, 2003 [1=1950], pp. 10-16, en particulier p. 16 (voir *infra*, p. 60), H. WEBSTER, *La Magie dans les sociétés primitives* (1948), trad. française, Paris, 1952, p. 61, A. LEHMANN, *Aberglaube und Zauberei von den ältesten Zeiten an bis die Gegenwart* (1893-96), 2^e éd., trad. allemande, Stuttgart, 1908 [1=1898], p. 9, F. B. JEVONS, « Magic » in P. S. ALLEN, J. de M. JOHNSON (ed.), *Transactions of the Third International Congress for the History of Religions*, I, Oxford, MCMVIII, p. 78, J. COMBARIEU, *La Musique et la magie. Étude sur les origines populaires de l'art musical, son influence et sa fonction dans les sociétés*, Paris, 1909, p. 11, T. IZUTSU, *Language and Magic. Studies in the Magical Function of Speech*, Tokyo, 1956, p. 16, J. SØRENSEN, *A Cognitive Theory of Magic*, Lanham - New York - Toronto - Plymouth, 2007, p. 32. Pour des raisons méthodologiques, eu égard à la spécificité de son objet d'étude, E. E. EVANS-PRITCHARD, *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé* (1937), trad. française, Paris, 1972, pp. 35 *sq.*, est amené à donner une définition de la magie (*magic*) afin de la différencier de la sorcellerie (*witchcraft*), et surtout préciser le champ lexical de certains termes ayant trait aux pratiques magiques.

apportent à propos des modes d'action de la magie, des domaines qu'elle concerne ou du contexte de son utilisation. Cette façon de procéder en dit long sur la nature fuyante de ce concept, la difficulté d'en cerner les contours, et souligne l'approche subjective de la question : en fait, la magie apparaît souvent comme la résultante entre, d'une part, une action observée ou des énoncés recueillis et, d'autre part, l'opinion que l'observateur conçoit à ce propos⁴. Ainsi, selon que l'observateur considère la magie par le biais de ses propres catégories de scientifique occidental ou accepte de se placer du point de vue de l'individu étudié appartenant à une autre culture, il sera amené ou non à énoncer des jugements de valeur sur la rationalité de cette pratique, à l'opposer ou non à la religion et à la science : face au culturellement autre, la tendance la plus immédiate est de se référer à des catégories connues qui semblent pouvoir s'appliquer d'une manière identique universellement, en omettant de voir que le présupposé d'universalité est lui-même un générateur de problèmes, puisqu'il conduit à nous faire appréhender le phénomène tel que nous nous le représentons ou tel que nous voudrions qu'il soit et non tel qu'il est. Cette façon de chercher à caractériser la magie en la rapprochant ou l'opposant à des notions familières en Occident⁵ a notamment généré un malaise chez les premiers anthropologues pour rendre compte de la spécificité d'un phénomène aussi éloigné des modes de pensée positivistes. À l'arrivée, de telles considérations ne font guère progresser la compréhension de la magie puisqu'elles restent tributaires d'autres conceptions, dont la définition et l'extension sont elles-mêmes objets de débats⁶. Pire, en posant des frontières à la magie par des moyens discursifs contenant des présupposés, on risque de ne pas saisir le phénomène dans toute sa complexité et toute sa richesse.

4. Voir notamment J. GOODY, « Religion and Ritual: The Definitional Problem », *The British Journal of Sociology*, 12, 1961, pp. 142-164.

5. Au sujet de l'utilisation de catégories occidentales pour évoquer des phénomènes se produisant dans d'autres cultures, voir par exemple O. PETERSSON, « Magic – Religion. Some Marginal Notes to an Old Problem », *Ethnos*, 22, 1957, pp. 109-119, M. WAX, R. WAX, « The Notion of Magic », *Current Anthropology*, 4, 1963, pp. 495-503, et B. SALER, « Supernatural as a Western Category », *Ethos*, 5, 1977, pp. 31-53.

6. É. DURKHEIM, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, 6^e éd., Paris, 2008, [1=1912], p. 31, reprochait déjà à l'anthropologue anglais Frazer d'avoir omis de définir la religion, si bien que celui-ci avait manqué de reconnaître le caractère religieux de certains rites, parfois classés par lui parmi les rites magiques, alors que le sociologue français opposait magie et religion sur d'autres critères (notamment le fait qu'une religion, contrairement à la magie, s'organise autour d'une Église ; voir *ibid.*, pp. 58-66). Cette réflexion de Durkheim résume à elle seule une des grandes problématiques des anthropologues du début du XX^e siècle – distinguer la magie de la religion – tout en mettant en évidence les limites de ce questionnement, soumis aux présupposés contenus dans les définitions retenues pour ces notions. Sur les problèmes posés par l'universalisation de la notion de magie et la recherche des rapports qu'elle entretiendrait avec la religion, voir M. W. DICKIE, *Magic and Magicians in the Graeco-Roman World*, London - New York, 2001, pp. 18-20, qui montre la spécificité de la magie gréco-romaine en tant qu'objet d'étude, eu égard aux conditions historiques de son émergence.

Pour illustrer le type de malentendu qu'un objet d'étude tel que la magie peut faire naître, intéressons-nous un instant à un court exemple. De retour d'une expédition chez les Boschiman d'Afrique du sud-ouest, L. Marshall rapporta le fait suivant ⁷ :

Une nuit, lorsque la danse de la Pluie était en train d'être magnifiquement exécutée, avec une précision raffinée et de la vigueur dans les claquements de mains, le chant et les tapements de pieds, ce qui à nos yeux suggérait de la ferveur, nous regardions cela si attentivement que nous n'avions pas remarqué le ciel. Le premier orage de la saison s'était levé derrière nous et soudain éclata au-dessus de nos têtes comme une bombe. Nous demandâmes à Gao s'il croyait que la danse avait amené la pluie. Il dit que la pluie devait arriver. La danse ne l'avait pas amenée.

Cette anecdote ne manque pas d'ironie : l'anthropologue semble plus avoir foi en la puissance de la magie que les populations qu'elle étudie... Ou du moins, elle est démentie dans ses croyances sur leurs croyances. Car manifestement la magie est pratiquée par des gens qui n'y croient pas aveuglément ou savent faire la part des choses entre le naturel et le surnaturel.

Le récit de L. Marshall en rappelle une anecdote concernant l'anthropologue britannique M. Fortes, rapportée par S. J. Tambiah ⁸ : « Il invita un jour un faiseur de pluie à accomplir pour lui une cérémonie, moyennant une rétribution attractive, mais l'officiant en question lui répondit alors : "Ne sois pas idiot : qui exécuterait la cérémonie pour faire tomber la pluie en pleine saison sèche ?" ». E. E. Evans-Pritchard ⁹ observe aussi que la magie est pratiquée au

7. L. MARSHALL, « N'ow », *Africa*, XXVII, 1957, p. 238 : « *One night when the Rain dance was being beautifully danced with a fine precision and vigour of clapping, singing, and stamping, which to us suggested fervour, we were watching it so intently that we had not noticed the sky. The first storm of the season had crept up behind us and suddenly burst over us like a bomb. We asked Gao if he believed the dance had brought the rain. He said that the rain was due to come. The dance had not brought it.* ». L'anthropologue explique que la danse de la pluie est en fait exécutée dans le cadre des cérémonies effectuées par les sorciers (*medicine men*) pour soigner les malades et chasser les esprits des morts, mais sans indiquer quel crédit les individus lui accordent réellement. Dans tout son article, elle prête des croyances aux Boschiman mais, en même temps, cite fréquemment des interprétations divergentes entre ses informateurs, dont les conceptions sont souvent floues et difficilement justifiées, et quand elles concernent des actions occultes censées être efficaces, celles-ci sont en général constatées *a posteriori*. L. Marshall rapporte par exemple que tuer un animal à la chasse peut parfois influencer sur les conditions atmosphériques mais sans que cet effet soit décidé par le chasseur (*ibid.*, pp. 238 *sq.*). Elle évoque aussi certains rituels susceptibles de provoquer ou arrêter la pluie, mais elle reconnaît n'en avoir jamais été témoin, soit parce qu'il ne s'agissait que de croyances folkloriques sans application réelle, soit parce que les conditions ne s'y prêtaient pas, soit parce que les Boschiman se résignaient à la situation (*ibid.*, pp. 239 *sq.*) : l'anthropologue ne semble pas avoir interrogé ses informateurs sur leur confiance en ces méthodes et sa façon de les présenter tend à indiquer que ces rituels seraient exécutés dans l'esprit que si l'on voulait modifier le temps, on pourrait s'y prendre de cette façon, sans aucune certitude quant à la réussite du rituel, ce qui n'est pas du tout une attitude croyante, pensant qu'un rituel donné aura par nature une influence certaine sur le monde. Se référant à l'épisode que nous avons cité, M. DOUGLAS, *De la souillure. Essais sur les notions de pollution et de tabou* (1966), rééd., Paris, 2001 [1=1971], pp. 77 *sq.*, souligne pour sa part le scepticisme fondamental qui existe au sujet de la magie dans les sociétés traditionnelles. Voir aussi R. NEEDHAM, *Belief, Language, and Experience*, Chicago - Oxford, 1972, pp. 5 *sq.*

8. S. J. TAMBIAH, *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality*, reprint, Cambridge - New York - Melbourne, 1993 [1=1990], p. 54 : « *He [sc. M. Fortes] once invited a rainmaker to perform the ceremony for him for an attractive fee, and the officiant in question replied : "Don't be a fool, whoever makes a rain-making ceremony in the dry season?"* ».

9. E. E. EVANS-PRITCHARD, *Sorcellerie...*, p. 538. Voir aussi E. E. EVANS-PRITCHARD, « Lévy-Bruhl's Theory of Primitive Mentality », *Bulletin of the Faculty of Arts - University of Egypt*, II, 1934, p. 21, où l'anthropologue explique la persistance de la croyance en l'efficacité de la magie visant à faire pleuvoir, autant que notre attribution de la pluie à un phénomène naturel échappant à nos actions, par le fait de s'approprier un contenu culturel préexistant, sans le questionner.

moment opportun, mais il en déduit que la croyance en la magie est renforcée puisque, de ce fait, elle n'est pas démentie par la non-survenue du phénomène qu'elle doit susciter. Avec perspicacité, L. Wittgenstein¹⁰ remarque pour sa part : « Je lis [...] la description d'un roi de la pluie en Afrique, à qui les gens viennent demander la pluie *lorsque vient la saison des pluies*. Or cela veut dire qu'ils ne pensent pas réellement qu'il puisse faire de la pluie, ils le feraient, autrement, pendant la saison sèche, durant laquelle le pays est "un désert aride et brûlé". » Dans une étude exposant certaines particularités des modes de pensée des peuples primitifs, G. Lienhardt, quant à lui, tient à indiquer qu'au sujet de ces peuples, « généralement, on a donné plus de retentissement à ce qui est susceptible d'être considéré comme leur foi qu'à leur scepticisme » et il ajoute quelques lignes plus loin¹¹ :

J'ai rencontré de nombreuses personnes dont l'agnosticisme sur des sujets auxquels, néanmoins, ils accordent un certain assentiment, étonnerait ceux qui considèrent le doute intelligent comme une avancée européenne récente. Il arrive à certains peuples primitifs d'interroger, lorsqu'ils y réfléchissent, la religion qu'ils pratiquent encore, observant l'invraisemblance, voire la sottise, de certaines situations mythiques sur lesquelles elle continue d'être fondée. De nombreux événements improbables, dont le récit leur vient du fond traditionnel de leur société, leur semblent clairement aussi étranges qu'à nous ; mais contrairement à nous, ils ne rejettent pas de tels événements comme étant impossibles, seulement parce qu'ils paraissent non probables. En tout cas, un mythe est « ce que les gens disent » ; ce n'est pas quelque chose dont quelqu'un peut acquérir l'expérience directe qui peut être appelée une connaissance. Dans certaines sociétés primitives, au moins, personne ne prétendrait *savoir* si l'histoire des origines humaines était vraie en elle-même. Les gens sont au courant de ce qu'on leur a dit, et ça leur suffit. Ils reconnaissent souvent également que les autres peuples ont des traditions différentes ; mais ils ne se sentent pas obligés, en conséquence, de rechercher une cohérence entre différentes histoires, ni de revendiquer, dogmatiquement, la vérité de l'une plus que celle de l'autre. Le même homme peut ainsi entretenir dans son esprit différentes versions du même événement mythique, sans « croire » l'une plus que l'autre, mais sans considérer non plus l'une ou l'autre comme fictive. Par conséquent, lorsque les premiers voyageurs notent qu'un peuple primitif « *croit* » ceci ou cela, ils créent parfois une impression injustifiée de crédulité sauvage.

Ce témoignage de Lienhardt, tiré de son expérience de terrain, nous confirme que la notion de croyance est problématique et que l'appliquer aux populations dites primitives tend à propager l'idée erronée qu'elles ne savent pas faire la différence entre des événements se produisant dans des récits mythiques et la réalité, et qu'elles imaginent naïvement que des

10. L. WITTGENSTEIN, *Remarques sur le Rameau d'or de Frazer* (1967), trad. française, Montreux, 1982, p. 24.

11. G. LIENHARDT, « Modes of Thought » in E. E. EVANS-PRITCHARD, R. FIRTH, E. R. LEACH *et al.*, *The Institutions of Primitive Society: A Series of Broadcast Talks*, Oxford, 1954, pp. 103 sq. : « *I have met many individuals whose apparent agnosticism about matters to which, nevertheless, they give a certain assent, would surprise those who regard intelligent doubt as a recent European accomplishment. Some primitive peoples may question, upon reflection, the religion which they still practise, remarking on the unlikelihood, even the silliness, of some of the mythical situations upon which it is yet founded. Many improbable happenings, about which they have been told in the traditional lore of their society, clearly seem strange to them as they do to us; but, unlike us, they do not dismiss such happenings as impossible, merely because they seem unlikely. In any case, a myth is 'what men say'; it is not something of which one can acquire the direct experience which can be called knowledge. In some primitive societies, at least, no one would pretend to know whether the story of human origins was true in itself. People know about what they have been told, and that is enough. They often recognize also that other peoples have different traditions; but they do not feel obliged, therefore, to seek for a consistency in different stories, nor to assert, dogmatically, the truth of one rather than the truth of another. The same man can thus entertain in his mind different accounts of the same mythical event, not 'believing' one rather than the other, yet not regarding either as fictitious. When earlier travellers record, therefore, that a primitive people 'believes' this or that, they sometimes create an unjustified impression of savage credulity.* »

phénomènes surnaturels peuvent survenir de façon ordinaire ou être produits à volonté de façon rituelle. La particularité des peuples primitifs ne tient donc pas dans une appréhension défectueuse du réel, ni leur irrationalité mais dans l'exploitation d'un bagage culturel et cognitif propre, dont les capacités explicatives sont faibles ou inadéquates au regard des critères et des possibilités de la science occidentale en la matière.

Dans sa *Frazer Lecture* de 1939, A. R. Radcliffe-Brown mettait déjà en garde les anthropologues contre le risque d'attribuer des raisons à partir de leurs propres présupposés sur les motivations à accomplir une action, à des comportements pour lesquels ils n'obtiennent pas d'explication satisfaisante à leurs yeux de la part de leurs informateurs. Il illustre son propos en racontant l'anecdote suivante, qui ne manque pas de saveur ¹² :

Un habitant du Queensland rencontra un Chinois qui amenait un bol de riz cuit pour le déposer sur la tombe de son frère. L'Australien, sur un ton badin, lui demanda s'il imaginait que son frère viendrait manger le riz. La réponse fut : « Non ! Nous offrons du riz aux gens comme une expression d'amitié et d'affection. Mais puisque vous parlez de cette façon, j'imagine que vous, dans ce pays, vous déposez des fleurs sur les tombes de vos morts en croyant qu'ils apprécieront de les regarder et de sentir leur doux parfum. »

De là, si Radcliffe-Brown place des croyances erronées à la base des rituels visant un résultat que d'évidence ils ne permettent pas d'atteindre ¹³, il reconnaît aussi que la croyance dans la possibilité d'obtenir ce résultat n'est pas la principale motivation pour l'exécution de ces cérémonies chez ceux qui les accomplissent, mais qu'ils recherchent plutôt la satisfaction d'avoir fait ce qu'ils avaient à faire ¹⁴ :

12. A. R. RADCLIFFE-BROWN, « Taboo » [1=1939] in A. R. RADCLIFFE-BROWN, *Structure and Function in Primitive Society. Essays and Addresses*, Glencoe (IL), 1952, p. 142 : « A Queenslanders met a Chinese who was taking a bowl of cooked rice to place on his brother's grave. The Australian in jocular tones asked if he supposed that his brother would come and eat the rice. The reply was 'No! We offer rice to people as an expression of friendship and affection. But since you speak as you do I suppose that you in this country place flowers on the graves of your dead in the belief that they will enjoy looking at them and smelling their sweet perfume.' » Cf. A. R. RADCLIFFE-BROWN, *The Andaman Islanders: A Study in Social Anthropology (Anthony Wilkin Studentship Research, 1906)*, London - Cambridge, 1922, p. 255, à propos de la décoration des cadavres par les habitants des îles Andaman pour témoigner leur estime aux défunts : « Nous n'avons pas besoin de supposer qu'ils croient que le mort est conscient de ce qu'ils font. C'est pour leur propre satisfaction qu'ils décorent la dépouille, non pour satisfaire l'esprit » (« We need not suppose that they believe the dead man to be conscious of what they are doing. It is to satisfy themselves that they decorate the corpse, not to satisfy the spirit »).

13. A. R. RADCLIFFE-BROWN, « Taboo », p. 144, au sujet des rites accomplis par les tribus australiennes : « L'objectif avoué de ces rites, tel que le déclarent les indigènes eux-mêmes, est de renouveler ou entretenir une partie donnée de la nature, telle qu'une espèce d'animaux ou de plantes, ou la pluie, ou le temps chaud ou froid. Par rapport à cet objectif, nous devons dire que, de notre point de vue, les indigènes se trompent, que les rites ne font pas réellement ce que l'on croit qu'ils font. La cérémonie pour faire tomber la pluie, pensons-nous, n'apporte pas réellement de pluie. Dans la mesure où les rites sont accomplis en vue d'un objectif, ils sont vains, étant fondés sur une croyance erronée. » (« The ostensible purpose of these rites, as stated by the natives themselves, is to renew or maintain some part of nature, such as a species of animal or plant, or rain, or hot or cold weather. With reference to this purpose we have to say that from our point of view the natives are mistaken, that the rites do not actually do what they are believed to do. The rain-making ceremony does not, we think, actually bring rain. In so far as the rites are performed for a purpose they are futile, based on erroneous belief. »)

14. *Ibid.*, pp. 144-145 : « Certainly a person performing the rite, even if, as sometimes happens, he performs it alone, derives therefrom a definite feeling of satisfaction, but it would be entirely false to imagine that this is

Certainement, une personne accomplissant le rite, même si, comme cela arrive parfois, elle l'accomplit seule, en retire un sentiment certain de satisfaction, mais il serait entièrement faux d'imaginer que c'est simplement parce qu'elle croit avoir aidé à fournir une quantité plus abondante de nourriture pour elle-même et les autres membres de sa tribu. Sa satisfaction tient dans le fait d'avoir accompli un devoir rituel, un devoir religieux pourrions-nous dire. En utilisant mes propres mots pour exprimer, à partir de mes propres observations, ce que j'estime être le ressenti de l'indigène, je dirais que dans l'accomplissement du rite, il a réalisé cette petite contribution, qui est à la fois son privilège et son devoir de faire, à l'entretien de cet ordre de l'univers dont l'homme et la nature sont des parties interdépendantes. La satisfaction qu'il reçoit ce faisant confère au rite une valeur spéciale à ses yeux. Dans certains cas qui me sont familiers du dernier survivant d'un groupe totémique qui continue encore d'accomplir les rites totémiques tout seul, c'est cette satisfaction qui constitue apparemment le seul motif de son action.

On rapprochera les conclusions de Radcliffe-Brown sur l'état d'esprit des participants aux rituels de celles tirées par différents auteurs sur des sujets connexes. Ainsi, G. Devereux¹⁵ relève que les Sedang (Viêt-Nam) pratiquent la divination en jetant des dés mais ne croient pas que les résultats soient des oracles fiables : de leur propre aveu, ils ne font cela que pour se conformer à une prescription ancestrale et parce qu'ils se sentent mieux en le faisant. J. Pouillon¹⁶, de son côté, évoque l'exemple des Palawan (Philippines) : ceux-ci doutent des mythes, considérés pourtant comme une information venant des ancêtres, car ils estiment que leur transmission est incertaine et que les ancêtres ne sont pas non plus toujours fiables. L'idée de pratiquer une activité occulte pour augmenter son bien-être avait déjà été soulevée par R. R. Marett, qui établissait un parallèle entre l'état de l'homme ayant recours à la magie et celui de n'importe quel individu, qui, étant pris d'une passion, est en même temps capable d'avoir conscience de l'anomalie du comportement que cette passion induit en lui¹⁷ :

Le faire-croire, cependant, tel que nous le rencontrons dans la magie développée, implique quelque chose de plus que la simple conscience que l'on est berné par sa passion. Cela implique le consentement positif d'être dans un tel état d'esprit. Le sujet n'est pas complètement dominé par la suggestion, comme dans l'action résultant de la crédulité primitive. Au contraire, il perçoit plus ou moins clairement la nature fantasque de cet état, et pourtant il s'y complaît et le laisse avoir de l'effet sur lui. Maintenant, pourquoi

simply because he believes that he has helped to provide a more abundant supply of food for himself and his fellow-tribesmen. His satisfaction is in having performed a ritual duty, we might say a religious duty. Putting in my own words what I judge, from my own observations, to express what the native feels, I would say that in the performance of the rite he has made that small contribution, which it is both his privilege and his duty to do, to the maintenance of that order of the universe of which man and nature are interdependent parts. The satisfaction which he thus receives gives the rite a special value for him. In some instances with which I am acquainted of the last survivor of a totemic group who still continues to perform the totemic rites by himself, it is this satisfaction that constitutes apparently the sole motive for his action. »

15. G. DEVEREUX, « Principles of Hä(rhn)de:a(ng) Divination », *Man*, XXXVIII, 1938, p. 126.

16. J. POUILLON, « La Fonction mythique » in J. POUILLON, *Le Cru et le Su*, Paris, 1993, p. 43.

17. R. R. MARETT, « From Spell to Prayer » (1904) in R. R. MARETT, *The Threshold of Religion*, 2^e éd., London, 1914 [1=1909], pp. 43 sq. : « *Make-believe, however, such as we meet with in developed magic, involves something more than mere concurrent awareness that one is being fooled by one's passion. It involves positive acquiescence in such a condition of mind. The subject is not completely mastered by the suggestion, as in the act of primitive credulity. On the contrary, he more or less clearly perceives it to be fanciful, and yet dallies with it and lets it work upon him. Now why should he do this? Well, originally, I suspect, because he feels that it does him good. Presumably, to work off one's wrath on any apology for an enemy is expletive, that is, cathartic. He knows that he is not doing the real thing, but he finds it does him good to believe he is doing it, and so he makes himself believe it. Symbol and ulterior reality have fallen apart in his thought, but his "will to believe" builds a bridge from the one to the other. »*

devrait-il faire cela ? Eh bien, je soupçonne qu'à l'origine, c'est parce qu'il sent que ça lui fait du bien. Probablement, le fait de passer sa colère sur n'importe quel substitut d'un ennemi est excessif, donc cathartique. Il sait qu'il n'est pas en train d'accomplir l'action réelle, mais il trouve que ça lui fait du bien de croire qu'il l'accomplit, et ainsi il se le fait croire à lui-même. Le symbole et la réalité sous-jacente se sont séparés dans sa pensée mais sa « volonté de croire » établit un pont de l'un à l'autre.

Un peu plus loin, le même auteur tente d'expliquer la réussite de certains envoûtements par une forme de suggestion efficace¹⁸ fondée sur un véritable jeu de rôle entre le sorcier et sa victime¹⁹ :

Exactement comme le sauvage est un bon acteur, se jetant comme un enfant dans son jeu gestuel, il est également un bon spectateur, rentrant dans l'esprit de la comédie d'un autre, en cela ressemblant encore à l'enfant qui est capable d'être mort de peur à cause du rugissement de ce qu'il sait n'être qu'un lion « simulé ». Même si le faire-croire est plus ou moins un faire-croire pour la victime [*sc.* du magicien], c'est loin d'être ce qu'il y a de moins efficace ; car en dominant comme il tend à le faire le champ de l'attention, il tourmente le système émotionnel, et, profitant de la relative suspension de la pensée intelligente et de la volonté, il met en branle toutes sortes d'impulsions et d'automatismes profondément ancrés. Eh bien, puisque c'est objectivement le fait qui se produit, allons-nous accepter que le magicien sauvage et sa victime puissent devenir conscients de ce fait ? Je pense que nous le devons. Bien sûr, les vraies raisons de ce fait, à savoir qu'une suggestion est à l'œuvre, et ainsi de suite, sont au-delà de l'entendement de l'homme primitif.

Comme on peut le constater, cette approche, bien que soulignant l'ambiguïté des individus vis-à-vis des activités occultes, reste malgré tout marquée par une tendance à lier la magie à une « volonté de croire » ou à un « faire croire », qui conditionnent *in fine* l'adhésion à cette pratique, grâce aux mécanismes émotionnels qui seraient censés rendre compte de l'efficacité de son action, les individus se laissant gagner par le jeu auquel ils participent, chacun tenant son rôle, parce que cela lui apporte du bien-être de croire que ce qu'il fait là a une efficacité sur le monde, l'action renforçant encore la croyance et une autojustification du comportement étant toujours trouvée pour chasser les doutes éventuels. Si Marrett a le mérite de souligner la possible efficacité de la magie sur les individus, on comprend mal, néanmoins, comment des individus, sachant qu'ils endossent un rôle, acceptent le contenu d'une suggestion, même sous l'emprise d'émotions fortes affaiblissant leur jugement, vu que le fait même de savoir qu'une manipulation mentale est en cours suffit à la rendre inopérante.

Dans un célèbre ouvrage, J. Huizinga met en exergue les rapports étroits qu'entretiennent les cultes, notamment dans le cadre des cultures primitives, et le jeu²⁰. Dans les deux cas, en effet, on procède à la délimitation d'un espace fermé et isolé. Bien qu'*a priori*

18. Voir aussi *infra*, p. 150, note 430.

19. *Ibid.*, pp. 45 sq. : « Just as the savage is a good actor, throwing himself like a child into his mime, so he is a good spectator, entering into the spirit of another's acting, herein again resembling the child, who can be frightened into fits by the roar of what he knows to be but a "pretended" lion. Even if the make-believe is more or less make-believe to the victim, it is hardly the less efficacious; for, dominating as it tends to do the field of attention, it racks the emotional system, and, taking advantage of the relative abeyance of intelligent thought and will, sets stirring all manner of deep-lying impulses and automatisms. Well, this being objectively the fact, are we to allow that the savage magician and his victim may become aware of the fact? I think we must. Of course the true reasons of the fact, namely, that suggestion is at work, and so on, are beyond the ken of primitive man. »

20. J. HUIZINGA, *Homo ludens. Essai sur la fonction sociale du jeu* (1938), trad. française, rééd., Paris, 1988 [1=1951], pp. 42-56.

l'accomplissement d'un rite requière un sérieux et une gravité qui semblent être loin de correspondre à l'attitude ludique, il est toutefois possible de s'adonner à un jeu avec la plus grande application, une attention soutenue, et de tout son être. L'auteur souligne d'ailleurs que chez les participants aux rites « Une conscience du “pas vrai” ne manque pas à l'arrière-plan »²¹ et que leur comportement est dicté en grande partie par des attentes connues, ce qui revient à dire qu'ils jouent un rôle appris, sachant que son origine reste la piété des membres du groupe social et que l'interprétation de ce comportement comme un jeu tient grandement à notre vision occidentale moderne qui lui attribue des catégories qui ne sont pas nécessairement celles des peuples observés²². Mais que ceux-ci considèrent ou non leur participation aux rituels comme un jeu, l'approche de Huizinga ne manque pas de lucidité sur la conscience que les individus ont, d'une part, de l'écart existant entre les actions accomplies dans le cadre de ces cérémonies et leur portée réelle sur le monde naturel ou surnaturel, et, d'autre part, du caractère conventionnel de celles-ci, auquel ils acceptent de se soumettre.

La constatation de l'ambiguïté des individus vis-à-vis de la magie est déconcertante et s'écarte de l'idée habituellement véhiculée au sujet de cette activité, à laquelle on serait censé avoir crûdement ou irrationnellement recours pour agir efficacement et directement sur le monde. Nos définitions, influencées par le motif littéraire qu'est devenue cette pratique et par le rayonnement des travaux anthropologiques du début du XX^e siècle, particulièrement ceux de Sir James Frazer²³, semblent donc traduire ce que l'on croit être la magie et non ce qu'elle est dans les faits, telle qu'elle est exercée. Ces définitions sont également tributaires du regard porté *a priori* sur ceux qui ont recours aux pratiques magiques, des populations moins avancées technologiquement et scientifiquement, qui seraient de ce fait plus naïves et plus enfantines dans leur appréhension du monde, n'ayant pas saisi spontanément dans le fonctionnement de celui-ci ce qui, pour l'Occidental, semble aller de soi, en particulier sa causalité mécanique. Pourtant, le bon sens devrait nous inviter à modérer ces préjugés car il n'est guère vraisemblable que des peuples, qui ont su parfaitement s'adapter à leur environnement avec beaucoup de pragmatisme, possédant de celui-ci une connaissance étendue, fût-elle empirique, continuent à accomplir des rites magiques en attendant des résultats réels et tangibles sur le monde, alors qu'ils constatent que ceux-ci échouent régulièrement à produire ce qu'ils sont supposés promettre. Aussi ne pourra-t-on saisir adéquatement ce qu'est la magie si l'on ne parvient pas à rendre compte de ce paradoxe :

21. *Ibid.*, p. 49. Voir aussi E. GOFFMAN, *La Mise en scène de la vie quotidienne, I : La Présentation de soi* (2=1959), trad. française, Paris, 1973, pp. 25-29, pour qui l'individu agissant en société est un acteur en représentation, plus ou moins pris par son jeu.

22. Voir également E. GABLE, « Beyond Belief? Play, Scepticism, and Religion in a West African Village », *Social Anthropology*, 10, 2002, pp. 41-56, qui montre que le jeu (en l'occurrence l'imitation parodique) peut servir aussi à établir une distance critique entre l'individu et les croyances de son peuple, et peut ainsi alimenter le scepticisme à leur égard.

23. Voir *infra*, pp. 53-58.

pratiquer une activité tout en ayant une position ambiguë quant à son efficacité réelle²⁴. Échouer à le faire conduirait à se fourvoyer en attribuant à l'objet d'étude des caractéristiques qu'il ne possède pas, en cherchant à résoudre des problèmes qui n'existent pas et en laissant de côté certaines propriétés essentielles de cet objet. Comme nous le verrons d'ici peu, ce fut pourtant longtemps le cas. La magie, à elle seule, offre un paradigme représentant toute la complexité de la tâche d'une discipline telle que l'anthropologie, qui cherche à décrire, expliquer et comprendre le culturellement autre²⁵.

24. Voir, dans une optique différente, I. C. JARVIE, J. AGASSI, « The Problem of the Rationality of Magic », *The British Journal of Sociology*, 18, 1967, pp. 55-74 : alors qu'ils cherchaient à savoir pourquoi l'on croit à la magie, ces auteurs concluent qu'il est préférable de se demander comment on en vient à porter un regard critique sur une croyance inefficace (*ibid.*, p. 71).

25. Sur l'évolution de la catégorie de la croyance en anthropologie, sur les biais interprétatifs qu'elle induit et le type d'ethnographie que l'on obtient lorsque l'on renonce à recourir à cette catégorie (donc quand on prend au sérieux le matériel recueilli sans poser la question du vrai ou du faux), voir l'article de synthèse de G. LENCLUD, « Vues de l'esprit, art de l'autre. L'ethnologie et les croyances en pays de savoir », *Terrain*, 14, 1990, pp. 5-19. Sur le rejet dans la catégorie de la magie des activités des « Autres » dont on n'est pas prêt à reconnaître la valeur ou la validité, voir J. BRAARVIG, « Magic: Reconsidering the Grand Dichotomy » in D. R. JORDAN, H. MONTGOMERY, E. THOMASSEN (ed.), *op. cit.*, pp. 21-54, qui démontre que cette tendance existait déjà chez les Anciens.

I. Conceptions anthropologiques de la magie

Nous allons maintenant nous attacher à présenter les principales approches concernant la magie et son fonctionnement ¹. Nous constaterons que les définitions des dictionnaires sont tributaires de certaines de ces approches, en particulier les plus anciennes mais occultent complètement les plus récentes. Nous observerons également que certains thèmes passeront peu à peu au second plan, comme la discussion concernant les rapports entre magie, religion et science, tandis que la question de l'efficacité de la magie, méprisée par les premiers anthropologues, finira par être posée sérieusement, cette évolution étant corrélative d'une réflexion sur la notion de croyance, mais aussi du développement de l'anthropologie de terrain puis de la sociologie participative, dans un contexte de relativisation de la position de l'Occident face au reste du monde.

1- Les Intellectualistes

La magie a d'abord été abordée de l'extérieur, comme une pratique lointaine pour l'observateur, qui cherche à la circonscrire en la mettant en rapport avec des modes de penser et des catégories appartenant à des savants positivistes et occidentaux, définis comme l'étalon de la rationalité. D'une certaine façon, le « primitif » ² naïf mais honnête intellectuellement, croyant à la possibilité d'agir sur le monde par des techniques magiques constitue une figure de l'autre radical par rapport à l'anthropologue qui étudie sa société, au point que le tenant de ces conceptions rétives à l'explication rationnelle semble souvent relégué aux limites du

1. Pour un exposé détaillé et critique des principales théories explicatives de la magie, montrant comment les sciences humaines construisent leurs objets, voir P. SANCHEZ, *La Rationalité des croyances magiques*, Genève, 2007, *passim*.

2. Utilisant ce terme, nous ne faisons que reprendre la terminologie qui avait cours à l'époque chez les auteurs que nous étudions, souvent pétris d'idéologie évolutionniste. Notre recherche tendra d'ailleurs à montrer que le « primitif » n'est pas aussi primitif que l'ont pensé les premiers anthropologues. Nous renvoyons également aux critiques formulées au sujet de l'utilisation de ce terme par O. LEROY, *La Raison primitive. Essai de réfutation de la théorie du prélogisme*, Paris, 1927, pp. 16-24.

monde de la faune³. Face à l'étrangeté de la magie, l'anthropologue essaie de comprendre pourquoi l'intervention de forces occultes dans le monde paraît être aussi évidente pour le primitif que le caractère naturel du fonctionnement du même monde l'est pour l'anthropologue : il avance alors des lois psychologiques censées expliquer pourquoi le primitif croit à la possibilité de voir se produire ou de réaliser soi-même des phénomènes contredisant les lois de la nature. L'approche intellectualiste pêche évidemment par sa systématisation et son essentialisation de ses objets d'étude, pensant en somme dégager une vision du primitif idéal, indépendant de sa société d'origine, ce qui est une conséquence somme toute logique de son évolutionnisme, puisqu'il fallait bien trouver un pendant originel à l'Occidental civilisé et détenteur de la science positive.

a) Les précurseurs : E. B. Tylor, A. Lang et le principe d'association d'idées

À la fin du XIX^e siècle, E. B. Tylor place la croyance au cœur de son analyse de la magie. Il est cependant un des premiers à reconnaître que la magie n'est pas simplement un art frauduleux et fallacieux mais constitue un système de pensée complexe, bien que le magicien soit souvent un être habile, sachant tenir un discours ambigu et trouver des explications convaincantes lorsque sa magie échoue, comme évoquer l'intervention d'une magie hostile plus puissante ou la survenue d'un mal plus grand sans l'intervention du sorcier, expliquant ainsi comment la croyance en cet art perdure bien que les faits la démentent régulièrement⁴. Malgré cette capacité à inventer des raisons justifiant les échecs de sa pratique, Tylor estime que le magicien est sincèrement convaincu de ses pouvoirs et surtout, se croit dépositaire de connaissances objectives sur le fonctionnement du monde⁵ :

La science occulte aurait été simplement conçue à des fins de tromperie, de pures absurdités auraient fait l'affaire pour cela, alors que ce que nous trouvons est une pseudoscience élaborée et systématique. Elle est en fait un système de philosophie sincère mais fallacieux, développé par l'intellect humain par des procédés demeurant dans une grande mesure intelligibles à nos propres esprits, et elle avait ainsi une véritable base fixe dans le monde.

3. Sur le dénigrement systématique des conceptions magiques des primitifs par les prédécesseurs immédiats des Intellectualistes, voir P. SANCHEZ, *op. cit.*, pp. 24-38.

4. E. B. TYLOR, *Primitive Culture*, 6^e éd., London, 1920 [1871], I, pp. 134 *sq.* Les mêmes positions seront défendues par J. G. FRAZER, *Le Rameau d'or*, tome I, *Le Roi magicien dans la société primitive* (1890), trad. française, Paris, 1981, p. 138.

5. E. B. TYLOR, *op. cit.*, p. 134 : « *Had occult science been simply framed for purposes of deception, mere nonsense would have answered the purpose, whereas, what we find is an elaborate and systematic pseudo-science. It is, in fact, a sincere but fallacious system of philosophy, evolved by the human intellect by processes still in great measure intelligible to our own minds, and it had thus an original standing-ground in the world.* »

A. Lang ira encore plus loin en considérant que, du point de vue animiste du primitif, la magie est scientifique puisqu'elle cherche à rendre le monde intelligible, tout en comportant une dimension religieuse puisqu'elle fait appel à des forces surnaturelles⁶ : en raison de sa connaissance limitée des causes physiques, le primitif serait amené à imaginer des interventions surnaturelles et en raison de sa crédulité, il pense même qu'il est possible d'en faire l'expérience, la nature étant pour lui animée⁷. Cette approche consacre deux thèmes qui seront souvent débattus lorsqu'il s'agira d'expliquer ce qu'est la magie : d'une part, son rapport à la science et à la religion et d'autre part, sa dimension explicative à partir d'une causalité imparfaite qu'elle introduit.

Par conséquent pour ces auteurs, il ne fait aucun doute que ceux qui recourent la magie le font car ils croient résolument que les rituels accomplis peuvent avoir une influence réelle et tangible sur le monde matériel, conformément à leurs désirs⁸. Ensuite, regarder la magie comme une science, même embryonnaire, conduit à projeter sur elle une forme de positivité : à l'instar des sciences qui cherchent à mettre en évidence les lois nécessaires de la nature, la magie doit aussi révéler une sorte de nécessité, surnaturelle. En d'autres termes, le primitif invente la magie car il ne connaît pas la physique avec ses lois naturelles. Par une analogie implicite, on en déduit que celui-ci doit obligatoirement adhérer à la magie, de la même manière que l'Occidental adhère à la science car la magie est posée comme étant une forme de science. Ainsi, le discours tenu par les anthropologues les conduit naturellement à attribuer certaines croyances aux peuples qu'ils étudient, puisque, par définition selon eux, seule la science rend compte adéquatement des phénomènes naturels. Le problème est que la science conçoit des raisonnements argumentés et rationnels, visant à l'universalité et persuasifs, construits selon une méthode, vérifiés par l'expérience, alors que la seconde en est incapable, tout simplement parce que ce n'est pas son objet car elle n'a pas de vocation explicative, contrairement à ce que pensent Tylor et ses disciples, ou du moins de façon très sommaire et sans prétendre à aucune certitude et encore moins à l'universalité. Dès lors que l'on demande à la magie des résultats qu'elle n'est pas susceptible de produire par nature, celle-ci finit logiquement par prêter le flanc à la critique. Finalement, du point de vue des anthropologues intellectualistes, loin d'être une figure d'altérité pour le chercheur occidental, le magicien est en réalité un confrère éloigné puisqu'il s'agit, d'après eux, d'un scientifique ayant construit ou adhérant à un système explicatif de la nature, à la différence près que son système est inadéquat car faisant intervenir des forces non-naturelles, alors que le scientifique occidental explique la nature à partir d'elle-même et n'a pas besoin de croire à des forces occultes pour

6. A. LANG, *Myth, Ritual, and Religion*, London, 1887, I, pp. 49 sq., 84.

7. *Ibid.*, p. 88.

8. É. DURKHEIM, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 475, adopte la même position.

fournir une représentation du réel qui soit adéquate. C'est pourquoi, dans sa perspective évolutionniste, Tylor considère la magie comme le plus bas degré de civilisation ⁹.

Cette façon erronée d'aborder la nature aurait une origine psychologique. Tylor, reprenant une conception exposée confusément par H. Spencer ¹⁰, explique que la magie procède d'un fonctionnement symbolique par associations d'idées : quand il est peu avancé intellectuellement, l'homme associerait dans son esprit des choses qu'il voit connectées dans la réalité, puis il inverserait cette démarche en imaginant que les choses que son esprit met en relation le sont également dans la réalité. Lang reprendra ce principe d'association d'idées et le complétera en évoquant un principe selon lequel le même est lié au même (« *the "like to like" theory* ») ¹¹, principe qui trouvera sa formulation la plus riche et la plus complète dans les lois de la magie sympathique de Frazer. On observe que cette conception est évidemment erronée au regard de la réalité des capacités humaines mais s'appliquer à la suivre est une démarche rationnelle dès lors que l'on a reconnu sa validité. Au regard de l'interprétation intellectualiste, l'homme primitif se caractérise donc par sa faiblesse psychologique plus que par son manque de rationalité, faiblesse psychologique qui contribue à expliquer l'attachement à une pratique incapable de tenir ses promesses ¹². Si sa psychologie avait été celle d'un scientifique occidental contemporain, il aurait eu la même approche du monde et de la nature que ce dernier. De nouveau, un schéma évolutionniste, psychologique cette fois, sous-tend les conceptions intellectualistes.

Enfin, Tylor remarque que, bien qu'étant futiles, les pratiques connexes à la magie sont associées à nombre d'activités qui ne le sont pas : la divination traite de questions réelles, l'ordalie doit répondre à la culpabilité d'un suspect, le magicien fait office de prêtre et de médecin, et jouit d'une réelle influence sur ses concitoyens, d'une autorité à l'instar d'un maître par rapport à ses disciples, ce qui renforce l'efficacité de sa magie et la croyance de ceux qui en sont témoins ¹³. Ces répercussions sociologiques de la magie seront également

9. E. B. TYLOR, *op. cit.*, p. 112.

10. H. SPENCER, *The Principles of Sociology*, I, 3^e éd., reprint, New York, 1897 [1=1876 ; 3=1885], pp. 106 sq. La notion d'association d'idées a été développée par la psychologie empiriste anglo-saxonne. D. Hume lui consacre notamment la troisième section de son *Enquête sur l'entendement humain* où il explique que les idées se connectent selon trois principes : « la ressemblance, la contiguïté dans le temps ou le lieu, et [le rapport de] cause ou d'effet » (« Resemblance, Contiguity in time or place, and Cause or Effect », *An Enquiry Concerning the Human Understanding, and an Enquiry Concerning the Principles of Morals*, reprint, Oxford, MDCCCXCIV [1=MDCCCLXXVII], p. 24).

11. A. LANG, *op. cit.*, I, pp. 95-97. Voir aussi H. SPENCER, *op. cit.*, I, p. 246.

12. Voir aussi F. B. JEVONS, « Magic », p. 78, qui fait le lien entre l'action du magicien accomplie rituellement et le but poursuivi par sa volonté en le faisant : « Pour nous, l'exclamation ou le geste indiquent seulement ce qui est voulu. Du point de vue du sauvage, qui manque de faire la différence entre les catégories de la ressemblance et de l'identité, l'action qu'il accomplit ne ressemble pas simplement mais est l'action qu'il veut. » (« *To us the exclamation or gesture only indicates what is willed. In the opinion of the savage, who fails to discriminate between the categories of likeness and identity, the action he performs not merely resembles, but is the action which he wills.* »)

13. E. B. TYLOR, *op. cit.*, pp. 133 sq.

observées par Lang qui notera que le magicien est souvent associé au pouvoir politique puisque les chefs ont souvent besoin d'être consacrés par eux pour pouvoir faire vraiment valoir leur autorité, et sont d'ailleurs parfois eux-mêmes des magiciens ¹⁴. Ainsi, une pratique peut avoir des fondements irrationnels, être inefficace en elle-même et pourtant avoir une fonction et une influence sociales bien réelles. La seule façon de parvenir à cet état de fait est d'amener cette pratique à avoir une aura suffisante auprès de la population pour que celle-ci s'en remette à elle. Une fois de plus, la croyance est au cœur du fonctionnement de la magie et de la pérennité de son exercice.

En définitive, la magie est pour ces anthropologues un système cohérent de croyances irrationnelles fondées sur un mécanisme psychologique et inséré dans un système social.

b) Les lois de la magie sympathique : J. G. Frazer

L'approche de Tylor et Lang sera adoptée et développée par J. G. Frazer, qui donnera aux théories intellectualistes leur forme la plus aboutie. L'influence de l'œuvre de Frazer sera considérable. Le point de départ de sa réflexion est un constat de nature sociale. En effet, dans le premier tome du *Rameau d'or*, l'anthropologue relève qu'à la fonction de roi est souvent associée une fonction sacerdotale chez les peuples de l'Antiquité et chez les primitifs ¹⁵ : mieux, le roi est d'essence divine et réputé capable d'accomplir des prodiges. Cette croyance viendrait du fait que « Le sauvage ne distingue guère, comme le ferait l'homme civilisé, entre ce qui est naturel et ce qui est surnaturel. » ¹⁶ Le monde serait donc rempli de forces surnaturelles agissant suivant des mobiles identiques à ceux du primitif, et qui seraient susceptibles de répondre aux appels de ce dernier. Ainsi le primitif s'imagine détenir un pouvoir infini sur la nature ¹⁷. De nouveau, la croyance est première et est placée à la base de l'édifice social. Si son contenu est irrationnel, en revanche, l'utilisation qui en est faite ne l'est pas car l'homme primitif est cohérent avec ses conceptions puisqu'il en respecte les principes de fonctionnement (la logique, si l'on peut dire) et qu'il établit l'ordre régissant sa société conformément à ces croyances. Si la remarque de Frazer au sujet de l'indistinction entre le naturel et le surnaturel chez les primitifs n'est pas fautive du point de vue des catégories, qui sont essentiellement occidentales, il est en revanche erroné de penser qu'ils ne font pas la différence entre un fait naturel et un fait qui ne l'est pas : en négligeant de reconnaître cela,

14. A. LANG, *op. cit.*, I, p. 108.

15. J. G. FRAZER, *Le Roi magicien...*, pp. 36 *sqq.*, ainsi que pp. 211-234.

16. *Ibid.*, p. 40.

17. *Ibid.*

Frazer est nécessairement amené à prêter des croyances aux peuples primitifs, d'autant plus qu'il utilise des catégories étrangères aux sociétés considérées, les planquant sur les modes de cognition de leurs membres, ce qui induit le postulat que l'absence de distinction catégorielle est naïvement projetée sur l'appréhension des faits.

En revanche, le grand apport de Frazer est la théorisation de la magie qu'il propose et qui rend effectivement compte de nombreuses observations, bien que la loi psychologique qui serait à l'origine des croyances magiques soit fautive en tant que telle. L'anthropologue britannique adopte le principe d'association d'idées exposé par Tylor, qu'il décline selon deux « lois »¹⁸ : la loi de similitude d'après laquelle « tout semblable appelle son semblable, ou [...] un effet est similaire à sa cause » et qui régit une magie appelée homéopathique ; et la loi de contact ou contagion stipulant que « deux choses qui ont été en contact à un certain moment continuent d'agir l'une sur l'autre alors même que ce contact a cessé » et qui est à la base de la magie contagieuse¹⁹. Évidemment, en analysant la magie de façon à en tirer des lois fondées sur des associations d'idées, Frazer renforce encore le rôle qu'il attribue à la croyance qui devient une attitude mentale systématique (le primitif croit que le même agit sur le même et la partie sur le tout, comme si c'étaient des faits de la nature), alors que ces lois ne sont pas consciemment énoncées par les primitifs et ne constituent qu'une grille de lecture abstraite de la part d'un observateur étranger, qui est d'ailleurs obligé de faire intervenir des présupposés qu'il pose lui-même pour rendre compte de la rationalité de cette attitude croyante, comme par exemple la nécessité d'une sorte d'éther invisible autorisant l'action à distance des choses les unes sur les autres sous l'effet de la magie sympathique²⁰. Poussant sa propre logique jusqu'au bout, l'anthropologue est donc amené à ajouter des croyances aux croyances.

Pour le sorcier, d'après Frazer, ces lois sont universelles et non limitées aux actions humaines : « Le magicien, en effet, croit implicitement que les mêmes principes qui lui

18. *Ibid.*, p. 42.

19. *Ibid.*, p. 41. Les lois de la magie sympathique se trouvent déjà en germe chez H. C. AGRIPPA, *De occulta philosophia libri III*, rééd., Lugduni, 1550 [1=1531, 1533], pp. 34-43 (livre I, chap. XV à XVIII), qui explique que les choses entretiennent entre elles des rapports de sympathie (*amicitia*) et d'antipathie (*inimicitia*), les premiers recouvrant les lois frazériennes et les seconds étant des répulsions symétriques à celles-ci. Cf. DÉMOCRITE, 68 A 63 (D.K.) [=ARISTOTE, *De la génération et de la corruption*, 323 b10-15 (MUGLER)] : « Démocrite, contrairement à tous les autres philosophes, a adopté une théorie originale. Il dit en effet que l'agent et le patient sont le même et le semblable, car on ne saurait concevoir que des choses autres et différentes pâtissent du fait les unes des autres ; et même si plusieurs choses différentes agissent d'une certaine façon les unes sur les autres, ce n'est pas en tant qu'il existe des choses autres, mais en tant que quelque chose de même existe, que ce phénomène les concernant se produit » (*Δημόκριτος δὲ παρὰ τοὺς ἄλλους ἰδίως ἔλεξε μόνος· φησὶ γὰρ τὸ αὐτὸ καὶ ὁμοῖον εἶναι τὸ τε ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον· οὐ γὰρ ἐγγωρεῖν τὰ ἕτερα καὶ διαφέροντα πάσχειν ὑπ' ἄλλήλων, ἀλλὰ κἂν ἕτερα ὄντα ποιῆ τι εἰς ἄλληλα, οὐχ ἢ ἕτερα ἀλλ' ἢ ταῦτόν τι ὑπάρχει, ταύτη τοῦτο συμβαίνειν αὐτοῖς*) ; A 38.6-7 [=SIMPLICIUS, *In Aristotelis Physicorum libros quattuor priores commentaria*, Commentaria in Aristotelem Graeca, IX, p. 28.19-20 (DIELS)] : « en effet, la nature veut que le semblable soit mû par le semblable, que les êtres apparentés se déplacent les uns vers les autres » (*πεφοκέναι γὰρ τὸ ὁμοῖον ὑπὸ τοῦ ὁμοίου κινεῖσθαι καὶ φέρεσθαι τὰ συγγενῆ πρὸς ἄλληλα*), traductions de J.-P. Dumont.

20. J. G. FRAZER, *Le Roi magicien...*, p. 42.

servent dans son art régissent le cours de la nature inanimée »²¹. De là, l'anthropologue juge que « la magie est une falsification systématique de la loi naturelle, en même temps qu'une règle de conduite fallacieuse ; c'est une science mensongère autant qu'un art stérile »²². Il reconnaît cependant l'existence d'une magie théorique qui serait un système de lois décrivant les phénomènes du monde ; mais le magicien primitif, ne prenant aucun recul réflexif par rapport à son activité, ne s'intéresse qu'à la magie pratique, qui contient l'ensemble des préceptes à appliquer par l'homme pour arriver à ses fins et qu'il applique mécaniquement sans y penser²³. La magie reste donc au stade de la technique et non de la science²⁴.

Comme Tylor avant lui, Frazer mentionne lui aussi certaines retombées de la magie sur l'organisation de la société. Le système de la magie sympathique est en particulier à l'origine de prescriptions négatives qui instituent des tabous²⁵. De plus, il souligne qu'à côté de la magie privée, il existe une magie publique qui permet au magicien de passer du statut de simple praticien à celui d'un fonctionnaire susceptible de recevoir reconnaissance et honneurs publics, jusqu'à accéder à la fonction royale²⁶. Au final, c'est tout une transformation sociale qui s'opère par le biais de la magie au cours de l'histoire : d'une société quasi-anarchique dirigée par un grand nombre d'individus, on passe à une monarchie ou une gérontocratie. Pour Frazer, ce changement social « semble avoir été une condition nécessaire à l'humanité pour émerger de la sauvagerie » : une seule personne au pouvoir, d'un tempérament décidé, est selon lui plus efficace pour apporter du changement qu'une masse d'individus timorés et jamais d'accord, notamment grâce à la double nature de ce personnage qu'est le magicien, pouvant être à la fois roi et divinité incarnée²⁷. La magie est donc pour lui plus qu'un simple outil utile notamment à des fins de contrôle social : elle possède réellement un rôle organisateur et fondateur dans l'émergence d'une structure sociale. Plus qu'une simple source de légitimité pour les tenants du pouvoir, la magie crée les conditions d'apparition de ce pouvoir et constitue en cela un facteur d'efficacité sociale.

L'anthropologue envisage ensuite les rapports entre la magie, la science et la religion, toujours selon la même optique que ses prédécesseurs, faisant du magicien un être en quête d'une compréhension raisonnée de la nature. Il remarque tout d'abord que le magicien ne fait pas appel à un agent personnel ou spirituel mais considère que la nature est régie par une causalité immuable faisant que le même charme permet d'obtenir toujours le même résultat. Il y aurait ainsi une analogie entre la conception magique et la conception scientifique du

21. *Ibid.*, p. 41.

22. *Ibid.*

23. *Ibid.*

24. *Ibid.*, p. 42.

25. *Ibid.*, p. 76. Voir aussi J. G. FRAZER, *Le Rameau d'or*, tome II, *Tabou et les périls de l'âme*, Paris, 1981, pp. 558 *sq.*, sur les effets sanitaires et moraux des tabous alimentaires.

26. *Le Roi magicien...*, p. 137.

27. *Ibid.*, pp. 139 *sq.*, 235 *sq.*

monde, fondées toutes les deux sur l'existence de lois immuables donnant mécaniquement aux événements naturels leur régularité, sans que le hasard n'ait sa place dans ces conceptions²⁸. La différence entre les deux approches vient du caractère erroné des lois invoquées par la magie, si bien que : « tout magie est nécessairement fausse et stérile ; si elle devait jamais devenir vraie et féconde, ce ne serait plus de la magie, mais la science »²⁹. Tout le problème est que le rapprochement entre la magie et la science est illusoire et faux, les deux activités visant des buts différents et procédant selon des méthodes qui n'ont rien à voir. La magie est d'abord une vision du monde singulière médiatisée par une personne, le sorcier, qui recourt à des procédés réputés efficaces, issus de la tradition et de l'expérience du sorcier, s'apparentant davantage à des recettes qu'à des théories : elle ne cherche pas à expliquer ou comprendre le réel en élaborant à partir d'expériences des théories se voulant objectives et à portée universelle mais elle prétend agir sur le réel en y projetant sa vision du monde. Ce n'est pas parce que la magie s'appuie sur les lois mises au jour par Frazer qu'il faut en déduire qu'elle est intéressée par une théorisation systématique du réel : les lois de la magie sympathique sont des lois anthropologiques et psychologiques constatées *a posteriori* qui ne sont jamais utilisées comme telles par les praticiens de la magie, qui n'ont pas conscience de leur existence. Le magicien est certes un savant dans son domaine mais ne saurait être considéré comme un collègue, même lointain, du scientifique occidental.

Après avoir distingué la science de la magie, Frazer oppose la religion à la magie. La première en effet est fondée à la fois sur une croyance à des puissances supérieures et sur un effort pour se rendre favorable ces puissances³⁰. Ce qui implique de croire à la flexibilité des lois de la nature que les divinités pourraient modifier afin de répondre aux prières des hommes. Or une telle croyance entre en contradiction avec les principes de la magie et de la science que nous venons d'exposer. En effet, pour la magie, le monde est gouverné par des forces inconscientes et impersonnelles alors que la religion considère qu'il s'agit de forces conscientes et personnelles³¹. Par conséquent, quand la magie veut s'adresser à des forces personnelles, les esprits, elle le fait comme s'ils étaient inanimés, en tentant de les contraindre alors que la religion cherche à se les concilier. Ce conflit dans les principes suffirait pour expliquer l'animosité du prêtre à l'encontre du magicien³². Frazer souligne toutefois que, dans la pratique, il arrive fréquemment que la même personne remplisse les offices de prêtre et de magicien, tant chez les primitifs que dans les civilisations antiques³³ : dans sa vision évolutionniste, il s'agirait en fait d'une seconde étape, après une première période marquée

28. *Ibid.*, p. 141.

29. *Ibid.*, p. 142.

30. *Ibid.*

31. *Ibid.*, p. 143.

32. *Ibid.*, p. 144.

33. *Ibid.*, pp. 145 *sq.*

par la seule présence de la magie, la dernière étape du processus étant un âge de la religion débarrassée de la magie³⁴.

La question de la différenciation ou non de la magie par rapport à la science et à la religion sera encore débattue pendant des décennies. Les conceptions de Frazer seront notamment admises plus tard par Malinowski, qui, bien qu'appartenant à une autre école de pensée, considérera lui aussi la magie comme une pseudoscience, car elle constituerait une technique cherchant à atteindre des buts pratiques et régie par une théorie³⁵. Il indiquera également que, malgré les nombreux points communs existant entre la magie et la religion, celles-ci doivent être distinguées : en particulier la magie relève de la technique, pas la religion, qui est aussi plus complexe dans ses conceptions du divin que ne l'est la magie³⁶. Comme c'était le cas avec ses prédécesseurs, la discussion de Frazer, et ensuite de ses successeurs, au sujet des rapports existant entre la magie, la science et la religion est biaisée car elle ne trouve un sens que si l'on accepte les définitions de la science et de la religion que l'anthropologue propose. Au lieu d'opérer une distinction qui permettrait de cerner plus finement la spécificité de la magie, ces considérations sémantiques obscurcissent au contraire la notion et la rejettent encore plus dans un ailleurs radical. En réalité, les oppositions et rapprochements sont essentiellement discursifs et n'apportent pas grand-chose à la compréhension du phénomène étudié, sinon de souligner la propension de la magie à user de contraintes sur le divin pour parvenir à ses fins, ce que l'on retrouve effectivement dans certaines pratiques magiques, notamment antiques, mais qui ne résulte pas d'une vision différente de l'ordre du monde par rapport à la religion : comme Frazer l'observe lui-même, le magicien grec ou égyptien agit lui aussi sur des dieux ou des démons qu'il sait nommer, c'est-à-dire des divinités personnelles appartenant souvent au panthéon officiel³⁷, usant, il est vrai, à leur égard de formules contraignantes mais aussi de véritables prières, ce que Frazer néglige ou n'a pas connu³⁸. C'est par sa volonté de distinguer la magie et la religion, à partir

34. *Ibid.*, pp. 149-156.

35. B. MALINOWSKI, « Magic, Science and Religion » in B. MALINOWSKI, *Magic, Science and Religion and Other Essays*, Glencoe, 1948, pp. 66 *sq.*, « Myth in Primitive Psychology » in B. MALINOWSKI, *Magic...*, pp. 116 *sq.* Voir aussi H. WEBSTER, *op. cit.*, p. 452.

36. B. MALINOWSKI, « Magic, Science and Religion », pp. 67-69.

37. J. G. FRAZER, *Le Roi magicien...*, p. 144.

38. Contrairement à F. B. JEVONS, « Graeco-Italian Magic » in R. R. MARETT (ed.), *Anthropology and the Classics*, Oxford, MCMVIII, pp. 116-120, qui soulignait déjà qu'au vu des textes magiques gréco-romains qu'il avait consultés, il apparaissait que l'opposition entre la magie et la religion ne semblait nullement évidente pour les fidèles de l'époque, eu égard aux êtres invoqués et aux modes d'invocation. La seule véritable opposition qu'il trouvait entre la magie et la religion résidait dans l'intention suivant laquelle l'une et l'autre étaient pratiquées, puisque le magicien avait tendance à utiliser ses pouvoirs pour faire du mal. On trouvera des exemples de prières dans les *P.G.M.*, I.195-222, 296-327, II.81-141, III.198-230, 563-611 ; IV.179-219, 437-467, 1956-1990, 2785-2870 ; VIII.75-103 ; XXIIb.1-26 ; XXXVI.214-230. Sur les prières dans les incantations gréco-romaines et les problèmes qu'elles posent du point de vue de la distinction entre la magie et la religion, on consultera les articles suivants publiés dans C. A. FARAONE, D. OBBINK (ed.), *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, New York - Oxford, 1991 : H. S. VERSNEL, « Beyond Cursing: The Appeal to Justice in

essentiellement de cas particuliers, notamment celui de l'Occident antique et contemporain, que l'anthropologue en vient à poser des modes de fonctionnement opposés : les impératifs théoriques qu'il s'est fixés conditionnent donc sa démarche explicative. En outre, l'approche évolutionniste tend à renforcer le caractère artificiel de ces distinctions puisque l'auteur est conduit à poser des stades de développement inobservables. Et quand Frazer, élargissant son point de vue à des sociétés africaines ou aborigènes, est obligé de reconnaître que souvent la même personne joue le rôle de prêtre et de magicien, son malaise est palpable. Le rapprochement de la magie avec la science est également fâcheux car il conduit à assimiler deux disciplines qui n'ont pas les mêmes prétentions et ne relèvent pas du même registre : on compare de la sorte ce qui est incomparable. Toutes ces distinctions, essentiellement sémantiques, paraissent en définitive chercher surtout à marquer la différence fondamentale posées par les anthropologues entre les primitifs et les civilisés, au point qu'ils ne peuvent partager quoi que ce soit dans aucun domaine et que des pratiques ou des conceptions parfois proches dans les deux aires culturelles doivent être différenciées au moins par le nom.

Finalement, le principal talon d'Achille de la conception intellectualiste est l'évolutionnisme. Cette idéologie a poussé les chercheurs à considérer les modes de pensée des primitifs comme déficients, établissant une différence psychologique, alors que par leur approche, ils avaient identifié en même temps l'existence de contextes socioculturels différents, auxquels étaient adaptés ces modes de pensée différents de ceux des Occidentaux, si bien que les Intellectualistes avaient en fait sous la main tous les éléments qui leur auraient permis de reconnaître l'entière rationalité des peuples considérés. On mesure ainsi à quel point des présupposés idéologiques sont capables de nuire à une recherche.

Note sur une autre approche psychologique : A. Lehmann

À la même époque que les Intellectualistes, le psychologue danois A. Lehmann élargit le champ d'investigation à la superstition, qu'il oppose à la religion et la science³⁹. Dans ce contexte, il définit l'action magique comme « toute action visant à influencer sur le monde

Judicial Prayers », pp. 60-106, R. KOTANSKY, « Incantations and Prayers for Salvation on Inscribed Greek Amulets », p. 122, et F. GRAF, « Prayer in Magic and Religious Ritual », pp. 188-213. Ce dernier conclut que l'opposition entre la magie et la religion ne vient pas du contenu des incantations mais de l'organisation du rituel. Cette constatation ne concerne évidemment que le contexte gréco-romain. Un autre élément rendant difficile la distinction entre la magie et la religion grecques est le recours des deux aux sacrifices, voir à ce propos S. I. JOHNSTON, « Sacrifice in the Greek Magical Papyri » in P. A. MIRECKI, M. W. MEYER (ed.), *Magic and Ritual in the Ancient World*, Leiden - Boston - Köln, 2002, pp. 344-358. *A contrario*, sur la nature magique des prières, voir E. E. BURRISS, « The Magic Elements in Roman Prayers », *Classical Philology*, XXV, 1930, pp. 47-55.

39. A. LEHMANN, *op. cit.*, pp. 6, 11. Il est à noter que Lehmann ne mentionne jamais Frazer dans son ouvrage.

sensible ou surnaturel, mais qui ne peut être rangée parmi ni des actions liées à un culte, ni des opérations techniques »⁴⁰. La magie viserait, dans un cadre animiste, à exaucer des vœux que l'homme primitif n'a pas les moyens de satisfaire, en exerçant une contrainte sur les dieux alors que le culte tente seulement de les rendre favorables⁴¹.

Selon l'approche que les anthropologues défendaient jusqu'ici, la croyance en la possibilité de satisfaire ce désir était justifiée par une théorie de la nature soutenue par celui qui se proposait de faire le nécessaire pour obtenir la réalisation du souhait, à savoir le magicien. Cette théorie était le résultat d'une projection abusive des capacités cognitives de l'homme primitif sur la nature. Lehmann aborde la question de la magie et de la superstition sous un angle nouveau. En effet, il tente d'expliquer la naissance des superstitions par des représentations issues d'erreurs d'observation de phénomènes naturels ou physiologiques⁴². Selon lui, les croyances surgissent donc à partir de perceptions interprétées de façon erronée et viennent nourrir la superstition, laquelle justifie l'existence de la magie comme mode d'action dans cet univers. La cognition est donc toujours à la base du phénomène, non pas comme un mode de production d'ordre spéculatif d'une croyance projetée ensuite sur la nature, mais comme une faculté employée inadéquatement et générant des croyances à partir d'illusions vraiment perçues : la démarche est donc inverse. Il ne s'agit plus de poser arbitrairement sur l'ordre du monde une théorie irrationnelle *a priori* mais de formuler une croyance *a posteriori*, à partir d'observations réelles.

Dans cette optique, en expliquant la source de l'erreur, il devient possible de corriger ces croyances, c'est-à-dire de mettre fin aux superstitions : c'est pourquoi Lehmann se livre à un véritable travail de rationalisation des croyances. Ce qui devrait aussi avoir pour effet de rendre le recours à la magie inutile puisque l'auteur estime que la magie et la superstition sont dans le même rapport que la pratique et la théorie⁴³ : si la théorie est caduque, la pratique n'a plus de sens ; telle semble être la conclusion implicite que l'on peut tirer de cette remarque et de la démarche de l'auteur. D'ailleurs, si un simple travail explicatif permet d'éliminer les superstitions, la thèse, selon laquelle une théorie de la nature leur serait sous-jacente, devient indéfendable. L'individu superstitieux n'organise pas ses croyances en système mais adhère à chacune d'entre elles sans se soucier du lien éventuel qu'elle pourrait entretenir avec les autres.

Il est intéressant d'observer que selon l'approche de Lehmann, la magie n'est plus fondée sur une faiblesse psychologique dont l'individu généralise abusivement le

40. *Ibid.*, p. 9.

41. *Ibid.*, p. 10.

42. *Ibid.*, p. 428. Voir aussi G. JAHODA, *The Psychology of Superstition*, reprint, Harmondsworth - Baltimore - Victoria, 1970, pp. 8 *sq.*, chap. III, qui, aux distorsions entre la réalité et la perception, ajoute les effets de prophéties autoréalisatrices et la reconnaissance *a posteriori* de la validité de la croyance.

43. A. LEHMANN, *op. cit.*, p. 12.

fonctionnement, même en adoptant, ce faisant, une attitude rationnelle, mais sur un fait matériel réel qui a été mal interprété.

2- L'école française d'anthropologie

Les Intellectualistes avaient mis l'accent sur l'importance du fonctionnement psychologique de l'individu pour tenter d'expliquer le recours à des pratiques magiques. Celles-ci, selon cette vision, étaient donc directement issues de la constitution de l'esprit humain ou au moins de sa manière spontanée d'envisager le monde. L'école française, en revanche, considère que la société précède l'individu et que c'est elle qui conditionne l'émergence de la magie.

a) *Magie et sociologie : M. Mauss et H. Hubert, É. Durkheim*

M. Mauss et H. Hubert soutiennent que, contrairement à ce qu'affirme Frazer, la magie ne se distingue pas de la religion du fait de ses principes d'action (loi de sympathie et contrainte) mais plutôt par les conditions dans lesquelles elle se produit au sein d'une société donnée : ils définissent le rite magique comme « *tout rite qui ne fait pas partie d'un culte organisé, rite privé, secret, mystérieux et tendant comme limite vers le rite prohibé* »⁴⁴. La magie s'inscrit donc dans un ensemble de prescriptions sociales préexistantes ; il ne peut être question de magie sans une société déjà constituée autour de règles de fonctionnement, voire d'institutions, déjà définies et qui, en l'occurrence, fondent un culte officiel. La définition proposée par Mauss et Hubert est donc très différente de celle de Lehmann qui pourtant opposait également la magie au culte : ce dernier positionnait la magie en opposition avec les activités cultuelles et non en contravention avec elles, ce qui ne requiert aucune analyse du fonctionnement de la société ; en revanche la définition des deux anthropologues français suppose de faire la part entre les aspects licites et illicites dans le domaine du sacré, ce qui ne peut se faire qu'en référence aux prescriptions et au système légal ou moral d'une société particulière, dans le cadre d'une analyse sociologique.

44. M. MAUSS, H. HUBERT, *art. cit.*, p. 16. Sur le caractère partiel de la vision de Mauss et Hubert, qui réduit souvent la magie à la sorcellerie, se concentrant sur ses aspects maléfiques et occultes, voir P. SANCHEZ, *op. cit.*, pp. 75, 330 *sq.*

Ces auteurs vont encore plus loin et relèvent que, généralement, c'est sa situation sociale qui confère à un individu le statut de magicien, plus que des particularités physiques ou psychiques⁴⁵. Et d'une manière générale, le magicien se caractérise par sa situation sociale anormale⁴⁶, au point de souvent appartenir à des groupes de magiciens formant de véritables sociétés magiques⁴⁷. L'opposition avec Frazer est manifeste puisque, selon lui, l'état de magicien conférerait à l'individu une fonction sociale, alors que pour Mauss et Hubert, c'est au contraire la position sociale qui confère à l'individu son statut de magicien, notamment en raison de la pression sociale qui l'y pousse au moment où il atteint cette position.

Acceptant la définition de la magie proposée par ces auteurs, Durkheim prolongera la critique de Frazer en niant l'antériorité de la magie par rapport à la religion et en affirmant que la magie, au contraire, est une « extension secondaire » de la religion au domaine profane. Il contestera que les lois énoncées par Frazer soient spécifiques à la magie car ces lois sont au départ d'essence religieuse. En effet, on les retrouve dans une certaine catégorie de rites religieux (les rites mimétiques). De plus, les propriétés des forces sacrées (contagiosité et production du semblable par le semblable) dont l'existence est postulée par la pensée religieuse⁴⁸ ont été généralisées aux forces de la nature : des principes au départ religieux sont devenus de véritables lois de la nature, à la base de la croyance en l'efficacité de la magie et les principes des rites religieux sympathiques ont été petit à petit étendus à la magie, dont le développement a été plus ou moins parallèle à celui de la religion, et qui ne constitue donc pas une étape dans un processus évolutif⁴⁹. Une fois encore, l'argumentation repose en grande partie sur le contenu des définitions de la religion et de la magie. Cependant, l'approche du problème en termes sociologiques permet d'envisager la concomitance de ces deux activités antinomiques, ce qui était problématique dans la perspective évolutionniste de Frazer. L'autre

45. M. MAUSS, H. HUBERT, *art. cit.*, pp. 20 sq.

46. *Ibid.*, p. 24. Ce qui pourrait peut-être expliquer pourquoi les magiciens servent de boucs émissaires dans certaines cultures pour endiguer l'agressivité qui pourrait s'exercer contre des proches ou un autre groupe social, si bien que les sorciers présumés sont parfois victimes de violences pouvant aller jusqu'au meurtre, le critère social remplaçant le critère religieux ou racial dans d'autres cultures, comme l'indique C. KLUCKHOHN, *Navaho Witchcraft*, rééd., Boston, 1967 [1=1944], pp. 89 sq., 95 sq., 98. M. G. MARWICK, « The Social Context of Cewa Witch Beliefs », *Africa*, XXII, 1952, pp. 129 sq., 215-233, ainsi que S. F. NADEL, « Witchcraft in Four African Societies: An Essay in Comparison », *American Anthropologist*, N. S. 54, 1952, pp. 28 sq., estiment que considérer les magiciens comme des boucs émissaires permet de canaliser les tensions et l'agressivité vers quelques individus au lieu de les concentrer sur les institutions sociales inadaptées (relations familiales, système économique...) qui sont la cause de cette violence ou ne permettent pas de l'éviter : *in fine*, les accusations de sorcellerie ne résolvent aucun problème puisqu'elles ne traitent pas l'origine du dysfonctionnement et ne font que préserver les structures sociales en dispensant la société de se donner le mal d'accomplir une réorganisation sociale compliquée voire dangereuse. Voir aussi S. HEALD, « Witches and Thieves: Deviant Motivations in Gisu Society », *Man*, N. S. XXI, 1986, pp. 65-78.

47. M. MAUSS, H. HUBERT, *art. cit.*, p. 36.

48. É. DURKHEIM, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, pp. 268-272. Le *wakan* des Sioux, l'*orenda* des Iroquois ou le *mana* des Mélanésien sont des exemples de ces forces sacrées évoquées par le sociologue (voir également *infra*, p. 63, et particulièrement la note 59).

49. *Ibid.*, pp. 508 sq., 516 sq.

aspect de la critique menée par le sociologue français réside dans l'observation qu'un magicien isolé ne serait pas capable d'obtenir l'adhésion durable d'autrui à un art dont les résultats sont souvent décevants, contrairement à une religion collective qui parvient à susciter une foi solide, grâce à ses rites, si bien que, d'après Durkheim, « la foi qu'inspire la magie n'est qu'un cas particulier de la foi religieuse en général »⁵⁰.

La question soulevée par le sociologue est très importante mais la réponse qu'il apporte est inadéquate. En effet, le problème de cette approche réside dans les termes mêmes de l'opposition relevée entre l'activité du magicien et la religion : dans la seconde, l'élément collectif est essentiel⁵¹ alors que les croyances magiques ne lient aucunement ceux qui les pratiquent et que les rapports entretenus entre le consultant et le magicien ne sont qu'occasionnels voire accidentels⁵². Or, selon Durkheim, la foi est précisément issue de la pratique régulière des rituels religieux, donc collectifs⁵³. Par conséquent, même si la magie emprunte à la religion ses principes (et encore dans un champ d'application différent), on voit mal comment la foi suscitée par la religion peut s'étendre à la magie dès lors que l'élément étant à son origine dans la religion est absent dans la magie. Faire découler la magie de la religion permet de comprendre d'où viennent ses principes d'action mais n'apporte pas d'explication vraiment convaincante au problème de l'adhésion à une pratique dont les résultats tangibles sont rares, d'autant qu'il n'y a aucune raison de penser que ceux qui ont recours à la magie aient conscience du phénomène décrit par Durkheim, tout au plus ont-ils une vague sensation du lien formel existant entre la magie et la religion, si encore en pratique ils font la différence entre les deux, ce qui n'est certainement pas le cas dans toutes les sociétés. Ajoutons que le rapprochement entre la « foi » en la religion et la « foi » en la magie est largement artificiel, ce qui affaiblit encore l'explication de Durkheim : le terme ne recouvrant pas exactement la même réalité. Comme le remarquent Mauss et Hubert, « les religions se créent toujours une sorte d'idéal »⁵⁴, alors que la magie a des préoccupations liées au quotidien, inférieures⁵⁵. La foi en chacune de ces activités ne porte donc pas exactement sur les mêmes objets : la foi religieuse vise des buts nettement moins utilitaires que la foi en la magie ; Durkheim suggère d'ailleurs que l'on consulte le magicien comme on consulte un médecin⁵⁶ : il faut avoir une raison précise de le faire, donc avoir un problème à résoudre.

50. *Ibid.*, p. 517. Sur le rôle des rituels dans la naissance de la foi selon Durkheim, voir *infra*, p. 268, note 293.

51. *Ibid.*, p. 65.

52. *Ibid.*, pp. 61 *sq.*, M. MAUSS, H. HUBERT, *art. cit.*, p. 15.

53. É. DURKHEIM, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, pp. 60, 514 *sq.*

54. M. MAUSS, H. HUBERT, *art. cit.*, p. 14.

55. *Ibid.*, p. 15.

56. É. DURKHEIM, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 62.

Mauss et Hubert s'intéressent comme les anthropologues anglo-saxons aux rapports existant entre la magie et la science. En tant que variation sur le thème du principe de causalité, la magie est bien une certaine sorte de science, qui, de plus, sait reconnaître dans les choses des propriétés dont l'action est connue d'avance et qu'elle utilise⁵⁷. La pratique du magicien est donc fondée sur un ensemble de connaissances organisées. Les deux anthropologues remarquent également la nature essentiellement conventionnelle, voire nominale, des propriétés attribuées aux choses par la magie, et ils en déduisent que ce n'est pas l'idée de sympathie qui conduit à l'émergence de la notion de propriété mais qu'au contraire, ce sont les conventions sociales qui confèrent aux choses leurs propriétés et permettent l'émergence de liens sympathiques⁵⁸. En d'autres termes, les représentations liées à la magie sont de nature hautement culturelle.

L'efficacité de la magie sur le monde serait produite grâce à son action sur un milieu, un monde séparé ou une force enveloppant toute chose et tout être, et qui permet d'agir à distance sur eux : Mauss et Hubert reprennent la notion mélanésienne de *mana*, en précisant qu'elle est en réalité universelle, pour désigner cette sorte de dimension supplémentaire sur laquelle la magie est censée agir, qui relève, en définitive, du sacré⁵⁹. Les anthropologues posent l'existence d'une catégorie inconsciente de l'entendement produisant les idées magiques conformément à la notion de *mana*, sans être une catégorie individuelle mais une « catégorie de la pensée collective » car sa prégnance et son contenu varient selon les sociétés

57. M. MAUSS, H. HUBERT, *art. cit.*, pp. 56, 67 *sq.*

58. *Ibid.*, pp. 70 *sq.*

59. *Ibid.*, pp. 101-115. Sur cette notion, voir entre de nombreux autres J. N. B. HEWITT, « Orenda and a Definition of Religion », *American Anthropologist*, N. S. 4, 1902, pp. 37-41, R. R. MARETT, « The Conception of *Mana* » (1908) in R. R. MARETT, *op. cit.*, pp. 99-121, É. DURKHEIM, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, pp. 268-342, H. I. HOGGIN, « *Mana* », *Oceania*, VI, 1935/36, pp. 241-274, A. M. HOCART, « *Mana* », *Man*, XIV, 1914, pp. 97-101, R. FIRTH, « An Analysis of *Mana*: An Empirical Approach », *The Journal of the Polynesian Society*, XLIX, 1940, pp. 481-510, H. WEBSTER, *op. cit.*, pp. 9 *sq.*, 34, 61, H. PHILSOOPH, « Primitive Magic and *Mana* », *Man*, N. S. VI, 1971, pp. 192-201. La notion de *mana* a été introduite par R. H. CODRINGTON, *The Melanesians: Studies in Their Anthropology and Folk-Lore*, Oxford, 1891, pp. 118-120, chap. XII ; nous pouvons citer en particulier les pp. 118 *sq.* : « [Le *mana*] est ce qui œuvre à réaliser tout ce qui est au-delà du pouvoir ordinaire des hommes, hors des processus courants de la nature, il est présent dans l'atmosphère ambiante de la vie, s'attache lui-même aux personnes et aux choses, et est rendu manifeste par les résultats qui ne peuvent être assignés qu'à son opération. Quand quelqu'un l'a, il peut l'utiliser et le diriger, mais sa force risque de jaillir à un nouvel endroit quelconque ; sa présence est certifiée par la preuve. » (« *This [sc. mana] is what works to effect everything which is beyond the ordinary power of men, outside the common processes of nature; it is present in the atmosphere of life, attaches itself to persons and to things, and is manifested by results which can only be ascribed to its operation. When one has got it he can use it and direct it, but its force may break forth at some new point; the presence of it is ascertained by proof.* ») Ce terme a été employé abusivement par les anthropologues, comme le montrent R. M. KEESING, « Rethinking *Mana* », *Journal of Anthropological Research*, 40, 1984, pp. 137-156, « Conventional Metaphors and Anthropological Metaphysics: The Problematic of Cultural Translation », *Journal of Anthropological Research*, 41, 1985, pp. 203-205 et M. TOMLINSON, « Rethinking *Mana*: Bible Translation and Discourse of Loss in Fiji », *Oceania* 76, 2006, pp. 173-185. Le mot de *mana* a été utilisé comme un substantif désignant un pouvoir intermédiaire invisible, alors qu'il s'agit à l'origine d'un verbe d'état ou d'un nom verbal abstrait évoquant une condition ou une qualité inférée *a posteriori* à partir du résultat d'un événement.

et leur degré d'avancement ⁶⁰. Le *mana* ne serait que l'ensemble des conventions définies par la société ordonnant et classant les choses selon leurs qualités, pouvoir et influence relatifs. Même s'ils trouvent au *mana* une origine et une interprétation sociales, Mauss et Hubert sont malgré tout obligés de poser que l'individu croit à la magie et à son pouvoir surnaturel ⁶¹ car il admet au préalable une théorie, même sommaire, faisant intervenir cette notion de *mana*, ce qui rend rationnelle son adhésion à cette pratique. En définitive, ils justifient l'existence d'une croyance par une autre croyance. D'ailleurs, si l'analyse sociologique permet de dire que le contenu du *mana* est socialement conditionné, elle n'explique pas l'origine de cette croyance. Une fois encore, le fait de ne pas prêter suffisamment d'attention à l'ambiguïté des individus par rapport à la magie ⁶² vient fragiliser la théorie proposée.

Cependant, l'approche générale de Mauss et Hubert a le grand mérite de souligner que la magie a besoin d'un consensus social pour exister et perdurer, qu'elle n'est pas une activité excentrique qui s'exerce hors de tout contexte. Les croyances sont ancrées dans un système qui dépasse les individus, fondé sur les relations entre les personnes mais aussi sur un substrat symbolique, le rite étant « une espèce de langage », véhiculant des représentations ⁶³, auxquelles il donne une expression vivante. L'individu est donc inséré dans un environnement social qui conditionne sa vision du monde et insère la théorie magique dans l'expérience : Mauss et Hubert peuvent alors reconnaître la part de rationalisme existant dans la magie ⁶⁴, ce qui est évidemment une avancée très importante par rapport à leurs prédécesseurs. Mais en conservant une approche selon la croyance, les auteurs restent à l'extérieur du phénomène décrit, qu'ils limitent à un endoctrinement qui s'impose à l'individu à son insu dès sa naissance et duquel il ne peut se sortir, et il est alors inenvisageable, selon cette vision, de concevoir le moindre doute sérieux sur la véracité de la magie, comme si l'individu était condamné à admettre la vérité de propositions ou de faits allant contre les lois de la nature. Les mécanismes d'influence efficace à l'œuvre dans la magie, qui expliquent une part de

60. M. MAUSS, H. HUBERT, *art. cit.*, pp. 111 sq.

61. *Ibid.*, p. 84 : « La magie est, par définition, objet de croyance. » Le caractère absolu de la croyance est clairement affirmé p. 90 : « La magie est donc, dans son ensemble, l'objet d'une croyance *a priori* ; cette croyance est une croyance collective, unanime, et c'est la nature de cette croyance qui fait que la magie peut aisément franchir le gouffre qui sépare ses données de ses conclusions. » Indiquant que « les jugements magiques sont antérieurs aux expériences magiques », les auteurs concluent même, p. 117, que « les jugements magiques sont, comme on dit, des jugements synthétiques *a priori* presque parfaits. » Ce qui revient à dire que la magie est une théorie plaquée sur les faits, pratiquement indépendamment de toute expérience préalable.

62. Les auteurs évoquent l'incrédulité face à la magie pour mieux affirmer la solidité de la croyance (*ibid.*, pp. 85 sq.). Ils accordent à la magie une autorité sur les individus au point que les expériences qui la démentent n'affectent pas leur croyance, voire la renforcent car elles sont considérées comme la preuve d'une contre-magie plus forte. Et si les anthropologues font état du scepticisme des magiciens quant à leur pratique, c'est pour souligner leur utilisation consciente de subterfuges, doublée toutefois d'une « volonté de croire », ou bien pour mettre en évidence un jeu joué par le magicien afin de répondre à une attente du public ; et s'il ne croit pas à sa magie, le magicien croit toujours à celle des autres (*ibid.*, pp. 86-90).

63. *Ibid.*, p. 53.

64. *Ibid.*, pp. 119 sq. Mauss et Hubert expliquent qu'une fois la notion de *mana* admise, elle reconnue dans l'expérience, les jugements magiques, de synthétiques *a priori*, devenant analytiques *a posteriori*.

l'adhésion à celle-ci, notamment chez ceux qui sont sceptiques au départ et qui en font l'expérience, sont complètement occultés par Mauss et Hubert et sont à peine envisageables par leur théorie puisque les croyances sont implantées *a priori* selon eux et que l'idée que la magie puisse avoir la moindre efficacité est balayée par leur vision.

b) *La mentalité prélogique et la loi de participation : L. Lévy-Bruhl*

Contrairement aux anthropologues anglais et dans la lignée de Durkheim, L. Lévy-Bruhl estime que les représentations collectives ont leurs lois propres et ne s'expliquent pas par une psychologie du sujet individuel dont la référence serait l'Occidental et sa façon logique de penser⁶⁵. Il s'agit désormais de reconnaître aux primitifs un mode de pensée propre et différent, qui ne résulte pas d'une psychologie défectueuse, voire attardée, mais qui est issu de la culture dans laquelle vivent ces personnes : le système de pensée fondant les pratiques magiques est donc de ce point de vue cohérent. Déjà Durkheim avait admis que, du point de vue du primitif, croire en l'intervention de puissances mystérieuses dans le monde matériel ne pouvait être tenu pour irrationnel, car pour découvrir que ces croyances renvoyaient à du surnaturel, il aurait fallu concevoir au préalable l'idée d'un ordre naturel des choses, ce « qui n'a rien de primitif »⁶⁶.

Selon Lévy-Bruhl, il existerait une « mentalité primitive »⁶⁷, prélogique⁶⁸, dont la principale caractéristique serait d'exclure la « pensée abstraite et le raisonnement », sans être pour autant la marque d'un défaut d'intelligence⁶⁹, ni de culture⁷⁰. La mentalité primitive « n'est pas *antilogique* ; elle n'est pas non plus *alogique*. En l'appelant prélogique, je veux seulement dire qu'elle ne s'astreint pas avant tout, comme notre pensée, à s'abstenir de la contradiction »⁷¹, explique l'anthropologue. Cette tournure d'esprit conduit à substituer aux

65. L. LÉVY-BRUHL, *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, 9^e éd., Paris, 1951 [1=1910], p. 2.

66. É. DURKHEIM, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, pp. 35 sq.

67. Avant Lévy-Bruhl, Durkheim avait évoqué une « mentalité de primitifs » pour désigner la tendance à ne pas voir l'existence de lois nécessaires dans certains domaines, comme les sciences physiques mais aussi les sciences sociales, ce qui conduit à postuler la possibilité de miracles, c'est-à-dire la survenue d'événements contrevenant à ces lois et suscitant de ce fait l'émerveillement (*ibid.* p. 37).

68. L. LÉVY-BRUHL, *Fonctions mentales...*, p. 79.

69. L. LÉVY-BRUHL, *La Mentalité primitive*, 15^e éd., Paris, 1960 [1=1922], pp. 11-16.

70. L. LÉVY-BRUHL, *L'Âme primitive*, rééd., Paris, 1996 [1=1927], p. 7.

71. L. LÉVY-BRUHL, *Fonctions mentales...*, p. 79. Voir aussi *Carnets*, rééd., Paris, 1998 [1=1949], pp. 49-51, 62 sq., où sont évoqués les problèmes posés par le terme « prélogique » auquel Lévy-Bruhl finira par renoncer sans renier pour autant son interprétation de la mentalité primitive (*ibid.*, pp. 67 sq.).

causes naturelles des forces mystiques⁷², qui sont à l'origine de tous les événements et qui font du hasard un concept vide pour le primitif⁷³. Ainsi, cette croyance en des forces invisibles permet à la mentalité primitive de rester toujours en accord avec elle-même, notamment quand l'expérience lui apporte un démenti, car il suffit alors d'invoquer l'utilisation d'une contre-magie plus puissante⁷⁴. Dans ces conditions, puisque c'est le fonctionnement psychologique même des individus qui encourage à y recourir, la magie a une influence considérable dans tous les domaines de l'existence⁷⁵.

Souvent le primitif met en relation des choses ou des faits qui n'ont pas de rapport les uns avec les autres ou qui sont contradictoires à nos yeux : contrairement aux Intellectualistes, Lévy-Bruhl refuse d'y voir une application erronée du principe de causalité mais estime qu'il existe une « loi de participation » mystique entre certains êtres ou objets dans une représentation collective⁷⁶. Les êtres et les objets sont ressentis par le primitif comme homogènes les uns aux autres⁷⁷, voire consubstantiels⁷⁸. Par conséquent en agissant sur un objet, on peut agir sur un autre objet auquel il participe : la loi de sympathie décrite par Frazer est donc elle-même régie par la participation⁷⁹. L'utilisation de symboles chargés de vertus magiques et permettant d'avoir une action sur l'objet symbolisé relève du même principe, et présente l'intérêt de pouvoir réaliser une participation donnée à l'exclusion des autres⁸⁰. Selon ce mécanisme, lorsque l'homme primitif veut voir un de ses désirs s'exaucer, il lui suffit d'accomplir une action symbolique qui en préfigure la réalisation⁸¹, ou parfois de seulement exprimer ce désir, les mots ayant une réalité objective, une force magique⁸², car il existerait aussi une connexion entre le nom et la chose ou la personne qui le porte⁸³. Le désir possède

72. Ce qui fait dire à Lévy-Bruhl que « d'un certain point de vue, les primitifs sont métaphysiciens » (*Le Surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, Paris, 1931, p. XVI).

73. L. LÉVY-BRUHL, *Mentalité primitive*, p. 21, 28, 48, 460, *Fonctions mentales...*, p. 30, 38 *sq.*, 73, troisième partie *passim*, *L'Expérience mystique et les symboles chez les primitifs*, Paris, 1938, pp. 37-39, 57-59.

74. L. LÉVY-BRUHL, *Fonctions mentales...*, pp. 61 *sq.*, *Expérience mystique...*, p. 272. É. DURKHEIM, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 475, semble lui aussi postuler que ce type d'explication des échecs des rituels magiques est lié à la tournure d'esprit de ceux qui les pratiquent : c'est une sorte de conclusion naturelle qui s'impose à eux, de la même manière qu'ils sont amenés à avoir recours à la magie en vue de résultats qu'ils pourraient obtenir d'une autre manière. En d'autres termes, les explications surnaturelles paraissent germer naturellement dans l'esprit des primitifs.

75. L. LÉVY-BRUHL, *Mentalité primitive*, pp. 51-55, 85, *Fonctions mentales...*, pp. 341-351.

76. L. LÉVY-BRUHL, *Fonctions mentales...*, pp. 76 *sq.* Dans ses *Carnets*, « Carnet I », « Carnet V », pp. 76, 90-106, 135-149, 151-163, 173-176, 191-192, 201-212, 248-252 et surtout pp. 77 *sq.*, Lévy-Bruhl considérera qu'il n'y a plus lieu de parler de « loi » de participation (il reconnaît d'ailleurs son incapacité à la formuler) : il y a simplement un fait qui est le sentiment du primitif d'une participation entre lui et son environnement.

77. L. LÉVY-BRUHL, *Âme primitive*, p. 6.

78. L. LÉVY-BRUHL, *Carnets*, pp. 92 *sq.*, 146.

79. L. LÉVY-BRUHL, *Fonctions mentales...*, pp. 348-351, *Expérience mystique...*, pp. 242, 253.

80. *Ibid.*, pp. 269 *sq.*, chap. VI *passim*, en particulier pp. 253-258, sur la participation limitée.

81. *Ibid.*, chap. VII.

82. *Ibid.*, pp. 287, 292.

83. *Ibid.*, pp. 235-237, 287, *Fonctions mentales...*, pp. 46-50.

en définitive une vertu mystique qui laisse penser au primitif qu'il peut atteindre une fin sans s'en donner les moyens matériels ⁸⁴.

Tout l'univers mental du primitif et sa représentation du monde sont conditionnés par la mentalité primitive, car elle a aussi des effets sur la perception du temps et de l'espace, qui ne peuvent être appréhendés de façon objective car ils sont corrélés aux expressions des forces mystiques, différentes selon les époques de l'année et les lieux ⁸⁵. En outre, puisque des moyens symboliques peuvent permettre la réalisation des désirs du primitif, celui-ci percevra le futur comme étant réel ⁸⁶. Et dans le même ordre d'idées, l'écriture et la lecture apparaîtront comme des opérations magiques aux yeux du primitif car grâce à elles, il est possible de voir des choses ayant eu lieu ailleurs ou à une autre époque, et de faire parler le papier ⁸⁷.

Lévy-Bruhl a eu le mérite de ne plus considérer la pensée magique en rapport avec les catégories des savants de son époque mais de poser l'existence de catégories différentes et propres aux individus chez qui ce type de pensée est habituel, parce qu'il est conditionné par leur culture. Toutefois, l'anthropologue est obligé de revenir à des considérations psychologiques invérifiables, relativistes et qu'il généralise, et encore empreintes de préjugés notamment sur le mysticisme des primitifs, issus de la culture positiviste du savant occidental ⁸⁸. Le grand défaut de la notion de mentalité primitive, telle que l'anthropologue l'a élaborée, est en effet son uniformité : comme les Intellectualistes, Lévy-Bruhl attribue un mode de fonctionnement psychique systématique, limité et identique pour tous les primitifs. Le changement de point de référence ne s'est donc pas vraiment accompagné d'un changement de paradigme explicatif. Même si le rôle de la société a été mis en exergue, il a été insuffisamment exploité par l'anthropologue car il échoue à voir l'influence des structures sociales très variées des sociétés traditionnelles sur la formation de leurs modes de pensée respectifs. Au final, la loi de participation introduite par Lévy-Bruhl est assez proche de la notion de *mana* telle qu'elle avait été définie par Mauss et Hubert, avec les mêmes défauts, malheureusement.

Grâce à Lévy-Bruhl, la compréhension de la magie a cependant réalisé une avancée décisive car il n'est plus possible désormais de se contenter d'explications fondées sur un défaut de la psychologie des populations qui la pratiquent. Même si les prémisses sur lesquelles elle s'appuie sont fausses d'un point de vue positiviste, la pensée magique est le fait d'une psychologie normale et est même fondée sur des mécanismes rationnels, quoiqu'ils

84. L. LÉVY-BRUHL, *Mentalité primitive*, p. 392.

85. *Ibid.*, pp. 90-91, 225, 231, *Fonctions mentales...*, pp. 331-335.

86. *Ibid.*, p. 290.

87. L. LÉVY-BRUHL, *Mentalité primitive*, pp. 424-433.

88. La critique systématique, et très pertinente, des méthodes d'investigation et des thèses de Lévy-Bruhl ainsi que des présupposés qu'elles contiennent, notamment provenant de sa culture de savant occidental, fait l'objet de l'ouvrage d'O. Leroy que nous avons déjà cité *supra*, p. 49, note 2.

demeurent à un stade de développement encore réduit, selon les conceptions, malheureusement inexactes, de cet anthropologue.

3- L'apport de l'anthropologie de terrain

Jusqu'à présent les études réalisées sur la magie que nous avons présentées s'appuyaient exclusivement sur des récits plus ou moins fiables, plus ou moins rigoureux, d'expéditions auxquelles les auteurs de ces études n'avaient pas participé. L'expérience de terrain leur faisait défaut et leur approche, excessivement théorique, conduisait facilement à des généralisations ou à une recherche d'unification des pratiques. L'anthropologie de terrain apportera une vision plus concrète et plus précise de la magie et la libérera peu à peu des préjugés qui ont prévalu jusqu'à présent.

a) E. E. Evans-Pritchard et la magie chez les Azandé

Lecteur attentif mais critique de Lévy-Bruhl⁸⁹, l'anthropologue britannique E. E. Evans-Pritchard s'applique à étudier les questions de magie et les représentations du surnaturel dans le cadre restreint du peuple zandé⁹⁰, sans généraliser ses découvertes et en essayant de mettre en relation les institutions sociales et le système de pensée propres à cette population, en se positionnant autant que possible de son point de vue et non de l'extérieur. Cela se traduit immédiatement dans le vocabulaire utilisé, dont le sens est spécifique aux conceptions azandé de la magie. En effet, pour rendre compte de son objet d'étude et de sa cohérence intellectuelle⁹¹, l'anthropologue est obligé de distinguer la « sorcellerie », qui est une émanation psychique issue d'une substance existant dans le corps de certains hommes, et la « magie », qui est une technique permettant d'atteindre un but par l'utilisation lors de rituels d'objets et de plantes préparées, ayant un pouvoir mystique, appelés « médecines »⁹².

89. Voir E. E. EVANS-PRITCHARD, « Lévy-Bruhl's Theory of Primitive Mentality », pp. 1-36, où l'auteur rejoint la plupart des reproches formulés par O. Leroy.

90. Ce peuple vit à la frontière sud-ouest du Soudan. Le mot « zandé » est un singulier, son pluriel est « azandé », selon la convention adoptée par Evans-Pritchard et suivie par son traducteur (voir la note de celui-ci, E. E. EVANS-PRITCHARD, *Sorcellerie...*, p. 613).

91. *Ibid.*, pp. 606 *sq.*

92. *Ibid.*, pp. 35 *sq.*, 446.

Pour les Azandé, la sorcellerie est une substance matérielle, que l'on peut découvrir en pratiquant une autopsie⁹³, dont la particularité est de comporter une âme qui peut sortir du corps du sorcier et agir sur les gens ou les choses situés à proximité, parfois même à l'insu du sorcier⁹⁴. Elle est jugée responsable de certains événements malheureux⁹⁵ car elle vient en quelque sorte bouleverser l'ordre des choses jugé habituel : dans une situation donnée, toutes les conditions étant normales aux yeux de l'individu, tout se passant bien jusqu'ici, la sorcellerie explique pourquoi l'imprévu a surgit. Le fait d'avoir recours à des puissances magiques pour expliquer le malheur et les événements accidentels avait déjà été relevé par Lévy-Bruhl : il avait constaté que la pensée magique permettait non seulement d'expliquer et de se préserver des malheurs⁹⁶ mais aussi de parer aux présages funestes au point qu'une véritable casuistique se mettait parfois en place soit pour les interpréter dans un sens favorable, soit pour les neutraliser⁹⁷.

La notion de sorcellerie chez les Azandé est en fait plus qu'un principe de causation mystique car elle explique le « pourquoi » d'un événement et non le « comment »⁹⁸. C'est donc une vision particulière portée sur les événements conduisant à faire la part entre ce qui est normal ou naturel et ce qui ne l'est pas. Autrement dit, elle explique pourquoi deux événements indépendants coïncident⁹⁹. Mais les Azandé n'attribuent pas à la sorcellerie tous les malheurs : selon Evans-Pritchard, ils choisissent en fait la cause socialement pertinente. Ainsi, la sorcellerie n'est pas systématiquement invoquée et l'on aura recours à une explication par les causes naturelles notamment si l'événement va à l'encontre du droit ou de la morale (mensonge, adultère, meurtre, viol d'un tabou, *etc.*) : la croyance en la sorcellerie

93. *Ibid.*, pp. 74-82. C'est une sorte de polype que l'on retrouve dans les intestins du mort suspecté d'avoir été un sorcier.

94. *Ibid.*, pp. 66-70.

95. *Ibid.*, pp. 96-98. P. BROWN, « Sorcery, Demons, and the Rise of Christianity from Late Antiquity into the Middle Ages » in M. DOUGLAS (ed.), *Witchcraft, Confessions & Accusations*, London - New York - Sydney - Toronto - Wellington, 1970, pp. 28 *sq.*, explique que les premiers chrétiens croyaient que leurs malheurs étaient le fait de démons. La notion de providence divine venant punir les péchés, telle que certains théologiens tentèrent de la définir à l'époque moderne, relève du même principe, l'activité néfaste des sorciers pouvant même être un des instruments de la Providence, comme le suggère K. THOMAS, « The Relevance of Social Anthropology to the Historical Study of English Witchcraft » in M. DOUGLAS (ed.), *Witchcraft, Confessions & Accusations*, pp. 56 *sq.* R. MUCHEMBLED, *La Sorcière au village. XV^e-XVIII^e siècle*, 2^e éd., Paris, 1991 [1=1979], pp. 38-104, démontre que vivant dans un climat de crainte et d'incertitude permanentes, la paysannerie du nord de la France a largement partagé au moins jusqu'à la fin XVIII^e siècle (son étude ne porte pas au-delà) certaines conceptions des Azandé, notamment l'attribution du malheur à des causes surnaturelles nécessitant le recours à la magie pour s'en prémunir et impliquant la recherche du sorcier responsable de ces calamités (voir notamment pp. 65 *sq.*).

96. L. LÉVY-BRUHL, *Mentalité primitive*, pp. 295-349. *Le Surnaturel...*, chap. I, VI. *Expérience mystique...*, pp. 39-55.

97. L. LÉVY-BRUHL, *Mentalité primitive*, pp. 150 *sq.* G. DEVEREUX, « Principles of Hä(rhn)de:a(ng) Divination », p. 126, observe également que, dans certains cas, les Sedang lancent et relancent les dés devant leur servir d'oracle jusqu'à ce qu'ils obtiennent une réponse favorable à la question posée, en apportant une modification extrêmement faible à celle-ci, à chaque nouveau jet.

98. E. E. EVANS-PRITCHARD, *Sorcellerie...*, pp. 105, 573-575.

99. *Ibid.*, pp. 101-104. Voir A. L. EPSTEIN, « Tolai Sorcery and Change », *Ethnology*, 38, 1999, pp. 286 *sq.*, 293, qui décrit une approche semblable en Mélanésie.

n'est donc pas incompatible avec la responsabilité humaine et une approche rationnelle de la réalité¹⁰⁰. D'autre part, l'origine de la sorcellerie se trouverait selon les Azandé dans certains défauts moraux des sorciers : en effet, ce seraient, entre autres, la haine et la jalousie qui mettraient en action la sorcellerie¹⁰¹. Par conséquent, le contenu de cette conception est façonné par l'organisation sociale, les règles de la vie en société et les représentations que les Azandé se font des relations entre les individus.

La magie, quant à elle, peut être bonne quand elle ne s'attaque qu'à des coupables, particulièrement des sorciers dont il faut contrer les méfaits. En revanche, elle est maléfique si elle vise à tourmenter n'importe qui. En elle-même, la magie se situe donc hors de la morale et de la justice¹⁰². Seul son usage permet de la qualifier. Or, cette qualification est donnée par le regard que la société porte sur cette pratique, qui n'est pas anodine, puisqu'elle constitue une source potentielle de dissension entre les membres de la communauté. Du reste, le fait de penser qu'il s'agit d'une technique dangereuse, susceptible de se retourner contre le magicien contribue vraisemblablement à limiter son utilisation. En effet, elle revient frapper celui qui l'a pratiquée si elle ne parvient pas à trouver une cible, notamment quand elle est utilisée pour punir un sorcier qui aurait été à l'origine d'un problème ou d'une mort. Aussi importe-t-il de s'assurer par un oracle que ce problème ou cette mort sont bien imputables à de la sorcellerie¹⁰³. L'oracle permet en définitive d'atténuer le recours à une autre pratique qui peut se révéler problématique pour la société, qui s'est donc donné des instruments pour réguler une activité utile mais dangereuse. Ainsi, au final, la magie n'est censée frapper que les auteurs inconnus d'un crime, car on n'y a pas recours si le responsable est connu puisqu'il sera directement déféré devant la justice. L'usage de cette magie est donc considéré comme équivalant à la justice¹⁰⁴. D'ailleurs, le voleur ou un adultère frappé par la magie doit venir restituer l'objet dérobé ou donner une compensation pour l'adultère au magicien pour que ce dernier le délivre des effets de la magie dont il est à l'origine, et le magicien donnera ensuite son dû à la victime¹⁰⁵. Par conséquent, le magicien a aussi implicitement une fonction de médiateur social : il évite à la victime et au coupable de se trouver face à face et de s'affronter

100. E. E. EVANS-PRITCHARD, *Sorcellerie...*, pp. 107-115. Voir aussi R. F. FORTUNE, *Sorcerers of Dobu: The Social Anthropology of the Dobu Islanders of the Western Pacific*, rééd., New York, 1963 [1=1932], p. 150, qui indique que, chez les habitants de l'île Dobu (Papouasie-Nouvelle-Guinée), bien que la notion d'accident n'existe pas, les cas de meurtre, d'empoisonnement ou de suicide ne sont jamais attribués à la magie.

101. E. E. EVANS-PRITCHARD, *Sorcellerie...*, pp. 137-154, « Witchcraft », *Africa*, VIII, 1935, pp. 419 sq. Même constat chez M. H. WILSON, « Witch Beliefs and Social Structure », *The American Journal of Sociology*, LVI, 1950/51, p. 308 et K. THOMAS, *art. cit.*, pp. 66 sq.

102. E. E. EVANS-PRITCHARD, *Sorcellerie...*, pp. 446, 468.

103. *Ibid.*, p. 447.

104. *Ibid.*, p. 449. De même, un oracle, permettant de désigner un coupable, supplée une cour de justice (*ibid.*, p. 317). Et, logiquement, une magie qui viserait une personne déterminée serait déclarée maléfique et hors la loi (*ibid.*, p. 450).

105. *Ibid.*, p. 523 sq.

dans un processus de vengeance. Comme dans le cas de la sorcellerie, la magie est également une pratique socialement conditionnée.

Sur un plan plus technique, la magie se pratique par rapport à un but visé : il existe donc un moment opportun en relation avec ce but et qui diffère selon lui. En outre, les rites changent selon les médecines utilisées mais leur principe et les incantations utilisées sont uniformes et l'ordre d'exécution des parties du rite importe peu¹⁰⁶. L'enjeu de la magie est soit de réaliser des changements favorables à l'homme, soit de neutraliser la sorcellerie qui pourrait nuire au projet qui est entrepris¹⁰⁷. Le recours aux esprits est rare : la puissance de la magie réside dans les médecines et le rite¹⁰⁸. Il est également nécessaire que le magicien respecte différents tabous avant de pratiquer le rite, faute de quoi les médecines seront inefficaces voire dangereuses¹⁰⁹. L'efficacité de cette activité est donc liée à la connaissance des magiciens qui savent quelle médecine sert pour quel usage, et certains sont bien entendu meilleurs que d'autres¹¹⁰.

Enfin, Evans-Pritchard a relevé chez les Azandé un certain scepticisme à l'égard de l'efficacité de la magie¹¹¹, car l'issue du rite est généralement jugée incertaine : des contre-magies peuvent être employées par celui qui est visé et l'auteur de la magie peut se lasser de suivre les tabous nécessaires pour assurer l'efficacité de ses rituels, si bien qu'elle n'a pas le temps faire son effet, puisqu'elle perd son pouvoir lorsque ces prescriptions ne sont plus respectées¹¹². Pour justifier la persistance de la croyance en la magie, malgré son manque d'efficacité et le scepticisme qu'elle soulève, Evans-Pritchard, sans approfondir la question, propose une liste d'explications faisant souvent intervenir le contexte culturel, la magie formant notamment un système intellectuellement cohérent avec les oracles et la sorcellerie. Ainsi, les Azandé peuvent certes reconnaître que certains magiciens sont des charlatans, tout en affirmant que d'autres sont de vrais magiciens très puissants. La magie est également utilisée pour contrer une autre magie, ce qui lui confère une efficacité mystique transcendant l'expérience et, donc, difficile à remettre en cause, d'autant qu'elle est souvent attribuée une fois la réussite constatée. Par ailleurs, la pratique individuelle de la magie ne permet généralement pas d'en jauger l'efficacité car on ne sait pas si les autres ont usé ou non de magie : l'asymétrie d'information entretiendrait donc la croyance. Il faut aussi tenir compte de l'importance de l'opinion générale par rapport aux convictions individuelles : la mystique explique d'avance certains échecs. Ensuite la magie n'a pas des prétentions exagérées et

106. *Ibid.*, pp. 493, 509.

107. *Ibid.*, p. 499.

108. *Ibid.*, p. 501.

109. *Ibid.*, pp. 520-524.

110. *Ibid.*, p. 503 *sq.*

111. *Ibid.*, pp. 227-235. L'anthropologue relève la même incrédulité chez les Nuer du Soudan (*Nuer Religion*, London, 1956, p. 96).

112. E. E. EVANS-PRITCHARD, *Sorcellerie...*, pp. 527-529.

concerne souvent des événements qui ont des chances de se produire, d'autant qu'elle est associée à une technique empirique susceptible d'avoir une efficacité. Enfin, l'ignorance est une des grandes causes de la croyance en la magie car les individus ne sont pas à même d'adopter la démarche intellectuelle consistant à mettre scientifiquement à l'épreuve cette pratique ¹¹³. Ce qui est très intéressant ici, c'est qu'en soulignant que la croyance se maintient du fait du contexte propre à la société Zandé, selon des mécanismes cohérents, Evans-Pritchard indique en fait implicitement qu'elle n'est pas illogique et que la conception postulant une mentalité prélogique propre aux primitifs ou leur prêtant un excès de naïveté infantile est infondée.

L'intérêt du travail d'Evans-Pritchard est d'avoir vérifié la pertinence de certaines théories élaborées par Lévy-Bruhl loin du terrain : l'anthropologue anglais a ainsi pu établir un lien entre l'organisation sociale et la conception de la magie de la population étudiée, sans en extrapoler l'existence d'une mentalité primitive qui porterait, d'une manière générale, l'homme primitif à concevoir la présence de forces mystiques dans la nature. Si son étude constitue une remarquable description de la pratique magique telle qu'elle a cours chez les Azandé, elle manque cependant d'explorer les déterminants psychologiques qui sous-tendent cette activité. Ce faisant, il évite de tomber dans l'ornière intellectualiste consistant à présupposer l'existence d'un système explicatif de la nature mais irrationnel, voire fantaisiste, justifiant la rationalité d'une croyance en une activité se fondant sur ce système.

Sur le terrain, Evans-Pritchard a aussi été au contact des doutes des Azandé quant à la réalité du pouvoir des magiciens et il fut l'un des premiers à en faire état aussi clairement, car jusque-là, les chercheurs constataient les croyances des peuples primitifs, sans se demander dans quelle mesure les individus, pourtant décrits comme intelligents et ne manquant pas de bon sens, y adhéraient. Mais, comme ses prédécesseurs, l'anthropologue britannique a continué de penser que la magie était pratiquée parce que l'on croyait en son efficacité. En considérant alors le contexte dans lequel se déploie cette croyance, les raisons qu'il met en avant pour expliquer pourquoi elle perdure sont tout à fait rationnelles. Les primitifs ont certainement développé des conceptions erronées au sujet des forces agissant dans la nature mais d'une part, ces conceptions ont une cohérence interne, et, d'autre part, cette attitude croyante n'est pas illogique eu égard à la société dans laquelle elle survient. L'avoir montré est un des grands mérites des recherches d'Evans-Pritchard.

113. *Ibid.*, pp. 537-540. Voir aussi H. WEBSTER, *op. cit.*, pp. 441-443. Selon cet auteur, la magie, en définitive, s'impose à l'individu (*ibid.*, p. 448).

b) *La magie pour contrôler l'incontrôlable et le pouvoir du langage : B. Malinowski*

B. Malinowski, fort lui aussi de son expérience de terrain dans les îles Trobriand, à l'est de la Nouvelle-Guinée, confirme le bien-fondé de l'approche de Lévy-Bruhl, ayant consisté à se placer du point de vue des sociétés étudiées. Il remarque ainsi que les communautés primitives sont dépositaires d'une quantité considérable de connaissances venant de leur expérience et s'appuyant sur la raison. Mais cette observation constitue en même temps une sérieuse réfutation de la thèse défendue par l'anthropologue français sur la mentalité essentiellement mystique des primitifs¹¹⁴. En outre, le primitif n'attribue pas tous les phénomènes à des causes magiques : selon qu'il sera plus ou moins impliqué personnellement, il aura d'ailleurs plus ou moins tendance à suspecter une cause magique de préférence à un autre type de cause¹¹⁵.

Malinowski rapporte surtout une observation extrêmement importante : les peuples qu'il a étudiés savent que la magie seule n'est pas toute-puissante. En effet, bien qu'elle soit omniprésente dans la vie de ces primitifs¹¹⁶ et considérée comme obligatoire, les individus sont parfaitement conscients que s'ils ne travaillent pas et ne se servent pas de leur raison dans leurs activités, la magie ne leur apportera aucune réussite¹¹⁷. Ils savent aussi par expérience que les résultats de leurs activités sont tributaires de conditions qu'ils ne maîtrisent pas, et, selon Malinowski, ce serait justement pour contrôler ces influences qu'ils auraient recours à la magie¹¹⁸. En fait, sans être confondus dans l'esprit des primitifs, la magie et le travail sont indissociables comme les deux faces d'une même pièce et contribuent ensemble à la réussite de l'entreprise à laquelle ils visent tous les deux : c'est pourquoi les deux sont nécessaires aux yeux du primitif¹¹⁹. Cette conception n'est pas limitée au domaine socio-économique et peut s'étendre aux relations humaines comme l'observe R. F. Fortune chez les habitants de l'île Dobu, voisine des Trobriand, qui pratiquent la magie amoureuse car, selon eux, le désir n'existe pas sans elle¹²⁰. La magie se caractérise désormais par sa fonction pratique et ses retombées concrètes. Elle n'a pas d'autres visées que l'efficacité pratique et il

114. B. MALINOWSKI, « Magic, Science and Religion », p. 9 ; *Coral Gardens and Their Magic, I (Soil-Tilling and Agricultural Rites in the Trobriand Islands)*, Bloomington, 1965, pp. 75 sq.

115. B. MALINOWSKI, « Magic, Science and Religion », p. 15.

116. *Ibid.*, p. 56 : la magie concerne essentiellement les activités humaines. *Argonauts of the Western Pacific*, Second Impression, London - New York, 1932 [1=1922], p. 401.

117. Même constatation chez E. E. EVANS-PRITCHARD, *Sorcellerie...*, pp. 529, 539 : la magie peut tout au plus garantir un degré de réussite supérieur à ce qu'il aurait été sans recours au rite mais en aucun cas, mais elle ne se substitue à la technique empirique.

118. B. MALINOWSKI, « Magic, Science and Religion », pp. 11-14. Voir aussi H. WEBSTER, *op. cit.*, p. 452 et M. F. BROWN, M. L. VAN BOLT, « Aguaruna Jivaro Gardening Magic in the Alto Rio Mayo, Peru », *Ethnology*, 19, 1980, p. 184.

119. B. MALINOWSKI, *Argonauts...*, pp. 413 sq. *Coral Gardens and Their Magic, I*, pp. 62, 77.

120. R. F. FORTUNE, *op. cit.*, p. 235.

est abusif d'en faire un système théorique d'explication de la nature. Sa capacité à rassurer l'homme qui, grâce à elle, pense parer à l'imprévisible, lui confère par surcroît une fonction culturelle importante : la magie permet aux individus d'accomplir en confiance la plupart de leurs tâches loin des émotions parasites et négatives que sont en particulier l'anxiété et la haine. Ce qui fait dire à Malinowski que la magie ritualise l'optimisme ¹²¹.

L'anthropologue estime d'ailleurs que, grâce à cet effet, la société tire de la magie un gain économique réel même si les individus sont obligés d'accomplir certains rites en apparence inutiles pour se conformer aux obligations magiques ¹²². En effet, la magie joue un rôle directeur et ordonnateur dans certains travaux, comme le jardinage, qui est supervisé par un magicien suivant l'avancement des tâches, scrutant les forces de la nature et s'assurant que tout est fait correctement et dans les temps : ce personnage est d'ailleurs considéré par la communauté comme un expert en matière de jardins, sachant notamment choisir le moment opportun pour chaque opération ¹²³. Le sorcier est donc celui qui possède la connaissance permettant d'affronter l'imprévisible et l'incontrôlable : ce rapport particulier à la connaissance est une caractéristique récurrente chez les magiciens, quelle que soit l'époque et le lieu. Plus généralement, D. F. Aberle expliquera plus tard que toute personne perçue comme étant capable de réduire l'incertitude acquiert immédiatement du pouvoir et du charisme, ce qui est le cas du sorcier, du devin ou même de l'homme politique : un tel individu se distingue ainsi du reste de la population et occupe une place à part dans la société, et cela d'autant plus qu'il maîtrise des connaissances ou des techniques qui ne sont pas à la portée de tout le monde ; il apparaît alors lui-même comme une figure relativement imprévisible et incontrôlable utilisant des moyens également imprévisibles et incontrôlables, ce qui fait naître respect et crainte pour sa personne chez autrui ¹²⁴.

Malinowski ne se contente pas de relever la finalité de la magie et d'observer ses applications. Il cherche également à comprendre comment les hommes sont amenés à adopter de telles croyances. D'après lui, la magie ne dérive pas d'une observation des lois de la nature mais elle est fondée sur une tradition et consiste en une affirmation du pouvoir autonome de l'homme d'obtenir les fins qu'il désire ¹²⁵. En effet, cette pratique serait issue des gestes accomplis et des paroles prononcées sous l'effet d'émotions qui s'emparent de l'homme, et particulièrement dans l'adversité, lorsqu'il découvre son impuissance mais ne peut se résoudre à l'inaction, et qui assaillent son imagination par des visions obsédantes, selon un

121. B. MALINOWSKI, *Coral Gardens and Their Magic*, II (*The Language of Magic and Gardening*), London, 1935, p. 229, « Magic, Science and Religion », p. 70.

122. B. MALINOWSKI, *Argonauts...*, pp. 59 sq.

123. B. MALINOWSKI, *Coral Gardens and Their Magic*, I, pp. 66, 87, 93.

124. D. F. ABERLE, « Religio-Magical Phenomena and Power, Prediction, and Control », *Southwestern Journal of Anthropology*, 22, 1966, pp. 221-230.

125. B. MALINOWSKI, « Magic, Science and Religion », p. 56.

mécanisme psycho-physiologique universel : par ces gestes et ces paroles, l'homme évacue ses tensions, son imagination se calme, il a le sentiment que le but qu'il désire est plus proche et il retrouve son équilibre. D'où l'impression d'efficacité qu'il prête au rituel, lequel est composé de gestes et de paroles dont la ressemblance avec ceux produits dans les moments de désarroi est frappante et invite justement à penser que c'est dans ces moments que l'homme a découvert le contenu de ses rituels ¹²⁶. La magie aurait donc un lien avec l'expérience vécue. En cela, la magie ne peut être considérée séparément de l'individu qui en fait usage : elle ne saurait agir indépendamment de lui, comme une force extérieure ¹²⁷. Par conséquent, la croyance en une force telle que le *mana*, en tant que pouvoir universel s'appliquant aux cas concrets, ne peut justifier la croyance en l'efficacité de la magie ¹²⁸.

Pour comprendre la persistance de la croyance en l'efficacité de la magie, malgré les démentis de l'expérience, en plus du lien certain existant entre la pratique magique et l'expérience vécue, et de la tendance de l'homme à mieux retenir les réussites de ses entreprises que leurs échecs, il faut tenir compte du contexte dans lequel la magie est exercée, c'est-à-dire de la tradition mythologique de la communauté ¹²⁹. La magie se charge de ce contenu mythologique vantant les exploits des magiciens et entretenant de la sorte la renommée de la profession, voire d'un individu en particulier, grâce à la nature vivace des mythes, qui sont en constante évolution et entretiennent un rapport ambigu au réel. La magie acquiert grâce à cela une dimension culturelle et constitue un véritable lien entre un peuple et ses ancêtres car elle ne cesse d'invoquer les puissances du passé révélées par ces derniers pour transformer le présent ¹³⁰. On est désormais loin de la conception de la magie comme pratique souterraine et illicite, ce qui n'est pas étonnant étant donné que la population étudiée par Malinowski n'a pas une religion officielle à laquelle la magie pourrait s'opposer mais dans le cadre des Trobriand, celle-là, par nature, intègre celle-ci. L'anthropologue met encore en évidence la contribution importante de la magie pour assurer la cohésion sociale et générationnelle. Pour expliquer pourquoi on a recours à elle, il limite l'influence de la société

126. *Ibid.*, pp. 60-62. Selon H. BERGSON, *Les Deux sources de la morale et de la religion*, 8^e éd., Paris, 2000 [1=1932], pp. 176 *sq.*, la magie est la répétition schématisée et sans émotion des gestes accomplis et paroles prononcées précédemment sous l'effet de l'émotion par un homme souhaitant la réalisation d'un désir et qui, sous l'effet de l'exaltation, avait pu croire que ces gesticulations avaient eu une efficacité. En définitive, lorsque le même désir revient, il faut faire en sorte que « l'acte se ressemble à lui-même » (*ibid.*, p. 177). Voir également T. IZUTSU, *op. cit.*, pp. 5, 109-112, qui reconnaît l'existence, à côté de la magie formalisée, d'une « magie spontanée » (*spontaneous magic*) consistant à répondre à des émotions ou des désirs violents par des mots ou des gestes contenant les principes du rituel magique, sous forme par exemple d'imprécations ou de malédictions ou de réalisation symbolique d'un désir.

127. B. MALINOWSKI, « Magic, Science and Religion », p. 57, *Argonauts...*, pp. 400 *sq.*

128. B. MALINOWSKI, « Magic, Science and Religion », pp. 57-59.

129. B. MALINOWSKI, *Argonauts...*, p. 400.

130. B. MALINOWSKI, « Magic, Science and Religion », pp. 63 *sq.* M. MAUSS, H. HUBERT, *art. cit.*, p. 25, avaient déjà souligné que la mythologie contribuait grandement à renforcer la position et le prestige du magicien aux yeux de ses concitoyens par la toute-puissance qu'elle conférait à cette figure et par sa mise en scène constante de phénomènes magiques.

au contenu culturel qui donnera à une magie donnée sa spécificité par rapport à une autre et ancrera cette pratique dans les activités courantes de cette société. Mais, surtout, il revient à des explications d'ordre psychologique où il n'est plus question d'un fonctionnement psychique différent de celui de l'Occidental, voire même pathologique ou défectueux par rapport à ce dernier : les croyances magiques relèvent d'un fonctionnement normal de l'esprit humain, quelle que soit la culture, la science ou le statut de l'individu.

Malinowski va encore plus loin dans sa recherche de l'origine de la croyance en l'efficacité de magie. À la question de savoir où réside la force de la magie selon la population qu'il étudie, l'anthropologue répond : « dans l'incantation »¹³¹ car, chez les peuples des Trobriand, la force de la magie serait contenue dans le ventre des hommes, et non dans les choses, et ne pourrait s'échapper que par la voix¹³². L'essentiel du pouvoir créatif de la magie est donc dans la formule magique, le rite servant essentiellement à souligner le sens contenu dans l'incantation ou à introduire celle-ci¹³³. Avant Malinowski, Mauss et Hubert avaient déjà mis en évidence le lien étroit existant entre le langage et le rite : d'après eux, la parole donne un sens au rite et même lorsqu'il est muet, une idée est toujours sous-entendue, la magie cherchant une représentation symbolique du résultat désiré au moyen d'associations d'idées et en appliquant les lois de sympathie¹³⁴. Et selon Izutsu, l'assimilation de l'âme au souffle ou à la respiration par certaines écoles pourrait provenir de la conception voulant que l'acte même de prononcer le mot soit ce qui libère sa puissance magique¹³⁵. Cet auteur va jusqu'à affirmer que l'usage magique du langage représenterait en fait la fonction la plus primitive et la plus fondamentale de la parole¹³⁶. La croyance au pouvoir des mots serait même caractéristique de la tournure d'esprit du primitif, au point que la magie verbale serait à l'œuvre dans toutes les situations de son existence¹³⁷.

Sans avoir besoin de prêter une mentalité particulière aux primitifs comme continue de la faire Izutsu, le rôle de la parole, et de tout mode de communication en général, est effectivement indéniable dans la magie, laquelle constitue en elle-même une technique de communication avec les forces occultes. Il est d'ailleurs courant que des personnes se disant ensorcelées interprètent *a posteriori* comme étant des malédictions certaines paroles qui leur étaient adressées directement ou non (qu'elles aient vu l'auteur les prononcer ou qu'on les leur ait rapportées ou même qu'elles en aient rêvé), et il en est de même des gestes auxquels

131. B. MALINOWSKI, *Argonauts...*, p. 404.

132. *Ibid.*, p. 409.

133. *Ibid.*, p. 408, « Myth in Primitive Psychology », p. 117.

134. M. MAUSS, H. HUBERT, *art. cit.*, pp. 50, 53, 56 *sq.* Voir aussi L. A. WHITE, « The Symbol: The Origin and Basis of Human Behavior », *Philosophy of Science*, 7, 1940, p. 460.

135. T. IZUTSU, *op. cit.*, pp. 27-32.

136. *Ibid.*, p. 10.

137. *Ibid.*, p. 17.

une signification magique peut aussi être attribuée *a posteriori*¹³⁸. Quand on est confronté à la magie, tout devient signifiant.

Malinowski approfondit sa réflexion en analysant une incantation et il observe que la langue utilisée diffère en partie de la langue usuelle : le sens de certains mots change, des archaïsmes, des noms mythiques et des mots composés n'obéissant pas aux règles linguistiques courantes sont employés et l'intonation n'est pas habituelle¹³⁹. De plus, l'anthropologue note que l'expression des idées répond à un ordre magique particulier ne répondant à aucune logique¹⁴⁰. R. F. Fortune confirme les constatations de Malinowski quant à l'importance de la parole dans la magie mélanésienne. Il remarque en effet que les habitants de l'île Dobu craignent d'être épiés quand ils prononcent des incantations car ils croient que quiconque les entend peut les mémoriser et voler leur pouvoir magique¹⁴¹. Le secret, tant des paroles que des ingrédients utilisés, occupe donc une place très importante dans leur magie¹⁴². Fortune constate lui aussi que le langage magique est ésotérique et fait appel à des mots qui n'appartiennent pas au langage ordinaire. Selon Izutsu, cette spécificité du langage magique viendrait du fait que les structures du langage influencent grandement l'appréhension de la réalité : nous faisons souvent l'expérience de celle-ci à travers le prisme du langage, si bien qu'il se produit une sorte de fusion entre les deux dans l'esprit humain ; il existerait ainsi une tendance universelle à confondre le mot et la chose signifiée¹⁴³. De là viendrait la superstition très répandue dans les sociétés traditionnelles que le nom d'une personne influe sur son destin, au point que chez certains peuples, on a coutume de donner aux gens des noms secrets connus d'eux seuls et de leurs proches¹⁴⁴. Par conséquent, d'après Izutsu, les paroles incompréhensibles prononcées lors de certains rituels ne peuvent plus être considérées comme

138. Voir par exemple les récits de J. FAVRET-SAADA, *Les Mots, la mort, les sorts*, rééd., Paris, 1985 [1=1977], pp. 192-212, 269, ou de T. NATHAN, *La Folie des autres. Traité d'ethnopsychiatrie clinique*, 2^e éd., Paris, 2001 [1=1986], p. 101, *Le Sperme du diable. Éléments d'ethnopsychothérapie*, Paris, 1988, pp. 109, 116.

139. B. MALINOWSKI, *Coral Gardens and Their Magic*, II, p. 224, *Argonauts...*, p. 432.

140. *Ibid.*, *Coral Gardens and Their Magic*, II, pp. 218-223.

141. R. F. FORTUNE, *op. cit.*, p. 107.

142. *Ibid.*, p. 114, 129.

143. T. IZUTSU, *op. cit.*, pp. 19 sq.

144. *Ibid.*, pp. 22 sq. H. SPENCER, *op. cit.*, I, p. 244, avait déjà rapporté ce fait. La magie égyptienne notamment est toujours très préoccupée de connaître le vrai nom des dieux invoqués ou de la personne visée par le rituel (voir F. LEXA, *La Magie dans l'Égypte antique. De l'Ancien empire à l'époque copte*, I, Paris, 1925, pp. 113-120). Les énumérations de noms souvent incompréhensibles, mélangeant des noms égyptiens, hébreux, grecs, et parfois des invocations dans ces langues, probablement prises pour des noms de dieux, que l'on trouve dans les textes de magie grecque qui ont été conservés, procèdent certainement de ce même principe (voir T. HOPFNER, *Griechisch-Ägyptischer Offenbarungszauber*, I, Leipzig, 1921, §§ 680-801 (pp. 173-209)). Les magies égyptienne et grecque ont en outre tendance à ajouter au nom des victimes des sorts le nom de leur mère, pour plus d'efficacité, la filiation maternelle étant un moyen plus sûr d'identifier un individu que sa filiation paternelle, habituellement utilisée (F. LEXA, *op. cit.*, I, p. 115, D. R. JORDAN, « CIL VIII 19525 (B). 2QPVVVVA = *q(uem) p(eperit) vulva* », *Philologus*, 120, 1976, pp. 129-132, F. GRAF, *op. cit.*, p. 149, J. B. CURBERA, « Maternal Lineage in Greek Magical Texts » in D. R. JORDAN, H. MONTGOMERY, E. THOMASSEN (ed.), *op. cit.*, pp. 195-203).

des sons privés de sens car elles constituent en réalité un vrai langage connu des dieux et renvoyant à l'essence même des choses qu'il désigne ¹⁴⁵.

Malinowski constate effectivement que les populations qu'il étudie considèrent les mots magiques comme des termes primitifs liés à l'essence des choses. Il est primordial pour cette raison que la magie soit accomplie par un magicien ayant reçu l'enseignement approprié pour assurer sa transmission selon une filiation continue qui ne rompe pas ce lien entre le mot et la chose. Le fait que le mot magique soit capable de s'emparer de l'essence de la chose explique alors pourquoi il n'est pas nécessaire qu'il ait son sens habituel. Ainsi, prononcé par un homme, le mot magique devient une caractéristique essentielle de la relation entre cette personne et la chose ¹⁴⁶.

La parole incantatoire ne cherche donc pas à exprimer une pensée, ni à communiquer des idées : elle est l'équivalent d'un geste ou d'un mouvement, et prend part à une activité en induisant une action ¹⁴⁷. Le langage est ainsi avant tout un moyen d'action qui possède un pouvoir créateur selon le contexte dans lequel il est utilisé, notamment dans un contexte sacré ¹⁴⁸. Linguistique et sociologie, de ce point de vue, sont liées ¹⁴⁹. En outre, dans une situation donnée, le mot adéquat, et non un autre, doit être correctement prononcé et compris si l'on veut susciter une action en particulier, si bien que l'action et le mot sont inséparables ¹⁵⁰. C'est ici qu'interviendrait la croyance en une force surnaturelle telle que le *mana* : l'énonciation des paroles magiques activerait ou influencerait son déploiement et atteindraient ainsi leur but ¹⁵¹. La puissance efficace de la magie serait donc antérieure au *mana* puisqu'elle serait capable d'agir sur lui, et ne résulterait pas des caractéristiques de celui-ci. R. F. Fortune, cependant, tempère cette analyse puisque d'après lui, il n'est même pas nécessaire de faire appel à un intermédiaire tel que le *mana* car les peuples de cette région accordent une telle importance à la forme des mots, que, dans les faits, personne ne se préoccupe vraiment de savoir si la puissance des mots vient d'un intermédiaire surnaturel ou d'eux-mêmes, dès lors que les mots ou les formules qui conviennent ont été prononcés comme il faut ¹⁵².

145. T. IZUTSU, *op. cit.*, p. 33.

146. B. MALINOWSKI, *Coral Gardens and Their Magic*, II, p. 229.

147. *Ibid.*, pp. 8, 56.

148. *Ibid.*, pp. 52, 54, 72, « The Problem of Meaning in Primitive Languages » in B. MALINOWSKI, *Magic...*, pp. 243-246. Plus généralement, sur l'importance du contexte dans la communication (liée ou non au langage) inhérente aux rituels, voir E. R. LEACH, *Culture and Communication*, reprint, Cambridge - New York - Melbourne, 2003 [1=1976], pp. 38 *sq.*, et surtout E. R. LEACH, « Ritualisation in Man » in S. HUGH-JONES, J. LAIDLAW (ed.), *The Essential Edmund Leach*, I, New Haven - London, 2000, pp. 163 *sq.*

149. B. MALINOWSKI, *Coral Gardens and Their Magic*, II, p. 55.

150. *Ibid.*, p. 58. Voir aussi R. F. FORTUNE, *op. cit.*, p. 148.

151. B. MALINOWSKI, *Coral Gardens and Their Magic*, II, p. 215.

152. R. F. FORTUNE, *op. cit.*, p. 130.

Mais ces conclusions de Malinowski ne sauraient être généralisées. En effet, contrairement à la magie mélanésienne, la magie africaine semble accorder beaucoup moins d'importance au pouvoir de la parole et, plus généralement, à la forme du rituel ¹⁵³. Evans-Pritchard rapporte à ce propos que, chez les Azandé, les incantations utilisées au moment des rites ne sont pas des formules magiques dont la forme est figée par la tradition et qui sont une propriété jalousement gardée par celui qui les détient : le magicien zandé choisit les mots de l'incantation à l'instant où il les prononce, sans emphase particulière, au fur et à mesure du déroulement du rite ¹⁵⁴, lequel peut même être silencieux, soit parce qu'aucune incantation n'est prononcée ¹⁵⁵, soit parce que le magicien dit l'incantation en lui-même ¹⁵⁶. D'une manière générale, la forme du rituel n'est pas fixée : les paroles, aussi bien que les gestes accomplis ou les objets utilisés peuvent varier d'une fois à l'autre ; même les tabous à respecter avant le rituel seront différents selon les praticiens, qui, de toute façon, les suivent avec peu de rigueur ¹⁵⁷. Dans ce contexte, les paroles n'ont pas en elles-mêmes de puissance mais indiquent simplement le sens du rite ¹⁵⁸ : il s'agit d'expliquer aux médecines ce que l'on attend d'elles car, selon les Azandé, le principe d'action de la magie réside dans leur âme, qui sort à la recherche de sa victime ¹⁵⁹. Evans-Pritchard observe qu'il existe toutefois une tendance à répéter les mêmes incantations avec les mêmes médecines ¹⁶⁰, ce qui peut être tout simplement imputable à l'expérience du magicien, qui a pris des habitudes dans sa pratique, et à la spécificité des médecines en fonction du but visé. Selon Evans-Pritchard, les différences observées entre les magies mélanésienne et africaine viennent des structures sociales et des pratiques du pouvoir différentes qui confèrent à l'activité magique des fonctions également différentes. Ainsi, le caractère public des rituels mélanésiens et le fait que la magie soit détenue par un clan précis aurait tendance à faciliter la conservation de la forme de ces cérémonies, par opposition aux rituels réalisés souvent en privé chez les Azandés, chez qui la magie est très répandue et n'est pas la propriété d'une famille donnée ¹⁶¹. Plus la magie est répandue dans la société, plus sa fonction sociale serait faible, moins elle est répandue, plus elle aurait une fonction sociale importante ¹⁶².

153. Voir E. E. EVANS-PRITCHARD, « The Morphology and Function of Magic. A Comparative Study of Trobriand and Zande Ritual and Spells », *American Anthropologist*, N. S. XXXI, 1929, pp. 619-641, qui effectue précisément une comparaison entre la magie chez les Azandé et dans les îles Trobriand, d'après les observations de Malinowski.

154. E. E. EVANS-PRITCHARD, *Sorcellerie...*, p. 511.

155. *Ibid.*, p. 515.

156. *Ibid.*, pp. 518, 534.

157. E. E. EVANS-PRITCHARD, « The Morphology and Function of Magic... », pp. 631 *sq.*

158. Même remarque chez R. HORTON, « African Traditional Thought and Western Science », *Africa*, XXXVII, 1967 p. 158.

159. E. E. EVANS-PRITCHARD, *Sorcellerie...*, p. 524.

160. *Ibid.*, pp. 511 *sq.*

161. E. E. EVANS-PRITCHARD, « The Morphology and Function of Magic... », pp. 631-635, 638 *sq.*

162. *Ibid.*, p. 636.

D'après certains anthropologues, la présence ou l'absence d'incantations n'a guère d'importance car des objets sont utilisés pour les opérations magiques : alors que les mots sont éphémères, les objets ont une permanence et une matérialité qui leur confèrent une quasi-forme verbale plus manipulable qu'un discours, même si elle est moins précise, si bien que les effets obtenus sont plus durables et la magie est alors jugée plus efficace¹⁶³. La recette magique suivie par le praticien « peut s'interpréter comme un message figuré à l'aide d'objets » qui explicitera le désir à l'œuvre et le but visé¹⁶⁴. C'est une forme de texte non écrit qui est échangé ou conservé par les participants lors de la cérémonie¹⁶⁵. Le problème est de pouvoir déchiffrer ce système de signes représentés par les objets composant le rituel : il faudrait remonter à un symbolisme ancien dont la signification exacte échappe généralement à ceux qui accomplissent cette opération et dont les processus sont souvent inconscients¹⁶⁶. Par conséquent, suivant ces anthropologues, le rituel, dans son principe, a une fonction expressive et pour ce faire, il induit un lien de type discursif entre les participants, la nature et le but recherché au moyen des instruments utilisés. L'approche de Malinowski, considérant la liaison existant entre les mots et les choses, n'est pas démentie par cette interprétation.

Malinowski explique enfin que la tendance humaine à lier la parole et l'action efficace remonterait à la petite enfance, lorsqu'il suffisait à l'enfant d'émettre un son pour qu'un adulte vienne répondre à ses besoins corporels immédiats. Il est d'ailleurs significatif que l'on puisse distinguer facilement les cas où l'enfant émet des sons pour le plaisir de ceux où il le fait pour obtenir quelque chose. Dès son plus jeune âge, il sait donc adapter les sons qu'il produit, puis les mots qu'il prononce, en fonction de l'action qu'il veut susciter chez son entourage¹⁶⁷. Pour l'enfant, les mots semblent donc être appréhendés en premier lieu du point de vue de leur efficacité, leur fonction intellectuelle l'étant probablement plus tard et dérivant de toute façon de leur fonction pragmatique¹⁶⁸. Ce pouvoir des mots se confirme par la suite lorsqu'il grandit puisque la maîtrise de la réalité sociale et technique passe par le fait de savoir comment utiliser les mots¹⁶⁹.

163. R. HORTON, « African Traditional Thought and Western Science », pp. 158 *sq.* ; H. LAVONDÈS, « Magie et langage. Note à propos de quelques faits malgaches », *L'Homme*, III, n° 3, 1963, pp. 114-117. Voir aussi G. EICHINGER FERRO-LUZZI, « Ritual as Language: The Case of South Indian Food Offerings », *Current Anthropology*, 18, 1977, pp. 507-514.

164. H. LAVONDÈS, *art. cit.*, p. 117. Selon cet auteur, un rituel magique serait donc une sorte de prière puisqu'il exprime un désir jugé efficace.

165. *Ibid.*, p. 111. R. HORTON, « African Traditional Thought and Western Science », p. 159, estime même que « les objets magiques sont les équivalents précédant l'écriture des incantations écrites qui sont trouvées si communément sous forme de sorts et de talismans dans les milieux culturels instruits, mais préscolaires » (« *magical objects are the preliterate equivalents of the written incantations which are so commonly found as charms and talismans in literate but prescientific cultural milieu* »).

166. H. LAVONDÈS, *art. cit.*, pp. 115 *sq.*

167. B. MALINOWSKI, *Coral Gardens and Their Magic*, II, pp. 63, 232 *sq.* Voir aussi T. IZUTSU, *op. cit.*, pp. 52 *sq.*, qui souscrit à cette explication.

168. B. MALINOWSKI, *Coral Gardens and Their Magic*, II, p. 64.

169. *Ibid.*, p. 233.

Le travail de Malinowski est très important car il propose un nouveau type d'explication : la magie n'est pas un mode de fonctionnement relevant d'une mentalité primitive mais une réponse culturelle d'un groupe humain à des questions posées par son environnement. Cette réponse n'est pas simplement symbolique mais elle présente une utilité réelle pour accroître le bien-être de la société. De plus, même si l'anthropologue cantonne sa recherche à des peuples primitifs particuliers, l'explication psychologique qu'il donne du caractère magique du langage peut fort bien s'étendre à toute l'humanité, ce que fait d'ailleurs Izutsu lorsqu'il affirme que le pouvoir magique du langage se retrouve jusque dans les lois et les préceptes moraux de nos civilisations, ainsi que la poésie ¹⁷⁰. Et c'est encore grâce à cette magie du langage que la forme d'un discours et l'intonation utilisée pour le prononcer peuvent lui donner un impact persuasif plus ou moins fort selon les émotions éveillées chez les auditeurs ¹⁷¹.

Certaines explications de Malinowski concernant la croyance en l'efficacité de la magie sont néanmoins peu convaincantes : il s'agit notamment de celles concernant son lien avec la mythologie, les individus ayant déjà des doutes sur la véracité des mythes, lesquels sont surtout des histoires racontées par les adultes aux enfants pour répondre à leur curiosité et qui ne sont guère prises au sérieux ¹⁷² ; par ailleurs les mythes ne sont pas toujours connus de tout le monde, ni de la même manière, puisque de nombreuses variantes existent en général ¹⁷³. D'autre part, s'il existe, le lien archaïque entre le mot et la chose n'est que symbolique et ne garantit en rien l'adhésion à la pratique magique car chaque formule magique serait alors infaillible, ce qui est démenti bien entendu par l'expérience (à la limite, faire état de ce lien jette un doute supplémentaire sur la magie puisqu'il devrait s'agir d'une preuve objective de son efficacité, donc concluante, ce qui n'est pas le cas). Une fois de plus, ignorer l'ambiguïté des individus vis-à-vis de la magie conduit le chercheur dans des développements inutiles ou erronés. Néanmoins, l'apport méthodologique de cet anthropologue reste essentiel puisqu'il cherche l'origine de la pratique de la magie dans le fonctionnement psychique humain normal et dans le moyen de communication humain le plus explicite qui soit, le langage articulé.

170. T. IZUTSU, *op. cit.*, pp. 37-42.

171. *Ibid.*, pp. 43-48. Voir aussi T. TODOROV, « Le Discours de la magie », *L'Homme*, XIII, n° 4, 1973, pp. 38-65, qui conclut son étude en reconnaissant qu'à quelques exceptions près, « tout discours descriptif – ce qui veut dire aussi, simplement, tout discours – a une dimension magique » (*ibid.*, p. 63).

172. J. GOODY, *L'Homme, l'écriture et la mort*, Paris, 1996, pp. 154 *sq.*, P. VEYNE, « L'Interprétation et l'interprète. À propos des choses de la religion », *Enquête. Anthropologie, Histoire, Sociologie*, N. S. 3, 1996, p. 254. PLATON, *République*, II, 377 a4-378 e3, *Sophiste*, 242 c8-9, *Politique*, 268 e4-6, *Lois*, X, 887 d2-7, explique lui aussi que les mythes sont d'abord destinés aux enfants et il souligne d'ailleurs l'appétence de ceux-ci pour ces histoires, qui ne sont guère tenues pour véridiques (dans le *Gorgias*, 527 a5, il parle de propos de vieilles femmes).

173. Sur les liens entre mythe et rite, et les problèmes qu'ils posent, notamment du fait de l'évolution des rituels dans le temps et l'espace au sein d'une même communauté, voir B. HELL, *Possession et chamanisme. Les maîtres du désordre*, Paris, 1999, pp. 67-82, ainsi que C. KLUCKHOHN, « Myths and Rituals: A General Theory », *The Harvard Theological Review*, XXXV, 1942, pp. 45-79.

4- Psychanalyse de la magie

Les explications de Malinowski concernant la magie faisaient intervenir des phénomènes psychologiques remontant aux premiers moments de la vie. Il est alors intéressant de les confronter aux analyses que proposèrent les psychanalystes à peu près à la même époque.

a) L'approche freudienne

S. Freud se penche sur le phénomène de la magie essentiellement dans *Totem et tabou*, où il distingue la sorcellerie de la magie, qu'il considère comme des techniques propres à l'animisme pour soumettre le monde, plutôt que comme des systèmes explicatifs de la nature. La sorcellerie chercherait à influencer les êtres spirituels en employant les mêmes méthodes qu'avec les hommes, c'est-à-dire en tentant de les apaiser, de les amadouer, de leur imposer sa volonté, etc. La magie, en revanche, ferait abstraction des esprits et userait de procédés différant des procédés psychologiques courants (par exemple : la fabrication de l'effigie d'un ennemi auquel on veut nuire) : elle constituerait, pour cette raison, la partie la plus primitive et la plus importante de l'animisme, étant apparue avant que l'homme n'ait envisagé la nature comme une entité spirituelle ¹⁷⁴.

Si Freud accepte le principe d'association d'idées défendu par Tylor ¹⁷⁵ et les lois de sympathie de Frazer ¹⁷⁶, il reconnaît toutefois que ces théories décrivent seulement le fonctionnement de la magie et ne nous apprennent rien ni sur son essence, ni sur ce qui conduit à substituer des lois psychologiques aux lois naturelles ¹⁷⁷. Le psychanalyste se propose, par conséquent, d'approfondir la théorie de l'association.

Selon lui, l'exercice de la magie est motivé par les désirs humains, dans la puissance desquels l'homme primitif place une « confiance démesurée » ¹⁷⁸. De même que le jeune enfant, privé de motricité, satisfait ses désirs de façon hallucinatoire par l'excitation de ses organes sensoriels, le primitif fait appel à sa volonté pour satisfaire les siens, non plus de façon sensorielle, mais au moyen d'une « sorte d'hallucination motrice », c'est-à-dire une

174. S. FREUD, *Totem et tabou* (1913), trad. française, rééd., Paris, 2001 [1=1923], pp. 113 sq.

175. *Ibid.*, p. 114.

176. *Ibid.*, pp. 117-120.

177. *Ibid.*, p. 120.

178. *Ibid.*, p. 121.

représentation imitative d'un objet désiré par la réalisation d'une action¹⁷⁹. Or, dans un contexte animiste, le primitif n'a pas les moyens cognitifs pour se rendre compte que la réalité n'est pas telle qu'il se l'imagine : dans cette phase animiste, il n'est même pas encore en position de douter, attitude qui apparaîtra plus tard et qui permettra l'émergence de la foi comme condition d'efficacité de la magie, dans une phase religieuse¹⁸⁰. Pratiquant la magie, l'homme primitif surestime tous les processus psychiques et préfère aux choses réelles leurs représentations : il en vient alors à penser que toute action sur les secondes influe sur les premières, notamment à cause du fait que la pensée rend présentes à la conscience en même temps des choses séparées dans l'espace et le temps ; les lois de la magie de Frazer sont d'ailleurs fondées sur une notion commune et supérieure qui est la notion de contact, qu'il soit réel (loi de contagion) ou figuré (loi de similitude). Au final, la magie est régie, selon Freud, par le célèbre principe de la « toute-puissance des idées »¹⁸¹, qui est aussi un trait caractéristique de la névrose, en particulier la névrose obsessionnelle¹⁸².

Au fur et à mesure que l'homme découvre et admet sa nature mortelle et sa petitesse, il se détache de ce principe de toute-puissance en l'attribuant ensuite, lors d'une phase religieuse, à des divinités (tout en gardant une possibilité d'influer sur celles-ci, par la prière par exemple), avant de passer à une phase scientifique où cette idée de toute-puissance ne demeure plus que dans la confiance que l'homme met parfois dans son esprit¹⁸³. La perspective du fondateur de la psychanalyse s'inscrit dans le contexte intellectuel général de son époque et reste donc évolutionniste.

Enfin, Freud rattache la prédominance accordée aux actions psychiques par le primitif (mais aussi par le névrosé) au narcissisme, en tant que phase primitive du développement du moi au cours de laquelle celui-ci ne distingue pas les objets comme étant extérieurs à lui et nourrit à leur égard, et donc à l'égard de lui-même, des désirs libidinaux¹⁸⁴. Dans sa logique évolutionniste, Freud se risquera à extrapoler ce rapprochement entre le stade du narcissisme et celui de l'animisme aux autres phases du développement de l'humanité, mises en parallèle à leur tour avec les phases ultérieures du développement du moi¹⁸⁵. Il n'y a pas lieu de s'étendre sur le caractère abusif de cette démarche : non seulement l'évolutionnisme était une

179. *Ibid.*, pp. 121 *sq.*

180. *Ibid.*, p. 122.

181. *Ibid.*, p. 123. Voir aussi S. FREUD, « L'Inquiétante étrangeté (*das Unheimliche*) » (1919) in S. FREUD, *Essais de psychanalyse appliquée*, trad. française, rééd., Paris, 1975 [1=1933], p. 193 et S. FREUD, *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse* (1933), trad. française, rééd., Paris 1989 [1=1984], pp. 220 *sq.*

182. S. FREUD, *Totem et tabou*, pp. 125 *sq.* Nous reviendrons sur certains phénomènes obsessionnels *infra*, pp. 170-214.

183. *Ibid.*, p. 127.

184. *Ibid.*, pp. 128 *sq.* Il convient de préciser avec J. PIAGET, B. INHELDER, *La Psychologie de l'enfant*, rééd., Paris, 2008 [1=1966], p. 27, que, dans cette phase de développement du psychisme humain, il s'agit de « narcissisme sans Narcisse » car le moi, indifférencié, n'est pas encore conscient de lui-même.

185. S. FREUD, *Totem et tabou*, p. 130.

conception répandue à l'époque de Freud qui l'incitait à prolonger sa réflexion dans cette direction, mais surtout, le psychanalyste généralise un trait individuel de psychologie à toute l'humanité, ce qui est pour le moins hasardeux car, même en admettant le schéma évolutionniste, le développement du moi d'un individu normal appartenant au premier stade de l'évolution humaine ne s'arrête pas à sa première phase mais est complet, si bien qu'on ne comprend pas pourquoi au niveau de la culture, on en resterait à ce stade primaire. Il n'en demeure pas moins qu'au niveau de l'individu, faire intervenir chez lui une régression narcissique au moment où il a recours à la magie, c'est-à-dire un état psychique ponctuel dans lequel les préoccupations personnelles et les affections du sujet prennent le pas sur la réalité, donnant une sensation de pouvoir contrôler celle-ci, est une explication qui ne manque pas d'intérêt, et cela au-delà des époques et des cultures, mais sans généraliser cet état à tout moment et sans en faire un état caractéristique du psychisme de cette personne et encore moins de la population à laquelle elle appartient.

Malinowski s'élèvera contre la position de Freud sur la toute-puissance de la magie : d'après l'anthropologue, la magie est au contraire la reconnaissance du caractère limité de la pensée humaine et de son impuissance car la magie n'est utilisée que là où l'intelligence humaine n'est pas parvenue à développer des sciences ou des techniques permettant de maîtriser parfaitement un processus ou une action. De plus, la magie n'est pas associée à une sorte de vaine divagation ou de rêve éveillé, mais est liée à des activités humaines produisant des effets réels. En outre, alors que, pour Malinowski, la magie constitue une force bénéfique à l'organisation sociale, l'approche freudienne, faisant de la magie une forme de « mégalomanie vicieuse », relègue cette pratique au rang de « pathologie culturelle »¹⁸⁶.

On pourra objecter à Malinowski que si l'on se limite à l'activité demandant l'intervention de la magie, faute de maîtriser correctement la situation, le principe de toute-puissance des idées défendu par Freud est une disposition d'esprit possible, pour se donner de l'entrain au moment d'entreprendre une tâche dont le résultat est aléatoire. En revanche, l'anthropologue est parfaitement fondé à dénoncer la généralité de la position de Freud, très influencé par Frazer et manquant d'un matériel ethnographique de première main.

186. B. MALINOWSKI, *Coral Gardens and Their Magic*, II, pp. 239 sq.

b) *Le principe de magie : G. Róheim*

Contrairement au père de la psychanalyse, G. Róheim fut un anthropologue de terrain, en plus d'être psychanalyste : il fut donc au plus près des réalités ethnographiques et analysa en détail, et selon la méthode psychanalytique, les mœurs, les coutumes et les rites de plusieurs sociétés traditionnelles.

Fort de ses observations, Róheim réinterprète la position freudienne à propos de la magie et considère que la pratique magique se situe entre le principe de plaisir et le principe de réalité¹⁸⁷, si bien qu'il en vient à poser un « principe de magie » qui conduirait l'homme à penser qu'il peut gouverner son environnement selon ses désirs. Il est à noter que dans l'esprit de Róheim, ce principe, quoique archaïque, est universel, et non limité aux sociétés primitives, et surtout constitue un déterminant majeur du comportement humain car avant d'obtenir une chose, il faut la vouloir et donc considérer qu'il est possible de réaliser ce désir¹⁸⁸. En distinguant le principe de réalité du principe magique, Róheim s'oppose à Malinowski, pour qui la magie est une application du principe de réalité, étant donné qu'elle est une reconnaissance par l'homme de son impuissance : d'après Róheim, l'exercice de la pratique magique précède en fait le comportement réaliste, car il faut d'abord croire que l'on a la capacité d'accomplir une action si l'on veut la réussir ; et quand il n'est pas possible d'adopter un comportement réaliste, comme dans le cas de la magie appelant la pluie ou le soleil, manifester son désir par le rituel magique est cependant une manière appropriée d'appréhender son environnement¹⁸⁹. Cette façon d'aborder le monde trouverait son origine dans la relation mère-enfant, la mère étant le seul environnement de l'enfant dans les premiers temps de sa vie, si bien que, pour ce dernier, manifester un désir semble être la façon adéquate d'être en relation avec cet environnement¹⁹⁰.

Róheim en déduit que la magie consisterait parfois en une attitude contre-phobique, permettant de combattre des peurs inconscientes, notamment de séparation¹⁹¹. Elle constituerait aussi une parade contre la frustration des désirs par une régression infantile, ce qui place l'homme primitif dans une situation opposée à celle de l'enfant, pour qui l'imagination magique signifie au contraire grandir, puisqu'il s'agit d'un stade de développement essentiel pour tout humain¹⁹². Enfin, en donnant à l'homme un moyen de s'affirmer face au divin, la magie est également une forme d'affirmation de la liberté

187. G. RÓHEIM, *Magic and Schizophrenia*, 2^e éd., Bloomington, 1962 [1=1955], pp. 10.

188. *Ibid.*, pp. 82 sq.

189. *Ibid.*, p. 11.

190. *Ibid.*

191. *Ibid.*, p. 19.

192. *Ibid.*, pp. 44-46.

humaine, à l'instar de l'enfant qui s'affranchit de sa dépendance vis-à-vis de sa mère en s'individualisant peu à peu ¹⁹³.

Le travail de Róheim complète donc celui de Freud en reconnaissant le rôle fondamental de la pensée magique à la fois dans le développement psychique de tout être humain et dans son rapport au monde au cours de sa vie. Avec Róheim, la magie n'est plus une occupation futile et indigne des grands esprits mais relève de la psychologie normale de tout homme.

5- Magie et symbolisme

La reconnaissance d'une forme de symbolisme dans la magie va conduire nombre d'anthropologues à se démarquer vis-à-vis de leurs prédécesseurs, en particulier de Frazer, car la question des rapports existant entre la magie, la science et la religion n'est plus vraiment pertinente dans cette optique qui n'attribue plus à la magie de visées uniquement cognitives. Cette nouvelle approche conduira également les chercheurs à s'intéresser à des domaines connexes à ceux de la magie, moins étudiés précédemment, en particulier la notion de rituel. Faire de la magie une pratique essentiellement symbolique élimine en outre la question de savoir pourquoi l'on croit en cette activité irrationnelle et inefficace.

a) C. Lévi-Strauss et l'efficacité symbolique de la magie

L'analyse de C. Lévi-Strauss est particulièrement riche car elle envisage la magie selon une approche à la fois sociologique et psychologique. Ainsi, observant que l'attitude du sorcier ou du chamane lors de la transe présente des similitudes avec des pathologies mentales ¹⁹⁴, avant de revenir à la normale, Lévi-Strauss pense que l'officiant est un

193. *Ibid.*, p. 47.

194. La question de savoir si le chamane est ou non objectivement un malade mental fait débat : par exemple d'après S. F. NADEL, « A Study of Shamanism in the Nuba Mountains », *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, LXXVI, 1946, pp. 34-37 et C. LÉVI-STRAUSS, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss » in M. MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, pp. XVIII sq., XXI sq., le chamane est considéré comme une personne parfaitement normale dans sa communauté et a un comportement ordinaire lorsqu'il n'officie pas. En revanche, G. DEVEREUX, « Normal et anormal » (1956), trad. française, in G. DEVEREUX, *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, 3^e éd., Paris, 1977 [1=1970], pp. 15-31, qui donne un aperçu de la controverse dans cet article, soutient que le chamane est un psychotique en état de rémission (voir

« abréacteur professionnel », en référence à la notion d'abréaction en psychanalyse, c'est-à-dire la phase de l'analyse lorsque le patient revit avec une intensité extrême l'événement qui est à l'origine de son trouble, avant d'en venir à bout. Le travail du sorcier consiste donc, d'après l'anthropologue, à produire chez le malade qui l'a consulté une abréaction symbolique¹⁹⁵. La cure chamanique créerait un équilibre entre une pensée normale en quête de sens mais impuissante à l'obtenir et une pensée pathologique fournissant un trop-plein d'interprétations et d'affects, sans point d'appui dans le réel, grâce à la rencontre entre, d'une part, le public, détenteur des principes culturels, et, d'autre part, le sorcier et le malade, produisant un foisonnement de sens individuels :

il faut que, par une collaboration entre la tradition collective et l'invention individuelle, s'élabore et se modifie continuellement une structure, c'est-à-dire un système d'oppositions et de corrélations qui intègre tous les éléments d'une situation totale où sorcier, malade et public, représentations et procédures trouvent chacun sa place.¹⁹⁶

Par conséquent, la cure crée un espace où sont mises en adéquation les représentations normées et limitées de la société et celles, anarchiques et pléthoriques, du malade, grâce à l'intermédiation du sorcier.

Cet effet est rendu possible par la relation existant entre la structuration de la psyché individuelle et l'organisation socioculturelle¹⁹⁷. Selon l'anthropologue, la société est composée de différents systèmes de symboles¹⁹⁸ dont l'ensemble constitue la culture, et qui expriment plus ou moins bien la réalité physique ou sociale. La vie sociale consiste à accepter de participer à certains de ces systèmes, donc à la vie sociale, ce qui est alors un gage de santé mentale, tandis que le refuser (selon les modalités imposées par cette vie sociale, précise Lévi-Strauss) induit des pathologies. Or, il existe des individus qui se placent entre ces systèmes locaux tout en appartenant au système total : de tels personnages, c'est-à-dire les malades, sont en mesure de réaliser ou figurer les transitions et les synthèses entre des systèmes autrement incompatibles, ce qui induit des comportements insensés par rapport à la normalité, mais assure aussi de la sorte la cohérence et la cohésion du système total, qui grâce à eux ne se désagrège pas en multiplicité de sous-systèmes¹⁹⁹. La structure sociale symbolique comblerait ses lacunes de cette façon car « le rapport entre conduites normales et

également *infra*, p. 212). Cette thèse est critiquée par B. HELL, *op. cit.*, pp. 56-63. On pourra aussi consulter la synthèse de I. M. LEWIS, *Ecstatic Religion: A Study of Shamanism and Spirit Possession*, 3^e éd., London - New York, 2003 [1=1971], pp. 160-165, selon qui la solution du problème consiste à admettre que le chamane a réussi à apprendre à contrôler l'affection psychique dont il souffrait initialement.

195. C. LÉVI-STRAUSS, « Le Sorcier et sa magie » in C. LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, rééd., Paris, 1974, p. 207.

196. *Ibid.*, p. 208.

197. Une telle conception n'est pas sans rappeler l'approche de G. H. MEAD, *Mind, Self and Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist*, 6th impression, Chicago, 1947 [1=1934], part III, en particulier pp. 140-144 et surtout pp. 186-192.

198. C. Lévi-Strauss cite « le langage, les règles matrimoniales, les rapports économiques, l'art, la science, la religion » (« Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », p. XIX).

199. *Ibid.*, pp. XIX-XXI.

conduites spéciales est complémentaire »²⁰⁰. Le chamane (ainsi que le possédé) ferait partie de ces individus vivant à la croisée des systèmes. Et par son comportement alternant entre des phases normales et pathologiques, mais considéré comme normal dans sa société, et symbolisant la complémentarité que recherche la société entre la normalité et l'anormalité, le personnage du sorcier garantirait la santé mentale de ses concitoyens, en canalisant les troubles psychiques pour qu'ils soient circonscrits à une sphère réduite²⁰¹.

Pour comprendre comment opère le sorcier lors d'une cure, évoquons un célèbre exemple mentionné par Lévi-Strauss. À partir de l'analyse d'une incantation chantée lors d'un accouchement difficile, chez les Cuna (Panama), l'anthropologue montre que le magicien pénètre symboliquement dans le corps de la parturiente, l'explore au cours d'un trajet à travers des lieux mythiques, plus ou moins liés à l'anatomie réelle, afin de rétablir l'harmonie existant entre les « âmes » des différents organes²⁰². La malade est donc guérie par « une manipulation psychologique de l'organe malade » au moyen du chant²⁰³. Le magicien obtiendrait la guérison grâce au mythe qui offre à la patiente une expression verbale d'un état qui lui est incompréhensible car étranger à son système de représentations : le mythe crée donc un ensemble symbolique cohérent avec les croyances de la malade et de sa communauté, et de la sorte, elle parvient à comprendre la situation et guérir²⁰⁴. L'anthropologue parle alors d'« efficacité symbolique » de la magie permettant au mythe fourni par le sorcier de trouver parallèlement une réalisation concrète effectuée par la malade²⁰⁵.

Plus récemment, à la suite de C. Lévi-Strauss, R. R. Desjarlais parlait du récit mythique du chamane comme d'une « *mimesis* magique » qui déstructure et restructure la réalité grâce à l'utilisation de métaphores et de symboles fondés sur choses familières pour le malade : les images produites sont vivantes aux yeux de celui-ci, qui est mis par l'action du chamane dans un état de « liminalité » (*liminality*), c'est-à-dire un état ambigu, une sorte d'entre-deux psychologique²⁰⁶ où la psyché est placée devant diverses possibilités pour se restructurer et

200. *Ibid.*, p. XXI.

201. Voir S. F. NADEL, « A Study of Shamanism in the Nuba Mountains », p. 36, et C. LÉVI-STRAUSS, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », pp. XXI *sq.*, qui s'appuie sur cette étude, pour souligner la remise en question de la notion de maladie mentale.

202. C. LÉVI-STRAUSS, « L'Efficacité symbolique » in C. LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, pp. 216-218.

203. *Ibid.*, p. 219.

204. *Ibid.*, p. 226.

205. *Ibid.*, p. 230.

206. Cette notion, s'appliquant à un champ plus large que la psychologie, a été élaborée par V. W. Turner, en référence à l'analyse des rites de passage proposée par A. VAN GENNEP, *Les Rites de passage*, rééd., Paris, 1981 [1=1909], p. 14. Voir notamment V. W. TURNER, « Betwixt and Between: The Liminal Period in *Rites de Passage* » in V. W. TURNER, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca - New York, 1967, pp. 93-111 et *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, rééd., New York, 1995 [1=1969], pp. 94 *sq.*

est guidée dans sa transformation par le chamane. En quelque sorte, le malade devient lui-même une image qui est transformable²⁰⁷.

L'efficacité symbolique serait fondée, d'après Lévi-Strauss, sur une sorte d'induction créant une réorganisation structurale d'un processus organique en faisant abrégier la malade évoquée dans l'exemple précédent par un mythe dont la structure, déjà présente au niveau de son inconscient, serait précisément celle qu'on voudrait reproduire au niveau du corps. L'anthropologue émet alors l'hypothèse d'une « propriété inductrice » appartenant à des structures homologues se constituant au niveau du corps, de l'inconscient et de la pensée, et pouvant interagir grâce à cette propriété²⁰⁸.

Dans la tradition des anthropologues français, Lévi-Strauss reconnaît à la magie une origine sociale. Il s'agirait même d'une conséquence nécessaire émanant de tout ordre social : le rôle du magicien proviendrait directement de sa position au sein de sa communauté, intermédiaire entre les différents systèmes symboliques constituant la société. La magie possède une réelle efficacité car il existe une connexion entre les structures mentales et les structures sociales symboliques, si bien que l'on peut faire appel aux secondes pour agir sur les premières par le biais du symbolisme. Ce n'est donc plus une théorie fondée sur une sorte de disposition psychologique qui sous-tend la magie mais toute la culture d'une société donnée. La croyance n'est plus nécessaire pour amener un individu à recourir à la magie malgré son inefficacité mais c'est elle qui est manipulée pour obtenir l'effet recherché et qui garantit son efficacité.

En liant la sociologie et la psychologie, Lévi-Strauss évite de devoir faire intervenir une théorie psychologique qui justifierait l'adhésion à la magie et qui le ramènerait peu ou prou à une forme d'intellectualisme. Néanmoins, même un parallélisme des structures sociales et psychologiques ne suffit pas à justifier l'efficacité d'une action symbolique et parler d'« une manipulation psychologique de l'organe malade » relève aussi du symbolisme mais ne nous apprend pas comment cet organe a pu être soulagé. En effet, s'il se produit bien une recontextualisation des symptômes afin qu'ils soient culturellement admissibles et donc compréhensibles et peut-être moins douloureux grâce à cela, rien ne permet d'affirmer que le symbolisme soit à l'origine de cet effet ou suffise à le produire. En outre, prétendre que l'adhésion à un système culturel, donc la croyance, soit un élément d'efficacité n'a rien d'évident puisque nous avons déjà vu chez Evans-Pritchard²⁰⁹, en particulier, qu'il existe un réel scepticisme quant à la validité des techniques des guérisseurs et Lévi-Strauss lui-même

207. R. R. DESJARLAIS, « Healing Through Images: The Magical Flight and Healing Geography of Nepali Shamans », *Ethos*, 17, 1989, pp. 299-303.

208. C. LÉVI-STRAUSS, « L'Efficacité symbolique », p. 231. Voir aussi la synthèse de J. DOW, « Universal Aspects of Symbolic Healing: A Theoretical Synthesis », *American Anthropologist*, N. S. 88, 1986, pp. 56-69.

209. *Supra*, p. 71.

évoque ailleurs les profonds doutes d'un chamane à propos de son art, qui pourtant parvient à guérir de nombreux malades²¹⁰. Et surtout, dans le cadre du rituel d'accouchement notamment, le contenu des paroles du chamane sont incompréhensibles pour sa patiente, ce qui interdit de fait la possibilité d'une réelle abréaction de type psychanalytique²¹¹. Une fois de plus, nous devons conclure que faire intervenir la notion de croyance dans la magie contribue à brouiller la compréhension du phénomène.

D'autre part, malgré une analyse très fine de la notion de maladie mentale insistant à juste titre sur l'impact de la culture et de la société dans sa symptomatologie, Lévi-Strauss ne nous explique pas selon quel processus le chamane parvient à guérir celui qui n'a pas, comme lui, la faculté de retrouver un comportement normal après en avoir eu un pathologique : il est certain en revanche qu'il ne suffira pas au malade de simplement prendre modèle sur le sorcier pour parvenir à l'imiter. De plus, si le malade mental est une personne évoluant dans les interstices de plusieurs systèmes symboliques mutuellement incompatibles, l'approche symboliste est inopérante pour expliquer sa guérison puisque, par essence, une telle personne n'est pas en mesure d'adhérer au symbolisme qui lui serait présenté au cours de la cure ou bien celle-ci devrait prendre la forme d'un enseignement s'étendant sur une période de temps plus longue qu'un simple rituel. L'analyse socio-psychologique menée par Lévi-Strauss vient par conséquent sérieusement affaiblir sa propre thèse de l'efficacité symbolique de la magie.

b) L'expressivité de la magie

Un autre courant de l'interprétation symboliste de la magie, représenté principalement par des anthropologues anglo-saxons, n'envisage plus le rôle de la société dans l'apparition de cette pratique et se concentre surtout sur les implications psychologiques dues à la nature symbolique de celle-ci, qui affectent les participants aux rituels magiques. Dans cette optique, un peu comme chez Frazer, ce n'est plus la société qui façonne la magie mais la magie qui intervient sur la vie sociale.

Selon J. H. M. Beattie, l'efficacité réelle de la magie a peu d'importance pour les peuples qui la pratiquent car le rituel, à l'instar des arts, a essentiellement une valeur expressive, plus que la science, telle qu'on l'entend à notre époque et dans notre civilisation occidentale²¹². Le rituel dit autant qu'il fait. Symboliquement, il exprime un désir, un espoir.

210. C. LÉVI-STRAUSS, « Le Sorcier et sa magie », pp. 200-205. Voir *infra*, p. 136.

211. Voir P. SANCHEZ, *op. cit.*, p. 453.

212. J. H. M. BEATTIE, « Ritual and Social Change », *Man*, N. S. I, 1966, p. 60.

C'est pourquoi, dans le même esprit, H. Webster précise qu'il importe peu que le rite soit oral ou manuel car il s'agit, par la parole ou par l'action, de préciser le but de l'opération magique de façon symbolique²¹³. Les lois de la magie sympathique, en définitive, ne traduisent pas une croyance dans la liaison causale du même avec le même, mais elles procurent un moyen d'expression des plus adéquats : évoquer même par le même. Bien que Frazer ait correctement décrit les principes de fonctionnement de la magie, il s'est trompé en pensant que la magie était une approche erronée de la causalité. Elle ne consiste pas à appliquer des connaissances empiriques à propos des propriétés de substances naturelles. C'est une activité symbolique et non scientifique, qui utilise des éléments en fonction de leur contenu symbolique et non parce qu'ils ont une efficacité matérielle²¹⁴. D'ailleurs, les sorciers étudiés par l'anthropologue sont eux-mêmes conscients de ne pas mettre en œuvre un savoir scientifique²¹⁵.

En suivant ces analyses, on comprend mieux comment il est possible de continuer à croire en la magie alors même qu'elle est inefficace, ou bien sans essayer de la mettre à l'épreuve de la réalité. En effet, il n'y a aucune raison de chercher à la tester empiriquement car la causalité inhérente à la magie est considérée comme étant d'un autre ordre que la causalité empirique des techniques utiles à l'activité humaine : le rituel magique est une fin en soi. La croyance en l'efficacité réelle de la magie dérive précisément de son caractère expressif qui conduit à croire au pouvoir des mots et de la parole, notamment lorsque le souhait exprimé verbalement devient réalité. D'ailleurs, la croyance au pouvoir de la parole n'est pas propre aux sociétés primitives mais se retrouve aussi dans les sociétés modernes²¹⁶.

c) *La magie comme acte performatif : S. J. Tambiah et R. A. Rappaport*

La nature expressive de la magie sera soulignée par S. J. Tambiah et d'autres, qui enrichiront cette approche par l'étude du caractère performatif de la pratique magique. Se plaçant dans le sillage de Malinowski, S. J. Tambiah reconnaît que le langage joue un rôle clef dans le rituel magique et qu'il est utilisé d'une façon qui ne correspond pas à sa fonction habituelle de communication entre des individus²¹⁷. Les mots ont en effet un pouvoir

213. H. WEBSTER, *op. cit.*, p. 96.

214. J. H. M. BEATTIE, *Other Cultures: Aims, Methods and Achievements in Social Anthropology*, reprint, London - Henley, 1980 [1=1964], pp. 206 *sq.*

215. J. H. M. BEATTIE, *art. cit.*, p. 68.

216. J. H. M. BEATTIE, *op. cit.*, pp. 203 *sq.*, 215.

217. S. J. TAMBIAH, « The Magical Power of Words », *Man*, N. S. III, 1968, p. 179.

créateur²¹⁸ et reçoivent leur efficacité mystique du fait qu'ils nous donnent la représentation la plus réaliste du concept de force active, puisqu'ils sont en nous et hors de nous à la fois, agissent sur notre comportement et celui des autres, et relient les hommes entre eux et avec le monde²¹⁹.

S. J. Tambiah relève, en outre, que le langage produit des métaphores et des métonymies, fondées sur les principes de similarité et contiguïté, permettant des transferts sémantiques²²⁰ : la magie sympathique trouverait ainsi son fondement dans ces possibilités offertes par le langage, lequel, associé aux actions rituelles, conférerait à l'activité magique un sens symbolique²²¹. Plus généralement, le rituel peut être envisagé comme un système de communication symbolique construit par une culture²²².

Selon l'anthropologue, le rituel, et donc la magie, appartient aux « actes performatifs » (*performative acts*)²²³ qui consistent à transférer de façon impérative et persuasive une propriété à un objet ou une personne au moyen d'une analogie. Il précise que, si l'on cherche à vérifier empiriquement ses effets, on manque le côté tangible, créatif et persuasif de l'opération. La magie se distingue donc de la science, qui fonctionne également au moyen de raisonnements analogiques : dans le cas de celle-ci, ce que l'on connaît déjà dans le phénomène à expliquer est utilisé comme modèle pour saisir ce qui est encore mal connu, en élaborant une prédiction dont on observera le résultat afin de tester la validité de ce modèle²²⁴. En d'autres termes, l'analogie magique assigne une caractéristique auparavant inexistante à un être ou une chose par similarité avec d'autres êtres ou choses, alors que l'analogie scientifique contient une dimension heuristique et propose de déduire une donnée inconnue mais préexistante, à partir de données connues : ce qui explique pourquoi le

218. *Ibid.*, pp. 182 sq.

219. *Ibid.*, p. 184.

220. *Ibid.*, pp. 189 sq.

221. *Ibid.*, pp. 195-198. Voir R. E. LEACH, *op. cit.*, p. 31, qui propose une analyse semblable.

222. S. J. TAMBIAH, « A Performative Approach to Ritual » in S. J. TAMBIAH, *Culture, Thought, and Social Action: An Anthropological Perspective*, Cambridge (MA) - London, 1985, p. 128.

223. Voir aussi R. FINNEGAN, « How to Do Things with Words: Performative Utterances among the Limba of Sierra Leone », *Man*, N. S. IV, 1969, pp. 537-552, B. RAY, « "Performative Utterances" in African Rituals », *History of Religions*, 13, 1973/74, pp. 16-35 et E. M. AHERN, « The Problem of Efficacy: Strong and Weak Illocutionary Acts », *Man*, N. S. XIV, 1979, pp. 1-17. Sur les limites de cette approche, voir D. S. GARDNER, « Performativity in Ritual: The Mianmin Case », *Man*, N. S. XVIII, 1983, pp. 346-360. La notion d'actes performatifs s'inspire des travaux de linguistique menés par J. L. Austin, qui ont porté sur des énoncés équivalant à l'accomplissement d'une action lorsqu'ils sont prononcés (par exemple la formule consistant à attribuer un nom à un navire, des mots d'excuse ou de bienvenue, ou encore un ordre donné à quelqu'un). Voir notamment J. L. AUSTIN, *How to Do Things with Words*, 2^e éd., Cambridge (MA), 1975 [1=1962], en particulier pp. 98-132, « Performative-Constatif » in J. R. SEARLE (ed.), *The Philosophy of Language*, reprint, London, 1974 [1=1971], pp. 13-22, J. R. SEARLE, *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*, 29th printing, Cambridge - New York, 2007 [1=1969], principalement pp. 22-46, 54-71, 175-198, « How Performatives Work » in J. R. SEARLE, *Consciousness and Language*, Cambridge - New York - Melbourne - Madrid - Cape Town, 2002 [1=1989], pp. 156-179, ainsi que les précisions apportées par Z. VENDLER, « Les Performatifs en perspective », *Langages*, 5, 1970, pp. 73-90.

224. S. J. TAMBIAH, « Form and Meaning of Magical Acts » in S. J. TAMBIAH, *Culture...*, pp. 60 sq., 72.

magicien doit guider le rituel vers le résultat souhaité par des incantations et des formules, ce qui n'est évidemment pas le cas du scientifique expérimentant sa théorie ²²⁵.

R. A. Rappaport complète l'approche de S. J. Tambiah en soulignant qu'un acte ne devient performatif et ne peut produire l'effet souhaité que si un certain formalisme est respecté, afin de lui conférer une dimension conventionnelle : en particulier, il doit être exécuté par une personne autorisée, selon une procédure précise et dans des circonstances en accord avec cette procédure ²²⁶. Il s'agit précisément de caractéristiques que l'on retrouve communément dans les rituels et qui donnent sa crédibilité au résultat obtenu au terme du processus. En effet, dans une opération qui ne vise pas à produire un effet matériel et donc facilement constatable, mais un effet normatif, seul le respect du protocole prévu garantit que le résultat sera bien celui qui est souhaité.

Même si la magie ne produit pas directement d'effets sur la nature, elle reste toutefois souvent mise en œuvre dans l'attente de résultats pratiques. Selon Beattie, elle apporte en particulier des explications pour des faits incompréhensibles autrement, répondant ainsi au besoin de savoir et éliminant le doute, et intervient dans des situations malheureuses ou dangereuses que l'on ne peut gérer d'une autre manière que par cette approche expressive et symbolique institutionnalisée par la culture. Par une représentation quasi-théâtrale, faute de posséder les techniques scientifiques adéquates, le rituel permet aux individus de faire face aux aléas propres à leur existence ²²⁷ et même de gérer l'influence grandissante exercée sur leurs cultures par les Occidentaux ²²⁸. La fonction du rituel est de mettre en valeur l'importance sociale de quelque chose (une activité, un événement, certaines relations entre les individus, *etc.*), en particulier dans le domaine politique. En cela, le rituel s'apparenterait à une forme de langage ²²⁹.

Finalement, certains aspects de l'approche de Beattie nous ramènent à des conceptions intellectualistes car la croyance en l'efficacité de la magie serait *in fine* une illusion due à la confusion entre un état intérieur (un désir) et sa traduction dans la réalité en raison de la nature expressive de cette pratique. La différence entre l'interprétation symboliste de Beattie et l'intellectualisme réside toutefois dans le refus d'assigner à la magie un rôle de proto-

225. *Ibid.*, p. 72.

226. R. A. RAPPAPORT, *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge - New York - Melbourne, 1999, pp. 115 *sq.* Voir aussi S. J. TAMBIAH, « Form and Meaning of Magical Acts », p. 81.

227. Voir aussi J. Z. SMITH, « The Bare Facts of Ritual », *History of Religions*, 20, 1980/81, pp. 124-127, pour qui le rituel crée un environnement contrôlé, libéré des aléas qui surviennent en temps ordinaire, et dans lequel il est possible d'accomplir une action donnée de la meilleure façon qui soit, de telle sorte que cette perfection rituelle puisse être remémorée lorsque l'action sera de nouveau accomplie, mais dans ses conditions normales et incontrôlables de réalisation. Par exemple, la fête de l'ours qui existe chez certains peuples esquimaux, au cours de laquelle un ours élevé par communauté est tué rituellement, représenterait symboliquement une chasse parfaite.

228. J. H. M. BEATTIE, *art. cit.*, p. 72, *op. cit.*, pp. 205 *sq.*, ainsi que S. J. TAMBIAH, « Form and Meaning of Magical Acts », p. 84.

229. J. H. M. BEATTIE, *op. cit.*, pp. 210 *sq.*

science visant à expliquer le monde, et dans le fait d'affirmer que la magie ne se considère pas comme une intervention sur la réalité mais sur la croyance elle-même, et c'est ce qui permet à la société de mener une existence plus sereine²³⁰. En outre, en observant la nature expressive du rituel, l'anthropologue souligne le rôle central de cette opération non seulement dans l'adhésion à la magie, mais surtout en tant que moyen d'adaptation des individus et de la société aux circonstances qu'ils traversent. Néanmoins, en s'en tenant à sa fonction symbolique, ces analyses manquent d'expliquer comment le rituel parvient à obtenir ce dernier résultat : l'expression symbolique d'un désir permet de se consoler de son impuissance par rapport à une situation que l'on doit affronter, soulage éventuellement l'anxiété qu'elle suscite, mais elle est bien insuffisante pour amener un individu à incarner un nouveau statut ou une société à s'adapter à une nouvelle culture, pour guérir un possédé ou faire cesser des attaques sorcières, *etc.* L'usage ou la production de symboles ne permet pas de rendre compte de la dimension instrumentale du rituel car les symboles n'obligent personne, ni ceux qui les utilisent, ni ceux qui les reçoivent, à se soumettre aux injonctions contenues dans le rituel. Si effectivement, la dimension expressive du rituel peut parfois révéler le désir qui a motivé son accomplissement, elle ne permet pas de comprendre comment agit le rituel sur les participants.

En revanche, la conception de l'analogie exposée par S. J. Tambiah permet de comprendre non seulement comment un transfert sémantique peut se produire dans le cadre de la magie sympathique lorsqu'il s'agit de lier un objet ou un être à un autre, mais aussi peut éventuellement rendre plus claire la logique de l'intention sous-jacente, sachant que la part d'interprétation laissée au chercheur est très grande²³¹. L'expressivité du geste ou de la formule magique étant fondée sur une opération logique, on peut admettre que le rituel soit pratiqué pour lui-même et non pour le résultat qu'il est censé produire, puisqu'il est intellectuellement satisfaisant et autorise une réalisation symbolique du but recherché. Néanmoins, une telle analogie n'est guère qu'une métaphore et l'on voit mal comment elle suffirait pour obtenir la guérison d'un malade ou faire admettre à des personnes des changements de statut. Et en ne se plaçant que sur le plan de la satisfaction personnelle à réaliser symboliquement un désir, l'explication de S. J. Tambiah semble ignorer que l'individu est parfaitement conscient qu'il existe un écart entre l'activité symbolique et la résolution réelle de la préoccupation qui le pousse à recourir à la magie, et que s'il est satisfait d'avoir exprimé celle-ci dans le rituel, son problème demeure entier. Ce qui est plutôt insuffisant pour justifier le recours à la magie.

230. Voir aussi *infra*, p. 200.

231. Voir S. J. TAMBIAH, « Form and Meaning of Magical Acts », pp. 73-77, qui explicite certaines analogies issues de la magie des Azandé.

L'impact de la pratique de la magie sur la vie de la communauté est également analysé par S. J. Tambiah. D'après lui, lorsque la magie est associée à des opérations techniques, elle s'apparente à une sorte de mode d'emploi pour mener à bien l'activité concernée, dont elle anticipe l'effet, si bien qu'en définitive la magie constitue une sorte de prophétie s'autoréalisant, en même temps qu'un mode de compréhension des propriétés d'une activité donnée. La magie n'est donc pas liée au caractère aléatoire ou dangereux de l'activité entreprise mais, s'insérant dans des cycles d'actions, elle est l'affirmation d'une capacité à répéter ces actions qui ont déjà été accomplies avec succès dans le passé²³², sachant que si l'entreprise ne connaissait pas la fin prédite par le rituel magique, il serait toujours possible d'invoquer rétrospectivement l'intervention de forces maléfiques²³³. Selon cette vision, la magie produit réellement ce qu'elle prédit, et non pas de façon imaginaire.

Que le rituel soit dirigé vers une personne donnée, comme les rituels de guérison, ou vers des objets ou des forces de la nature, il s'adresse en fait toujours aux individus qui y participent et vise à structurer leurs esprits et leurs émotions selon des conventions ou des normes, par une technique fondée sur des paroles et des gestes se complétant, ce qui permet de lier les images produites par les mots à la matérialité des gestes : de la sorte, ce qui est exprimé entre dans la réalité²³⁴. Ce caractère conventionnel du rituel n'est pas destiné à exprimer spontanément et directement les intentions ou les émotions personnelles des participants mais à permettre une distanciation par rapport à ces états d'âme, contingents ou incohérents : en fait, le rituel consiste à codifier des simulations d'intentions et élaborer un symbolisme culturel en vue d'assurer une communication sociale. Le geste et l'attitude se substituent donc au sentiment. De nouveau, l'anthropologue marque la différence existant entre la communication habituelle et celle induite par un comportement rituel²³⁵. En quelque sorte, les valeurs culturelles s'incarnent au moyen du rituel et, ainsi, les individus adoptent les attitudes valorisées par la société.

Rappaport partage ce point de vue, qu'il développe. Il estime que le caractère performatif du rituel lui permet de faire exister les conventions ou les institutions du groupe

232. S. J. TAMBIAH, « The Magical Power of Words », p. 200. Voir aussi *Magic, Science, Religion...*, p. 54, où les capacités de la magie à anticiper des phénomènes naturels sont mises en rapport avec l'insertion des rituels dans les cycles de la nature ou un quelconque calendrier, ce qui renforce leurs chances de succès.

233. S. J. TAMBIAH, « The Magical Power of Words », p. 201.

234. *Ibid.*, p. 202, « Form and Meaning of Magical Acts », p. 83.

235. S. J. TAMBIAH, « A Performative Approach to Ritual », pp. 132 *sq.* R. A. RAPPAPORT, « Ritual, Sanctity, and Cybernetics », *American Anthropologist*, N. S. 73, 1971, p. 63, considère que le rituel permet de transmettre des informations de type physiologique, psychologique ou sociologique sur la population concernée ou quelques individus seulement, et qui signale la définition éthologique du rituel : « un mode de communication qui se distingue des autres modes de communication par ses codes distinctifs, autrement dit une présentation devenue conventionnelle » (« *a mode of communication distinguished from other modes of communication by its distinctive codes, namely conventionalized display* »). Voir aussi R. FIRTH, *Symbols: Public and Private*, 2nd printing, Ithaca, 1975 [1=1973], pp. 79, 176, pour qui le symbole est un moyen de communication, indépendamment des rituels.

social, qui deviennent alors l'équivalent de faits tangibles²³⁶ ; la gestuelle des participants serait ainsi une façon d'exprimer leur soumission à cet ordre véhiculé par le rituel²³⁷. Cet auteur souligne que l'exécution des rituels, quoique très stéréotypée, laisse cependant des possibilités de variation tant dans le contenu du rituel que dans le moment où il survient, ce qui permettrait de moduler l'information transmise²³⁸. Le rituel apporterait aussi des informations sociologiques au groupe social en lui permettant d'avoir une vue d'ensemble de lui-même par la réunion de ses membres : il deviendrait ainsi possible de se faire une idée de la taille de la population, du nombre d'individus à marier et de guerriers potentiels, de l'importance politique des uns ou des autres, et de prendre des mesures de régulation le cas échéant²³⁹.

Nous sommes assez réservés sur la fonction de vecteur d'information que constituerait le rituel : un groupe restreint d'individus a-t-il vraiment besoin de cela pour se faire une idée de sa composition ? En fait, si le rituel est susceptible d'apporter des informations de type sociologique, c'est surtout à l'anthropologue qui l'observe ! Toute manifestation sociale, qu'elle soit rituelle ou non, est d'ailleurs susceptible de fournir ce genre d'information : cette fonction informative n'est pas inhérente au rituel mais est une conséquence non nécessaire de son caractère collectif (car il faut encore y prêter attention lorsqu'il se déroule), et elle est quasi-inexistante dans le cas de rituels réalisés en petit comité. Les membres du groupe social, et en particulier ceux qui le commandent, sont de toute façon parfaitement au courant du statut de chacun, de l'état de la population et de ses évolutions sociologiques, d'autant que nombre de parades, notamment militaires, ont aussi pour but d'impressionner la population et éventuellement les étrangers présents quant à la puissance du groupe, qui tendrait à être exagérée par la cérémonie. C'est par ailleurs la connaissance qu'il a de lui-même qui permet au groupe social d'exécuter correctement le rituel de telle sorte que chacun soit à la place qui est la sienne : l'adaptation qu'observe Rappaport ne serait pas une preuve de souplesse du

236. R. A. RAPPAPORT, *op. cit.*, pp. 117, 126-131. Voir aussi E. R. LEACH, « Ritual as an Expression of Social Status » in S. HUGH-JONES, J. LAIDLAW (ed.), *op. cit.*, pp. 153, 156, selon qui le rituel exprime le statut social de l'individu et constitue une façon de rappeler symboliquement quel est l'ordre qui sous-tend les activités sociales des individus.

237. R. A. RAPPAPORT, *op. cit.*, p. 142, « Obvious Aspects of Ritual », *Cambridge Anthropology*, 2, n° 1, 1974, pp. 32 *sq.*

238. R. A. RAPPAPORT, « Ritual, Sanctity, and Cybernetics », pp. 63 *sq.* : dans certains potlatches en Australie ou en Mélanésie, la variation de la quantité des biens donnés apporterait des indications précises au sujet des statuts sociaux ou de l'influence politique ; certains rituels non périodiques permettraient en outre d'apporter des informations qualitatives sous une forme binaire (oui/non) selon que l'on décide ou non de les accomplir, comme l'arrachage rituel de certaines plantes pour indiquer la fin d'une période au cours de laquelle certains tabous devaient être respectés. Rappaport prétend que l'on peut ainsi réduire la masse d'information à transmettre à un simple oui/non sans ambiguïté. Il nous semble au contraire que si juste une réponse binaire est attendue, exécuter un rituel revient en réalité à compliquer inutilement la communication, là où un mot d'un dirigeant du groupe ou de toute personne autorisée suffirait. Voir aussi R. A. RAPPAPORT, « Obvious Aspects of Ritual », pp. 19 *sq.*

239. R. A. RAPPAPORT, « Ritual, Sanctity, and Cybernetics », pp. 65 *sq.*, « Obvious Aspects of Ritual », pp. 17 *sq.*

rituel mais au contraire elle serait une nécessité interne, requise pour la bonne exécution de celui-ci. Finalement, le rituel nous paraît assez peu adapté pour transmettre des informations concrètes et pratiques sur une société de petite taille, que n'importe lequel de ses membres peut obtenir au quotidien en particulier par la fréquentation de ses contemporains et les conversations qu'il peut avoir avec eux.

L'analyse de S. J. Tambiah, reconnaissant au rituel une dimension conventionnelle conduisant à une distanciation de l'individu de ses émotions personnelles, présente l'immense mérite de souligner le rôle structurant du rituel qui impose des normes sociales aux individus, quel que soit leur état d'esprit : observant la part de simulation à l'œuvre dans l'exécution du rituel, l'anthropologue ne propose en revanche aucune autre explication pour justifier l'adhésion des personnes aux normes reçues, sinon le fait qu'elles aient « appris à apprendre »²⁴⁰. Nous verrons plus loin l'importance de cette capacité du rituel à restructurer les individus, en particulier dans le cadre des rituels de guérison²⁴¹. En outre, en se focalisant sur la dimension performative, donc symbolique, du rituel, il perd de vue le fait que la personne qui a recours à la magie sait très bien faire la différence entre le réel et l'action ritualisée, et que l'obtention d'une satisfaction par l'expression symbolique d'un problème ne suffit à expliquer pourquoi on fait appel à une pratique réputée efficace. Et cela d'autant plus que ceux accomplissant les rituels, surtout lorsqu'ils sont collectifs et anciens, n'ont pas forcément connaissance du sens réel véhiculé par les symboles et ont alors tendance à forger leurs propres interprétations : finalement, ils ne sont reliés au rituel que par leur intention et l'autorité de ceux qui leur ont prescrit celui-ci, et dans ces cas-là, le détail du contenu du rituel n'a qu'un rapport lointain avec l'intention, quand il en a un.

6- La difficulté d'assigner un sens aux rituels

Les approches précédentes accordaient une place importante au langage et à la signification explicite des rituels. Elles sont tempérées par des recherches plus récentes. Selon C. Humphrey et J. Laidlaw, un rituel est avant tout une action²⁴² : même les paroles

240. S. J. TAMBIAH, « A Performative Approach to Ritual », p. 132.

241. Voir en particulier *infra*, pp. 141-165, 217-218.

242. F. STAAL, « The Meaninglessness of Ritual », *Numen*, 26, 1979, pp. 4, 9 *sq.*, explique que le rituel est une pure activité gouvernée par des règles explicites, une « orthopraxie », accomplie pour elle-même. Voir également R. N. MCCAULEY, E. T. LAWSON, *Bringing Ritual to Mind: Psychological Foundations of Cultural Forms*, Cambridge - New York - Melbourne - Madrid - Cape Town, 2002, p. 10.

prononcées au cours du rituel doivent être considérées comme des *actes* linguistiques²⁴³. En outre, un rituel se caractérise essentiellement par la distance existant entre cette action, fondée sur des prescriptions, et les intentions particulières de celui qui est engagé dans son exécution²⁴⁴. Le degré de ritualisation d'une action dépendra de son éloignement par rapport aux actions du quotidien, ainsi que du ressenti de l'agent évaluant dans quelle mesure les composantes de cette action ont été prévues d'avance²⁴⁵. Le rituel ne se définit donc ni par son champ d'activité, ni par la nature de la personne qui l'accomplit, ni par des aspects temporels. Le but principal du rituel n'est pas non plus de communiquer certaines idées liées à la société, à la religion, à la cosmologie, *etc.* En effet, on ne peut pas le réduire aux actes de langage ayant une fonction communicative, car il comprend généralement de nombreux gestes et séquences non linguistiques qui ne visent à aucune communication : il est d'ailleurs possible d'accomplir un rituel en vertu d'une croyance sans pour autant chercher par là à la transmettre²⁴⁶.

Cette vision est partiellement partagée par M. Houseman et C. Severi qui précisent aussi que la signification d'un rituel n'est jamais complètement explicite pour ceux qui le pratiquent. Le rituel n'est donc, selon ces auteurs, ni un discours sur le monde naturel, ni une façon de trouver une solution à des problèmes issus de la vie sociale²⁴⁷. C'est pourquoi il est impossible de rendre compte de la complexité du rituel juste en étudiant le discours qu'il sous-tend, sa symbolique ou sa fonction pratique²⁴⁸. Il convient plutôt de s'intéresser à son organisation formelle car, avant de partager une interprétation ou un discours commun sur le rituel qu'ils accomplissent, les participants partagent une séquence d'actions communes²⁴⁹. Ainsi, si le rituel ne cherche à transmettre aucun message directement, il permet, en revanche, de créer un contexte relationnel dans lequel il est possible de formuler des messages symboliques sortant de l'expérience quotidienne, en particulier pour organiser les rapports, notamment de parenté, entre les individus²⁵⁰.

D'après C. Humphrey et J. Laidlaw, le rôle central de l'action dans le rituel, et donc le caractère secondaire du discours propre à celui, est corroboré par le fait que son apprentissage résulte essentiellement de processus imitatifs. En effet, la connaissance précise et préalable des étapes du rite ou de la signification de celui-ci ne sont pas nécessaires pour être capable de

243. C. HUMPHREY, J. LAIDLAW, *The Archetypal Actions of Ritual: A Theory of Ritual Illustrated by the Jain Rite of Worship*, Oxford - New York, 1994, p. 2. Voir aussi E. R. LEACH, « Ritualisation in Man » in S. HUGH-JONES, L. LAIDLAW (ed.), *op. cit.*, p. 163, « Ritual » in S. HUGH-JONES, L. LAIDLAW (ed.), *op. cit.*, pp. 168 sq.

244. C. HUMPHREY, J. LAIDLAW, *op. cit.*, pp. 97-107.

245. *Ibid.*, pp. 12, 71, 89, 97, 145.

246. *Ibid.*, pp. 73 sq.

247. M. HOUSEMAN, C. SEVERI, *Naven or the Other Self: A Relational Approach to Ritual Action*, Leiden - Boston - Köln, 1998, p. 38.

248. *Ibid.*, pp. 166 sq.

249. *Ibid.*, p. 226.

250. *Ibid.*, p. 202.

l'effectuer. On apprend le rite en le faisant²⁵¹ : ce sont donc des actions désignées souvent par des noms spécifiques qui sont mémorisées, et non des règles à appliquer²⁵². Comme la connaissance d'aucune théorie n'est requise pour accomplir le rite, il devient possible, pour ceux qui l'effectuent, d'élaborer de multiples interprétations à son sujet ou simplement aucune, afin notamment de l'approprier : l'identité d'un rituel est donc fondée plus sur l'adhésion à la séquence d'actions le composant que sur le sens que les fidèles lui donnent. De même, les motifs poussant les individus à accomplir le rituel sont nombreux mais peuvent aussi être inexistantes (ils accomplissent alors le rite pour lui-même). Au fond, chacun plaque sur le rite les significations et les raisons de l'accomplir qu'il veut²⁵³. En particulier, les individus sont souvent amenés à imaginer des explications symboliques mais ce type d'explication rend rarement compte du sens réel du rituel car le symbolisme est souvent produit par un mécanisme cognitif d'improvisation créative à partir d'un bagage de connaissances propre à l'individu ou à son milieu²⁵⁴. Cette explication s'accorde avec la thèse développée par D. Sperber dans son étude sur le symbolisme : « La symbolique n'est [...] une propriété ni des objets, ni des actes, ni des énoncés, mais bien des représentations conceptuelles qui les décrivent et les interprètent. »²⁵⁵ Le symbolisme n'a donc pas besoin de s'exprimer pour être conçu par le sujet²⁵⁶. Il s'agit au final du résultat de l'incapacité des individus à élucider la signification d'un phénomène à l'aide d'un code conceptuel : « Une représentation est symbolique précisément dans la mesure où elle n'est pas intégralement explicable, c'est-à-dire signifiable. »²⁵⁷.

D'ailleurs, J. Sørensen observe avec raison que les interprétations symboliques émanant du processus de ritualisation sont extrêmement instables. L'information perçue au cours du rituel est effectivement difficile à interpréter et peu fiable pour les participants, étant déconnectée du domaine auquel elle a trait en dehors du rituel et les actions qui composent

251. C. HUMPHREY, J. LAIDLAW, *op. cit.*, pp. 122 sq., 140 sq.

252. *Ibid.*, p. 120.

253. *Ibid.*, pp. 168 sq. Même constatation chez F. STAAL, *art. cit.*, p. 3.

254. C. HUMPHREY, J. LAIDLAW, *op. cit.*, pp. 192 sq. Sur la difficulté, voire l'impossibilité, d'assigner un sens aux rituels, voir F. STAAL, *art. cit., passim*, qui en déduit que le rituel n'a ni sens, ni but : seules comptent les règles à respecter lors de son exécution, pas le résultat.

255. D. SPERBER, *Le Symbolisme en général*, 2^e tirage, Hermann, Collection Savoir, Paris, 1985 [1=1974], p. 124.

256. R. A. RAPPAPORT, « Ritual, Sanctity, and Cybernetics », p. 69, apporte dans le cadre plus restreint du sacré, qui est un cas particulier de symbolisme, une définition qui en fait un être de discours (nous avons retiré les italiques) : « La sainteté [...] est la qualité de la véridicité indubitable attribuée par le croyant à des propositions invérifiables. » (« Sanctity [...] is the quality of unquestionable truthfulness imputed by the faithful to unverifiable propositions. ») Dans son étude, D. Sperber montre que cette opposition entre la propriété physique de l'objet et la propriété du discours n'est pas suffisante pour qualifier le symbolisme.

257. D. SPERBER, *op. cit.*, p. 125. La production de symbolisme n'est pas en soi une preuve d'irrationalité car d'après D. SPERBER, « La Pensée symbolique est-elle pré-rationnelle ? » in M. IZARD, P. SMITH (éd.), *La Fondation symbolique. Essais d'anthropologie*, Paris, 1979, pp. 17-42, la pensée symbolique est enclenchée par un traitement rationnel de l'information. Voir aussi D. SPERBER, « Pourquoi les animaux parfaits, les hybrides et les monstres sont-ils bons à penser symboliquement ? », *L'Homme*, XV, n° 2, 1975, pp. 5 sq.

celui-ci étant accomplis hors de leur contexte normal et selon une finalité différente de celle qu'elles ont d'ordinaire²⁵⁸. Ainsi, le rituel produit naturellement un symbolisme vague faiblement lié aux données issues de la perception, ce qui facilite son intégration dans un contexte sémantique plus vaste, celui de la culture, mais, évidemment, les interprétations générées sont ambivalentes, prêtent à caution et peuvent être remises en question à tout moment. Le rituel crée en définitive de nouvelles significations au moyen de la déconstruction d'interprétations antérieures²⁵⁹. Selon cet auteur, le rituel, à l'instar des arts, permettrait donc de régénérer les structures culturelles grâce à ce symbolisme nouveau²⁶⁰.

Les explications de J. Sørensen sont probablement valables au niveau des individus mais sont insuffisantes pour rendre compte du passage de la sphère individuelle à la sphère culturelle : il n'explique pas comment une masse hétérogène d'interprétations se transforme en un système relativement cohérent et unifié. Il nous semble même que cet auteur inverse l'ordre des choses en disant que le rituel contribue à renouveler les structures culturelles par le démantèlement qu'il opérerait du symbolisme existant. C'est plutôt la modification des schémas culturels qui permet l'élaboration d'un symbolisme nouveau à propos d'un rituel donné car, d'une part, elle donne aux participants la matière à partir de laquelle le nouveau symbolisme est créé et, d'autre part, la ritualisation a plutôt un effet conservateur et fixateur du fait de son caractère répétitif et de la nécessité d'accomplir d'une manière précise et prédéfinie les actions composant le rituel, en mettant de côté l'individualité : les anthropologues ont souvent remarqué la nature archaïsante des rituels, notamment en ce qui concerne la langue utilisée et la tendance des individus à les accomplir d'une façon donnée car « on a toujours fait comme ça ». Si, comme le remarque J. Sørensen, les interprétations du rituel s'insèrent bien dans le système symbolique culturel, c'est précisément parce qu'elles sont pertinentes au regard de ce système²⁶¹. Les arts, contrairement aux rituels, sont en renouvellement permanent et chaque œuvre nouvelle stimule à nouveau la production de symbolisme chez ceux qui la découvrent. Ils sont donc plus à même de faire émerger des interprétations originales et d'influer sur la culture.

Un des apports essentiels de ces analyses est évidemment de mettre en évidence l'ambiguïté du symbolisme et le manque d'unité des interprétations qu'il génère chez les participants aux rituels. Autrement dit, le symbolisme n'est qu'un produit dérivé du rituel mais pas sa raison d'être, ni la raison pour laquelle on y adhère. En outre, ces études ont eu le mérite d'insister sur la déconnexion entre les intentions personnelles des participants et celles

258. J. SØRENSEN, « Ritual as Action and Symbolic Expression », *Transfiguration*, 5, 2005, p. 51.

259. *Ibid.*, p. 53.

260. *Ibid.*, p. 54.

261. Il suffit d'ailleurs de changer de système culturel pour obtenir des interprétations nouvelles : combien de récits de voyages ont-ils plaqué le symbolisme du voyageur sur les faits culturels observés, produisant une interprétation radicalement différente de celle des autochtones ?

propres aux rituels auxquelles ils se plient en l'exécutant, et d'une manière générale sur la capacité du rituel à offrir un contexte nouveau aux actes accomplis ²⁶². Malheureusement, les implications logiques et cognitives de ces faits sur l'efficacité du rituel n'ont pas été tirées et d'ailleurs l'efficacité des rituels n'est pas envisagée. Enfin, à trop mettre l'accent sur le fait que chacun a une raison personnelle et peut-être différente de celle des autres de prendre part à un rituel, dont il aura aussi une compréhension personnelle, on ne peut plus saisir d'où vient la dimension culturelle et sociale de cette pratique.

7- L'efficacité réelle de la magie

En général, les anthropologues s'étaient jusqu'ici peu intéressés à la réalité des effets de la magie : ils s'étaient essentiellement employés à dénoncer son inefficacité, non sans un certain dédain parfois et toujours en vertu d'une attitude liée à leur statut de chercheurs positivistes occidentaux, soumis au regard critique d'autres chercheurs positivistes occidentaux, ne pouvant accorder foi aux énoncés recueillis auprès des populations étudiées sans perdre leur crédibilité et sans être associés aux gens naïfs qu'ils étudient. Aussi, au mieux, admettaient-ils l'importance des croyances justifiant le recours à des pratiques magiques et la rationalité relative des systèmes mentaux auxquels elles appartenaient. Or lorsque l'on cesse de regarder la magie comme une pratique folklorique, exercée crédulement, on est immédiatement amené se poser de nouvelles questions, en envisageant son efficacité et en cherchant à savoir comment elle produit ses effets. On est alors obligé de dissocier l'influence générée par la magie de l'éventuelle attente croyante qui conduirait y avoir recours.

262. C. HUMPHREY, J. LAIDLAW, *op. cit.*, p. 145: « Le rituel est un contexte décontextualisant. » (« *Ritual is a decontextualizing context.* »)

a) *L'efficacité magique n'est pas affaire de croyance*

i. Considérations générales sur la notion de croyance

Distinctions sémantiques

L'idée selon laquelle les primitifs adoptent certains comportements, rites ou pratiques par croyance et non guidés par la pensée, a été introduite par les anthropologues occidentaux, notamment Tylor, Frazer et Lévy-Bruhl, comme nous l'avons déjà dit. T. Nathan récuse ce point de vue et préconise d'abandonner la notion de croyance appliquée à ces peuples, qui possèdent une pensée à part entière, extérieure aux catégories occidentales, ne pouvant être réduite à de la pensée magique (comme le fait Freud), et dont la mise en action (par des cérémonies, rituels, offrandes, *etc.*) est efficace en général dans le champ d'application qu'elle s'est assigné (par exemple entrer en contact avec les dieux) ²⁶³.

Parler de croyance revient à porter un jugement extérieur au phénomène observé et qui est culturellement biaisé. En effet, J. Pouillon, qui estime lui aussi que la notion de croyance est inadéquate dans le cas des religions propres aux sociétés traditionnelles, remarque que ces sociétés n'admettent pas la distinction entre le naturel et le surnaturel que l'Occidental effectue lorsqu'il prête une telle attitude à leurs membres : dans ces cultures, le divin est présent dans ce monde et est un fait d'expérience ²⁶⁴. Cette constatation avait été faite depuis longtemps, notamment par Frazer ²⁶⁵, mais n'avait servi à l'époque qu'à souligner la faiblesse de la compréhension du monde de la part des primitifs et justifier leur croyance en des phénomènes occultes rejetés par la science, la capacité à différencier le naturel du surnaturel étant une avancée réalisée par les Occidentaux au cours de l'histoire ayant amené une

263. T. NATHAN, « Manifeste pour une psychopathologie scientifique » in T. NATHAN, I. STENGERS, *Médecins et sorciers*, rééd., Paris, 2004 [1=1995], pp. 50-53.

264. J. POUILLON, « Remarques sur le verbe "croire" » in M. IZARD, P. SMITH (éd.), *op. cit.*, pp. 43-51, « Le Cru et le Su » in J. POUILLON, *Le Cru et le Su*, pp. 30-36. L'approche de Pouillon sous-estime toutefois le scepticisme de certains membres de ces populations et le conduit à adopter un relativisme trop radical, en minorant l'expérience du divin dans les religions monothéistes et en exagérant l'adhésion au contenu dogmatique de ces mêmes religions. L'absence de distinction entre le naturel et le surnaturel, conditionnant l'expérience du divin, est également observée chez les Dinka (Soudan) par G. LIENHARDT, *Divinity and Experience: The Religion of the Dinka*, reprint, Oxford - London, 1976 [1=1961], chap. I. Enfin, il est intéressant de remarquer que les adeptes contemporains de la magie en Occident rejettent la séparation instaurée par la science entre l'esprit et la matière et prônent au contraire l'interconnexion des deux, ce qui permet de concevoir l'action directe du premier sur la seconde (voir T. M. LUHRMANN, *op. cit.*, pp. 125-129). Cette compréhension du monde, refusant de séparer le naturel du surnaturel, se retrouve aussi dans la magie traditionnelle de nos campagnes, comme l'explique D. CAMUS, *Paroles magiques. Secrets de guérison. Les leveurs de maux aujourd'hui*, 2^e éd., Paris, 2001 [1=1990], pp. 135-138, la dichotomie ayant lieu au niveau moral, entre les forces du bien et celles du mal.

265. Voir *supra*, p. 53.

connaissance du monde et de ses phénomènes plus adéquate. Partant du même constat, Pouillon change donc radicalement de point de vue et accepte d'entendre la position des primitifs tels qu'ils la conçoivent eux-mêmes.

L'absence de séparation entre le naturel et le surnaturel se retrouve dans les religions grecque et romaine où les éléments de l'ordre naturel sont divinisés et engendrent des dieux anthropomorphiques, qui, à leur tour, créent l'ordre social²⁶⁶, le monde étant un tout rempli de dieux, pour reprendre le célèbre principe attribué à Thalès²⁶⁷ et adopté entre autres par Platon dans un passage des *Lois*²⁶⁸ qu'A. Diès commente ainsi²⁶⁹ : « L'être intelligible et divin n'est pas loin du monde, loin de nous, relégué dans un autre Ciel, peuplant un autre monde, et doublant inutilement, inaccessiblement, l'être terre-à-terre qui est nôtre. » En adoptant la conception vétérotestamentaire d'un dieu transcendant, créateur et extérieur au monde ou du moins d'une essence différente, et en en faisant le *λόγος* primordial, le christianisme achèvera de réaliser en Occident la césure entre la nature et la surnature²⁷⁰, et placera alors explicitement la foi au fondement de sa doctrine, dont les principes essentiels sont le fruit d'une révélation et sont dogmatiquement exprimés dans le *credo*. Dans ce contexte culturel, en plus de la reconnaissance de l'existence du divin, croire signifiera adhérer volontairement à un corpus idéologique, en sachant qu'autrui pourrait le tenir pour faux, et que l'on peut soi-même douter des dogmes²⁷¹, vu qu'ils renvoient à une surnature dont a pu faire une expérience différente ou ne pas faire l'expérience du tout : on n'a plus affaire à une affiliation immédiate dès la naissance de l'individu à un système doctrinal qui va de soi et qui est par nature inséparable de l'être de cet individu (sans préjuger de son adhésion à ce système), ce qui justifie l'instauration du baptême pour entrer formellement dans la communauté chrétienne, qui peut alors prétendre à l'universalité. Le caractère spécifique, et paradoxal, de la croyance telle qu'elle est envisagée dans le cadre du christianisme, laquelle consiste à vouloir admettre ce qui dépasse l'entendement et contredit la nature, est par ailleurs

266. Voir B. SALER, *art. cit.*, pp. 38-42, G. E. R. LLOYD, *op. cit.*, pp. 61-69. HÉSIODE, *Théogonie*, 21, 105 (MAZON), désigne la race divine comme « la race sacrée des Immortels toujours vivants » (*ἀθανάτων ἱερὸν γένος αἰὲν ἔόντων*) (voir aussi HOMÈRE, *Iliade*, I, 290, 494 ; XXI, 518 ; XXIV, 99 (ALLEN) ; *Odyssée*, I, 264, 378 ; II, 143 ; III, 147 ; IV, 583 ; V, 7 ; VIII, 306, 365 ; XII, 371, 377 (VON DER MÜHLL)) et aux vers 548, 893 et 993, il utilise l'expression *θεῶν αἰετιγενετῶν*, « dieux toujours vivants » (qui se trouve aussi chez HOMÈRE, *Iliade*, II, 400 ; III, 296 ; VI, 527 ; VII, 53 ; XIV, 244, 333 ; XVI, 93 ; XX, 104 ; *Odyssée*, II, 432 ; XIV, 446 ; XXIII, 81 ; XXIV, 373). Les dieux vivent dans un présent éternel, ayant été créés et étant en même temps immortels : ils conservent le monde et se régénèrent eux-mêmes sans cesse. En tant qu'« étant », la divinité grecque n'est pas coupée de la nature mais fait partie d'elle.

267. THALÈS de Milet, 11 A 22 (D.K.) *ap.* ARISTOTE, *De l'âme*, I, 5, 411 a8 (ROSS) : « Thalès pensait que toutes choses sont pleines de dieux » (*Θαλῆς ᾤθητι πάντα πλήρη θεῶν εἶναι*).

268. PLATON, *Lois*, X, 899 b8-9 (l'Athénien vient de montrer que chaque astre est une divinité mue par une âme excellente) : « est-ce que quelqu'un, ayant accordé tout cela, s'entête à affirmer que toutes choses sont pleines de dieux » (*ἔσθ' ὅστις ταῦτα ὁμολογῶν ὑπομενεῖ μὴ θεῶν εἶναι πλήρη πάντα*).

269. A. DIÈS, *Autour de Platon. Essai de critique et d'histoire*, 2^e tirage, Paris, 1972 [1=1926], p. 569.

270. B. SALER, *art. cit.*, pp. 42-49. Voir aussi R. NEEDHAM, *Belief, Language, and Experience*, pp. 44-50.

271. Voir J. POUILLON, « Remarques sur le verbe "croire" », pp. 48 sq.

parfaitement exprimé par Tertullien ²⁷² : « et le Fils de Dieu est mort : c'est absolument croyable, car c'est déraisonnable. Et enseveli, il ressuscita : c'est certain, car impossible » (*et mortuus est Dei Filius: prorsus credibile est, quia ineptum est. Et sepultus resurrexit: certum est, quia impossibile*). Selon cette conception, le chrétien est appelé à faire abstraction de l'usage de sa raison critique à propos de phénomènes qui ne sont pas du ressort de celle-ci (ils sont effectivement invérifiables par l'individu, puisqu'ils ont eu lieu à une époque reculée) et cette attitude est justifiée par la séparation entre le naturel et le surnaturel, le second étant hors de la compréhension raisonnable n'est accessible que par la foi, qui s'applique autant à l'existence de Dieu qu'à la véracité des témoignages des personnes inspirées, qui nourrissent la foi en Dieu et qui ont servi de fondements aux dogmes. Mais pour aboutir à ce résultat, Tertullien a demandé au croyant de faire usage au préalable de sa raison (sinon comment peut-il reconnaître que croire n'est pas raisonnable ?), si bien que l'abandon de la raison devient un acte raisonné et raisonnable. L'acte de foi ne cherche donc pas à justifier d'une quelconque manière la possibilité que des phénomènes surnaturels se produisent ordinairement dans le monde naturel, ce qui serait un délire ²⁷³. Lorsqu'il est envisagé de cette façon, l'acte de croyance est fondé sur l'acceptation d'un ensemble de dogmes qui suppléent aux insuffisances de la raison lorsqu'elle est incompétente, du fait de la nature du divin, tout cela étant sous-tendu par une espérance en la vérité de ces dogmes. La foi chrétienne consiste ainsi à apporter sa confiance à des énoncés en ayant une claire conscience qu'ils sont extraordinaires et de ce fait, peuvent être mis en doute : le théologien exalte le fait que la foi n'est réellement elle-même que lorsqu'elle triomphe du doute. Cette conception de la croyance est donc très particulière et en faisant intervenir ce rapport au doute, elle conduit à mettre nettement l'accent sur l'écart entre la confiance et la représentation.

Car comme l'indique encore J. Pouillon, il y a trois constructions possibles du verbe « croire » en français, chacune induisant une nuance différente : « “Croire à...” », c'est affirmer une existence ; “croire en...” », c'est avoir confiance ; “croire que...” », c'est se représenter quelque chose d'une certaine façon. » ²⁷⁴ Croire en Dieu implique croire à son existence mais le fidèle, généralement, se dispense d'exprimer cette implication, et même de la concevoir car, pour lui, l'existence de Dieu est une évidence, une perception, un fait d'expérience. En revanche, énoncer une conception comme étant un objet de croyance conduit en même temps à soulever la possibilité d'un doute par rapport à la vérité de celle-ci : quand on dit « je crois que... », c'est que l'on envisage plus ou moins la possibilité d'avoir tort et que l'énoncé d'une

272. TERTULLIEN, *De carne Christi*, V, 4, p. 18. 24-26 (EVANS) [=II, 761 A8-10 (MIGNE)].

273. Comme le dit R. NEEDHAM, *Belief, Language, and Experience*, p. 66 : « La croyance n'est pas une garantie de réalité et elle ne dépend pas nécessairement de la réalité de ce qui est cru » (« *Belief is not a guarantee of reality, and it does not necessarily depend on the reality of what is believed.* »)

274. J. POUILLON, « Remarques sur le verbe “croire” », p. 43.

représentation concurrente sur le même sujet est possible. De fait, quand on attribue à autrui une croyance, on lui prête une crédulité dont on se désolidarise. Avec un brin de malice mais beaucoup de bon sens, Pouillon résume de la façon suivante ces réflexions : « Ainsi est-ce, si l'on peut dire, l'incroyant qui croit que le croyant croit à l'existence de Dieu. »²⁷⁵ Finalement, on obtient à partir du même verbe deux aspects très différents : une « croyance-représentation », qui s'intègre dans un système idéologique et n'a pas nécessairement d'existence, et une « croyance-confiance », qui est fondée sur un lien et une relation d'échange entre deux êtres, donc un fait d'expérience²⁷⁶. En s'inspirant des propos de Pouillon, qui se réfère à l'analyse de Benveniste de la croyance, dans un contexte économique, comme étant une attente confiante d'une sorte de retour sur l'investissement que constituait la dévotion²⁷⁷, on pourrait même parler, au sujet du second mode de croyance, de « croyance-créance » en référence à la relation existant entre le créancier et le débiteur, le premier étant dans l'attente d'un retour d'un flux financier et ayant confiance dans la capacité objective du second à le rembourser (sans quoi il n'aurait rien prêté), grâce à la croyance-représentation qui a été construite à partir du récit de celui-ci et de l'étude de son cas. Dans le cas de la religion, Pouillon explique que la croyance-confiance en Dieu induit en général l'apparition d'un système doctrinal dont les énoncés deviennent eux-mêmes objets d'une croyance-représentation²⁷⁸, qui à son tour servira à donner un sens à certaines expériences qui

275. *Ibid.*, p. 44.

276. *Ibid.*, p. 45.

277. É. BENVENISTE, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, I, Paris, 1969, pp.171-179.

278. J. POUILLON, « Remarques sur le verbe "croire" », p. 45. C'est évidemment l'existence d'une croyance-représentation qui rend possible les hérésies, ce qui ressort très nettement des règles pour déterminer le caractère hérétique d'un énoncé et des cas dans lesquels on doit qualifier une personne d'hérétique, exposés par N. EYMERICH, F. PEÑA, *Le Manuel des inquisiteurs*, trad. française partielle, rééd., Paris, 2001 [1=1973], pp. 75-78 (le *Directorium inquisitorum* de Eymerich (1320-1399) date de 1376 et a été revu et commenté par Peña (1540-1612) en 1578). Certes, la croyance-confiance est évoquée par le *Manuel* qui dit, p. 78, qu'est hérétique « Quiconque doute de la foi », mais, dans la reconnaissance de l'hérésie, ce type de croyance passe loin derrière l'adhésion au corpus doctrinal (entendu au sens le plus large), et n'est que le huitième et dernier cas permettant de qualifier quelqu'un d'hérétique, les sept autres renvoyant soit à une situation juridique, soit à un écart par rapport à la croyance-représentation. La croyance-confiance entre en jeu dans un second temps pour décider si les fidèles suivant les hérétiques sont eux-mêmes des hérétiques, ce qui est le cas dès lors qu'ils démontrent dans leurs paroles et leurs actes leur attachement à l'hérésie, notamment en prenant part aux rites, tandis que ceux faisant preuve d'hésitation (ils fréquentent et écoutent des hérétiques ou leur font l'aumône, reçoivent leurs livres sans les brûler mais ne font rien qui ait un lien direct avec leurs rites) ne pourront être considérés comme hérétiques mais seulement suspects d'hérésie, et encourront des peines moins lourdes (*ibid.*, pp. 118 *sq.*). La distinction entre les deux modes de croyance est donc claire ici, vu qu'elle entre dans la logique de la recherche de l'hérésie, mais il faut garder à l'esprit que pour Eymerich, la croyance-confiance en Dieu et la croyance-représentation issue de la doctrine coïncident en une même ferveur : en effet, lorsqu'il traite de la foi catholique, il commence par la définition de la foi (*De Fidei definitione*, p. 45 de l'édition de 1578 du *Directorium Inquisitorum*) et il poursuit immédiatement par l'exposition des articles de foi (*De Articulis fidei, & eorum distinctione*) qui, comme l'Écriture, appartiennent explicitement aux objets de foi (*ibid.*, p. 46, col. 2 D1-2 : « l'homme est tenu expressément de croire, et de même d'avoir la foi » (*tenetur homo explicite credere, sicut & tenetur habere fidem*)), puisqu'ils proviennent de la Révélation comme l'indiquent la question IV (*ibid.*, p. 47) et les commentaires de Peña au passage cité (*ibid.* (*Francisci Pegñae In tres partes Directorii Inquisitorum Nicolai Eymerici scholiorum, seu adnotationum*), schol. XVIII, p. 17). La prégnance de la croyance-représentation chez les agents de l'Inquisition est très bien illustrée par C. GINZBURG, *Les Batailles nocturnes. Sorcellerie et rituels*

nourriront la croyance-confiance de ceux qui les ont vécues. Évidemment, les principales religions monothéistes, du fait de leur théologie élaborée et de la structuration complexe de leur hiérarchie conférant aux savants et aux théologiens une autorité considérable sur l'interprétation de la doctrine, ont eu tendance à développer l'aspect représentation de la croyance beaucoup plus que dans les autres religions et à accroître l'imbrication de cet aspect avec l'aspect confiance.

Les deux modes de croyance, confiance et représentation, communiquent et se conditionnent mutuellement, en conservant la nuance dubitative que nous avons également évoquée. Si, comme nous venons de le voir, le christianisme mêle étroitement les différents aspects de la croyance que nous avons passés en revue (particulièrement dans le *credo*), et est à l'origine de leur fusion dans le même concept en Occident, il n'en est pas de même pour toutes les cultures, les langues ayant parfois un mot précis pour désigner chaque aspect²⁷⁹. Prenons simplement l'exemple d'un autre grand monothéisme comportant lui aussi un important corpus doctrinal, l'islam, pour mettre en exergue toute la subtilité de la question et montrer qu'à étendre à d'autres aires culturelles cette notion de croyance, poussant très loin l'amalgame de la confiance et de la représentation, on risque de se perdre dans des confusions.

En arabe, la croyance religieuse se dit إيمان (*'īmān*). Il s'agit du nom d'action de la quatrième forme dérivée de la racine أ-م-ن (*'-m-n*), de laquelle sont tirés les verbes suivants, que nous mentionnons afin de bien faire ressortir le sens originel du mot إيمان (*'īmān*) :

- أَمَّنَ يَأْمَنُ (*'amana - ya 'manu*), « avoir confiance en quelqu'un, se fier à quelqu'un ».
- أَمِنَ يَأْمَنُ (*'amina - ya 'manu*), « 1. Jouir de la sécurité ; être en sûreté et n'avoir rien à craindre de quelque chose [...]. 2. Se fier à quelqu'un, mettre sa confiance en quelqu'un [...]. 3. Se mettre sous la sauvegarde, sous la protection de quelqu'un [...]. 4. Être rassuré et se croire en sécurité par rapport à quelque chose, n'en rien craindre ».

agraires aux XVI^e et XVII^e siècles (1966), trad. française, 2^e éd., Paris, 1984 [1=1980], pp. 22-53, qui rapporte la stupéfaction des inquisiteurs et des juges quand ils furent confrontés aux *benandanti* du Frioul, entre 1575 et 1581, disant être des bons sorciers défendant les récoltes au nom du Christ contre des sorcières servant le Diable, ou à un vieux sorcier de Livonie, en 1692, prétendant être un loup-garou au service de Dieu, combattant lui aussi des sorcières diaboliques volant le blé et les semences : il était tout simplement inconcevable pour eux qu'un sorcier ou un loup-garou pussent être bons et œuvrer pour Dieu, ça ne rentrait pas dans leurs catégories.

279. Voir l'exemple des Dangaleat (Tchad) analysé par J. POUILLON, « Remarques sur le verbe “croire” », pp. 47-51, qui ne possèdent pas dans leur langue d'équivalent du verbe « croire », et qui utilisent un verbe différent pour chaque nuance de ce terme. Nous renvoyons aussi à l'analyse de la croyance et de l'état intérieur spirituel chez les Nuer, à partir notamment des travaux d'Evans-Pritchard, effectuée par R. NEEDHAM, *Belief, Language, and Experience*, pp. 14-31, qui se pose aussi la question de la pertinence de l'attribution de la catégorie de la croyance aux non-Occidentaux (voir les comparaisons qu'il propose pp. 32-38). Cette étude est d'autant plus intéressante pour nous que le terme anglais *belief* recouvre à peu près le même champ lexical que le français « croyance ».

- *أمن يأمن* ('*amana* - *ya'munu*), « Être fidèle et loyal. »²⁸⁰

La quatrième forme dérivée (*أمن يؤمن* '*āmana* - *yu'minu*) imprime une nuance essentiellement factitive aux verbes que nous venons de citer et Kazimirski propose les traductions suivantes : « 1. Rassurer quelqu'un, lui inspirer de la sécurité. 2. Regarder quelqu'un comme fidèle et sûr. 3. Protéger quelqu'un. 4. Croire quelqu'un, ajouter foi à ce que quelqu'un dit [...]. 5. Confier quelque chose à quelqu'un [...]. 6. Assurer à quelqu'un de la tranquillité et le mettre à l'abri du danger du côté de quelque chose [...]. 7. Croire en Dieu, en ses prophètes, ou en ses révélations. »²⁸¹

On constate que l'aspect croyance-confiance est dominant dans cette notion. Seule la dernière traduction est susceptible de renvoyer en plus à une notion de croyance-représentation. Cet aspect de la croyance évoqué par le verbe *أمن* ('*āmana*) semble particulièrement ressortir au verset 136 de la deuxième sourate du *Coran*²⁸², qui pourrait alors avoir la forme d'un *credo* :

Dites :

« Nous avons cru (*ءامنَّا* '*āmannā*) en Dieu,
à ce qui nous a été révélé,
à ce qui a été révélé à Abraham, à Ismaël, à Isaac, à Jacob et aux tribus ;
à ce qui a été donné à Moïse et à Jésus ;
à ce qui a été donné aux prophètes, de la part de leur Seigneur.
Nous n'avons de préférence pour aucun d'entre eux ;
et nous, à Lui, sommes soumis (*مُسْلِمُونَ* *muslimūna*) ».

Deux notions très différentes encadrent ce verset et sont censées décrire l'attitude que Dieu attend du musulman authentique : la foi (*إيمان* '*īmān*) et la soumission (*إسلام* '*islām*)²⁸³. La rencontre des deux pose problème car si la première peut impliquer la seconde, la seconde n'implique nullement la première, ce que montre très clairement cet autre passage du *Coran*²⁸⁴ :

¹⁴ Les Bédouins disent :

« Nous croyons (*ءامنَّا* '*āmannā*) ! »

Dis :

« Vous ne croyez pas (*لَمْ تُؤْمِنُوا* *lam tu'minū*), mais dites plutôt :

« Nous nous soumettons (*أَسْلَمْنَا* '*aslamnā*)... La foi (*الْإِيمَانُ* *al-'imān*) n'est pas entrée dans votre cœur (*فِي قُلُوبِكُمْ* *fi qulūbikum*) ! »

Si vous obéissez à Dieu et à son Prophète, Dieu ne vous fera rien perdre de vos bonnes actions. [...]

280. Nous citons les définitions proposées par A. de BIBERSTEIN KAZIMIRSKI, *قاموس اللغتين العربية والفرنسية*, *Dictionnaire arabe-français*, I, rééd., Beyrouth, s. d. [1=1860], p. 56, s. v. *أمن* ('*amana*). Les passages que nous avons coupés correspondent aux constructions prépositionnelles qu'il n'est pas nécessaire d'indiquer ici.

281. *Ibid.*

282. Nous citons la traduction de D. Masson, légèrement modifiée, en conservant plus ou moins la disposition de son texte. Un verset presque semblable se trouve aussi en *Coran*, III, 84.

283. Dans la dernière phrase du verset cité, nous avons adapté la traduction de D. Masson pour conserver la même position des termes que dans le texte arabe, puisque la déclaration commence par *ءامنَّا* ('*āmannā*) et se termine par *مُسْلِمُونَ* (*muslimūna*).

284. *Ibid.*, XLIX, 14-17.

¹⁵ Seuls sont vraiment croyants (المُؤْمِنُونَ *al-mu'minūna*) ceux qui croient (آمَنُوا *'āmanū*) en Dieu et son Prophète – sans plus jamais douter ensuite – tandis qu'ils luttent dans le chemin de Dieu avec leurs biens et leurs personnes.

– voilà ceux qui sont véridiques (الصَّادِقُونَ *aṣ-ṣādiqūna*) –

¹⁶ Dis :

« Apprenez-vous à Dieu le contenu de votre Religion ? Dieu connaît parfaitement ce qui se trouve dans les cieux et sur la terre ». Dieu connaît parfaitement toute chose.

¹⁷ Les Bédouins te rappellent leur soumission (أسلموا *'aslamū*) comme si c'était, de leur part, une faveur.

Dis :

« Ne me rappelez pas votre soumission (إسلكم *'islāmakum*) comme une faveur : bien au contraire, c'est Dieu qui vous a accordé la grâce d'être dirigés vers la foi (لِلْإِيمَانِ *lil-'imāni*), si vous êtes sincères (صَادِقِينَ *ṣādiqīna*) ! »

La soumission apparaît comme une attitude volontaire, suffisante pour produire certaines bonnes actions, tandis que la foi est une faveur divine qui devient une composante de l'individu (elle entre dans son cœur) et le conduit à avoir une vie entièrement tournée vers Dieu. La foi est donc un signe d'élection qui se traduit par une disposition de l'individu à reconnaître sincèrement qu'il est véridiquement inspiré par Dieu dans ses actes, et que c'est pour cela qu'il répond aux obligations que la loi divine lui impose : la foi trouve son expression immédiate dans l'action et devient ainsi manifeste aux yeux de tous. Dans cette optique, le contenu de la religion, doctrinal, légal et rituel, n'émane plus de l'homme mais de Dieu directement et nécessairement, comme le suggère le début du verset 16 ²⁸⁵ et l'adhésion du croyant aux préceptes islamiques est mécanique s'il est habité par la foi. La notion de إيمان (*'imān*) va ainsi plus loin que la seule croyance-confiance car en plus de la ferme certitude de l'existence de Dieu, elle contient aussi une dimension ostentatoire essentielle car elle doit se rendre visible dans les actes accomplis. Croire en Dieu, c'est donc d'abord agir selon la volonté divine. Ce qui devrait être de l'ordre de la croyance-représentation, la transcription de la volonté de Dieu dans le corpus islamique, est de la sorte ramené dans la sphère de la croyance-confiance et la soumission apparaît ainsi comme l'inversion de ce schéma.

Les linguistes arabes médiévaux avaient parfaitement saisi la différence d'attitude impliquée par la foi et la soumission. Ainsi, au soumis (المُسلم *al-muslim*) qui adhère en apparence aux préceptes de la religion, « en paroles » seulement (باللسان *bil-lisāni*, littéralement « par la langue »), pour se protéger ou sauver sa vie, Ibn Manẓūr (630-711 H. / 1232-1311 apr. J.-C.) oppose le croyant (المؤمن *al-mu'min*) qui, en plus de se conformer aux apparences, est, « dans son cœur » (بالقلب *bil-qalbi*), sincèrement convaincu de la vérité de ces préceptes (صَدَقَ *ṣaddaqa*, تصدَّق *taṣḍīq*, مُصَدِّق *muṣaddiq*) ²⁸⁶. Le croyant est donc صادق (*ṣādiq*), c'est-à-dire à la fois sincère et dans le vrai (D. Masson a tenté de rendre la richesse de ce terme par deux traductions différentes aux versets 15 et 17), et en tant qu'antithèse de

285. Cf. *Coran*, II, 79.

286. IBN MANẒŪR, *لسان العرب* (*Lisān al-'Arab, La Langue des Arabes*), I, 4e éd., Beyrouth, 2005 [1=2000], pp. 164 sq.

l'hypocrite, il est assuré du salut ²⁸⁷. Ce rapport à la vérité lui est fourni par le texte coranique lui-même dont les versets doivent être reçus comme des signes (آيات 'āyāt ²⁸⁸) rendant évidente l'existence de Dieu et validant la parole du Prophète, avant même de prendre en considération son contenu doctrinal. La foi naît donc de la rencontre avec ces signes, comme on peut le déduire de *Coran*, XVI, 104 : « Dieu ne dirige pas ceux qui ne croient pas aux Signes de Dieu (لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ) ». Un peu plus loin, au verset 108, on comprend que la foi survient à partir d'une expérience sensitive : « Voilà ceux auxquels Dieu a scellé le cœur, l'ouïe et la vue. Voilà ceux qui sont insouciantes ». Et c'est particulièrement vrai dans le cas des prophètes :

Le Prophète a cru (آمَنَ 'āmana) à ce qui est descendu sur lui de la part de son Seigneur.
Lui et les croyants (وَالْمُؤْمِنُونَ wal-m'uminūna) ; tous ont cru (آمَنَ 'āmana) en Dieu, en ses anges, en ses Livres et en ses prophètes.
Nous ne faisons pas de différence entre ses prophètes.
Ils ont dit :
« Nous avons entendu et nous avons obéi » [...]. ²⁸⁹

La conversion suit donc immédiatement la perception de la révélation : elle est une réponse à l'évidence du signe. La forme de croyance qui se dessine ici va plus loin que la confiance ou l'espérance, qui supposent toujours la possibilité du doute, car elle est une certitude par rapport à une expérience vécue, à savoir l'écoute de la parole divine rapportée par le *Coran* ou la perception d'un fait naturel ou social qui confirme l'enseignement prophétique ²⁹⁰. Autrement dit, le croyant est celui qui ne refuse pas de percevoir l'évidence fournie par ses sens.

Si l'on passe à la formule communément appelée en français « profession de foi musulmane », la شهادة (šahādah), on retrouve évidemment l'aspect croyance-représentation que toute énonciation suppose : أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً رسول الله ('ašhadu 'an lā 'ilāha 'illa-llāh wa šhadu 'anna Muḥammadan rasūlu-llāh), « J'atteste qu'il n'y a nul dieu sauf Dieu et j'atteste que Mahomet est le messager de Dieu », littéralement. Le verbe يشهد (šahida - yašhadu), que nous avons traduit par « attester » signifie : « 1. Assister à..., être présent à quelque chose, être témoin de quelque chose [...]. 2. Rendre témoignage de quelque chose, l'attester [...]. 3. Rendre un témoignage solennel et par serment de la vérité d'une chose [...]; faire une déposition en faveur de quelqu'un, à la décharge de quelqu'un [...]; déposer à la charge [...]. 4. [...] Prononcer les paroles sacramentelles constituant l'article de

287. Voir *Coran*, XXXIII, 24 : « de sorte que Dieu récompense ceux qui sont véridiques, à cause de leur sincérité (الصَّادِقِينَ بِصِدْقِهِمْ) as-ṣādiqīna bi-ṣidqihim) ; qu'il châtie, s'il le veut, les hypocrites ou qu'il accepte leur repentir ».

288. Ce terme signifie à la fois signes et versets. Comparer par exemple *ibid.*, II, 129 (« Envoie-leur un prophète parmi eux : il leur récitera tes Versets (آيَاتِكَ) ») et *ibid.*, XVI, 104 (traduit *infra*).

289. *Ibid.*, II, 285.

290. Voir par exemple *ibid.*, XXXIII, 22 : « Lorsque les croyants (الْمُؤْمِنُونَ al-mu'minūna) virent les factions, ils dirent : “Dieu et son Prophète disaient la vérité (صَدَقَ ṣadaqa)” ». Cela n'a fait qu'accroître leur foi et leur soumission (إِيْمَانًا وَتَسْلِيمًا 'īmānan wa-taslīman) ».

la foi musulmane »²⁹¹. Le sens juridique de « témoigner d'un fait auquel on a assisté » renvoie directement à la notion de croyance-certitude que nous avons décrite précédemment, qui est beaucoup plus forte que l'espérance en « la résurrection des morts et la vie du monde à venir » proclamée dans le *credo* de Nicée-Constantinople, lequel met surtout nettement l'accent sur l'aspect croyance-représentation du fait de l'énumération des nombreux dogmes qu'il contient, afin de traduire le désir de Dieu chez l'homme. Si l'on analyse plus finement la شهادة (*šahādah*), en la replaçant dans le contexte historique de l'émergence de l'islam, cette constatation est encore plus nette. En effet, l'affirmation de l'unicité de Dieu permet de se distinguer des polythéistes mecquois dont Mahomet était issu et qu'il a combattus après l'Hégire ; et la reconnaissance de la stature prophétique de ce dernier permet aux musulmans de se singulariser par rapport aux juifs et aux chrétiens, qui ne reconnaissent pas Mahomet, et par opposition auxquels s'est également institué l'islam. Plus que l'adhésion à un dogme, la profession de foi musulmane est une affirmation identitaire découlant d'une expérience : c'est l'état même de musulman qui équivaut à l'expérience des représentations proclamées par la شهادة (*šahādah*). Bien évidemment cette affirmation de soi est aussi présente dans le *credo*, qui permet à la personne qui croit aux dogmes énoncés de se différencier de ceux qui n'y croient pas, par un acte cognitif volontaire ; mais en même temps, le verbe « croire » crée aussi un écart entre le fidèle et les dogmes en signifiant qu'il accepte d'y adhérer et qu'ils n'émanent donc pas de lui. Au contraire, la شهادة (*šahādah*) invite le musulman à se référer à son expérience immédiate, qui est de l'ordre de la perception d'une évidence indéniable, puisqu'il sait bien qu'il n'est ni un polythéiste, ni un juif, ni un chrétien – ce qui est vrai qu'il croie ou non au dogme musulman, avant d'être une adhésion raisonnée et qui renvoie à une appartenance communautaire, car il prend acte de sa singularité identitaire et la proclame : de là, nécessairement, il adhère au corpus doctrinal et se place sous l'autorité de la loi islamique. On commettrait donc une erreur d'interprétation en analysant cette profession de foi de la même manière que celle des chrétiens, en y voyant avant tout l'acceptation d'une doctrine extrinsèque, car l'islam, dans sa conception fondamentale de la foi, s'efforce de minimiser autant que possible l'aspect représentation de la croyance, qui est une conséquence. Ainsi, même lorsque les notions de confiance et de représentation sont mêlées du fait de l'utilisation d'un terme unique pour exprimer les deux aspects, il serait erroné de penser que la confusion des deux notions s'opère toujours lorsque l'on considère une religion donnée (selon le sujet abordé, elle s'opère ou bien un aspect est privilégié sur l'autre, malgré le mot unique utilisé) et a lieu de la même manière dans toutes les religions.

291. A. de BIBERSTEIN KAZIMIRSKI, *op. cit.*, p. 1279, s. v. شَهِدَ (*šahida*).

Une attitude qui n'a rien d'irrationnel

Comme nous le constatons, le concept occidental de croyance est largement tributaire de la conception chrétienne, polysémique et dualiste, et n'est pas *a priori* directement généralisable aux autres cultures. Il n'est donc pas légitime de projeter sur tout groupe humain ce concept, en postulant que les conceptions de représentation et de confiance sont confondues chez lui, dès lors que celui-ci développe des idées qui sont étrangères à l'Occident ou qui, du point de vue scientifique, sont fausses ou irrationnelles. Nous devons envisager chez autrui une attitude intellectuelle différente de la nôtre mais tout aussi rationnelle, produisant une compréhension alternative de la réalité, fondée sur une expérience différente et culturellement conditionnée. En outre, ce n'est pas non plus parce qu'un individu reconnaît la présence de forces invisibles et agissantes dans le monde, en s'appuyant sur des récits mythiques ou sur un consensus culturel qui résonnent dans son expérience²⁹², qu'il est prêt à admettre naïvement et spontanément la survenue d'événements contraires à l'ordre naturel vécu au quotidien ou à reconnaître à un homme la possibilité de pouvoir provoquer de tels événements. D'une manière générale, nous pouvons convenir avec O. Leroy que : « Il est souverainement injuste de comparer un sauvage où l'on majore sans mesure la part du préjugé et un Occidental où on la réduit au point de la nier. »²⁹³ Privilégiant la prière, qui peut être le cas échéant codifiée, pour tenter de toucher la divinité, les grandes religions monothéistes sont

292. Il est bon de distinguer les mythes des religions traditionnelles des dogmes des religions révélées, ou au moins les conceptions religieuses populaires de celles des théologiens, alors que les deux types de discours se réfèrent souvent à des faits invérifiables situés dans un passé ou un futur lointains. Les mythes sont en prise avec l'expérience puisqu'ils fournissent une explication de la réalité naturelle et sociale telle qu'elle est immédiatement et spécifiquement vécue par les membres de la société considérée, et sont transmis d'individu à individu, des anciens vers les plus jeunes, simplement par l'autorité de l'âge, sans qu'il soit possible de leur assigner un auteur précis, qui serait une autorité savante : ceci explique l'instabilité de leur contenu, mais si nul ne se préoccupe de tenter de préserver une forme canonique aux mythes, il faut alors reconnaître que c'est moins parce que, généralement, les sociétés traditionnelles ne connaissent pas l'écriture, que parce qu'on ne considère ces récits que comme guère plus que des contes pour enfants et qu'on ne leur prête sûrement pas une valeur réellement explicative. Les mythes relèvent surtout de la croyance-confiance que nous avons évoquée précédemment, si bien qu'on les vit plus qu'on ne les croit. Les dogmes, en revanche, sont des discours sur la divinité et le devenir de l'homme, produits par des prophètes et des savants, les théologiens, donc généralement extérieurs aux individus et à leur expérience (s'ils renvoient à une expérience, ce sera à l'expérience mystique des prophètes ou des théologiens), et ils sont souvent associés à une démarche qui se veut rationnelle, recourant à des raisonnements visant à établir leur véracité, d'où émerge un corpus théologique canonique, complexe et peu accessible au fidèle ordinaire du fait de sa difficulté et de son volume. Toutes ces caractéristiques, vectrices d'autorité, concourent à la stabilité du contenu des dogmes d'autant plus qu'ils doivent être appris en respectant leur lettre et leur esprit, les théologiens s'étant en outre constitués en corps social chargé de veiller à leur conservation : comme nous l'avons vu, ils impliquent par nature une croyance-représentation.

293. O. LEROY, *op. cit.*, p. 26. Sur les problèmes que pose l'interprétation des faits ethnographiques, notamment la surinterprétation, nous renvoyons le lecteur à A. PIETTE, *Ethnographie de l'action. L'observation des détails*, Paris, 1996, pp. 21-64, et à la revue *Enquête. Anthropologie, Histoire, Sociologie*, N. S. 3, 1996, numéro intitulé « Interpréter, surinterpréter », plus particulièrement les articles suivants : B. LAHIRE, « Risquer l'interprétation. Pertinences interprétatives et surinterprétations en sciences sociales », pp. 61-87, G. LENCLUD, « La Mesure de l'excès. Remarques sur l'idée même de surinterprétation », pp. 11-30, J.-P. OLIVIER DE SARDAN, « La Violence faite aux données. De quelques figures de la surinterprétation en anthropologie », pp. 31-59, P. VEYNE, *art. cit.*, pp. 241-272.

simplement plus économes en moyens que les religions des sociétés traditionnelles, qui accomplissent des rituels magiques visant aux mêmes fins, s'appuyant tout autant sur une donnée culturelle conférant une autorité à la pratique retenue qui, de ce fait, est réputée plus efficace que si elle avait initiée par un quidam. Mais tout autant que la magie avec les divinités qu'elle invoque, les prières sont destinées à attirer l'attention de Dieu sur tel ou tel problème préoccupant à ce moment-là les fidèles, qui mettent autant de ferveur qu'ils le peuvent dans les mots choisis ou les chants pour toucher la miséricorde divine, ce qui leur donne une vertu incantatoire, mais sans jamais imaginer une intervention sensationnelle du Tout-Puissant : tout au plus espèrent-ils qu'il veuille bien orienter les choses subtilement dans la direction souhaitée et pas plus les fidèles des grands monothéismes que ceux des autres religions ne s'attendent à des miracles ²⁹⁴.

Frazer ²⁹⁵, entre autres, estimait que la magie se distinguait de la religion par le fait qu'elle cherchait à contraindre la divinité à exaucer le souhait du consultant, alors que la religion se bornait à exprimer ce souhait, laissant la divinité libre d'y répondre. Le fait est que l'on retrouve, notamment dans la magie grecque, de nombreuses références explicites à la contrainte que le magicien tenterait d'imposer à la divinité, le principe de cette magie étant la ligature, tant des victimes que des êtres divins assistant le sorcier ²⁹⁶. Évidemment, cette idée de contrainte vient renforcer le présupposé selon lequel le primitif serait crédule et confiant dans l'efficacité de la magie pour réaliser le désir motivant la consultation du sorcier, puisque la contrainte exercée sur les dieux doit rendre encore plus efficace la magie. Effectivement, la contrainte vise bien à accroître l'efficacité de la magie, ou du moins de sa rhétorique puisqu'elle constitue une menace en direction des divinités. Mais est-ce parce que l'on cherche à se montrer persuasif autant que faire se peut, que l'on s'attend nécessairement à ce que la partie adverse soit réellement persuadée ? Non, car en invoquant la contrainte, on ne cherche qu'à accroître ses chances pour arriver à ses fins, sans pour cela se bercer d'illusions sur le résultat final, en sachant toujours que même lorsque l'on menace la divinité ou que l'on prétend forcer celle-ci à répondre à la requête qui lui est présentée comme dans certains textes magiques, elle reste la plus forte et l'efficacité du sort demeure suspendue au bon vouloir

294. Le fait que durant toute l'Antiquité gréco-romaine soient apparus des « hommes divins » auxquels était attribuée la réalisation de miracles et de prodiges, alors que la magie était une activité très répandue, indique que l'on n'attendait justement pas de miracles de la part des sorciers ordinaires, aussi surnaturelles que puissent nous apparaître aujourd'hui les actions qu'ils prétendaient accomplir et pour lesquelles on venait les consulter.

295. Voir *supra*, p. 32.

296. Citons quelques exemples de sorts visant à contraindre, menacer ou donner des ordres aux dieux ou aux démons : *P.G.M.*, II.53 *sq.* ; IV.52-85, 1245-1248, 2904-2907 ; XII.1-13, 51-58, 64-66, 116-119 ; CI.9-15 ; D. WORTMANN, « Neue magische Texte », *Bonner Jahrbücher*, 168, 1968, n° 4, lignes 9-15 et 28-33, pp. 88, 92-95, 99. Voir aussi A. AUDOLLENT, *op. cit.*, n° 22-24, 26, 28-36, 234, 235, 237, 242, 249A, 252, 271, où le magicien conjure les divinités par des formules péremptoires comme *ὀρκίζω σε, ἐνορκίζω σε* ou *ἐξορκίζω σε*. Sur ces questions, voir notamment A.-M. TUPET, *La Magie dans la poésie latine, I : Des origines à la fin du règne d'Auguste*, s. l., 1976, pp. 16 *sq.*, et F. GRAF, *op. cit.*, pp. 249-254.

divin. La contrainte explicite que l'on retrouve dans certaines incantations est comparable à l'impératif utilisé dans de nombreuses prières pour exprimer une demande faite à la divinité, accompagnée parfois de dons et de sacrifices qui sont autant une manière d'honorer la divinité que d'acheter sa faveur (ce qui revient aussi à une forme de contrainte)²⁹⁷ : le fidèle ne s'imagine pas que Dieu est à son service et obéira mécaniquement à l'ordre qu'il lui donne²⁹⁸, mais il utilise l'impératif à des fins de persuasion²⁹⁹, déplaçant la pression qui pèse sur lui vers Dieu pour faire comprendre à celui-ci combien ce désir est important ; pour le dire par une formule, le fidèle s'adresse à Dieu à l'impératif car il est impératif pour lui que son vœux soit exaucé. Il en est de même dans la magie : la contrainte que l'invoque n'est qu'une façon de mettre l'accent sur l'importance du souhait à exaucer. Faire intervenir la contrainte est également un procédé qui rend le rituel plus convaincant aux yeux du consultant : ce discours magnifie la puissance du sorcier, ce qui accroît son autorité.

Dans un autre ordre d'idées, toujours pour relativiser l'interprétation de la pratique magique, l'incantation récitée lors d'un accouchement difficile chez les Cuna analysée Lévi-Strauss comme agissant symboliquement sur les organes³⁰⁰, ne doit probablement pas être considérée comme étant plus que la procédure ordinaire en pareil cas chez ce peuple pour calmer et accompagner la parturiente dans son travail : le chant du chamane est alors comparable aux paroles d'encouragement prononcées par les sages-femmes occidentales pour guider l'accouchement, les deux façons de faire aidant la femme à visualiser sa situation et à se concentrer. La présence du chamane est un élément de plus qui apporte une autorité

297. Voir les exemples d'offrandes votives cités par F. T. VAN STRATEN, « Gifts for the Gods » in H. S. VERSNEL (ed.), *Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*, Leiden, 1981, pp. 72 sq., qui indiquent nettement que le fidèle de l'Antiquité passe un véritable marché avec le dieu et attend une contrepartie à son don, voire promet un don plus grand s'il est exaucé. Voir dans le même sens, L. BRUIT ZAIDMAN, *Le Commerce des dieux. Eusebeia, essai sur la piété en Grèce ancienne*, Paris, 2001, pp. 25-27.

298. Par exemple, comme l'explique G. LIENHARDT, *op. cit.*, pp. 291 sq., les Dinka ne s'attendent pas à ce que le sacrifice fait aux divinités produise toujours et immédiatement les effets de guérison espérés car celles-ci peuvent refuser l'offrande et il est aussi possible que le diagnostic porté sur les maux ayant appelé la cérémonie ait été erroné, ce qui la rend aussi inefficace : un temps d'attente est nécessaire avant de déclarer que le sacrifice a été ou non efficace, et entre temps, l'aide de la médecine sera également sollicitée. Lienhardt observe en outre que le sacrifice n'est pas envisagé comme un troc fait avec les dieux (la vie de l'animal contre celle de l'homme) car il n'est pas dirigé vers le cas d'un individu en particulier mais il est fait au nom de toute la communauté à laquelle il doit profiter dans son ensemble.

299. Voir H. S. VERSNEL, « Religious Mentality in Ancient Prayer » in H. S. VERSNEL (ed.), *Faith, Hope and Worship*, pp. 29 sq., sur les impératifs utilisés dans les prières des fidèles de l'Antiquité gréco-romaine, afin de persuader les dieux de les exaucer, et pp. 37-42, sur l'amertume que provoquent les prières non exaucées et sur les éventuelles mesures de rétorsion prises individuellement ou collectivement contre les divinités sourdes, ainsi que sur les menaces, voire les invectives, contenues encore de nos jours dans certaines prières adressées aux saints chrétiens. Ajoutons que le *Pater* des chrétiens est lui-même composé d'une série d'impératifs. Sur certaines formules impératives utilisées dans les prières grecques, voir C. AUSFELD, *De Graecorum precatationibus quaestiones*, Lipsiae, MCMIII, pp. 516 sq., 537, qui souligne d'ailleurs leur nature souvent magique et leur apparition dans les *P.G.M.* Sur la persuasion dans les prières, voir F. HEILER, *Prayer: A Study in the History and Psychology of Religion* (5=1923), reprint, trad. anglaise, Oxford - Rockport (MA), 1997 [1=1932], pp. 29-38, 253-259.

300. Voir *supra*, p. 88.

rassurante, donnant confiance dans l'aboutissement de l'opération, et qui procure une assistance supplémentaire à la femme en offrant un sens à sa souffrance grâce à l'incantation, qu'il est le seul à pouvoir prononcer eu égard à son statut³⁰¹ ; c'est pourquoi on n'a pas besoin d'avoir recours à lui lorsque l'accouchement se déroule sans problème. D'autre part, comme l'explique D. Camus, le guérisseur est également consulté pour traiter chez les bêtes les affections contre lesquelles son don est efficace chez l'homme³⁰² : il devient alors difficile d'affirmer que l'animal réagit aussi au symbolisme véhiculé par le texte des incantations ou même que l'efficacité provient d'une autosuggestion. Et la constatation de l'efficacité de la magie sur les animaux est un élément d'expérience supplémentaire de la réalité du pouvoir de ses détenteurs, qui incite à les consulter.

En dehors du domaine de la littérature et de certaines histoires mythiques, dont nous avons déjà indiqué les doutes qu'elles soulèvent, et plus généralement en dehors du discours porté sur elle de l'extérieur³⁰³, la magie, d'une manière ordinaire, ne prétend pas provoquer des événements contre-nature mais au contraire, elle se pose comme un savoir ou une technique qui connaît et est capable de mobiliser certains moyens pour utiliser des agents considérés comme étant naturels (les dieux, les esprits, *etc.*) afin d'obtenir un effet qui est lui-même d'ordre naturel, s'inscrivant du reste souvent dans l'ordre social, et qui a une

301. Ce que remarque C. LÉVI-STRAUSS, « L'Efficacité symbolique », p. 226 : il compare alors cette thérapie aux thérapies occidentales qui, elles aussi, donnent un sens à la maladie en la nommant et en décrivant les agents pathogènes qui l'ont causée, sans pour autant guérir le malade de cette façon, contrairement à la cure du chamane Cuna qui provoquerait une réponse physiologique, ce qui amène l'anthropologue à prêter une efficacité symbolique à celle-ci. Il est très étonnant que Lévi-Strauss occulte complètement dans cet article les échecs rencontrés par la thérapie chamanique : il semble postuler que celle-ci réussit toujours à soulager la femme en couches, ce qui accrédite bien sûr sa thèse de l'efficacité symbolique, la seule façon d'expliquer ce succès systématique. Pourtant il n'y a pas de raison de penser que le chamane parvienne toujours à ses fins et que la réponse physiologique soit indéfectiblement au rendez-vous. De plus, la comparaison avec la médecine occidentale est également biaisée car cette dernière, restant dans un domaine scientifique froid et abstrait, ne prend quasiment pas en charge émotionnellement le patient, pour qui les explications techniques données par le praticien n'apportent en réalité qu'un faible supplément de sens à son problème (il est désormais capable de dire ce qu'il a, quel organe est touché), contrairement à l'incantation du chamane qui inscrit le mal dans un contexte culturel concret, rendant l'invisible tangible et accessible aux catégories du patient d'une façon beaucoup plus vivante et saisissante que la description médicale de son mal. En revanche, le point commun entre le médecin et le sorcier est que l'un et l'autre sont habilités à faire une prescription, de médicaments pour l'un et d'amulettes pour l'autre, qui est susceptible d'avoir une efficacité interne.

302. D. CAMUS, *Paroles magiques...*, pp. 116-121, qui écrit justement, p. 117 : « le panseur qui a le don de favoriser les accouchements peut être appelé pour présider au vêlage d'une vache, et utilise la même formule, pour le cas où les choses se présenteraient mal. » Le récit sur lequel Lévi-Strauss appuie ses analyses ne précise malheureusement pas si le chamane Cuna soignait les animaux de la même façon que les humains.

303. À titre d'exemple de la formidable faculté de l'univers de la sorcellerie à stimuler l'imaginaire et la production de récits fantastiques dont la littérature n'est finalement que le prolongement naturel, nous pouvons citer, dans le domaine connexe de la possession, le témoignage de Pierre Champion, procureur à Loudun au moment de la crise de possession des ursulines, rapporté par M. DE CERTEAU, *La Possession de Loudun*, rééd., Paris, 2005 [1=1970], p. 198 : « Après les premiers exorcismes [...], voilà un grand bruit qui s'étend, non pas seulement en France, mais par toute l'Europe, et bien que les prétendus démons n'aient fait d'autres signes que des grimaces fort vilaines et des postures désagréables, on crie, on publie qu'ils courent par les rues de Loudun, qu'on voit des filles transportées sur le pinacle des églises et voler par l'air, et autres contes de pareille farine. » Soulignons le ton dubitatif du témoin, contrastant avec la rumeur à la fois fabuleuse et spectaculaire.

probabilité non nulle de se produire, sans qu'il soit généralement possible de dire si l'accomplissement du rituel a eu ou non une influence sur le dénouement, l'appréciation de ce point dépendant évidemment du rapport personnel du consultant à la pratique magique. La question « et si je n'avais pas fait appel à la magie, aurais-je obtenu le même résultat ? » reste toujours sans réponse, et à l'arrivée, on n'est pas mécontent d'avoir eu recours aux services du sorcier, quelle que soit l'issue, car on a mis toutes les chances de son côté.

Étant donné que tout un chacun est conscient des forces considérables que la nature est susceptible de déployer, bien au-delà des capacités humaines et de notre faible connaissance de ces forces, l'échec de la magie n'est pas interprété comme une inefficacité intrinsèque à cette pratique mais plutôt comme une incompetence du praticien, ou comme une résistance des puissances naturelles qui ont refusé l'offre proposée par le sorcier dans sa négociation avec elles, ou qui sont venues contrer les forces qui étaient acquises au sorcier. Les récits anthropologiques ont bien mis en évidence que les populations pratiquant la magie tenaient la plupart des sorciers pour des charlatans, tout en reconnaissant que d'authentiques sorciers existaient certainement puisque les principes sous-tendant la magie étaient des faits d'expérience³⁰⁴. Ce constat indique que les individus font la différence entre la pratique et la théorie (si l'on peut appeler ainsi l'ensemble des conceptions que fait intervenir la magie) : l'application défectueuse de la première est impuissante à infirmer la seconde tant que l'on fait l'expérience de celle-ci, notamment au quotidien, à travers ses manifestations dans la culture qui la porte et qui façonne la vision du monde des individus.

La logique qui sous-tend le recours à la magie est donc tout à fait rationnelle et rigoureuse à condition d'admettre que le cadre cognitif dans lequel celle-ci se déploie et trouve son sens est construit autour d'expériences et non de croyances naïves³⁰⁵. C'est cette rencontre d'une théorie³⁰⁶ et d'un cadre cognitif³⁰⁷ qui explique pourquoi les peuples pratiquant la magie ne se détournent pas d'elle malgré ses échecs. Il n'est donc pas question ici de naïveté ou de supercherie mais bien de logique : les conditions cognitives dans

304. Voir *supra*, p. 71, ainsi que, par exemple, G. LIENHARDT, *op. cit.*, pp. 208 *sq.* Citons aussi le témoignage du prêtre exorciste C. CHOSSONNERY, « Le Renouveau de l'exorcisme » in P. WALLON (dir.), *Guérir l'âme et le corps. Au-delà des médecines habituelles*, Paris, 2000, pp. 128 *sq.*, qui met en exergue l'importance fondamentale de l'expérience qu'il fait de l'action et de la présence divines lorsqu'il officie, et qui souligne qu'à cet instant, il se trouve dans un état psychique tout à fait normal et qu'il a la pleine maîtrise de sa conscience.

305. Voir P. SANCHEZ, *op. cit.*, p. 17.

306. Il est indispensable de préciser que nous ne prenons pas le terme « théorie » dans son acception scientifique de « construction intellectuelle visant à apporter une explication convaincante d'un phénomène », mais dans une acception plus large (qui recouvre donc aussi celle-ci) et plus diffuse de « discours sur le monde, explicite ou implicite selon les cas » : il pourra donc s'agir, entre autres, d'un mythe, d'un discours religieux, scientifique (ou se prétendant tel), ésotérique ou encore d'une conception personnelle sur un phénomène ou plus généralement d'une attitude mentale implicite et récurrente dans une situation donnée, et souvent conditionnée culturellement (comme dans le cas de l'exemple de la médecine que nous proposons *infra*, p. 118).

307. Voir M. MAUSS, H. HUBERT, *art. cit.*, pp. 118-120, D. CAMUS, *Pouvoirs sorciers. Enquête sur les pratiques actuelles de sorcellerie*, Paris, 1988, pp. 71 *sq.* Voir aussi la citation de Lévi-Strauss citée *supra*, p. 87.

lesquelles la magie est exercée garantissent son caractère raisonnable et empêchent qu'elle soit rejetée malgré ses échecs. Comme le dit R. Boudon, le sujet social « croit à des idées fausses, mais il a de bonnes raisons d'y croire »³⁰⁸. Les observations rapportées par J. Noret³⁰⁹ au sujet de la divination chez les Yoruba du Bénin illustrent à merveille ce constat. Alors que l'anthropologue suggère à ses informateurs, afin de tester leurs conceptions, que la disposition des noix de cola lancées pour interroger les Ancêtres n'est peut-être que le résultat d'une probabilité et qu'à force de répéter les jets, une réponse favorable finira bien par venir, ceux-ci lui répondent qu'on ne peut pas forcer les colas à retomber d'une façon ou d'une autre si les Ancêtres le refusent, ou bien que le hasard n'intervient que si aucune intention n'accompagne le jet, mais si une certaine intention est présente, la façon dont elles retombent est alors significative, ou encore que si l'on s'entête à répéter les jets pour obtenir un résultat souhaité (il est d'usage de relancer les noix pour s'assurer que la réponse est définitive), la cérémonie perd son sens car les Ancêtres ont fini par avoir l'impression qu'on veut les contraindre, se sont désintéressés de la question posée et fournissent une réponse favorable pour punir le consultant, la bonne démarche consistant à chercher à comprendre d'où vient le refus des Ancêtres de répondre favorablement, en leur posant de nouvelles questions. L'attitude des informateurs de J. Noret est parfaitement raisonnable dans leur environnement culturel et est cohérente avec les prémisses et présupposés propres à leur système de pensée : leurs raisonnements se déploient tout à fait logiquement dans ce cadre cognitif qui postule la survivance des Ancêtres et leur intervention dans les affaires humaines. Par conséquent, chaque fois qu'un Yoruba jette des noix de cola, il expérimente réellement la présence des Ancêtres, expérience qui est hors de portée d'un observateur étranger.

À cet égard, nous pouvons citer les réflexions générales sur la magie formulées par M. Weber au début du chapitre d'*Économie et Société* consacré à la sociologie de la religion et qui soulignent la rationalité et le rapport à l'expérience des modes de pensée magiques³¹⁰ :

les actes motivés par la religion ou la magie sont des actes, au moins relativement, rationnels, en particulier sous leur forme primitive : ils suivent les règles de l'expérience même s'ils ne sont pas nécessairement des actes selon des moyens et des fins. De même que le frottement du morceau de bois fait jaillir l'étincelle, la mimique de l'homme de l'art attirera la pluie du ciel. Les étincelles produites en frottant le morceau de bois sont des effets tout aussi « magiques » que la pluie produite par les manipulations du faiseur de pluie. Il ne faut donc pas rejeter hors du domaine des conduites finalistes de la vie quotidienne les façons d'agir ou de penser religieuses ou magiques, d'autant que les buts des actes magiques et religieux sont surtout économiques.

Nous autres seulement, du point de vue de notre conception actuelle de la nature, distinguons là, objectivement, des imputations causales « justes » ou « fausses » ; nous considérons ces dernières comme

308. R. BOUDON, *Le Juste et le Vrai. Étude sur l'objectivité des valeurs et de la connaissance*, rééd., Paris, 2009 [1=1995], p. 99 (nous avons supprimé les italiques de l'auteur).

309. J. NORET, « En finir avec les croyances ? Croire aux ancêtres au Sud-Bénin » in J. NORET, P. PETIT (dir.), *Corps, performance, religion. Études anthropologiques offertes à Philippe Jaspers*, Paris, 2007, pp. 296 sq.

310. M. WEBER, *Économie et Société* (4=1956), trad. française, rééd., Paris, 1995 [1=1971], II, p. 146 (p. 245 de la 4e éd. allemande). On trouvera une autre traduction du même texte dans M. WEBER, *Sociologie de la religion* (*Économie et Société*), trad. française, Paris, 2006, pp. 80 sq.

irrationnelles et les actes correspondants comme de la « magie ». Celui qui se livre à une activité magique ne fera de différence que selon que le phénomène dérogera plus ou moins du quotidien. Par exemple, une pierre quelconque ne peut pas servir de fétiche.

Les conclusions tirées par R. Boudon à partir de l'analyse de ce texte sont tout à fait pertinentes : du fait de ses dispositions d'esprit, donc du savoir qu'il tient de sa propre culture, en particulier sa conception de la causalité et sa définition de la magie, c'est d'abord l'observateur qui, étranger à la subjectivité des peuples étudiés, interprète de façon erronée la magie comme un comportement irrationnel, voire qui assigne une nature magique à des activités vécues comme ordinaires et normales par ceux qui s'y livrent. L'accusation d'irrationalité provient par conséquent de la définition occidentale de la causalité, notion qui est fondamentale pour déterminer la rationalité d'un comportement mais dont les règles, qui paraissent évidentes aujourd'hui et nous conduisent à différencier l'acte de faire du feu par des moyens mécaniques et celui d'appeler la pluie en invoquant des forces occultes, sont le résultat d'un processus d'élaboration historique à partir de diverses théories qui ont été progressivement assimilées (Boudon mentionne Bacon, Hume et Stuart Mill), si bien que l'observateur occidental ne peut pas se représenter les raisons qui amènent les individus appartenant aux cultures traditionnelles à recourir à la magie, donc à envisager une autre forme de causalité pouvant être admise pour de bonnes raisons, sans que ce soit irrationnel pour autant. Boudon ajoute qu'en l'absence d'une analyse statistique rigoureuse, qui n'est pas maîtrisée par les populations considérées, il n'est pas toujours facile de savoir s'il y a réellement une corrélation entre certaines actions et certains faits dont la répétition invite à voir spontanément l'existence d'un lien de causalité avec ces actions, du fait de la façon même dont se produit la répétition, pouvant sembler suivre un certain ordre, et de raisonnements hâtifs paraissant satisfaisants au regard de l'intuition et de ce qui est tenu pour évident ou bien connu, qui ajoute un biais supplémentaire orientant la conclusion : en définitive, l'individu « ne sait pas qu'il ne sait pas »³¹¹.

Avec un brin de provocation mais sans trahir la logique qu'il pousse somme toute à son terme, R. Horton³¹² estime que le rapport à la théorie de la pensée religieuse africaine serait

311. R. BOUDON, *L'Idéologie. Ou l'origine des idées reçues*, rééd., Paris [1=1986 ; 2=1991], pp. 94-98, 110-118 (p. 116 pour la citation). Voir aussi *Le Juste et le Vrai*, pp. 129-134, où en plus de Weber, Boudon s'appuie également sur Durkheim pour expliquer que partant d'un savoir légitime à ses yeux, autant que la science aux yeux de l'Occidental, le primitif élabore rationnellement ses conceptions magiques et son système explicatif, quoique ceux-ci soient fondés sur relations causales généralement erronées.

312. R. HORTON, « African Traditional Thought and Western Science », pp. 53-58. Voir aussi du même auteur, « Tradition and Modernity Revisited » in M. HOLLIS, S. LUKES (ed.), *Rationality and Relativism*, Cambridge (MA), 1982, p. 230, sur la même tendance à produire des analogies à partir d'expériences ordinaires et quotidiennes existant dans la pensée religieuse traditionnelle africaine autant que dans la science moderne occidentale pour exprimer des phénomènes invisibles (divinités anthropomorphiques ou zoomorphiques pour la première, analogie, par exemple, entre le courant électrique et les courants fluviaux ou marins dans le cas de la seconde). Un constat partagé par T. NATHAN, « Manifeste pour une psychopathologie scientifique », p. 52 : « les savants "croient" tout autant que les "sauvages". »

assez semblable à celui de la pensée scientifique occidentale, qui fait elle aussi appel à des agents causals invisibles, posés par la théorie (forces, atomes, microbes, *etc.*) :

Dans les deux cas [*sc.* celui de la science occidentale et celui de la pensée traditionnelle africaine], on utilise une référence à des entités théoriques pour lier des événements appartenant au monde visible, concret (effets naturels) à leurs antécédents dans le même monde (causes naturelles). [...] En fait, les deux font le même usage de la théorie pour dépasser la vision limitée des causes naturelles fournie par le bon sens.³¹³

De plus, une fois qu'une théorie est posée, elle tend à diriger l'attention dans la direction de la forme de causalité qu'elle suppose, tout en la détournant des autres possibilités d'explication³¹⁴.

Pour illustrer ces propos, prenons l'exemple du traitement des maladies organiques par la médecine. Nous allons chez le médecin car, nous référant à notre propre expérience ou celle de nos proches, nous estimons 1/ qu'il est dépositaire d'un savoir qui l'autorise à émettre un jugement adéquat sur notre santé en général et sur le mal motivant la consultation en particulier ; 2/ que les médicaments qu'il prescrit sont réellement efficaces ou ont au moins des chances de l'être souvent, et de préférence sur la maladie identifiée, même si savoir qu'il existe une pharmacopée efficace connue du médecin suffit généralement. Si l'une de ces deux conditions venait à ne plus être valide, nous cesserions de consulter le médecin. Il est assez facile de vérifier objectivement la première condition : il suffit de demander à d'autres médecins de confirmer le diagnostic de leur confrère. En revanche, la seconde condition est beaucoup plus difficile à valider car, à moins d'être des spécialistes, nous ne pouvons évaluer ni la part de l'effet *placebo* du remède, ni celle du système immunitaire du corps dans sa guérison, indépendamment du traitement. Il est d'ailleurs fort probable que nombre de maladies bénignes, pour lesquelles on consulte malgré tout, par confort, se soigneraient toutes seules sans qu'il soit nécessaire de prendre des médicaments, le processus étant alors peut-être juste un peu plus long. C'est l'existence de la chimie et de la pharmacologie, et notre confiance dans le discours des spécialistes de ces disciplines, provenant du contexte culturel valorisant la science, qui justifient en réalité notre adhésion à la seconde condition. Lorsque malgré le traitement, la maladie n'est pas guérie, nous imputeront la faute soit à un mauvais diagnostic ou à une mauvaise prescription du médecin, donc à une incompétence, soit à une impuissance de la pharmacopée, donc à la faiblesse de la technique par rapport à la nature. Et ce sera d'ailleurs dans ce dernier cas que l'on pourra observer des patients se tournant vers des pratiques occultes ou non scientifiques pour chercher la guérison : personne ne fait appel à la magie pour traiter un rhume, alors qu'une maladie incurable peut motiver cette démarche.

313. R. HORTON, « African Traditional Thought and Western Science », p. 54 : « *In both cases reference to theoretical entities is used to link events in the visible, tangible world (natural effects) to their antecedents in the same world (natural causes). [...] In fact, both are making the same use of theory to transcend the limited vision of natural causes provided by common sense.* »

314. *Ibid.*

Plaçons-nous maintenant dans le cadre d'une civilisation dépourvue de chimie et de pharmacologie scientifiques. Le médecin (ou le sorcier) dispose toujours du même savoir supposé pour porter un jugement adéquat sur l'état de santé du malade et diagnostiquer son mal. Comme il n'a pas à sa disposition de substances médicamenteuses ou qu'il ignore ce qui les rend efficaces, il a recours à des rituels et des incantations. Étant donné l'existence de l'effet *placebo* et du système immunitaire, la plupart des affections ordinaires finissent par guérir³¹⁵. Or, dans son environnement culturel, le patient ignore l'existence de l'effet *placebo* et du système immunitaire, mais aussi celle de la chimie et de la pharmacologie, donc la possibilité de produire des substances biologiquement efficaces (et si des plantes ou d'autres produits sont utilisés par le guérisseur, celui-ci ignore les processus biologiques et physiques qui les rendent éventuellement efficaces). Par expérience, le malade a donc tout lieu de reconnaître aux rituels et incantations une efficacité de la même manière que l'Occidental en attribue une aux médicaments : dans les deux cas, la guérison ne correspond absolument pas à l'attente d'un phénomène contre-nature. Les échecs de cette thérapie fondée sur la magie seront imputés soit à l'incompétence du thérapeute, qui a pu se tromper dans l'identification de l'agent occulte causant la maladie ou qui ne connaissait pas le rituel ou l'incantation appropriés, soit à la puissance de la nature, supérieure à celle des rituels et incantations mis en œuvre, soit au refus des dieux d'accepter la demande formulée à travers la cérémonie. Il n'est donc pas plus question de croyance chez le patient qui a recours à un médecin que chez celui qui s'adresse à un sorcier³¹⁶. Dans chacun de ces cas, la situation cognitive, issue de l'expérience, impose au consultant de se tourner vers la forme de thérapie qui a cours dans sa société, ce qui est parfaitement rationnel. En même temps, rien n'interdit au consultant d'avoir des doutes sur les compétences réelles du praticien ou sur son diagnostic, fût-il docteur en médecine³¹⁷, et pourtant d'avoir recours à ses services car aucun autre moyen d'action contre la maladie n'est proposé³¹⁸.

315. Nous restons dans un cadre théorique et arbitraire, en n'évoquant que des maladies organiques pour garder le parallélisme avec l'exemple de la médecine occidentale, et nous ne cherchons pas à faire un état des lieux à propos des maladies que la médecine traditionnelle est capable de soigner, laquelle n'est d'ailleurs pas fondée sur la scission entre les maux du corps et ceux l'esprit comme la médecine occidentale, mais sur la notion de désordre, d'après T. NATHAN, « Manifeste pour une psychopathologie scientifique », pp. 66 *sq.*

316. Nous ne nous posons pas ici la question de savoir si, indépendamment de l'efficacité des remèdes administrés, l'intervention du sorcier a en elle-même un effet réel ou non sur la santé du consultant. Nous nous bornons à reconnaître que le contexte culturel amène le malade à admettre l'efficacité du traitement lorsqu'il parvient à guérir, sachant que ce dernier pourra aussi très bien attribuer sa guérison à une autre cause. Néanmoins, s'il en vient à reconnaître l'efficacité de la magie, il ne pourra pas être accusé de crédulité ou d'irrationalité.

317. Il semble d'ailleurs assez courant que les malades manquent de confiance dans le médecin consulté et multiplient parfois les consultations afin de vérifier les diagnostics. Pourtant, ces malades ne déniaient pas à la médecine son caractère de science et ne nient pas que les remèdes soient efficaces.

318. Dans la même optique que nous, R. BOUDON, *Le Juste et le Vrai*, pp. 305-309, compare, d'une part, les Indiens Papago (Arizona), qui expliquent que le dieu vivant au sommet du mont Baboquivari (et non « Boboquivari » comme l'écrit Boudon suivant sa source) reste invisible parce qu'il est averti de la venue

Comme nous l'avons vu, la science occidentale ne s'arrête pas au sensible et fait intervenir dans ses théories des forces invisibles, mais réputées naturelles, non mystiques, et se sent d'autant plus fondée à rejeter les explications occultes que grâce à ses capacités d'exploration supérieures, elle s'enfonce plus profondément au cœur de la matière et porte son regard plus loin dans l'univers qu'on ne le peut le faire dans les sociétés traditionnelles. Cependant l'adhésion des scientifiques à l'existence de ces forces provient des expériences qu'ils conçoivent pour valider leurs théories, particulièrement les effets qu'elles prédisent et qui n'ont pas été encore observés : tout comme dans les sociétés traditionnelles, c'est une fois encore l'expérience vécue dans un certain contexte qui emporte la conviction. D'ailleurs, si les scientifiques n'étaient pas dans des attitudes croyantes par rapport à leurs théories, leurs désaccords théoriques ne donneraient pas lieu, comme il arrive parfois, à des querelles aussi violentes et passionnelles ³¹⁹.

d'humains par les araignées et peut ainsi se cacher (ce qui est invérifiable, sauf à découvrir un langage des araignées et à le décoder), et, d'autre part, un astronome qui observant une planète à un autre endroit du ciel que celui auquel il s'attendait, fait l'hypothèse de la présence d'un nuage de poussières cosmiques qui a dévié la trajectoire de l'astre, mais qui est indécélable avec les moyens d'observation dont il dispose : cette hypothèse est en fait d'une nature semblable à celle du langage des araignées, quoique probablement moins difficile à tester. Comme l'indique cet auteur (*ibid.*, p. 308) : « Les croyances des Papago ne sont pas irrationnelles, tandis que les explications scientifiques avec lesquelles elles entrent en concurrence seraient rationnelles. » Tant les Papago que l'astronome ont des raisons d'adhérer à leur croyance et pourront avancer une argumentation rationnelle défendant leur point de vue. Nous avons simplement tendance à rejeter l'explication des premiers parce que notre argumentation contient des raisons plus fortes, fondées sur des hypothèses moins lourdes.

319. Nos réflexions sur l'influence de l'expérience et du contexte dans l'apparition et le maintien de croyances vont dans le même sens que celles d'É. DURKHEIM, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, pp. 515-518, qui montrait déjà que l'adhésion des primitifs à la magie était le fait de raisons rationnelles, du même ordre que celles des savants pour leurs théories, les uns comme les autres sélectionnant les expériences leur paraissant les plus pertinentes pour contrer les démentis apportés par les faits. Voir l'analyse de l'approche de Durkheim et sa comparaison avec celle de Lévy-Bruhl par R. BOUDON, *L'Art de se persuader des idées douteuses, fragiles ou fausses*, rééd., Paris, 1992, [1=1990], pp. 35-45, 385-389, soulignant que l'explication que Durkheim donne de la croyance à la magie renvoie à une « rationalité subjective » des primitifs (c'est-à-dire au regard de chaque individu et non dans l'absolu). Dans *Le Juste et le Vrai*, pp. 105 sq., note 12, 173, note 24, Boudon préfère substituer à cette expression celle plus générale de « rationalité cognitive », pour signifier que celle-ci intervient à titre normal dans la production des connaissances : elle « recouvre tous les cas où le sujet a de bonnes raisons, c'est-à-dire des raisons transsubjectivement valides, d'endosser une croyance, même lorsque celle-ci apparaît comme non fondée objectivement » (*ibid.*, p. 174). On pourra consulter aussi R. BOUDON, *Le Sens des valeurs*, Paris, 1999, chap. II et III, qui étudie la « rationalité axiologique » (*Wertrationalität*) chez M. Weber. Voir aussi *ibid.*, pp. 227-229, sur l'inscription des théories dans un contexte, et pp. 362-367, sur l'utilisation d'éléments invisibles et inobservables dans les théories scientifiques. Nous renvoyons également à G. L. DEGRÉ, « Society and Ideology: An Inquiry into the Sociology of Knowledge » in G. L. DEGRÉ, *The Social Compulsions of Ideas. Toward a Sociological Analysis of Knowledge*, New Brunswick - Oxford, 1985, pp. 97-99, et à R. BOUDON, *Le Juste et le Vrai*, pp. 102-107, 112-114, *L'Idéologie...*, pp. 138-149 : dans ces différents textes, les auteurs mettent en évidence des effets de perspective résultant de la position sociale, et donc du champ cognitif, des agents, mais aussi des observateurs, lesquels ont parfois du mal à saisir la rationalité des comportements qu'ils étudient lorsque ceux-ci sont trop éloignés des leurs et leur semblent incompréhensibles, y compris au sein d'une même culture (par exemple, *ibid.*, pp. 147-149, R. Boudon relève que les critères de réussite d'un universitaire ne sont pas les mêmes que ceux d'un ouvrier, si bien que le premier peut avoir tendance à invoquer l'irrationalité du second lorsqu'il constate que celui-ci assimile la réussite à l'obtention d'avantages modestes ou futiles à ses yeux en termes d'augmentation de rémunération, de progression de carrière ou de confort matériel). Au sujet des différences entre les modèles d'explication du monde animistes, dont les théories sont formulées en termes de comportements, et les modèles matérialistes mathématiques, qui font intervenir des principes physiques, voir G. DEVEREUX, *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement* (1967), trad. française, rééd.,

À partir de là, nous pouvons comprendre comment des gens intelligents et cultivés en viennent à élaborer des théories, telles que celles des démonologues des XVI^e et XVII^e siècles³²⁰, prétendant exposer ce que sont les démons et les sorcières, quels sont leurs mœurs, comment les démasquer et les traiter, selon quelle procédure, *etc.*, tous ces écrits prônant la plus ferme intransigeance et rivalisant en prescriptions cruelles pour extirper le mal³²¹. Ces conceptions nous paraissent aujourd'hui aussi irréalistes que farfelues, voire délirantes, mais on ne saurait attribuer cela à la crédulité de leurs auteurs, souvent des magistrats, des juristes ou des ecclésiastiques, plus rarement des médecins, tous des hommes intelligents, conscients de ce qu'ils font et de la portée de leurs écrits. Bien entendu, ils trouvent dans le contexte de l'époque une partie du matériel repris dans leurs élucubrations et ils l'articulent ensuite dans leurs théories. L'aspect théorique est d'autant plus frappant qu'il existe, ainsi que l'a montré R. Muchembled³²², un écart (voire un malentendu) considérable entre, d'une part, les théories des démonologues, auxquelles les magistrats se réfèrent pour pourchasser et condamner les sorcières, et, d'autre part, les raisons réelles poussant effectivement la population rurale à participer à cette chasse, telles qu'elles ressortent des témoignages recueillis lors des procès et qui sont fondées sur les conceptions traditionnelles de la magie, et non sur une intervention diabolique comme dans les théories démonologiques : là où le juge traque le Diable, recherche les pactes conclus avec lui et s'applique à mettre en évidence la participation de l'accusée au sabbat, le paysan cherche seulement à débusquer la cause efficiente de ses malheurs quotidiens inexplicables, la sorcière, qui n'est pas pour lui un agent du Malin mais généralement une personne de son entourage qu'il soupçonne de lui vouloir du mal au moyen d'activités occultes ou avec qui il entretient un différend quelconque³²³. Étant largement

Paris, 2012 [1=1980], pp. 35-44, qui estime notamment que les seconds sont préférés aux premiers en raison de leur « plus grande parcimonie » (*ibid.*, p. 38) et qu'« Il est impossible de différencier les données des sciences physiques de celles des sciences du comportement uniquement en prenant en compte leur "appartenance" à des organismes vivants ou à la matière inanimée, puisqu'on peut légitimement étudier d'un point de vue physique les organismes vivants (par exemple, en mesurant la vitesse d'un lévrier) et qu'on peut décrire de manière comportementale la matière inanimée. [Note 7. Cf. "le soufre est jaune" par opposition à "la lumière réfléchie par le soufre a une longueur d'onde x".] » (*ibid.*, p. 42).

320. Ce qui provoque une réaction « d'horreur et de dégoût » chez L. FEBVRE, « Sorcellerie, sottise ou révolution mentale ? », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 3, 1948, p. 9, qui cherche dans la « mentalité » des intellectuels de ce temps l'explication de leurs prises de position (*ibid.*, pp. 12-15).

321. Voir les synthèses de R. MANDROU, *Magistrats et sorciers en France au XVII^e siècle. Une analyse de psychologie historique*, Paris, 1968, pp. 121-152, R. MUCHEMBLED, *Le Roi et la Sorcière. L'Europe des bûchers (XV^e-XVIII^e siècle)*, Paris, 1993, pp. 37-72, et de G. BECHTEL, *La Sorcière et l'Occident. La destruction de la sorcellerie en Europe, des origines aux grands bûchers*, rééd., Paris, 2000 [1=1997], pp. 423-455.

322. R. MUCHEMBLED, *La Sorcière au village*, pp. 187-259.

323. Voir les exemples de dépositions donnés *ibid.*, pp. 193-200 : aucune ne fait intervenir le Démon. Les magistrats réinterprètent en fait des accusations fournies sur la base de superstitions populaires dans les termes posés par une doctrine théorique raffinée sans lien avec celles-ci, sachant que cette doctrine incite en outre les magistrats à pousser les villageois à recourir à des explications par la sorcellerie et à leur fournir des suspects qu'ils se chargeront à leur tour de faire avouer les crimes décrits dans les traités de démonologie, ce qui entretient le malentendu, chacun trouvant dans les faits ce qu'il cherchait. Voir également *supra*, p. 105, note 278, les exemples des *benandanti* et du loup-garou de Livonie.

coupée des traditions locales dont les visées étaient pratiques et non dogmatiques, l'approche des démonologues avait de grandes chances de connaître une fuite en avant théorique. Ainsi, partant du principe que le Diable rôde, qu'il est suprêmement puissant et rusé et que c'est un devoir religieux de le pourchasser, les démonologues s'enferment dans un système de pensée et élaborent des théories rendant compte de cette vision du monde, créant un cadre interprétatif auquel ils soumettent les faits : ils sont prisonniers de leurs théories qui induisent nécessairement des inventions extravagantes pour se maintenir. Car quand le réel semble s'y opposer, soit ces théoriciens admettent que leurs constructions sont fausses, ce qui impliquerait pour eux de renoncer à accomplir une œuvre pie et politique dont ils sont persuadés de la grandeur et de l'utilité³²⁴, et qui les mettrait aussi en porte-à-faux avec certains aspects du dogme sous-tendant leurs théories, ce qui est inconcevable pour eux, étant de fervents chrétiens et se pensant comme tels ; soit alors ils inventent des êtres invisibles et fantastiques, comblent les vides et les incohérences de la théorie comme ils le peuvent, trouvant des causes aux conséquences inexplicables ou postulent telle ou telle caractéristique, intention, comportement, *etc.*, chez les sorcières, pour faire entrer de force les faits dans la théorie³²⁵, qui gagne alors en cohérence logique et donc en crédibilité. Cette dérive théorique est d'autant plus aisée que ces inventions ne sortent pas toutes faites de l'imagination des démonologues mais qu'elles sont construites par des raisonnements souvent subtils, étayés par une érudition abondante convoquant les plus grandes autorités religieuses et philosophiques : elles s'insèrent donc naturellement dans une pensée argumentée qui les légitime³²⁶. Enfin, il

324. D'après R. MUCHEMBLED, *Le Roi et la Sorcière*, p. 33, 48-55, 69, les juristes se pensent comme une élite ayant pour mission de rétablir l'ordre du monde, notamment politique et social, à une époque troublée où l'État moderne centralisé commence à s'affirmer, ce qui explique pourquoi la démonologie a été plus influencée par des laïcs que des religieux, voyant dans les manifestations du Malin l'envers de l'ordre étatique et légal en cours d'édification. G. BECHTEL, *op. cit.*, pp. 450-455, indique quant à lui que les démonologues veulent ouvrir les yeux de leurs concitoyens sur les dangers que les sorciers font courir à la société et à l'État.

325. On trouve un type de démarche similaire chez les exégètes des mythes grecs qui, postulant un fond de vérité dans ces récits, ont cherché avec un grand sérieux à les interpréter pour en dégager les faits originaux : le résultat est certes moins extravagant que celui obtenu par les démonologues, mais n'est pas moins erroné, essentiellement pour les mêmes raisons, le manque d'esprit critique par rapport à l'objet d'étude. Voir P. VEYNE, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ? Essai sur l'imagination constituante*, rééd., Paris, 1992 [1= 1983], pp. 76-88. Bien entendu, nous renvoyons aussi à l'échange entre Socrate et Phèdre, où le premier exprime son désintéret, un tantinet goguenard, pour les explications allégoriques de la mythologie (PLATON, *Phèdre*, 229 c4-230 a1), ce qui dans le contexte de l'époque était probablement la meilleure attitude à avoir sur cette question.

326. *Le Marteau des sorcières*, qui fut publié en 1486/87 par H. Institoris (vers 1430-vers 1505) et J. Sprenger (1436 ou 1438-1495 ou 1496), et qui connut une large diffusion, inspirant de nombreux démonologues, est emblématique : il est composé de soixante-dix-huit questions ordonnées selon une progression méthodique, les réponses des unes servant à répondre aux suivantes, et consistant en des démonstrations persuasives, dans lesquelles les différents arguments sont ordonnés et évalués au moyens de raisonnements mobilisant la Bible et les autorités théologiques les plus éminentes, recourant à la physique si nécessaire, et contrant par avance certaines objections possibles, le tout étant étayé, quand c'est possible, par des exemples concrets et précis, tirés parfois de l'expérience des auteurs, si bien que l'ouvrage prend une allure des plus rationnelles et des plus sérieuses. C'est tout un édifice intellectuel, massif, complexe et cohérent. Un des moyens utilisés pour découvrir certaines des positions défendues concernant les capacités et les méfaits des sorcières, qui nous semblent totalement irréalistes, est de les déduire à partir de principes surnaturels, qui sont déjà eux-mêmes des objets de foi reconnus, ce qui assure la continuité logique du système.

faut ajouter que l'écrivain trouve un écho encourageant de ses divagations chez d'autres auteurs contemporains, ayant un statut d'autorités, si bien qu'il a une confirmation de plus de la valeur de ses réflexions, qu'il est encore obligé de défendre et justifier, et donc d'approfondir, pour répondre aux objections des sceptiques³²⁷.

En somme, la sorcière qui est poursuivie est avant tout une théorie, un être juridique. Car comme l'observe R. Mandrou, un des éléments essentiels qui motive l'entêtement des démonologues à voir le Diable partout est l'inclusion de la poursuite des sorcières dans un processus judiciaire qui aboutit à un consensus entre diverses parties indépendantes, les juges, les témoins, l'accusé dont les preuves matérielles de la culpabilité ont été apportées par la procédure, qui l'a même forcé à avouer son accointance avec les forces du Mal, aveux qui se font par surcroît selon les termes des théories démonologiques sur lesquelles s'appuient les juges pour mener cette procédure, de l'inculpation jusqu'à la sentence : l'existence du crime de sorcellerie est élevée alors « en vérité d'expérience »³²⁸, *a fortiori* pour les juristes que sont la plupart des démonologues et qui sont sensibles à la fonction de la procédure pénale, servant à la manifestation de la vérité. Si le procès débouche sur la reconnaissance de la culpabilité de l'accusé, c'est que le crime a eu lieu, quand bien même les faits ayant motivé le jugement paraissent dénués de toute vraisemblance et échapper au sens commun, d'autant plus que l'accumulation de la jurisprudence devient un élément confortant pour les théories sous-tendant les jugements et permet aux juges de quasiment toujours retrouver des décisions antérieures sur lesquelles fonder la décision présente³²⁹ : la logique judiciaire, avec ce qu'elle a de mécanique³³⁰ et ce qu'elle implique de conformisme et de soumission à l'autorité³³¹, piège l'esprit critique³³², sachant en outre que le procès en sorcellerie vise à extirper les pires

327. Les sceptiques ne nient pas forcément l'intervention du Diable. Ainsi Jean Wier (*Joannes Wierus*, 1515-1588), dans le *De praestigiis daemonum, et incantationibus, ac veneficiis*, publié à Bâle pour la première fois en 1563, doute que les sorcières se rendent physiquement au sabbat et, s'appuyant sur des considérations médicales, il estime qu'elles sont victimes d'hallucinations produites par le démon et ne peuvent être tenues responsables des crimes qui leur sont imputés (voir T. MAUS DE ROLLEY, « La Part du diable : Jean Wier et la fabrique de l'illusion diabolique », *Tracés*, 8, 2005, pp. 29-46). Jean Bodin (1530-1596), entre autres, s'appliquera à le réfuter dans une longue annexe du *De la démonomanie des sorciers*, Paris, 1580, « pour l'honneur de Dieu contre lequel il s'est armé » (f° 218 r°), expliquant que ses livres contiennent d'« horribles blasphèmes » (f° 219 r°), apportant d'autres arguments médicaux pour contrer ceux de Wier et s'appuyant sur une riche érudition convoquant les auteurs de l'Antiquité et du Moyen Âge autant que les Écritures et les Pères de l'Église. Cette controverse entre Wier et Bodin est résumée par R. MANDROU, *op. cit.*, pp. 126-133. Voir aussi la liste d'auteurs hostiles aux chasses aux sorcières, dans le sillage de Wier, citée par W. BEHRINGER, « Allemagne, "mère de tant de sorcières" au cœur des persécutions » in R. MUCHEMBLED (dir.), *Magie et sorcellerie en Europe du Moyen Âge à nos jours*, Paris, 1994, p. 62.

328. R. MANDROU, *op. cit.*, p. 75.

329. *Ibid.*, pp. 92-94.

330. *Ibid.*, pp. 94-96.

331. On sait encore nos jours combien est pesante l'autorité de la chose jugée, particulièrement en droit pénal.

332. Sur l'immersion des juges dans leur univers livresque, théorique et centré sur une vision judiciaire baignée de religiosité, qui les a persuadé qu'ils étaient les agents instaurant et faisant respecter l'ordre divin, voir R. MUCHEMBLED, « Les Juges laïcs et l'acculturation des masses populaires » (1984) in R. MUCHEMBLED, *Sorcières, justice et société aux 16^e et 17^e siècles*, Paris, 1987, pp. 75-87.

maux³³³ et constitue pour le juge une grande affaire qui sort de la criminalité ordinaire, et donc une occasion privilégiée, et flatteuse, d'affirmer son rôle et son pouvoir³³⁴. La démarche des démonologues est en définitive très rationnelle dans le contexte où elle se situe et si l'on doit leur faire un reproche par rapport à leur travail, c'est moins d'avoir été crédules que d'avoir manqué de recul vis-à-vis de leurs écrits, pour pouvoir porter un regard critique sur eux. Plus simple à dire qu'à faire, tant il est facile, dans un contexte donné, de se laisser emporter par ses propres théories une fois que l'on s'est convaincu de leur valeur et que l'on trouve des partisans pour celles-ci.

Dans les sociétés traditionnelles, pas plus que dans les sociétés occidentales, l'individu ne sait si le contenu des théories religieuses est vrai : il le connaît et y adhère plus ou moins et tente éventuellement de conformer son comportement à leurs prescriptions, en fonction des promesses qu'elles comportent et de son degré de soumission à l'autorité religieuse³³⁵. On ne manquera pas d'observer au passage qu'un individu donné peut revendiquer une certaine foi et en même temps avoir un comportement en contravention avec certaines prescriptions émanant de cette foi, soit qu'il ne puisse juguler ses désirs, soit qu'il juge que le comportement adopté est plus conforme à ses intérêts ou à l'idée qu'il se fait de son devoir ou de l'éthique ou même du sens qu'il donne à sa foi, soit qu'il estime tout simplement que ces prescriptions ne sont valables que pour les autres, qui, moins raisonnables ou moins avisés que lui, ont besoin d'être encadrés par ces impératifs. Le rapport du sujet à l'expérience est en revanche de l'ordre du savoir immédiat : l'individu sait qu'il ne trouvera pas dans le monde les événements merveilleux que les théories religieuses relatent, sauf dans le cas exceptionnel de miracles, parfois demandés mais jamais attendus comme pouvant se produire avec certitude. Néanmoins, il a appris à interpréter la causalité à partir des grandes lignes des théories religieuses ayant participé à l'élaboration du contexte culturel dans lequel il vit, si bien que lorsqu'elles postulent l'existence de forces occultes organisant la nature, il fait l'expérience de ces forces à chaque événement qui se produit, et particulièrement lorsqu'il est frappé par un malheur. Le fait que ces explications soient à la fois invérifiables et cohérentes du point de vue logique les rend difficilement attaquables et en même temps très structurantes

333. Voir R. MUCHEMBLED, *Le Roi et la Sorcière*, p. 63.

334. *Ibid.*, p. 68.

335. À cet égard, l'attitude de L. Hounkpatin évoquée par T. NATHAN, L. HOUNKPATIN, *La Guérison yoruba*, 2^e éd., Paris, 1998 [1=*La Parole de la forêt initiale*, 1996], pp. 122 *sq.*, est significative. Après avoir écouté les analyses très riches de T. Nathan sur les rites funéraires des Yoruba, L. Hounkpatin, lui-même yoruba, conclut ainsi le dialogue : « Tout ce que tu dis est cohérent, intéressant, intelligent. Mais, tout compte fait, je préfère te dire que je ne connais rien sur ces histoires de traitement des morts. Un mort est un mort, voilà tout ! Ce que l'on fait aux morts ne regarde que ceux qui sont chargés de le faire. Crois-moi, *fofo*, grand frère, nous sommes trop petits pour cela, trop petits. [...] Tu parles de choses, vois-tu... Moi, je ne peux rien te dire... Tu sais sans doute ce que tu dis ! »

pour l'élaboration d'une vision du monde, car elles s'auto-entretiennent, notamment par leurs effets sociaux et par la validation *a posteriori* qu'elles donnent de l'expérience³³⁶.

Des paradigmes communs apparaissent alors dans la société, qui vont conditionner les comportements. Ainsi, par exemple, lorsque l'on attribue l'infortune à des attaques sorcières, on introduit dans la communauté un état de stress permanent qui agit sur les relations entre les individus, en créant une suspicion, qui exige que les individus prennent des contre-mesures de protection en fonction du comportement des autres et des indices découverts révélant les attaques de sorcellerie. Dès lors qu'une accusation de sorcellerie est portée contre certains membres de la communauté ou que la présence de la substance sorcière est découverte à l'occasion d'une autopsie par exemple, les comportements des uns et des autres vont se modifier à cause de cette information, si bien que les relations sociales seront profondément altérées et des débordements d'agressivité seront susceptibles de survenir parfois, venant alors renforcer l'idée que la sorcellerie est réelle.

Au quotidien, les individus ont ainsi l'occasion d'expérimenter personnellement l'existence de ces forces occultes. La magie doit donc être considérée comme une possibilité de comportement offerte par la culture et le contexte cognitif que celle-ci a créé, et non comme un comportement infantile, immature ou naïf. Dans ces conditions, rien n'empêche l'individu de chercher à tirer parti de ces puissances à des fins offensives et défensives, en fonction de ses objectifs personnels, car de toute façon, elles agiront et si ce n'est pas lui qui s'en sert, ce seront ses ennemis (qu'ils lui veuillent volontairement du mal ou non, comme les sorciers qui s'ignorent et causent des calamités malgré eux). Et même si l'individu a des doutes sur la réalité de ces forces, étant donné qu'il ignore si elles sont réelles ou non, vu que leur existence n'est pas démontrable, il y a toutes les chances qu'il fasse « comme si » elles existaient et ait « malgré tout » recours à la magie, car face à l'inconnu, il aura le sentiment de mettre toutes les chances de réussite de son côté et sera au moins rassuré. Mais en tout état de cause, il s'activera autant que possible et du mieux qu'il le pourra pour œuvrer lui-même à la réussite de son projet : la magie n'est qu'un outil culturel (supplémentaire³³⁷) qu'il a à sa disposition pour mener à bien son entreprise ou prendre confiance en lui³³⁸. Dans un tel

336. Certaines des vingt-deux raisons, très pertinentes, qu'E. E. EVANS-PRITCHARD, *Sorcellerie...*, pp. 537-540 (voir *supra*, p. 71), avançait pour justifier la persistance de la croyance en la magie malgré ses échecs sont fondées sur la cohérence du système cognitif et conceptuel dans lequel les pratiques magiques des Azandé s'insèrent : les individus peuvent douter des compétences des sorciers mais le poids du contexte socioculturel est tel qu'il leur est bien difficile d'interpréter spontanément leur expérience d'une façon contredisant l'explication par la sorcellerie ou la magie. On trouvera chez R. BOUDON, *Le Juste et le Vrai*, pp. 129 *sq.*, s'appuyant sur Durkheim, d'autres raisons fondées sur des mécanismes cognitifs pour continuer à admettre une théorie démentie par les faits, raisons qui valent aussi bien pour les croyances magiques que pour les théories scientifiques.

337. De notre point de vue, puisque, sauf exception, nous n'en disposons pas dans nos sociétés.

338. Comme le dit P. VEYNE, *art. cit.*, p. 255 : « Les Primitifs ne sont pas des naïfs, ils recourent à la magie faite de mieux ».

contexte, « croire » est parfaitement rationnel³³⁹ et l'incroyance n'est alors pas plus rationnelle (pour qu'elle le soit éventuellement, il faudrait un changement de contexte)³⁴⁰.

ii. La dualité face aux croyances

Nous venons d'expliquer que l'on ne pouvait taxer d'infantilisme ou de naïveté le recours à la magie, puisque celle-ci constitue une vision du monde cohérente dans laquelle les individus évoluent rationnellement. Nous allons voir à présent qu'y adhérer n'a rien d'évident en soi, ce qui montrera de nouveau que cette pratique n'est pas une question de crédulité. Quand on s'intéresse au rapport existant entre la magie et la croyance, on est conduit à considérer d'une part la croyance dans les dogmes et principes sous-tendant l'activité des sorciers et éventuellement dans l'efficacité de leur pratique, et d'autre part, le rôle possible joué par cette croyance dans cette efficacité. Or bien que l'on ait souvent postulé le premier point pour expliquer le recours à la magie et que le second soit également régulièrement invoqué pour rendre intelligibles des effets réellement constatés et qu'on ne peut attribuer à une intervention surnaturelle, aucun de ces deux aspects, en fait, n'est évident. Car rien n'autorise à décider *a priori* de ce que doit être l'attitude mentale d'un individu par rapport aux systèmes religieux et doctrinaux ayant cours dans sa culture, d'autant que l'on ignore l'étendue et la précision de la connaissance qu'il en a : tout au plus peut-on penser qu'il connaît leur existence et se fait une idée de leur objet et de leur contenu, qui dépendra évidemment de la fréquentation qu'il en a. Observant les personnes qui ont recours aux thérapeutiques traditionnelles, T. Nathan conclut que « Le patient croit sans y croire, il se regarde en train d'y croire, mais reste double. »³⁴¹ Ce que confirme l'anthropologue

339. Voir aussi R. HORTON, « Tradition and Modernity Revisited », p. 258.

340. Si la croyance est rationnelle dans un contexte donné, il ne faut pas en déduire que l'incroyance ou le scepticisme sont alors irrationnels et exclus : ce sont toujours des attitudes possibles, comme nous l'avons déjà vu, chacun recevant à sa manière les conceptions ayant cours dans son milieu. Ce sont d'ailleurs les doutes et la perception des incohérences de la croyance générale qui conduisent à sa remise en question et à l'évolution des conceptions au cours de l'histoire. Ainsi, L. Febvre, dans son livre classique *Le Problème de l'incroyance au XVII^e siècle. La religion de Rabelais*, 2^e éd., Paris, 1968 [1=1942], se trompe en pensant démontrer que Rabelais ne pouvait être un libre penseur au motif que le contexte, qu'il décrit d'une façon admirable, était celui d'une époque fondamentalement croyante et que les écrits les plus suggestifs de cet auteur n'avaient donc pas de raison d'être considérés en son temps comme plus audacieux en matière religieuse que d'autres textes de la même veine publiés à la même époque. Malheureusement, l'Historien prouve seulement que la lecture de son œuvre ne permet pas de taxer Rabelais d'athéisme et qu'il ne faut pas rejeter la possibilité qu'il fût un croyant ordinaire au XVII^e siècle. Quant à dire à partir d'une telle approche qu'il était effectivement croyant, c'est impossible, Rabelais ne s'étant jamais ouvertement confié à ce sujet. Et puisqu'il n'est plus là pour nous renseigner et qu'il n'a laissé aucun écrit permettant de trancher la question, sa conviction profonde demeure et demeurera inconnue en l'état actuel de nos sources, quel que pût avoir été le contexte dans lequel il vivait.

341. T. NATHAN, *La Folie des autres. Traité d'ethnopsychiatrie clinique*, 2^e éd., Paris, 2001 [1=1986], p. 103.

J. Goody, pour qui « La croyance ne va jamais sans un certain scepticisme. »³⁴² Les observations de D. Camus vont exactement dans le même sens au sujet des malades recourant aux services de guérisseurs traditionnels³⁴³ :

En définitive, ces guérisseurs ne font-ils pas de la médecine psychosomatique à partir d'un cadre relationnel propre à déclencher des « psychochocs » susceptibles d'entraîner des résultats d'ordre biophysique, tels ceux pouvant être obtenus par l'absorption de placebos ? N'étant pas médecin, je me garderai de m'immiscer dans cette voie et me borne à relever que cette analyse va à l'encontre de la plupart des témoignages recueillis car ceux-ci mettent en évidence le fait que les personnes ne sont pas disposées « à y croire » à l'avance et donc que ce type de thérapie ne se résume pas qu'à une affaire de suggestion transitant par le biais d'une croyance partagée.

Les individus savent bien que le degré de vérité des croyances aux phénomènes surnaturels est limité ou prête à caution. En fait, seuls le théoricien et le délirant croient à leur discours et font coïncider avec lui une expérience subjective, le second traduisant dans une expérience existentielle ce qui n'était qu'une expérience de pensée chez le premier³⁴⁴. Plus généralement, d'après P. Veyne, il y a « deux espèces de croyants : une majorité de fidèles par neutralité, dociles à la vérité établie, et une minorité de fervents qui adoptent avec flamme cette vérité, pour organiser leur vie et mettre fin à leur douloureuse anarchie interne [*sc.* dont tout un chacun souffre plus ou moins] »³⁴⁵. Ailleurs, le même auteur développe cette remarque sur le conformisme indifférent de la majorité, soulignant qu'elle est parfois occultée par la ferveur d'une minorité croyante et souvent projetée par les observateurs sur toute la société considérée³⁴⁶ :

342. J. GOODY, *op. cit.*, p. 156. Voir également P. SMITH, « Aspects de l'organisation des rites » in M. IZARD, P. SMITH (éd.), *op. cit.*, p. 141, qui estime que le point de vue du participant au rituel est « celui de quelqu'un qui prend les rites au sérieux sans trop y croire ». Déjà S. FREUD, *Nouvelles conférences...*, p. 51, relevait cette ambiguïté : « les médiums passent, même auprès de ceux qui croient à leurs forces secrètes, pour particulièrement peu sûrs, la plupart d'entre eux ont déjà été démasqués comme charlatans ». Voir encore les nombreux exemples cités par P. VEYNE, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?*, pp. 28 *sq.* et la note 33, pp. 144-146. Citons enfin les récits de deux patients guéris à Épidaure grâce à l'incubation (sur cette pratique, voir *infra*, p. 297), malgré leur incrédulité et leur attitude moqueuse vis-à-vis des miracles réalisés par le dieu, conservés par des inscriptions datées du IV^e siècle av. J.-C., retrouvées dans le temple d'Asclépios (F. HILLER DE GAERTRINGEN (ed.), *I.G.*, IV², 1, n° 121.22-41, §§ III et IV).

343. D. CAMUS, *L'Univers des guérisseurs traditionnels. Panseurs de secrets et conjureurs*, Rennes, 2010, p. 121.

344. T. NATHAN, *La Folie des autres*, pp. 92-103, 108. Voir aussi les exemples imaginés par G. DEVEREUX, « Normal et anormal », p. 25, qui illustrent à la fois la différence entre l'attitude du religieux qui tient un discours sur les êtres mystiques, tout en les tenant à distance de son expérience, et celle du malade qui prétend en avoir fait l'expérience réelle, et l'utilisation faite par le délirant du matériel culturel, élaboré ou véhiculé par le théoricien. Nous n'entrons pas ici dans les considérations sur l'origine du théoricien-guérisseur, qui est lui-même souvent un ancien malade (voir *infra*, p. 132). P. VEYNE, *art. cit.*, pp. 254-257, souligne lui aussi le rôle central des spécialistes et des théologiens dans la constitution du corpus de croyances, notamment mythologiques, et, p. 254, s'appuyant sur J. GOODY, *op. cit.*, pp. 190 *sq.*, critiquant le lien entre mythe, rituel et société postulé par Malinowski, Evans-Pritchard et Lévi-Strauss, il explique qu'en reconstruisant la mythologie d'un groupe social, les ethnologues tendent à ne rendre compte que de l'attitude de cette élite religieuse : les extrapolations sociales tirées de la mythologie consistent généralement à voir un ordre là où il n'y en a pas.

345. P. VEYNE, *Le Quotidien et l'intéressant*, rééd., Paris, 2006 [1=1995], p. 90.

346. P. VEYNE, *art. cit.*, p. 258. Voir aussi G. DEVEREUX, *De l'angoisse à la méthode...*, pp. 290 *sq.*, qui met en exergue la tendance des observateurs étrangers à une société ou une culture à focaliser leur attention sur l'exotisme des comportements dont ils sont témoins et à surinterpréter ceux-ci, passant à côté de nombreux traits moins apparents ou communs à la société d'origine de l'observateur et à celle des observés.

à côté de la majorité ou grosse minorité de fidèles par conformisme, il en existe une autre, plus petite, mais plus caractérisée, car sa température est plus élevée. Elle est composée de ceux qui investissent un sentiment plus personnel dans le sens du convenable ; par respect de soi ou par une sensibilité religieuse plus vive, eux intériorisent la norme et mémorisent les représentations. Ils veulent être « pieux envers les dieux », « bons chrétiens », « bons musulmans ». Ce sont eux qui donnent à une civilisation son vernis historique d'identité religieuse, de chrétienté, *etc.*

Et il ajoute un peu plus loin ³⁴⁷ :

Pas plus en religion qu'en musique, on ne saurait douter de la force et de la sincérité de *certaines* personnes en de *certaines* moments. La surinterprétation engendre deux erreurs descriptives. La première est de faire reposer la culture ou la religion sur ces occurrences rares ; aucune religion ne tiendrait, si elle ne reposait que sur quelques moments intenses chez quelques fidèles. La seconde erreur est de croire que, même chez une élite vouée à la « virtuosité », l'intensité occupe tout le moi.

Un souvenir d'enfance rapporté par H. Bergson ³⁴⁸ illustre l'état d'esprit double de ceux qui prennent part aux rituels : pour faire cesser ses cris de terreur chez le dentiste, ses parents avaient mis au point un rituel avec le praticien amenant l'enfant à imaginer que celui-ci le payait pour le soigner. Le jeune Bergson aurait pu sans difficulté faire l'effort de réflexion nécessaire pour s'apercevoir de la connivence existant entre ses parents et le dentiste, et donc découvrir que le rituel n'était qu'une supercherie, mais il préféra s'en abstenir, par « paresse » ou pour « n'avoir pas à changer d'attitude » au sujet de quelqu'un contre qui il nourrissait de l'animosité. Si Bergson, enfant, était déjà vaguement conscient d'avoir une opinion erronée sur le dentiste qui aurait pu être modifiée par une réflexion sommaire, il y a tout lieu de penser qu'il avait déjà des doutes sur le processus auquel il participait et que c'est bien pour continuer à y croire qu'il se retenait de mener une réflexion critique sur celui-ci (et non par paresse) ³⁴⁹. En somme, il faisait « comme si », de la même manière que les participants à tout rituel, préférant se soumettre à l'autorité de celui-ci, et donc, par son intermédiaire, à celle de ses parents, sachant vraisemblablement qu'il était préférable pour sa santé et son amour propre de ne pas entrer dans une confrontation dont il serait sorti perdant de toute façon : dans ce cas, l'acceptation du rituel apparaît comme une sorte de compromis entre les protagonistes, qui se signifient mutuellement qu'ils ont compris les raisons des uns et des autres et on évite de la sorte que certains soient humiliés en devant se plier unilatéralement aux positions des plus forts. Le rituel est le résultat d'une négociation implicite entre les différentes parties et produit une redéfinition de la situation qui la rend acceptable par tous.

J. Favret-Saada met elle aussi en relief la complexité du rapport des individus à la sorcellerie lorsqu'ils y sont confrontés. Pour que l'action d'un désenvoûteur (appelé « désorceleur » dans le Bocage mayennais où elle conduit son étude) soit efficace, il est essentiel, selon elle, que les consultants soient persuadés de son pouvoir ainsi que du fait

347. P. VEYNE, *art. cit.*, pp. 260 *sq.*

348. H. BERGSON, *op. cit.*, pp. 158 *sq.*

349. Cette tendance à refuser de pousser jusqu'au bout le raisonnement suscité par le doute et d'en tirer les conséquences qui s'imposent quant à la croyance est soulignée par J. NORET, *art. cit.*, pp. 297-302.

d'être envoûtés, et la cure ne parvient pas à guérir ceux qui ne le sont pas suffisamment³⁵⁰. Mais s'intéressant au langage de ses interlocuteurs, l'ethnographe relève en même temps leurs ambiguïtés quant à ce qu'ils doivent croire ou non, surtout lorsqu'ils subissent la pression d'une communauté villageoise prompte à rejeter les membres qu'elle suspecte s'adonner à des activités occultes, à l'égard desquelles elle-même nourrit des sentiments confus³⁵¹. Le travail de J. Favret-Saada démontre que la croyance en la sorcellerie n'est pas la simple adhésion à un discours qui pourrait sembler extravagant, de la part de gens arriérés et crédules, fidèles à des principes d'un autre temps, propres au milieu campagnard, mais qu'elle n'a rien d'évident et qu'elle se construit peu à peu, au fur et à mesure des expériences vécues par les individus. Ce n'est pas parce que la culture locale propose certains énoncés pour expliquer la survenue de tel ou tel événement que les personnes appartenant à cette culture les reprennent nécessairement à leur compte : les Bocains sont d'ailleurs parfaitement conscients du discours officiel sur la sorcellerie et qui déconsidère cette pratique.

Car, dans le Bocage comme ailleurs, le recours à la sorcellerie n'a rien d'automatique et est souvent l'une des étapes d'un long parcours thérapeutique. Comme l'explique J. Favret-Saada, la victime, confrontée à la répétition des malheurs, peut très bien chercher à s'en sortir par elle-même, en imputant la cause de son infortune à sa propre négligence, au hasard ou encore à Dieu voulant l'éprouver. Tout cela lui demande une dépense d'énergie et on ne fait appel à la sorcellerie que lorsque l'on se sent impuissant face aux événements par manque d'énergie : la sorcellerie est précisément une formation culturelle permettant à la victime de lier sa déperdition d'énergie à la survenue de ses malheurs. Elle offre donc une sorte d'alternative lorsque tout semble perdu, lorsque tous les experts ont échoué³⁵² : ne voyant pas la fin de ses tourments malgré tous ses efforts, la personne en butte à des calamités récurrentes est alors dans un état psychologique qui la porte à s'en remettre à la sorcellerie, sa dernière

350. J. FAVRET-SAADA, *Les Mots...*, pp. 97, 109, 173, 242, 258 : l'ethnographe parle de croyance dans cet ouvrage mais elle refuse de considérer que cette attitude est suffisante pour rendre compte de l'efficacité de la sorcellerie. T. M. LUHRMANN, « The Magic of Secrecy », *Ethos*, 17, 1989, p. 142, souligne pour sa part que l'abandon d'une attitude de défiance par rapport aux pratiques magiques est un pas important (c'est en soi une sorte de rite de passage) vers une croyance générant une implication active des individus, et ce processus est facilité par l'ambiance de secret entourant les pratiques magiques, qui permet aussi de s'affranchir de la réprobation sociale, laquelle est évidemment un frein à l'acceptation de ces croyances. Voir également T. M. LUHRMANN, *Persuasions of the Witch's Craft: Ritual Magic in Contemporary England*, 2^e éd., London, 1994 [1=1989], p. 273.

351. J. FAVRET-SAADA, *Les Mots...*, chap. V, *passim*. On pourra aussi consulter T. M. LUHRMANN, *op. cit.*, pp. 309-323, qui dresse une typologie des principales raisons invoquées par les magiciens anglais contemporains pour justifier la poursuite de leur activité face non seulement au scepticisme et à l'hostilité de la société, mais aussi à leurs propres interrogations soulevées notamment par l'inadéquation de la magie avec la science contemporaine.

352. J. CONTRERAS, J. FAVRET-SAADA, « L'Embrayeur de violence. Quelques mécanismes thérapeutiques du désorcèlement » in J. CONTRERAS, J. FAVRET-SAADA, J. HOCHMANN *et al.*, *Le Moi et l'Autre*, Paris, 1985, pp. 100 *sq.* Sur les itinéraires thérapeutiques souvent longs des malades et leurs réticences à aller consulter un sorcier, perçu comme le dernier recours, voir également B. HELL, *op. cit.*, p. 167.

chance, alors qu'elle n'était pas nécessairement encline à y croire à l'origine³⁵³. L'individu ayant déjà accompli un long parcours avant d'en venir à se tourner vers la sorcellerie, un certain nombre de barrières et de réticences tombent en lui vis-à-vis d'une pratique décriée, réputée irrationnelle et incertaine (il s'agit par exemple de dépasser des préventions par rapport au regard d'autrui et de s'accepter soi-même en train de se livrer à une activité que l'on réprovoque ou que l'on juge futile ou méprisable au départ), et se disant qu'il n'a plus grand-chose à perdre en se tournant vers elle, le sujet devient en même temps plus réceptif à ce mode d'explication et d'action. Mais encore faut-il penser à cette ultime possibilité et malgré tout en acceptant la pertinence et la validité, surtout lorsque jusqu'à présent toutes les démarches entreprises pour mettre fin aux malheurs se sont soldées par des déceptions.

D'où l'importance du rôle de l'« annonciateur », c'est-à-dire la personne révélant à l'ensorcelé son état, ayant elle-même vécu une situation identique dans le passé dont elle reconnaît les symptômes, et pouvant le diriger vers le désorceleur qui l'avait traitée avec succès, lequel, confirmant à l'ensorcelé la révélation de l'annonciateur, sera susceptible d'obtenir son adhésion à l'étiologie magique³⁵⁴. L'annonciateur n'a pas une simple fonction d'avertisseur, il est surtout un médiateur qui impose le contexte magique³⁵⁵ : par son témoignage et son expérience, en apportant un regard extérieur et donc objectif sur la situation que lui aussi reconnaît comme anormale, il amène ainsi la victime à prendre conscience et peu à peu admettre son état d'ensorcelée et, par voie de conséquence, il la conduit à accepter les remèdes qui lui seront prescrits pour en sortir. Ce rôle est d'autant plus important que l'on se situe au sein d'une société décriant la magie et proposant de nombreuses alternatives renvoyant à l'individu l'image de lui-même valorisée d'une personne rationnelle et éclairée, et non crédule, voire infantile ou obscurantiste. Dans un autre environnement, où la magie est ouvertement reconnue, l'individu a évidemment plus tendance à aller de lui-même vers cette pratique, mais l'intervention d'un tiers n'est jamais inutile non plus pour l'encourager à y avoir recours. Il reconnaît alors la présence de la sorcellerie dans sa vie. À partir de ce moment, quand il a reçu la confirmation du diagnostic par le désenvoûteur, il va relier les malheurs s'abattant sur lui à des influences maléfiques, notamment s'il a entendu la personne qu'il suspecte d'être à la source de son envoûtement émettre des prédictions quant à son avenir ou tout simplement parler de lui au futur. « Ce qui signe la sorcellerie, c'est donc

353. J. FAVRET-SAADA, *Désorceler*, Paris, 2009, p. 34.

354. J. CONTRERAS, J. FAVRET-SAADA, *art. cit.*, pp. 101 *sq.*, J. FAVRET-SAADA, *Les Mots...*, pp. 24, 81, 121 *sq.*, D. CAMUS, *Pouvoirs sorciers...*, pp. 86 *sq.*

355. Sur l'importance du contexte pour déterminer si la magie est en cause, en particulier dans le discours, voir J. FAVRET-SAADA, *Les Mots...*, pp. 277, 282.

moins la pure réalisation d'une prédiction ou d'une malédiction que sa prise en charge par l'ensorcelé qui, à son corps défendant, devient ainsi l'agent du destin. »³⁵⁶

Cette façon de convoquer l'expérience pour y reconnaître l'efficacité de la magie est confirmée par T. M. Luhrmann, qui étudie des groupes de magiciens dans l'Angleterre des années 1980. Elle explique que les personnes pratiquant la magie sont sceptiques au départ (et le restent toujours un peu en général) sur l'efficacité des rituels mais apprennent à regarder le monde différemment pour y retrouver des événements indiquant que les rituels ont fonctionné ; les magiciens établissent ensuite des critères précis d'efficacité, qu'ils utilisent notamment quand ils testent de nouveaux rituels³⁵⁷. Nous pouvons même nous demander dans quelle mesure le scepticisme n'est pas nécessaire à l'émergence de l'adhésion à la magie, en poussant les individus à rechercher activement des preuves de l'action de la magie³⁵⁸, si bien qu'ils modifient progressivement leurs grilles d'interprétation du monde pour y reconnaître ces preuves et finir par admettre que « ça marche » ; en outre, le scepticisme initial renforce également l'effet persuasif du fait que la reconnaissance de l'efficacité se fait « malgré » le sujet, qui se prémunit ainsi contre l'accusation de crédulité, qu'il est d'ailleurs souvent le premier à s'adresser à lui-même. Dans le cadre des magies de guérison, l'ambiguïté du malade est même un élément essentiel à la réussite de la thérapie ou de l'envoûtement car le fait de constater l'influence de la magie sur la réalité (et sur lui) l'oblige à reconnaître son efficacité : cette démarche cognitive volontaire emporte alors l'adhésion de l'individu, notamment par l'effet de surprise fulgurante provoqué par cette découverte, qui rend immédiatement évidente l'efficacité de la pratique magique à ses yeux. L'expérience est

356. *Ibid.*, p. 196.

357. T. M. LUHRMANN, *op. cit.*, pp. 130-153. L'auteur cite aussi un certain nombre de biais d'interprétation conduisant à reconnaître l'efficacité de la magie, dont les principaux sont : le fait de ne retenir que les rares réussites au milieu de nombreux échecs, leur généralisation abusive, la tendance à chercher une causalité parmi une masse d'informations ambiguës, l'invocation d'hypothèses supplémentaires pour justifier une théorie alors que l'expérience la dément, la définition imprécise des buts visés. À cela s'ajoutent des expériences psychologiques (altérations de l'identité, dépersonnalisation, expérience de sortie du corps) ou physiologiques (sensation de la présence du fluide magique, bourdonnements d'oreilles, nausées) réelles et interprétées comme des preuves de l'action de la magie, déclenchées peut-être par autosuggestion. Dans les cas étudiés par l'anthropologue, le conditionnement cognitif est souvent complété par la pratique d'activités telles que la méditation ou des exercices de visualisation d'images mentales, qui induisent des états psychiques différents de ceux vécus au quotidien (*ibid.*, pp. 195-218), en plus des chants et danses au cours des rituels qui altèrent également la conscience des participants (*ibid.*, pp. 246-248). L'utilisation par les magiciens d'un métalangage particulier, ample, poétique et ambigu, contribuerait aussi à mettre en confiance les néophytes et les persuader de persévérer dans leur apprentissage de la magie en stimulant notamment leur imagination (*ibid.*, pp. 219-239). D'une manière générale, le processus d'immersion dans le monde de la magie contribue à la rendre crédible et attirante, et a toutes les chances de conduire à l'expérience décisive qui emportera la conviction (*ibid.*, p. 349).

358. T. M. LUHRMANN, *ibid.* p. 141, propose une comparaison très pertinente et très parlante : « Comme un soupirant scrute sa bien-aimée pour déceler des signes d'intérêt de sa part, la magicienne scrute les situations pour y déceler des signes révélant l'effet de sa magie. » (« *As a would-be lover scans his beloved for signs of interest, so the magician scans the circumstances for the signs of her magic's effect.* ») Sur le rôle dynamique de l'absence de certitude, qui pousse l'individu à tester les objets de croyance qui se présentent à lui, voir R. N. HAMAYON, « L'Anthropologue et la dualité paradoxale du "croire" occidental », *Théologiques*, 13, 2005, pp. 34 sq.

d'ailleurs tellement saisissante qu'il arrive que, dans certaines sociétés, l'ancien malade devienne à son tour guérisseur³⁵⁹. Par ailleurs, D. Camus explique que si le guérisseur ou le sorcier a parfois l'intuition de sa vocation ou une attirance pour l'occulte, une reconnaissance de son don est nécessaire pour qu'il embrasse sa carrière, quelle que soit la façon dont il a acquis ce don : la collectivité doit valider l'efficacité de ses pouvoirs, cette reconnaissance sociale étant souvent également à l'origine de la prise de conscience de l'existence du don par son possesseur³⁶⁰. La confirmation de l'expérience par une autre personne est donc essentielle pour se persuader de la réalité de la magie.

Si l'on peut parler d'une croyance en la magie, ce n'est donc pas pour se référer à une donnée initiale, prérequis pour se livrer à cette activité et garante de son efficacité. Il s'agit plutôt d'une attitude construite dans le temps, au fur et à mesure des expériences, amenant à une compréhension nouvelle des événements survenant dans la vie d'une personne : l'individu s'en tient alors à l'explication magique faute d'avoir trouvé mieux et éventuellement dans l'attente d'une meilleure explication.

La croyance ne consiste qu'en une façon de décrire *a posteriori* l'expérience vécue. Comme l'écrit fort justement T. M. Luhrmann : « Les gens rationalisent plutôt qu'ils n'agissent rationnellement, et s'efforcent d'obtenir une cohérence locale au moyen d'un travail en patchwork de rationalisation *post hoc*. »³⁶¹ Plus loin, elle ajoute que les croyances sont secondes par rapport à l'action : « les gens invoquent des croyances pour justifier leurs actions, [...] ils rationalisent leurs actions précédentes en se référant à des raisons qu'ils décrivent comme des croyances. »³⁶² On s'aperçoit donc que les individus s'accommodent très bien de leurs ambiguïtés et qu'ils ne les rationalisent que parce qu'ils y sont poussés par les questions des sceptiques, pour faire bonne figure devant eux et s'en protéger. En somme, une pratique ne commence vraiment à être fondée sur une croyance qu'à partir du moment où l'on demande à la personne de s'expliquer de ses actes et qu'elle se sent obligée de construire un discours plutôt de répondre « parce que c'est comme ça », « parce que tout le monde le fait » ou « parce que ça me plaît d'agir ainsi », et à ce discours à destination d'autrui, elle

359. Voir entre autres T. NATHAN, *La Folie des autres*, pp. 88, 105 *sq.*, *Le Sperme du diable*, pp. 31, « Éléments de psychothérapie » in T. NATHAN, A. BLANCHET, S. IONESCU *et al.*, *Psychothérapies*, Paris, 1998, pp. 58 *sq.*, V. W. TURNER, *The Forest of Symbols...*, p. 10, J. POUILLON, « Malade et médecin : le même et/ou l'autre ? (Remarques ethnologiques) » in J. POUILLON, *Fétiches sans fétichisme*, Paris, 1975, pp. 88 *sq.*, 100 *sq.*, C. LÉVI-STRAUSS, « Le Sorcier et sa magie », p. 206. Cependant il n'est pas toujours nécessaire d'avoir été malade pour devenir guérisseur, comme le montre J. POUILLON, « Malade et médecin... », *passim*, notamment dans le cas de la médecine européenne, où le médecin est isolé par rapport au couple malade-maladie (*ibid.*, p. 89).

360. D. CAMUS, *Pouvoirs sorciers...*, pp. 46-48, *Voyage au pays du magique. Enquête sur les voyants, guérisseurs, sorciers...*, Paris, 2002, p. 201.

361. T. M. LUHRMANN, *op. cit.*, pp. 295 *sq.* : « People rationalize rather than acting rationally, and strive for local consistency with a patchwork job of post hoc rationalization. »

362. *Ibid.*, p. 350 : « people invoke beliefs to justify their action, [...] they rationalize previous action by referring to rationales which they describe as beliefs. »

n'est nullement obligée d'adhérer entièrement et dans les mêmes termes³⁶³. Plus généralement, c'est l'expression verbale de l'expérience vécue qui donne corps à la croyance car l'émergence d'un énoncé met celui qui le reçoit dans la position de décider s'il l'accepte ou s'il le refuse pour rendre compte à son tour de sa propre expérience. Nous trouvons là une raison de plus de nous méfier du mot « croyance » dans le cadre des religions tribales, qui ne prétendent nullement à l'universalité et n'ont pas eu besoin d'élaborer de corpus doctrinal susceptible d'être transmis à des fins de conversion d'autres peuples : ce sont au contraire les religions universalistes qui doivent nécessairement ramener l'expérience à un discours commun qu'elles ont conçu pour l'exprimer et par rapport auquel l'individu est tenu de se positionner.

Mentionnons également l'analyse de D. Sperber, qui propose une approche rationaliste de la question de la croyance et rejette le relativisme consistant à dire que les non-Occidentaux vivent dans des mondes différents du nôtre où les croyances qui nous semblent irrationnelles y sont rationnelles pour eux³⁶⁴. D'après cet auteur, les « croyances » font l'objet d'une attitude propositionnelle, c'est-à-dire qu'elles sont exprimées sous forme de propositions introduites par un verbe tel que « savoir », « croire », « estimer », *etc.* Les croyances se divisent en « représentations propositionnelles » (*propositional representations*) et en « représentations semi-propositionnelles » (*semi-propositional representations*) : les premières désignent des représentations conceptuelles pleinement comprises par l'individu et qui ne font l'objet que d'une seule explication possible de sa part, alors que les secondes donnent lieu à plusieurs explications et ne sont donc pas clairement comprises mais plutôt admises comme éventuellement vraies. D. Sperber propose une seconde typologie, d'ordre psychologique : les croyances sont « factuelles » (*factual beliefs*) lorsque l'individu les considère comme vraies, c'est-à-dire comme des faits tangibles indépendants de l'idée que lui-même s'en fait ; en revanche, elles sont seulement « représentationnelles » (*representational beliefs*) lorsque l'individu a conscience qu'il ne s'agit que de représentations issues d'une source plus ou moins fiable et à laquelle il accorde plus ou moins d'autorité³⁶⁵. À partir de là, s'il est irrationnel de considérer une représentation semi-

363. Cette constatation dépasse largement le domaine de la magie. Qui n'a jamais inventé de bonnes raisons pour justifier ses manies personnelles ou un comportement paraissant incongru auprès de son entourage intrigué par cela ? C'est par ailleurs l'exercice auquel doit se livrer tout candidat à une embauche dont le parcours est considéré comme atypique par les recruteurs au regard de l'idée qu'ils se font du poste à pourvoir : pour avoir une chance d'être retenu, un tel candidat doit se conformer aux attentes sociales et trouver un discours établissant un lien crédible entre ses expériences et le poste demandé, voire les insérer dans un projet professionnel cohérent, plutôt que de répondre qu'il a suivi le parcours qui est le sien parce qu'il y trouvait du plaisir ou un intérêt intellectuel sur le moment.

364. D. SPERBER, « Apparently Irrational Beliefs » in M. HOLLIS, S. LUKES (ed.), *op. cit.*, pp. 166-180.

365. Voir aussi D. SPERBER, « Intuitive and Reflective Beliefs », *Mind & Language*, 12, 1997, pp. 71-77, F. RECANATI, « Can We Believe What We Do Not Understand? », *Mind & Language*, 12, 1997, pp. 84-100, G. ORIGGI, « Croire sans comprendre », *Cahiers de philosophie de l'Université de Caen*, 34, 2000, pp. 191-202,

propositionnelle comme une croyance factuelle, il est en revanche tout à fait rationnel de la tenir pour une croyance représentationnelle, ce qui est généralement facile lorsque la source de cette croyance passe pour véridique aux yeux du sujet. Les « croyances » qui semblent irrationnelles aux yeux des anthropologues car ils postulent qu'elles sont admises comme vraies par les individus, sont en fait représentationnelles du fait qu'elles sont transmises et acceptées par la société. Ses membres en sont conscients au moins implicitement car ils sont capables de relever l'écart existant entre la croyance et la compréhension qu'ils ont de celle-ci, notamment en soulignant son caractère mystérieux, secret ou hérité d'ancêtres lointains qui en connaissaient le sens exact, contrairement à eux. Il n'y a donc pas lieu de considérer, comme le fait le relativisme, que les non-Occidentaux vivent dans un monde à part, où ce qui y est rationnel apparaît comme irrationnel dans le nôtre.

Étant donné que l'on ne peut affirmer que la croyance est nécessairement présente chez tous les individus d'une société donnée et de la même manière, elle ne saurait être tenue pour la cause de l'efficacité de la magie, observée par exemple par J. Favret-Saada au cours de ses travaux dans le Bocage mayennais. L'ethnologue avance d'ailleurs un argument supplémentaire en faveur de cette position. Dans une discussion avec L. Chertok, qui soutient que le changement dans la vie des ensorcelés serait le résultat d'une « attente croyante » et du « lien affectif » entre le praticien empathique et le consultant, elle rétorque que si ces deux éléments de la thérapie étaient les seuls responsables de son efficacité, alors il n'y aurait pas de raison qu'il existe de multiples pratiques thérapeutiques, il n'y en aurait qu'une seule, de tous temps et en tous lieux, se référant aux croyances propres à la société considérée ³⁶⁶.

En définitive, si l'on doit encore attribuer au consultant une croyance à la production d'un effet sur le monde par la pratique magique, c'est dans un second temps, une fois cet effet obtenu, quand il devient possible de poser un lien de causalité entre le discours magique et les faits. Ainsi, dans le domaine des thérapies traditionnelles, le patient guéri croit éventuellement dans le pouvoir du thérapeute pour en avoir personnellement fait l'expérience ³⁶⁷. « Tout discours de sorcellerie est ponctué par “avant on n'y croyait pas”. C'est la confrontation aux faits qui conduit les personnes à y croire. », écrit D. Camus, qui ajoute que les envoûtés qui acceptent de lui parler s'efforcent de lui montrer qu'ils ne sont pas d'une nature crédule ³⁶⁸.

G. ORIGGI, « Croyance, déférence et témoignage » in É. PACHERIE, J. PROUST (dir.), *La Philosophie cognitive*, Paris, 2004, pp. 167-183.

366. J. CONTRERAS, J. FAVRET-SAADA, *art. cit.*, pp. 133-136

367. T. NATHAN, *Le Sperme du diable*, pp. 20 et surtout 162-164, *La Folie des autres*, pp. 88 sq., D. CAMUS, « L'Univers ancestral des leveurs de maux » in P. WALLON (dir.), *op. cit.*, pp. 160 sq.

368. D. CAMUS, *Jeteurs de sorts et désenvoûteurs. Enquête sur les mondes sorciers*, I, Paris, 1997, p. 258 (nous avons supprimé les italiques de l'auteur), qui écrit également, *ibid.*, p. 494 : « l'ensorcelé est toujours prêt à douter. Ses craintes ne tombent que lorsqu'il constate des modifications au-dehors de lui-même, dans le comportement des tiers qui sont supposés lui nuire. » Voir aussi D. CAMUS, *Jeteurs de sorts et désenvoûteurs*.

Citons l'exemple étudié par M. Dumont³⁶⁹ d'un jeune Congolais qui croit à la sorcellerie après y avoir eu recours pour réussir un examen, alors qu'il l'avait refusé l'année précédente et avait échoué au même examen (il pensait que son travail et ses relations suffiraient). Le jeune homme s'exprime en ces termes : « À la proclamation [des résultats de l'examen], mon nom est apparu et c'est là où j'ai cru. »³⁷⁰ Ayant conscience de s'être présenté en dilettante à cette épreuve, le jeune homme déduit que seule la consultation du féticheur peut expliquer son succès. Sa conviction est encore renforcée lorsque, plus tard, il échoue de nouveau à un autre examen, ayant voulu cette fois faire l'économie du féticheur : c'est devenu un fait d'expérience pour lui que l'intervention du féticheur est indispensable à sa réussite.

Dans le même ordre d'idées, M. de Certeau, dans son livre sur la possession des ursulines de Loudun débutant en 1632, cite une lettre datée de 1634 d'un certain Dr. Seguin, médecin à Tours³⁷¹, concluant à l'intervention du Diable dans les maux des religieuses, après avoir évacué la possibilité d'une simulation et diverses hypothèses médicales, dont la maladie mentale, et invoquant certains faits objectifs observés ou rapportés par des personnes de confiance, et qui poussent à cette conclusion, alors qu'il était plutôt sceptique au départ (mêmes troubles concomitants chez des personnes qui ne se sont pas concertées, réponses aux questions dans des langues inconnues des possédées, divination, léthargie profonde suivie d'accès de violence longs et intenses, sans essoufflement ni accélération du pouls). L'intérêt de ce témoignage réside en ce qu'il décrit le passage de l'incrédulité à la croyance d'une personne plus éduquée que la moyenne, tandis que d'autres continuent à ne pas vouloir croire³⁷², en raison de l'expérience qu'elle fait de la possession et de son approche rationnelle de la question, d'où provient réellement sa conviction : Seguin estime par exemple que certaines manifestations de la possession peuvent être interprétées comme des symptômes d'une maladie mentale, indiquant même que les raisons avancées par certains pour rejeter cette hypothèse et accrédi-ter l'intervention du Malin ne sont pas fondées, mais il finit néanmoins par éliminer l'hypothèse de la « maladie d'esprit » parce qu'il a constaté des faits plus probants en faveur de la thèse de la possession démoniaque, « Si bien qu'il faut conclure que le Démon n'est pas seulement la cause morale, mais véritablement l'effective »³⁷³.

Enquête sur les mondes sorciers, III, Paris, 2000, pp. 522 sq., à propos des doutes d'une cliente d'un jeteur de sorts.

369. M. DUMONT, « À propos d'une expérience fétichiste de l'échec scolaire à Brazzaville », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 43, 1982, pp. 55 sq.

370. *Ibid.*, p. 55, nous avons supprimé les italiques.

371. M. DE CERTEAU, *op. cit.*, pp. 227-231.

372. Voir aussi *ibid.*, pp. 255-260, où l'argumentation des « antipossessionnistes » est exposée, tirant des mêmes faits des conclusions opposées à celles des « possessionnistes ». Le *Discours de la possession des religieuses ursulines de Loudun [sic]*, écrit par le Dr. Marc Duncan en 1634, s'attache d'ailleurs à trouver des causes naturelles à toutes les raisons invoquées par Seguin pour accepter la possession.

373. M. DE CERTEAU, *op. cit.*, p. 231.

L'impact de la croyance doit être encore réduit lorsque l'on constate qu'il n'est même pas nécessaire que le thérapeute soit parfaitement convaincu de la réalité de son pouvoir et de son efficacité. À ce propos, C. Lévi-Strauss³⁷⁴ évoque le cas de Quesalid, un chamane kwakiutl totalement incrédule quant aux capacités réelles de son art³⁷⁵ : cependant, choisi par un malade, il est obligé de le soigner et à sa grande surprise, il le guérit. Sa notoriété grandissant, il finit par se demander si sa magie n'est pas quand même plus qu'une vulgaire supercherie, devant les succès qu'il obtient, en particulier là où ses confrères, n'utilisant pas la même technique que lui, échouent et se couvrent de ridicule auprès de leur peuple au point parfois de ne plus pouvoir exercer. Finalement, sans revendiquer ouvertement l'efficacité de sa pratique, le chamane continua d'officier avec le plus grand sérieux, gardant même jalousement les secrets de sa pratique. Pour Lévi-Strauss, le principe de l'efficacité de la magie réside dans le consensus existant entre le sorcier, le malade et le groupe social à propos d'un système de croyances : en définitive, adhérant ou non à ce système, chacun donne le change et joue le rôle qu'on attend de lui³⁷⁶. D'ailleurs, étudiant les cultes de possession en Éthiopie, M. Leiris explique que :

374. C. LÉVI-STRAUSS, « Le Sorcier et sa magie », pp. 200-205, qui reprend un fragment d'autobiographie recueilli par F. Boas dans l'île Vancouver au Canada.

375. G. DEVEREUX, « Normal et anormal », pp. 76 *sq.*, confirme cette constatation en indiquant que, lui-même, ayant été reconnu chamane par les Sedang Moï d'Indochine, avait eu l'occasion d'accomplir les rituels curatifs traditionnels sans croire à leur efficacité surnaturelle mais en parvenant à aider les patients grâce au soutien psychologique apporté par ces pratiques. Par ailleurs, dans un autre ordre d'idées sur les convictions personnelles du sorcier, point n'est besoin non plus d'être particulièrement religieux pour revendiquer l'efficacité de la magie que l'on pratique, y compris si elle s'appuie sur des notions religieuses. D. CAMUS, *Paroles magiques...*, pp. 39 *sq.*, cite un guérisseur breton non-croyant qui invoque pourtant les saints et récite les principales prières catholiques lorsqu'il officie : il ne sait pas d'où son don tire son efficacité, tout ce qu'il peut faire étant de la reconnaître lorsqu'il exécute son rituel selon les règles prévues. Voir aussi *Pouvoirs sorciers...*, p. 33, où D. Camus rapporte quelques réflexions de sorciers sur l'origine de leur don, les uns l'attribuant à Dieu, les autres disant que la religion n'y était pour rien. En revanche, dans cet ouvrage, pp. 71, 123, et dans *Paroles magiques...*, pp. 20, 41, 187, 190 *sq.*, cet auteur insiste sur la nécessité que le guérisseur soit convaincu de l'efficacité de son pouvoir pour qu'il opère. Il indique toutefois que cette conviction n'est pas d'emblée si forte au moment de la transmission du don et des premières tentatives de l'appliquer, qu'elle s'affirme à force d'en constater les effets réels (*ibid.*, p. 41). L'important est que le consultant soit persuadé que le praticien auquel il s'adresse a confiance dans sa théorie ou son pouvoir et donc que celui-ci affiche une conviction sans faille. Vu que les hommes du don approchés par D. Camus sont intelligents et tout sauf naïfs, les Quesalid ne sont certainement pas rares dans ce milieu, d'autant que l'ethnologue constate qu'à force de se concentrer sur les aspects matériels des rituels, « Beaucoup de sorciers ont perdu le sens mystique et symbolique de leur action. » (*Pouvoirs sorciers...*, p. 123.)

376. C. LÉVI-STRAUSS, « Le Sorcier et sa magie », pp. 192, 205, A. MÉTRAUX, « La Comédie rituelle dans la possession », *Diogenes*, 11, 1955, pp. 42-49, O. MANNONI, « Le Théâtre et la folie » (1964) in O. MANNONI, *Clefs pour l'imaginaire ou l'autre scène*, rééd., Paris, 1985 [1=1969], pp. 307-309, F. LAPLANTINE, *Les Trois voix de l'imaginaire. Le messianisme, la possession, et l'utopie. Étude ethnopsychiatrique*, Paris, 1974, pp. 161 *sq.*, 166-169, J. POUILLON, « Malade et médecin... », pp. 98 *sq.*, V. LANTERNARI, *Médecine, magie, religion, valeurs* (1994), trad. française, Paris - Montréal, 1996, chap. IV, B. HELL, *op. cit.*, pp. 195-205. M. DE CERTEAU, *op. cit.*, p. 259, cite l'opuscule du Dr. Duncan, pour qui il est probable que les possédées de Loudun aient été convaincues de leur état par leur confesseur trouvant qu'elles tenaient des propos étranges et agissaient bizarrement, et aux pages 15 et 16 de son *Discours*, Duncan rapporte les paroles de deux des possédées, la première ayant souvent dit « qu'elle n'était pas possédée : mais qu'on le lui voulait faire croire, et qu'on la contraignait de se laisser exorciser » et la seconde, après avoir été involontairement brûlée par l'exorciste, se plaignant que « puisqu'on disait qu'elle était possédée, elle en voulait bien croire quelque chose : mais que pour

la plupart des consultants ne sont pas des « possédés » au sens commun du terme (c'est-à-dire des individus sujets à un mal consistant en des crises plus ou moins violentes durant lesquelles ils se conduisent comme s'ils étaient habités par une personnalité étrangère) mais simplement des gens qui, atteints d'une maladie, victimes d'un accident ou en butte à un ennui, attribuent leur malheur au mauvais pouvoir probable d'un génie ; dans l'ordinaire des cas, loin de représenter le trouble originel qu'il convient de soigner, les crises de possession n'apparaîtront qu'après l'intervention du guérisseur, quand ce dernier, dans le but de prendre langue avec le persécuteur supposé pour parvenir à une entente, l'aura amené à s'emparer du patient d'une façon manifeste ou, plus exactement, aura habitué celui-ci à manifester dans son comportement (principalement au cours des assemblées s'adeptes) les signes reconnus comme étant ceux de la possession par tel ou tel génie.³⁷⁷

L'imitation et le conformisme (notamment dans la décision de prendre part au rituel) conditionnent plus le comportement des participants aux rituels magiques que leurs croyances personnelles. L'existence de systèmes de croyances reconnus par le groupe social permet de faire coïncider l'exécution du rituel avec le fait qui a motivé celle-ci : ayant eu connaissance de la survenue d'un fait donné, et connaissant les croyances ayant cours dans la société, ses membres savent qu'un rituel précis doit être accompli et ne se posent guère la question de savoir s'il faut faire autrement. Car nous devons également prendre en compte, avec J. Noret, le rôle important des habitudes de pensée, peu questionnées, et qui contribuent au maintien des conceptions qui ont cours dans une société donnée et des comportements qu'elles conditionnent³⁷⁸ : les individus ne passent pas leur temps à s'interroger sur leur système de pensée et estiment souvent que nombres d'éléments relevant du domaine religieux sont

cela elle ne méritait pas d'être ainsi traitée ». Parfois, les simulateurs sont démasqués comme dans le cas de Marthe Brossier, à Romorantin en 1598-1599, exposé par R. MANDROU, *op. cit.*, pp. 163-179 : à la suite d'une série de tests et d'observations, les religieux et les médecins finissent par refuser de la reconnaître possédée par le Diable. S. F. NADEL, « A Study of Shamanism in the Nuba Mountains », p. 35, indique que les trances des sorciers auxquelles il a assisté sont souvent feintes, ce que T. NATHAN, *Psychanalyse païenne. Essais ethnopsychanalytiques*, rééd., Paris, 2000 [1=1988], p. 148, relève également au sujet des trances des possédées guéries qui participent à un rituel organisé pour une autre malade, au Maroc. R. BASTIDE, « Le "Château intérieur" de l'homme noir » [1=1953] in R. BASTIDE, *Le Rêve, la transe et la folie*, rééd., Paris, 2003 [1=1972], pp. 81 *sq.*, « Discipline et spontanéité dans les trances afro-américaines » in R. BASTIDE, *Le Rêve, la transe et la folie*, pp. 117-123, distingue lui aussi la transe désordonnée, spectaculaire et effrayante du non-initié, aux Antilles et au Brésil, constituant un signe d'élection menant à l'initiation de la personne, qu'il oppose aux trances de l'initié, contrôlées par la société et dont les modalités sont conditionnées par la mythologie : « Loin d'être défoulement, [la transe] est *conditionnement* ; et on a pu la définir justement comme réflexe conditionné. » (*Ibid.*, p. 122). D'ailleurs, M. Leiris et J. Jamin s'accordent pour reconnaître « qu'il faut qu'on ait déjà l'idée d'être possédé pour être possédé » (M. LEIRIS, *C'est-à-dire, Entretien avec Sally Price et Jean Jamin, suivi de Titres et travaux*, Paris, 1992, p. 48). L. DE HEUSCH, « Possession et Chamanisme » (1965) in L. DE HEUSCH, *Pourquoi l'épouser ? et autres essais*, Paris, 1971, pp. 231-243, reprend la plupart de ces remarques (en particulier pp. 236-238) et les complète en indiquant que dans de nombreux endroits, le caractère thérapeutique des rituels de possession est souvent relégué au second plan, pour constituer un mode de communication avec les dieux qui concerne toute la communauté et pas seulement un malade, et qui est fondé sur des initiations au cours desquelles l' élu, futur possédé, apprend son rôle. Voir aussi G. BALANDIER, *Afrique ambiguë*, rééd., Paris, 1962 [1=1957], pp. 49 *sq.* : « La possession rituelle nous apparaît comme un dérèglement largement réglé, une technique de communication avec le divin ; ce qui la différencie d'une manière radicale des "désordres" nerveux de nature hystérique. » S'appuyant sur des résultats récents des neurosciences, B. HELL, « Négocier avec les esprits *tromba* à Mayotte. Retour sur le "théâtre vécu" de la possession », *Gradhiva*, 7, 2008, pp. 17-21, émet l'hypothèse que la transe de possession puisse être un état hypnoïde, dans lequel est réactivée, sous l'effet de stimuli volontaires ou inconscients, une personnalité ancrée par l'initiation dans l'esprit du possédé, latente en temps normal.

377. M. LEIRIS, *La Possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens de Gondar*, rééd. [1=1958], in M. LEIRIS, *Miroir de l'Afrique*, Paris, 1996, pp. 962 *sq.*

378. J. NORET, *art. cit.*, pp. 290 *sq.*

naturels et vont de soi, tant la pratique est routinière. Ce qui ne les empêche pas de temps à autre de douter de l'intervention des êtres surnaturels dans le monde, et ce sera d'autant plus le cas que la société proposera des modes d'explication concurrents pour les mêmes événements : on a moins à justifier ses positions religieuses dans une société traditionnelle que dans une société où la science occupe une place prépondérante³⁷⁹. J. Noret explique par exemple que si, au sud du Bénin, on ne remet en doute pas l'existence des ancêtres, en revanche, « on ne sait pas très bien comment ils agissent, on ne sait pas très bien pourquoi ils n'agissent pas toujours quand on a besoin d'eux, et on n'est pas tout à fait sûr que la façon dont on interagit avec eux au cours des rituels est la bonne. »³⁸⁰. De même, « on sait aussi, bien évidemment, que si le pouvoir des ancêtres est incontestable, aucune divinité ni aucun ancêtre ne protège indéfiniment de la mort. »³⁸¹ Le scepticisme et la croyance s'entremêlent donc : ni l'un, ni l'autre ne sont systématiques et généraux.

Comme l'exemple de Quesalid l'a illustré, la relation entre le groupe social et le sorcier est essentielle : la perte de la confiance de la communauté est effectivement nettement plus dramatique pour le sorcier que les échecs de sa magie, dès lors qu'il ne répond plus aux attentes de la société³⁸². Dans leur travail sur la magie, Mauss et Hubert avaient déjà abordé cette question en termes de croyance. Selon eux, la magie était fondée sur une croyance *a priori*, c'est-à-dire précédant l'expérience, et obligatoire, répandue dans la société considérée³⁸³, au point que le magicien serait obligé de satisfaire l'attente de son public en jouant le rôle qui est le sien, en véritable « fonctionnaire investi, par la société, d'une autorité à laquelle il est engagé à croire lui-même »³⁸⁴. Il y aurait donc une interaction entre la croyance du public et celle du magicien, ce qui fait dire aux auteurs que « La magie est crue et non pas perçue. »³⁸⁵ Nous avons suffisamment dit que la notion de croyance n'est guère pertinente pour insister de nouveau sur ce point, mais au-delà de cela, tant Lévi-Strauss que Mauss et Hubert ont fort justement mis en évidence que la relation entre le sorcier et son consultant est fondée sur une complémentarité conditionnée par la culture à laquelle ils appartiennent, et d'après T. Nathan, « c'est le choix opéré par le malade qui consacre le thérapeute en tant que tel »³⁸⁶. Pour sa part, J. Favret-Saada a d'ailleurs bien montré que les ensorcelés ne s'adressent pas au premier désenvoûteur venu mais en cherchant un qui sera plus fort que le sorcier qui leur veut du mal : il leur faut la personne adéquate pour leur cas

379. *Ibid.*, p. 305.

380. *Ibid.*, p. 297.

381. *Ibid.*, p. 299.

382. C. LÉVI-STRAUSS, « Le Sorcier et sa magie », p. 207.

383. M. MAUSS, H. HUBERT, *art. cit.*, pp. 85 *sq.*

384. *Ibid.*, p. 89.

385. *Ibid.*, p. 90.

386. T. NATHAN, *La Folie des autres*, p. 104, « Manifeste pour une psychopathologie scientifique », p. 74.

personnel, sans quoi ils ne pourront être désorcélés³⁸⁷. En d'autres termes, le malade choisira le thérapeute dont la technique est sous-tendue par une théorie compatible avec la représentation qu'il se fait ou peut se faire de son mal. En se rendant chez un thérapeute donné, le patient exprime son consentement à être soigné selon les principes découlant d'une certaine théorie, et non son adhésion à celle-ci : il accepte de jouer le jeu que lui propose le thérapeute, en faisant un pari, mais aussi par défi et curiosité,³⁸⁸ ou par pragmatisme, lorsqu'il a déjà vu le thérapeute réussir à soigner ou en se fiant à sa réputation, et qu'il a connaissance de l'efficacité de sa pratique³⁸⁹. Or, la théorie du thérapeute autant que la représentation de la maladie sont conditionnées par la culture qui fournit des modèles psycho-pathologiques³⁹⁰. C'est pourquoi le rapport des malades à la représentation de leur maladie est de l'ordre de l'expérience subjective vécue et non de la croyance, expérience plus ou moins adéquatement décrite dans les termes proposés par le guérisseur³⁹¹, qui, lui-même, a pu être guéri par la théorie qu'il met en pratique, et, au moins, dont l'exercice est aussi une façon de faire entrer le donné culturel dans l'expérience vécue³⁹². Il y a donc lieu de distinguer la croyance véhiculée par une culture donnée de sa transposition de façon hallucinatoire dans l'expérience vécue par certains des membres de cette culture, dont le guérisseur, les autres membres

387. D'ailleurs, avant d'accepter d'intervenir dans le cas qui lui est soumis, le désorceleur doit comparer la force de son adversaire à la sienne, au terme d'une enquête minutieuse portant sur les lieux où vivent les ensorcélés et sur tous les aspects de leur existence (J. FAVRET-SAADA, *Désorceler*, pp. 41-43).

388. T. NATHAN, « La "Chose" et "l'Objet" » in T. NATHAN, *Nous ne sommes pas seuls au monde*, pp. 114 sq., 138-140.

389. D. CAMUS, *art. cit.*, pp. 149 sq.

390. T. NATHAN, *La Folie des autres*, pp. 86 sq., 92-98 et surtout l'article de J. POUILLON, « Malade et médecin... », *passim*, qui étudie en détails, à travers plusieurs exemples, la manière selon laquelle le « triangle thérapeutique » malade-maladie- médecin est culturellement façonné.

391. S. F. NADEL, « A Study of Shamanism in the Nuba Mountains », p. 26, J. FAVRET-SAADA, *Les Mots...*, pp. 167-189, 240-249, 252-315, T. NATHAN, *La Folie des autres*, p. 105, ou encore J.-P. OLIVIER DE SARDAN, « Possession, affliction et folie : les ruses de la thérapisation », *L'Homme*, XXXIV, n° 131, 1994, pp. 10 sq., ont bien mis en évidence le fait que l'ensorcelé, le possédé ou le malade accomplissent en général un véritable parcours thérapeutique et consultent plusieurs désenvoûteurs ou guérisseurs avant de trouver celui qui les soulagera. Ce parcours n'est pas limité aux praticiens d'une seule filière mais est constitué d'essais de traitements très variés appartenant tant à la médecine occidentale qu'à la médecine traditionnelle ou à la magie, toutes obédiences confondues. L'imputation du trouble à une cause précise n'est donc pas acquise dès le début. La recherche du praticien adéquat fait partie du travail d'élaboration effectué par l'individu souffrant et contribue à sa guérison. Peu à peu, la personne construit les représentations de son problème, donc son étiologie, avec le matériel culturel dont elle dispose. Un exemple de la vaste offre thérapeutique (médicale, traditionnelle, religieuse) disponible dans une localité de la périphérie de Rio de Janeiro, pour traiter tant les maux de l'âme que ceux du corps, est fourni par M. A. LOYOLA, « Cure des corps et cure des âmes. Les rapports entre les médecines et les religions dans la banlieue de Rio », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 43, 1982, pp. 3-45, qui a aussi établi une classification des maladies selon le type de spécialiste consulté (p. 40) et qui montre que les patients savent très bien faire la différence entre les différents praticiens et leurs champs de compétences, et les utiliser de façon plus complémentaire que concurrente (pp. 44 sq.). M. DE CERTEAU, *op. cit.*, chap. 8 et 9.I, évoque l'intervention de nombreux représentants des différentes branches du corps médical lors de la possession des ursulines de Loudun : toutes les pistes de recherche sont envisagées et la possession démoniaque n'est qu'une possibilité parmi d'autres, qui ne s'impose pas d'emblée et se construit peu à peu.

392. T. NATHAN, *La Folie des autres*, pp. 92, 98 et G. DEVEREUX, « Normal et anormal », pp. 24 sq., 77-80. Voir également F. LAPLANTINE, *op. cit.*, pp. 234-237, ainsi que E. T. HALL, *Le Langage silencieux* (1959), trad. française, rééd., Paris, 1984, p. 142 (nous avons retiré les italiques de l'auteur) : « L'expérience est une projection de l'homme sur l'univers extérieur, à mesure qu'il se détermine culturellement. »

reconnaissant cette manifestation comme pathologique, témoignant ainsi de leur capacité à distinguer ce qui relève de la croyance et ce qui appartient au réel. Une chose est d'afficher des croyances surnaturelles et de pratiquer des rites qui s'appuient sur elles, une autre est de reconnaître l'expression tangible de ces croyances dans le monde réel.

Dans le cas de la magie de guérison, le patient ne croit donc pas *a priori* être possédé par un démon ou être surnaturel : il développe des symptômes qu'il n'interprète pas spontanément mais qui sont conformes à une représentation culturelle, et il est conduit par la logique culturelle à consulter un thérapeute (l'intervention des proches du malade est très importante pour le persuader de suivre cette démarche) qui produira une interprétation adéquate aux attentes propres à sa culture c'est-à-dire fondée sur l'intervention de forces occultes³⁹³.

Si l'aspect culturel joue certainement un rôle essentiel dans la position du contexte qui rend recevables les théories magiques, il ne doit être considéré que comme un élément suffisant mais pas nécessaire, car une personne ne s'adresse pas toujours au sorcier appartenant à sa société ou culture d'origine et surtout, comme tout un chacun peut le constater et comme l'a démontré T. M. Luhrmann, la pratique de la magie se poursuit dans les villes occidentales, où l'intérêt pour l'occulte n'a pas faibli, malgré la modernité et l'individualisme de la culture dominante³⁹⁴. Il faut donc considérer que le contexte rendant audible la théorie du sorcier et qui est propice à sa mise en application est avant tout construit par le consultant lui-même, l'influence de la culture étant un élément encourageant et facilitant l'adhésion au discours magique, mais pas obligatoirement le facteur déterminant, à moins de considérer que le seul fait de savoir qu'il existe des sorciers soit une donnée culturelle dans les sociétés où la magie n'a pas de statut officiel, voire n'est pas censée exister, et où elle est plutôt déconsidérée. Le contexte que construit l'individu est lié à son rapport à l'inconnu et à la nécessité de trouver un sens à ce qu'il vit et fait, ce qui est d'autant plus problématique pour lui que sa situation personnelle est mauvaise (objectivement ou subjectivement) et qu'il n'a pas le sentiment d'avoir quoi que ce soit à se reprocher, qui aurait pu le conduire là où il est. Si un discours entre en résonance avec certains faits de son expérience personnelle ou simplement connus de lui, l'individu lui portera de l'intérêt et

393. T. NATHAN, *...Fier de n'avoir ni pays...*, pp. 20-22 et le cas clinique développé pp. 63-90, qui illustre le processus conduisant une patiente, dubitative au départ à propos des pratiques et croyances traditionnelles, à les admettre peu à peu, stimulée par les éléments d'étiologie proposés par les ethnopsychiatres lors de la consultation. La « croyance » succède donc à l'efficacité et non le contraire. Voir encore G. DEVEREUX, « Le Diagnostic en psychiatrie primitive : théorie générale du diagnostic » (1963), trad. française, in G. DEVEREUX, *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, pp. 307-313, et T. NATHAN, *La Folie des autres*, pp. 97-106, qui expliquent les rapports existant entre le malade, ses symptômes, sa culture et le thérapeute auquel il fait appel : les modèles conceptuels permettant de diagnostiquer la maladie mentale sont largement connus dans une culture donnée ce qui influence la symptomatologie des malades.

394. Voir *infra*, p. 167, note 3.

éventuellement se l'appropriera s'il lui apporte le supplément de sens qu'il recherche. La science n'entre pas en jeu dans cette situation, sauf en tant que discours concurrent postulant l'inexistence de forces occultes, car en tant qu'ensemble de connaissances positives, elle ne donne aucun sens au monde et à la vie, pire, elle aurait même tendance à leur en retirer. Car le nœud de l'adhésion à l'occulte ne vient pas d'une ignorance mais de l'inconnu³⁹⁵. Une personne aura beau être savante au point de disposer de toutes les connaissances scientifiques (ce qui déjà en soi est inconcevable), elle continuera de ne pas connaître ce que fait son voisin lorsqu'il n'est pas avec elle. Cela explique pourquoi les croyances à la magie et à l'occulte sont répandues dans toutes couches de la société, y compris parmi celles où l'instruction est la plus grande³⁹⁶. Même une attitude sceptique rigoureuse, seule manière de conjurer ce type de conceptions, est difficilement tenable par tous et dans la durée, particulièrement lorsque les individus sont confrontés au malheur, traversent des périodes d'instabilité psychologique ou rencontrent d'habiles manipulateurs. Le champ de l'invisible étant infini, et donc celui de l'inconnu aussi, il sera impossible de faire disparaître complètement la possibilité d'un discours de magie, quand bien même nous parvenions à rationaliser tous les phénomènes. C'est la rencontre du réel et de la finitude humaine (à tous les sens du terme) qui modèle le contexte dans lequel la magie peut s'épanouir, l'imagination humaine, qui, elle, est infinie, lui donnant son discours et ses théories. Ce qui ne signifie pas que le discours magique soit pour autant sous-tendu par une quelconque toute-puissance des idées qui se ramènerait à une forme de divagation : comme nous allons à présent le voir, les théories et rituels magiques ne sont pas de simples fantaisies liées à un imaginaire débridé mais ils sont construits méticuleusement et reposent sur une logique rigoureuse.

b) Une ethnologie en prise directe avec la magie : J. Favret-Saada

S'immergeant dans le Bocage mayennais pour y étudier la sorcellerie jusqu'à devenir elle-même partie prenante dans des cas d'envoûtement³⁹⁷, J. Favret-Saada nous propose une

395. Voir G. DEVEREUX, *De l'angoisse à la méthode...*, pp. 276-278, qui explique le recours à conceptions imaginaires et l'acceptation sans critique de certains témoignages, opinions ou théories, par le besoin de combler les lacunes de la connaissance existant chez tout un chacun, y compris les scientifiques.

396. Voir le tableau présenté par G. MICHELAT, « L'Essor des croyances parallèles », *Futuribles*, 260, janvier 2001, p. 64. On peut même penser que plus un individu est savant, plus il a des chances de ne pas être satisfait de sa situation par rapport à ce que la société a à lui offrir (il s'ennuiera dans ses activités ou estimera mériter mieux) et plus il risque d'être enclin à chercher du sens à son existence, notamment là où son savoir n'a pas accès.

397. J. FAVRET-SAADA, *Les Mots...*, pp. 38-40, 183-185, 212-218, « Le Malheur biologique et sa répétition », *Annales. Économies, sociétés, civilisations*, 26, 1971, pp. 875-880. D. CAMUS, *Pouvoirs sorciers...*, pp. 15-20,

analyse qui a le mérite d'illustrer pratiquement les capacités d'influence contenues dans les activités magiques et s'exerçant sur les individus, parfois à leur corps défendant, qu'ils soient victimes de sorcellerie ou accusés d'être sorciers. Son étude montre également comment peuvent s'articuler plusieurs caractéristiques de la magie qui ont déjà été mises en évidence : l'existence d'un système de forces mystiques, un rituel liant action et langage, le symbolisme, la spécificité de la personnalité des sorciers.

Il est important, pour commencer, de poser le contexte et le contenu du discours tenu par ceux qui sont en contact avec la magie dans le Bocage, pour saisir dans quelle logique il place les consultants. Au cœur du principe d'action de la magie bocaine, se situe la notion de « force », qui représente en quelque sorte le potentiel vital dont chacun dispose : généralement mû par la jalousie ³⁹⁸, le sorcier, doté d'une force hypertrophiée et maléfique dont il doit faire un usage régulier pour qu'elle ne se retourne pas contre lui ³⁹⁹, s'accapare la force d'une personne vivant dans son entourage, tandis que le désenvoûteur (appelé « désorceleur » par les habitants du Bocage) tente de mobiliser la sienne, également anormalement développée mais bénéfique, pour rendre à la victime sa force au terme d'un rituel au cours duquel il se mesure à l'envoûteur, livrant un véritable combat singulier à mort ⁴⁰⁰. La crise de sorcellerie et sa résolution ont lieu en trois temps : à cause de l'intervention maléfique d'un sorcier, une personne connaît une déperdition de force qui se traduit par une répétition de malheurs s'abattant sur elle ; puis, pour compenser son manque de force, la victime fait appel à la médiation d'un désorceleur lequel engage contre l'agresseur une lutte violente qui, si tout se passe bien, conduit à une inversion de la situation : la victime retrouve alors sa force et le sorcier prend sa place, très diminué ⁴⁰¹.

86 sq., 113 sq., *Jeteurs de sorts et désenvoûteurs. Enquête sur les mondes sorciers*, II, Paris, 1999, pp. 301-316, III, pp. 461-477, qui a adopté une démarche similaire à celle de J. Favret-Saada dans une zone géographique proche de la sienne, la région rennaise, raconte que lui aussi a fini par être happé dans le discours magique, étant parfois identifié comme un sorcier, soit par des gens se pensant ensorcelés, soit par des sorciers, mais aussi étant reconnu par des désenvoûteurs comme menacé par des jeteurs de sorts et invité à s'en protéger au moyen d'amulettes, médailles et autres talismans confectionnés pour lui. L'ethnologue explique que l'objet d'étude même conduit à mêler l'observateur à ce qu'il observe, en raison du silence qui entoure la sorcellerie et de la peur qu'elle éveille, et surtout par sa logique, fondée sur des rapports de pouvoir, dans lesquels elle insère automatiquement celui qui ose poser des questions.

398. J. FAVRET-SAAD, *Les Mots...*, p. 343.

399. *Ibid.*, pp. 325 (particulièrement la note 7), 344.

400. *Ibid.*, pp. 86, 118, 126 sq. et surtout p. 125.

401. *Ibid.*, pp. 126-128, 346-366. Pour la description de diverses pratiques magiques ayant cours dans d'autres régions de la France contemporaine et dont les principes sont proches de ceux exposés par J. Favret-Saada, voir A. JULLIARD, « Le Malheur des sorts. Sorcellerie d'aujourd'hui en France » in R. MUCHEMBLED (dir.), *Magie et sorcellerie en Europe du Moyen Âge à nos jours*, pp. 288-314. Nous renvoyons aussi à tous les travaux de D. Camus, en particulier à la riche iconographie de *La Sorcellerie en France du Moyen-Âge à nos jours*, Paris, 2008 et *La Sorcellerie en France aujourd'hui*, [Rennes], 2001, qui présentent des photographies d'objets ayant servi pour des rituels magiques, souvent collectés par l'auteur ou appartenant à des sorciers qu'il a fréquentés.

i. Principes d'action de la magie

L'utilisation de la magie repose sur une manipulation des facultés cognitives de l'ensorcelé. Une fois que celui-ci a pris conscience qu'il est victime de sorcellerie et qu'il adhère autant que possible à cette explication, le désorceleur ou la désorceleuse (J. Favret-Saada, en collaboration avec J. Contreras, se concentre sur le travail d'une désorceleuse présentée sous le nom de « Madame Flora ») a alors les moyens de lui permettre de régénérer son énergie au fur et à mesure de leurs rencontres, en l'amenant à nourrir la haine la plus vive contre le sorcier, c'est-à-dire à faire soi-même l'expérience du mal autrement qu'en étant la victime, et cela, par suggestion, à l'insu du consultant car ce dernier, s'estimant généralement très vertueux, n'accepterait jamais d'adopter sciemment l'attitude malveillante que le sorcier est censé avoir à son égard⁴⁰². Ajoutons que l'opération, comme toute manipulation, échouerait si elle venait à être découverte par la personne qui en fait l'objet⁴⁰³.

Pour convaincre l'ensorcelé de son état, Madame Flora, qui, au départ, ignore tout de la vie de celui-ci, fait notamment appel à la divination⁴⁰⁴ au moyen de cartes d'un jeu de piquet qu'elle tire et dont elle interprète la signification en fonction du contexte propre à la victime, qu'elle découvre au fur et à mesure, s'appuyant tout particulièrement sur les réflexions et réactions de celle-ci, qui ne s'aperçoit pas qu'elle fournit les informations sur sa vie que la voyante « découvrira » au cours de la séance, donnant l'impression au consultant de lire en lui « comme dans un livre ouvert »⁴⁰⁵ et accroissant de la sorte son autorité sur lui. La désorceleuse réunit de cette façon tous les éléments qui lui servent à produire un récit circonstancié des activités nuisibles du sorcier, adapté au cas d'espèce traité, et à partir de là, elle indique le mal qu'il est possible de faire en retour au tourmenteur⁴⁰⁶.

402. J. CONTRERAS, J. FAVRET-SAADA, *art. cit.*, p. 105, observent en outre que les victimes retrouvent de l'énergie dès la première séance avec le désorceleur lorsqu'il leur confirme que la cause de leurs malheurs est bien une agression de sorcellerie. Par comparaison, J. Favret-Saada signale que de nombreux troubles psychiques se guérissent par le seul fait de prendre un rendez-vous avec un thérapeute, quel que soit le type de thérapie qu'il pratique (*ibid.*, p. 134). Voir aussi J. FAVRET-SAADA, J. CONTRERAS, « Comment produire de l'énergie avec deux jeux de cartes », *Bulletin d'ethnomédecine*, 24, 1983, pp. 9-12. Sur le soulagement produit par le diagnostic dans les thérapies traditionnelles, notamment lorsqu'il est obtenu par des procédés de voyance, voir T. NATHAN, *Le Sperme du diable*, p. 33.

403. Voir par exemple A. MUCCHIELLI, *L'Art d'influencer. Analyse des techniques de manipulation*, Paris, 2000, p. 161 : « Pour être manipulé, il ne faut pas se rendre compte de la façon dont on l'est, et la révélation des procédés de l'influence neutralise celle-ci. »

404. Comme le précisent J. FAVRET-SAADA, J. CONTRERAS, *art. cit.*, pp. 8 *sq.*, la technique de cette désorceleuse n'est pas la même que celle des autres désenvoûteurs rencontrés dans le Bocage, lesquels n'ont pas recours à la divination et se rendent chez les ensorcelés pour pratiquer les rituels nécessaires en fournissant le matériel nécessaire, tandis que la désorceleuse opère de chez elle et prescrit aux consultants les rituels qu'ils devront accomplir et les objets qu'ils devront se procurer.

405. J. FAVRET-SAADA, *Désorceler*, p. 92, note 1.

406. J. CONTRERAS, J. FAVRET-SAADA, *art. cit.*, pp. 106-108..

Nous pensons que la victime adhère probablement à ce récit d'autant plus qu'elle peut aisément comprendre ou s'imaginer comprendre la logique générale du tirage des cartes et les grands principes de son interprétation, fondée sur l'opposition des cartes rouges et des cartes noires (les premières désignant le bien, donc l'ensorcelé, les secondes le mal, donc le sorcier⁴⁰⁷), sans que la désorceleuse ait besoin de l'expliquer, ses réactions et ses interprétations suffisant à ceux qui l'écoutent pour reconstruire eux-mêmes la « grammaire » du langage des cartes : utilisant naturellement ses facultés cognitives, le consultant valide le récit qui lui est présenté, sans même s'en rendre compte, et pour cette raison, il le vit au fur et à mesure qu'il se déroule avec encore plus d'intensité, l'expérience devenant alors particulièrement saisissante.

Selon l'ethnographe, le système d'opposition des couleurs confirme aussi le présupposé des ensorcelés selon lequel existerait une disjonction absolue entre l'ensemble de ce qui relève du bien et l'ensemble de ce qui relève du mal ; à cette disjonction se superpose une autre disjonction absolue, entre l'ensemble auquel appartiennent les ensorcelés et celui auquel appartient le sorcier : la disjonction ontologique est parallèle à la disjonction éthique⁴⁰⁸. Le fait de savoir que Madame Flora ignore tout du consultant augmente également le crédit que ce dernier accorde au récit, ayant oublié à la fin de la séance qu'il a lui-même procuré les informations ayant servi à son élaboration. Les cartes sont un intermédiaire neutre auquel la désorceleuse ne fait que prêter sa voix, au point qu'elle laisse même le consultant les manipuler et lui rappelle régulièrement que c'est aux cartes qu'il doit poser ses questions et non à elle⁴⁰⁹. De la sorte, le récit paraît objectif et voit son pouvoir persuasif accru. Si à cette objectivité l'on ajoute que le système utilisé pour tirer les cartes est aux yeux des consultants prévisible et cohérent avec leurs attentes, on obtient un piège à pensée idéal car il place les ensorcelés dans une confortable certitude qui désarme leur esprit critique et leur méfiance, fixe leur attention et les expose donc à être manipulés. Car en même temps, une subtile distorsion de la logique d'opposition des couleurs opère une intersection entre les deux ensembles éthique et ontologique que les consultants croient être disjoints : sans qu'ils s'en aperçoivent, se produit une rencontre entre le bien et le mal, c'est-à-dire entre les ensorcelés et le sorcier. Ce procédé, d'après l'ethnographe, a pour effet de faire passer chez les consultants une partie de la violence incarnée par leur agresseur, simplement en leur imposant, sans faire de commentaire, ni même le dire, une interprétation des cartes déviant de celle qui était logiquement prévue⁴¹⁰.

407. *Ibid.*, pp. 108-112, J. FAVRET-SAADA, J. CONTRERAS, *art. cit.*, pp. 20-27.

408. *Ibid.*, p. 30.

409. *Ibid.*, p. 13. J. FAVRET-SAADA, *Désorceler*, pp. 82.

410. *Ibid.*, pp. 86-90, J. FAVRET-SAADA, J. CONTRERAS, *art. cit.*, pp. 30-36, J. CONTRERAS, J. FAVRET-SAADA, *art. cit.*, pp. 110-112. Les auteurs appellent ce procédé l'« embrayeur de violence » (en référence à la notion

En outre, la désorceleuse a aussi mis au point un système rigoureux d'interprétation des cartes, vérifié par les consultants et qui renforce leur adhésion à son discours : certaines cartes ont une signification obligatoire, qui ne varie pas lorsqu'elles réapparaissent et qui donnent lieu à des affirmations sur le bien ou le mal, tandis que d'autres servent de support à des commentaires libres : la désorceleuse émet alors des hypothèses sur la vie et les préoccupations des ensorcelés qu'elle reformule en un « discours du mal », c'est-à-dire en phase avec le contexte de sorcellerie. Ce discours verbalise les angoisses diffuses des consultants et rend possible l'élaboration d'une véritable proposition thérapeutique qui est de nature à leur permettre de se libérer des sorts s'ils acceptent de l'entendre et parviennent à l'intégrer et à l'appliquer⁴¹¹. Madame Flora fait en même temps des digressions autour de sa vie personnelle, afin de citer son propre exemple pour illustrer les qualités qu'elle veut transmettre à ses consultants, généralement de l'agressivité et de la combativité. Elle les invite du reste à questionner les cartes sur les problèmes qui les préoccupent tout particulièrement au moment de la consultation, et elle leur indique avec précision le comportement (agressif) à adopter ou ce qu'il faudra faire ou dire, en passant en revue précisément tous les cas de figure possibles⁴¹² : cette forme de soutien contribue certainement à les remotiver et les aider à retrouver confiance en eux.

Pour résumer, la désorceleuse a recours à toute une palette de moyens d'influence cognitifs et comportementaux : elle crée des analogies entre elle et ses consultants, pour induire des réactions et des comportements ; elle les oblige à faire un tour d'horizon complet de leur situation, ce qui entraîne une meilleure prise de conscience d'eux-mêmes ; enfin, elle conditionne les comportements des ensorcelés en les mettant dans des situations fictives variées et en fournissant des réponses comportementales précises, en détaillant les différentes

d'embrayeur chez R. Jakobson, qui désigne des classes de mots tels que les pronoms dont le sens change selon la situation, voir R. JAKOBSON, « Les Embrayeurs, les catégories verbales et le verbe russe » (1957), trad. française, in R. JAKOBSON, *Essais de linguistique générale*, I, réimp., Paris, 1994 [1=1963], pp. 178-180) : l'ensorcelé, représenté par le roi de carreau est apparié à une sorcière, représentée par la dame de carreau, une carte rouge alors que l'on attendrait une noire, tandis que l'épouse de l'ensorcelé, lorsqu'elle se présente sans lui à la consultation, est représentée par la dame de pique, une carte noire alors que l'on attendrait une rouge, appariée à un sorcier représenté par le roi de pique (en présence de l'époux, la dame de pique est interprétée comme une carte noire ordinaire et aucune carte ne représente l'épouse : dans la logique de la sorcellerie, l'attaque porte sur le chef de famille qui incarne toute la maisonnée et tout le domaine). Bien entendu, la désorceleuse ne souligne jamais explicitement ces chiasmes qui passent donc inaperçus des consultants (et même de l'ethnographe, qui explique avoir mis très longtemps avant de déceler cette entorse à la logique apparente de la voyance). D'après ces auteurs, en présentant l'épouse de l'ensorcelé comme appartenant à la même sphère que le sorcier, la désorceleuse fait d'elle l'inducteur de violence principal du ménage, les hommes ayant tendance à s'engager plus mollement dans le désorcèlement que leurs épouses et faisant preuve également de moins de pugnacité : en appariant l'épouse au sorcier, la désorceleuse lui indique qu'elle est forte, plus que son conjoint, si bien qu'elle « entreprend de dynamiser son mari, hors séance, en utilisant les procédés ordinaires de manipulation conjugale » (J. FAVRET-SAADA, *Désorceler*, p. 91, voir aussi pp. 125-132). Ainsi, que le chef de famille ne puisse pas assister à une consultation, laissant son épouse venir toute seule, et la violence des ensorcelés progresse de façon spectaculaire.

411. *Ibid.*, pp. 93-97, J. CONTRERAS, J. FAVRET-SAADA, *art. cit.*, pp. 118 sq.

412. *Ibid.*, pp. 119-121, J. FAVRET-SAADA, J. CONTRERAS, *art. cit.*, pp. 14-16.

situations auxquelles les consultants risquent d'être confrontés, si bien que, l'imprévu étant presque nul, le degré de liberté laissé est très faible et les victimes sont presque contraintes d'agir comme la désorceuse le leur a suggéré, comme par réflexe. De la sorte, quoi qu'ils fassent, au sortir de la consultation, les ensorcelés agissent selon les prescriptions de Madame Flora et traduisent dans leurs actes son discours. Par leurs actions, ils s'enferment à chaque fois un peu plus dans le contexte magique. D'ailleurs, D. Camus, citant des désenvoûteurs, explique que le client est en fait condamné à l'impuissance car il ne doit pas interférer dans le travail du désenvoûteur et est tenu par celui-ci d'adopter la plus grande passivité possible. Il passe donc sous l'emprise du désenvoûteur, qui sait distiller alternativement le réconfort et l'effroi et s'afficher comme le seul en mesure de résoudre son problème ⁴¹³. La désorceuse abordée par J. Favret-Saada ne fait pas autre chose et prend ainsi le contrôle des actions de ses clients à leur insu. On peut certes y voir une mise sous tutelle et une situation d'emprise psychologique potentiellement dangereuses pour les consultants et sources d'abus éventuels (les cas d'escroquerie ⁴¹⁴ ou de dérive sectaire en témoignent), mais il convient aussi de prendre en compte le soulagement que représente pour eux dans les moments de désarroi et d'incertitude qu'ils traversent, l'implication du sorcier, qui se substitue à eux par ses conseils et ses rituels, par lesquels il affronte à leur place leur ennemi désigné en y consacrant toute son énergie. Lorsque le sorcier est honnête, son apport d'un réel soutien psychologique ne doit donc pas être négligé.

Afin d'amplifier l'effet produit par la vision des cartes sur les consultants, Madame Flora module son intonation, use d'insultes contre les sorciers qu'elle découvre dans sa voyance, accompagne ses paroles de gestes spectaculaires et multiplie les figures de rhétorique, les rimes, les allitérations et consonances, autant de procédés de mise en scène qui ancrent l'attention des ensorcelés, les impressionnent, stimulent leurs sentiments et excitent leur agressivité, par mimétisme avec celle de la désorceuse ⁴¹⁵. Le récit, enfin, est complété par un tirage de tarots qui place les ensorcelés devant des représentations imagées, colorées et marquantes, et librement interprétées par la désorceuse dans le même sens que les cartes ordinaires : l'opération a pour effet de faire impression sur les victimes et de fixer dans leur

413. D. CAMUS, *Pouvoirs sorciers...*, pp. 93 sq., 98.

414. Si les panseurs de maux, généralement, ne réclament pas d'argent pour l'exercice de leur don, le consultant se contentant de donner une petite somme par gratitude (D. CAMUS, *art. cit.*, pp. 151 sq.), les sorciers, en revanche, paraissent très bien vivre de leur art, d'après D. Camus qui a constaté le train de vie très confortable de certains et qui, malgré la difficulté à obtenir ce genre d'information, cite quelques montants payés par des clients : en 1988, il parlait de versements récurrents allant de 1 000 à 5 000 francs, échelonnés au cours de l'intervention du sorcier, une personne lui ayant même confié avoir déboursé un total de 20 000 francs pour être débarrassée de son envoûtement (*Pouvoirs sorciers...*, pp. 89-91). Le risque d'escroquerie est d'autant plus grand que la personne flouée aura des réticences à saisir les autorités judiciaires, vu la nature de sa démarche, passant facilement pour une naïveté ou une sottise dont la justice ne saurait la protéger, sauf à démontrer un abus de faiblesse ou un exercice illégal de la médecine (sur ce dernier point voir *ibid.*, pp. 98-100). Voir également *infra*, p. 392, note 249.

415. J. FAVRET-SAADA, *Désorceler*, pp. 91 sq., 103 sq., J. CONTRERAS, J. FAVRET-SAADA, *art. cit.*, pp. 113-115.

esprit le discours de sorcellerie tenu abstraitement à partir des cartes du jeu de piquet, en lui donnant un aspect visuel concret, les protagonistes du drame conté par la désorceleuse prenant le visage des personnages mythologiques figurés sur les lames, dans des scènes fantastiques, souvent terribles, comme si les événements évoqués se déroulaient devant les yeux de ceux qui sont présents⁴¹⁶. Il s'agit d'une façon supplémentaire de faire entrer dans le réel et de vivre l'expérience du discours de sorcellerie.

Selon nous, les cartes permettent de nouer une interaction puissante entre la désorceleuse et l'ensorcelé car, grâce à elles, ils voient tous les deux la même réalité objective. En effet, l'ensorcelé peut retrouver dans ce qu'il perçoit les interprétations proposées par la désorceleuse, même si tous les deux n'ont pas fait appel aux mêmes éléments, ni aux mêmes raisonnements ou associations d'idées pour parvenir à ces mêmes interprétations, notamment dans le cas des lames de tarot qui présentent des figures variées pleines de détails : comme la désorceleuse ne précise pas quel détail de la lame lui suggère l'interprétation qu'elle formule, son consultant peut retrouver la même interprétation, et donc la confirmer, en s'intéressant éventuellement à un autre détail de la même lame, tout en s'imaginant être en phase avec la lecture de la désorceleuse. Le symbolisme n'a pas besoin d'être commun pour que la désorceleuse et les ensorcelés adhèrent à la même interprétation : le simple fait d'énoncer cette interprétation pousse les consultants à la rechercher et la retrouver avec leurs propres critères, et de là à l'adopter. Et reconnaissant dans les cartes l'interprétation de la désorceleuse, le client se laisse plus facilement persuader qu'elle est vraie.

La séance s'achève par une prescription d'amulettes à confectionner et de rituels à accomplir, dont les consultants devront rendre compte à la séance suivante. Ces amulettes et rituels permettent aux ensorcelés de faire vivre le discours de la désorceleuse en son absence et donc de lui conserver son pouvoir, qui leur a déjà rendu des forces au cours de la séance, comme l'observe J. Favret-Saada. Grâce à ces rituels, les ensorcelés vont être amenés à réorganiser leur espace (pour protéger les endroits vulnérables), se concentrer sur l'observation des sorciers présumés⁴¹⁷, nommés au cours des séances (ce qui maintient

416. *Ibid.*, pp. 121-123, J. FAVRET-SAADA, *Désorceler*, pp. 97-100.

417. Il s'agit donc désormais d'interpréter le comportement passé et présent du sorcier désigné à l'aune de la sorcellerie. Sur l'adaptation de la perception et du comportement envers autrui en fonction de l'opinion qu'un individu se fait de celui-ci, voir D. L. ROSENHAN, « Être Sain dans un environnement malade » (1973) in P. WATZLAWICK (dir.), *L'Invention de la réalité. Comment savons-nous ce que nous croyons savoir ? Contributions au constructivisme*, trad. française, rééd., Paris, 1996 [1=1988], pp. 140-144, 147-154, qui décrit comment le diagnostic porté sur de faux malades hospitalisés dans le cadre d'une expérience amène le personnel de plusieurs établissements psychiatriques à interpréter leurs récits et leurs comportements comme étant révélateurs de leur pathologie, alors que les faux malades ont seulement mentionné des symptômes permettant de diagnostiquer une schizophrénie, en indiquant ne plus ressentir ces affections, mais n'ont pas menti sur le récit de leur vie passée et se comportent durant leur séjour comme ils le font habituellement (certains d'entre eux prennent même ouvertement des notes sur l'expérience en cours) : une fois le diagnostic posé, les faux patients

l'agressivité des victimes et donc leur énergie) et développer un mode de pensée plus positif qui détournera leur attention des malheurs (en découvrant « le plaisir d'un agir efficace »)⁴¹⁸ : « Observer tant de règles équivaut de toute évidence à changer de vie »⁴¹⁹.

Sur cet aspect de la cure de désorcèlement, nous constatons encore que l'efficacité de la pratique consiste à la fois en un travail de suggestion visant à agir directement sur la cognition des consultants et en un remodelage de leur comportement dont l'action sur la cognition est indirecte mais très contraignante logiquement, l'individu se prouvant par son action qu'il a adopté une conception donnée. D. Camus évoque un autre moyen pour amener les clients à s'attacher au discours de sorcellerie, qui est de faire des prédictions fermes mais vagues⁴²⁰ : annoncer aux consultants qu'ils vont recevoir bientôt la visite du sorcier qui leur fait du mal sans leur révéler son identité, ni leur fournir des signes précis de reconnaissance, les pousse à chercher eux-mêmes ces signes, à les inventer et à se persuader par leur expérience que le désenvoûteur a raison et qu'ils sont bien pris par un sort. Presque tout seuls, ils piègent ainsi leur pensée et se mettent à vivre le discours de sorcellerie qui refaçonnera progressivement leur vision du monde.

Après plusieurs séances, la répétition des malheurs cesse complètement⁴²¹ : selon nous, la désorceleuse a aidé l'ancien ensorcelé à gagner considérablement en confiance de soi, ce qui l'amène désormais à s'investir plus dans ses activités, à mieux s'en occuper et vraisemblablement à prévenir d'éventuels problèmes ou à savoir les gérer sereinement, ainsi qu'à se positionner dans les relations avec autrui dans une situation de force qui constitue un atout certain pour mener ses affaires. En modifiant radicalement et durablement le rapport au monde de son client, la désorceleuse a rompu la chaîne des calamités qui l'accablaient auparavant. De plus, comme l'indique D. Camus⁴²², les sorciers jouent sur les peurs de leurs consultants, les mettant en garde contre telle ou telle action, si bien qu'ils conditionnent le champ de leurs désirs possibles et contribuent certainement à recentrer les clients sur leur existence présente et la leur faire accepter telle qu'elle est ; on peut même se demander dans quelle mesure la rencontre des consultants avec le discours de sorcellerie ne constitue pas une expérience de la toute-puissance des désirs narcissiques, des leurs, dans la mesure où ils sont dirigés contre le sorcier désigné avec l'assistance du désenvoûteur dont la puissance paraît

sont malades, aux yeux du personnel hospitalier et des autres patients, et personne n'a l'idée d'interpréter leur comportement autrement que par rapport à ce contexte qui a conditionné leur construction de la réalité.

418. J. CONTRERAS, J. FAVRET-SAADA, *art. cit.*, p. 125. Voir aussi B. HELL, *op. cit.*, pp. 369 sq.

419. J. FAVRET-SAADA, *Désorceler*, p. 46. Voir aussi D. CAMUS, *Paroles magiques...*, pp. 189 sq., qui insiste aussi sur l'importance d'une collaboration sans faille du consultant avec le sorcier, qui doit accepter toutes les contraintes imposées par ce dernier et les rituels, alors qu'il n'en comprend pas le sens : ce sont ces contraintes qui rendent alors efficace la magie du sorcier ou du guérisseur.

420. D. CAMUS, *Pouvoirs sorciers...*, p. 110.

421. J. CONTRERAS, J. FAVRET-SAADA, *art. cit.*, p. 142. Mais l'ethnologue n'avance pas d'explication à propos de l'amélioration générale de la vie du désorcélé.

422. D. CAMUS, *Pouvoirs sorciers...*, p. 258, *Jeteurs de sorts et désenvoûteurs*, III, p. 528.

considérable, mais aussi et surtout de ceux du sorcier ennemi, lequel finit par en être cruellement puni, ce qui démontre par la même occasion aux consultants les dangers qu'il y a à concevoir des désirs irréalistes, et qui concourt certainement à rendre leur vie plus vivable.

La méthode de désorcèlement que nous venons de décrire et analyser n'est pas la seule à avoir été abordée par J. Favret-Saada. L'ethnologue s'est aussi intéressée au cas des désenvoûtements pratiqués par des désorceleurs se rendant chez les ensorcelés⁴²³. Ici, le rituel ne réussit que si l'ensorcelé assume sa demande, notamment en s'efforçant d'exposer *tous* ses problèmes au désorceleur, et s'il est capable de souhaiter réellement la mort du sorcier qu'il a su nommer, et de le manifester à celui-ci, indirectement mais sans équivoque. En effet, n'ayant pas recours à la technique de divination de Madame Flora, ces désorceleurs n'ont guère d'autres moyens pour réveiller l'agressivité de la victime et lui rendre cette force qui lui fait défaut⁴²⁴ ; toujours dans ce but, ils préconisent également un certain nombre de rituels et d'attitudes présentés comme défensifs, pour préserver la bonne conscience des consultants, mais qui contiennent en même temps des éléments indéniablement offensifs contre le sorcier présumé⁴²⁵. La nomination du sorcier, souvent obtenue à l'issue du rituel, circonscrit à un nom cette force maléfique, inquiétante, abstraite et qu'on ne peut se figurer autrement, ce qui soulage certainement les ensorcelés car le nom matérialise la source du problème et rend la situation manipulable car tangible. *A contrario*, si elle ne parvient pas à poser un nom sur le ou les sorciers responsables de l'agression, la victime risque de toujours subir des attaques malgré le rituel de désenvoûtement, faute d'avoir une vision juste de la situation⁴²⁶. Connaître le nom de l'agresseur est donc un élément important pour reprendre le contrôle des événements puisque cette information fournit un éclaircissement essentiel, et surtout offre une amorce pour la réflexion qui trouve désormais une direction vers laquelle elle s'exercera : les ensorcelés ont à présent la possibilité de comprendre les raisons de leurs malheurs en tentant, par exemple, de trouver pourquoi le sorcier s'en prend à eux. Au fil de leurs cogitations, stimulées par l'enquête menée par le désorceleur pour jauger la gravité de leur cas et la force de son adversaire, les victimes se feront une représentation de plus en plus précise de la situation, ce qui explique aussi pourquoi ils se doivent de ne rien cacher de leurs

423. On trouvera une description plus détaillée des aspects pratiques (rituels, objets utilisés, *etc.*) de l'activité des désenvoûteurs en Haute-Bretagne, ainsi que le récit de plusieurs cas, chez D. CAMUS, *Pouvoirs sorciers...*, pp. 151-161, 203-256, *Voyage au pays du magique*, pp. 203-234, 269-305, *Jeteurs de sorts et désenvoûteurs*, I et II, *passim*.

424. J. FAVRET-SAADA, J. CONTRERAS, *art. cit.*, p. 12. Voir aussi T. NATHAN, « Djinns » in T. NATHAN, *Nous ne sommes pas seuls au monde. Les enjeux de l'ethnopsychiatrie*, Paris, 2001, pp. 203 *sq.*, à propos du rituel pratiqué au Maghreb de divination par le plomb fondu, devant permettre d'identifier le sorcier responsable des malheurs d'un individu et qui consiste en même temps, au moins implicitement, à utiliser cette sorcellerie pour agresser celui-ci : « Du seul fait de son introduction dans le système, le malade est passé *de questionnant en souffrance en commanditaire (plus ou moins conscient) d'une agression sorcière.* » (*Ibid.*, p. 204).

425. J. FAVRET-SAADA, *Désorceler*, pp. 47 *sq.*

426. J. FAVRET-SAADA, *Les Mots...*, p. 145.

préoccupations au désorceleur. À ce propos, celui-ci est souvent capable d'aller au-delà des paroles du consultant et exprimer certains de ses non-dits à sa place⁴²⁷, à condition que le symptôme à traiter ne constitue pas un élément essentiel à la construction de la personnalité du consultant pour qui la conservation de ce symptôme est alors une question de vie ou de mort, et ne peut donc être abandonné⁴²⁸. Grâce à la découverte du nom du sorcier et à l'exposition précise de leurs problèmes, les victimes commencent à élaborer des raisonnements qui, dans le temps, contribuent à leur mieux-être, surtout quand ils entrent en résonance avec les rituels imposés par le désorceleur, qui réorganisent la vie des consultants, et cela sur le long terme car même après avoir été libérés de leurs tourments, les anciens ensorcelés continuent d'entretenir des relations avec leur désorceleur, toujours disponible, restant mobilisé et continuant de veiller sur eux, en prévenant d'éventuelles attaques magiques nouvelles⁴²⁹.

Même si J. Favret-Saada insiste peu sur ce point, le fait que l'ensorcelé voie celui qu'il suspectait être pris de maladie, voire mourir⁴³⁰, après l'exécution du rituel par le désorceleur, joue certainement un rôle important dans le processus de guérison puisque ce retour d'information fournit une confirmation *a posteriori* du bien-fondé de l'accusation et de l'efficacité du rituel. Il est même possible que l'ensorcelé soit susceptible d'accuser *a posteriori* un voisin qu'il découvrirait malade peu de temps après le désenvoûtement (en s'imaginant éventuellement l'avoir suspecté dès le début). Une fois le rituel de désenvoûtement pratiqué, la découverte de la punition du coupable présumé contraint l'ensorcelé à admettre que rituel a opéré et qu'il est délivré de son trouble. Que le coupable présumé soit désigné avant ou après l'intervention du désorceleur, il fait peu de doutes que de telles pratiques magiques ne peuvent être efficaces que dans un milieu rural où chacun connaît ses voisins et la vie qu'ils mènent. Dans un milieu urbain anonyme, on aurait peu de chances

427. *Ibid.*, p. 300.

428. *Ibid.*, pp. 327 sq.

429. J. FAVRET-SAADA, *Désorceleur*, p. 49.

430. W. B. CANNON, « "Voodoo" Death », *American Anthropologist*, N. S. 44, 1942, pp. 169-181, pense qu'un stress violent lié à de la peur (surstimulation du système sympathico-adrénal) peut parfois conduire à la mort, ce qui expliquerait selon cet auteur comment, dans certains cas, un envoûtement ou une malédiction peuvent être mortels, en particulier dans le cadre d'une société traditionnelle lorsque le système de solidarités s'effondre autour de l'envoûté et qu'il est rejeté par la communauté. D. LESTER, « Voodoo Death: Some New Thoughts on an Old Phenomenon », *American Anthropologist*, N. S. 74, 1972, pp. 386-390, quant à lui, estime qu'un individu, croyant que la malédiction dont il est victime a réellement le pouvoir de le tuer, sera susceptible d'être dans un tel état de désarroi et de désespoir qu'il pourrait refuser de boire et de manger au point de mourir de déshydratation en quelques jours. Voir aussi L. ZUSNE, W. H. JONES, *Anomalistic Psychology: A Study of Magical Thinking*, 2^e éd., Hillsdale (NJ) - Hove - London, 1989 [1=1982], pp. 56-58, M. MAUSS, « Effet physique chez l'individu de l'idée de mort suggérée par la collectivité (Australie, Nouvelle-Zélande) » in M. MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, pp. 311-330, ainsi que E. BEVER, « Witchcraft Fears and Psychosocial Factors in Disease », *Journal of Interdisciplinary History*, 30, 2000, pp. 577-583, qui détaille les influences des processus psychologiques sur la santé physique. Dans une optique plus large, on pourra aussi consulter P. WATZLAWICK, « Les Prédications qui se vérifient d'elles-mêmes » in P. WATZLAWICK (dir.), *L'Invention de la réalité*, pp. 118-125.

d'avoir un retour d'information suite au rituel, faute de connaître suffisamment la vie des habitants du quartier, et les guérisons seraient plus rares. J. Favret-Saada estime d'ailleurs qu'en raison des mutations de la structure sociale du Bocage, il est fort peu probable que les pratiques magiques qu'elle a observées au début des années 1970, existent toujours sous la même forme une quarantaine d'années plus tard, si tant est qu'elles existent encore ⁴³¹.

ii. Impact social de la magie

Cette dernière constatation met une fois de plus en exergue la nature sociale de la pratique magique : tous les types de magie ne peuvent s'exercer dans une société donnée, et ce, plus pour des raisons pratiques conditionnant la possibilité de son efficacité, qu'à cause de la plus ou moins grande réceptivité de la population à certaines activités, du fait de son éducation ou de sa tournure d'esprit. Bien que les individus ne soient pas réticents à tester différents types de magie, parfois très éloignés des pratiques locales ordinaires, toutes les magies ne parviendront pas à obtenir des résultats, selon leur degré d'adaptation ou de compatibilité avec les conditions sociales dans lesquelles elles s'exercent. L'organisation ou la structuration sociale permettra plus ou moins l'exercice du ressort efficace de la magie employée. Ce sont donc deux ordres logiques, et non simplement symboliques, qui doivent être en mesure de coexister et se compléter pour que l'on soit en position d'espérer un minimum d'efficacité de la magie.

Dans le cas de la sorcellerie bocaine, J. Favret-Saada montre notamment que, dans cet univers agricole, la différence de statut entre le mari, chef de famille et d'exploitation, et son épouse, qui n'a que rang d'aide familiale, est grandement mise à profit au cours de l'opération de désorcèlement. En effet, elle rend au premier sa position, déstabilisée par les calamités qui le frappent, sans remettre radicalement en cause son honneur masculin, déjà atteint par le fait d'avoir à consulter un désorceleur et reconnaître qu'il donne de l'importance à la sorcellerie, et cela, en faisant intervenir son épouse, qui, trouvant une occasion de sortir de son statut subalterne et d'accéder à une forme d'égalité avec son mari, se fait l'élément moteur de la cure, prenant l'initiative dans la réalisation des prescriptions du désorceleur (qui sont dans la plupart des cas assimilables à des tâches domestiques) et finissant par devenir un modèle de leur efficacité au point d'entraîner son mari à les accomplir à son tour avec enthousiasme, alors qu'il pouvait montrer jusqu'à présent des réticences à s'y prêter. Ainsi, chacun reste

431. J. FAVRET-SAADA, *Désorceler*, pp. 16 sq. Voir aussi *ibid.*, chap. 3, *passim*, sur l'évolution de l'univers de la sorcellerie (pratiques, conceptions, personnes impliquées, etc.) dans le Bocage entre la fin du XIX^e siècle et l'époque à laquelle l'ethnologue fit ses recherches. Voir également R. MUCHEMBLED, *La Sorcière au village*, pp. 281-293.

dans son rôle : comme l'épouse n'a pas la possibilité de se substituer à son mari en tant que chef de l'exploitation, elle ne peut que l'aider à surmonter les épreuves en investissant toute son énergie dans cette démarche, ce qui continue de la cantonner dans son statut d'aide domestique, si bien que l'action thérapeutique que sa femme exerce sur lui échappe à l'attention du mari ensorcelé ⁴³².

D'autre part, J. Favret-Saada observe que les victimes des sorts dans le Bocage sont toujours dans la situation d'occuper un statut de producteur individuel (étant agriculteurs ou plus rarement commerçants ou artisans ruraux) à la tête d'une entreprise dans laquelle les autres membres de la famille, à commencer par l'épouse, travaillent sans être rémunérés, tandis que l'activité de désorceleur est généralement exercée par des femmes ou des hommes dont la profession n'exige pas la participation de leur famille : comme l'ensorcelé est frappé dans son statut et en même temps résiste aux tentatives pour remédier à ses problèmes, il ne peut être secouru que par une personne n'occupant pas le même statut et donc immunisée en quelque sorte contre les risques que ce statut induit ⁴³³. En effet, cette activité d'entrepreneur individuel requiert une dose importante d'agressivité, tant pour l'exercer (négociation de la vente de la production, rapports de force permanents avec la plupart des interlocuteurs, exploitation du travail de l'épouse et des enfants non installés), que pour parvenir à acquérir ce statut, souvent au dépens de ses frères et sœurs, généralement moins bien lotis dans le partage de l'héritage que le reprenneur de l'exploitation familiale. Or, tous ceux qui endossent ce statut ne sont pas toujours armés psychologiquement pour assumer une telle attitude, particulièrement ses conséquences sur la famille proche, et, dans ces conditions, ils seront souvent peu combattifs pour défendre leurs intérêts, et donc ceux de l'exploitation, et ils auront alors toutes les chances d'échouer dans leurs affaires : une fois de plus, le désorceleur serait celui qui les aiderait à trouver le supplément de violence nécessaire pour reprendre pied puis prospérer dans leur activité ⁴³⁴.

L'étiologie sorcière permet une reconstruction de la réalité convaincante pour l'individu qui est victime de malheurs à répétition, malgré tous les efforts qu'il peut déployer dans son travail, et elle peut ainsi facilement être érigée en un fait d'expérience susceptible de conditionner le comportement de cette personne, dès lors qu'un professionnel reconnu démontre que cette théorie est acceptable et applicable, notamment en étant capable de mobiliser dans ce sens les proches de la victime et leur faire adopter un comportement qui la renforcera dans l'adoption de cette construction du réel, car son interaction avec eux en devient directement tributaire : si les rapports de l'individu avec son entourage, particulièrement avec des personnes présentant une importance affective à ses yeux, sont

432. J. FAVRET-SAADA, *Désorceler*, pp. 123-132.

433. *Ibid.*, pp. 133-136.

434. *Ibid.*, pp. 136-140.

sensiblement altérés du fait de cette vision du monde, il devient contraint logiquement d'y souscrire à son tour et d'y conformer son comportement (les deux phénomènes se renforçant l'un l'autre), quasiment à son insu, étant pris dans un flot continu d'actions, accomplies par ses proches comme si elles étaient normales ou adaptées à cette situation ou donnant le sentiment qu'ils les trouvent normales ou adaptées, si bien que, peu à peu, l'individu, les accomplissant, en vient lui-même à les considérer normales ou adaptées et, parallèlement, il commence à faire sienne la construction du réel qui les sous-tend, la voyant, en action, rendre compte des faits adéquatement par rapport à la connaissance et à la perception affective qu'il peut en avoir : c'est ainsi qu'il finit par être affecté par cette construction du monde.

Par ailleurs, les conséquences sociales de la sorcellerie dépendent également de la façon suivant laquelle l'ensorcelé gère ses relations avec le sorcier qui est supposé l'accabler. En effet, le désorceleur explique à son consultant comment il convient de se prémunir de la mauvaise influence du sorcier, ce qui est également une façon de reprendre le contrôle de sa vie en travaillant sur son comportement : pour se protéger d'un sorcier lorsqu'on le rencontre, il faut tout simplement lui signifier que l'on est plus fort que lui. Comme le sorcier agit par le toucher, le regard et la parole, on refusera donc de le toucher, on soutiendra son regard et on veillera à ne jamais lui laisser le dernier mot, quitte à répéter ce qu'il vient de dire, si l'on ne sait pas quoi lui répondre⁴³⁵ : une véritable confrontation s'engage donc entre le sorcier désigné et sa victime. Cette dernière peut ainsi retrouver sa force, à son insu, en nourrissant une animosité qu'elle juge légitime à l'endroit de celui qu'elle considère comme son agresseur. Il s'agit en définitive de rompre toute communication pour se protéger du sorcier selon une méthode relativement violente, malgré les apparences, puisqu'elle consiste à afficher ouvertement son hostilité par le refus explicite de suivre le comportement requis par les conventions sociales, destinées en principe à pacifier les relations entre les personnes (poignée de main pour se saluer, regards qui ne se fixent pas, respect de la parole de l'autre)⁴³⁶. D'autre part, répéter les derniers mots du sorcier présumé revient à mimer une pathologie mentale, l'écholalie⁴³⁷, et ne peut manquer de le déstabiliser : ne pouvant plus construire de dialogue avec son interlocuteur, le sorcier voit alors ses capacités d'interaction

435. J. FAVRET-SAADA, *Les Mots...*, pp. 197-201, 244. Voir aussi pp. 177 *sq.*, 194 *sq.*, sur le contact du sorcier avec sa victime. Des recommandations identiques sont citées par D. CAMUS, *Pouvoirs sorciers...*, pp. 110-112, qui en mentionne d'autres : notamment lorsque l'on est touché par le sorcier, il faut s'arranger pour le toucher à son tour à un point du corps situé au-dessus de celui qu'il a touché. Ce genre d'escalade gestuelle a toutes les chances de finir en empoignade, comme ce fut le cas pour cet auteur, agressé par un informateur potentiel qui s'avéra être aussi un sorcier l'ayant pris pour un confrère hostile et qui avait tenté de s'imposer en lui portant un coup à l'épaule auquel l'ethnologue ne put répondre que par une gifle, selon la logique de la riposte que nous venons d'indiquer, la rencontre s'achevant en bagarre (*Jeteurs de sorts et désenvoûteurs*, II, pp. 302-304).

436. Sur le regard direct comme marque d'agressivité et la poignée de main comme geste de soumission permettant d'apaiser des tensions, voir D. MORRIS, *Le Singe nu* (1967), trad. française, rééd., Paris, 1971 [1=1968], pp. 183-187.

437. J. FAVRET-SAADA, *Les Mots...*, p. 200.

sociale réduites, ce qui est susceptible de perturber son équilibre psychique. On comprend pourquoi la magie ne peut que susciter de l'inquiétude et de la réprobation de la part du reste du groupe social, puisqu'elle amène les individus à jouer dangereusement avec les codes sociaux et mettre en péril ainsi l'harmonie de la communauté, cassant des amitiés ou des liens familiaux, les transformant en haine et en crainte.

Ce jeu est d'autant plus malsain que, d'après l'expérience de J. Favret-Saada, jamais aucun sorcier n'a été surpris en train de pratiquer un envoûtement ou toute autre action malfaisante⁴³⁸ ; c'est certainement pourquoi, d'ailleurs, on les soupçonne d'agir de nuit ou en cachette⁴³⁹. L'accusation de sorcellerie émane en fait exclusivement des ensorcelés qui n'ont aucune preuve matérielle de la culpabilité des sorciers nommés, lesquels clament généralement leur innocence. Les ensorcelés s'appuient sur le lien qu'ils font entre un discours tenu *a priori* et une réalité constatée *a posteriori*⁴⁴⁰. Ainsi, à une action supposée d'un sorcier, on oppose le rituel réel du désorceleur. Ce rituel est donc le nœud qui joint un discours accusateur fondé sur des suppositions et un effet réel sur la vie de celui qui a été désigné, puisque ses rapports avec les ensorcelés vont se trouver bouleversés à compter de ce moment.

Car, à leur tour, les personnes incriminées par les ensorcelés s'aperçoivent, à l'attitude que ceux-ci ont vis-à-vis d'eux, qu'ils sont sous le coup d'une accusation de sorcellerie ; et même si ces personnes sont innocentes, elles ont toutes les chances d'être saisies de panique à la perspective d'être confrontées à un puissant désorceleur appelé en renfort par les

438. Ce qui ne veut pas dire que les jeteurs de sort n'existent pas, puisque D. Camus a pu en rencontrer quelques-uns et assister à certains de leurs rituels mais comme il l'indique dans *Pouvoirs sorciers...*, p. 15, ils sont beaucoup plus discrets que les désenvoûteurs sur leurs activités. Sur la pratique des jeteurs de sorts, différant de celle des désorceleurs, et des études de cas, voir *ibid.*, pp. 84-86, 137-151, 167-201, *Voyage au pays du magique*, pp. 185-203, 234-269 et *Jeteurs de sorts et désenvoûteurs*, III, *passim*.

439. C'est un fait qui se retrouve aussi entre autres dans la magie africaine. Par exemple, G. LIENHARDT, « Some Notions of Witchcraft among the Dinka », *Africa*, XXI, 1951, pp. 305-309, rapporte que les Dinka conçoivent l'existence d'une catégorie de sorciers très dangereux, exerçant leurs forfaits la nuit, mais l'anthropologue précise qu'il n'a jamais rencontré personne qui en avait été la victime ou qui avait trouvé les traces significatives de leurs agissements.

440. S. F. NADEL, « Witchcraft in Four African Societies... », pp. 18 *sq.*, constate que, dans certaines tribus africaines, les sorciers opèrent également de nuit et ne peuvent être confondus par des moyens ordinaires : « Tout ce qui est lié à la sorcellerie se produit dans un domaine imaginaire qui est, presque par hypothèse, intangible et au-delà de la vérification empirique » (« *Everything connected with witchcraft takes place in a fantasy realm which is, almost ex hypothesi, intangible and beyond empirical verification.* ») Le fait que les sorciers soient censés agir la nuit a été interprété comme un élément de symbolisme, l'obscurité, liée au mal, s'opposant à la lumière, liée au bien (R. NEEDHAM, *Primordial Characters*, Charlottesville, 1978, pp. 36-38). De notre point de vue, il s'agit plutôt d'une nécessité pratique : si personne n'a jamais pris sur le fait un sorcier, c'est parce qu'il accomplit ses méfaits lorsque personne n'est susceptible de le surprendre, et le moment où tout le monde dort, donc la nuit, est forcément un temps privilégié. Dans un ordre d'idées un peu différent, C. KLUCKHOHN, *op. cit.*, p. 99, estime que, chez les Navajos, l'accusation de magie permet de canaliser la jalousie en donnant une expression verbale à l'agressivité dirigée contre des proches. Elle permettrait aussi de limiter l'anxiété face à l'incontrôlable, en particulier la survenue d'une maladie (*ibid.*, pp. 107 *sq.*) : accuser un autre, permet d'échapper au sentiment de culpabilité pouvant surgir quand un événement paraît inexplicable. De nouveau, l'accusation semble être plus fréquente que la pratique de l'activité incriminée.

ensorcelés, au point que leur vie risque de devenir un terrible cauchemar si elles ne savent comment répondre à cette accusation. À ce moment-là, la seule réponse possible pour ceux qui sont suspectés de sorcellerie est d'afficher leur scepticisme envers cette activité, quitte à démentir leurs dénégations par leur comportement et finir peu à peu, à force de remanier leur histoire, par se faire passer eux-mêmes pour des ensorcelés⁴⁴¹. Car d'une certaine manière, être accusé de sorcellerie revient à être envoûté. Les conséquences psychologiques sont en tout cas identiques, si bien que celui qui est accusé de sorcellerie doit pouvoir naturellement se considérer comme envoûté, presque en toute bonne foi. C'est pourquoi, selon J. Favret-Saada, de nombreux ensorcelés seraient en réalité d'anciens sorciers présumés, dès lors qu'ils sont parvenus à la fois à rompre tout contact avec leur accusateur, à transgresser le principe de tout dire au désorceleur et enfin à admettre que, si un désorceleur a pu l'agresser par erreur dans le passé (puisqu'il sait que l'accusation portée contre lui est fausse), le désorceleur que lui-même consultera ne commettra pas d'erreur et s'en prendra au sorcier qui est effectivement à l'origine de ses malheurs⁴⁴². Dans ce cas, pour que le discours de la sorcellerie soit possible, l'ancienne accusation dont la personne a fait l'objet doit être tue, ce qui revient à scotomiser la possibilité d'erreur et d'avoir été soi-même mis par autrui à la place du sorcier que l'on n'est pas, car, sinon, nommer un sorcier apparaîtrait clairement comme un artifice nécessaire pour cautionner ce système rendant compte de la répétition de calamités, ce qui enlèverait toute efficacité au procédé. Selon l'ethnographe, « Il n'en faut pas conclure [...] que ce discours soit plus faux ou illusoire qu'un autre ; mais, bien plutôt, que, comme tout discours, il trouve à la fois la condition et la limite de son efficacité dans l'occultation d'une certaine part du réel. »⁴⁴³

Nous avons ici une illustration de l'efficacité de la magie, qui est, comme nous le voyons, capable de se transmettre. Nous avons surtout une précieuse indication sur son mode de fonctionnement : la magie définit un ensemble de principes plus ou moins logiques auxquels l'individu est tenu de se conformer, s'il a décidé d'admettre cette étiole, sachant

441. J. FAVRET-SAAD, *Les Mots...*, pp. 273 sq., 310, 318-320.

442. *Ibid.*, pp. 328 sq.

443. *Ibid.*, p. 329. Même s'il ne cherche pas à analyser le phénomène en profondeur, P. R. TURNER, « Witchcraft as Negative Charisma », *Ethnology*, 9, 1970, pp. 366-372, donne de la magie chez les indiens Chontal (Mexique) une description fort proche de celle fournie par J. Favret-Saada : il souligne l'importance du contexte et le fait que pratiquement personne n'ait été témoin d'une séance d'envoûtement, si bien que le sorcier est avant tout une personne désignée comme telle par d'autres qui se croient victimes de sorcellerie à cause d'infortunes à répétition, consécutives à des menaces que le sorcier présumé aurait proférées contre eux. Enfin, personne n'admet être un sorcier ; celui qui le ferait courrait, en effet, le risque d'être tué par quelqu'un imaginant être sa victime. P. R. Turner semble cependant penser que l'accusation de sorcellerie n'est pas dénuée de fondement car elle porte sur une personne cherchant à exercer un pouvoir sur ses voisins, ce qui signifie que le sorcier, puisqu'il connaît les conséquences de ses actes sur les autres, serait conscient de son état. Voir aussi J. M. ATKINSON, *The Art and Politics of Wana Shamanism*, Berkeley - Los Angeles - Oxford, 1989, pp. 274 sq., qui indique que, chez les Wana (Sulawesi), les sorciers sont toujours d'« autres gens » et non des membres de la communauté ; la sorcellerie est condamnée si elle est offensive, pas si elle est défensive, si bien que le chamane fait aussi office de désenvoûteur.

qu'en acceptant de s'y conformer, il fait implicitement peser sur ses actes et ses réflexions une contrainte réellement logique, qui est de les mettre en accord avec sa décision, afin de rester cohérent avec lui-même.

c) *L'ethnopsychiatrie et l'efficacité de la magie de guérison : T. Nathan*

T. Nathan prend très au sérieux l'efficacité des thérapies ayant cours dans les sociétés traditionnelles et fondées sur des techniques magiques. Il met en avant l'importance de l'influence exercée par le guérisseur sur son patient et qui est fondée sur une interaction entre eux deux au moyen de l'intervention d'un troisième terme surnaturel que ni l'un, ni l'autre ne peut maîtriser. C'est en connaissant le démon auquel le patient est confronté et en entrant en relation avec lui que le guérisseur noue cette interaction⁴⁴⁴, qui représente un « coup de force du thérapeute »⁴⁴⁵ grâce à l'application de sa théorie aux symptômes développés. Ainsi, l'ethnopsychiatre « considère que les thérapies traditionnelles (par exemple, les rituels de possession, la lutte contre la sorcellerie, la restitution de l'ordre du monde après une transgression de tabou, la fabrication d'objets thérapeutiques, *etc.*) ne sont ni des leurre, ni de la suggestion, ni des placebos », car il s'agit de techniques d'influence généralement efficaces⁴⁴⁶. Enfin, T. Nathan considère que la position de Freud sur la toute-puissance de la pensée et le rapprochement entre la névrose obsessionnelle et la pensée magique, n'est pas tenable : « les névrosés sont esclaves de la pensée, les magiciens sont des virtuoses de la technique », écrit-il⁴⁴⁷.

i. Principes de l'efficacité des rituels de guérison

Une fois que l'on a compris que l'efficacité des thérapies faisant appel à la magie ne provient pas de la croyance des malades, on doit reconnaître qu'elle réside dans la technique des thérapeutes, à commencer par leur recours à des puissances invisibles dont les intentions sont révélées par le désordre qu'il s'agit de soigner⁴⁴⁸. D'après T. Nathan, l'influence

444. T. NATHAN, *L'Influence qui guérit*, rééd., Paris, 2001 [1=1994], pp. 25 sq.

445. *Ibid.*, p. 100.

446. *Ibid.*, p. 31, T. NATHAN, *...Fier de n'avoir ni pays, ni amis, quelle sottise c'était. Principes d'ethnopsychanalyse*, Grenoble, 1993, p. 39.

447. T. NATHAN, *L'Influence qui guérit*, p. 102.

448. T. NATHAN, « Manifeste pour une psychopathologie scientifique », pp. 67-70.

responsable de la guérison est véhiculée par un récit du guérisseur, qui met en évidence et explique les intentions divines, et par l'utilisation d'« opérateurs thérapeutiques », c'est-à-dire « des procédures logiques induites par le thérapeute et agissant comme de véritables contraintes (à penser, à agir, à ordonner) sur le malade. »⁴⁴⁹ Ces opérateurs sont essentiellement l'inversion (qui suggère que le mal est réversible), la médiation (qui institue le guérisseur comme intermédiaire entre le monde humain et le monde des forces occultes) et l'analogie (qui induit des raisonnements en chaîne chez le patient à partir de matrices proposées par le guérisseur).

T. Nathan observe que, contrairement au psychanalyste, le guérisseur fait passer le récit du patient au second plan et privilégie des rituels impliquant son corps, celui du malade, les proches de celui-ci, et des objets, afin de déclencher un processus psychique conduisant à la guérison, sans même avoir besoin d'expliquer ce processus⁴⁵⁰. Dans ce récit, le thérapeute énonce ses conclusions quant à la maladie, en ordonnant les événements conformément aux principes de la théorie qu'il maîtrise. T. Nathan note que le récit est un objet qui, transcendant le langage, résiste aux distorsions et joue un rôle structurant essentiel dans le psychisme⁴⁵¹ car il parvient « à inscrire le texte du symptôme dans le contexte théorique du guérisseur, établissant de ce fait un lien obligatoire entre les deux interlocuteurs »⁴⁵². Le récit du sorcier rend soudain compréhensibles au consultant les comportements, les sentiments et les pensées qui jusqu'à présent n'avaient pas de sens pour lui et le faisaient souffrir. Le guérisseur peut de la sorte initier des réorganisations dans la psyché du malade.

L'interprétation théorique que le guérisseur donne lui-même de sa pratique, en fait, n'est pas autre chose qu'un leurre inscrivant la technique thérapeutique dans un contexte magique ou surnaturel afin de détourner l'attention du patient de l'activité du thérapeute et le convaincre que ce dernier est un expert qui dispose de la théorie complexe qui le guérira⁴⁵³ : c'est effectivement en cela un élément de technique⁴⁵⁴. Un autre outil essentiel auquel recours la technique de guérison est l'amulette dont le porteur est conscient du caractère illusoire et symbolique, mais qui fait entrer dans la matérialité la relation transférentielle avec celui qui l'a fabriquée et régule le comportement de celui qui la porte⁴⁵⁵. En définitive, la magie de guérison consiste à créer un cadre théorique et technique qui permettra de contraindre le

449. T. NATHAN, *L'Influence qui guérit*, pp. 126 sq.

450. *Ibid.*, p. 53. J. M. ATKINSON, *op. cit.*, p. 124, souligne aussi la passivité du patient dans la thérapie chamanique. Voir aussi B. KAPLAN, D. JOHNSON, « The Social Meaning of Navaho Psychopathology and Psychotherapy » in A. KIEV (ed.), *Magic, Faith, and Healing: Studies in Primitive Psychiatry Today*, 3rd printing, New York - London, 1969 [1=1964], p. 221.

451. T. NATHAN, *L'Influence qui guérit*, pp. 121-124.

452. *Ibid.*, p. 100 ; voir aussi pp. 108, 271.

453. T. NATHAN, « Éléments de psychothérapie », pp. 17-28.

454. T. NATHAN, *L'Influence qui guérit*, p. 63.

455. *Ibid.*, p. 68, ...*Fier de n'avoir ni pays...*, pp. 81-83 (sur les objets maléfiques, fonctionnant sur le même principe, mais déstabilisant les individus).

malade à interagir avec le thérapeute et à manipuler ces interactions, qui seront perçues comme naturelles alors qu'elles sont construites par la thérapie⁴⁵⁶. Le rituel de guérison est donc la mise en actes d'une pensée⁴⁵⁷.

La création d'un cadre propice à l'exercice de la thérapie est aussi favorisée par l'agencement du lieu où officie le guérisseur : cet endroit matérialise l'existence d'un univers second, surnaturel, et la possibilité d'une médiation réalisée par le magicien entre cet univers et le malade⁴⁵⁸. Pour que naisse l'interaction, le magicien doit donc être perçu comme un médiateur entre le monde humain et le monde surnaturel, et, bien sûr, il ne lui suffit pas de le revendiquer pour que le malade l'admette : c'est pourquoi il fait appel en général à un intermédiaire manipulable, à savoir la matière dont il interprète les formes, comme le sable ou le plomb, ou bien une amulette qu'il donne au patient⁴⁵⁹.

Car la construction du cadre théorique comporte bien souvent un processus divinatoire fondé généralement sur l'interrogation d'une matière informe⁴⁶⁰. Grâce à lui, la thérapie parvient à expliciter l'origine et la nature du mal, l'intention des forces invisibles qui se cache derrière le symptôme, selon une étiologie qui est propre à cette thérapie, en faisant le lien entre le monde humain et celui de la sorcellerie. Parallèlement, cette opération de divination accomplit un processus formel, fondé sur la rencontre, d'une part, de deux ignorances (celle du malade et celle du guérisseur à l'égard du mal pour lequel il est consulté) se trouvant dans un rapport de comparaison analogique et, d'autre part, d'une omniscience qui s'ignore, celle de la matière qui sera interrogée dans le rituel. Le guérisseur sait seulement qu'il doit interroger cette matière et comment le faire, ce qui permet une inversion de la situation : la matière, qui était informe, s'organise et apporte ainsi l'omniscience au guérisseur qui peut

456. *Ibid.*, pp. 45-49, *La Folie des autres*, pp. 114-126. Voir également G. BATESON, « A Theory of Play and Fantasy » in G. BATESON, *Steps to an Ecology of Mind*, 7th printing, New York, 1978 [1=1972], pp. 186-192.

457. T. NATHAN, « Manifeste pour une psychopathologie scientifique », p. 51.

458. T. NATHAN, « De sable, de plomb et de cola. Ethnopsychanalyse des objets actifs », *Nouvelle revue d'ethnopsychiatrie*, 16, 1990, pp. 124-126. Cf. T. M. LUHRMANN, *op. cit.*, p. 241, à propos du rituel magique et de l'activité du magicien : « L'effort le plus important paraît être de se lancer dans la création d'un espace et d'un temps séparés, de nouvelles catégories kantiennes pour les habitants de ce qui est censé être une nouvelle réalité nouménale. » (« *The greatest effort seems to go into the creation of a separate space and time, new Kantian categories for the inhabitants of what is meant to be a new noumenal reality.* ») Sur l'importance du décor qui déstabilise et projette le consultant dans un autre monde, tout en le confortant dans sa démarche et asseyant l'autorité du sorcier, voir D. CAMUS, *Voyage au pays du magique*, p. 222.

459. T. NATHAN, *L'Influence qui guérit*, pp. 128 sq. Voir aussi B. HELL, *op. cit.*, pp. 221-225.

460. T. Nathan évoque l'interrogation du sable, du plomb fondu brusquement refroidi dans de l'eau et de noix de cola jetées sur le sol (*L'Influence qui guérit*, pp. 97-99, 109 sq., 118). D'autres modes de divination sont indiqués dans T. NATHAN, « Manifeste pour une psychopathologie scientifique », pp. 76 sq. V. W. TURNER, « An Ndembu Doctor in Practice » in A. KIEV (ed.), *op. cit.*, pp. 236, 257, mentionne une divination à partir des reflets sur de l'eau mélangée à des plantes médicinales dans un vieux mortier sur la cuisine. Dans tous les cas, le guérisseur parvient à reconnaître dans cette matière la personne qui est à l'origine du mal. L. DE HEUSCH, « La Folie des dieux et la Raison des hommes » in L. DE HEUSCH, *Pourquoi l'épouser ? et autres essais*, p. 259, évoque un devin manipulant des osselets. J. GOODY, *op. cit.*, pp. 129 sq., montre que les méthodes de divination sont susceptibles d'évoluer avec l'introduction de nouvelles techniques (il prend le cas de l'écriture) dont le prestige confère alors une plus grande autorité au devin.

alors offrir au patient le récit de son problème⁴⁶¹. Dès lors, ce dernier peut commencer à guérir grâce au processus enclenché, car une contrainte logique pèse sur lui en raison de cette procédure formelle, et agit comme une force en laquelle réside finalement l'efficacité du procédé. Ainsi, l'approche de T. Nathan nous démontre qu'il n'est pas nécessaire d'avoir développé une pensée capable de formuler des principes de la logique formelle, aptes à déterminer le degré de vérité d'une proposition, pour être sensible aux règles de cette logique et adopter un comportement et des raisonnements qui leur sont conformes⁴⁶². Cet argument élimine toutes les interprétations reléguant le « primitif » au rang d'enfant ne maîtrisant pas les raisonnements ou dont le maniement imparfait de la logique serait resté à un stade moins avancé que le nôtre : la logique humaine est la même pour tout le monde, seule l'utilisation qui en est faite diffère éventuellement.

Nous retrouvons ici sous une autre forme une approche similaire à celle de Madame Flora décrite par J. Favret-Saada. Les consultants découvrent en même temps que le guérisseur l'identité du sorcier à l'origine du mal. Ils sont confrontés soit à la matière informe, image du désordre qui affecte leur vie, soit aux cartes à jouer, abstraites et paraissant incompréhensibles, à l'instar du problème qui a motivé leur démarche, et sous leurs yeux, dans les deux cas, l'intervention du guérisseur ou de la désorceleuse fait surgir un ordre à partir du désordre et du sens à partir du non-sens. Le support visuel que constitue la méthode de divination matérialise et ancre dans l'esprit des consultants le discours du thérapeute qui commente le processus, donnant à la séance une dimension d'expérience vécue. Si cette expérience est suffisamment convaincante, ils sont à leur insu engagés dans un processus de réorganisation de leur vision du monde, qui mettra fin au désordre et donnera un sens nouveau ou un supplément de sens à leur existence. Tout l'art du thérapeute consiste alors à les guider dans cette voie en multipliant les stimulations qui produiront cette influence, le praticien ne sachant pas *a priori* comment le consultant interprète ce qu'il entend et voit au cours de la séance et à quels éléments il est sensible.

461. Dans le chamanisme, le chamane effectue un « vol magique » qui l'amène dans le monde des morts où il découvre la source de la maladie (voir R. R. DESJARLAIS, *art. cit.*, pp. 290-292, 296-298) mais le principe est semblable à celui que décrit T. Nathan : le guérisseur ne détient pas *a priori* la connaissance mais se la procure auprès d'une source omnisciente. Sur le vol magique du chamane et son importance, voir M. ELIADE, « Le Problème du chamanisme », *Revue de l'histoire des religions*, 1946, CXXXI, pp. 15-46, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, 2^e éd., Paris, 1968 [1=1951], pp. 106-127, 160-165, 191-194, 196-200, 203, 211-231, 261-264, 319-322, 351-353, 372-384, J.-C. ROUX, « Le Chaman » in *Le Monde du sorcier. Égypte - Babylone - Hittites - Israël - Islam - Asie centrale - Inde - Népal - Cambodge - Viet Nam - Japon*, Paris, 1966, pp. 221 *sq.*, L. G. PETERS, « Trance, Initiation, and Psychotherapy in Tamang Shamanism », *American Ethnologist*, 9, 1982, pp. 34-36 ainsi que L. G. PETERS, D. PRICE-WILLIAMS, « Towards an Experiential Analysis of Shamanism », *American Ethnologist*, 7, 1980, pp. 403-407. En revanche, J. M. ATKINSON, *op. cit.*, p. 159, estime que le vol magique ne constitue pas l'essence des rituels chamaniques qu'elle étudie chez les Wana de Sulawesi. Sur l'efficacité thérapeutique du chamane comparée à celle du psychanalyste, voir T. NATHAN, *La Folie des autres*, pp. 135-144.

462. Voir R. HORTON, « African Traditional Thought and Western Science », p. 162, à propos des modes de pensée traditionnels africains.

D'après, T. Nathan, même après la désignation du sorcier responsable du trouble, les désirs de vengeance du malade contre celui-ci sont généralement occultés tant les participants au rituel de guérison sont concentrés sur l'émergence de l'explication du mal, qui est assimilable à la résolution d'une énigme, si bien que trouver la solution (le nom du sorcier ayant causé le mal) suffit à satisfaire le patient⁴⁶³. Cette constatation souligne l'importance du processus cognitif mis en lumière par l'ethnopsychiatre dans les thérapies auxquelles il s'est intéressé, et de ce point de vue, elles diffèrent donc de la magie bocaine où le désir de vengeance et de faire mourir le sorcier est essentiel dans le processus de guérison en tant qu'il motive les consultants à poursuivre leur cure et les aide à reprendre le contrôle de leur vie. Il convient à ce propos de souligner le rôle essentiel joué par l'entourage du patient, qui l'accompagne dans la cure et dont les interactions avec lui sont également affectées par le rituel⁴⁶⁴. En effet, le malade n'est pas le seul à recevoir le récit du thérapeute : le fait qu'il soit accepté par plusieurs autres personnes renforce son pouvoir persuasif et conduit aussi les proches du malade à adapter, plus ou moins consciemment, le comportement qu'ils ont avec lui, ce qui l'aide aussi à renouer une interaction appropriée avec son environnement. Ajoutons que le travail du guérisseur aboutit souvent à l'affiliation du malade à un groupe ou une congrégation⁴⁶⁵, ce qui souligne encore l'importance de l'aspect collectif des rituels de guérison⁴⁶⁶.

La technique thérapeutique consiste également à instituer un rituel divisant le monde selon des classifications antinomiques et des limites logiques (monde des hommes/monde des esprits, pur/impur, *etc.*), dont la transgression à des moments clefs, par le thérapeute ou le malade, permet d'obtenir un effet thérapeutique grâce à la surprise créée, car après une phase permettant de distinguer les limites, celles-ci sont ensuite confondues au cours du rituel (par exemple par le chamane voyageant de ce monde jusqu'à celui des esprits, ou encore par la

463. T. NATHAN, *...Fier de n'avoir ni pays...*, pp. 24, 69.

464. *Ibid.*, pp. 22, 25-30, *L'Influence qui guérit*, pp. 97-101, 109-111. Même remarque chez B. KAPFERER, « Mind, Self, and Other in Demonic Illness: The Negation and Reconstruction of Self », *American Ethnologist*, 6, 1979, p. 116 et J. M. MURPHY, « Psychotherapeutic Aspects of Shamanism on St. Lawrence Island, Alaska » in A. KIEV (ed.), *op. cit.*, p. 80. V. W. TURNER, « An Ndembu Doctor in Practice », pp. 258-261, décrit, quant à lui, un rituel de guérison dans lequel tous les membres de la communauté villageoise sont conviés chacun à leur tour pour confesser au guérisseur et au malade tous les griefs secrets éventuellement nourris à l'égard de ce dernier, qui, ensuite, est également invité à exprimer les siens à l'endroit de certains villageois. À l'issue du rituel, c'est tout le village qui retrouve son harmonie : les personnes qui pouvaient être en froid les unes les autres se réconcilient même. Voir aussi P. WATZLAWICK, J. C. COYNE, « Depression Following Stroke: Brief, Problem-focused Family Treatment » (1980) in P. WATZLAWICK, *Münchhausen's Pigtail, or Psychotherapy and "Reality"*. *Essays and Lectures* (1988), trad. anglaise, New York - London, 1990, pp. 71-81, qui décrivent le cas d'un dépressif soigné avec succès par la manipulation de son interaction avec ses proches, sans que le malade n'ait jamais assisté à aucune des cinq séances de thérapie qui furent nécessaires, seuls les membres de sa proche famille étaient présents et recevaient du thérapeute les directives quant au comportement à adopter avec le patient.

465. T. NATHAN, « Manifeste pour une psychopathologie scientifique », pp. 72-74.

466. Sur l'importance de l'entourage et de la communauté dans les rituels de guérison, voir T. NATHAN, L. HOUNKPATIN, *op. cit.*, pp. 34-37, 43 *sq.*, 47 *sq.*

possession, qui est l'incarnation d'un esprit ou un démon)⁴⁶⁷. L'efficacité de la technique magique est fondée sur l'induction d'associations analogiques chez le patient qui l'amènent à mettre en corrélation et comparer l'univers physique (à savoir le dispositif qui a rendu possible la divination, l'organisation de la cure, *etc.*), son propre univers psychique et l'univers culturel, alors que ces trois ensembles sont disjoints et logiquement incompatibles. Grâce aux analogies, il devient possible de remanier le fonctionnement d'un de ces univers en travaillant sur les autres⁴⁶⁸. Ainsi, après avoir inscrit la pathologie dans un contexte recevable ou cohérent avec la culture du patient, réorganisant son imaginaire et instaurant des règles de fonctionnement, grâce, par exemple, à la théorie des démons, le magicien peut ensuite, au moyen d'un rituel, montrer à son consultant l'existence d'un mécanisme d'inversion de sa maladie, mécanisme qui exerce alors sur lui une contrainte logique car une fois qu'il a compris qu'un démon est entré en lui et que l'expérience du rituel lui a démontré que la situation est réversible, le malade est forcé de déduire que l'être qui le tourmente peut aussi sortir de lui. Les symptômes, jusque-là incompréhensibles et désopilants, trouvent un contexte qui donne soudain prise sur eux. Bien entendu, la théorie des démons ne renvoie à aucune réalité sensible : elle agit comme un leurre servant de levier au magicien pour initier le mécanisme de la guérison⁴⁶⁹.

Les raisonnements analogiques constituent une sorte de méta-monde, construit par la cure, venant complexifier le réel, dans lequel émergent des propositions qui jouent un rôle de médiation entre les différents univers et dont l'organisation et la manipulation par des procédés logiques permet d'influencer les représentations des malades (par exemple grâce à des chiasmes pour suggérer des inversions)⁴⁷⁰. Ces raisonnements sont induits de toutes les façons possibles (par la parole du guérisseur, ses gestes, les objets qu'il utilise ou

467. T. NATHAN, *La Folie des autres*, pp. 127-134, 143 *sq.*, 159 *sq.*, 162, 165-167. Voir aussi *infra*, p. 247, note 238.

468. T. NATHAN, « De sable, de plomb et de cola... », pp. 38-46, A. BLANCHET, T. NATHAN, « La Contrainte de la case vide. Capacités thérapeutiques de l'analogie dans la psychothérapie spécifique des migrants » in A. YAHYAOUI (dir.), *Corps, espace-temps et traces de l'exil. Incidences cliniques*, Grenoble, 1989, pp. 141-154. Ces travaux montrent, en outre, que l'efficacité de la cure psychanalytique est fondée sur l'induction d'analogies selon un schéma semblable.

469. T. NATHAN, *L'Influence qui guérit*, pp. 127 *sq.* Voir aussi B. KAPFERER, *art. cit.*, pp. 117-122, qui propose une description du phénomène psychologique à l'œuvre dans la maladie démonique.

470. A. BLANCHET, T. NATHAN, *art. cit.*, pp. 145-147. L'idée que le guérisseur cherche à accroître la complexité de l'interprétation de la situation est évoquée dans T. NATHAN, L. HOUNKPATIN, *op. cit.*, pp. 28-30 ; un exemple de raisonnement induisant de la complexité dans la compréhension que les malades se font de leur cas est donné p. 39. Voir aussi la modélisation des raisonnements permettant le transfert des structures d'un domaine de représentations à un autre domaine, proposée par B. INDURKHYA, « Constrained Semantic Transference: A Formal Theory of Metaphors », *Synthese*, 68, 1986, pp. 515-551 et « Approximate Semantic Transference: A Computational Theory of Metaphors and Analogies », *Cognitive Science*, 11, 1987, pp. 445-480. Une des conclusions de cette étude est que chercher à comprendre la cohérence d'une analogie ou d'une métaphore demande d'accroître sa connaissance du domaine vers lequel la structure a été transférée (*ibid.*, p. 462). Autrement dit, l'analogie permet d'étendre le champ des représentations de façon extrêmement dynamique et même au-delà de ce qui était prévu au départ précisément grâce à cette invitation à la valider, productrice d'un surcroît de connaissance du domaine moins connu au départ.

confectionne, et d'une manière générale tout ce que subit le patient) et sont construits de manière à apparaître comme spontanés au malade et lui laisser découvrir le terme manquant de l'analogie à partir des autres termes qui lui sont subtilement proposés (il est même surstimulé pour être sûr qu'il finisse par réagir et se mettre à raisonner) ; car si l'on formule l'analogie sous la forme d'une simple comparaison, c'est-à-dire en indiquant explicitement le lien entre tous les termes, l'effet sur le patient est nul : il est par conséquent nécessaire qu'il complète lui-même le raisonnement, en se l'appropriant (sachant qu'il y a souvent plusieurs possibilités pour le terme manquant, le patient sera en mesure d'en trouver une qui lui soit propre), afin d'éprouver, au moment de cette découverte, un véritable sentiment de fulguration qui marquera le début de la guérison. Peu à peu, le malade en vient à faire sien le processus de médiation (notamment en supposant que ce qui se passe dans le monde surnaturel peut se produire aussi dans le monde réel), de sorte que le mécanisme enclenché continuera à avoir des effets même après l'intervention du guérisseur ⁴⁷¹.

Cette approche est étayée par les résultats de plusieurs expériences de psychologie cognitive conduites par B. A. Spellman et K. J. Holyoak ⁴⁷², qui montrent que lorsque l'on initie un raisonnement analogique chez un sujet, ce raisonnement s'insère immédiatement dans un réseau d'analogies qui se conditionnent les unes les autres pour conserver leur cohérence, selon des contraintes notamment structurelles (les termes des analogies se correspondent deux à deux), sémantiques (les termes rapprochés doivent présenter un degré minimal de similitude) et pragmatiques (les analogies retenues le sont parce qu'elles sont pertinentes aux yeux de l'individu qui les produit) ⁴⁷³. Dans l'étude à laquelle nous nous référons, il apparaît en premier lieu qu'en formulant la proposition de base (dire que Saddam Hussein est analogue à Adolf Hitler), des analogies ont été implicitement produites par les sujets de l'expérience (Saddam est à Hitler ce que la guerre du Golfe est à la Seconde Guerre mondiale, et ce que l'Irak des années 1990 est à l'Allemagne des années 1930), du fait de leurs connaissances préexistantes sur le contenu de cette proposition ; ensuite, George H. W. Bush est spontanément associé analogiquement à un dirigeant allié de la Seconde Guerre mondiale, en l'occurrence Churchill ou Roosevelt (Saddam est à Hitler ce que le vainqueur du premier est au vainqueur du second), et surtout le choix de ce dirigeant est cohérent avec d'autres analogies, que nous préférons présenter sous formes de questions afin de souligner le travail de déduction effectué par les personnes testées pour retrouver l'élément manquant : par exemple, si l'Irak de Saddam est l'Allemagne de Hitler, alors à quel pays européen envahi par

471. T. NATHAN, *L'Influence qui guérit*, pp. 129-132. Voir aussi T. NATHAN, L. HOUNKPATIN, *op. cit.*, p. 51.

472. B. A. SPELLMAN, K. J. HOLYOAK, « If Saddam Is Hitler Then Who Is George Bush? Analogical Mapping between Systems of Social Roles », *Journal of Personality and Social Psychology*, 62, 1992, pp. 913-933.

473. Ces types de contraintes ont été retenus pour élaborer un modèle reproduisant le processus des raisonnements par analogies, dont les principes sont expliqués par K. J. HOLYOAK, P. THAGARD, « Analogical Mapping by Constraint Satisfaction », *Cognitive Science*, 13, 1989, pp. 298-306.

l'Allemagne hitlérienne correspond le Koweït envahi par l'armée irakienne ? les sujets testés ont répondu majoritairement la Pologne ou l'Autriche ; à quel pays en guerre contre l'Allemagne correspondent les États-Unis en guerre contre l'Irak ? la Grande-Bretagne, les États-Unis de l'époque de la Seconde Guerre mondiale sont les réponses les plus fréquentes ; à quel pays menacé par l'Allemagne correspond l'Arabie Saoudite, menacée par l'Irak ? les principales réponses sont la France et la Grande-Bretagne. À chaque question, chacun est donc amené à proposer une réponse qui dépendra de facteurs qui lui sont *personnels* (sa connaissance de l'Histoire, son opinion sur les personnes et les événements historiques, sa sensibilité, *etc.*) et qui l'entraînera dans une série de raisonnements et considérations cohérents avec cette réponse, selon un système de relations analogiques *construit* par le sujet lui-même. Mieux, ce système a vocation à s'étendre plus ou moins aléatoirement, mais sans perdre sa logique, au gré des réflexions éventuelles pouvant naître dans l'esprit de la personne. Autrement dit, la proposition de départ continue de guider les raisonnements auxquels elle a donné naissance grâce à la contrainte logique qu'elle exerce sur eux, dès lors que cette proposition a été validée par l'individu à qui elle est présentée, notamment parce qu'à ses yeux, elle est adéquatement connectée au thème dont on en fait l'analogie. En outre, comme les analogies fournissent souvent plusieurs réponses possibles, le système a la possibilité de s'autocorriger : il lui suffit de changer une réponse pour que la plupart des autres soit modifiée en cascade. Dans un tel système, la pensée est bel et bien piégée, à son insu car elle n'a pas conscience de n'être plus libre de ses mouvements, mais tout s'est passé avec son consentement, car elle a accepté les modalités de la réflexion qui lui a été initialement proposée ⁴⁷⁴. À l'arrivée, la personne a reconstruit tout un monde personnel et cohérent grâce aux liaisons logiques produites par l'analogie, qui ont conditionné sa vision du monde.

Nous retrouvons finalement dans l'analyse de T. Nathan certaines des caractéristiques du rituel magique que J. Favret-Saada avait déjà exposées : création d'un contexte magique par la médiation d'un tiers (qu'il s'agisse de l'annonciateur qui introduit le contexte magique, ou du désorceleur qui le confirme et officie ensuite) et l'utilisation de la divination comme intermédiaire entre le monde humain et l'univers de la sorcellerie, manipulation des facultés cognitives de l'ensorcelé, interaction avec les proches, rituel conduisant à une inversion de la situation notamment grâce à la mise en scène de la lutte du désenvoûteur avec le sorcier responsable de l'envoûtement ⁴⁷⁵.

474. Naturellement, il est inutile d'insister sur les retombées de l'utilisation de ce type de méthode en matière de communication, notamment politique ou militaire, et surtout sur les enjeux éthiques soulevés, dans des sociétés démocratiques.

475. Voir aussi L. G. PETERS, « Psychotherapy in Tamang Shamanism », *Ethos*, 6, 1978, pp. 68-75, pour la description d'un rituel particulièrement élaboré suivant les étapes qui seront délimitées par T. Nathan dans ses travaux. La participation du public est en particulier clairement mise en évidence (*ibid.*, p. 80). L'auteur souligne l'influence produite par le chamane sur la patiente et voit dans le rituel une catharsis émotionnelle (*ibid.*, p. 79)

ii. Efficacité réelle contre efficacité symbolique

Il est intéressant de mettre en regard l'analyse du mécanisme de guérison effectuée par T. Nathan et que nous venons de décrire avec la structure universelle des méthodes de guérison « symboliques » proposée par J. Dow et qui suit les principes suivants⁴⁷⁶ :

1. Les expériences du guérisseur et du patient sont généralisées de façon *a priori* au moyen de symboles culturels spécifiques dans un mythe culturel.
2. Le guérisseur persuade le patient venu le consulter que son problème peut être défini suivant les termes de ce mythe.
3. Le guérisseur lie les émotions du patient à des symboles transactionnels tirés du mythe général.
4. Le guérisseur manipule ces symboles transactionnels pour aider le patient à gérer ses émotions.

Si l'approche de J. Dow, comme celle de C. Lévi-Strauss, souligne bien l'influence exercée par le guérisseur sur le patient, elle se contente d'évoquer la manipulation de son symbolisme sans en expliquer le mécanisme. Le recours à l'explication par le symbolisme est en fait assez naturel car il tente de trouver l'élément qui pourrait être efficace dans le fonctionnement de la cure, et le symbolisme, étant donné qu'il est censé être partagé par le sorcier et son malade, semble de ce fait pouvoir faire office de courroie de transmission entre les deux, vu que l'action exercée par le guérisseur tient dans des récits ayant un contenu mythologique et qui sont communément interprétés de façon symbolique. Mais une fois que l'on a dit que le guérisseur manipule les symboles ou induit une réorganisation des structures du patient, on a juste décrit extérieurement ce qui se produisait sans expliquer comment cette opération était possible. On a même l'impression que, selon cette explication, cette manipulation va de soi, que le patient est largement passif dans le processus et se laisse gagner sans difficulté par l'opération du sorcier sur les symboles. Or comme nous l'avons vu⁴⁷⁷, chaque individu produit de lui-même du symbolisme et il n'y pas de raison, d'une part, qu'il renonce spontanément aux symboles qu'il a conçus et, d'autre part, qu'il ne remplace pas les symboles manipulés par de nouveaux symboles, ce qui réduirait à néant la cure. On pourrait dire que le guérisseur, du fait de son autorité sur le patient et du conditionnement de ce dernier par le contexte mythique, met en œuvre une forme de persuasion qui parvient à obtenir du malade qu'il réorganise ses structures mentales : on expliquerait ainsi pourquoi le

fondée sur une « expérience de crise » (« *crisis experiment* », *ibid.*, pp. 86) dont la fonction est de rompre les anciens schémas cognitifs et de les restructurer grâce à des messages et des symboles ayant une valeur culturelle. Malheureusement, L. G. Peters manque d'analyser en détail les principes régissant la cérémonie.

476. J. DOW, *art. cit.*, p. 56.

477. *Supra*, p. 99.

malade renonce à ses symboles mais une fois déconditionné et séparé du guérisseur, qu'est-ce qui empêcherait le patient de désorganiser de nouveau ses structures et de rechuter dans sa maladie ? Une fois de plus on décrit surtout le « pourquoi » et on n'explique guère le « comment » et l'on en reste finalement à une simple manipulation de croyances, une croyance erronée ou pathologique étant remplacée par une autre, bénéfique.

Comme T. Nathan le montre, seule une contrainte pesant sur le patient est à même de l'amener à renoncer à son symbolisme et à entretenir le processus enclenché lors du traitement. Par conséquent, même s'il est stimulé par le guérisseur, le malade ne peut être considéré comme une entité totalement passive car il se produit en lui un processus actif, mais essentiellement inconscient, luttant contre la maladie. La mise en évidence d'un processus autonome chez le patient, d'ailleurs, est très nette au moment où son problème est inséré dans le contexte mythique prévu par le guérisseur : ce simple fait permet d'« améliorer notablement la souffrance du patient »⁴⁷⁸. Cela signifie donc qu'un processus interne au malade affectant sa pathologie s'est déclenché.

Même si elle est nécessaire, la mise en contexte n'est pas suffisante pour garantir la durabilité et l'aboutissement du processus, qui n'est apparu que ponctuellement pour l'instant : l'intervention du guérisseur est indispensable pour initier la chaîne de raisonnements implicites contraignant le patient à se défaire peu à peu de son trouble. Si l'on peut parler de passivité du malade, ce n'est qu'au sens où il ne peut faire autrement que de se servir de ses facultés logiques lorsqu'elles sont stimulées par le rituel et qu'elles mettent en mouvement sa pensée : il se produit en quelque sorte l'activation d'un réflexe mental auquel le sujet n'est pas en mesure de se soustraire. La contrainte est d'autant plus forte que l'activation du raisonnement logique peut apparaître comme un réveil spontané du principe de réalité au sein d'un univers imaginaire. Évoluant jusqu'à présent dans une forme d'irrationalité, le malade est amené à s'appuyer sur une logique dont il maîtrise les principes et qu'il a la possibilité de déployer dans sa vie. L'analyse de T. Nathan est plus complète que celles de J. Dow et de C. Lévi-Strauss, laquelle, finalement, est essentiellement métaphorique, ce qui fait dire à l'ethnopsychiatre que le symbolique est « une notion cliniquement aussi vague qu'inutile »⁴⁷⁹ ; l'approche de ce dernier est plus précise et rend compte du processus à l'œuvre dans l'esprit du patient au cours de la cure. L'intérêt majeur de cette analyse est de montrer que le rituel magique se sert du surnaturel comme d'un simple instrument technique et est sous-tendu par l'activité de principes des plus rationnels : des raisonnements logiques.

À la lecture des travaux de J. Favret-Saada et T. Nathan, il apparaît que l'efficacité de la pratique du désorceleur ou du guérisseur réside dans la capacité à faire intervenir un troisième

478. T. NATHAN, *L'Influence qui guérit*, p. 100. Voir aussi *supra*, p. 143, note 402, sur l'amélioration de l'état de nombreux malades dès le moment où ils commencent à se prendre en charge.

479. T. NATHAN, *Le Sperme du diable*, p. 143 ; voir aussi *ibid.*, p. 35, note 41.

terme, le sorcier hostile ou les démons, occulte et étranger autant à l'officiant qu'au consultant, que personne ne maîtrise les agissements *a priori*, et sur lequel tous les tourments du consultant peuvent être projetés. L'officiant, dont le talent est de réussir à imposer ce troisième terme, est alors l'intermédiaire entre le consultant et celui-ci, qui se place en fait entre le guérisseur et le patient, matérialisant en somme leur interaction et se chargeant des problèmes du malade, qui se distancient alors de lui, s'objectivent et peuvent être éliminés par l'action du guérisseur sur l'intermédiaire, puisqu'il est réputé être un spécialiste disposant des savoirs et compétences adéquats, dont il fait la démonstration de l'existence à travers les rituels. L'investissement émotionnel du consultant et sa participation active aux rituels sont donc essentiels pour qu'il prenne conscience et fasse l'expérience lui-même de l'existence du troisième terme et que de la sorte l'interaction se noue solidement avec le guérisseur, scellant l'alliance thérapeutique entre eux. Une fois que ce dernier a fait la preuve que le troisième terme est sous contrôle, apaisé ou éliminé, le patient est libéré de ses maux ou est devenu suffisamment autonome par rapport à eux pour qu'ils aient perdu leur pouvoir de nuisance. Finalement, le patient et son thérapeute construisent une réalité à deux, ce qui permet de ramener le premier vers un état validé par le second comme étant normal.

II. Le rituel

Les explications apportées par les anthropologues à propos de la magie sont fondées sur l'observation de peuples vivant dans un ailleurs spatial ou social par rapport au milieu d'origine de ces chercheurs, généralement occidentaux, citadins et cultivés¹. De ce point de vue, la magie apparaît comme un phénomène lointain, exotique².

Mais ce serait sans compter les nombreuses superstitions, croyances et rituels divers auxquels adhèrent les Occidentaux, tous milieux sociaux et tous niveaux d'études confondus. G. Michelat, dans une étude parue en 2001, présente notamment des statistiques sur l'adhésion aux croyances portant sur les phénomènes paranormaux et l'astrologie en France selon le niveau d'études, la profession, d'où il ressort que l'élévation du niveau culturel n'est absolument pas un facteur conduisant à abandonner ces croyances³. A. Julliard⁴ cite diverses

1. Lorsque Tylor indique que le principe d'association d'idées n'est pas propre aux primitifs mais perdure dans certaines régions d'Europe à son époque, il désigne en fait des populations rurales qu'il juge arriérées (*op. cit.*, p. 116). De même, J. Favret-Saada rappelle tout au long de son étude (notamment *Les Mots...*, pp. 18 sq.) que les habitants du Bocage, eux aussi, sont considérés par ses collègues, et plus généralement par la population citadine française, comme ignorants et arriérés ; et même si l'ethnologue rejette ces préjugés, le fait que par souci d'authenticité, elle cite ses interlocuteurs en reproduisant leur patois crée un effet de distance supplémentaire par rapport à eux qui contribue à en faire des « autres » vivant dans un « ailleurs ».

2. Certains chercheurs ont cependant tenté d'appliquer aux sociétés occidentales les principes habituellement utilisés par l'anthropologie pour décrire les sociétés non-occidentales. En particulier, H. MINER, « Body Ritual among the Nacirema », *American Anthropologist*, N. S. 58, 1956, pp. 503-507, dépeint, avec un sens certain de la provocation, les habitudes de propreté et les pratiques médicales et hospitalières américaines comme le ferait un anthropologue étranger interprétant ce qu'il voit en termes de magie et de rituels, afin de souligner l'influence du regard de l'observateur sur son récit ; cette approche est saluée par W. COHN, « "Religion" in Non-Western Cultures? », *American Anthropologist*, N. S. 69, 1967, pp. 73-76, qui estime que les références à la religion se trouvant dans les écrits ethnographiques au sujet de peuples non occidentaux contiennent une comparaison implicite avec l'Occident, en même temps que des critères différents sont utilisés pour qualifier la religion selon que le sujet de l'étude soit occidental ou non ; W. M. A. BROOKER, « Magic in Business and Industry: Notes towards Its Recognition and Understanding », *Anthropologica*, N. S. 9, 1967, pp. 3-20, redéfinit la notion de magie pour l'étendre à certaines pratiques ayant cours dans le monde de l'entreprise ; P. KATZ, « Ritual in the Operating Room », *Ethnology*, 20, 1981, pp. 335-350, pense qu'une opération chirurgicale est une forme de rituel qui permet de séparer une zone infectée de microbes d'une zone aseptisée, et de donner une autonomie plus grande aux personnes qui y prennent part.

3. G. MICHELAT, *art. cit.*, pp. 61-72. D'ailleurs, la presse quotidienne fait régulièrement état des superstitions, rituels ou objets fétiches de certains hommes politiques, sportifs ou artistes et de l'influence de certaines dates symboliques sur le comportement des individus. On note par exemple une augmentation sensible du nombre de mariages à des dates remarquables (E. PEYRET, « Triple zéro sept », *Libération*, n° 8138, 7 juillet 2007, p. 15, indique que pour le 07/07/07, plus de 770 listes de mariage avaient été déposées aux Galeries Lafayette, contre 290 en moyenne) et une importante croissance du chiffre d'affaires des jeux de hasard les vendredis 13 (d'après une dépêche de l'Agence France Presse du 13 juillet 2012, intitulée « Les Français jouent moins au Loto pendant les vacances sauf le vendredi 13 », au cours des semaines de janvier et avril de la même année comportant un vendredi 13, la Française des Jeux a enregistré respectivement 29% et 22% de mises supplémentaires par rapport

statistiques datant des années 1980 sur l'intérêt que les Français accordent à l'occulte : « Pour la France, il y aurait entre 30 et 40 000 voyants et autant de "sorciers-guérisseurs", dont 500 à 2 000 pratiqueraient dans la capitale. En une année, dix millions de Français consulteraient les uns ou les autres. Enfin, le chiffre d'affaires de cette entreprise commerciale s'évaluerait entre 5 et 6 milliards de francs pour l'année 1984 »⁵. Moins de dix ans plus tard, selon le magazine *Le Point* d'août 1993, ce montant serait passé à « 21 milliards de francs, soit plus que les consultations des médecins généralistes »⁶ et un sondage publié la même année fait ressortir que 18% des Français croiraient que les envoûtements sont réels. D. Camus indique encore qu'en 1995, 48 000 voyants sont recensés par les services fiscaux français et que pour 60% de la population française, l'explication des caractères fournie par l'astrologie serait vraie, d'après un sondage datant de 1994, tandis que 12,5% des Français auraient consulté un voyant ou un devin en 1985, selon un autre sondage⁷. Une étude de 1993 faisait ressortir que 55% des Français, quel que soit leur milieu d'origine et leur niveau d'études, estimaient à l'époque que le magnétisme avait un pouvoir de guérison⁸. Enfin, une enquête menée en 1997 montrait que les Américains, quant à eux, avaient plus souvent fait appel à des médecines alternatives (médecine par les plantes, guérisseurs, *etc.*) qu'à la médecine « classique » (en nombre de visites ; le total des dépenses à la charge des patients étant équivalent dans les deux cas), et cela d'autant plus que le niveau d'étude des personnes était élevé⁹. L'intérêt pour l'occulte

à une semaine sans vendredi 13). Environ 41% des Français (51% chez les 15-34 ans) se disaient superstitieux selon un sondage datant de 2009, évoqué par A. LECLAIR, « La superstition, remède contre l'anxiété ? », *Le Figaro*, n° 20927, 14 novembre 2011, p. 18, qui rapporte également les rituels et superstitions de quelques célébrités contemporaines. Sans parler des horoscopes, dont aucun magazine orienté vers le divertissement et les loisirs grand public ne saurait se priver sans prendre un risque économique : « En soi, l'horoscope ne gonfle pas les ventes. Mais son absence les ferait peut-être baisser », reconnaissait le directeur de la rédaction du magazine *Point de vue*, cité par O. VINCENT, « L'Argent des astres », *L'Express*, n° 2374, 2 janvier 1997, p. 26, qui constate aussi dans son article une progression substantielle des ventes chaque fois qu'un magazine consacre un numéro spécial à l'astrologie. Voir également H. L. LEONARD, « Childhood Rituals and Superstitions: Developmental and Cultural Perspective » in J. L. RAPOPORT (ed.), *Obsessive-Compulsive Disorder in Children and Adolescents*, Washington, D.C., 1989, pp. 293-304, qui passe en revue plusieurs études sur les superstitions et rituels dans les milieux sportifs, ainsi que S. A. VYSE, *Believing in Magic: The Psychology of Superstition*, New York - Oxford, 1997, p. 4, qui décrit le rituel d'un joueur de base-ball célèbre aux États-Unis, exécuté avant chaque match et durant environ cinq heures. Cet auteur (*ibid.*, pp. 15-18, 24-41, 46-57, 213 *sq.*) et L. ZUSNE, W. H. JONES, *op. cit.*, pp. 231-239, 245 *sq.*, 254-258, mentionnent de nombreux faits et statistiques permettant de se faire une idée de la vaste ampleur du phénomène superstitieux, et plus généralement de la place importante occupée par les croyances magiques ou occultes dans les sociétés occidentales contemporaines.

4. A. JULLIARD, *art. cit.*, pp. 268-277. L'auteur évoque aussi plusieurs affaires de sorcellerie relayées par la presse française dans les années 1980.

5. *Ibid.*, p. 271.

6. Cité par D. CAMUS, *La Sorcellerie en France du Moyen-Âge à nos jours*, p. 11 (nous avons ôté les italiques de l'auteur).

7. *Ibid.*, p. 25.

8. *Ibid.*, p. 40.

9. D. M. EISENBERG, R. B. DAVIS, S. L. ETTNER *et al.*, « Trends in Alternative Medicine Use in the United States, 1990-1997: Results of a Follow-up National Survey », *Journal of the American Medical Association*, 280, 1998, pp. 1569-1575.

est donc loin d'être l'apanage des seuls peuples vivant dans des sociétés non-industrielles ou de ruraux mal dégrossis.

E. V. Subbotsky et G. Quinteros, dans une étude menée il y a une dizaine d'années ¹⁰, citent plusieurs expériences indiquant que les modes de pensée « traditionnels » ne sont guère différents des modes de pensée « occidentaux » par rapports aux structures cognitives mises en œuvre et que l'orientation analytique dans les raisonnements logiques n'est pas un produit spécifique de l'enseignement reçu à l'école mais peut apparaître naturellement chez le jeune enfant. Le résultat des expériences réalisées par ces auteurs tend à montrer que, dans certaines conditions, un Occidental est aussi sensible à la pensée magique qu'une personne issue d'une société traditionnelle : en réalité, l'individu se conforme aux systèmes de croyance dominants dans sa culture en matière d'explication de la causalité tant que le risque qu'il encourt à ne pas prendre en compte des explications alternatives est faible ¹¹.

Destinées à conjurer le malheur, attirer la chance ou assurer la réalisation d'un souhait, les superstitions relèvent elles aussi de la magie : une séquence d'actions plus ou moins conventionnelles, donc un rituel, est censée agir sur le monde pour aboutir à un résultat désiré. En définissant le superstitieux comme une personne portée « à attribuer au hasard extérieur une importance qui se manifesterà dans la réalité à venir, et à voir dans le hasard un moyen par lequel s'expriment certaines choses extérieures qui lui sont cachées », Freud ¹² n'est pas d'ailleurs très loin des positions de Lévy-Bruhl ou d'Evans-Pritchard sur les rapports entre la magie et le malheur chez les peuples primitifs.

D'après G. Jahoda, il est très difficile de définir dans l'absolu ce qu'est une superstition : ce qui était une croyance hier, peut être considéré aujourd'hui comme une superstition. Il n'est pas possible objectivement de distinguer la superstition des autres croyances, si bien que le champ des superstitions est très vaste ¹³. Il s'étend des croyances religieuses, notamment fondées sur des pratiques magiques ou occultes, jusqu'aux rituels personnels, en passant par l'astrologie et les différentes croyances populaires à propos du caractère plus ou moins chanceux de certaines situations ou rituels ¹⁴. Une fois de plus, l'approche de la question par le biais de la croyance, complique inutilement l'analyse, en

10. E. V. SUBBOTSKY, G. QUINTEROS, « Do Cultural Factors Affect Causal Beliefs? Rational and Magical Thinking in Britain and Mexico », *British Journal of Psychology*, 93, 2002, p. 520.

11. *Ibid.*, pp. 534, 538-540. Voir aussi L. ZUSNE, W. H. JONES, *op. cit.*, pp. 14-16, qui insistent sur l'influence de l'incertitude dans l'apparition de la pensée magique, y compris dans les sociétés industrielles. Selon P. L. HARRIS, « The Last of the Magicians? Children, Scientists, and the Invocation of Hidden Causal Powers », *Child Development*, 68, 1997, pp. 1018-1020, un mode de fonctionnement qui a prévalu pendant des dizaines de milliers d'années ne peut pas disparaître complètement du psychisme humain en trois ou quatre cents ans seulement. Mentionnons également J. SØRENSEN, *op. cit.*, pp. 77-87, qui arrive lui aussi à la conclusion que le recours à des agents magiques n'est pas le propre des sociétés non-occidentales ou prémodernes.

12. S. FREUD, *Psychopathologie de la vie quotidienne* (1901), trad. française, rééd., Paris, 1992 [2=1967], p. 295.

13. G. JAHODA, *op. cit.*, p. 9. Voir aussi S. A. VYSE, *op. cit.*, pp. 21 sq.

14. G. JAHODA, *op. cit.*, pp. 10-16.

rendant très flou le domaine d'application de la notion et en conduisant à des considérations sur la fausseté éventuelle de ces croyances, avec tous les préjugés qui peuvent en découler ; surtout elle masque le fait essentiel qui est que dans le cas de la superstition comme celui de la magie, les individus font preuve d'une immense ambiguïté. Il est préférable d'aborder la superstition comme étant une technique, une méthode ou un comportement visant à se concilier la bonne fortune ou repousser la mauvaise, prévoir ou influencer sur des événements futurs sans recourir à une causalité physique.

1- Approche psychiatrique : les rituels personnels et les troubles obsessionnels-compulsifs

Les rituels personnels, qui sont un phénomène courant chez les sujets normaux ¹⁵, sont particulièrement intéressants car de toutes les pratiques superstitieuses, ce sont celles qui s'apparentent le plus à la magie telle qu'elle a été décrite par les anthropologues. En effet, le principe des rituels personnels consiste pour l'individu à conditionner la concrétisation d'un souhait ou la conjuration d'une crainte soit à l'accomplissement par lui-même d'une action donnée, soit à la réalisation d'un événement extérieur à lui, dans chaque cas selon des modalités ou un protocole qu'il a choisis, sans que le sujet sache vraiment de quelle manière son rituel produira l'effet désiré. Nous pouvons reprendre quelques exemples tirés de la vie quotidienne cités par G. Jahoda ¹⁶ : effectuer des calculs à partir des lettres de certains noms auxquelles des chiffres sont attribués et interpréter les résultats, réussir un nombre de fois de suite donné à atteindre une cible en lançant un objet ou parvenir à faire une action précise avant qu'un feu de signalisation change de couleur ou constater qu'il a changé de couleur avant d'avoir fini l'action en question, tout cela étant fait en estimant qu'un certain vœu qui importe à l'individu se réalisera si l'action est accomplie comme il faut. Mentionnons aussi un rituel personnel raconté par J.-J. Rousseau, auquel il s'adonna pour se libérer d'obsessions sur l'incertitude à propos du salut de son âme, lors d'une promenade, alors qu'il était encore très

15. P. MURIS, H. MERCKELBACH, M. CLAVAN, « Abnormal and Normal Compulsions », *Behaviour Research and Therapy*, 35, 1997, p. 251. Voir aussi S. J. RACHMAN, P. DE SILVA, « Abnormal and Normal Obsessions », *Behaviour Research and Therapy*, 16, 1978, pp. 233-248. S. A. VYSE, *op. cit.*, pp. 174-176, explique que la superstition, elle non plus, n'est pas une attitude anormale, et n'est pas obligatoirement irrationnelle (*ibid.*, pp. 187-195).

16. G. JAHODA, *op. cit.*, pp. 15 sq.

jeune : « je m'en vais jeter cette pierre contre l'arbre qui est vis-à-vis de moi. Si je le touche, signe de salut ; si je le manque, signe de damnation. »¹⁷

Ces rituels personnels, accomplis de temps à autre par tout un chacun, peuvent aussi être des symptômes de pathologies mentales, en particulier les troubles obsessionnels-compulsifs ou T.O.C. Selon le *Manuel diagnostique et statistique des troubles mentaux : texte révisé* de l'American Psychiatric Association, les T.O.C. peuvent être caractérisés de la façon suivante¹⁸ :

Les caractéristiques essentielles du Trouble obsessionnel-compulsif sont des obsessions ou des compulsions récurrentes (Critère A) qui sont suffisamment sévères pour entraîner une perte de temps (c.-à-d. elles prennent plus d'une heure par jour) ou un sentiment marqué de souffrance ou une déficience significative (Critère C). À un certain moment de l'évolution du trouble, la personne a reconnu que les obsessions ou les compulsions étaient excessives ou déraisonnables (Critère B). Si un autre trouble de l'Axe I [sc. tous les troubles psychiatriques exceptés les troubles de la personnalité et le retard mental] est présent, le contenu des obsessions ou des compulsions n'est pas limité à ce trouble (Critère D). La perturbation n'est pas due aux effets physiologiques directs d'une substance (p. ex., une substance donnant lieu à abus, un médicament) ou à une affection médicale générale (Critère E).

Citons aussi la *Classification internationale des maladies* de l'Organisation mondiale de la santé, qui apporte quelques éléments descriptifs supplémentaires¹⁹ :

F42 Trouble obsessionnel-compulsif

Trouble caractérisé essentiellement par des idées obsédantes ou des comportements compulsifs récurrents. Les pensées obsédantes sont des idées, des représentations, ou des impulsions, faisant intrusion dans la conscience du sujet de façon répétitive et stéréotypée. En règle générale, elles gênent considérablement le sujet, lequel essaie souvent de leur résister, mais en vain. Le sujet reconnaît toutefois qu'il s'agit de ses propres pensées, même si celles-ci sont étrangères à sa volonté et souvent répugnantes. Les comportements et les rituels compulsifs sont des activités stéréotypées répétitives. Le sujet ne tire aucun plaisir direct de la réalisation de ces actes, lesquels, par ailleurs, n'aboutissent pas à la réalisation de tâches utiles en elles-mêmes. Le comportement compulsif a pour but d'empêcher un événement, dont la survenue est objectivement peu probable, impliquant souvent un malheur pour le sujet ou dont le sujet serait responsable. Le sujet reconnaît habituellement l'absurdité et l'inutilité de son comportement et fait des efforts répétés pour supprimer celui-ci. Le trouble s'accompagne presque toujours d'une anxiété. Cette anxiété s'aggrave quand le sujet essaie de résister à son activité compulsive.

Inclus : névrose :

- anankastique²⁰
- obsessionnelle-compulsive

Excl. : personnalité obsessionnelle-compulsive (F60.5)

17. J.-J. ROUSSEAU, *Les Confessions*, chap. VI in J.-J. ROUSSEAU, *Œuvres complètes*, tome I, Paris, 1959, p. 243 (nous avons modernisé l'orthographe). P. JANET, *Les Obsessions et la psychasthénie*, tome I, 2^e éd., Paris, 1908 [1=1903], p. 119, mentionne ce cas parmi les « manies mentales de présage ».

18. AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION, *DSM-IV-TR. Manuel diagnostique et statistique des troubles mentaux : texte révisé* (2000), trad. française, Paris, 2003, pp. 525 sq. Plusieurs cas sont décrits en détail dans J. L. RAPOPORT (ed.), *op. cit.*, pp. 119-165.

19. ORGANISATION MONDIALE DE LA SANTÉ, *Classification internationale des maladies*, 10^e révision (C.I.M.-10), 1993, version 2008, chap. V (F), §F42 (disponible en ligne : <http://apps.who.int/classifications/icd10/browse/2008/fr#/F42>). Dernière version, en anglais seulement, inchangée : WORLD HEALTH ORGANIZATION, *International Classification of Diseases*, 10th revision (I.C.D.-10), 1993, version 2010, chap. V (F), §F42 (en ligne : <http://apps.who.int/classifications/icd10/browse/2010/en#/F42>).

20. Définition de la personnalité anankastique (*ibid.*, §F60.5) : « Trouble de la personnalité caractérisé par un sentiment de doute, un perfectionnisme, une scrupulosité, des vérifications et des préoccupations pour les détails, un entêtement, une prudence et une rigidité excessives. Le trouble peut s'accompagner de pensées ou d'impulsions répétitives et intrusives n'atteignant pas la sévérité d'un trouble obsessionnel-compulsif. »

F42.0 Avec idées ou ruminations obsédantes au premier plan

Il peut s'agir d'idées, de représentations ou d'impulsions qui sont habituellement à l'origine d'un sentiment de détresse. Parfois, il s'agit d'hésitations interminables entre des alternatives qui s'accompagnent souvent d'une impossibilité à prendre des décisions banales mais nécessaires dans la vie courante. Il existe une relation particulièrement étroite entre ruminations obsédantes et dépression et on ne fera un diagnostic de trouble obsessionnel-compulsif que si les ruminations surviennent ou persistent en l'absence d'un épisode dépressif.

F42.1 Avec comportements compulsifs [rituels obsessionnels] au premier plan

La plupart des comportements compulsifs concernent la propreté (en particulier le lavage des mains), des vérifications répétées pour éviter la survenue d'une situation qui pourrait devenir dangereuse, ou un souci excessif de l'ordre et du rangement. Le comportement du sujet est soutenu par une crainte consistant habituellement dans l'appréhension d'un danger, encouru ou provoqué par le sujet et l'activité rituelle constitue un moyen inefficace ou symbolique pour écarter ce danger.

F42.2 Forme mixte, avec idées obsédantes et comportements compulsifs

F42.8 Autres troubles obsessionnels-compulsifs

F42.9 Trouble obsessionnel-compulsif, sans précision

Le patient souffrant de T.O.C. est parfaitement conscient²¹ d'accomplir des actes vains ou ridicules, tant par leur contenu dépourvu de sens pour les autres, que par l'influence nulle que ces rituels ont sur le monde, et souffre de la compulsion à adopter ces comportements insolites et du fait de savoir qu'ils sont ineptes. Les principales manifestations cliniques des T.O.C. sont des lavages ou des vérifications compulsifs, et plus généralement toutes les formes de rituels dès lors qu'ils sont accomplis par compulsion (en particulier la répétition d'une action un nombre déterminé de fois, la tendance à toucher des choses, à se frotter à elles, à éviter leur contact ou à les ranger de façon symétrique ou selon un ordre particulier), répétées tant qu'ils ne sont pas exécutés à la perfection, et cela de façon manifeste ou secrète (comme dans le cas des ruminations accompagnées d'obsessions). Relèvent aussi des T.O.C., l'amasement pathologique d'objets inutiles ou sans valeur et les tendances obsessionnelles à la lenteur et à la méticulosité (en particulier dans les soins apportés par le patient à sa personne ou toute activité quotidienne ordinaire), ainsi que le fait de conditionner certaines actions au résultat de calculs ou, plus généralement, à des chiffres²². Généralement, ces comportements sont accompagnés d'obsessions récurrentes, qui peuvent également les déclencher²³. Bien que n'ayant pas, ordinairement, de fins antisociales²⁴, les T.O.C.

21. M. FOUCAULT, *Maladie mentale et psychologie*, rééd., Paris, 2010 [1=1954], pp. 56-61, explique on ne peut plus clairement que le malade mental a toujours conscience de sa maladie, quelle qu'elle soit.

22. P. DE SILVA, « The Phenomenology of Obsessive-Compulsive Disorder » in R. G. MENZIES, P. DE SILVA (ed.), *Obsessive Compulsive Disorder: Theory, Research and Treatment*, Chichester, 2003, pp. 32-34 (ce volume contient en outre une série d'études au sujet de chaque grand type de T.O.C., chap. 7 à 13). S. DULANEY, A. P. FISKE, « Cultural Rituals and Obsessive-Compulsive Disorder: Is There a Common Psychological Mechanism? », *Ethos*, 22, 1994, pp. 249-251, fournissent également une nosographie sommaire et s'appliquent à retrouver des comportements revenant souvent chez les malades affectés de T.O.C. dans la description de nombreux rituels appartenant à des cultures très différentes (*ibid.*, pp. 251-262 ; voir aussi A. P. FISKE, N. HASLAM, « Is Obsessive-Compulsive Disorder a Pathology of the Human Disposition to Perform Socially Meaningful Rituals? Evidence of Similar Content », *The Journal of Nervous and Mental Disease*, 185, 1997, pp. 211-222). G. F. REED, *Obsessional Experience and Compulsive Behaviour: A Cognitive-Structural Approach*, Orlando - San Diego - New York - London, 1985, pp. 35-39.

23. P. DE SILVA, *art. cit.*, p. 24.

bouleversent la vie des personnes qui en souffrent, allant jusqu'à accaparer leur existence et les réduire à l'inactivité ou contrarier sérieusement certaines de leurs activités. Néanmoins, dans certains cas, les patients parviennent à mener une vie gardant les apparences de la normalité et qui peut parfois même être brillante²⁵. Enfin, deux à trois pourcents de la population mondiale seraient affectés au cours de leur vie par des T.O.C.²⁶, ce qui n'est pas une proportion négligeable.

Ces troubles ont été très souvent étudiés par les psychologues²⁷, qui ont d'ailleurs mis en évidence l'existence d'une corrélation entre le fait d'être superstitieux et celui d'adopter des comportements à tendance obsessionnelle-compulsive²⁸. Il nous paraît donc utile de nous intéresser à la question des rituels personnels, particulièrement dans le cas des T.O.C., car comme le remarque J. Sørensen, « les rituels magiques et les T.O.C. n'ont peut-être pas la même origine psychologique, mais ils "utilisent" plutôt tous les deux des actions rituelles qui

24. G. F. REED, *op. cit.*, pp. 40 *sq.*

25. P. DE SILVA, *art. cit.*, pp. 34-36. F. TOATES, O. COSCHUG-TOATES, *Obsessive Compulsive Disorder: Practical, Tried-and-Tested Strategies to Overcome OCD*, 2^e éd., London, 2002, pp. 177-237, décrivent les cas de nombreux personnages célèbres ayant développé des T.O.C. ou au moins des obsessions récurrentes. Ce qu'un article de journal du début du XX^e siècle, cité par O. LEROY, *op. cit.*, p. 28, décrivait chez Zola comme « certaines petites superstitions » malgré « une santé morale admirable » constitue très probablement des T.O.C. qui devaient en fait sévèrement empoisonner l'existence du grand écrivain et sur lesquels son « rationalisme si résolu » ne pouvait rien (rituels de comptage, de répétition, de toucher ; attention scrupuleuse portée aux seuils, au franchissement d'obstacles, à la façon de se déplacer, *etc.*, d'après l'article).

26. M. KYRIOS, « Exposure and Response Prevention for Obsessive-Compulsive Disorder » in R. G. MENZIES, P. DE SILVA (ed.), *op. cit.*, p. 259. La pathologie toucherait entre 0,5 et 2% des enfants et adolescents selon R. SHAFRAN, « Obsessive-Compulsive Disorder in Children and Adolescents » in R. G. MENZIES, P. DE SILVA (ed.), *op. cit.*, p. 311, qui par ailleurs ne relève pas de différence clinique entre les T.O.C. survenant chez les enfants et ceux affectant les adultes. D. A. GELLER, « Obsessive-Compulsive and Spectrum Disorders in Children and Adolescents », *Psychiatric Clinics of North America*, 29, 2006, p. 354, cite des taux plus élevés chez les enfants et adolescents, de 2 à 4% selon les pays.

27. Pour un historique de la question et une description des principales caractéristiques des T.O.C., mises notamment en rapport avec d'autres pathologies mentales, voir A. KROCHMALIK, R. G. MENZIES, « The Classification and Diagnosis of Obsessive-Compulsive Disorder » in R. G. MENZIES, P. DE SILVA (ed.), *op. cit.*, pp. 3-20. Sur les différents comportements ritualisés et leurs caractéristiques communes, voir P. BOYER, P. LIÉNARD, « Why Ritualized Behavior? Precaution Systems and Action Parsing in Developmental, Pathological and Cultural Rituals », *Behavioral and Brain Sciences*, 29, 2006, pp. 596-598 et P. LIÉNARD, P. BOYER, « Whence Collective Rituals? A Cultural Selection Model of Ritualized Behavior », *American Anthropologist*, N. S. 108, 2006, pp. 816 *sq.*, 819. Ces auteurs distinguent les rituels culturels, les T.O.C., les rituels infantiles et les rituels liés à des pensées intrusives apparaissant à certaines périodes de la vie (grossesse, maternité, paternité notamment). Il ne nous semble pas nécessaire de distinguer cette dernière catégorie puisqu'elle relève des T.O.C. (voir J. S. ABRAMOWITZ, S. A. SCHWARTZ, K. M. MOORE *et al.* « Obsessive-Compulsive Symptoms in Pregnancy and the Puerperium: A Review of the Literature », *Journal of Anxiety Disorders*, 17, 2003, pp. 461-478, ainsi que L. KRUCKMAN, « Rituals as Prevention: The Case of Post-Partum Depression » in R.-I. HEINZE (ed.), *The Nature and Function of Rituals: Fire from Heaven*, Westport (CT) - London, pp. 213-228, qui montre que certaines sociétés traditionnelles préviennent la survenue de dépressions post-natales par des rituels). Et pour être complet sur la ritualisation, il aurait fallu aussi ajouter les rituels personnels ne relevant pas des T.O.C. car effectués de façon occasionnelle, sans excès.

28. R. O. FROST, M. S. KRAUSE, M. J. MCMAHON *et al.*, « Compulsivity and Superstitiousness », *Behaviour Research and Therapy*, 31, 1993, pp. 423-425 ; B. J. ZEBB, M. C. MOORE, « Superstitiousness and Perceived Anxiety Control as Predictors of Psychological Distress », *Journal of Anxiety Disorders*, 17, 2003, pp. 115-130.

finalement provoquent des processus cognitifs similaires »²⁹. Ce sont ces processus cognitifs qu'il s'agit désormais de mettre en évidence.

a) *Rituels religieux et rituels personnels pathologiques*

Freud, dans *Totem et tabou*, estime que le primitif pratiquant sa magie et le névrosé obsessionnel sont tous deux déconnectés de la réalité et vivent dans un monde qui leur est propre où prévaut la toute-puissance des idées, expression qui a été appliquée à la névrose obsessionnelle avant de l'être à la magie³⁰. Dans une étude publiée en 1907, Freud établissait déjà un parallèle entre les rituels névrotiques et les rituels religieux : « remords anxieux en cas d'omission, isolement complet par rapport à toute autre occupation (interdiction d'être dérangé), scrupulosité dans l'exécution du détail ». Il indiquait cependant plusieurs différences notables entre les deux formes de rituels : le rite religieux est stéréotypé, public et formé d'actes symboliques et chargés de sens alors que le rituel compulsif est varié, privé et composé d'actions vides de sens³¹. Toutefois, il estimait que l'opposition était partiellement levée par l'enquête psychanalytique qui permettait d'assigner un sens à toutes les étapes du rituel névrotique³². Freud ajoutait que la pratique d'une religion se rapproche de l'action compulsive car les motifs réels qui incitent l'individu à s'adonner à l'une ou à l'autre sont souvent inconnus de lui et restent inconscients³³, et, en outre, les deux formes de rituels constituent des mesures de protection contre un possible sentiment de culpabilité générant de l'anxiété³⁴. L'action compulsive serait aussi une tentative pour renoncer à une pulsion refoulée, tandis que la pratique religieuse constituerait un renoncement à des pulsions égoïstes ou antisociales³⁵. Enfin dans les deux cas, un mécanisme de déplacement psychique serait à l'œuvre donnant plus d'importance à ce qui est futile par rapport à ce qui fait sens, le déroulement et les composantes du rituel finissant par passer avant la chose significative dans le cas de la névrose ou le contenu intellectuel dans le cas de la religion³⁶.

29. J. SØRENSEN, *op. cit.*, p. 28 : « *magical rituals and OCD may not have the same psychological origin, but rather both 'utilise' ritualised actions that eventually provoke similar cognitive processes* ».

30. S. FREUD, *Totem et tabou*, pp. 124-126 ; voir aussi *supra*, p. 83.

31. S. FREUD, « Action compulsive et exercices religieux » (1907), trad. française, in S. FREUD, *Névrose, psychose et perversion*, 12^e éd., Paris, 2002 [1=1973], p. 135.

32. *Ibid.*, pp. 136-138.

33. *Ibid.*, p. 138.

34. *Ibid.*, p. 139.

35. *Ibid.*, p. 140.

36. *Ibid.*, p. 141.

La recherche contemporaine se place dans une optique moins réductrice que celle de Freud et si elle admet que les tendances psychologiques sous-tendant les rituels culturels peuvent être liées aux mécanismes à l'œuvre de façon pathologique dans les T.O.C., elle précise toutefois que la pratique des rituels culturels a un sens et un but dans la société, et n'est ni obsessionnelle ni compulsive, tandis que les personnes atteintes de T.O.C. reconnaissent volontiers l'incohérence de leurs obsessions, qui nuisent à leur intégration sociale : il existe donc une similarité des actions et des structures mais une différence de signification et de fonction selon qu'on se place dans le cas des rituels culturels ou des T.O.C.³⁷. Dans les deux cas, on serait face à une réduction de la complexité du monde extérieur à quelques éléments schématiques jugés significatifs par la société ou l'individu et très précisément délimités, afin de donner du sens à une expérience, d'exercer un contrôle sur soi-même ou le monde extérieur, de produire ou reconstituer de l'ordre, d'assigner des limites ou de définir des catégories (par exemple des groupes sociaux, une différenciation de soi et de l'extérieur)³⁸. La mise en parallèle des rituels culturels et des caractéristiques des T.O.C. indique que tous les rituels sont constitués plus ou moins des mêmes éléments³⁹, ce qui contredirait le postulat anthropologique selon lequel le contenu des rituels est arbitraire et qu'on ne peut expliquer la nature des rituels d'une culture donnée autrement que par rapport à d'autres aspects de cette culture et de son histoire⁴⁰. Il en résulte que la disposition de chaque individu à accomplir et apprendre des rituels découlerait peut-être d'une aptitude spécifique chez l'homme pour cela, les dysfonctionnements de cette aptitude générant chez les individus qui en souffrent l'apparition de rituels personnels compulsifs⁴¹.

37. S. DULANEY, A. P. FISKE, *art. cit.*, pp. 247 *sq.* ; R. L. SEVENSKY, « Religion, Psychology, and Mental Health », *American Journal of Psychotherapy*, XXXVIII, 1984, pp. 77 *sq.* D. GREENBERG, « Are Religious Compulsions Religious or Compulsive: A Phenomenological Study », *American Journal of Psychotherapy*, XXXVIII, 1984, pp. 524-532, montre que même dans le cas de T.O.C. amplifiant des prescriptions religieuses le comportement obsessionnel se distingue nettement de l'observance religieuse normale. L'étude de D. A. EINSTEIN, R. G. MENZIES, « The Presence of Magical Thinking in Obsessive Compulsive Disorder », *Behaviour Research and Therapy*, 42, 2004, pp. 539-549, confirme l'existence d'une relation entre la pensée magique et les T.O.C., excepté dans le cas des rituels de propreté liés à des craintes de contamination. R. O. FROST, M. S. KRAUSE, M. J. MCMAHON *et al.*, *art. cit.*, p. 424, avaient déjà constaté qu'il n'y avait pas de corrélation significative entre le fait d'être superstitieux et de pratiquer des rituels compulsifs de propreté. Mais ces deux études ont surtout testé les croyances superstitieuses (astrologie, phénomènes surnaturels, rituels issus du folklore tels que toucher du bois pour avoir de la chance, *etc.* ; sur le modèle utilisé, voir M. ECKBLAD, L. J. CHAPMAN, « Magical Ideation as an Indicator of Schizotypy », *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 51, 1983, pp. 218 *sq.*) et non les modes de raisonnement sous-tendant les comportements. En fait, comme nous le verrons, *infra*, p. 278, d'autres études relient la notion de contamination à des raisonnements fondés sur la pensée magique.

38. S. DULANEY, A. P. FISKE, *art. cit.*, pp. 248 *sq.*, A. P. FISKE, N. HASLAM, *art. cit.*, p. 221.

39. Pour prouver que le rapprochement entre les T.O.C. et les rituels culturels n'est ni fortuit, ni dû à un biais interprétatif, S. DULANEY, A. P. FISKE, *art. cit.*, pp. 262-270, s'appliquent à montrer que les éléments caractéristiques des T.O.C. apparaissent plus fréquemment dans les rituels que dans d'autres activités humaines, notamment le travail.

40. A. P. FISKE, N. HASLAM, *art. cit.*, p. 213.

41. S. DULANEY, A. P. FISKE, *art. cit.*, p. 272. A. P. FISKE, N. HASLAM, *art. cit.*, p. 212 : « Les rituels ont un effet sur les personnes parce qu'il existe une *disposition et une capacité spécifiquement humaines* à accomplir

En admettant chez l'humain l'existence d'une telle disposition spécifique, il n'est toutefois pas obligatoire, comme le font les auteurs des études que nous avons mentionnées, d'en déduire que cette aptitude est défectueuse ou fonctionne anormalement dans le cas des T.O.C. au motif qu'ils sont vécus douloureusement contrairement aux rituels culturels, considérés comme normaux : les T.O.C. pourraient être en réalité une tentative pour faire face à un problème psychique par le recours au rituel, et cela plus ou moins vainement, ce qui entraînerait leur répétition compulsive tant que le problème n'est pas résolu. Les rituels des T.O.C. ne seraient donc pas en eux-mêmes des dysfonctionnements d'une quelconque capacité mais seraient des rituels normaux, constituant seulement les symptômes d'une affection psychique qu'ils cherchent à traiter. Le fait que l'individu souffrant de T.O.C. assigne un sens à ses rituels qui lui est personnel et qui n'est pas partagé par ses concitoyens, n'est pas non plus nécessairement la preuve d'un dysfonctionnement de la disposition à accomplir des rituels mais peut être, au contraire, une façon d'utiliser le rituel conformément à la fonction évoquée dans ces études, à savoir en vue d'organiser le monde et l'expérience, en ce que cette dernière a de propre à cet individu singulier.

Il nous semble que ce n'est pas tant l'existence d'une disposition humaine à la ritualisation ou d'un lien formel entre T.O.C. et rituels culturels, que la nature même de ces derniers qui explique la présence de nombreux éléments communs aux deux formes de rituels⁴² : la nature souvent sacrée des rituels culturels requiert des purifications, liées en particulier aux fluides corporels, puisque les corps sont parfois sanctifiés, ce qui implique des craintes de souillure des corps et par les corps ; cette nature sacrée explique aussi les craintes liées au respect du formalisme et de la doctrine, en vue d'éviter les sacrilèges ; la répétition de gestes ou de formules codifiés accroît l'impression de la ferveur partagée par les participants et contribue à la solennité de la cérémonie, tout comme l'organisation spatiale, la recherche de symétrie, l'utilisation de couleurs et l'ambiance musicale ou sonore, qui donnent en plus au rituel une dimension plus impressionnante et tendent à provoquer une coupure entre l'espace profane quotidien et l'espace sacré ; la présence des couleurs, des nombres et de la numération en général peut parfois être justifiée par un symbolisme culturel ou mythologique, plus ou moins connu des participants ; l'attention portée aux seuils s'explique par une analogie avec l'objet de certains rituels, notamment les rituels de passage, et est liée aussi à la division de l'espace, entre celui qui est sacré et celui qui ne l'est pas ; le but des rituels étant parfois d'honorer une divinité pour s'attirer ses bonnes grâces, il est logique d'y trouver des

des rituels et à les considérer comme ayant un sens, comme des mécanismes valides pour créer et transformer les relations sociales et les statuts. » (« *Rituals have an effect on people because there is a specific human disposition and capacity to carry out rituals and to regard them as meaningful, valid mechanisms for creating and transforming social relationships and statuses* »), souligné par nous.

42. Nous reprenons, par grandes catégories, les principaux comportements cités par S. DULANEY, A. P. FISKE, *art. cit.*, pp. 249 *sq.*, et A. P. FISKE, N. HASLAM, *art. cit.*, p. 218, table 1.

formules propitiatoires exprimant les désirs de la communauté, à l'instar d'un individu qui conditionne la réalisation d'un vœux à la réussite d'un rituel personnel. Par conséquent, il n'est guère étonnant de retrouver dans les rituels culturels les caractéristiques et comportements que nous venons d'énumérer, qui se trouvent aussi être présents dans les T.O.C., et plus généralement les rituels personnels. Nous nous apercevons au passage qu'il est beaucoup plus aisé de comprendre la présence de telle ou telle caractéristique dans un rituel culturel, simplement du fait de la nature de celui-ci, qui est sacrée et souvent publique, que de rendre compte du rôle que cette même caractéristique joue dans un T.O.C. Ajoutons que si la plupart des éléments propres aux T.O.C. se retrouvent dans les rituels culturels, ces derniers restent beaucoup plus riches dans leur composition que les premiers et que certains éléments présents dans les rituels culturels sont absents des T.O.C. (scarifications ou mutilations, sacrifices notamment).

Par conséquent, même s'il était intéressant de l'observer, l'utilité de rapprocher les rituels culturels des T.O.C. ne réside pas véritablement dans la mise en évidence d'un contenu commun. Il paraît en revanche plus pertinent de porter notre attention sur les phénomènes et mécanismes qui sont en jeu dans les rituels culturels et personnels, particulièrement dans les T.O.C., qui conduisent à exécuter ces rituels et qui produisent des effets sur le groupe social ou l'individu.

b) Étiologie des T.O.C.

Efforçons-nous donc, tout d'abord, de mieux comprendre le fonctionnement et l'origine des T.O.C. Nous mentionnerons ici les principales théories qui ont été proposées pour expliquer la survenue de ces troubles.

Tout d'abord, de nombreux psychologues voient dans les T.O.C. une manière de réduire une anxiété ou un inconfort⁴³. Cependant, d'autres ont remarqué qu'il existait aussi des cas de rituels qui, en raison leur protocole au moins, accroissaient l'anxiété ou l'inconfort du patient,

43. Voir par exemple S. FREUD, *Nouvelles conférences...*, p. 115 ; A. T. CARR, « Compulsive Neurosis: A Review of the Literature », *Psychological Bulletin*, 81, 1974, p. 312 (qui mentionne les principales études antérieures sur cette question) ; M. ROSEN, « A Dual Model of Obsessional Neurosis », *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 43, 1975, pp. 453-459 ; R. H. J. HORNSVELD, F. W. KRAAIMAAT, R. M. J. VAN DAM-BAGGEN, « Anxiety/Discomfort and Handwashing in Obsessive-Compulsive and Psychiatric Control Patients », *Behaviour Research and Therapy*, 17, 1979, pp. 223-228 ; A. WELLS, C. PAPAGEORGIU, « Relationships between Worry, Obsessive-Compulsive Symptoms and Meta-Cognitive Beliefs », *Behaviour Research and Therapy*, 36, 1998, pp. 899-913.

tandis que d'autres rituels n'avaient pas d'influence sur eux ⁴⁴. L'explication n'est donc guère satisfaisante et demande au minimum à être complétée.

D'autres études ont montré que les phénomènes obsessionnels compulsifs surviennent souvent chez des individus dont le sens de la responsabilité est hypertrophié : ils se sentent responsables non seulement de leurs propres actions mais surtout d'événements arrivant à autrui, même lorsqu'ils n'y ont pas pris part. Ces sujets estiment aussi être responsables de l'intrusion de pulsions (crainte de blesser quelqu'un, blasphèmes, images sexuelles, etc.) parfois accompagnées d'une croyance en une « fusion pensée-action » (*thought-action fusion* : dans l'esprit de ces patients, penser à un événement négatif augmenterait la probabilité qu'il survienne ou déclencherait cet événement) ⁴⁵ dont la particularité est de faire apparaître comme moralement équivalentes la pensée obsessionnelle et l'action prohibée qui lui correspond ⁴⁶. Les patients auraient recours aux T.O.C. pour neutraliser ces pensées intrusives qu'ils interprètent comme impliquant leur responsabilité, et qui trouvent probablement leur origine dans les croyances et les expériences passées des sujets ⁴⁷. Bien sûr, il résulte de cette façon de penser un fort sentiment de culpabilité ⁴⁸.

44. S. J. RACHMAN, « Obsessional-Compulsive Checking », *Behaviour Research and Therapy*, 14, 1976, pp. 272 sq. ; S. J. RACHMAN, R. J. HODGSON, *Obsessions and Compulsions*, Englewood Cliffs (NJ), 1980, pp. 177 sq., 191-198 ; G. F. REED, *op. cit.*, pp. 134-137.

45. La fusion pensée-action ne semble pas être exclusivement liée au phénomène des T.O.C. selon E. RASSIN, P. DIEPSTRATEN, H. MERCKELBACH *et al.*, « Thought-Action Fusion and Thought Suppression in Obsessive-Compulsive Disorder », *Behaviour Research and Therapy*, 39, 2001, pp. 757-764, et P. MURIS, C. MEESTERS, E. RASSIN *et al.*, « Thought-Action Fusion and Anxiety Disorders Symptoms in Normal Adolescents », *Behaviour Research and Therapy*, 39, 2001, pp. 843-852. N. AMIR, M. FRESHMAN, B. RAMSEY *et al.*, « Thought-Action Fusion in Individuals with OCD Symptoms », *Behaviour Research and Therapy*, 39, 2001, p. 775, vont dans le même sens et estiment, de plus, que la fusion pensée-action est une forme spécifique de pensée magique, tout comme D. A. EINSTEIN, R. G. MENZIES, « Role of Magical Thinking in Obsessive-Compulsive Symptoms in an Undergraduate Sample », *Depression and Anxiety*, 19, 2004, p. 178.

46. R. SHAFRAN, D. S. THORDARSON, S. J. RACHMAN, « Thought-Action Fusion in Obsessive Compulsive Disorder », *Journal of Anxiety Disorders*, 10, 1996, pp. 379-391 ; S. J. RACHMAN, R. SHAFRAN, « Cognitive Distortions: Thought-Action Fusion », *Clinical Psychology and Psychotherapy*, 6, 1999, pp. 82-84.

47. Voir le modèle proposé par P. M. SALKOVSKIS, « Obsessional-Compulsive Problems: A Cognitive-Behavioural Analysis », *Behaviour Research and Therapy*, 23, 1985, pp. 571-583 ; P. M. SALKOVSKIS, J. MCGUIRE, « Cognitive-Behavioural Theory of Obsessive-Compulsive Disorder » in R. G. MENZIES, P. DE SILVA (ed.), *op. cit.*, pp. 59-78. Ce modèle est critiqué par I. JAKES, « Salkovskis on Obsessional-Compulsive Neurosis: A Critique », *Behaviour Research and Therapy*, 27, 1989, pp. 673-675, « Salkovskis on Obsessional-Compulsive Neurosis: A Rejoinder », *Behaviour Research and Therapy*, 27, 1989, pp. 683-684, qui estime qu'il surestime l'importance des pensées intrusives négatives et de leur interprétation par le patient, dans la survenue des T.O.C., ce que conteste P. M. SALKOVSKIS, « Cognitive-Behavioural Factors and the Persistence of Intrusive Thoughts in Obsessional Problems », *Behaviour Research and Therapy*, 27, 1989, pp. 677-682.

48. S. J. RACHMAN, « Obsessions, Responsibility and Guilt », *Behaviour Research and Therapy*, 31, 1993, pp. 150-153, « A Cognitive Theory of Compulsive Checking », *Behaviour Research and Therapy*, 40, 2002, pp. 629-631 ; R. SHAFRAN, E. WATKINS, T. CHARMAN, « Guilt in Obsessive-Compulsive Disorder », *Journal of Anxiety Disorders*, 10, 1996, pp. 509-0 ; F. TALLIS, « Obsessions, Responsibility and Guilt: Two Case Reports Suggesting a Common and Specific Aetiology », *Behaviour Research and Therapy*, 32, 1994, pp. 143-145 ; S. J. RACHMAN, D. S. THORDARSON, R. SHAFRAN *et al.*, « Perceived Responsibility: Structure and Significance », *Behaviour Research and Therapy*, 33, 1995, pp. 779-784. Selon F. MANCINI, A. GANGEMI, « Fear of Guilt from Behaving Irresponsibly in Obsessive-Compulsive Disorder », *Journal of Behavior Therapy and Experimental Psychiatry*, 35, 2004, pp. 109-120, les T.O.C. seraient fondés sur une crainte de la culpabilité face à la responsabilité perçue.

S. J. Rachman évoque également chez ces sujets des tendances à la procrastination qu'il analyse comme une façon de fuir les responsabilités, qui se retrouve aussi dans le refus des promotions professionnelles ou le fait d'accepter des emplois moins qualifiés par rapport aux compétences réelles du sujet ⁴⁹.

Il a été aussi avancé que les T.O.C. pourraient être liés à une mauvaise appréciation du danger que présenterait potentiellement une situation à laquelle seraient confrontés les patients ⁵⁰. Plus généralement, le rapport des individus à leur vulnérabilité au sens large serait au cœur du mécanisme déclenchant les T.O.C. car ceux-ci pourraient être provoqués non seulement par une surestimation des patients de leur vulnérabilité, mais aussi par une intolérance de l'incertitude (doute pathologique ⁵¹, difficultés face à la nouveauté, au changement ou au caractère imprévisible d'une situation) ⁵², une réponse à des émotions fortes ou encore un besoin de contrôle des pensées, des affects ou des situations ⁵³, voire même par un écart entre le niveau de contrôle désiré et celui qui est perçu ⁵⁴.

On a récemment proposé une approche des T.O.C. dite multidimensionnelle, fondée sur le principe que la personnalité d'un individu est structurée autour de plusieurs domaines ayant trait à sa valeur personnelle et à sa vision du monde, dont certains sont plus valorisés que d'autres, comme par exemple sa moralité, ses performances professionnelles ou scolaires, son apparence, son insertion dans la société. Cette façon d'aborder la personnalité humaine a permis de constater que les symptômes de T.O.C. sont susceptibles de survenir lorsque le sujet se perçoit comme étant incompetent ou en échec dans un de ces domaines clefs ; la

49. S. J. RACHMAN, « Obsessions, Responsibility and Guilt », p. 152.

50. A. T. CARR, *art. cit.*, pp. 315-317 ; P. VAN OPPEN, A. ARNTZ, « Cognitive Therapy for Obsessive-Compulsive Disorder », *Behaviour Research and Therapy*, 32, 1994, pp. 79-82.

51. Voir sur ce point précis R. DAR, « Elucidating the Mechanism of Uncertainty and Doubt in Obsessive-Compulsive Checkers », *Journal of Behavior Therapy and Experimental Psychiatry*, 35, 2004, pp. 153-163, qui souligne aussi chez les patients souffrant de T.O.C. un manque de confiance en leur jugement.

52. D. F. TOLIN, J. S. ABRAMOWITZ, B. D. BRIGIDI *et al.*, « Intolerance of Uncertainty in Obsessive-Compulsive Disorder », *Journal of Anxiety Disorders*, 17, 2003, pp. 233-242. Voir F. MANCINI, F. D'OLIMPIO, M. DEL GENIO *et al.*, « Obsessions and Compulsions and Intolerance for Uncertainty in a Non-Clinical Sample », *Journal of Anxiety Disorders*, 16, 2002, pp. 401-411, qui doutent du lien entre la difficulté à prendre des décisions de certains patients atteints de T.O.C. et un besoin de certitude.

53. D. SOOKMAN, G. PINARD, « Integrative Cognitive Therapy for Obsessive-Compulsive Disorder: A Focus on Multiple Schemas », *Cognitive and Behavioral Practice*, 6, 1999, pp. 352 *sq.* ; D. SOOKMAN, G. PINARD, A. T. BECK, « Vulnerability Schemas in Obsessive-Compulsive Disorder », *Journal of Cognitive Psychotherapy*, 15, 2001, pp. 109-130. *Cf.* J. M. ARMFIELD, « Cognitive Vulnerability: A Model of the Etiology of Fear », *Clinical Psychology Review*, 26, 2006, pp. 746-768, qui place à l'origine des phobies l'activation d'un « schéma de vulnérabilité » suite à la perception d'un danger, l'anticipation d'un dégoût, la sensation que l'être ou la chose à laquelle l'individu est confronté, est incontrôlable ou imprévisible (un schéma, pour cet auteur, est un système inconscient de représentations issues de l'expérience ou de la connaissance du sujet et qui agit comme un filtre des perceptions pour guider les jugements). Voir également D. H. BARLOW, « Unraveling the Mysteries of Anxiety and Its Disorders from the Perspective of Emotion Theory », *American Psychologist*, 55, 2000, pp. 1247-1263, « The Nature and Development of Anxiety and Its Disorders: Triple Vulnerability Theory », *Eye on Psi Chi*, 7, n° 2, 2002/03, pp. 14-20.

54. R. MOULDING, M. KYRIOS, « Anxiety Disorders and Control Related Beliefs: The Exemplar of Obsessive-Compulsive Disorder (OCD) », *Clinical Psychology Review*, 26, 2006, pp. 577 *sq.*

probabilité d'apparition de T.O.C. serait même renforcée par l'adhésion du sujet à certaines croyances en relation avec le domaine posant problème et rendant la perception d'un défaut plus pénible (par exemple des croyances au sujet de la bonté de la nature humaine ou du monde, le fait que le malheur frappe moins les auteurs de bonnes actions, *etc.*)⁵⁵.

Dans cette optique, certains chercheurs ont émis l'hypothèse que la survenue des T.O.C. serait provoquée par l'ambivalence du sujet vis-à-vis de ces caractéristiques personnelles valorisées : il existerait chez lui un conflit interne à leur égard (par exemple : « je suis moral et je suis immoral »), une incertitude par rapport à sa valeur personnelle ou un doute sur sa moralité, sa capacité à être aimé, *etc.*⁵⁶. L'ambivalence proviendrait d'un trouble de l'attachement remontant à l'enfance, c'est-à-dire un dysfonctionnement du système comportemental visant à maintenir le contact entre l'enfant et les autres personnes, notamment celles qui prennent soin de lui : cette ambivalence pourrait être due à une attitude ambiguë des parents mettant l'enfant devant plusieurs interprétations de la réalité toutes aussi vraisemblables les unes que les autres, comme, par exemple, dans le cas de parents dévoués et attentifs à l'éducation morale et sociale de leur enfant mais ne lui témoignant aucune marque d'affection, ce qui peut conduire ce dernier à penser à la fois que ses parents l'aiment et sont indifférents à son égard⁵⁷. Dans de telles conditions, le sujet se ferait une image contradictoire de lui-même et chercherait dans son comportement à retrouver une forme d'unité de son moi ; d'où sa tendance au perfectionnisme et à suivre des règles rigides et formelles, dans une recherche sans fin de certitude et d'ordre se traduisant paradoxalement par un doute généralisé, le sujet n'ayant jamais le sentiment d'avoir une appréhension certaine

55. Voir notamment G. DORON, M. KYRIOS, « Obsessive Compulsive Disorder: A Review of Possible Specific Internal Representations within a Broader Cognitive Theory », *Clinical Psychology Review*, 25, 2005, pp. 420-423 ; G. DORON, M. KYRIOS, R. MOULDING, « Sensitive Domains of Self-Concept in Obsessive-Compulsive Disorder (OCD): Further Evidence for a Multidimensional Model of OCD », *Journal of Anxiety Disorders*, 21, 2007, pp. 433-444 ; G. DORON, R. MOULDING, M. KYRIOS *et al.*, « “We Do Not See Things as They Are, We See Them as We Are”: A Multidimensional Worldview Model of Obsessive-Compulsive Disorder », *Journal of Cognitive Psychotherapy*, 21, 2007, pp. 217-231 ; G. DORON, R. MOULDING, M. KYRIOS *et al.*, « Sensitivity of Self-Beliefs in Obsessive-Compulsive Disorder », *Depression and Anxiety*, 25, 2008, pp. 874-884. Cf. à propos des obsessions, C. PURDON, D. A. CLARK, « Metacognition and Obsessions », *Clinical Psychology and Psychotherapy*, 6, 1999, pp. 106 *sq.* : les obsessions seraient ego-dystoniques c'est-à-dire en décalage avec les pensées que le sujet devrait avoir du fait de l'opinion qu'il a de ses propres valeurs et de son sens de la moralité (par exemple : penser faire du mal à quelqu'un alors que l'on aime cette personne). Ce genre de pensées est une menace pour l'image que le patient se fait de lui-même, si bien qu'il focalise son attention sur elles en essayant de les contrôler, ce qui les transforme en obsessions. Dans un tel cas, le patient peut même en venir à douter de sa véritable personnalité.

56. Initialement proposée par V. F. GUIDANO, G. LIOTTI, *Cognitive Processes and Emotional Disorders: A Structural Approach to Psychotherapy*, New York - London, 1983, pp. 113, 257-259, cette théorie a été approfondie et développée par S. S. BHAR, *Self-Ambivalence in Obsessive-Compulsive Disorder*, unpublished Ph.D. thesis, July 2004, Melbourne, 2005, pp. 155-274. Voir aussi S. S. BHAR, M. KYRIOS, « An Investigation of Self-Ambivalence in Obsessive-Compulsive Disorder », *Behaviour Research and Therapy*, 45, 2007, pp. 1845-1857, qui montrent cependant que l'ambivalence n'est pas spécifique aux T.O.C. puisqu'elle concerne aussi les sujets anxieux et dépressifs. De toute façon, le lien entre les T.O.C. et ces pathologies est très étroit (voir l'étude de la morbidité associée aux T.O.C. menée par S. S. BHAR, *op. cit.*, pp. 43 *sq.* et *infra*, p. 185, note 73).

57. V. F. GUIDANO, G. LIOTTI, *op. cit.*, pp. 17, 112.

de la réalité⁵⁸. L'intérêt de cette analyse est que, contrairement à la plupart des autres approches, elle tente d'expliquer pourquoi l'individu se livre à des rituels, car, en général, le rituel est abordé comme un symptôme ou comme une pathologie en soi, et les chercheurs avancent tout au plus une explication liant le problème aux gestes exécutés par le patient, mais bien qu'ils reconnaissent à ces gestes le statut de rituel, ils ne tentent pas d'expliquer pourquoi ce symptôme ou cette pathologie trouvent justement leur expression dans un rituel, c'est-à-dire une séquence gestuelle invariable et répétitive, et non dans l'une des nombreuses autres manifestations des troubles psychiques.

c) *La question de l'estime de soi*

Après ce tour d'horizon des principales théories proposées pour expliquer l'apparition et le fonctionnement des T.O.C., nous constatons que toutes ces analyses suggèrent avant tout que les situations entraînant la survenue de T.O.C. provoquent chez le sujet ou sont liées chez lui à une baisse de l'estime de soi⁵⁹ ou une dévalorisation de son ego (au moins temporaire et entièrement maîtrisée dans le cas d'un rituel personnel ne relevant pas des T.O.C.)⁶⁰. Dans une étude récente⁶¹, F. Aardema et K. P. O'Connor estiment que les personnes affectées par des T.O.C. se surinvestissent dans leur soi potentiel (*self-as-could-be*), plutôt que dans leur soi réel (*self-as-is*), comme le feraient les personnes normales. Cette configuration pathologique

58. *Ibid.*, p. 113.

59. Remarquons en outre que les statistiques présentées par S. A. VYSE, *op. cit.*, pp. 54 *sq.*, font aussi ressortir que les personnes superstitieuses ont une estime d'elles-mêmes généralement basse.

60. M. H. KERNIS, D. P. CORNELL, C.-R. SUN *et al.*, « There's More to Self-Esteem Than Whether It Is High or Low: The Importance of Stability of Self-Esteem », *Journal of Personality and Social Psychology*, 65, 1993, pp. 1190-1204, montrent que les fluctuations d'estime de soi, indépendamment de son niveau de départ, sont en relation avec les réactions des individus aux événements qui leurs arrivent, en particulier leurs capacités de défense face aux situations négatives. M. H. KERNIS, « Toward a Conceptualization of Optimal Self-Esteem », *Psychological Inquiry*, 14, 2003, pp. 1-26, explique qu'une haute estime de soi n'est pas nécessairement un gage d'équilibre psychologique et de bien-être : encore faut-il qu'elle soit stable.

61. F. AARDEMA, K. P. O'CONNOR, « The Menace Within: Obsessions and the Self », *Journal of Cognitive Psychotherapy*, 21, 2007, pp. 191-193. F. MAKHLOUF-NORRIS, H. NORRIS, « The Obsessive Compulsive Syndrome as a Neurotic Device for the Reduction of Self-Uncertainty », *British Journal of Psychiatry*, 122, 1973, p. 285, relèvent également un écart entre le soi idéal et le soi réel chez les patients étudiés, créant une incertitude au sujet de leur soi, que les T.O.C. sont censés réduire. Parmi les principales obsessions recensées par G. F. REED, *op. cit.*, pp. 27-32, on trouve chez une large majorité de patients différentes formes de honte de soi (attitudes d'auto-dépréciation, d'auto-dénigrement, sentiment d'infériorité par rapport aux autres ou d'insatisfaction par rapport à leur physique) et des craintes de se blesser soi-même ou autrui, auxquelles s'ajoutent ou se superposent des obsessions qui, bien que renvoyant moins explicitement à des déficits d'estime de soi, traduisent cependant une perturbation de l'image de soi : hypocondrie, crainte de la saleté et de la contamination, craintes diverses par rapport à la mort.

engendre de la méfiance à l'égard du soi réel, un excès de contrôle sur le soi, un manque de confiance en soi, un doute pathologique.

Le soi (*self*) peut être défini comme « une structure intrapsychique constituée de multiples représentations de soi et des tendances affectives qui y correspondent »⁶² ; parmi les représentations composant le soi, se trouvent « les structures cognitives et affectives qui traduisent la perception qu'une personne a d'elle-même dans ses interactions réelles avec d'autres personnes importantes »⁶³ et nous pourrions ajouter les interactions avec le monde en général. La notion est assez métaphorique, comme la plupart des instances psychiques utilisées pour expliquer le fonctionnement psychologique, mais elle a le mérite de rendre compte du ressenti du sujet dans son rapport à l'extérieur, tel qu'il le vit. L'estime de soi n'est donc ni plus ni moins que le degré de satisfaction perçu par un sujet au regard de son interaction avec l'extérieur, conditionnée par des déterminants conscients et inconscients qui façonnent le soi.

La ritualisation que l'on observe dans les T.O.C. survient à l'occasion d'une perturbation de la capacité d'une personne à interagir avec le monde extérieur, et en particulier autrui, *a fortiori* avec de personnes tenues pour importantes par le sujet, pour quelque raison que ce soit⁶⁴ : la volonté du patient est abolie et il ne peut s'opposer à la compulsion d'accomplir son rituel, sans ressentir un profond malaise du fait des obsessions qui augmentent son anxiété par rapport à ce que le rituel est censé conjurer ou procurer, si bien qu'il finit par céder à la compulsion, en sachant pourtant que le rituel n'a pas d'efficacité sur le monde⁶⁵. La valeur des obsessions est telle aux yeux du patient, qu'il ne tolère pas la moindre incertitude quant à la possibilité d'éviter la survenue d'un problème important ou de

62. O. KERNBERG, *La Personnalité narcissique* (1975), trad. française, rééd., Paris, 1997 [1=1980], p. 128.

63. *Ibid.* ; G. H. MEAD, *op. cit.*, pp. 140, 154-158, 162-164, 202, insiste sur le fait que le soi conditionne toute la vie sociale, la capacité d'un individu à s'intégrer dans un groupe donné et son sentiment d'appartenance, en adoptant les valeurs et les comportements propres à ce groupe. Voir aussi H. KOHUT, *Le Soi. La psychanalyse des transferts narcissiques* (1971), trad. française, 4^e éd., 2^e tirage, 2004 [1=1974], pp. 49 *sq.*, et M. R. LEARY, « Interpersonal Aspects of Optimal Self-Esteem and the Authentic Self », *Psychological Inquiry*, 14, 2003, pp. 52-54.

64. D'où l'apparition de T.O.C. chez certains parents lors de la naissance d'un enfant, qui vient troubler leur système relationnel en leur imposant notamment de nouvelles responsabilités et de nouveaux buts, susceptibles de les faire douter de leurs capacités à assumer leur rôle : la venue de l'enfant bouleverse leur rapport au monde ainsi que leur perception d'eux-mêmes, et leur confère un nouveau statut social, celui de parent. Il serait intéressant de savoir si un décès ou une rupture avec un être cher, ou encore un changement d'environnement professionnel, sont également susceptibles de provoquer l'apparition de T.O.C. Les études sur ces questions sont rares ou contradictoires : voir cependant les considérations très générales de S. J. RACHMAN, P. DE SILVA, *Obsessive-Compulsive Disorder: The Facts*, 4^e éd., Oxford - New York, 2009 [1=1992], p. 72, qui confirment nos hypothèses, de même que les quelques études – anciennes – évoquées par S. J. RACHMAN, R. J. HODGSON, *op. cit.*, p. 49 ; L. F. FONTENELLE, G. HASLER, « The Analytical Epidemiology of Obsessive-Compulsive Disorder: Risk Factors and Correlates », *Progress in Neuro-Psychopharmacology and Biological Psychiatry*, 32, 2008, p. 6 citent des travaux dont les résultats sont contradictoires quant à la possible influence du statut marital. G. F. REED, *op. cit.*, pp. 29 *sq.*, mentionne des cas d'apparition d'obsessions liées à la mort, suite au décès d'un proche ou d'un collègue.

65. Voir H. SZECHTMAN, E. WOODY, « Obsessive-Compulsive Disorder as a Disturbance of Security Motivation », *Psychological Review*, 111, 2004, p. 112.

réaliser un désir essentiel, et dès lors, ne pas effectuer le rituel est considéré comme une prise de risque qu'il ne peut pas se permettre, même si le rituel est reconnu comme vain d'un point de vue rationnel : « mais ne sait-on jamais, si malgré tout il pouvait faire quelque chose ; on ne peut pas vérifier qu'il n'a pas quand même une influence, aussi mieux vaut-il ne pas se priver de ce moyen d'action », se dit en somme le sujet ⁶⁶. Le rituel vise finalement à rétablir une forme d'harmonie entre le monde intérieur et l'extérieur.

En envisageant les T.O.C. comme une réponse à un problème d'interaction avec l'environnement général en relation avec l'estime de soi, on comprend mieux d'où viennent les composantes des rituels et pourquoi elles sont relativement peu variées. Elles traduisent une préoccupation du sujet pour lui-même et son rapport au monde (d'où des peurs de faire du mal, de contrevenir à la morale ou à l'ordre social ⁶⁷, ou l'apparition de pensées violentes, *etc.*). Par le rituel, l'individu tente de se positionner dans son environnement et de l'appréhender ⁶⁸, ou de se protéger de lui ⁶⁹, ou de reprendre possession de soi en marquant une frontière entre l'intérieur et l'extérieur ⁷⁰, ces motivations se cumulant généralement. Cette concentration de l'individu sur lui-même et sur son environnement immédiat conduit d'ailleurs à une forme d'abolition du temps, le sujet étant immergé dans le présent du rituel, qui le coupe de la temporalité normale, au point d'en arriver à passer des heures chaque jour à accomplir ces actions. Le rituel réattribue des limites à un sujet qui en manque, qui ne les perçoit plus ou ne les contrôle plus.

Aborder les T.O.C. sous l'angle de l'estime de soi permet de rendre compte des comportements et symptômes relevés précédemment. Ainsi, une baisse d'estime de soi peut notamment conduire un individu à repousser à plus tard les tâches qu'il doit accomplir, pour se donner une justification de son échec ou ne pas se blâmer pour son incompetence. Des études ont montré que la procrastination est une forme de stratégie d'auto-handicap dont les buts divergent selon que l'estime de soi du sujet qui la met en place est élevée ou basse. Dans

66. Sur le rôle moteur du désir, qui pousse l'individu à s'accrocher à des superstitions ou à des énoncés qui contredisent une réalité qu'il connaît pourtant, voir O. MANNONI, « Je sais bien, mais quand même... » (1964) *in* O. MANNONI, *op. cit.*, pp. 13, 22.

67. S. J. RACHMAN, « Obsessions, Responsibility and Guilt », p. 151, « A Cognitive Theory of Obsessions », *Behaviour Research and Therapy*, 35, 1997, p. 798, constate que les personnes les plus susceptibles de développer des obsessions sont notamment celles qui ont des critères moraux et religieux élevés.

68. Vérifications, répétition d'actions, frottements, fait de toucher les choses, attention portée aux seuils et franchissements, rangement, recherche de symétrie, attention portée à certaines couleurs, tendance à compter, *etc.*

69. Lavage, vérifications, crainte des polluants ou des contaminants, *etc.*

70. Frontière entre intérieur et extérieur du corps : lavages – qui créent une opposition entre le corps propre et le reste du monde, mais en observant aussi que le contact avec l'eau génère une sensation de fusion entre l'intérieur et l'extérieur ; tendance aux soliloques ou à émettre des sons indistincts – ce qui permet de s'entendre et d'avoir conscience de sa propre présence ; attention portée à la pilosité, notamment trichotillomanie – le système pileux étant à l'extérieur du corps tout en étant enraciné en lui ; préoccupations par rapport aux sécrétions corporelles, *etc.* ; et plus généralement la frontière entre intérieur et extérieur s'entend aussi par rapport l'environnement direct du patient, qui peut être considéré parfois comme une extension du corps : lavage, rangement, recherche de symétrie, *etc.*

le cas d'un individu ayant une estime de soi élevée, il s'agit d'obtenir un surcroît d'estime de soi en cas de réussite, pour avoir été capable de surmonter la difficulté supplémentaire qu'il s'est imposée ; tandis que l'individu dont l'estime de soi est faible cherche à ne pas avoir à résoudre une difficulté pour protéger son estime de soi ⁷¹. Dans les deux cas, le sujet a recours à une stratégie pour aborder une situation dont l'issue est incertaine pour son moi. Le niveau de l'estime de soi d'un sujet influence donc son interaction avec le monde et conditionne en particulier sa façon d'affronter l'inconnu.

De même, une personne peut refuser de l'avancement professionnel pour ne pas se mettre dans une situation inconnue, et donc potentiellement dangereuse pour son ego, au sens où elle risque de devoir gérer une modification de sa perception d'elle-même (reconnaître qu'elle vaut mieux ou moins que ce qu'elle pense selon qu'elle se montre ou non à la hauteur de sa nouvelle tâche) : grâce à ce comportement, l'individu peut donc de se maintenir dans une situation lui confirmant l'opinion qu'il se fait de lui-même. Dans tous les cas, le comportement de fuite des responsabilités décrit par S. J. Rachman est motivé par une attitude de protection. Cette aversion au risque est plutôt caractéristique des individus ayant une faible estime de soi : ces personnes ont plus de difficultés à défendre leur estime de soi contre les menaces consécutives à la prise d'un risque et semblent se protéger en évitant de se mettre en position d'avoir à affronter ces menaces, contrairement à ceux qui ont une forte estime d'eux-mêmes ⁷². L'individu adopte donc un comportement complémentaire par rapport aux capacités de son estime de lui-même : si son estime de soi n'est pas capable de le protéger, il aura tendance à adopter un comportement protecteur ; si elle est suffisamment forte pour gérer les conséquences d'un échec éventuel, il pourra alors prendre des risques.

En se rendant compte qu'il ne fait pas ce qu'il a à faire en temps voulu ou qu'il n'est pas à la place qu'il devrait occuper, le sujet ressent un sentiment de malaise et d'échec, se culpabilise et s'adresse à lui-même des reproches ; et l'estime qu'il a de lui-même est peu à

71. Voir D. M. TICE, « Esteem Protection or Enhancement? Self-Handicapping Motives and Attributions Differ by Trait Self-Esteem », *Journal of Personality and Social Psychology*, 60, 1991, pp. 711-725, ainsi que J. R. FERRARI, « Self-Handicapping by Procrastinators: Protecting Self-Esteem, Social-Esteem, or Both? », *Journal of Research in Personality*, 25, 1991, pp. 245-261 qui insiste sur le fait que les personnes sujettes à la procrastination ont en général une estime d'elles-mêmes faible. Voir aussi F. MAKHLOUF-NORRIS, H. NORRIS, *art. cit.*, pp. 285, 287 : en cherchant l'échec ou en restant dans l'inaction, les patients atteints de T.O.C. valideraient la construction de leur soi réel comme étant à l'opposé de leur soi idéal (donc très imparfait), ce qui conforterait leur besoin de certitude au sujet de celui-ci.

72. Voir R. A. JOSEPHS, R. P. LARRICK, C. M. STEELE *et al.*, « Protecting the Self from the Negative Consequences of Risky Decisions », *Journal of Personality and Social Psychology*, 62, 1992, pp. 26-37. D'une manière générale, les individus ayant une haute estime d'eux-mêmes tendent à choisir avec plus de discernement les situations et les tâches qu'ils sont aptes à accomplir, ce qui leur permet de conserver intacte leur estime d'eux-mêmes, voire la renforcer : ils auraient donc tendance à accepter une promotion s'ils se sentent capables d'être à la hauteur de leurs nouvelles responsabilités pour ne pas s'exposer au danger d'échouer et de subir alors une baisse douloureuse de leur estime d'eux-mêmes. Voir sur cette question R. F. BAUMEISTER, T. F. HEATHERTON, D. M. TICE, « When Ego Threats Lead to Self-Regulation Failure: Negative Consequences of High Self-Esteem », *Journal of Personality and Social Psychology*, 64, 1993, pp. 141-156.

peu minée⁷³. Le sens des responsabilités exacerbé chez les personnes obsessionnelles est lui aussi lié à ce problème d'estime de soi : l'individu se dévalorise en confrontant plus ou moins systématiquement ses actes aux événements du monde extérieur, sur lesquels il n'a évidemment aucune prise, ce qui lui permet de pouvoir toujours se rabaisser lui-même en se reprochant des insuffisances pour avoir causé des catastrophes, ne pas les avoir évitées, ou simplement y avoir pensé⁷⁴, et cela au point, dans certains cas, de s'attribuer la responsabilité d'actions imaginaires qui auraient eu des conséquences graves⁷⁵. Le dysfonctionnement de son estime de soi conduit donc l'individu à évaluer de façon erronée ses capacités d'interaction avec le monde.

D'autre part, l'estime de soi étant largement fondée sur le rapport qu'entretient le sujet avec la société, il n'est guère étonnant que les individus souffrant de T.O.C. aient des préoccupations morales exacerbées si leur estime d'eux-mêmes est altérée, les principes moraux étant censés jouer un rôle protecteur, d'une part, parce qu'ils sont hérités des autorités qui ont élevé l'enfant et d'autre part, parce qu'en s'y conformant, on a normalement la garantie d'avoir un comportement irréprochable aux yeux de la société et de n'encourir aucune menace venant d'autrui. Un problème d'interaction avec le monde est donc susceptible d'amener une personne à se demander, par extrapolation, dans quelle mesure elle a failli à ces principes fondamentaux, et à chercher à retrouver leur protection en réaffirmant

73. Une telle situation peut probablement conduire ou être accompagnée d'une phase dépressive. Plusieurs études ont montré que les T.O.C. et la dépression sont souvent associés : voir la synthèse sur ce sujet effectuée par G. F. REED, *op. cit.*, pp. 137-143 et, entre autres, S. J. RACHMAN, R. J. HODGSON, *op. cit.*, chap. 6, U. DEMAL, G. LENZ, A. MAYRHOFER *et al.*, « Obsessive-Compulsive Disorder and Depression. A Retrospective Study on Course and Interaction », *Psychopathology*, 26, 1993, pp. 145-150 et G. A. FAVA, G. SAVRON, C. RAFANELLI *et al.*, « Prodromal Symptoms in Obsessive-Compulsive Disorder », *Psychopathology*, 29, 1996, pp. 131-134. Sur le rôle de l'estime de soi dans les dépressions, voir A. T. BECK, *Cognitive Therapy and the Emotional Disorders*, reprint, London, 1991 [1=1976], pp. 112-116, J. E. ROBERTS, S. M. MONROE, « A Multi Dimensional Model of Self-Esteem in Depression », *Clinical Psychology Review*, 14, 1994, pp. 161-181, M. H. KERNIS, B. D. GRANNEMANN, L. C. MATHIS, « Stability of Self-Esteem as a Moderator of the Relation between Level of Self-Esteem and Depression », *Journal of Personality and Social Psychology*, 61, 1991, pp. 80-84, ainsi que E. FRANCK, R. DE RAEDT, « Self-Esteem Reconsidered: Unstable Self-Esteem Outperforms Level of Self-Esteem as Vulnerability Marker for Depression », *Behaviour Research and Therapy*, 45, 2007, pp. 1531-1541, qui montrent le rôle clef joué par la vulnérabilité et les variations de l'estime de soi dans les dépressions.

74. Nous verrons, *infra*, p. 273, que la survenue d'un malheur auquel une personne avait pensé ou qu'elle avait souhaité peu de temps auparavant, sans avoir la possibilité de prévoir et encore moins de contribuer à cet événement, crée chez cette personne un phénomène d'« inquiétante étrangeté » (selon les termes de Freud) qui peut donner l'illusion de contrôler magiquement les choses par la pensée.

75. Par exemple, le cas A cité par F. TALLIS, *art. cit.*, p. 143, décrit une personne imaginant avoir téléphoné aux parents d'un stagiaire de son entreprise, renvoyé pour faute, pour les informer d'un incident extrêmement honteux auquel celui-ci aurait pris part, et se culpabilisant à partir de là en étant convaincue que ce coup de fil serait à l'origine d'une sévère punition pour le jeune homme, qui risquerait d'être acculé au suicide à cause d'elle. On notera également que selon S. J. RACHMAN, « A Cognitive Theory of Obsessions », *Behaviour Research and Therapy*, 36, 1998, pp. 385-401, et D. F. TOLIN, P. WORHUNSKY, N. MALTBY, « Are "Obsessive" Beliefs Specific To OCD?: A Comparison Across Anxiety Disorders », *Behaviour Research and Therapy*, 44, 2006, pp. 469-480, les obsessions pourraient être causées par une mauvaise interprétation du sens de certaines pensées, images ou pulsions survenant chez une personne.

leur importance à ses yeux. Ces principes véhiculent en outre une idée d'excellence du fait de la maîtrise de soi qu'ils impliquent et de la capacité à conserver envers et contre tout un comportement donné, valorisé, excellent en lui-même et gratifiant pour qui parvient à agir ainsi. Le rituel, visant à réaliser à la perfection le scénario imaginé, contient lui aussi cette idée d'être capable de se tenir à un comportement arbitraire, indépendant des conditions extérieures, et d'en tirer un succès personnel. Le rituel ferait ainsi office de simulation d'une situation où l'individu doit montrer sa valeur, ce qui, dans certains cas, le rassure sur sa capacité à appliquer les règles morales.

S. J. Rachman ⁷⁶ remarque de plus que les personnes souffrant de troubles obsessionnels ont tendance à retenir surtout les informations négatives les concernant et ne faire que peu de cas des informations positives, ce qui nuit évidemment encore plus à leur estime d'eux-mêmes déjà mal-en-point ⁷⁷, tandis que les personnes dont la santé mentale est bonne ont tendance à faire le contraire et même à maintenir certaines illusions positives qui leur donnent le sentiment de contrôler les choses, voire à distordre les faits pour garder leur estime de soi intacte ⁷⁸. D'autres chercheurs ont aussi relevé une crainte des critiques chez les sujets victimes de T.O.C., ce qui est une preuve supplémentaire d'un manque d'estime de soi ⁷⁹. Du reste, l'estime de soi peut être mise à mal dans des cas de frustration, lorsque le sujet est confronté à une situation qu'il ne contrôle pas ou dont l'issue lui est inconnue. Ce phénomène semble être un cas particulier d'ambivalence du soi : un écart entre un niveau de capacité souhaité ou imaginé et un niveau de capacité estimé ou constaté. L'existence d'un tel écart ne manque pas, naturellement, de porter atteinte à l'estime de soi ⁸⁰. Au final, une estime de soi

76. S. J. RACHMAN, « Obsessions, Responsibility and Guilt », p. 153.

77. L'étude de J. A. SHEPPERD, J. A. OUELLETTE, J. K. FERNANDEZ, « Abandoning Unrealistic Optimism: Performance Estimates and the Temporal Proximity of Self-Relevant Feedback », *Journal of Personality and Social Psychology*, 70, 1996, p. 853, montre que les personnes ayant une estime de soi basse sont enclines à être pessimistes lorsqu'elles doivent affronter une situation stressante.

78. Voir F. SICOLY, M. ROSS, « Facilitation of Ego-biased Attributions by Means of Self-serving Observer Feedback », *Journal of Personality and Social Psychology*, 35, 1977, pp. 734-741, S. E. TAYLOR, « Adjustment to Threatening Events. A Theory of Cognitive Adaptation », *American Psychologist*, 38, 1983, pp. 1161-1173 ; S. E. TAYLOR, R. R. LICHTMAN, J. V. WOOD, « Attributions, Beliefs about Control, and Adjustment to Breast Cancer », *Journal of Personality and Social Psychology*, 46, 1984, pp. 498 sq. ; S. E. TAYLOR, J. D. BROWN, « Illusion and Well-Being: A Social Psychological Perspective on Mental Health », *Psychological Bulletin*, 103, 1988, pp. 193-210 ; S. E. TAYLOR, J. D. BROWN, « Positive Illusions and Well-Being Revisited: Separating Fact from Fiction », *Psychological Bulletin*, 116, 1994, pp. 21-27. Sur les effets physiologiques des illusions positives, voir S. C. SEGERSTROM, S. E. TAYLOR, M. E. KEMENY *et al.*, « Optimism Is Associated With Mood, Coping, and Immune Change in Response to Stress », *Journal of Personality and Social Psychology*, 74, 1998, pp. 1646-1655 ; S. E. TAYLOR, J. S. LERNER, D. K. SHERMAN *et al.*, « Are Self-Enhancing Cognitions Associated With Healthy or Unhealthy Biological Profiles? », *Journal of Personality and Social Psychology*, 85, 2003, pp. 605-615.

79. R. M. TURNER, G. S. STEKETEE, E. B. FOA, « Fear of Criticism in Washers, Checkers and Phobics », *Behaviour Research and Therapy*, 17, 1979, pp. 79-81 ; B. A. THYER, G. C. CURTIS, S. L. FECHNER, « Fear of Criticism Is Not Specific To Obsessive-Compulsive Disorder », *Behaviour Research and Therapy*, 22, 1984, pp. 77-80.

80. L'étude réalisée par K. A. EHNHOLT, P. M. SALKOVSKIS, K. A. RIMES, « Obsessive-Compulsive Disorder, Anxiety Disorders, and Self-Esteem: An Exploratory Study », *Behaviour Research and Therapy*, 37, 1999,

entamée, pour quelque raison que ce soit, laisse la voie libre à une augmentation de l'anxiété découlant du sentiment de vulnérabilité éprouvé alors⁸¹. En somme, l'estime de soi conditionne grandement la vision que l'on se fait du monde, la manière de recevoir ses changements et d'envisager l'action que l'on peut y exercer

d) *Conséquences pour les rituels personnels et les T.O.C.*

Grâce à cette approche par l'estime de soi, nous comprenons mieux à quoi sert le rituel personnel : il permet l'individu de couper temporairement son lien avec les éléments du monde extérieur non nécessaires à la réalisation du rituel, en se concentrant sur une portion maîtrisable de ce monde, d'échapper à la réalité en somme, afin de ramener son estime de soi à un niveau acceptable pour lui. Le rituel constitue une manipulation du cadre psychique dans lequel le sujet interagit avec le monde. Alors qu'habituellement, l'estime de soi conditionne le comportement du sujet⁸², lorsque celui-ci exécute un rituel, c'est le contraire. En effet, en temps normal, nous accomplissons, quasiment à l'insu de notre conscience, des gestes variés qui n'ont pas d'utilité particulière et grâce auxquels nous nous insérons dans l'environnement où nous nous trouvons⁸³, maîtrisant ainsi notre interaction avec le monde, que nous soyons

pp. 771-781, met en évidence une corrélation entre l'existence de T.O.C. et une faible estime de soi mais les auteurs concluent que cette faible estime de soi est consécutive à l'anxiété qui suscite les T.O.C. ou à une forme de dépression due au phénomène T.O.C./anxiété, alors qu'en ce qui nous concerne, nous plaçons ce problème d'estime de soi à la base du processus, avec même une action de renforcement du symptôme : comme bien d'autres chercheurs, ces auteurs n'expliquent pas pourquoi la réponse à l'anxiété est un rituel ; de plus, une estime de soi élevée constitue une parade à l'anxiété (voir les références citées dans la note suivante). S. S. BHAR, *op. cit.*, pp. 104-108, souligne lui aussi l'importance de l'estime de soi et de sa préservation dans le mécanisme des T.O.C. mais il ne voit pas comment une estime de soi faible entretient directement les T.O.C. : son concept d'ambivalence du soi permet de faire le lien entre une estime de soi faible et la survenue des troubles (*ibid.*, pp. 213 *sq.*). Cet auteur observe d'ailleurs que les patients bénéficiant d'une thérapie cognitivo-comportementale dans le cadre de sa recherche ont vu leur estime d'eux-mêmes s'accroître sensiblement à la fin du traitement (*ibid.*, p. 249). Une récente étude (R. U. RAHMAN, N. HUSAIN, « Self-Esteem in Obsessive Compulsive Disorder », *European Psychiatry*, 24, Supplement 1, 2009, p. S1036) met de nouveau en évidence la corrélation entre la présence de T.O.C. et une estime de soi dégradée, et soulignant qu'une faible estime de soi peut susciter l'apparition de T.O.C. chez un sujet et qu'il y a un cercle vicieux entre une faible estime de soi et l'existence de T.O.C. Les études sur le sujet sont malheureusement trop peu nombreuses à ce jour. Plus qu'une estime de soi basse dans l'absolu, il est tout à fait possible que ce soit plutôt la variation d'estime de soi qui est en jeu dans la survenue des T.O.C.

81. Voir J. GREENBERG, S. SOLOMON, T. PYSZCZYNSKI *et al.*, « Why Do People Need Self-Esteem? Converging Evidence That Self-Esteem Serves an Anxiety-Buffering Function », *Journal of Personality and Social Psychology*, 63, 1992, pp. 913-922. Voir aussi G. F. REED, *op. cit.*, pp. 134-137.

82. Voir *supra*, p. 184.

83. S. A. VYSE, *op. cit.*, pp. 87-90, fournit quelques exemples de ces comportements appelés collatéraux (*adjunctive behaviors*) chez l'homme et l'animal. E. T. HALL, *Au-delà de la culture* (1976), trad. française, rééd., Paris, 1987 [1=1979], pp. 76-84, étudie les rythmes et mouvement corporels, montrant qu'ils ne tiennent pas au hasard mais sont même de nature ethnique et culturelle.

seuls ou avec quelqu'un ; par exemple, en public, notre gestuelle permet de nous donner une contenance qui agit sur la perception que nous avons du regard des autres posé sur nous, en le rendant plus ou moins facile à accepter, tout en leur fournissant des informations sur notre état intérieur, tel qu'il est ou tel que nous voulons le faire apparaître⁸⁴ : dans tous les cas, nous cherchons à donner une image de nous, plus ou moins consciemment⁸⁵. Quand notre estime de nous-mêmes est à un niveau habituel, notre gestuelle ne nous pose pas de problème : nous sommes en quelque sorte en harmonie avec l'extérieur car l'interaction a lieu selon les normes ordinairement admises par nous et les autres. Qu'elle baisse et nous commençons à ressentir de la gêne par rapport à nos gestes et nos attitudes ; nous savons d'ailleurs combien il est difficile de réprimer certains gestes liés en particulier à notre état de nervosité ou d'anxiété. Ces gestes sont probablement une information que nous donnons à notre environnement à propos de notre état d'esprit ou de notre attitude par rapport au monde extérieur : ils extériorisent l'état de frustration dans lequel ce monde nous place (par exemple, si nous attendons quelqu'un, nous aurons tendance, entre autre, à faire les cent pas pour conjurer cette immobilité forcée). Ce faisant, nous maîtrisons notre estime de nous-mêmes car en exprimant nos sentiments par notre gestuelle, nous évitons d'être submergés intérieurement par eux en évacuant une partie de la tension nerveuse qu'ils provoquent⁸⁶.

Pour compléter ces considérations, nous pouvons proposer une interprétation des rituels auxquels se livrent les personnes souffrant de T.O.C., en nous appuyant sur quelques concepts développés par la psychanalyse, qui nous aideront à mieux cerner l'état intérieur de ces sujets. Malgré les défauts de sa théorie appliquée aux peuples primitifs, Freud a certainement eu raison de faire intervenir le narcissisme dans les phénomènes de ritualisation⁸⁷ : en amalgamant le moi et le monde extérieur, il est possible que le rituel corresponde à une

84. C. WULF, *Une anthropologie historique et culturelle. Rituels, mimésis sociale et performativité*, Paris, 2007, pp. 44 *sq.*, explique que la gestuelle joue un rôle important dans la domestication de l'homme par lui-même, en participant à l'intégration sociale et à l'affirmation d'une identité sociale et culturelle, et en rendant l'individu prévisible aux autres membres de son groupe social qui décode ses émotions et ses intentions à travers ses gestes. Voir aussi une analyse générale de l'importance sociale et culturelle des gestes par G. GEBAUER, C. WULF, *Jeux, rituels, gestes. Les fondements mimétiques de l'action sociale* (1998), trad. française, Paris, 2004, chap. III.

85. Sur l'expressivité du comportement en public, pouvant trahir un état intérieur et consistant aussi en un jeu d'acteur préoccupé par l'impression qu'il produit sur les autres, voir E. GOFFMAN, *La Mise en scène de la vie quotidienne*, I, pp. 11-15 et II : *Les Relations en public* (1971), trad. française, Paris, 1973, pp. 130-136 (notamment pp. 132-136, où Goffman expose une série de comportements ou de gestes d'allure anodine, parfois à la limite de la perception, mais requis par les normes de conduite de la société pour que, dans une situation donnée, l'individu ne paraisse pas suspect, désagréable, inconvenant, *etc.*, ou du moins pense ne pas le paraître). Voir aussi E. GOFFMAN, *Façons de parler* (1981), trad. française, Paris 1987, pp. 8 *sq.*

86. Il n'est pas évident que la gestuelle tende toujours à accroître l'estime de soi. Par exemple, se ronger les ongles quand on est inquiet ou tendu ne semble pas être un geste propre à augmenter l'estime de soi : il s'agit plutôt d'un geste pénalisant. Il est donc possible que la gestuelle serve à adapter l'estime de soi à la situation du moment et nous permette de réguler notre interaction avec le monde : en effectuant un geste qui la réduit, on se prépare à une possible déception dont on atténue l'effet négatif, tout en accroissant l'effet positif d'une bonne surprise si les circonstances redeviennent positives.

87. Voir *supra*, p. 83.

régression du sujet⁸⁸ au stade précœdipien de fusion de l'enfant et du monde, lorsque l'enfant a un sentiment de toute-puissance réelle⁸⁹ parce qu'il se perçoit comme indifférencié avec le monde extérieur⁹⁰. Selon S. Ferenczi, les gestes superstitieux, et plus généralement toute la gestuelle liée aux rituels, seraient d'ailleurs des réminiscences des gestes magiques que font les enfants à ce moment de leur développement⁹¹. D'après les psychanalystes, à ce stade, commence à se former l'idéal du moi, une des structures du surmoi agissant sur l'estime de soi en l'augmentant lorsque le soi est à la hauteur des attentes de cet idéal⁹², l'autre instance régulatrice de l'estime de soi étant négative et opérant de façon critique⁹³. Le rituel consisterait à contrer les effets de l'instance critique (que l'on voit à l'œuvre à travers le sentiment pénalisant de culpabilité ou d'impuissance ressenti par le sujet avant d'accomplir le rituel) en faisant intervenir l'idéal du moi, qui obtient une source de satisfaction grâce à une interaction réussie avec l'extérieur et à un retour à une configuration existentielle connue plus conforme aux attentes de celui-ci, reproduisant partiellement la configuration de toute-puissance des premiers temps de l'enfance.

Chez un sujet souffrant de T.O.C. ou dans le cas d'un rituel personnel, la gestuelle permettant le contrôle de l'estime de soi, qui fonctionnait jusque-là presque inconsciemment, envahit la conscience⁹⁴ sous l'effet de la compulsion produite par l'intrusion d'une pensée tellement désagréable ou tellement dévalorisante qu'elle doit être conjurée immédiatement, ou l'apparition d'un désir dont la réalisation prend tellement d'importance aux yeux du sujet qu'il doit s'assurer sur-le-champ qu'il se concrétisera ou aura une possibilité de se concrétiser.

88. Ce que G. Róheim avait déjà remarqué, voir *supra*, p. 85.

89. S. FERENCZI, « Le Développement du sens de réalité et ses stades » (1913), trad. française, in S. FERENCZI, *Psychanalyse II. Œuvres complètes*, tome II, réimp., Paris, 2000 [1=1970], p. 54, parle de la « mégalomanie de l'enfant », qui trouverait son origine au stade intra-utérin et non simplement dans les premiers temps de la vie extra-utérine comme le pense Malinowski : cette seconde phase permet d'entretenir l'illusion de la toute-puissance (*ibid.*, pp. 59 sq.).

90. J. PIAGET, *La Représentation du monde chez l'enfant*, rééd., Paris, 2008 [1=1926], p. 32, et J. PIAGET, B. INHELDER, *op. cit.*, pp. 27 sq., parlent d'« adualisme ». Voir aussi J. PIAGET, *La Causalité physique chez l'enfant*, Paris, 1927, pp. 295, 320 et H. WERNER, *Comparative Psychology of Mental Development*, Revised edition, reprint, New York, 1973 [1=1940 ; 2=1948], pp. 172 sq., 440 sq.

91. S. FERENCZI, *art. cit.*, p. 58.

92. Voir S. FREUD, *Nouvelles conférences...*, p. 91 : « Il [*sc.* le surmoi] est aussi porteur de l'idéal du moi, auquel le moi se mesure, à quoi il aspire, dont il s'efforce de satisfaire la revendication d'un perfectionnement toujours plus avancé ».

93. Voir O. KERNBERG, *op. cit.*, p. 132, ainsi que H. KOHUT, « Forms and Transformations of Narcissism », *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 14, 1966, pp. 245-249, qui détaille le processus d'apparition de ces structures. La prise en compte du soi explique pourquoi un rituel collectif peut soigner certains malades mentaux : il intervient sur le soi du sujet en jouant sur les interactions avec les autres et le monde qu'il normalise (voir aussi B. KAPPERER, *art. cit.*, pp. 119-122, qui a théorisé cette interaction pour expliquer ce qu'est une maladie démonique).

94. L'extrême attention des patients accordée aux gestes est soulignée par P. BOYER, P. LIÉNARD, « Why Ritualized Behavior?... », pp. 605 sq., D. EILAM, « Ritualized Behavior in Animals and Humans: Time, Space, and Attention », *Behavioral and Brain Sciences*, 29, 2006, p. 617, et P. BOYER, P. LIÉNARD, « Ritual Behavior in Obsessive and Normal Individuals: Moderating Anxiety and Reorganizing the Flow of Action », *Current Directions in Psychological Science*, 17, 2008, p. 293.

On peut également penser que lorsqu'une telle crainte ou un tel désir surviennent, le patient est désemparé, ne sachant pas comment s'y prendre pour éviter que l'objet de la crainte ne se réalise ou au contraire pour satisfaire ce désir, ou le sachant mais n'ayant pas les moyens d'action nécessaires pour y parvenir ou ne voulant pas les mettre en œuvre : face à cette incapacité cognitive et cette impuissance, il se retrouve plus ou moins dans la même situation que certains animaux sauvages qui développent en captivité des comportements répétitifs et aberrants, semblables aux T.O.C., ne sachant que faire dans cet espace confiné qui les retient et dans lequel ils n'ont jamais été préparés à vivre⁹⁵. Pris entre les limites de sa cognition et celles de ses capacités à agir, le sujet ne trouve rien d'autre à faire qu'une séquence de gestes absurdes, sans utilité pratique ou détournés de leur but ordinaire, et à laquelle il confère un sens conjuratoire ou propitiatoire et qui doit venir compenser son impuissance à répondre efficacement aux pensées et désirs qui l'assaillent et qui ont pour lui une importance quasiment existentielle, à laquelle il n'est pas prêt à renoncer spontanément.

Le rituel met alors à profit le lien existant entre le comportement et l'estime de soi du sujet, mais en initiant une séquence gestuelle complexe par rapport aux gestes faits inconsciemment en temps normal, peut-être pour être à la hauteur des défis existentiels souvent posés par les pensées intrusives. Et en raison de la tendance de ce comportement à se renforcer lorsqu'il est répété (à cause de la satisfaction éprouvée une fois le rituel accompli, le fait d'y céder une fois augmente les chances d'y céder de nouveau), il arrive aussi qu'il survienne simplement par habitude ou en rencontrant un élément du monde qui entre en ligne de compte dans l'accomplissement du rituel et pousse soudain le patient à l'exécuter en ravivant en lui des pensées intrusives telles que celles qui l'avaient motivé dans les premiers temps, si bien que l'anxiété en vient à être provoquée par la perspective d'avoir à accomplir ce rituel (surtout que le sujet est conscient de l'ineptie de son comportement et de son incapacité à y mettre fin)⁹⁶, avant même que surgissent les obsessions.

95. E. T. HALL, *Au-delà de la culture*, pp. 194-196, explique que la motricité ainsi que la perception, la mémorisation et les facultés de réaliser des projets et résoudre des problèmes, sont partiellement commandées par la partie frontale du cerveau, laquelle permet de concevoir et exprimer les pensées. La structure du cerveau pourrait contribuer à expliquer pourquoi l'humain, dans certaines conditions, est conduit à chercher une solution à des problèmes par une activité motrice telle que les rituels. Les théories neuropsychologiques concernant les T.O.C. et d'autres troubles moteurs, suggèrent l'existence d'un dysfonctionnement des ganglions de la base, structures sous-corticales en lien avec des aires du cortex cérébral intervenant notamment dans la motricité, la cognition et des fonctions affectives (voir entre autres S. P. WISE, J. L. RAPOPORT, « Obsessive-Compulsive Disorder: Is It Basal Ganglia Dysfunction? » in J. L. RAPOPORT (ed.), *op. cit.*, pp. 327-344, N. MALTBY, D. F. TOLIN, P. WORHUNSKY *et al.*, « Dysfunctional Action Monitoring Hyperactivates Frontal-Striatal Circuits in Obsessive-Compulsive Disorder: An Event-Related fMRI Study », *NeuroImage*, 24, 2005, pp. 495-503, J. FÉGER, Y. WORBE, L. GALINEAU *et al.*, « Troubles psychiatriques et ganglions de la base : une validation expérimentale », *Annales Pharmaceutiques Françaises*, 67, 2009, pp. 320-334).

96. Voir G. F. REED, *op. cit.*, pp. 134-137, qui indique que l'anxiété s'accroît du fait du rituel et qui conclut : « là où elle peut être identifiée, elle [*sc.* l'anxiété] semble être plutôt un résultat plutôt qu'une cause d'activité compulsive, étant dans de nombreux cas augmentée plutôt que réduite par cette activité. » (« *where it can be*

En accomplissant son rituel selon le protocole qu'il s'est imposé, l'individu se prouve à lui-même qu'il est capable d'interagir avec succès avec le monde extérieur selon sa volonté (apparente puisqu'il peut rarement expliquer d'où vient le rituel, et se retenir de l'accomplir), ce qui conforte son estime de soi, d'autant plus facilement qu'en général, le rituel est composé d'actions assez simples⁹⁷ et peut être recommencé autant de fois que nécessaire, jusqu'à ce que l'individu soit satisfait⁹⁸. Le rituel agit également comme une diversion contre les pensées intrusives, qui pèsent sur l'estime de soi⁹⁹ : tout se passe comme si la pensée obsessionnelle ayant poussé le sujet à effectuer son rituel était remplacée par l'obsession de mener à bien cette opération selon le protocole prévu. Le rituel amène le sujet à se concentrer sur autre chose que ses pensées douloureuses et à mettre son moi torturé entre parenthèses, en se consacrant à une séquence gestuelle préprogrammée, ce qui constitue aussi un retour à une situation connue, donc rassurante, et par conséquent source d'une satisfaction immédiate pour l'individu. C'est un peu comme si la personne, subissant une forme de dissociation psychique, se voyait agir de l'extérieur, objectivement, poussée par l'obsession et la compulsion à accomplir le rituel correctement, qui fonctionnent comme une contrainte extérieure irrésistible : le sujet acteur est aussi observateur de lui-même et ce saut dans l'extériorité le prive de l'usage de sa volonté ; en quelque sorte, l'individu isole ses pensées intrusives en sortant de lui-même au moyen de ce rituel qui s'impose à lui et qui le force à laisser de côté ces pensées, lesquelles, n'étant pas entretenues, s'estompent ou disparaissent. Il est possible que, dans certains cas au moins, ce soient la confrontation avec le réel ou la crainte de cette confrontation qui suscitent le rituel : le sujet dont l'estime de soi n'est pas bien assurée a besoin de la renforcer pour pouvoir affronter une réalité et un monde qui ne lui renvoient pas

identified it [sc. anxiety] seems to be a result rather than a cause of compulsive activity, being in many cases elevated rather than reduced by that activity », *ibid.*, p. 137).

97. Mais la séquence d'actions entière peut être complexe : par exemple, D. EILAM, R. ZOR, H. SZECHTMAN *et al.*, « Rituals, Stereotypy and Compulsive Behavior in Animals and Humans », *Neuroscience and Biobehavioral Reviews*, 30, 2006, p. 469, citent un rituel de T.O.C. particulièrement élaboré, réalisé par un patient avant d'allumer sa télévision, comportant des aller-retour dans diverses pièces de son habitation, des vérifications et manipulations diverses, plusieurs lavages de ses mains, le tout prenant environ une demi-heure.

98. Le raisonnement vaut aussi pour tous les T.O.C., y compris les vérifications compulsives (qui sembleraient à première vue relever d'une autre logique) : en se livrant à la vérification, le sujet se rassure d'avoir fait ce qu'il fallait, ce qui renforce de l'estime de soi. En même temps, il tarde à aller faire autre chose, ce qui le préserve temporairement d'une confrontation avec une nouvelle situation pouvant remettre en cause son estime de soi (forme de procrastination).

99. Selon P. BOYER, P. LIÉNARD, « Why Ritualized Behavior?... », pp. 605 *sq.*, « Ritual Behavior in Obsessive and Normal Individuals... », p. 293, et P. LIÉNARD, P. BOYER, « Whence Collective Rituals? A Cultural Selection Model of Ritualized Behavior », *American Anthropologist*, N. S. 108, 2006, p. 821, le fait de se concentrer sur les gestes occuperait la mémoire de travail (ou mémoire de court-terme), ce qui inhiberait les pensées intrusives. Mais bien que cet effet soit avéré (voir la critique de R. Turner mentionnée *infra*, p. 223, note 171), il cesse immédiatement si le rituel vient à s'interrompre avant d'avoir été terminé de façon satisfaisante, car le malaise du patient ressurgit aussitôt. C'est pourquoi notre approche faisant état d'une dissociation entre, d'une part, les facultés motrices et sensibles et, d'autre part, les facultés cognitives nous paraît plus satisfaisante (voir *infra*, p. 199).

nécessairement l'image de lui qu'il souhaite ou attend ¹⁰⁰. Par le rituel, le sujet se replace dans un cadre psychique préexistant, familier et rassurant : en contrôlant une séquence gestuelle, il prend aussi en quelque sorte le contrôle du reste du monde, de la façon qui lui convient.

Outre la tentative de fusion entre l'état interne du sujet et le monde extérieur, d'autres facteurs contribuent à expliquer le sentiment de contrôle qui résulte de l'exécution du rituel. Ainsi, lorsqu'elle se présente, la compulsion à accomplir le rituel empêche l'individu de faire autre chose : l'accomplissement du rituel libère et permet de passer à une nouvelle activité dont le contenu sera consciemment et librement choisi. Se débarrasser de l'obsession et revenir à un mode d'action normal donne alors l'impression de pouvoir exercer une action sur le reste du monde, alors qu'il ne s'agit, en fait, que d'une reprise possible de l'action, d'un déblocage d'une capacité existante et non de l'acquisition d'une capacité supplémentaire. À cela s'ajoute vraisemblablement un raisonnement implicite et typique de la pensée magique tel que : « si je peux me contrôler moi-même ou un processus donné, je peux aussi contrôler le monde extérieur », ce qui est une application de loi frazérienne de similitude.

e) *Incertitude et risque*

Le rituel est donc fondé sur une reprise du contrôle du moi au moyen d'une manipulation cognitive. La personne se met dans le contexte de réussir une épreuve sous l'effet de la compulsion et joue à se faire croire que cette réussite va rejaillir sur un autre état du monde dont la causalité n'est pas liée à celui créé par le rituel ¹⁰¹, en utilisant un procédé analogique : si la réalisation à la perfection d'une action a été possible, alors qu'elle présentait un risque d'échec ou une difficulté singulière, alors un autre état du monde, excessivement important pour le patient, est susceptible d'apparaître ou de ne pas apparaître (selon ce qui est souhaité), bien que le patient n'ait pratiquement aucune prise sur lui. Il s'agit d'obtenir la satisfaction d'être parvenu à faire coïncider parfaitement une séquence d'actions avec un

100. D'où l'exécution de rituels en se levant le matin, en rentrant ou en sortant de chez soi, voire pour ouvrir une porte ou passer d'une pièce à l'autre. Le rituel que nous avons mentionné *supra*, p. 190, note 97, peut aussi être compris de cette façon : allumer une télévision conduit aussi à se confronter à une représentation du monde d'autant plus susceptible d'atteindre l'estime de soi du spectateur que les modèles généralement présentés sont des modèles de réussite (sociale, sportive, esthétique, etc.).

101. M. J. V. FENNELL, « Low Self-Esteem: A Cognitive Perspective », *Behavioural and Cognitive Psychotherapy*, 25, 1997, pp. 1-25, propose un modèle visant à expliquer l'origine et la persistance d'une faible estime de soi chez une personne. Lorsqu'un individu entre dans une dynamique négative quant à son estime de lui, tout se passe comme s'il se plaçait dans un cercle vicieux : il effectue des prédictions négatives générant de l'anxiété et des comportements inadaptés qui viennent confirmer les prédictions et renforcent la mauvaise appréciation que le sujet a de lui-même. Tel que nous l'envisageons, le rituel permettrait donc une réadaptation de l'individu grâce à un comportement confirmant des prédictions de réussite d'une action.

protocole précis décidé par le sujet : étant donné qu'il est très difficile de faire coïncider avec exactitude un fait concret avec un fait théorique, le sujet est amené à reproduire le rituel compulsivement tant qu'il a l'impression qu'il existe un écart entre les deux faits, et une fois qu'il estime avoir obtenu un résultat aussi difficile ou aussi aléatoire, il est soulagé quant à son obsession, car il postule plus ou moins implicitement que si sa pensée et sa volonté ont pu se concrétiser de façon aussi parfaite dans des conditions aussi difficiles et aléatoires, d'autres événements importants à ses yeux mais qu'il ne maîtrise pas ou qui comportent un fort aléa, nourrissant ses obsessions, pourront se dérouler selon ses espoirs, survenir ou être évités.

Il y a donc deux mécanismes importants à l'œuvre dans le rituel : d'une part, une dissociation entre une théorie et une pratique et, d'autre part, la recréation d'un état du monde minimal présentant une caractéristique essentielle commune avec le monde réel et qui pose problème au patient, à savoir l'incertitude ou le risque d'échec quant à la réalisation d'une crainte ou d'un désir. Et cette incertitude ou ce risque d'échec présents dans le rituel ne sont pas symboliques ou métaphoriques mais bien réels¹⁰², car inhérents au protocole, qui met le sujet en position d'exécuter une action particulière dont l'issue n'est pas immédiatement certaine (du fait de l'existence d'un élément de difficulté ou d'une exigence de méticulosité), ou bien qui fait directement intervenir le hasard (comme dans le cas des rituels personnels « divinatoires » : par exemple, un vœu conditionné à la réalisation d'un événement fortuit) : de cette façon, la personne peut se prouver à elle-même qu'elle est réellement capable de dominer l'incertitude ou le risque. Ainsi, lorsqu'il décrit son rituel, afin de donner une valeur probante à son résultat, Rousseau prend le soin d'indiquer qu'il est particulièrement maladroit la plupart du temps lorsqu'il tente de réaliser l'action qui servira de base à son rituel¹⁰³. De la sorte, il met en parallèle une incertitude intellectuelle avec une incertitude factuelle qui, contrairement à la première, peut être résolue aisément, et grâce à un raisonnement analogique implicite, il parvient à lever la première lorsque la seconde l'a été.

R. T. Abed et K. W. De Pauw¹⁰⁴ ont émis l'hypothèse que les T.O.C. puissent être produits par une suractivité d'un module mental dont la fonction serait de générer involontairement des scénarios de risque afin d'induire un comportement d'évitement de dangers réels dans le futur, grâce aux rituels compulsifs : il s'agirait d'une sorte de système immunitaire contre les risques physiques et sociaux, hérité de l'évolution de notre espèce. L'idée d'une simulation d'un danger est séduisante : le renforcement de l'estime de soi que nous avons mis en évidence aide effectivement le sujet à affronter le monde extérieur plus

102. L'action du rituel n'est pas non plus symbolique mais réelle : une fois qu'il a été accompli, le problème qui faisait souffrir le patient, s'il n'a pas disparu, est devenu plus supportable qu'avant, et le patient peut de nouveau passer à autre chose (jusqu'à ce que le problème, non résolu, refasse surface).

103. J.-J. ROUSSEAU, *op. cit.*, p. 243.

104. R. T. ABED, K. W. DE PAUW, « An Evolutionary Hypothesis for Obsessive-Compulsive Disorder: A Psychological Immune System? », *Behavioural Neurology*, 11, 1998/99, pp. 245-250.

efficacement, puisqu'il se libère temporairement d'obsessions qui nuisent à sa vie. Cependant, les auteurs de cette hypothèse ne parlent que du fonctionnement anormal de ce module mental et ne disent rien de son fonctionnement normal, en particulier comment il opère au quotidien et de quelle manière se traduit la production non pathologique de ces scénarios. De plus, si certains T.O.C. peuvent être facilement reliés à une démarche de protection contre un danger réel (vérifications, lavages), d'autres ne le sont pas (collections diverses, T.O.C. liés aux nombres et aux calculs, entre autres). Enfin il nous semble que, d'une part, dans la notion de risque, le rituel retient moins le danger, aspect relativement objectif et n'affectant pas l'estime de soi, que la possibilité de subir un échec ou l'incertitude de sa survenue, qui, elles, sont en prise avec l'estime de soi ; et que, d'autre part, le risque est une conséquence logique de la procédure rituelle, nécessaire pour qu'elle soit efficace.

S'inspirant en partie du travail de ces deux chercheurs, P. Boyer et P. Liénard¹⁰⁵ ont développé, plus récemment, un modèle complexe visant à expliquer l'origine des actions ritualisées en général, qui est fondé sur une approche évolutionniste et neuropsychologique. D'après ce modèle, il existerait un répertoire de risques archaïques potentiels (prédateurs, intrusion d'étrangers, contamination, comportement antisocial, menaces contre la progéniture), et lorsque l'esprit humain repère ou imagine un danger qui en est issu, il activerait automatiquement un « système de prévention des risques » (*Hazard-Precaution system*) et déclencherait une série de mesures pour contrer ces dangers, sélectionnées dans un répertoire de précautions connues, ce qui expliquerait le nombre limité des catégories d'obsessions et de compulsions se retrouvant dans tous les types de rituels (organisation symétrique de l'espace, purifications, vérifications pour être dans la norme sociale ou évitement pour ne pas l'enfreindre, accroissement de la vigilance). Le comportement se répéterait tant qu'un signal de satiété ne serait pas reçu pour signifier la fin de l'action, d'où un fonctionnement pathologique lorsque le signal ne vient pas ou est retardé. Enfin, la particularité de ce comportement est la focalisation du sujet sur ses gestes : la saturation de sa mémoire de travail due à cet état finirait par inhiber les pensées ayant généré l'activation du système, et grâce à cela, l'anxiété née de la perception de la menace diminuerait. Les rituels culturels ne seraient pas directement un produit de ce système de prévention des risques mais ils en dériveraient, au sens où ils contiennent certaines actions ritualisées, issues de ce système, particulièrement celles se caractérisant par un haut degré de contrôle, une attention soutenue, une scrupulosité à accomplir l'action adéquate¹⁰⁶.

105. P. BOYER, P. LIÉNARD, « Why Ritualized Behavior?... », pp. 601-605, « Ritual Behavior in Obsessive and Normal Individuals... », p. 292, et P. LIÉNARD, P. BOYER, *art. cit.*, pp. 820-823.

106. P. BOYER, P. LIÉNARD, « Why Ritualized Behavior?... », pp. 610 *sq.*, « Authors' Response: Precaution Systems and Ritualized Behavior », *Behavioral and Brain Sciences*, 29, 2006, p. 636.

Selon notre approche, sans être obligatoirement motivé par une préoccupation directement liée à la sécurité physique du sujet, un rituel qui reprendrait un code gestuel en relation avec un système de protection archaïque tel que celui décrit par ces auteurs, pourrait contribuer à restaurer l'estime de soi du sujet, puisqu'il agirait sur certaines interactions avec l'environnement, voire suggérerait *a posteriori*, par sa présence, l'existence d'un danger (« si je prends une mesure de protection, c'est qu'un danger existe »), que le sujet, au moins à un niveau inconscient, aurait eu la satisfaction de contrer par le rituel, mais tout cela resterait essentiellement symbolique : pour se protéger des « agressions » de la réalité, représentées par les craintes ou les désirs sous-tendant les obsessions auxquelles le rituel répond, le sujet aurait recours à un comportement archaïque de protection contre des agressions physiques. Dans le même ordre d'idées que l'approche de P. Boyer et P. Liénard, on pourrait également avancer l'hypothèse, peut-être concurrente, que la baisse d'estime de soi du sujet, étant liée à une interaction défectueuse avec le monde extérieur ou à une insatisfaction du sujet quant à cette interaction, active de façon pathologique les mécanismes de protection commandés par l'amygdale (noyau pair situé sur la surface interne inférieure des lobes temporaux médians), partie du cerveau qui contribue au déclenchement de la peur en réponse à la perception d'un danger¹⁰⁷, ce qui expliquerait, d'une part, que de nombreux T.O.C. soient centrés sur des mesures de protection (lavages, vérifications) et, d'autre part, qu'ils soient accompagnés par des poussées d'anxiété : le fait que l'élément extérieur de risque n'existe pas expliquerait peut-être pourquoi le rituel est répété puisque le stimulus indiquant la fin du danger ne vient jamais, si bien qu'il faudrait un certain temps avant que le cerveau ne décide que la menace a disparu. Mais cette explication se heurte aux mêmes obstacles que le modèle de P. Boyer et P. Liénard.

Ce modèle, en effet, accorde vraisemblablement trop d'importance à la notion de risque à conjurer, particulièrement par les T.O.C. et les rituels personnels, car comme nous l'avons dit à propos de l'hypothèse de R. T. Abed et K. W. De Pauw, il est surtout question de répondre à une incertitude ou un risque d'échec, en lien avec le rapport entretenu par l'individu avec son environnement, ressenti à travers l'estime qu'il a de lui-même, et reproduit de façon analogique par le rituel : le T.O.C. s'adresse moins à un risque physique qu'à un risque « égotique », fondé sur la réalisation d'une crainte ou la non-réalisation d'un désir qui impliquent son estime de soi. D'autre part, le problème d'une approche évolutionniste comme celle-ci est qu'il est certainement toujours possible, en remontant

107. Pour la description du circuit neuronal conduisant à l'apparition de la peur, voir entre autres J. E. LEDOUX, « Emotion Circuits in the Brain », *Annual Review of Neuroscience*, 23, 2000, pp. 159-175, ainsi que M. S. FANSELOW, « Neural Organization of the Defensive Behavior System Responsible for Fear », *Psychonomic Bulletin & Review*, 1, 1994, pp. 429-438, J. E. LEDOUX, J. MULLER, « Emotional Memory and Psychopathology », *Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series B, Biological Sciences*, 352, 1997, pp. 1719-1726.

suffisamment loin dans l'histoire du développement des facultés cognitives humaines, de rattacher la plupart d'entre elles à des systèmes régissant des activités ou de prédation ou de protection, les ancêtres de l'homme moderne, comme tous les animaux sauvages, devant trouver au quotidien leur nourriture dans la nature et se prémunir eux-mêmes contre les prédateurs pouvant surgir à tout instant. Ce modèle reste en outre incomplet lorsqu'il est appliqué aux rituels culturels puisqu'il n'explique ni la présence d'actions ritualisées (au sens où les auteurs l'entendent) indépendantes de préoccupations liées à la sécurité (paroles rituelles, chants, danses, *etc.*) ou qui vont même contre la sécurité (scarifications, mutilations, souillures, *etc.*), ni l'enchaînement des séquences entre elles. Une fois encore la tentation de faire un rapprochement entre le contenu des actions accomplies dans les rituels culturels et dans les T.O.C. pour y déceler des principes communs (sans pour autant en faire des processus identiques à des échelles différentes ¹⁰⁸) ne donne qu'une vision partielle de la question, avec le risque de surestimer cet aspect particulier.

Nous avons déjà observé que la nature même du rituel culturel permettait d'y expliquer la présence d'éléments caractéristiques des T.O.C., sans qu'il soit nécessaire de faire intervenir un processus commun aux deux formes de ritualisation fondé sur l'existence d'une faculté particulière ¹⁰⁹. Ensuite, en fonction du rituel, toutes les personnes qui y participent ne sont pas mues par une crainte vis-à-vis d'un risque plus ou moins proche (survenue d'un danger pour la communauté ou châtement divin à titre individuel en cas d'absence à la cérémonie), notamment dans le cas des rituels périodiques de vénération des divinités, qui ne sont liés à aucun risque : certaines personnes sont tout simplement heureuses d'y prendre part, d'autres le font par conformisme sans se poser de questions, ayant tout simplement le comportement que l'on attend d'elles ou parce qu'en des circonstances identiques, on a toujours fait ainsi. Et même ceux qui seraient mus par une crainte quelconque n'ont pas nécessairement conscience que les actions rituelles accomplies répondent précisément aux risques qu'ils craignent puisque en principe, ils ne font que répéter une gestuelle conventionnelle, imposée. Par conséquent, s'il existe un système mental de prévention des risques ¹¹⁰ et s'il intervient dans la motivation à accomplir le rituel et dans la définition de certaines actions ritualisées, le processus est hautement inconscient, pour ces raisons, et fonctionne de manière symbolique car il déduit un élément du rituel à partir d'une classe de risques plus ou moins adéquate avec la situation réelle et singulière, selon des critères non

108. P. BOYER, P. LIÉNARD, « Why Ritualized Behavior?... », p. 611.

109. Voir *supra*, p. 175.

110. Il convient de garder à l'esprit que la formule est pour l'instant métaphorique et l'existence d'un tel système demanderait à être étayée par des résultats venant de la neurobiologie. Voir aussi *supra*, p. 193 : par rapport à l'approche de R. T. Abed et K. W. De Pauw, celle de P. Boyer et P. Liénard ne considère pas que le module mental a une fonction de simulation mais qu'il est en prise directe avec la réalité pour produire une réaction du sujet selon le danger potentiel inhérent à la situation présente.

précisés par les auteurs. En outre, dans le cadre des rituels culturels, pour conserver l'adéquation entre les actions ritualisées et le danger à conjurer, selon le lien établi par ce modèle entre les deux, il faudrait une très grande stabilité des rituels sur de longues périodes de temps : le problème est qu'au bout d'un moment, d'une part les participants aux rituels et même parfois les théologiens perdent le sens originel des actions ritualisées, si bien que nombre de rituels peuvent être accomplis dans des circonstances qui n'étaient pas celles prévalant lors de leur création, et, d'autre part, des variations s'introduisent dans la composition même du rituel, des actions ritualisées apparaissent, tandis que d'autres disparaissent, ce qui rompt encore le lien entre l'action et le répertoire de risques postulé par le modèle. Par ailleurs, si l'on peut admettre que dans le cadre de certains rituels essentiellement religieux, un individu estime qu'il existe un risque à ne pas y participer parce que cette cérémonie est censée prévenir ou répondre à un danger, ou parce que son absence peut lui faire encourir la colère divine, la notion de risque est en revanche nettement plus difficile à cerner dans de nombreux autres types de rituels, notamment laïcs (intronisations, initiations, commémorations, *etc.*) qui font pourtant intervenir des gestes du même type : le seul risque existant dans ces derniers rituels est de susciter la réprobation des autres membres de la société pour avoir dérogé à la forme attendue ou pour ne pas avoir été présent ; mais un tel risque existe dans toute situation impliquant des convenances sociales, et il est bien difficile d'y voir un réel élément de compulsion à accomplir le rituel, on y trouve au mieux du conformisme forcé et plutôt une forme d'habitude faisant que l'individu ne se rend même pas compte du caractère non naturel de son comportement, agissant « parce que c'est comme ça ». S'il existe un système de prévention des risques correspondant au modèle de P. Boyer et P. Liénard, il consiste en une fonction extrêmement archaïque qui sous-tend la plupart des activités humaines (chaque action, étant tournée vers un futur par définition incertain, implique un niveau de risque minimal).

L'application de ce modèle aux rituels personnels et surtout aux T.O.C. pose certains problèmes plus spécifiques, puisque, comme le reconnaissent les auteurs eux-mêmes ¹¹¹, il ne couvre pas tous les symptômes (en particulier ni les T.O.C. de collection, qui relèveraient d'un autre processus, ni ceux de calcul) et il n'explique pas pourquoi le système de prévention des risques fonctionne défectueusement chez les personnes souffrant de ces troubles, ni comment le signal de satiété finit par être émis dans le cas des T.O.C. Cette approche réduit cette pathologie à un dysfonctionnement fonctionnel, en rendant compte assez fidèlement des principaux symptômes mais n'envisage pas la possibilité que les T.O.C. soient eux-mêmes les symptômes d'une autre affection mentale. Il convient d'ajouter que les T.O.C. et rituels personnels ne sont pas non plus toujours motivés par des préoccupations liées à la sécurité, y

111. P. BOYER, P. LIÉNARD, « Why Ritualized Behavior?... », p. 605.

compris certains d'entre eux qui sont censés pourtant entrer dans le domaine d'application du modèle. S. J. Rachman et R. J. Hodgson¹¹² expliquent en particulier qu'une personne se lavant compulsivement les mains peut en même temps rester des semaines sans laver le reste de son corps ou vivre dans la saleté : si la sécurité était la préoccupation majeure d'une telle personne, tout son comportement serait cohérent avec cet objectif. D'une manière générale, un individu souffrant de T.O.C., pour des raisons arbitraires ou propres à lui, fait des choix parmi les éléments du monde qu'il prend en compte dans ses rituels, retenant une chose, en rejetant une autre qui paraît être de même nature pour l'observateur : il existe une forme d'adaptation aux circonstances¹¹³ et de sélection des composantes du rituel qui excluent la possibilité d'envisager le T.O.C. comme un réflexe conditionné se produisant nécessairement si le patient est affecté par le stimulus adéquat¹¹⁴, comme une crainte pour sa sécurité, d'après le modèle proposé par P. Boyer et P. Liénard, puisque la survenue d'un événement ou la rencontre avec un élément propres en principe à générer cette crainte ne suscitent pas nécessairement l'exécution d'un rituel.

La suite de notre étude apportera d'autres éléments qui, d'après nous, rendent superflu un tel modèle pour justifier le recours à des rituels et expliquer leur contenu étrange, et dont l'existence est en outre difficile à prouver.

f) Le rituel manipule un cadre cognitif

Le rituel soigne, pour ainsi dire, la baisse d'estime de soi entraînée par l'apparition d'une obsession faisant intervenir un élément d'incertitude ou un manque de maîtrise d'une situation donnée par le sujet en détournant l'attention de celui-ci vers une autre situation, paraissant tout aussi incertaine mais pouvant être dominée, ce qui rétablit l'estime de soi à un niveau acceptable, suffisant pour ne plus être submergé par les pensées intrusives. La dimension théorique du protocole du rituel est essentielle car elle permet au sujet de s'imposer ce protocole comme s'il venait de l'extérieur, si bien que l'analogie entre le rituel et le monde réel est plus complète, puisque les événements du monde réel s'imposent aussi de l'extérieur au sujet, et de là, la réussite du sujet dans l'accomplissement du rituel ne prend que plus de

112. S. J. RACHMAN, R. J. HODGSON, *op. cit.*, p. 65.

113. Sur la flexibilité des rituels, voir J. D. HUPPERT, S. P. CAHILL, « What Is the Relevance of Boyer & Liénard's Model for Psychosocial Treatments? », *Behavioral and Brain Sciences*, 29, 2006, p. 621.

114. Nous nous plaçons dans les cas où le malade ressent de façon fortuite, dans les circonstances de sa vie quotidienne, le besoin d'exécuter un rituel, et non dans les cas qui habituellement donnent lieu à un rituel, qui, eux, présentent des stimuli assez stables.

valeur, étant donné que tout se passe comme s'il n'y avait pas eu de complaisance dans la détermination de son contenu.

Sans l'existence de l'incertitude, la manipulation ne peut opérer efficacement : la découverte de la réussite du rituel est essentielle pour persuader le sujet qu'il a été à la hauteur et est de nouveau capable d'interagir de façon satisfaisante avec le monde, ce qui produit un sentiment de satisfaction immédiat et un soulagement, ne serait-ce que parce qu'il s'affranchit de la compulsion à réaliser le rituel. La notion d'incertitude se comprend facilement dans le cas de rituels dont le but est de réussir une action donnée, puisqu'il existe un doute au départ de l'action sur la possibilité d'atteindre le résultat visé. Toutefois, cette notion demande à être précisée dans le cas des rituels de vérification et de lavage. Dans ces rituels particuliers, l'incertitude réside en fait dans le propos même de l'action, s'assurer que quelque chose a été correctement fait ou est parfaitement propre. Le patient est à la recherche de la sensation qui lui indiquera que c'est bien le cas, mais cette sensation ne survient pas ou ne suffit pas à lever l'incertitude immédiatement, et l'individu est alors contraint de prolonger ou répéter l'action, tant qu'il ne parvient pas à cette sorte de satiété ¹¹⁵ : tout cela s'explique probablement par la dissociation s'opérant au sein du sujet entre, d'une part, l'exécution de l'action, liée à ses facultés motrices, et d'autre part, la définition du contenu du rituel, liée à sa volonté et sa cognition, la sensation ressortissant à la première, mais n'étant pas validée cognitivement (seul l'accomplissement de l'action l'étant ; c'est l'effet d'observation de soi que nous avons indiqué précédemment), si bien que la personne ne peut fixer cette sensation dans sa mémoire suffisamment durablement et elle est obligée de répéter le rituel, alors qu'elle sait que tout a été fait correctement ou que toute saleté a disparu, et que cette réitération n'a pas de sens ¹¹⁶. Seule l'élimination de l'obsession ayant déclenché le rituel permet à la sensation et à la cognition de coïncider de nouveau et met fin au rituel : la concentration du patient sur son rituel purge peu à peu l'obsession de sa mémoire ou, à force de répétition, sa cognition finit

115. E. WOODY, H. SZECHTMAN, « Hypnotic Hallucinations: Towards a Biology of Epistemology », *Contemporary Hypnosis*, 17, 2000, p. 9, « Authors' Reply. Hypnotic Hallucinations and Yedasentience », *Contemporary Hypnosis*, 17, 2000, pp. 29 *sq.*, « Obsessive-Compulsive Disorder as a Disturbance of Security Motivation », pp. 115 *sq.*, font l'hypothèse que les T.O.C. proviennent d'un dysfonctionnement dans la survenue d'une sensation de savoir qui indique au sujet que la tâche qu'il est en train d'accomplir a été menée à bien, et qui constitue un signal de satiété dans le cadre d'un système mental activant des comportements liés à la sécurité de l'individu. Pour tester cette hypothèse, E. Z. WOODY, V. LEWIS, L. SNIDER *et al.*, « Induction of Compulsive-Like Washing by Blocking the Feeling of Knowing: An Experimental Test of the Security-Motivation Hypothesis of Obsessive-Compulsive Disorder », *Behavioral and Brain Functions*, 1, n° 11, 2005, ont conçu une expérience dans laquelle ils ont demandé à des sujets de se laver les mains en imaginant qu'elles avaient été contaminées par de la saleté ou un produit nocif : les auteurs ont observé une augmentation des temps de lavage chez les personnes chez qui la survenue de la sensation de savoir avait été inhibée par hypnose.

116. Cette dissociation de la sensation et de la cognition existe également dans les autres types de rituels et de la même manière doit pousser le malade à les réitérer lorsqu'il n'a pas obtenu la sensation attendue pour une action donnée entrant dans leur composition. Voir G. F. REED, *op. cit.*, pp. 153-155, 197 *sq.*, qui évoque une déficience de la personnalisation de l'expérience, qui est due à une réintégration insuffisante des éléments de son expérience, particulièrement chez les vérificateurs compulsifs.

par se passer de la sensation pour avoir la confirmation que le rituel a été accompli correctement et la personne retrouve alors une estime d'elle-même suffisante pour reprendre une interaction normale avec son environnement.

La création par le rituel d'un cadre comportemental strictement paramétré impose donc un cadre psychique différent de celui dans lequel le sujet évolue ordinairement et qui le met mal à l'aise en générant chez lui des pensées obsessionnelles pénibles. Le rituel effectué par J.-J. Rousseau¹¹⁷ en est une excellente illustration : par ce moyen, il se dispense d'une casuistique complexe et incertaine, dont il a d'ailleurs décidé l'issue au préalable puisqu'il fait en sorte d'obtenir la solution désirée (il lance sa pierre contre l'arbre le plus gros qu'il trouve et de très près). Ne pouvant résoudre une question par l'usage de sa raison, Rousseau fait appel au rituel pour se convaincre que la solution qu'il a choisie est vraiment la bonne. Il est intéressant de remarquer qu'immédiatement après la réussite du rituel, l'incertitude cède la place à une certitude rassurante : « Depuis lors, je n'ai plus douté de mon salut. »¹¹⁸ Le rituel est un moyen astucieux pour se débarrasser de pensées désagréables ou angoissantes en subordonnant la résolution du problème qu'elles posent à la réussite d'une action, qui est quasiment assurée d'avance. Le rituel constitue ainsi une sorte de court-circuit des obsessions.

Du moment que l'individu donne de la valeur au rituel, il est contraint d'en respecter la logique et donc de se mettre en conformité avec celui-ci : c'est la simple application des facultés logiques de la personne qui l'y oblige pour rester cohérente avec elle-même¹¹⁹. Dans les T.O.C., tout se passe comme si l'individu était devenu esclave de cette logique du rituel, à laquelle il fait appel à outrance, et dont il dépend comme d'une drogue lui apportant un bien-être immédiat mais passager, bien commode pour lui éviter d'avoir à se confronter avec des aspects du monde qui lui posent problème et le font souffrir parce qu'il ne sait pas les gérer dans son cadre psychique, ou refuse de le faire. Faute d'être capable de réorganiser ce cadre psychique pour éliminer ces problèmes, le sujet instaure un rituel et se fonde alors dans un nouveau cadre, artificiel et très structuré mais conforme à ses aspirations ou au moins éliminant les éléments problématiques de son cadre psychique habituel et donnant lieu à des interactions avec le monde très simples et très prévisibles, et par là même rassurantes et gratifiantes, d'autant plus que le recadrage a mis le problème entre parenthèses, quasiment à l'insu du sujet, le temps du rituel : en s'obligeant à regarder ailleurs, le sujet se donne l'illusion que le problème n'est plus là ou ne se pose plus dans des termes suscitant une

117. Cité *supra*, p. 171.

118. J.-J. ROUSSEAU, *op. cit.*, p. 243.

119. Comme le montre E. GOFFMAN, *La Mise en scène de la vie quotidienne*, I, pp. 19-21, c'est vrai pour toute situation : la définition initiale de celle-ci conditionne l'attitude respective que les individus auront tant que cette situation se prolongera, si des éléments nouveaux issus de l'interaction ne conduisent pas les personnes à modifier la définition. L'apparition de ces éléments nouveaux est pratiquement impossible dans le cadre d'un rituel de T.O.C., vu que l'interaction avec le monde a été limitée dès le départ.

souffrance ; l'individu bouleverse donc son univers cognitif par ce stratagème. Par exemple, le sujet va pouvoir apaiser ainsi un désir important pour lui alors qu'il est irréalisable dans le monde : le rituel vient résoudre de la sorte une inadéquation entre le cadre psychique de la personne et le monde, le cadre psychique étant déficient car autorisant l'apparition de désirs vécus comme essentiels, alors qu'ils sont inadaptés à ce que le monde peut offrir.

Le patient est confronté à un problème de définition de limites, qui soudain deviennent imprécises ou disparaissent, suite à une émotion trop grande ou un changement important dans sa vie, par exemple, qui font perdre à l'individu ses repères et naître chez lui une incertitude quant à ses capacités, c'est-à-dire une inaptitude à les jauger avant d'entreprendre une action, et de là une autre incertitude, par rapport, cette fois, aux événements sur lesquels il n'a pas prise, puisqu'il n'est plus en mesure d'évaluer avec une précision et une indécision acceptables ce qui est de son ressort et ce qui ne l'est pas. Au final, il ne parvient plus à contenir certaines craintes et certains désirs, qui prennent une ampleur anormale, étant incontrôlables et se transformant en obsessions, car le malade doute de l'impossibilité de voir ses craintes se réaliser ou pense que ses désirs ont une chance de se concrétiser, tout en sachant que la probabilité dans les deux cas est quasi nulle. Il ne peut alors s'empêcher d'exécuter son rituel « au cas où ». Et qui dit des difficultés à définir ses propres limites, dit un problème d'identité, le sujet ne parvenant pas à se rendre compte de ses possibilités d'interaction réelles avec son environnement. Il est du reste intéressant de constater que cette assignation défectueuse des limites du psychisme va de pair avec une dissociation de celui-ci, comme si, sous l'effet de l'extension qu'il subit à cause du relâchement de ses limites, il se trouvait écartelé au point de se déchirer, certaines de ses fonctions échappant alors au moins partiellement à son contrôle direct et les autres se ramassant sur elles-mêmes, d'où cette forme de concentration quasi hypnotique du sujet exécutant son rituel et cette compulsion qui le ramène toujours à celui-ci, même lorsqu'il souhaiterait l'interrompre, bien conscient, et souffrant, de la vacuité de son comportement. Une fois de plus, enfin, il est normal que le malade soit préoccupé de sa moralité et des éventuelles failles de celles-ci puisque les règles morales constituent des limitations comportementales. Face à un brouillage des limites, l'individu a besoin de se rassurer et de savoir que son comportement est toujours en phase avec celui que la société attend et il s'inquiète alors de son respect de la morale, voulant se prouver que malgré son désarroi, il évolue toujours entre des limites, qui plus est importantes pour son interaction sociale.

Le fait que certains désirs, pensées ou affects soient considérés par le sujet comme essentiels et constitutifs de sa singularité justifie l'idée de cadre psychique : une sorte de structure comportant à la fois des éléments conscients et inconscients, conditionnant le rapport au monde de l'individu, en particulier certaines des émotions et pensées qui naissent en lui au

cours de son interaction avec le monde de façon plus ou moins récurrente, selon la rigidité de cette structure et la capacité du sujet à gérer ses effets, notamment surmonter les effets négatifs éventuels. Plus précisément, nous désignons par cadre psychique l'ensemble des données affectives, cognitives et comportementales, conscientes ou non, liées à l'histoire personnelle d'un individu, à son environnement, à sa culture, à la société dans laquelle il évolue et aux idéologies auxquelles il adhère, conditionnant son psychisme et ses aspirations, en ajoutant l'interprétation que l'individu a appris à faire lui-même de ces diverses données (avec en particulier l'incidence du retour d'information et de la logique, qui permettent de maintenir une vision du monde réaliste) : le cadre psychique d'un individu est donc le résultat, construit par l'expérience, de l'addition de toutes ces influences sur une même personne et participe à l'adaptation de son comportement, de ses affects et de ses pensées à son environnement par les réponses qu'il fournit aux stimulations reçues. Ces influences configurent l'espace mental dans lequel se développe le psychisme, qui, en réponse, envisage le réel à l'intérieur d'un cadre interprétatif¹²⁰. D'ailleurs nous pourrions faire l'hypothèse que

120. Voir également G. BATESON, « A Theory of Play and Fantasy », pp. 186-192, qui développe une notion de cadre psychologique liée au contexte des situations rencontrées par les individus et à la métacommunication inhérente à ces situations, et qui constitue une façon de décoder celles-ci : selon, cet auteur, la maladie mentale consiste en l'incapacité d'une personne à intégrer et gérer adéquatement le cadrage produit par la métacommunication. E. Goffman reprend et développe la notion de cadre définie par Bateson dans *Les Cadres de l'expérience* (1974), trad. française, Paris, 1991, *passim*, particulièrement les chapitres 1 et 2 où la notion est conceptualisée. Chez Bateson et Goffman, le cadre est un moyen de structurer et d'interpréter l'expérience. R. BOUDON, *Le Juste et le Vrai*, pp. 283-289, 314-330, montre à quel point le contexte dans lequel évoluent des individus peut conditionner leurs sentiments moraux en créant des systèmes de raisons objectives qui leur donnent un sens, ce qui permet de parler d'une rationalité axiologique ; il ajoute que l'important est la structure abstraite qui se dégage du contexte et qui peut produire des effets identiques alors que les situations particulières sont différentes. Sur l'apparition nécessaire de règles implicites dans toute interaction humaine, qui conditionnent la poursuite ou la répétition de cette interaction, voir P. WATZLAWICK, *La Réalité de la réalité. Confusion, désinformation, communication* (1976), trad. française, rééd., Paris, 1984 [1=1978], pp. 96-98, ainsi qu'E. GOFFMAN, *La Mise en scène de la vie quotidienne*, I, pp. 18-20, sur le consensus des individus au sujet de la définition de la situation à laquelle ils sont en train de participer et qui conditionne leur interaction ; Goffman explique aussi que l'absence de certains éléments implicites à l'interaction et attendus par les individus peut être perçue comme un signe alarmant (*ibid.*, II, pp. 239 *sq.*), tandis qu'une interprétation erronée d'une situation normale sous tous points de vue conduit l'individu à être inutilement suspicieux, inquiet et tendu (*ibid.*, II, p. 306). G. DEVEREUX, « Normal et anormal », pp. 3-7, évoque l'intériorisation des normes culturelles et la notion d'inconscient culturel commun aux membres d'une culture donnée et qui conditionne certains troubles, et pp. 8-13, il explicite la notion de « stress atypique », c'est-à-dire un choc contre lequel la culture n'offre aux individus aucune résistance, et qui devient alors traumatisant, contrairement au « stress typique », contre lequel les individus ont les défenses culturelles adéquates (voir à ce propos l'exemple fourni par R. BASTIDE, « Rencontres de civilisations et maladies mentales » in R. BASTIDE, *Le Rêve, la transe et la folie*, p. 288, ainsi que C. LÉVI-STRAUSS, « Crowds », *New Left Review*, XV, mai-juin, 1962, pp. 3-6, où l'anthropologue décrit son stress en Inde, face à une foule ne faisant pas preuve à son égard de l'« inattention polie » de la foule occidentale, pour reprendre une expression de Goffman, reproduisant une large citation de ce texte dans *La Mise en scène de la vie quotidienne*, II, pp. 310 *sq.*, afin d'illustrer les effets sur un individu de la survenue de ce « désordre minime » dans son environnement, toujours selon les termes de Goffman). Dans *De l'angoisse à la méthode...*, pp. 291-300, Devereux met en évidence l'existence à l'intérieur des cultures d'une mécanique logique de compensation des traits manifestes par l'apparition de traits opposés latents, provoquant une interaction entre des traits dont la valorisation est maximisée, et des traits opposés dont la dévalorisation est aussi maximisée, fonctionnant que les deux faces d'une même médaille. Ces analyses nous montrent comment certains cadres psychiques tendent à se former par action et réaction.

le rêve proviendrait d'une modification de ce cadrage du fait de la mise au repos de certaines fonctions ou aires cérébrales sollicitées pour constituer le cadre interprétatif existant à l'état de veille, notamment certaines de celles qui sont liées au langage : toutes les parties du cerveau n'étant pas endormies, pour que les fonctions physiologiques vitales continuent d'être assurées, des pensées ne cessent de se former, peut-être en lien avec les perceptions et affections, causées par l'environnement du dormeur ou par son organisme, qui se poursuivent, en dehors de la conscience, et ces pensées se développent dans ce nouveau cadre, mais elles demeurent incompréhensibles ou du moins difficilement compréhensibles car un nouveau système interprétatif est apparu, comportant un nouveau système symbolique, beaucoup plus pauvre que le système prévalant à l'état de veille, et dont la clef de compréhension nous manque généralement faute d'avoir pu en faire l'apprentissage (et il est même possible qu'à chaque phase de sommeil, à l'intérieur d'une même nuit ou d'une nuit à l'autre, ce système change, et varie probablement d'un individu à l'autre puisque aucune coordination n'existe).

La métaphore du cadre, d'une part, exprime sa fonction de calibrage d'une partie de la réponse interne aux stimuli externes ou internes (pulsions, sensations corporelles, besoins physiologiques) qui conditionnera le comportement adopté, la régularité de celui-ci et sa limitation, et d'autre part, elle vise à mettre l'accent sur sa nature à la fois partiellement indépendante et partiellement liée au sujet, auquel elle s'impose à la manière d'une grammaire. L'existence de cadres psychiques créés par l'environnement social suscite notamment une série d'attentes implicites et réciproques vis-à-vis du comportement d'autrui dans une situation donnée, qui ont trait en particulier au langage et aux conventions, à la politesse, à ce qui « se fait » ou « ne se fait pas » dans cette situation, ce qui inclut les habitudes comportementales, notamment telles qu'elles ont été modelées par la société, ainsi que les coutumes, le licite et l'illicite, la loi, dans sa lettre et son esprit ¹²¹. C'est ainsi qu'un individu peut incarner sa fonction ou sa position sociale, par exemple, et qu'il est reconnu par autrui dans cette fonction ou cette position.

Le cadre psychique, étant la résultante de la rencontre de l'expérience de l'individu, telle qu'il l'interprète, de son éducation, de ses modes de pensée, de ses connaissances et de

121. G. Devereux explique que de nombreuses interactions sociales sont sous-tendues par l'attente implicite de comportements complémentaires culturellement standardisés, ce qui permet d'accroître le nombre de personnes avec qui il est possible d'interagir sans risque dans une société donnée. Il mentionne notamment les modèles de comportement sexuel et la manière de choisir un cadeau pour une personne mal connue en fonction de son statut social (*ibid.*, pp. 327-333). On pourra aussi consulter E. T. HALL, *Le Langage silencieux*, pp. 79-117, sur la préexistence et la détermination culturelle des règles d'interaction implicites, et R. LINTON, *Culture and Mental Disorders*, Springfield (IL), 1956, pp. 43-62, surtout à partir de la p. 53, sur l'attribution par la société de multiples statuts aux individus, qui influent sur une grande partie de leurs comportements, qui sont de véritables rôles joués dans les limites des schémas culturels, au moins en public. Les modes de contrôle du respect des normes de socialisation sont exposés par E. GOFFMAN, *La Mise en scène de la vie quotidienne*, II, pp. 323 sq. Sur les *a priori* logiques, épistémologiques et linguistiques qui interviennent à notre insu dans nos raisonnements et réflexions et qui semblent aller de soi (par exemple « tout a une cause » ou « la vérité est unique »), voir R. BOUDON, *L'Art de se persuader...*, pp. 229-369.

son environnement culturel, instaure peu à peu des comportements, des pensées et des émotions apparaissant de façon assez régulière en fonction de l'état du monde auquel la personne est confrontée¹²². Ces attitudes sont relativement standardisées (il suffit de penser aux habitudes) et la part d'individualité du sujet et sa marge de manœuvre personnelle y sont réduites mais il reçoit la garantie d'une adaptation immédiate à certaines situations et d'une harmonie plus grande de ses interactions avec ses semblables. D'une manière générale, la communication avec ceux-ci implique une perte d'individualité et un saut de chaque interlocuteur au niveau de la classe logique supérieure, celle de locuteur d'une langue donnée, afin de se rendre compréhensible : la langue contient une dimension limitative liée au fait qu'elle est partagée par des individus différents, qui ne peuvent développer des modes d'expression totalement idiosyncrasiques, et elle les oblige à entrer dans ce cadre conventionnel pour se comprendre mutuellement autant que possible¹²³. Il en va de même pour les règles comportementales propres à la culture d'appartenance du sujet : il est contraint d'abandonner une part de son individualité, de limiter certains de ses comportements et d'en adopter d'autres qu'il n'aurait pas spontanément, et ce faisant, il standardise ses actions et agit comme un membre d'une classe logique et non plus comme un individu totalement singulier, appliquant une véritable grammaire comportementale. Enfin, le respect des principes de la logique est fondamental pour l'équilibre de l'individu, sans quoi il sera toujours confronté à un écart entre les informations que lui renvoie le monde extérieur et ses attentes et analyses vis-à-vis de celui-ci et de ses capacités à interagir avec lui, ce qui contribue à une régulation de ses émotions, vu que les sources de surprise et de frustration sont ainsi limitées.

Les cadres psychiques assignent donc des limites aux comportements et aux affections en même temps qu'elles leur donnent sens puisqu'ils fournissent une lecture de la situation dans laquelle un individu est plongé : comprenant l'état du monde dans lequel il évolue en fonction de ces cadres, il sait très rapidement quelle attitude adopter pour s'y adapter. Ce faisant, l'individu devient capable de se distinguer du reste du monde, de définir ce qui lui

122. Le cadre psychique permet notamment de prendre du recul par rapport aux situations vécues et affecte ainsi la réponse émotionnelle. À ce propos, G. DEVEREUX, *De l'angoisse à la méthode...*, chap. VI à VIII, étudie les réactions d'angoisse des chercheurs dans le domaine des sciences du comportement lorsqu'ils sont confrontés à certaines situations inhabituelles ou choquantes (comme dans le cas de rituels entraînant des effusions de sang ou causant des souffrances aux participants ou à des animaux) et montre comment certaines personnes utilisent leur expérience et diverses postures et pratiques scientifiques pour empêcher ou atténuer l'apparition de ces réactions. D'un côté, l'expérience conditionne les émotions, puisqu'elle prépare au traumatisme en fournissant une connaissance de ce dont la personne peut potentiellement être témoin ; de l'autre, l'attitude professionnelle recadre la situation et permet à la personne de s'attribuer un rôle d'observateur neutre grâce auquel elle réussit à s'abstraire de la scène en limitant ainsi la survenue d'émotions parasites.

123. Ce processus entraîne évidemment une déperdition dans l'information transmise, le langage ne permettant pas de désigner chaque être singulier par un nom singulier. La poésie est une façon de tenter de diminuer autant que possible cette déperdition et de faire vivre une expérience sensitive et sensible pour suppléer aux insuffisances du langage produisant une standardisation de l'information transmise, due au fait que le langage est une convention partagée entre des individus différents et qu'il désigne les choses par leur classe d'appartenance.

appartient et ce qui ne lui appartient pas et de faire la part entre ce qui relève de sa volonté et de son action, et ce qui en est indépendant. Cette fonction limitative des cadres procure en outre l'immense avantage de transformer en certitude un certain nombre de faits qui, strictement, ne se produisent qu'en vertu d'une probabilité, comme la plupart des phénomènes physiques auxquels nous sommes confronté au quotidien (sans avoir besoin de connaître les lois de la physique, tout un chacun « sait » que les corps lourds tombent alors que pour pouvoir l'affirmer en toute rigueur, il faudrait avoir constaté que ce phénomène se produit à l'identique en tout lieu et en tout temps, ce qui implique une infinité d'observations et est impossible). De là découle aussi la capacité à définir, et donc reconnaître et qualifier ce que contient le monde, capacité néanmoins souple et pouvant s'adapter, pour éviter d'avoir à multiplier les classes logiques si chacune ne recouvre qu'un petit nombre de cas d'espèce.

La notion d'inconscient prend dans cette optique une dimension supplémentaire : dépassant l'ensemble des contenus psychiques refoulés, elle s'entend en plus comme l'ensemble de tous les déterminants externes et internes du cadre psychique, dont l'individu n'a pas toujours la connaissance, faute notamment d'y prêter attention ¹²⁴, ces éléments lui semblant habituels et normaux. Selon cette approche, plutôt que d'« inconscient », il faudrait parler de « non conscient » car une personne est souvent en mesure d'acquérir la connaissance d'une partie des déterminants de son cadre psychique, par l'observation et par l'utilisation de ses facultés logiques et réflexives ¹²⁵. Pour appréhender cet inconscient, on est placé en quelque sorte dans la position de quelqu'un qui aurait à résoudre un problème mathématique dont la solution lui est inconnue au départ mais qu'il sait pouvoir résoudre grâce à des procédés logiques ou algorithmiques qu'il maîtrise déjà ou qu'il peut apprendre (pensons par exemple à la logique : il n'est pas indispensable de connaître les règles qui la régissent pour la mettre en pratique, et en réfléchissant à cette mise en pratique, on peut découvrir assez simplement les règles les plus évidentes, les plus subtiles demandant en revanche une attention accrue, qui n'est pas forcément à la portée de tout le monde). L'inconscient ainsi envisagé comporte évidemment une dimension culturelle et collective puisqu'il recouvre aussi certains comportements d'autrui ayant une influence sur les individus sans qu'ils le sachent (par exemple, l'expérience des parents va tout naturellement influencer l'éducation qu'ils donneront à leurs enfants) : des cérémonies collectives telles que les rituels deviennent alors aptes à réordonner cet inconscient et même à fournir des moyens pour l'appréhender (il se

124. K. R. POPPER, « The Myth of the Framework » in E. FREEMAN (ed.), *The Abdication of Philosophy: Philosophy and the Public Good. Essays in Honor of Paul Arthur Schilpp*, La Salle (IL), 1976, pp. 38, 46, indique d'ailleurs que l'analyse critique de ses propres cadres cognitifs permet de les élargir et que ce processus d'analyse critique bénéficie grandement de la confrontation avec d'autres personnes, ayant d'autres cadres.

125. Évoquant une approche similaire de l'inconscient chez G. Simmel, R. BOUDON, *L'Art de se persuader...*, pp. 108-110, 419-424, emploie le terme de « métaconscient », emprunté à F. A. Hayek. Sur le vaste champ que la notion d'inconscient peut recouvrir dans les sciences sociales, voir R. BOUDON, *L'Idéologie...*, note 10, pp. 303 sq.

donne soudain aux participants) et réviser éventuellement certaines interprétations personnelles du monde en décalage avec celles de la communauté ou tout simplement erronées. Selon cette approche, à chaque instant, l'état du monde conditionne le psychisme, à travers sa perception et l'interprétation qui en est faite : d'ailleurs, un individu coupé de toute perception sensorielle, transporté dans un lieu inconnu et isolé du reste du monde développe rapidement de graves troubles psychiques et devient très sensible à la suggestion¹²⁶, les limites du psychisme s'atténuant lorsque le sujet ne perçoit plus distinctement ses propres limites corporelles, qui lui permettent de se distinguer du reste du monde, ce qui montre un peu plus que l'interaction contribue grandement à façonner les cadres psychiques.

Une structuration inadéquate de cet inconscient ou l'absence des moyens cognitifs permettant d'en comprendre les déterminants perturbent le rapport au monde du sujet et sont susceptibles de générer chez lui de l'insatisfaction, des inquiétudes, des angoisses ou encore des attentes injustifiées, les interactions au quotidien avec l'extérieur et particulièrement avec autrui étant mal décodées et provoquant chez le sujet des réponses cognitives et comportementales inadaptées. Il est compréhensible à cet égard que de nombreux troubles psychiques trouvent leur source dans la petite enfance car c'est le moment où s'acquièrent bon nombre de mécanismes et procédés cognitifs servant à appréhender et surtout interpréter le monde, notamment grâce aux interactions avec les autres humains, à commencer par les parents de l'enfant et toute personne qu'il juge importante : des interprétations défectueuses ou erronées risquent alors de se répercuter sur des pans entiers de la cognition et empêcher l'enfant d'acquérir certains mécanismes cognitifs ou de développer au contraire des mécanismes pathologiques. L'interaction avec autrui est essentielle dans la formation du psychisme car elle fournit à l'enfant, qui en est dépourvu, des modes de compréhension et d'interprétation du monde préexistants, qui induisent des réponses comportementales qui finiront par sembler « normales » et « habituelles » au point que l'individu ne se rendra pas compte de leur dimension conventionnelle. Cette interaction est donc grandement responsable de la structuration du psychisme de l'individu et de son rapport au monde, en lui transmettant, sans même qu'il s'en aperçoive, une vision du monde donnée. Grâce à l'interaction, la perception brute reçoit un sens et en même temps, les éventuels raisonnements et déductions

126. J.-C. LAURET, R. LASIERRA, *La Torture propre*, Paris, 1975, pp. 107-116, M. OTTERMAN, *American Torture: From the Cold War to Abu Ghraib and Beyond*, Carlton, 2007, pp. 42-48, 54 *sq.*, et M. TERESTCHENKO, *Du bon usage de la torture. Ou comment les démocraties justifient l'injustifiable*, Paris, 2008, pp. 19-21, décrivent les principales expériences d'isolation sensorielle, menées à partir des années 1950, qui ont démontré qu'en quelques jours, les individus développent entre autres des hallucinations, un sentiment profond d'anxiété voire de culpabilité, entraînant une « véritable destruction de la personnalité » (*ibid.*, p. 21). J.-C. LAURET, R. LASIERRA, *op. cit.*, pp. 77-84, 104-106, exposent en outre les effets dévastateurs sur le psychisme de certains détenus en République fédérale d'Allemagne et en Irlande du Nord, placés dans des conditions de privation sensorielle strictes. Voir aussi J. A. M. MEERLOO, *The Rape of the Mind: The Psychology of Thought Control, Menticide, and Brainwashing*, Cleveland - New York, 1956, pp. 78-80.

du sujet quant à son expérience personnelle deviennent pour lui des représentations fiables de la réalité lorsqu'il obtient l'assurance qu'elles sont partagées par les autres dans des termes identiques ou proches. Comme l'écrit P. Watzlawick : « La validation de notre réalité par les autres est une question de vie ou de mort pour nous, juste autant qu'eux-mêmes ont besoin que nous leur apportions la confirmation de leur réalité. »¹²⁷ Enfin, on peut considérer que la santé mentale consiste à être capable de surmonter avec souplesse, en fonction des circonstances, les défauts des cadres psychiques et les effets pénibles qui en résultent, et de parvenir à s'adapter, tandis que la maladie enferme l'individu dans les cadres, et donc dans certains comportements récurrents et inadéquats, et l'empêche de se soustraire aux affections douloureuses qui l'assaillent alors et perdurent en raison de la rigidité des cadres.

Le rituel personnel, le temps de sa durée, insère le sujet dans un nouveau cadre psychique qui se substitue au cadre habituel, plus qu'il ne s'y superpose, et permet de la sorte d'inhiber certaines pensées et émotions ou d'en susciter d'autres (plus rares car ce type de rituel est relativement pauvre par comparaison avec le monde) : le rituel assigne des limites à un monde qui en manque du point de vue de l'individu ou lui en assigne qui sont incompatibles avec ses attentes, ce qui suscite en lui des angoisses¹²⁸. Au fond, en s'imposant le rituel, le sujet ne fait que reproduire consciemment (au sens où le malade est témoin de ce qu'il fait, non pas au sens où il contrôle le T.O.C.) ce qu'il subit en permanence inconsciemment ou presque, afin de soulager la souffrance causée par les affects dus à des déficiences de son cadre psychique. Le cadre créé par le rituel, en modifiant ponctuellement le rapport au monde de l'individu produit une sorte de monde idéal dans lequel les obsessions sont maîtrisées voire inhibées.

Tout le problème est qu'une fois que le sujet s'est installé dans le nouveau cadre imposé par le rituel, il limite son comportement aux quelques actions autorisées par ce cadre, si bien qu'il se retrouve soit obligé d'aller au bout d'une séquence comportementale, soit de répéter celle-ci, sans pouvoir agir autrement, dans les deux cas, sauf à sortir de ce cadre restreint pour

127. P. WATZLAWICK, « Psychiatry's Changing Image of Man » (1981) in P. WATZLAWICK, *Münchhausen's Pigtail...*, p. 60: « The ratification of our reality by others is a matter of life and death for us, just as they need our confirmation of their reality. »

128. G. F. REED, *op. cit.*, pp. 189-193, 199, souligne que les obsessionnels ont tendance à recourir à des catégories ou concepts strictement limités, ce qui réduit le nombre d'éléments singuliers qui appartiennent à une classe donnée et conduit à recourir à des classes peu étendues, plutôt qu'à des classes plus vastes dont les limites sont plus souples. Le même auteur indiquait précédemment que la personnalité des malades souffrant de T.O.C. était organisée autour certains traits de caractère témoignant d'une forme de rigidité, donc une tendance à être sensible aux limites, que l'on s'impose à soi ou au monde ; G. F. Reed citait entre autres : le goût de la précision, notamment dans les détails, le contrôle de soi, la discipline, la méticulosité, la minutie, l'obstination, la méthode, le sens de l'ordre, le perfectionnisme, la ponctualité, la rectitude morale (*ibid.*, pp. 45-56). Il estime finalement que : « l'obsessionnel éprouve une difficulté dans la structuration spontanée de l'expérience et tente de compenser cela en imposant des frontières artificielles et définies de façon rigide, des limites de catégories et des repères temporels » (« *the obsessional finds difficulty in the spontaneous structuring of experience and attempts to compensate for this by imposing artificial, rigidly defined boundaries, category limits, and time markers* », *ibid.*, p. 220).

retrouver son cadre psychique habituel avec ce qu'il comporte d'angoissant et de problématique, ce à quoi le malade se refuse généralement tant il lui est pénible d'évoluer dans ce dernier cadre. Le rituel cessera lorsque le sujet percevra qu'il peut réintégrer son cadre psychique habituel, c'est-à-dire lorsque l'affect ayant conduit à l'exécution du rituel aura disparu ou bien sera devenu gérable dans le cadre habituel (la hausse de l'estime de soi résultant de l'accomplissement réussi du rituel rend l'individu plus apte à maîtriser ce qu'il ressent) : grâce au rituel, le sujet peut construire un monde dans lequel ses affects, problématiques en temps normal, deviennent contrôlables car ils sont mis en relation avec les éléments matériels constituant le rituel, lesquels sont maîtrisables du fait de cette nature matérielle, si bien que la réussite du rituel apaise le malade étant donné qu'il est parvenu à contrôler son problème et cela d'une manière objective, visible et irréfutable. Plus tard, lorsque le patient a pris l'habitude d'accomplir des rituels (et à cause du soulagement qu'ils procurent, cette habitude est facile à prendre), il lui suffit de rencontrer un élément du monde entrant dans l'un de ses rituels pour se mettre éventuellement en situation d'avoir à s'y adonner, sans avoir été nécessairement confronté à cet instant à ce qui lui pose problème concrètement (c'est donc le monde extérieur qui, indirectement et fortuitement, lui rappelle l'existence de son problème)¹²⁹. On peut d'ailleurs se demander si le T.O.C. n'est pas un rituel personnel ponctuel au départ, auquel le patient finit par recourir systématiquement, y ayant pris goût du fait du réconfort qu'il lui apporte¹³⁰, à tel point qu'un renforcement du comportement se produit et que l'individu se retrouve piégé par ce mode de résolution de l'anxiété en raison d'une inversion de la situation originelle : alors qu'il avait commencé par faire appel à certains éléments du monde extérieur pour calmer un trouble intérieur, c'est la rencontre de ces éléments extérieurs qui vient ensuite perturber son intériorité. En effet, le rituel a certes produit une amélioration de l'estime de soi, mais il n'a pas affecté le monde réel, tel qu'il pose problème au patient, et, au lieu de résorber les déficiences de son cadre psychique ordinaire, le sujet les a masqués par le recadrage réalisé par le rituel, aussi cet effet n'est-il que passager et nécessairement, l'estime de soi rechutera par la simple confrontation du malade avec son environnement. Par conséquent, tant que le problème existant dans le cadre psychique habituel n'est pas résolu ou tant que ce cadre n'a pas été modifié pour que le problème cesse d'apparaître comme tel, la personne est inéluctablement conduite à répéter ses rituels dès que l'occasion lui en est donnée ou dès qu'elle y pense.

Cette façon d'envisager les rituels personnels et les T.O.C. comme un procédé permettant de manipuler l'interaction entre l'individu et son environnement pour retrouver

129. Voir *supra*, p. 190.

130. G. SERBAN, *The Tyranny of Magical Thinking: The Child's World of Belief and Adult Neurosis*, New York, 1982, pp. 53 *sq.*, évoque l'exemple d'un adolescent transformant en T.O.C. des rituels accomplis une fois et dans lesquels il avait trouvé une satisfaction ; voir aussi L. ZUSNE, W. H. JONES, *op. cit.*, pp. 263 *sq.*

son équilibre psychique donne un éclairage particulier à la notion de maladie mentale et coïncide avec l'idée que l'on retrouve dans de nombreuses cultures selon laquelle le malade mental est en butte à un désordre qu'il n'arrive pas à organiser¹³¹, l'intervention du thérapeute étant censée rétablir l'ordre perturbé en décryptant le message véhiculé par le malade. Certaines des manifestations de la pathologie mentale peuvent se comprendre comme un problème d'intégration chez une personne donnée des cadres psychiques (notamment cognitifs) communs à une population et régissant leurs rapports avec l'environnement dans lequel elle évolue ou bien d'inadéquation ou de conflit entre les cadres psychiques propres au sujet et certains de ceux de la société dans laquelle il évolue¹³² : le malade a alors des problèmes dans l'assignation des limites de ses comportements ou de ses pensées¹³³. Un tel dysfonctionnement nuit évidemment à l'interaction de la personne malade avec le monde extérieur et les autres membres de la société, et génère des comportements inadéquats par rapport aux critères de normalité de ce groupe humain et reconnus également comme tels par les malades eux-mêmes, ce qui ajoute à leur souffrance¹³⁴. L'incapacité à s'intégrer

131. Sur la maladie constituant une tentative de réorganisation, voir G. DEVEREUX, « L'Ethnopsychiatrie comme cadre de référence dans la recherche et la pratique cliniques » in G. DEVEREUX, *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, p. 95 ; sa définition de la maladie psychique mérite également d'être mentionnée, car elle met l'accent sur l'inadéquation entre un individu et son environnement : « Dans la maladie psychique, le monde extérieur est structuré aux dépens de la structure du Moi ; le fonctionnement de l'organisme total est maintenu aux dépens des fonctions du Moi : on réalise une compatibilité affective entre le monde et l'organisme aux dépens de la compatibilité réaliste et logique. »

132. Voir E. GOFFMAN, *La Mise en scène de la vie quotidienne*, II, pp. 330-337, particulièrement p. 332. G. DEVEREUX, « Une théorie sociologique de la schizophrénie » (1939), trad. française, in G. DEVEREUX, *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, p. 220, évoque la multiplicité des « traits et régularités socioculturels » pour une culture donnée et estime que les troubles psychiques, particulièrement la schizophrénie, proviennent d'une « difficulté d'orientation » au sein de cette culture, et cela se produisant d'autant plus facilement que celle-ci présente des traits nombreux, comme la société occidentale moderne. Plus loin, pp. 234 *sq.*, il explique que l'homme moderne, soumis à un stress affectif ou désorienté, dans des situations graves, peut adopter une pensée prélogique, telle qu'elle a été définie par Lévy-Bruhl. Nous renvoyons aussi à l'ouvrage de R. BASTIDE, *Sociologie des maladies mentales*, rééd., Paris, 1977 [1=1965], *passim*, qui analyse l'influence de la société sur le développement des troubles mentaux ; mentionnons en particulier le chapitre VII où l'auteur évoque le risque accru chez les migrants de développer une maladie mentale (voir aussi du même auteur, « Rencontres de civilisations et maladies mentales », pp. 278-293). Voir aussi A.-M. ROCHEBLAVE-SPENLÉ, *La Notion de rôle en psychologie sociale. Étude historico-critique*, 2^e éd., Paris, 1969 [1=1962], pp. 373-395.

133. Le juron est un exemple intéressant d'une réaction suivant une mauvaise affectation des limites du comportement ou de la volonté. En effet, il surgit lorsque le réel contrarie soudainement une action en cours, donc un désir, que ce soit en raison d'une mauvaise appréciation de ses capacités intellectuelles ou motrices par le sujet ou, plus souvent, d'un manque d'attention ou d'un événement imprévu. En lui-même, le juron exprime aussi un rapport à la limite. En français, il renvoie généralement soit à Dieu, donc à l'infini de la puissance divine par rapport à la finitude du pouvoir de l'homme, soit à l'excrétion, laquelle consiste en l'expulsion hors des limites du corps d'une matière inassimilable et qui était à l'intérieur de lui jusque-là, comme si lorsque le désir est contrarié, la partie de celui-ci qui n'a pas été réalisée était expulsée de la conscience par un excrément verbal : dans les deux cas, il consiste donc en une réassignation consciente des limites possibles de ce désir.

134. G. DEVEREUX, « L'Ethnopsychiatrie comme cadre de référence... », pp. 97-105, expose de quelles façons le matériel culturel est traité et intégré chez l'individu normal et dans le cas des différents types de pathologie (immaturité, névrose, psychose, psychopathie). Voir également l'approche d'inspiration structuraliste de R. BASTIDE, *Sociologie des maladies mentales*, pp. 275, 281-284, 294-303, au sujet du consensus social en matière de normalité et d'anormalité mentale, de l'évolution de ce consensus avec l'évolution de la société, de l'intégration du malade à des catégories sociologiques par le reste de la société et de l'inefficacité des thérapies ayant cours dans une certaine société avec les malades qui lui sont extérieurs : « on n'est fou que par rapport à

adéquatement dans le cadre psychique commun a nécessairement des effets dévastateurs sur le psychisme de l'individu qui va connaître des carences cognitives, recevoir des signaux pénalisants en provenance d'autrui et percevoir douloureusement le décalage ou l'inadaptation de sa situation ¹³⁵, étant notamment confronté à un écart entre ce qu'il attend de l'interaction avec autrui ou son environnement et la réponse effective que ceux-ci lui renvoient ¹³⁶.

L'influence de l'environnement social sur le psychisme a été mise en exergue par Durkheim dans sa célèbre étude sur le suicide, où il explique que la désagrégation des cadres sociaux, notamment religieux, familiaux et politiques, sème le désarroi parmi les individus et les rend plus vulnérables au suicide ¹³⁷, qualifié dans ce cas d'égoïste par cet auteur car l'affaiblissement des groupes sociaux a entraîné une individuation excessive ¹³⁸ : l'individu, n'étant plus tenu de servir la société, perd en même temps sa principale raison d'exister et une partie de sa dimension sociale, constitutive de son humanité, et se trouve alors moins motivé pour faire face aux aléas de l'existence ¹³⁹. La vulnérabilité au suicide, lorsque les cadres sociaux se délitent, se comprend aisément : lorsque certains cadres sociaux importants et structurants disparaissent, l'individu est privé des moyens cognitifs que ces cadres lui apportaient pour envisager la réalité et la reconstruire de façon satisfaisante, ce qui, évidemment, complique son appréhension du monde et de l'existence : le degré d'incertitude s'accroît, l'imprévu est plus difficilement gérable, en particulier lorsqu'il est catastrophique, et, au final, l'équilibre psychique de l'individu est plus précaire, les risques de dépression et de suicide augmentent si le sujet n'est pas capable de trouver en lui-même les ressources pour affronter la situation, alors que jusqu'à présent, son environnement social lui fournissait ces ressources ou le protégeait, par son organisation et son fonctionnement, contre de tels risques.

Comme nous l'avons vu, les comportements du malade constituent une expression de son malaise autant qu'une tentative pour gérer ce malaise, toujours dans les limites des cadres psychiques qui sont les siens. L'expression du trouble est alors conditionnée à la fois par

une société donnée » (*ibid.*, p. 282). Nous renvoyons aussi à la deuxième partie de M. FOUCAULT, *Maladie mentale et psychologie*.

135. Voir R. LINTON, *The Study of Man: An Introduction*, New York, 1936, p. 482.

136. P. WATZLAWICK, « Psychiatry's Changing Image of Man », pp. 66 *sq.*, évoque les divergences entre la vision du monde du malade, sa réalité de second ordre (c'est-à-dire le sens et la valeur assignés aux objets du monde) et son environnement humain, pouvant être aux sources des désordres psychiques. Sur la notion de réalité de second ordre, voir *infra*, p. 264, note 277. On trouvera chez H. EY, « Description clinique de la forme typique » in H. EY, *Schizophrénie. Études cliniques et psychopathologiques*, Le Plessis-Robinson, 1996, pp. 220-224, une description du monde étrange que se crée le schizophrène, en rupture avec la réalité et autrui, où les règles de la logique sont violées.

137. É. DURKHEIM, *Le Suicide. Étude de sociologie*, 9^e éd., Paris, 1997 [1=1897], pp. 229 *sq.*

138. *Ibid.*, p. 223 ; *cf.* p. 288, au sujet du suicide anémique, qui se produit lorsque la société ne parvient plus à réguler les passions individuelles ; voir également p. 325, sur les affinités entre le suicide égoïste et le suicide anémique.

139. *Ibid.*, pp. 224-228.

l'acquis culturel du malade et par ses interactions avec les autres membres de sa société et l'environnement culturel, ce qui explique pourquoi certaines cultures développent des pathologies qui leur sont propres¹⁴⁰ et pourquoi les troubles s'expriment parfois selon des déterminations bien connues au sein de la culture considérée¹⁴¹. D'ailleurs, une modification des cadres psychiques entraînera une modification l'expression des pathologies. À titre d'exemple, nous citerons le cas décrit par R. Linton¹⁴² du coureur d'*amok*, en Indonésie et aux Philippines notamment, qui, pris d'une fureur meurtrière, saccageait tout sur son passage et massacrait tous ceux croisant son chemin, jusqu'à ce qu'il finisse par être lui-même tué. Cette forme de suicide était reconnue par la société qui lui attribuait un prestige certain, surtout lorsque le coureur parvenait à tuer un grand nombre de personnes avant de succomber. Les Hollandais mirent fin à ce comportement pathologique en interdisant de tuer le coureur, quel que soit le nombre de personnes qu'il avait déjà massacrées : il était alors capturé vivant puis condamné aux travaux forcés à vie, ce qui fit perdre tout éclat à cette pratique. C'est donc en modifiant la perception d'un comportement par le groupe social, c'est-à-dire le cadre correspondant à l'échelle des valeurs, qu'on est parvenu à le faire cesser.

Il est par ailleurs révélateur que le rituel destiné à faire cesser les symptômes conduise souvent à réaliser l'affiliation du malade à un groupe social bien délimité, comme dans le cas des possédés dans certaines régions d'Afrique, dont la maladie est un signe d'élection qui leur permet de rejoindre des confréries pratiquant la transe de possession rituelle ou des sociétés à cultes d'affliction¹⁴³. Le rituel accomplit l'insertion du chaos qui affecte le malade possédé

140. Voir les exemples donnés par G. DEVEREUX, « Normal et anormal », pp. 32-34 et R. LINTON, *Culture and Mental Disorders*, pp. 65-69 et le chapitre III.

141. G. DEVEREUX, « Normal et anormal », p. 42 ; voir les exemples pp. 43-45. R. LINTON, *The Study of Man*, p. 433, avait déjà relevé l'existence de « schémas d'inconduite » (*patterns for misconduct*) conditionnant les comportements déviants au sein d'une société donnée : « C'est comme si la société disait : "Ne fais pas ça, mais si tu le fais quand même, alors accomplis-le de cette façon." » (« *It is as though the society said, "Do not do this, but if you do it, go about it in this fashion."* »). Les travaux ultérieurs de Linton et surtout ceux de Devereux ont montré qu'il était possible d'étendre cette constatation aux modes d'expression des pathologies mentales.

142. R. LINTON, *Culture and Mental Disorders*, p. 116. Voir aussi P. WATZLAWICK, « Reality Adaptation or Adapted "Reality"? Constructivism and Psychotherapy » (1985) in P. WATZLAWICK, *Münchhausen's Pigtail...*, pp. 133 sq.

143. Si le mal est signe d'élection, la nature thérapeutique du rituel n'est plus évidente et n'est généralement pas vécue de cette manière par les populations concernées : elle est essentiellement le produit de l'interprétation des anthropologues qui, voyant la possession, la souffrance et la folie réunies, se sont laissés abuser par une « illusion thérapeutique », comme le souligne J.-P. OLIVIER DE SARDAN, « Possession, affliction et folie... », pp. 8 sq., 17-19. B. HELL, *op. cit.*, p. 65, estime même que le contenu thérapeutique des cultes de possession est souvent une « ruse » utilisée à la fois par les confréries qui les exercent pour dissimuler une pratique initiatique et « ne pas afficher publiquement une manière singulière et ambiguë de penser le monde », et par leurs clients pour « franchir un seuil jugé redoutable ». Sur la possession comme élection, voir aussi F. LAPLANTINE, *op. cit.*, pp. 161-174, qui évoque aussi le rôle structurant pour la société de ces rituels, et G. ROUGET, *La Musique et la Transe. Esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession*, 2^e éd., Paris, 1990 [1=1980], pp. 91-98, ainsi que les pp. 296-308, sur le tarentulisme (ou tarentisme), en Italie du sud, comme « culte de possession qui n'ose pas dire son nom » pour ne pas entrer en conflit avec l'Église catholique (*ibid.*, p. 302), et qui se dissimule donc sous les dehors d'une thérapie musicale devant guérir les victimes, souvent imaginaires, des piqûres de tarentules, provoquant chez elles des états de transe, qui seront susceptibles de revenir périodiquement et exigeront que le rituel soit de nouveau accompli.

dans une forme sociale et culturelle, connue et maîtrisable, notamment par le biais de la transe au cours de laquelle le démon se fait connaître et révèle son nom par la bouche du malade ¹⁴⁴. On peut même penser que c'est précisément le défaut d'affiliation qui a conduit à la maladie : l'individu aurait développé son affection ¹⁴⁵ pour signifier son incapacité à affronter la vie seul ou dans le cadre social général, et son besoin d'être admis au sein d'un groupe humain restreint où il pourra trouver notamment reconnaissance et protection.

Dans le même ordre d'idées, selon G. Devereux ¹⁴⁶, « le chaman est psychologiquement malade pour des raisons conventionnelles et d'une façon conventionnelle ». En reproduisant le processus de structuration culturelle grâce auquel il a réussi à surmonter sa propre affection psychique, le chamane parvient ainsi à renforcer les défenses culturelles des membres de sa communauté touchés eux aussi par des affections psychiques :

Dans ces cures, tout se passe comme si le traitement consistait tout simplement à remplacer des conflits et défenses idiosyncrasiques par des conflits culturellement conventionnels et par des symptômes ritualisés, sans qu'intervienne jamais de prise de conscience (*insight*) susceptible d'amener une véritable guérison.¹⁴⁷

Cette recherche de cadres passant par des processus d'affiliation ne concerne pas simplement les sociétés traditionnelles. La dissolution de structures sociales importantes en Occident, comme les structures familiale et religieuse, se superposant à la disparition des idéologies politiques et à la montée en puissance d'autres structures telles que l'entreprise gérée selon les principes du capitalisme financier, et de technologies facilitant les communications à distance, a conduit à une individualisation toujours plus poussée des personnes, qui ont de plus en plus de mal à trouver leur place dans cet ensemble déstructuré, sans référents stables les autorisant à délimiter leur personnalité et leur identité, d'autant plus que les États-nations tendent à être eux-mêmes dissous dans des structures supranationales de grande ampleur, lointaines et dénuées d'un ancrage culturel précis, tous ces phénomènes créant un contexte favorisant l'apparition de troubles notamment dépressifs ¹⁴⁸ : certains sujets ont alors tendance à se tourner vers des mouvements religieux alternatifs tels que des sectes, qui leur assurent une forme d'affiliation rassurante et protectrice que la société leur refuse ¹⁴⁹.

144. Voir L. DE HEUSCH, « La Folie des dieux et la Raison des hommes », p. 259.

145. Les troubles décrits par A. Zempléni (mentionnés *infra*, p. 217, note 159) pourraient très bien être des symptômes de dépression.

146. G. DEVEREUX, « Normal et anormal », p. 18.

147. *Ibid.*, p. 19. Devereux insiste sur le fait que même le chamane n'est jamais guéri de ses troubles car les méthodes utilisées ne permettent pas de prendre conscience de leur nature exacte : « il est simplement en état de rémission » (*ibid.*, p. 20). Voir aussi *supra* p. 86, note 194.

148. G. DEVEREUX, « La Schizophrénie, psychose ethnique ou la schizophrénie sans larmes » (1965) in G. DEVEREUX, *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, pp. 257-274, fait même une liste des facteurs propres à la société occidentale moderne conduisant selon lui à inculquer des modèles de comportement schizophréniques aux individus.

149. Voir V. LANTERNARI, *op. cit.*, pp. 25-28, qui fait une analyse similaire. D. CAMUS, *La Sorcellerie en France du Moyen-Âge à nos jours*, pp. 248 *sq.*, voit dans la persistance des pratiques magiques traditionnelles en

L'étude des rituels personnels et des T.O.C. a mis en évidence la capacité de cadrage du rituel, son rôle de régulateur de l'interaction de l'individu avec son environnement et l'effet concret de son accomplissement sur le sujet, en particulier la perte d'individualité déroutante subie et qui le rend prisonnier du protocole rituel qu'il doit alors suivre jusqu'au bout pour s'en libérer. Le T.O.C. tente en définitive de résoudre par le rituel un problème de limites, que le psychisme ne parvient pas à assigner harmonieusement dans son économie normale. Ces caractéristiques se retrouveront dans les rituels culturels, sans la dimension pathologique, puisqu'il n'y a aucune compulsion à y participer mais, néanmoins, si l'individu a toujours la possibilité de se refuser de prendre part au rituel, il reste généralement soumis à une pression sociale qui l'y pousse. Cette dépersonnalisation inhérente aux T.O.C. explique la nature compulsive de ces affections car elle donne à l'action rituelle une dimension prescriptive impersonnelle et donc irrésistible, bien qu'elle vienne du patient lui-même : le rituel est le comportement à adopter dans la situation où il se trouve, de même que le rituel culturel sera le protocole à suivre dans la situation à laquelle la société ou certains de ses membres sont confrontés. Le participant à un rituel culturel sait d'où vient la prescription de l'accomplir (la société, la loi, la religion, la tradition, *etc.*) et que s'il y prend part, c'est parce qu'il est lui-même membre du corps l'ayant institué et qu'il a admis cette obligation ; le rituel du malade souffrant de T.O.C. n'a été institué par personne et le patient ne se reconnaît aucunement dans son accomplissement (il sait bien que le rituel vient de lui mais l'injonction de l'accomplir s'impose à lui comme un devoir), si bien qu'il est désemparé face à lui, étant comme projeté dans un néant référentiel sur lequel il n'a aucune prise. Dans les deux cas, en outre, ne pas exécuter le rituel expose au risque de se culpabiliser si jamais l'avenir prend une tournure négative : on sait qu'il n'est pas en lui-même de nature à influencer sur l'état du monde mais le futur étant inconnu, qui sait si la situation ne sera pas pire si l'on s'en dispense ?

France à notre époque une façon de préserver son identité et sa mémoire, donc une forme d'ancrage psychologique face au tourbillon de la modernité qui brouille les repères culturels, quand il ne les élimine pas purement et simplement, et donc de conserver ainsi son autonomie de pensée en ne se conformant pas exactement aux catégories dominantes.

2- Les rituels culturels

a) *Rôle et utilité des rituels culturels*

Le rituel culturel produit un effet comparable à celui des rituels personnels, consistant en une définition, ou selon les circonstances une redéfinition, du cadre comportemental ou interprétatif ¹⁵⁰, réalisées collectivement, en particulier lors de la survenue d'événements qui dépassent l'individu et concernent les interactions existant entre le groupe social et son environnement ou entre ses membres eux-mêmes, et d'une manière générale pour organiser ces interactions et les intégrer dans des normes. L'intégration des cadres psychiques collectifs aux cadres individuels et leur mise en adéquation se produit généralement plus ou moins inconsciemment grâce à l'expérience, petit à petit depuis la naissance et tout au long de l'existence d'une personne. Le rituel sera particulièrement utile dans les cas où l'expérience ordinaire est insuffisante pour y parvenir ou trop lente : c'est pourquoi on aura recours à lui pour initier des jeunes gens ou soigner des maladies, notamment celles affectant le psychisme.

Plus généralement, le rituel joue un rôle structurant pour la société, notamment lorsqu'il est répété régulièrement sans être nécessairement justifié par un événement particulier, dans le cas d'un culte périodique par exemple, devenant ainsi une habitude paraissant naturelle. Comme nous l'avons déjà vu ¹⁵¹, le rituel permet de simplifier un monde difficile à appréhender de façon synthétique et de réorganiser l'espace et le temps grâce à quelques principes structurants, éventuellement en relation avec des mythes, ce qui exerce une influence rassurante sur les individus et les soulage de l'angoisse naissant d'une confrontation avec un environnement complexe avec lequel il faut malgré tout interagir. Le rituel ne vise pas essentiellement à expliquer ou comprendre l'ordre du monde (même s'il peut le faire) mais permet à chacun de se rappeler et d'affirmer qui il est, c'est-à-dire un membre d'une société précise, partageant avec les autres membres une culture et des traditions semblables, ayant construit leur rapport au monde d'une manière similaire : la magie n'explique pas le monde mais le fait perdurer tel qu'il est conçu par la communauté ¹⁵². Le fait d'affronter

150. Voir M. DOUGLAS, *De la souillure*, pp. 81 sq.

151. *Supra*, p. 175.

152. À ce propos, E. DE MARTINO, *Le Monde magique* (1948), trad. française, réimp., Paris, 1999 [1=1971], p. 152, explique que : « Nous autres, "modernes", nous partons ordinairement du présumé que, dans le magisme, comme dans notre civilisation, il y a un monde **donné**, auquel se présente un "être là" **garanti** : dès lors, la magie nous apparaît comme une "fausse science", ou comme une "technique avortée". En réalité, le problème du magisme n'est pas de "connaître" le monde ou de le "changer", mais plutôt de garantir le monde auquel un être se rend présent. Dans la magie, le monde n'est pas encore "décidé", et la présence est encore

collectivement la réalité et de se rattacher à une tradition ancienne apporte à chaque individu un supplément de confiance en soi, en même temps que le rituel façonne son rapport au monde. Ce travail du rituel sur les cadres psychiques des membres d'une société, intégrés dans un processus qui les dépasse, est donc essentiel pour la transmission de sa culture. Autrement dit, chaque fois qu'il est exécuté, le rituel réactive le lien culturel qui unit les membres d'une communauté entre eux mais aussi avec leur environnement et leurs divinités.

Il peut arriver à un groupe humain d'être traversé par un sentiment diffus et angoissant de perte de contrôle à cause de l'hostilité des éléments naturels, de leur caractère imprévisible, avant de se lancer dans une entreprise hasardeuse ou simplement quand il est face à une nouveauté ou doit accomplir un changement quelconque dans son organisation : la communauté se pose des questions, s'inquiète ou même se culpabilise (il pourrait y avoir un problème avec les dieux à cause de fautes commises à leur rencontre par tous ou quelques individus, par exemple). L'accomplissement d'un rituel sert à se replacer en quelque sorte dans le cours normal des choses, voire incorporer un fait ou des comportements nouveaux en se référant aux étiologies traditionnelles, ce qui a évidemment des effets rassurants, ou au moins apaisants, sur les individus, puisque, désormais, ils sont en mesure de faire face à la situation, se donnant l'impression par ce biais qu'ils la maîtrisent mieux, prenant du recul en exprimant leurs craintes ou en se confrontant à ce qui pose problème. Le rituel est en somme une forme d'intermédiation qui adoucit les relations entre les individus et avec leur environnement.

Les processus d'acculturation sont une bonne illustration de l'utilisation de rituels afin de gérer des changements radicaux et traumatisants au sein d'une société. Ainsi, grâce au rituel, une communauté dont la tradition reconnaît l'existence d'esprits peut intégrer de nouveaux esprits inconnus jusqu'alors et apparus au contact d'autres peuples¹⁵³. Plus concrètement, évoquons le cas emblématique du développement des *Ghost Dances* parmi les tribus indiennes en Amérique du Nord au cours du XIX^e siècle, sous l'impulsion de divers prophètes indiens en réaction à la progressive domination des Blancs au cours du siècle, laquelle avait provoqué en quelques années seulement la disparition d'une partie de la culture

engagée dans cette œuvre de décision de soi et du monde. » Le fait de s'abstraire de la distinction entre ce qui est physiquement possible et ce qui ne l'est pas (par expérience, les individus ont déjà arrêté cette distinction, pour nuancer légèrement le propos de De Martino) permet de construire une réalité et un monde beaucoup plus malléables, grâce à des types d'actions, en particulier rituelles, pouvant être corrélées à des mythes, qui seraient inenvisageables autrement, et d'opposer ainsi une attitude dictée par la culture à un environnement souvent hostile et peu prévisible. Il en est de même dans les T.O.C. : le sujet, qui sait pertinemment que ses rituels n'ont pas d'influence sur l'extérieur, laisse de côté cette connaissance et se construit un monde particulier qu'il est obligé de réaffirmer en répétant ses rituels puisque ce monde est déconnecté du monde réel et que les événements du réel continuent à être en décalage avec ce qu'en attend le patient.

153. J. H. M. BEATTIE, *art. cit.*, p. 72, indique que le rituel permet d'incorporer de nouvelles forces potentiellement inamicales lorsque la communauté reçoit une influence extérieure, et S. F. NADEL, « A Study of Shamanism in the Nuba Mountains », pp. 31-33, 36, évoque le rôle des sorciers dans l'arabisation des tribus vivant dans la région des monts Nuba (Soudan).

et des coutumes indiennes, suite au déplacement des tribus dans des réserves, à la multiplication des colonies et à la destruction des troupeaux de bisons¹⁵⁴. Ces pratiques religieuses, fondées sur des danses entraînant des états de transe, visaient à faire renaître ces coutumes ou entretenir l'espoir de leur renaissance. Leurs doctrines, adaptées par chaque tribu à ses mythologies, promettaient également un retour à l'ordre prévalant avant la conquête par les Occidentaux, un ordre idéal, en fait, car fondé sur une unité indienne, historiquement inexistante¹⁵⁵. Il est à noter que le christianisme influencera de plus en plus les *Ghost Dances* au fur et à mesure que le siècle approchera de son terme. Au final, ces rituels ont constitué des cultes de crise qui ont contribué à permettre aux Indiens d'Amérique du Nord de gérer le passage à leur nouvelle situation et de prendre conscience collectivement du changement¹⁵⁶.

Le rituel est également en mesure d'acter un changement ponctuel mais appartenant à une classe d'événements habituels au sein d'une société (naissance, mariage, décès en particulier, et les rites de passage plus généralement) en réorganisant ou réaffirmant les relations entre les individus pouvant avoir été déstabilisées par ce fait et définissant les nouveaux liens qui les unissent désormais, notamment vis-à-vis des systèmes de filiation : le rituel revient à affirmer que, malgré ce changement, la vie, à l'échelle de la société, continue comme avant et suit son cours normal, et que tous les participants l'admettent ou font comme si c'était le cas¹⁵⁷. D'une manière générale, le rituel aide donc la société à gérer des événements créant des discontinuités dans son existence et à normaliser les interactions entre ses membres et avec le monde extérieur. Dans tous les cas, en quelque sorte, on oppose le caractère connu et donc prévisible du déroulement du rituel, ainsi que son aspect procédural, à la nature inconnue ou nouvelle de la situation que doit affronter la communauté ou les personnes concernées par la cérémonie. Le rituel fonctionne en somme comme un marqueur cognitif pour souligner l'importance aux yeux d'une collectivité de certaines activités ou

154. W. LA BARRE, « Mouvements religieux d'acculturation en Amérique du Nord » in H.-C. PUECH (dir.), *Histoire des religions*, vol. III, Paris, 1976, pp. 985-988, observe que, d'ailleurs, l'apparition de cultes de crise chez les Indiens suit de quelques années la progression des Blancs vers l'ouest

155. Au sujet du messianisme prophétique comme réponse de certaines sociétés à une acculturation traumatisante, nous renvoyons le lecteur à F. LAPLANTINE, *op. cit.*, pp. 111-148.

156. Sur le phénomène des *Ghost Dances*, voir notamment J. MOONEY, « The Ghost-Dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890 » in J. W. POWELL (dir.), *Fourteenth Annual Report of the Bureau of Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution 1892-93*, Part 2, Washington, 1896, en particulier pp. 777-801, 915-927, A. LESSER, « Cultural Significance of the Ghost Dance », *American Anthropologist*, N. S. 35, 1933, pp. 108-115, D. M. JOHNSON, « Ghost Dance: Last Hope of the Sioux », *Montana*, 6, 1956, pp. 42-50, F. D. MCCANN, Jr., « The Ghost Dance, Last Hope of Western Tribes, Unleashed the Final Tragedy », *Montana*, 16, 1966, pp. 25-34, W. LA BARRE, *art. cit.*, pp. 1006-1022, L. G. MOSES, « "The Father Tells Me So!" Wovoka: The Ghost Dance Prophet », *American Indian Quarterly*, 9, 1985, pp. 335-351, W. G. MCLOUGHLIN, « Ghost Dance Movements: Some Thoughts on Definition Based on Cherokee History », *Ethnohistory*, 37, 1990, pp. 25-44.

157. Comme l'écrit E. DE MARTINO, *op. cit.*, p. 192, « Dans le monde magique, le drame individuel s'insère organiquement dans l'ensemble de la culture, il trouve le réconfort de la tradition et d'institutions définies, il se prévaut de l'expérience que les générations passées ont lentement accumulée : toute la structure de la civilisation est prête à résoudre ce drame, qui est commun à tous, dans une mesure plus ou moins grande, sous une forme ou sous une autre. »

valeurs, voire pour exprimer des désirs et des attentes envers le monde. Il promet ainsi des comportements censés assurer la poursuite de l'existence de la communauté et sa persistance dans ses structures. En rappelant à chacun dans ces moments importants de changement qu'il est membre d'un groupe social précis, le rite lui enjoint d'agir conformément à ce qu'il attend de lui, ce qui constitue un guide comportemental explicite et implicite par rapport à une situation nouvelle.

La maladie entre elle aussi dans la catégorie des phénomènes révélant une désorganisation, d'abord au niveau de la santé d'un individu, évidemment, mais aussi au niveau de la communauté, puisqu'un de ses membres est affecté, ce qui modifie les interactions sociales, surtout dans le cas de sociétés de petite taille ; la maladie mentale se prête par nature à une réponse venant de la communauté qui perçoit immédiatement les écarts du comportement du malade par rapport aux normes en vigueur, que le rituel est justement apte à véhiculer grâce à sa capacité à produire un recadrage, dans une cérémonie au cours de laquelle les participants adoptent un comportement jugé propre aux membres de cette société. D'autre part, l'interprétation de la maladie comme un signe venant des dieux¹⁵⁸ implique nécessairement une réaction de la société car c'est alors directement à elle que la maladie s'adresse en la renvoyant en général à ses problèmes et aux agissements déviants de certains de ses membres, qu'ils aient par exemple offensé ou négligé les divinités ou fait usage de sorcellerie pour rendre malade leur congénère. L'entrée en communication avec le divin s'impose alors. Aussi, dans certains cas, le rituel, effectué collectivement, permet-il de reconstituer l'harmonie du groupe social et de guérir le malade en lui signifiant notamment son importance pour le groupe ou en le réintégrant dans ce groupe, ce qui normalise certaines interactions et induit ou rétablit chez le malade les normes de comportement propres à ce groupe¹⁵⁹.

158. Sur la maladie comme épiphanie, particulièrement dans le cas de la possession, voir L. DE HEUSCH, « La Folie des dieux et la Raison des hommes », pp. 252-255.

159. Le rituel étudié par V. W. Turner et auquel nous nous sommes déjà intéressés *supra*, p. 159, note 464, est une illustration de ce phénomène : le malade est victime de l'inimitié de nombreux villageois (notamment parce qu'il se dérobe à certaines responsabilités envers sa branche maternelle et est impliqué dans des enjeux de pouvoir) et n'est guéri que lorsque le rituel a permis un retour de la concorde dans la communauté. La maladie était le symptôme du rejet de l'individu par son groupe, ce qui créait une discontinuité à laquelle le rituel a mis fin en rendant possible la réintégration du malade, transformant la malveillance en bienveillance (voir « An Ndembu Doctor in Practice », p. 262). Étudiant la possession démoniaque en Afrique, A. ZEMPLÉNI, « Des êtres sacrificiels » in M. CARTRY (éd.), *Sous le masque de l'animal. Essais sur le sacrifice en Afrique noire*, Paris, 1987, p. 270, indique que « Le syndrome de possession homologué par la tradition se caractérise par un rétrécissement général des fonctions de relation : anorexie, amaigrissement, mutisme, isolement, troubles de locomotion, apathie... en sont les symptômes les plus courants tant au village qu'à l'hôpital. » Le rituel qui sera pratiqué visera donc à restaurer une interaction normale entre le possédé, et plus généralement le malade, et son environnement, notamment social. Voir aussi T. NATHAN, *Psychanalyse païenne*, p. 175 et T. NATHAN, L. HOUNKPATIN, *op. cit.*, pp. 34-37. Sur les implications sociales de la maladie dans les sociétés traditionnelles, voir A. YOUNG, « Some Implications of Medical Beliefs and Practices for Social Anthropology », *American Anthropologist*, N. S. 78, 1976, pp. 12 *sq.*, V. LANTERNARI, *op. cit.*, pp. 182-185, 200-203, 213-215, et B. HELL, *op. cit.*, pp. 109-114.

Dans le même ordre d'idées, B. Hell ¹⁶⁰ évoque des exemples de rituels de possession au cours desquels les possédés ou les officiants dénoncent publiquement les écarts de conduite de certains membres de la communauté, les mettant en relation parfois avec des catastrophes naturelles. Supposer un ordre du monde surnaturel lié à l'ordre social ne sert pas simplement à fournir une explication commode au sujet de phénomènes inexplicables ou incompréhensibles mais vient surtout faire peser sur la société une contrainte qui l'organise et la régule, notamment en dénonçant par la voix de personnages inspirés les transgressions qui sont susceptibles de nuire à l'harmonie du groupe, ce qui constitue aussi pour les autres une exhortation à respecter les règles de vie commune.

Le rituel de guérison ou de possession n'a pas simplement un effet de restructuration du corps social, par sa nature culturelle et souvent collective. Il a aussi un impact cognitif sur le malade, qui ne pourrait pas obtenir le même résultat seul, sans la médiation d'un tiers, qu'il s'agisse du guérisseur ou de la collectivité. En effet, l'accomplissement du rituel, en tant que manifestation objective, permet au malade de porter un regard extérieur sur son mal, à savoir le sens que la collectivité lui donne, et donc de commencer à comprendre les symptômes qui l'affectent, ce qui l'aidera à les maîtriser : il n'est plus soumis à des maux inorganisés, survenant en s'imposant à lui de façon imprévisible et donc angoissante ; désormais le mal est défini, au moins nommé, donc délimité. Le malade peut reprendre possession de lui : c'est en même temps une prise de possession de monde car le rituel redéfinit les rapports de l'individu avec l'univers, notamment avec sa dimension occulte : seule une démarche culturelle est apte à produire un tel résultat car elle fournit au malade l'appareil doctrinal et sémantique indispensable à cela ; sans la validation de la société, le discours que le malade peut tenir sur sa souffrance n'est qu'un délire personnel sans aucune portée : à ce discours intérieur malsain, le rituel permet de substituer un discours extérieur, objectif et sain. La dimension spectaculaire du rituel a aussi pour fonction d'amener le malade à se convaincre de la validité de l'interprétation qui lui est proposée et de la faire sienne, car l'exposition de l'analyse exacte des symptômes ne suffit pas à engendrer la guérison, si le patient ne l'a pas intériorisée. Par le rituel, le malade fait donc l'expérience intime du contenu de la théorie du guérisseur, qu'il validera éventuellement si son état connaît une amélioration. La présence de proches ou de membres de la communauté, apportant eux aussi leur caution à la cérémonie, contribue encore à en renforcer l'autorité persuasive sur le malade.

Le recours aux rituels, y compris dans le cas pathologique des T.O.C., comme nous l'avons déjà vu ¹⁶¹, est probablement fondé en partie sur un phénomène de renforcement du comportement : l'interaction positive avec le monde extérieur qui se traduit par le fait que le

160. *Ibid.*, pp. 95-109.

161. Voir *supra*, p. 208.

groupe social existe toujours à l'identique ou presque malgré l'épreuve qu'il a subie, conduit à reproduire le rituel lorsqu'une situation similaire se reproduit, car un lien factice de cause à effet est vraisemblablement établi *a posteriori* entre l'exécution du rituel et la sortie de crise. Les rituels réalisés périodiquement, notamment lorsqu'ils sont liés aux saisons ou à un calendrier, sont certainement affectés par cet effet de renforcement dû à leur répétition régulière. Il n'est pas impossible d'ailleurs qu'un rituel périodique soit originellement un rituel occasionnel qui a marqué la société ou un groupe de personnes au point de trouver un intérêt à le renouveler, afin notamment d'entretenir le lien issu de l'événement fondateur : c'est notamment le cas des rites commémoratifs qui répètent une action censée avoir eu lieu *in illo tempore* ou à une date connue, comme dans le cas des anniversaires¹⁶². Si jamais la communauté s'abstenait d'accomplir le rituel prévu pour une circonstance donnée, un malaise diffus, voire une angoisse, serait certainement ressenti par ses membres, du fait à la fois du sentiment de culpabilité éprouvé pour avoir dérogé à une obligation importante et de la rupture d'une habitude structurant jusqu'ici la vie du groupe et qui entraîne une perte de repères dans son rapport au monde. Exécuter ces rites permet donc de prévenir ce trouble nocif à l'équilibre général de la société. Cette prévision du malaise à venir est par ailleurs un élément déterminant dans le caractère compulsif des T.O.C. et pourrait bien être responsable d'une bonne partie de l'angoisse qu'ils sont supposés soulager.

b) *L'existence du rituel est une exigence logique*

Le rituel inscrit en fait le monde dans l'univers humain et le reconstruit selon les normes de l'humain : c'est une façon de s'approprier son environnement ou un événement qu'on ne maîtrise pas dans l'absolu, une façon aussi de reconnaître cet événement et de l'intégrer dans le monde humain, si bien qu'on peut même dire que la ritualisation consiste à apposer la marque de l'humain sur l'univers¹⁶³. Il convient à ce propos de rapprocher le comportement rituel et l'habitude, qui, elle aussi, consiste à organiser le comportement et les actions, au quotidien, selon des normes propres à l'individu ou sa société permettant d'interagir avec le

162. Voir E. GOFFMAN, *La Mise en scène de la vie quotidienne*, II, p. 82.

163. Cf. les remarques de C. LÉVI-STRAUSS, *La Pensée sauvage*, rééd., Paris, 1990 [1=1962], pp. 132 *sq.*, sur les classifications totémiques et les interdits alimentaires, qui permettent aux hommes de s'affirmer comme des hommes et non des animaux. Nous pouvons ajouter que ces prescriptions effectuent un retour d'information lorsqu'elles deviennent culturelles : « puisque j'obéis à telle prohibition alimentaire, je suis donc un homme ». Autrement dit, l'homme se reconnaît lui-même dans l'acte, qui le contraint par cette logique classificatoire à effectuer ce raisonnement. Et la classification est encore plus fine que la simple différenciation par rapport aux animaux, vu qu'elle constitue aussi une affirmation de la singularité d'un groupe humain vis-à-vis des autres qui n'ont ni les mêmes totems, ni les mêmes tabous.

monde, et souvent avec efficacité (celui qui accomplit une tâche de façon habituelle est plus habile et plus rapide à la réaliser que celui qui ne s'y consacre qu'occasionnellement) : l'un comme l'autre ont d'ailleurs un impact assez similaire sur certains aspects de la cognition puisque avec la répétition, les comportements rituels ou habituels sont perçus comme « normaux », voire obligatoires eu égard à la situation dans laquelle ils interviennent, par ceux qui les accomplissent ou qui appartiennent à une société dans laquelle ils sont observés ¹⁶⁴, et au final, c'est la vision du monde de ces personnes qui se trouve affectée. Ces réflexions nous amènent à réévaluer une fois de plus l'hypothèse posée par certaines études évoquées précédemment ¹⁶⁵ d'une disposition humaine spécifique à apprendre et accomplir des rituels. Il semblerait que le rituel soit en fait un mode d'adaptation au monde naturel et privilégié, les cérémonies collectives n'étant en fait que l'exacerbation d'un comportement basique et courant, car appliquées à des sujets importants pour la vie de la société, et étant d'autant plus spectaculaires qu'elles doivent mettre en évidence l'existence de liens avec des entités invisibles ou simplement matérialiser l'invisible.

Finalement, le réel, en tant qu'état du monde existant même en l'absence d'un observateur humain, est ce qui est imprévisible et qui échappe entièrement aux rituels existants. Autrement dit, l'imprévisible n'est pas conjuré par le rituel mais est ce qui se produit malgré le rituel. On observera d'ailleurs que les rituels culturels sont relativement rares dans les activités sociales organisées par un corpus législatif complexe et détaillé, qui réduit grandement l'incertitude quant aux comportements de ceux qui s'y consacrent, et constitue au fond une forme de ritualisation permanente des actions ¹⁶⁶ : en revanche, quand la loi a été violée, c'est-à-dire quand l'imprévisible s'est produit (la loi peut prévoir un *modus operandi* en cas de crime mais est incapable de le prévenir et évidemment de prédire qui le commettra ou en sera la victime, quand il aura lieu et quelle sera sa nature), le rituel ponctuel refait son apparition sous la forme d'un procès. Le crime, en rompant la loi structurant une communauté humaine, y a introduit un élément inhumain, le criminel, que le procès doit évacuer soit en l'éliminant physiquement (mise à mort ou éloignement définitif du criminel), soit en le réintégrant dans la société après l'avoir amendé (réparation des dommages, amende, prison), soit en disant qu'il n'y a pas eu de crime (non-lieu, acquittement). Comme nous

164. Goffman a écrit un ouvrage entier (*Les Rites d'interaction* (1967), trad. française, Paris, 1974) pour montrer combien nos interactions les plus ordinaires au quotidien sont ritualisées à des fins de communication et d'expression des états intérieurs des agents. Voir aussi E. GOFFMAN, *Façons de parler*, pp. 23 sq. G. GEBAUER, C. WULF, *op. cit.*, pp. 100-105, montrent que les processus d'apprentissage auxquels sont soumis les enfants dès leur plus âge sont hautement ritualisés, notamment ceux permettant d'établir la relation avec leurs parents. La socialisation des enfants se poursuit à l'école, qui est également une institution organisée autour de rituels (*ibid.*, pp. 106-111).

165. Voir *supra*, p. 175.

166. Selon cette approche, on peut penser que la ritualisation effectuée par les convenances de politesse fournit des modèles pour des comportements trop courants et trop anodins pour être régulés par la loi : elles permettraient donc d'obtenir un ajustement comportemental fin.

pouvons le constater, la réalité construite par le rituel juridique n'a rien à voir avec la réalité « objective » des faits puisqu'il peut arriver de découvrir plus tard que le condamné était en fait innocent ou que la part d'inhumanité du criminel n'a pas entièrement disparu une fois sa peine accomplie, lorsqu'il récidive ¹⁶⁷. Cette tentative d'éliminer rituellement le non-humain de la sphère humaine est également au fondement des rituels d'exorcisme puisqu'ils tentent de faire quitter à une entité démoniaque le corps d'un être humain, donc le monde des hommes, ce qui permet aussi, en même temps, de réorganiser celui-ci, à la fois de façon interne et par rapport au monde des démons : si une personne s'est trouvée possédée, c'est qu'elle n'occupait pas la place qui aurait dû être la sienne eu égard à sa personnalité, et, en même temps, le démon qui a pris possession d'elle apporte une indication sur la place que cette personne doit occuper. L'entrée dans un nouveau cycle calendaire entraîne aussi l'exécution de rituels afin de demeurer dans le même rapport au temps défini par les humains et ne pas se voir imposer ce rapport par une divinité par exemple, laquelle est souvent gratifiée de sacrifices, en échange de cette concession faite aux hommes, qui leur évite d'avoir à vivre dans un univers qui est à la mesure de la divinité et non à la leur. Le rituel est, dans ce cas, directement impliqué par la construction du monde que l'homme a conçue : sans un comput du temps propre à ce peuple, il n'y aurait pas de rituel à cet instant précis. Il s'impose ainsi logiquement.

Un événement n'a pas de sens en soi : il n'en prend que parce qu'il existe un individu pour l'interpréter. Un rituel permet d'acter la survenue de cet événement, de s'en rappeler, de témoigner de son importance pour ceux qui l'ont vécu et lui attribuer un sens (même minimal ne serait-ce que dire qu'il s'est produit et qu'il était important) et de transmettre éventuellement à d'autres cette opinion sur cet événement ¹⁶⁸. Étant donné qu'il s'agit d'exprimer le caractère exceptionnel et singulier de l'événement, on ne peut pas le traiter de la même manière que les événements mineurs de la vie quotidienne, en suivant la routine. On doit donc concevoir un ensemble de comportements qui rompent avec le comportement habituel : c'est une exigence logique. Comme le comportement habituel est orienté vers une fin pratique, celui qui composera le rituel sera à l'opposé et donc partiellement absurde ¹⁶⁹. Ainsi, on organisera l'espace différemment, on le purifiera, on se vêtira autrement, on répétera identiquement des gestes un nombre de fois déterminé, on dansera, on utilisera une langue différente, en répétant des formules ou en chantant, *etc.* La rupture avec le quotidien, le

167. Sur la nature rituelle de la justice, voir aussi l'interprétation historique de R. MUCHEMBLE, *Le Temps des supplices. De l'obéissance sous les rois absolus. XV^e-XVIII^e siècle*, Paris, 1992, pp. 220-224 et 115-117 (sur le contenu rituel des exécutions publiques). Voir également C. WULF, *op. cit.*, chap. 7, qui s'intéresse plus aux aspects organisationnels et scéniques du procès pour montrer sa dimension rituelle.

168. Voir M. DOUGLAS, *De la souillure*, pp. 82 sq.

169. P. BOYER, P. LIÉNARD, « Why Ritualized Behavior?... », p. 598, soulignent à juste titre qu'une des caractéristiques du rituel culturel est l'écart entre le but de l'action accomplie dans le cadre d'un rituel, quand ce but existe, et le but de la même action lorsqu'elle est exécutée en dehors de tout contexte rituel.

contenu absurde des actes accomplis sont la marque du rituel et en même temps des moyens pour s'en souvenir et pouvoir le répéter. Car s'il doit être accompli collectivement et être réitéré, le rituel doit entrer dans la culture : il lui faut pour cela acquérir son formalisme et suivre une procédure, ce qui permet à tous de le reconnaître comme valide lorsque les étapes attendues ont été suivies. La présence d'un formalisme dans le comportement suffit d'ailleurs à faire émerger le rituel, même si la procédure n'est pas scrupuleusement respectée : le fait d'accomplir une séquence d'actions collectivement donne de la valeur à la cérémonie. Prenons l'exemple d'un groupe de naufragés dont l'un d'eux viendrait à mourir : on imagine mal que ses compagnons d'infortune puissent se débarrasser du corps, quelle que soit la méthode utilisée, sans entreprendre le moindre rituel pour rendre hommage au défunt s'il leur était cher, même en l'absence de religieux ou de toute autre personne compétente pour conduire la cérémonie selon la procédure prévue dans leur culture. Ils improviseraient ce rituel en reproduisant plus ou moins celui qui est accompli en pareille circonstance dans leur société ou en inventeraient un de toutes pièces en fonction de leur personnalité et de leur bagage culturel. Quoi qu'il en soit, une fois le rituel exécuté, quelle qu'en aura été la forme, ne serait-ce qu'un bref moment de recueillement, ils auront le sentiment d'avoir rendu un hommage digne et respectueux à celui qui était apprécié de son vivant et dont la perte est pénible, car ils auront fait quelque chose plutôt que rien. Avant même d'être inséré dans une logique culturelle qui justifiera son exécution et en fera un acte considéré comme normal, le rituel est déjà un comportement qui respecte la logique, dans cette optique de donner du sens à ce qui n'en a pas. Ce n'est qu'une fois cette logique posée que le symbolisme peut éventuellement entrer jeu, en cherchant à attribuer un supplément de sens aux actes accomplis lors du rituel, qui en manquent, afin de justifier un peu plus la composition du rituel et se persuader que ces actes absurdes en eux-mêmes ne le sont pas.

c) Fonctionnement du rituel culturel

i. Des degrés d'implication personnelle divers mais une unité de comportement générale

Lorsqu'un rituel culturel est accompli, la communauté ou certains de ses membres se rassemblent et se concentrent sur l'exécution correcte de celui-ci, ce qui crée une coupure avec les autres préoccupations ainsi qu'avec la réalité ordinaire et les activités habituelles

quotidiennes : seul le rituel compte. Au niveau individuel, les participants sont obligés de se concentrer sur la tâche qui leur est attribuée, si bien qu'ils mettent leur individualité au second plan. Ce qui ne veut pas dire que tous les participants le font dans les mêmes proportions et aux mêmes instants, selon les mêmes motivations justifiant leur présence : il est certain que tous n'adhèrent pas au rituel de la même manière, les motivations des uns et des autres diffèrent et, individuellement, chaque reproduction du rituel n'est pas vécue à chaque fois à l'identique. Comme le dit P. Veyne : « Envers une croyance commune, il n'existe jamais d'attitude ou de réaction qui serait commune à toute une collectivité ou classe ; *habitus* ou pas, toute société, tout groupe, est hétérogène à cet égard. »¹⁷⁰ Tous ne sont pas habités par la même intensité de foi et ne s'impliquent pas de la même manière dans le rituel, et ne sont donc pas nécessairement mentalement disponibles de façon identique et pendant toute sa durée. Cependant, l'attention requise pour exécuter des séquences gestuelles imposées détourne plus ou moins les individus de leurs pensées personnelles, ne serait-ce que par intermittence, surtout lorsque les séquences sont variées et complexes, suivant leur degré d'implication et de participation dans la cérémonie, selon qu'ils occupent plutôt une position d'acteurs ou de spectateurs¹⁷¹.

Par ailleurs, comme le souligne A. Piette¹⁷², la participation à un rituel n'empêche pas d'accomplir pendant son déroulement de nombreuses actions qui n'ont aucun rapport avec la cérémonie en cours (par exemple, observer le décor ou ses voisins, discuter avec eux, y compris de sujets sans rapport avec le rituel, se laisser aller à des pensées personnelles, surtout lorsque l'on subit le rituel et que l'on attend que « ça se passe ») sans pour autant manquer de

170. P. VEYNE, *art. cit.*, p. 257.

171. D'après P. Boyer et P. Liénard, le phénomène de saturation de la mémoire de travail, déjà mentionné *supra*, p. 191, note 99, se produirait aussi au cours des rituels culturels. R. TURNER, « Ritual: Meaningful or Meaningless? », *Behavioral and Brain Sciences*, 29, 2006, p. 633, critique cette approche : « Loin d'"inonder la mémoire de travail", les actions rituelles répétitives, typiquement, sont facilement mémorisées, et ainsi deviennent rapidement sur-apprises, soulageant de toute charge potentielle la mémoire de travail et autorisant une concentration plus intense sur le contenu affectif et cognitif du contexte rituel. » (« *Far from "swamping working memory," repetitive ritual actions are typically easily memorized, and thus rapidly become over-learned, relieving any potential burden on working memory and allowing a greater focus on the affective and cognitive content of the ritual context.* ») Il est certain que la répétition d'un rituel conduit les participants à connaître par cœur certaines séquences gestuelles et verbales, et à les accomplir plus ou moins de façon réflexe, ce qui produit des phénomènes d'évasion mentale, qui s'observent également chez les ouvriers travaillant à la chaîne et d'une manière générale chez toute personne accomplissant une tâche répétitive bien connue et ne laissant que peu d'autonomie à l'agent. La critique est effectivement fondée, mais essentiellement au niveau des spectateurs ou des participants qui n'ont qu'un rôle secondaire, car les officiants, en revanche, doivent être attentifs au bon déroulement du rituel et ont besoin d'un minimum de concentration sur ce qu'ils font, notamment pour prononcer les paroles prévues. Néanmoins, il est compliqué pour les premiers de rester longtemps enfouis dans leurs pensées, les sollicitations du rituel venant sans cesse en rompre le cours. Leur situation n'est guère éloignée de celle du voyageur effectuant quotidiennement le même trajet en transports en commun, devant afficher une certaine contenance vis-à-vis des autres voyageurs, suivant son trajet et prenant les correspondances éventuelles sans y réfléchir et dont l'esprit vagabonde de pensées en pensées, selon son humeur, son inspiration du moment et ce que lui évoquent les mines, tenues et attitudes de ses voisins. Le comportement extérieur est parfaitement calibré et l'esprit s'occupe à des pensées instables et discontinues.

172. A. PIETTE, *op. cit.*, pp. 148, 159-166.

respect ou de sincérité à l'égard de ce rituel, ni s'estimer étranger à son exécution. L'essentiel est que ces comportements annexes ne dérangent pas le déroulement et l'organisation du rituel au niveau du groupe, quand bien même l'officiant ou d'autres participants seraient obligés de rappeler à l'ordre les éventuels perturbateurs, dès lors que ceux-ci reviennent à un comportement admissible ou quittent les lieux (si leur présence n'est pas indispensable). De l'extérieur, le groupe exécutant le rituel paraît se comporter comme une totalité agissante : peu importe que tous les participants soient parfaitement au diapason de la cérémonie, du moment que suffisamment d'entre eux le soient pour conserver l'impression d'ensemble. Dans son étude, A. Piette parle de « mode mineur » de l'action (ici rituelle), qui lui donne une certaine souplesse grâce à laquelle se conserve l'interaction entre les participants tout en préservant leur individualité et rendant donc possibles quelques écarts par rapport à l'action idéale. Il nous semble que l'explication de ce fait est essentiellement d'ordre logique et cognitif. Car bien qu'étant une séquence dynamique, une action donnée théorique reste un concept comme un autre : ses modes concrets diffèrent tous, d'une part, les uns par rapport aux autres et, d'autre part, par rapport au modèle théorique. Sa perception est aussi la même que pour tout concept : elle est globale et gomme les différences non significatives que les modes présentent par rapport à leur référence théorique. Sachant qu'ils sont en train d'accomplir un rituel donné, les participants sont contraints, par conséquent, de limiter eux-mêmes leurs actions annexes à des comportements ne remettant pas en cause l'action rituelle d'ensemble, sous peine d'être réprimandés par les autres, qui font alors respecter la contrainte.

Au final, le plus important est que les participants, quels que soit leur degré d'implication personnelle dans le rituel et leurs motivations réelles, se conforment tous à ce qui est attendu d'eux et qu'extérieurement, ils se plient à toutes les démonstrations d'allégeance aux principes que la cérémonie exalte.

ii. Une manipulation cognitive

D'une manière générale, le rituel culturel tente de réaliser, volontairement ou non, une manipulation cognitive des participants, dont le contenu et la fonction varient selon l'objectif visé : l'aspect procédural et implicite du rituel¹⁷³ suppose une logique sous-jacente pour parvenir au but recherché, faisant intervenir également de façon implicite certaines considérations, notamment des normes (sociales, éthiques, religieuses, *etc.*). Comme le dit

173. Devant répondre à un problème posé par le monde ou étant une exigence culturelle périodique, chaque rituel a un but propre et n'est pas substituable à un autre, ce qui nous autorise à faire le rapprochement avec une procédure à suivre quand un événement survient.

P. Smith, « la pensée livrée aux activités rituelles se laisse [...] prendre au piège qui lui est tendu et qui n'est finalement que son propre piège »¹⁷⁴. Il y a donc une part de jeu de rôles dans tout rituel : chacun occupe la place qui est la sienne, adopte le comportement qu'on attend de lui et se retrouve entraîné, « piégé », dans le processus du rituel et sa mise en scène¹⁷⁵, qu'il soit intérieurement convaincu ou non du bien-fondé de l'exécution de celui-ci. Cette soumission volontaire aux impératifs de la cérémonie¹⁷⁶ contribue naturellement à l'effet manipulateur de la celle-ci : une fois que l'on a accepté de se conformer à une logique il est difficile de s'en détacher, si l'on veut rester cohérent avec soi-même car qu'on le veuille ou non, lorsque le rituel est terminé, on y a bien participé et on a bien répondu à ses injonctions au moins d'un point de vue comportemental. Associée à cette nécessité de cohérence psychologique, la logique, qui est elle-même fondée sur des lois nécessaires, exerce alors implicitement une réelle contrainte sur l'individu. Par le cadrage qu'il produit, le rituel conduit à modifier l'expérience que les participants ont du réel et à l'uniformiser, créant un socle commun minimal entre tous ces êtres singuliers. Chacun a beau être unique, être là pour des raisons personnelles, comprendre et percevoir le rite à sa façon, tous ont cependant vécu le même événement et pris part plus ou moins activement à la même expérience.

La manipulation peut en particulier consister à assigner aux participants un statut prédéfini ou reconnaître leur statut actuel ou leur ôter tout statut¹⁷⁷, et à les faire évoluer vers un nouveau statut au moyen de ce que l'on pourrait appeler une sorte de démonstration, fondée sur une succession de « propositions » reliées logiquement et validées par l'expérience vécue au cours de la cérémonie, afin de pouvoir passer de façon crédible du statut initial au statut final. Les participants refont le parcours logique proposé, au fur et à mesure que le rituel se déroule, sans trouver à y redire puisque des enchaînements logiques sont à l'œuvre et surtout sans généralement s'en apercevoir, étant donné que, prenant une part active au rituel, leur attention est monopolisée par son exécution correcte, et surtout prise dans le flux de

174. P. SMITH, *art. cit.*, p. 141.

175. Pour P. VEYNE, *art. cit.*, p. 261 : « L'attention, l'absorption, l'intensité ont quelque chose de suspect ; l'historien ou le sociologue doit d'abord soupçonner le conformisme, la mise en scène convenue ». Cette impression d'absorption qui ressort de l'observation des individus accomplissant une tâche, accroît considérablement le risque de surinterprétation et de leur attribuer des états intérieurs erronés.

176. Un exemple extrême de soumission volontaire au rituel est fourni par S. HEALD, « The Making of Men: The Relevance of Vernacular Psychology to the Interpretation of a Gisu Ritual », *Africa*, LII, 1982, pp. 15-36 : chez les Gisu, en Ouganda, les garçons doivent convaincre les adultes non seulement qu'ils sont prêts, mais surtout qu'ils désirent vivement être initiés, sachant qu'au cours du rituel, ils seront tenu de supporter impassiblement leur circoncision ; plusieurs cérémonies destinées à décourager les candidats sont d'ailleurs accomplies au cours des mois, semaines et jours précédant l'initiation, qui comporte elle-même plusieurs phases visant également à éprouver la détermination des futurs initiés. Voir aussi J. LA FONTAINE, « The Power of Rights », *Man*, N. S. XII, 1977, p. 430.

177. L'absence de statut serait le résultat de l'état ambigu, ou même d'indifférenciation, qui caractérise la liminalité dans les rites de passage selon V. W. TURNER, *The Ritual Process...*, p. 94, suivi par J. SCHWARTZMAN, « Symptoms and Rituals: Paradoxical Modes and Social Organization », *Ethos*, 10, 1982, p. 10 (la notion de liminalité a été explicitée *supra*, p. 88).

l'événement, qui est reçu de manière non critique car semblant aller de soi. Les participants n'ont pas le recul nécessaire, ni forcément le réflexe de prendre ce recul, pour analyser ce qui se produit. Ils reçoivent donc globalement à leur insu les effets du rituel, en même temps qu'ils contribuent à les produire par leur participation, si bien qu'il leur est très difficile de ne pas en être affectés, sauf à faire un effort délibéré dans ce sens. La participation est un élément essentiel dans la persuasion, probablement plus que la compréhension du sens du rituel, car il suffit de faire ce qui est demandé, ou d'imiter les autres participants, pour que le rituel soit considéré comme accompli. D'ailleurs les participants sont peu ou pas à même de questionner le rituel au moment de son accomplissement, si bien sa compréhension est le fruit d'un discours ou d'une réflexion qui ont éventuellement lieu en marge ¹⁷⁸.

P. Boyer observe que les rituels d'initiation sont censés officiellement révéler aux jeunes la connaissance secrète et les compétences qui en feront des hommes, alors que, dans les faits, ils se contentent de leur faire subir une série d'épreuves généralement pénibles sans leur enseigner quoi que ce soit ¹⁷⁹. Aristote le savait déjà puisque, selon Synésios, il écrivait à propos des Mystères, peut-être dans le *Περὶ φιλοσοφίας* ¹⁸⁰ : « ceux que l'on initie [...] ne doivent pas apprendre quelque chose, mais éprouver des émotions et être mis dans certaines dispositions, évidemment après être devenus aptes à les recevoir » (*τοὺς τελουμένους οὐ μαθεῖν τι δεῖν ἀλλὰ παθεῖν καὶ διατεθῆναι, δηλονότι γενομένους ἐπιτηδείους*). Il avait bien compris que l'initiation devait apporter une expérience originale et non des connaissances nouvelles. De notre côté, en considérant le rituel comme une manipulation, nous comprenons pourquoi il ne peut pas consister en un enseignement : la simple acquisition de connaissances ne fait pas évoluer le statut social d'un individu car elle n'agit pas sur la vision du monde de celui-ci et ne lui permet donc pas d'intégrer son nouveau statut, qui n'est pas non plus reconnu par la communauté. Seul un travail sur l'expérience est de nature à produire le résultat recherché, ce qui explique le recours à des épreuves douloureuses et dangereuses. En effet, ces brimades et ces tortures ancrent dans le réel le passage vécu par l'initié en raison des sensations éprouvées et bousculent l'image que l'initié se fait de lui-même, amené à douter de ce qu'il vaut, provoquent une véritable panique sensorielle déstabilisante, qui brouille la frontière entre l'intérieur et l'extérieur, et, à l'arrivée, elles renchérissent la valeur du nouveau statut âprement gagné, fournissant un surcroît d'estime de soi à l'initié. L'écart entre le

178. Voir F. STAAL, *art. cit.*, p. 3.

179. P. BOYER, *Religion Explained: The Human Instincts that Fashion Gods, Spirits and Ancestors*, rééd., London, 2002 [1=2001], pp. 279-281.

180. ARISTOTE, *Περὶ φιλοσοφίας*, fragment 15 (ROSS) *ap.* SYNÉSIOS de Cyrène, *Dion*, 10.48a.7-8, p. 272.1-2 (KRABINGER) [=8.42-44, p. 254 (TERZAGHI)], et vu que celui-ci n'indique pas exactement l'ouvrage d'Aristote d'où il tire ce passage, ce fragment est classé par O. Gigon parmi les fragments qui ne sont pas attribués à un texte précis (ACADEMIA REGIA BORUSSICA (ed.), *Aristotelis opera*, ex recensione Immanuelis Bekkeri, vol. III, *Librorum deperditorum fragmenta*, 2^e éd., Berolini - Novi Eboraci, MCMLXXXVII, fragment 963). Nous citons la traduction de J. CROISSANT, *Aristote et les Mystères*, Liège - Paris, 1932, p. 142.

contenu annoncé de l'initiation et son contenu réel fait également partie de la manipulation : en même temps, le fait d'apprendre qu'il n'y a pas de secret ou que celui-ci est minime, revient aussi à apprendre un secret, car le nouvel initié ne révélera pas cette information aux plus jeunes (le secret levé pour soi demeure pour autrui), et cela le fait passer aussi à un stade de connaissance supérieur lié à un statut nouveau. L'opération logique, induisant une expérience cognitive personnelle, est plus efficace que la simple reconnaissance formelle de l'initié par le groupe qu'il intègre : elle renforce la contrainte du rituel sur l'individu et son attachement à ce groupe ; dans ces conditions, la connaissance n'est que secondaire. Étant située à un degré d'abstraction supérieur, l'opération logique permet de conditionner un changement de comportement (l'intégration du nouveau statut) sans avoir à obtenir un aval conscient de l'individu, directement placé face à un état du monde nouveau qu'il n'a pas le choix de ne pas affronter. La manipulation peut aller encore plus loin. Ainsi, dans un rituel d'initiation des garçons beti, au Cameroun, décrit par M. Houseman, les initiés sont sans cesse placés devant des paradoxes par les initiateurs, lesquels créent des attentes chez eux qu'ils s'évertuent à décevoir, en étant à la fois leurs tortionnaires et leurs acolytes¹⁸¹. Cette communication paradoxale est bien connue en psychologie car elle est à la base de certaines manipulations perverses et a la propriété de générer une emprise forte sur autrui, voire des troubles mentaux graves¹⁸². Et c'est bien ce qui se passe dans le rituel qui nous intéresse : un lien puissant de domination se crée entre les initiés et les initiateurs qui permet d'assigner aux premiers leur place dans la hiérarchie sociale en tant que fidèles subordonnés des seconds.

La frontière entre le rituel et la manœuvre manipulatoire est floue, comme nous le constaterons encore à partir de l'exemple suivant, tiré de deux articles de C. S. Mansueto, L. Suess, et M. S. Halpern¹⁸³. Ceux-ci décrivent le cas intéressant d'un adolescent américain

181. M. HOUSEMAN, « The Interactive Basis of Ritual Effectiveness in a Male Initiation Rite » in P. BOYER (ed.), *Cognitive Aspects of Religious Symbolism*, Cambridge - New York, 1993, pp. 209-211, 218-221.

182. Voir A. EIGUER, *Le Pervers narcissique et son complice*, 3^e éd., Paris, 2003, pp. 19-23 et P.-C. RACAMIER, *Les Schizophrènes*, 2^e éd., réimp., Paris 2001 [1=1980], pp. 147-160, ainsi que G. BATESON, D. D. JACKSON, J. HALEY *et al.*, « Toward a Theory of Schizophrenia » in G. BATESON, *op. cit.*, pp. 206-212, qui introduisent la notion de « double contrainte » (*double bind*), et plus généralement, P. WATZLAWICK, J. B. BAVELAS, D. D. JACKSON, *Pragmatics of Human Communication: A Study of Interactional Patterns, Pathologies, and Paradoxes*, New York - London, 1967, pp. 187-229. Les modes de communication induisant des perturbations profondes de l'équilibre psychique d'autrui, au point de parfois le rendre schizophrène si l'auteur de cette communication est une personne importante de son entourage, et qui sont décrits par H. F. SEARLES, « L'Effort pour rendre l'autre fou. Un élément dans l'étiologie et la psychothérapie de la schizophrénie » (1959) in H. F. SEARLES, *L'Effort pour rendre l'autre fou*, rééd., Paris, 2003 [1=1965], pp. 255-264, ressemblent fortement à ceux utilisés dans le rituel beti : alternance de stimulation ou d'excitation et de frustration de celles-ci, traitement de l'autre sur plusieurs niveaux de relation sans rapport entre eux (Searles donne l'exemple d'une de ses patientes court vêtue prenant des poses aguicheuses tout en lui parlant de philosophie, de politique ou de théologie, mais en l'accusant d'entretenir des désirs lubriques), passage brutal d'une longueur d'onde affective à une autre (par exemple passer instantanément de démonstrations de tendresse à des actes violents envers la même personne). Sans aller jusqu'à devenir fous, si les jeunes beti subissent de tels traitements pendant une durée limitée, on peut comprendre que leur psychisme puisse en être profondément affecté.

183. C. S. MANSUETO, « Case Study: Cognitive-Behavioral Analysis and Treatment of an Adolescent with Severe Multiform Obsessive-Compulsive Disorder » in J. L. RAPOPORT (ed.), *op. cit.*, pp. 205-207 et L. SUESS,

affecté de T.O.C. accompagnés d'obsessions à caractère religieux, dont la thérapie a pu être enclenchée efficacement grâce à l'accomplissement d'un rituel religieux : le patient avait fait de nombreuses promesses à Dieu (au point de ne plus se souvenir de toutes, ce qui accroissait encore son malaise) ayant un impact très négatif sur sa vie quotidienne, car conditionnant son comportement obsessionnel, et sur lesquelles il ne pouvait pas revenir par crainte d'une punition divine, malgré l'argumentation rationnelle proposée par son thérapeute pour l'aider à sortir de cette situation. Ce dernier proposa à son patient d'organiser un rituel religieux pour tenter de le libérer de ses vœux et de pouvoir entreprendre une thérapie des T.O.C. impossible jusqu'à présent. Au-delà de l'aspect stratégique de cette thérapie (répondre à une préoccupation religieuse par du religieux), ce cas nous offre une illustration à la fois de l'importance de l'interaction entre l'individu et l'extérieur dans le cas des T.O.C. et de la manipulation de cette interaction dans le phénomène de ritualisation : le patient a besoin de la caution de sa communauté religieuse pour rétablir un lien avec elle, rompu par ses parents, qui ne sont pas pratiquants¹⁸⁴, et pouvoir se dispenser d'une obligation sans fondement religieux, qu'il s'est en fait imposée à lui-même arbitrairement en lui prêtant un contenu religieux ; l'insertion de cette obligation dans un contexte religieux réel et le fait que le patient puisse, devant des témoins religieusement crédibles, renoncer ouvertement à ses vœux en récitant une prière¹⁸⁵ constituent le cœur de la manipulation cognitive : la personne n'est plus alors en mesure de refuser la transgression de ses obligations car elle ne peut pas ne pas reconnaître qu'elles ont disparu. Elle violerait sa logique si elle prétendait le contraire. Grâce au rituel culturel, un recadrage du patient a pu être effectué afin de recréer une interaction avec le monde importante à ses yeux, ce qui a permis d'envisager réellement la guérison de ses T.O.C. puisque par ce moyen leur cause consciente a été supprimée et certainement une partie de la cause inconsciente, en rétablissant un lien avec la communauté religieuse du patient important à ses yeux, eu égard à son histoire personnelle. Même si le rituel a été accompli dans le cadre d'une stratégie thérapeutique, il ne faut toutefois pas penser que du point de vue de la communauté religieuse du jeune patient, tout cela n'était qu'un jeu de rôles : de véritables autorités sont intervenues, qui ne se seraient pas prêtées à une mascarade autour de leurs principes religieux et qui ont fourni un protocole tout à fait sérieux et conforme aux pratiques et à l'esprit de leur religion. Sans cette implication réelle et sincère des religieux, qui, grâce au rituel, a permis de revenir à une interaction normale et authentique avec un

M. S. HALPERN, « Obsessive-Compulsive Disorder: The Religious Perspective » in J. L. RAPOPORT (ed.), *op. cit.*, pp. 321-323.

184. Signalons que les obsessions du patient, selon ses souvenirs, ont débuté quelques années auparavant, au cours du service funéraire pour son grand-père (C. S. MANSUETO, *art. cit.*, p. 199) : le bouleversement du système relationnel provoqué par ce décès est à l'origine des T.O.C. (voir aussi *supra*, p. 182, note 64). L'auteur de l'étude n'indique pas malheureusement si le grand-père du malade était pieux ou non.

185. Le contenu du texte de la prière renforce d'ailleurs le contexte et, étant à la première personne, il pousse aussi le patient à s'approprier la décision (L. SUESS, M. S. HALPERN, *art. cit.*, p. 323).

coreligionnaire, l'état du patient n'aurait certainement pas connu une telle amélioration suite à la manipulation rituelle.

iii. Rituel et logique

D'une manière générale, le rituel joue avec les différents niveaux hiérarchiques logiques (classes et individus singuliers), par le biais de divisions hiérarchisées du réel, entre le visible et l'invisible notamment¹⁸⁶. Ainsi, parmi les êtres vivants, on distinguera d'une part les végétaux, les animaux et les êtres humains et de l'autre les êtres relevant du divin, comme les esprits, les démons et les dieux, en accordant une prééminence logique et ontologique à l'ensemble des seconds puisqu'ils peuvent intervenir à leur guise sur les premiers ou prendre possession d'eux tandis que la réciproque est fautive et surtout parce que cet ensemble est invisible et comporte de ce fait un degré d'abstraction supérieur ; la prééminence de la sphère divine découle évidemment aussi de la valorisation qui lui est accordée par postulat et de la connaissance que les spécialistes reconnus et respectés en ont, cette connaissance étant finalement plus étendue et plus précise que celle du monde des mortels, difficilement assignable par lui-même. De même, l'ensemble des comportements peut être divisé en deux sous-ensembles : celui des comportements individuels ordinaires et quotidiens, normaux ou anormaux, idiosyncrasiques (même s'ils dépendent de normes comportementales supérieures, ils s'insèrent dans des séquences d'actions non planifiées et souvent peu prévisibles, demandant une part d'initiative personnelle dans la décision et le choix de l'action à adopter), et celui des comportements ayant lieu dans le cadre du rituel, formels et extrêmement normés, comportant une part d'individualité très restreinte puisqu'ils s'adressent d'abord au membre d'un groupe avant l'individu singulier et ayant une prééminence sur les comportements ordinaires, vu que l'on interrompt ceux-ci pour accomplir ceux-là, possédant souvent une dimension sacrée.

Grâce à ces divisions et aux relations asymétriques qu'entretiennent les sous-ensembles, lorsqu'un problème survient dans le premier sous-ensemble sans y trouver de résolution, il est toujours possible d'effectuer un saut logique en remontant à la classe supérieure que constitue le second sous-ensemble : sa prééminence logique garantit que les solutions qui y seront conçues s'appliqueront mécaniquement à l'autre sous-ensemble. D'autre part, ce niveau logique supérieur permet d'évoluer dans une réalité moins diverse que celle existant au niveau logique inférieur, celui dans lequel les hommes évoluent au quotidien, et dont la profusion est quasiment inassignable. Par ailleurs, les lois de fonctionnement du monde divin sont bien

186. Voir l'intéressante observation de T. M. Luhmann citée *supra*, p. 158, note 458.

connues, au moins des théologiens, ou si le participant de base ne les connaît pas, il sait que d'autres personnes les connaissent : il devient possible ainsi d'établir une conception globale de cet univers, dans ses grandes lignes, plus ou moins identique chez tous les participants à la fois à travers le contenu des doctrines théologiques et celui du rituel sous-tendu par celles-ci, et d'unifier l'expérience qui en est faite au cours de ce rituel. Un tel environnement, plus simple et mieux défini, devient plus facilement manipulable que le monde des hommes et en outre, les manipulations effectuées au niveau logique supérieur sont directement intégrées par l'assistance grâce à la simple utilisation de ses facultés logiques et cognitives, qu'elle considère ou non comme vrai le discours théologique justifiant le rituel : l'application des principes de la logique est déconnectée de l'adhésion au discours, et même de son rapport au réel puisqu'il fonctionne dans un cadre artificiel élaboré par le rituel.

Finalement, le rituel met en place un cadre dans lequel la personnalité des participants et des officiants n'a plus d'incidence majeure sur leur comportement : ils agissent tous selon la norme imposée par le cadrage rituel. Et c'est certainement ici que se trouve le cœur de l'action rituelle, commun à des cérémonies grandioses rassemblant des centaines de personnes, aux règles de politesse que respectent deux individus qui se rencontrent ou encore aux gestes effectués machinalement par un sujet exécutant solitairement une action habituelle. Dans tous les cas, tous les protagonistes accomplissent certaines séquences gestuelles moins parce qu'elles auraient un sens concret en elles-mêmes que parce que c'est « comme ça » qu'on doit procéder en pareille circonstance. L'individu s'efface car il est passé dans un ordre logique supérieur où il n'existe plus en tant qu'être singulier doté d'une personnalité mais où il n'est que le substrat logique d'ordre supérieur à son individualité et qui est corrélatif de l'action rituelle à laquelle il prend part : dans le rituel collectif ou de politesse, le participant n'est plus qu'un membre d'une religion, d'une tribu ou d'un groupe social auxquels ce rituel est propre (par opposition notamment au reste des hommes)¹⁸⁷ ; dans l'action habituelle, l'individu n'est plus que le prototype de la personne faisant cette action (pensons au rituel que représente le simple fait de suivre une recette de cuisine : l'individu n'est plus alors qu'une personne qui exécute la liste des tâches prescrites pour concocter sa préparation culinaire ; ce qui ne veut pas dire que le sujet n'a pas la possibilité d'ajouter sa touche personnelle à l'action mais celle-là reste toujours secondaire – objectivement ou subjectivement – par rapport à la séquence comportementale standard définissant cette action et n'en modifie pas la finalité).

187. On comprend ainsi pourquoi les manières de table sont constitutives de l'appartenance culturelle à un groupe et non de simples règles de bienséance conventionnelles. De même, les initiations permettent de rattacher un être singulier à une nouvelle classe logique : la personnalité de l'initié est niée par le rituel (d'où souvent des morts qualifiées de « symboliques », ce qui est une formulation maladroite car faisant perdre de vue l'opération logique effectuée), seule compte la nouvelle catégorie qu'il s'apprête à intégrer.

Bref, l'individu cale son comportement sur la définition de ce qu'il est censé incarner¹⁸⁸. Réduit à cette forme d'indistinction personnelle, qui est le propre de la classe logique, l'ensemble des participants devient collectivement soumis à toutes les opérations s'appliquant à cette classe et s'ils se permettent parfois de s'adonner à quelque activité personnelle pendant le rituel (bavardage, observation des autres, *etc.*), leur comportement sera toujours soumis aux impératifs de la cérémonie, sous peine d'être forcés de la quitter, de leur propre chef ou non.

Selon les circonstances, il se produit éventuellement à la suite de cela un recadrage de la situation qui peut conduire à l'envisager différemment et à adopter (souvent grâce à l'habitude de participer aux rituels) une autre vision du monde, qui donnera à celui-ci du sens et aidera à l'appréhender plus aisément, en acceptant éventuellement mieux sa fatalité, maintenant qu'il apparaît moins chaotique¹⁸⁹. Dans le cas des rites induisant un changement de statut, le passage à l'échelon logique supérieur est de nature à limiter les discussions et les objections quant à la légitimité des personnes promues (qui peuvent elles-mêmes avoir des réticences ou des difficultés à endosser leur nouveau statut) : l'ordre supérieur s'impose à l'ordre inférieur. L'effet le plus intéressant est certainement celui obtenu dans le cas des rituels de guérison, lorsqu'ils parviennent à leurs fins. On peut en effet considérer la maladie mentale comme une

188. Répétons-le une fois encore, cela ne signifie pas qu'en lui-même, l'individu soit convaincu du bien-fondé de ce qu'il fait. L'accomplissement d'un rituel ne préjuge pas de l'état intérieur des participants, qui peuvent tout à fait réaliser plus ou moins machinalement les principales actions qu'il requiert et le tenir pour valide (ou ne même pas s'en préoccuper), tout en s'abandonnant à une évasion mentale qui les entraîne loin du lieu de la cérémonie, ou se livrant à des actions personnelles, tant qu'elles n'interfèrent pas avec le cours du rituel : même lors d'un défilé militaire (probablement le rituel dans lequel l'exécution se rapproche le plus de la norme théorique, car aucune expression d'individualité n'y est tolérée, chaque geste étant calibré, chacun portant un uniforme identique et se devant de montrer un visage impassible), les soldats ont encore le loisir de s'en échapper par la pensée. Voir *supra*, p. 223, et p. 225, note 175.

189. P. VEYNE, *Le Quotidien et l'intéressant*, pp. 87-93, explique que les religions ne viennent pas délivrer les hommes de leurs angoisses mais contribuent plutôt à les susciter, et les amènent à se poser des questions sur le sens de leur existence qu'ils ne se poseraient pas autrement. Ces remarques sont certainement justes mais elles ne prennent pas en compte le fait que ce n'est pas parce que les religions introduisent l'anxiété qu'elles prétendent soulager qu'*a contrario* l'homme sans religion n'est pas anxieux, pour d'autres raisons, et cela d'autant plus que sa connaissance de la nature et du monde est faible, ce qui, toute proportion gardée, serait comparable au cas du malade mental qui est affecté de troubles dont il ne comprend pas l'essence. À l'instar du guérisseur qui attribue une étiologie à la maladie mentale et la rend assignable pour le patient, les religions ont le mérite d'instituer un cadre dans lequel l'anxiété n'est plus erratique mais est organisée et délimitée, et cela, d'une manière générale, sécurise les individus et simplifie leur rapport au monde et, de plus, en les conduisant à partager les mêmes angoisses et se poser les mêmes questions existentielles (qu'ils soient croyants ou non), les religions contribuent à acculturer et socialiser les hommes. Le cadrage produit est d'ailleurs tellement puissant qu'il est capable de créer des visions du monde auxquelles certains (en l'occurrence les détenteurs de l'autorité politique ou religieuse) sont attachés au point de déclencher des guerres de religion lorsque ces visions sont antagonistes, quand bien même ces religions prôneraient la paix entre les hommes (nous n'envisageons évidemment pas ici le cas de l'instrumentalisation de la religion par des politiques cyniques visant des buts propres, ce qui est en fait probablement le cas général) : on se rend bien compte que le détail du contenu doctrinal n'intervient quasiment pas dans le déclenchement de ce genre de conflit, lequel est produit par l'enfermement au sein d'un cadre de référence unique qui, de ce fait, n'a pas la possibilité d'invoquer d'autres références pour tolérer un cadre concurrent sur les mêmes sujets. On en revient alors à nos réflexions sur les intégristes, déterminant leur comportement par rapport à un cadre unique à l'exclusion des autres, et hors du strict contexte où se cadre devrait intervenir. Dans tous ces cas, la violence ne découle pas de la lettre de la doctrine mais de l'application de la logique, à cause de l'attitude adoptée par les individus.

forme d'emprisonnement du psychisme dans des schémas de pensée et de comportement dont il ne parvient à se défaire ¹⁹⁰ : il est très difficile pour l'individu de réussir à sortir tout seul de ce mode de fonctionnement et de s'élever à la compréhension de ses déterminants, et donc de les modifier, car ceux-ci se situent à un niveau logique supérieur. La médiation d'un tiers réputé avoir sur le patient un regard extérieur et objectif ainsi qu'une connaissance de ces mécanismes, initie le passage au niveau logique supérieur et grâce à cela, la possibilité d'élargir son horizon s'ouvre pour le malade. Deux options sont alors possibles. Celle des psychothérapies de type analytique consiste à tenter de prendre conscience du fonctionnement du mal et de la manière dont il affecte le psychisme, sous l'autorité de contrôle de l'analyste, ce qui conduit à un long processus de guérison puisque le malade doit peu à peu s'élever lui-même au niveau logique supérieur qui autorisera la redéfinition des cadres psychiques défailants. En revanche, l'option retenue par les thérapies magiques ou chamaniques ne vise pas à réaliser une analyse précise des déterminants entraînant la maladie, ni à amener le patient à en prendre conscience. Le rituel, par nature, pose un niveau logique surplombant celui de l'expérience ordinaire et opère un recadrage qui conduit le malade à adopter une vision du monde dont est absente sa maladie en tant qu'ensemble de symptômes douloureux ; le patient est d'une certaine manière amené à ne plus tenir compte de son mal car celui-ci ne signifie plus rien de pathologique dans le nouvel ordre du monde créé par le rituel : le mal disparaît ou est redéfini d'une façon qui le rend non douloureux. Le passage à la classe logique supérieure conduit à transformer l'individu souffrant et élimine le mal qui n'a plus sa place en lui : il n'a pas été nécessaire d'entrer dans une compréhension précise des mécanismes de la maladie, car on a réussi à façonner un autre être dont la définition excluait la maladie, la rendait non pertinente. La méthode a le mérite d'être rapide et simple à mettre en œuvre, dès lors qu'elle parvient à contraindre le patient à adopter la vision du monde proposée (c'est là qu'intervient tout le savoir-faire du guérisseur). Le rituel de guérison revient en somme à s'élever au même niveau logique que les déterminants du cadre psychique pour pouvoir l'influencer : celui-ci étant largement inconscient, il est nécessaire que la manipulation menée par le rituel reste elle aussi largement inconsciente pour avoir une chance

190. P. WATZLAWICK, « The Nature and Structure of Human Relationships » (1975) in P. WATZLAWICK, *Münchhausen's Pigtail...*, pp. 34 sq. : « les systèmes pathologiques n'ont pas de métarègles adéquates, c'est-à-dire de règles pour *changer* leurs règles. Cela implique qu'un tel système sera incapable de gérer une situation pour laquelle ses règles (son répertoire comportemental) sont inadéquates, alors qu'en même temps, il est incapable soit de générer de nouvelles règles, soit de changer les règles existantes de telle façon que le problème puisse être résolu. Au lieu de cela, il se retrouvera piégé dans un cercle vicieux, un jeu sans fin. » (« *pathological systems do not have adequate meta-rules i.e., rules for changing their rules. This implies that such a system will be unable to cope with a situation for which its rules (its behavior repertoire) are inadequate, while at the same time it is incapable either of generating new rules or of changing the existing rules in such a way that the problem can be solved. Instead it will become trapped in a circulus vitiosus, a Game without End.* »)

de produire un effet. Comme nous l'avons déjà indiqué ¹⁹¹, les symptômes de la maladie mentale sont en partie conditionnés par des schémas socioculturels, c'est-à-dire que le malade ne fonctionne plus comme un être singulier doté de l'autonomie de comportement propre aux personnes normales de sa société mais comme un fou, à savoir un individu parmi d'autres chez lesquels il est requis de présenter certains symptômes donnés ¹⁹² : on comprend alors que nommer la maladie constitue un début de thérapie car le malade peut ainsi faire le lien entre sa personne et la classe d'individus malades dont il est un membre singulier, la connaissance de la classe d'appartenance apportant la connaissance des comportements qu'elle autorise mais aussi de ceux qu'elle interdit, et grâce à cela, le sujet commence à avoir prise sur ses symptômes et la voie s'ouvre pour une progressive redéfinition de ses déterminants comportementaux pour s'échapper de cette classe d'appartenance restrictive. L'interaction avec le guérisseur crée en soi une situation dans laquelle le patient est amené dans un état de dissociation par rapport à son fonctionnement psychique habituel et à quitter ainsi une partie de son individualité pour entrer en communication avec le thérapeute dont le savoir-faire consiste justement à trouver, par le rituel, le moyen d'établir cette communication, puis grâce à l'interaction, qui s'établit forcément à un niveau logique supérieur, la frontière entre le malade et le guérisseur devient floue et les limites du psychisme du malade deviennent manipulables, l'intérieur pouvant être alors influencé de l'extérieur grâce à des effets de retournement en particulier ¹⁹³. Puisque le mal se situe à un ordre logique supérieur, le recours à un rituel se justifie pour se positionner au même niveau logique que lui et aider le malade à abandonner cette référence ou à en adopter une qui ne soit plus pathologique mais libératrice, comme dans le cas des rituels de possessions, conduisant à une affiliation du possédé à un nouveau groupe social : à l'avenir, si l'ancien possédé reproduit ses symptômes, ce sera de façon volontaire car il s'agira du comportement prescrit aux membres de son nouveau groupe social dans la circonstance donnée ; le recadrage qui a été opéré par le rituel est patent.

Un des grands intérêts du rituel est d'induire une série d'injonctions comportementales implicites, qui s'imposent logiquement, en rappelant aux participants (notamment dans le cas des rituels cycliques) qu'ils appartiennent à une classe logique donnée à laquelle s'appliquent ces injonctions et en modifiant éventuellement l'état du monde (notamment dans le cas des

191. Voir *supra*, p. 209.

192. G. DEVEREUX, « Normal et anormal », p. 50 : « tous les désordres psychologiques entraînent, en dernière analyse, un appauvrissement, une dé-différenciation et une dés-individualisation. Le Malais qui court l'*amok* cesse d'être un individu hautement différencié : il n'est plus qu'un coureur d'*amok*, son désordre psychologique ayant oblitéré et englouti tout ce que sa personnalité avait d'unique. »

193. B. HELL, « Possession, émotion et modernité (Maroc, Mayotte) » in D. MICHAUX (dir.), *Hypnose et dissociation psychique*, Paris, 2006, pp. 358-360, parle de la création d'une « peau de possession » qui enveloppe le possédé, englobant son environnement immédiat, avec lequel il entre alors en communion et qui comprend notamment l'officiant qui dirige le culte et les initiés qui l'entourent et dont il rejoint le cercle par cette cérémonie, selon un processus qui peut être qualifié d'osmotique.

rituels ponctuels qui en font faire l'expérience), le nouvel état du monde impliquant un comportement qui lui soit adapté. Le rituel exerce ainsi une contrainte sur les participants pour que, même après son exécution, ils continuent de jouer un rôle lié à leur position ou fonction dans cette cérémonie, et donc, à cet égard, se dépouiller d'une part de leur individualité. Par exemple, sans avoir obligatoirement besoin de les exprimer, le rituel revivifie les valeurs et principes propres au groupe qui l'accomplit et qui pourront éventuellement conditionner les actes de ses membres par la suite. Ainsi, dans des cas plus ponctuels, comme une transaction, la dimension procédurale assigne à chaque partie un comportement prévisible qui, s'ajoutant à la constitution de preuves juridiques opposables, doit limiter les agissements nuisibles et renforcer la confiance mutuelle pour mener l'opération à bonne fin, chacun se comportant avec l'autre avec un zèle pouvant aller au-delà de ce qui est expressément stipulé dans les contrats, pour coller au plus près à l'idée qu'il se fait de son rôle, même une fois que la transaction a été bouclée : le rituel est beaucoup plus liant qu'un simple accord informel. Dans le même esprit, l'existence de rituels de politesse adoucit les rapports entre les individus en les forçant à communiquer et à tenir compte d'autrui par l'adoption d'un comportement relativement standardisé au lieu d'agir uniquement égoïstement, l'attention à autrui ayant toutes les chances de se poursuivre après l'échange des amabilités conventionnelles, du simple fait qu'elles se soient produites.

Note sur les rituels, l'intégrisme et la soumission à l'autorité

Nous avons dit que le rituel amenait les personnes qui y participent à se comporter comme des membres d'une classe logique plutôt que comme des êtres singuliers. L'intégriste est justement l'individu qui, par excellence, se concentre sur l'application scrupuleuse du rituel plutôt que sur l'esprit de sa religion ou de son idéologie et qui met sa personnalité entre parenthèses pour ne plus se définir que par son appartenance religieuse ou idéologique (ou la privilégier largement), à l'exclusion des autres classes d'appartenance. À chaque fois, l'action est déterminée par une règle définie au niveau de la classe logique supérieure s'appliquant mécaniquement à tous ses éléments, et non par la volonté singulière de la personne ; de là, viennent aussi les « chasses aux sorcières » dans certains milieux, tous les membres n'adoptant pas des attitudes absolument adéquates avec celles que l'autorité de référence attend de leur appartenance à la classe considérée. La part d'individualité dans les comportements que nous venons de mentionner ne se situe qu'au niveau de l'opinion que le sujet se fait des devoirs qui lui incombent en tant que membre de cette classe logique (qu'il définisse lui-même ces devoirs ou qu'il reprenne à son compte la définition d'une autorité en

la matière), et qui sont généralement plus exigeants dans le cas de l'intégriste car il donne la prééminence à cette seule classe, contrairement au modéré qui tiendra compte de ses autres appartenances pour trouver un point d'équilibre entre les devoirs que toutes impliquent, et qui peut donc décider avant d'agir laquelle il privilégiera pour adapter son comportement selon la circonstance, toutes les classes ayant un rôle de contre-pouvoir les unes par rapport aux autres, se contraignant mutuellement, ce qui permet une délibération et un dialogue, et au final une position plus modérée. Bref, l'individu intégriste décide bien du contenu normatif (peu importe sa source) auquel il accepte de se plier, mais pas de l'opportunité de l'appliquer ou non lorsque la situation se présente, car il n'a pas d'autre appartenance de référence : il n'est donc pas libre de son action.

Plus généralement, le fait qu'un individu, même temporairement, ne se définisse plus que par rapport à une seule classe logique contribue à expliquer les dérives de l'obéissance à l'autorité, telles qu'elles sont exposées notamment dans l'étude classique de S. Milgram ¹⁹⁴ : dès lors qu'un sujet s'identifie et est identifié à une classe logique unique (en endossant par exemple une fonction), tout son comportement est alors conditionné par des déterminants se situant au niveau de cette classe, si bien que l'autorité n'a qu'à émettre des injonctions concernant celle-ci pour qu'il agisse en conséquence. Ainsi, dans les expériences de Milgram ¹⁹⁵, les personnes étudiées acceptent de mener une expérience de psychologie et de jouer le rôle d'un « enseignant » testant les capacités de mémorisation de cobayes humains, désignés comme des « apprenants », et les punir par l'administration d'une décharge électrique de plus en plus forte en cas d'échec, sous la tutelle d'un expérimentateur, donnant éventuellement des directives : en fonction des réactions de l'« enseignant », il suffit à l'autorité (l'expérimentateur) de rappeler ou préciser le protocole expérimental et affirmer que le devoir de l'« enseignant » est de mener l'expérience à son terme ou simplement qu'il doit continuer (sous-entendu ce qu'il est en train de faire, ce qui revient au même que l'injonction précédente, puisque le sujet est toujours assimilé au rôle de l'« enseignant » réalisant l'expérience) pour qu'une majorité de sujets consente à infliger un traitement théoriquement douloureux voire mortel à un de leurs semblables (un acteur, heureusement !), bien qu'aient figuré en face des boutons commandant les décharges électriques des indications explicites sur leur dangerosité, selon la tension utilisée (de 15 à 450 V), et malgré les réactions de souffrance clairement exprimées par la victime (criant et allant même jusqu'à supplier l'« enseignant » d'arrêter de le torturer). Les expériences de Milgram mettent en lumière une mécanique logique conditionnant le comportement des individus y ayant participé : toute influence exercée sur la classe logique de référence de ceux-ci (ou tout devoir explicitement

194. S. MILGRAM, *Obedience to Authority: An Experimental View*, rééd., London, 2005 [1=1974].

195. *Ibid.*, pp. 14-124.

lié à l'appartenance à celle-ci) se répercute sur leur comportement, s'ils n'arrivent pas à s'extraire de celle-ci quand ils doivent trancher le cas de conscience se présentant à eux au moment d'agir.

L'autorité consiste donc essentiellement en la capacité à faire admettre à un individu son appartenance à la classe logique qu'on lui assigne et à l'y maintenir : elle aurait surtout un pouvoir de recadrage, issu de la légitimité qui lui est reconnue au moins par la personne à laquelle elle s'impose. Des mécanismes similaires pourraient aussi expliquer les phénomènes de foule, dans lesquels les individus commettent des actes qu'ils ne commettraient pas en temps normal. La promiscuité crée un empiétement sur l'espace personnel qui, avec l'identité de l'expérience vécue par tous, contribue à déposséder chacun de son individualité et à faire corps avec le reste de la masse humaine. Pour peu que cette foule assiste à un discours qui la galvanise en la rattachant à une classe logique (l'exaltation de son identité, une appartenance ethnique, religieuse, sociale ou politique, *etc.*), elle devient pratiquement manipulable comme si elle était un organisme à part entière, chaque individu le composant abandonnant plus ou moins de larges pans de son individualité et réagissant comme le reste de ceux participant à ce tout.

iv. Métaphores et symboles

Comme l'observe J. W. Fernandez, l'assignation d'un statut au cours d'un rituel peut se faire par le biais de prédications métaphoriques appliquées aux participants soit individuellement, soit collectivement. La mise en scène cérémonielle rend ensuite opérationnelles les métaphores, les met en actes, au point que les individus deviennent ces métaphores¹⁹⁶. De plus, la transformation induite par la métaphore est accentuée par la non-réversibilité de ce trope reliant des termes discontinus l'un par rapport à l'autre : si on les intervertit, on obtient un résultat sémantique totalement différent, voire incohérent¹⁹⁷. Selon J. W. Fernandez, l'avantage des métaphores sur les symboles est l'univocité et la stabilité de

196. J. W. FERNANDEZ, « The Mission of Metaphor in Expressive Culture », *Current Anthropology*, 15, 1974, p. 125, « The Performance of Ritual Metaphors » in J. D. SAPIR, J. C. CROCKER (ed.), *The Social Use of Metaphor. Essays on the Anthropology of Rhetoric*, Philadelphia, 1977, p. 117.

197. Voir J. C. CROCKER, « The Social Functions of Rhetorical Forms » in J. D. SAPIR, J. C. CROCKER (ed.), *op. cit.*, p. 54 : « Ce qui est vrai pour l'un [*sc.* des termes de la métaphore], ne l'est pas pour l'autre quand leurs positions sont échangées : "Georges le lion" signifie quelque chose d'entièrement différent par rapport à "le lion Georges" » (« *What is true about one [sc. term of the metaphor] for the other is not so when their positions are exchanged. "George the lion" means something entirely different from "the lion George"* »). R. TOURANGEAU, R. J. STERNBERG, « Understanding and Appreciating Metaphors » *Cognition*, 11, 1982, pp. 233 *sq.*, 240 *sq.*, indiquent que les deux membres de la métaphore n'ont pas la même fonction dans le trope, ce qui explique l'impossibilité de les intervertir, en général. L'un est vu au travers de l'autre : la métaphore est plus une assertion qu'une comparaison.

la signification des premières, car la métaphore concentre l'attention sur un aspect précis du symbole présenté, alors que la polysémie fluctuante des symboles tend au contraire à détourner l'attention des participants vers des sens potentiellement en inadéquation avec ceux visés par les métaphores se trouvant au cœur de l'organisation du rituel ¹⁹⁸. La présence de symboles contribue en réalité à rendre le rituel moins lisible, en raison de leur caractère équivoque, et a pour effet de créer une sorte de brouillard sémantique, du fait de la recherche spontanée d'interprétation de ce symbolisme par les participants, ce qui a pour vertu de dissimuler le processus implicite au rituel, qui s'accomplit ainsi plus ou moins à l'insu de ces derniers.

Suivant P. Ricœur, la métaphore entraîne également l'émergence d'un nouveau sens prédicatif à partir de la disparition du sens littéral, grâce à l'intervention de l'imagination et de la sensation, qui permettent notamment d'obtenir une suspension (sans suppression) des références sémantiques et émotionnelles ordinaires en même temps que la projection de représentations nouvelles sur la réalité ¹⁹⁹ : cet effet est lui aussi très utile pour opérer des changements de statut et effectuer des sauts logiques, vers plus d'abstraction, en isolant certains aspects du monde grâce à ce trope et en orientant la réaction émotionnelle face à eux. Ajoutons qu'un symbolisme diffus émerge d'autant plus que la métaphore est moins bien comprise, ce qui exclut, au passage, les tentatives de « manipulation » symbolique des structures mentales puisque l'élaboration du symbolisme n'est pas maîtrisable et dépend de la compréhension que chaque personne présente se fait de la situation ²⁰⁰. La production d'un symbolisme apparaît comme un des effets secondaires peu contrôlables de l'action de l'imagination et de la sensation stimulées par le recours à la métaphore et surtout en raison de la confrontation à des actes et des énoncés qui ne renvoient pas à leur contexte et à leur utilisation habituels. La multiplicité des façons de comprendre le symbolisme pose de délicats problèmes d'interprétation aux anthropologues, qui tendent à nous conforter dans notre prudence quant à l'importance réelle du rôle joué par le symbolisme dans le rituel. Car, d'une part, les chercheurs risquent d'introduire eux-mêmes un biais venant de leurs présupposés et leurs projections, et, d'autre part, rien n'indique que tous les participants partagent la même interprétation des mêmes faits, particulièrement lorsque l'on distingue les simples fidèles des

198. J. W. FERNANDEZ, « The Mission of Metaphor in Expressive Culture », p. 132, « The Performance of Ritual Metaphors », pp. 125 *sq.*

199. P. RICŒUR, « The Metaphorical Process as Cognition, Imagination, and Feeling », *Critical Inquiry*, 5, 1978/79, pp. 146-148, 151-159. Voir aussi P. RICŒUR, « L'Imagination dans le discours et dans l'action » in P. RICŒUR, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, rééd., Paris, 1998 [1=1986], pp. 242-245.

200. Comme l'observent à juste titre C. HUMPHREY, J. LAIDLAW, *op. cit.*, pp. 79 *sq.*, ce n'est pas la ritualisation qui rend les paroles et les actions accomplies symboliques : elle ne fait que faciliter leur utilisation dans des processus créatifs de symbolisation, qui pourraient tout à fait se produire sans elle.

officiants et théologiens²⁰¹. En outre, quand on commence à rechercher du symbolisme, tout devient potentiellement porteur de sens, sans que nécessairement tout le monde retienne les mêmes éléments comme étant significatifs de leur point de vue.

Néanmoins, même si ce n'est pas lui qui rend le rituel efficace, le symbolisme qui peut en émerger a indubitablement un effet psychologique sur les participants car il stimule leur pensée, notamment en la tournant vers des entités plus abstraites, ce qui facilite la communion avec les êtres divins, par l'élévation à la classe logique supérieure de certaines choses utilisées ou certaines paroles prononcées pendant le rituel, parallèlement aux actes des participants, qui renvoient eux aussi à un ordre logique supérieur, étant peu individualisés. En outre, le symbolisme fait naître des questionnements, essentiellement *a posteriori*, notamment pour chercher à le comprendre mais aussi pour se positionner par rapport à lui : le fait que ce phénomène se produise plus ou moins chez tous les participants (mais pas forcément de la même manière chez tous, sa compréhension pouvant différer d'un individu à l'autre, selon sa culture personnelle, sa situation sociale, *etc.*), qui se sont tous retrouvés pour le même événement, crée un sentiment de communion entre eux, ou au moins la reconnaissance de leur appartenance à une même entité, et facilite les interactions entre les membres de la communauté, ce qui doit être particulièrement utile dans le domaine des rituels de guérison car la stimulation des interactions est apte à agir sur le psychisme du malade en participant au cadrage culturel, la communauté d'expérience produite par le rituel créant une cohérence et une lisibilité des comportements des uns et des autres au regard du sens véhiculé par le rituel. Le fait de déduire un symbolisme de certains éléments rituels revient enfin à reconnaître et s'adapter implicitement à une structure placée à un niveau logique supérieur, en l'occurrence celle sous-tendant le rituel telle que chaque participant l'aura expérimentée, sans obligatoirement la saisir dans son ensemble.

Par ailleurs, un autre avantage de la métaphore réside dans la possibilité de la faire facilement évoluer, de proche en proche, par des procédés discursifs si elle est adroitement choisie au départ²⁰². La métaphore fonctionne également comme une sorte d'impératif qui

201. La question que pose J. GOODY, *op. cit.*, p. 68, résume bien la situation : « Le symbolisme est-il dans l'esprit de l'acteur, ou s'agit-il d'une chose que nous lisons de l'extérieur ? ». P. VEYNE, *art. cit.*, p. 255, ajoute : « Le rite du couronnement des rois à Reims révèle-t-il ce que le peuple ou les barons pensaient du roi, ou bien n'est-il qu'une spéculation d'abbés et chanoines, ravis de concocter un symbolisme savant et flatteur, dont nul ne se souciait ni ne comprenait le sens ? » Sur les différents niveaux d'interprétation des rituels selon que l'on se place du point de vue du « théologien » ou du « profane », ce qui pose le problème de la source à laquelle l'anthropologue prend ses informations, voir V. W. TURNER, « Symbols in Ndembu Ritual » in M. GLUCKMAN (ed.), *Closed Systems and Open Minds: the Limits of Naïvety in Social Anthropology*, Edinburgh - London, 1964, pp. 49 *sq.*

202. J. W. Fernandez explique d'ailleurs que la transformation que le rituel cherche à réaliser peut être obtenue par une série d'affirmations métaphoriques intermédiaires subordonnées à la métaphore principale (« The Mission of Metaphor in Expressive Culture », p. 131). Selon cet auteur, une métaphore paradigmatique peut être déclinée plusieurs fois au cours du rituel sous des perspectives très différentes (« The Performance of Ritual Metaphors », pp. 122-125).

s'impose aux participants, lesquels peuvent difficilement contester le statut qu'on leur assigne d'autant que le rituel les oblige à accomplir des actions qui confirment ce que la métaphore affirme. Cependant l'utilisation de métaphores n'est pas suffisante pour réaliser les changements de statut visés par le rituel : elles doivent s'insérer dans le raisonnement constitué par l'ensemble des éléments du rituel. Car le problème des métaphores, *in fine*, est le même que celui du symbolisme, même si les représentations fournies par celles-ci ont plus de chances d'être interprétées de la même façon par les participants au rituel dès lors que le lien entre les deux termes reliés par ces tropes est exprimé clairement afin de diriger l'interprétation : pour que la métaphore soit comprise et fasse sens, encore faut-il que les caractéristiques mises en relations soient connues et identifiées au préalable car la métaphore n'assimile pas totalement ses deux termes mais seulement certaines de leurs caractéristiques (pour illustrer les difficultés de réception d'une métaphore, nous pouvons observer, par exemple, que les expressions imagées d'une langue donnée se traduisent rarement littéralement dans une autre langue, et parfois ne sont pas compréhensibles sans explication pour un locuteur dont c'est pourtant la langue maternelle, sans parler des dérives qui se produisent dans le temps par rapport au sens initial des expressions).

Tout le problème des approches uniquement linguistiques est qu'elles supposent l'existence d'un système de références communes et connues de tous grâce auquel sont décodées les métaphores si celles-ci ne sont pas explicitées ouvertement au cours du rituel (par l'officiant notamment, ce qui est rare). Ces approches peuvent permettre d'interpréter certains rituels plus ou moins institutionnalisés, à une époque donnée et généralement selon le point de vue des théologiens, plus que de celui des fidèles ordinaires, qui ne comprennent pas toujours le contenu des rituels, chaque individu développant en outre un symbolisme personnel qui ne correspond pas obligatoirement à celui des autres, tout particulièrement celui des autorités. L'optique uniquement linguistique est insuffisante notamment pour rendre compte de la tendances des individus en quête de guérison à consulter des guérisseurs n'appartenant pas obligatoirement à leur communauté, et surtout celle des sorciers à s'inspirer de magies autres que la leur²⁰³ et elle n'explique pas l'efficacité des rituels synchrétiques,

203. Citons simplement le cas de la magie grecque, notamment tardive, dans laquelle on retrouve des influences venant de la magie égyptienne ; elle utilise des termes non seulement égyptiens, mais aussi hébreux ou araméens, et invoque Thot, Moïse ou Jésus, ce qui contribue à rendre étranges et opaques les incantations et renforcer l'ambiance de mystère et le prestige du magicien, qui est censé comprendre les tenants et aboutissants de ces notions remontant à la plus haute antiquité. Voir par exemple *P.G.M.*, III.75-76 (Yahvé (*Iáω*), Sabaoth (*Σαβαώθ*, dérivé de l'hébreu *יְהוָה צְבָאוֹת* (*YHWH tzevaoth*), « Yahvé des armées », voir par exemple *Samuel*, I, 17.45 *Jérémie*, 27.4, *Zacharie*, 8.1-2, *Psaumes*, 46.8, 84.2), Adonāi (*Ἄδωνάι*, terme hébreu *אֲדֹנָי* signifiant « mon Seigneur », utilisé notamment pour lire le Tétragramme), Abrasax (*Ἀβρασαῶξ*, parfois *Ἀβραῶξ*, divinité apparaissant souvent dans les textes magiques ; la somme des chiffres correspondant aux lettres de son nom fait 365)), 145-155 (où le sorcier se fait passer pour Adam et invoque Yahvé, Michel, Souriel, Gabriel, Raphaël, Abrasax et d'autres divinités non identifiables) ; IV.335-406 (où de nombreux noms de divinités sont cités, pas toujours identifiables, dont Korê Perséphone, Adonis, Hermès, Thot, Anubis, Abrasax, Adonāi, Sabaoth), 456

autant de cas faisant intervenir des systèmes de références étrangers à ceux en vigueur²⁰⁴. De plus, inscrire quelqu'un dans un rapport métaphorique ne suffit pas pour que cette personne s'identifie au second terme de la métaphore. Seul un raisonnement, notamment de type analogique ou syllogistique, est capable de la conduire à se convaincre de la pertinence de la métaphore, *a fortiori* lorsque ce raisonnement est validé par son expérience. D'une manière générale, sans un raisonnement sous-jacent au rituel, il y a peu de chance que la plupart des participants reçoivent la cérémonie à peu près de la même façon et sans une expérience vécue, la force de conviction des procédés linguistiques reste très faible. Comme le remarque T. Nathan, les actes du guérisseur, ses danses, les amulettes qu'il fabrique visent à produire du symbole mais ne sont générés par aucun symbolisme, comme notre logique linguistique nous inviterait pourtant à le croire : l'explication par le symbolisme conduit en fait à occulter les logiques thérapeutiques intervenant dans le rituel²⁰⁵. Un rapprochement avec les rituels accomplis par les personnes souffrant de T.O.C. vient étayer ce point : l'accomplissement du rituel afin de conjurer les obsessions passe généralement avant le sens donné à celui-ci et souvent l'idée d'accomplir un rituel surgit à l'improviste, quand se présente un élément du monde ou une situation qui déclenche la compulsion à exécuter le rituel, si bien que les

(Horus et les Moires, dans un hymne à Hélios), 890-895 (le nom d'Osiris est combiné avec des noms d'autres dieux égyptiens tels que Horus et Amon), 930-1114 (Horus, Harpocrate, Yahvé, Sabaoth, Baal, Isis, Osiris), 1376-1378 (Isaac, Sabaoth, Yahvé, Jacob), 3007-3086 (un phylactère contre la possession démoniaque, contenant de nombreuses références à la tradition juive, revendiquant une origine hébraïque, évoquant notamment les plaies d'Égypte et la traversée de la mer Rouge et citant Yahvé, « le dieu des Hébreux Jésus », Thot, Sabaoth entre autres) ; V.110 (le sorcier dit qu'il est Moïse), 470-489 (le sorcier prétend invoquer Zeus en syriaque et hébreu pour être mieux entendu, mais ses mots n'appartiennent à aucune de ces langues à cet endroit (473-476), ce n'est qu'en 480-481 que l'on peut reconnaître quelques mots d'hébreu assez fidèlement retranscrits : βαρουχ Αδωναϊ, Έλωαι Αβραάμ « béni soit mon Seigneur, le dieu d'Abraham » (ברוך יהוה אלהי אברהם *baroukh Elohè Avraham* ou ברוך יהוה אלהי אברהם *baroukh YHWH Elohè Avraham*, le Tétragramme se lisant Adonai), variante de *Genèse*, 24.27 : ברוך יהוה אלהי אברהם *baroukh YHWH Elohè adoni Avraham* « béni soit YHWH, le dieu de mon seigneur Abraham ») ; XII.285-301 (Yahvé, Sabaoth, Adonai, Abraham, Isaac, Jacob, Chérubins) ; XXIIb.1-26 (prière à Jacob, qui cite Abraham, Adonai, le dieu des Hébreux, Sabaoth) ; XXIII.1-15 (22-36) (Anubis, Osiris, Yahvé, Ptah, Phré, Nephtys (Νεφθώ), Ablanatho (Αβλαναθώ dont le nom est souvent écrit sous forme d'un palindrome, *αβλαναθαναβλα*, voir par exemple le papyrus XXXIII.1 ; l'origine pose problème et pourrait être une phrase en syriaque ou en araméen rassemblée en un seul mot), Abraxas à côté de divinités et personnages mythologiques grecs tels que Zeus, Hermès, Hélios, Briarée, Phrasios ou Ixion), XXXVI.300 (les villes de Sodome et Gomorrhe sont citées ainsi que d'autres villes bibliques) ; CXXVIII (Jésus, fils de Yahvé). Sur le caractère composite de la magie grecque et les influences étrangères qu'elle a subies, voir A. BERNAND, *op. cit.*, pp. 23-30, F. GRAF, *op. cit.*, pp. 13-17, W. M. BRASHEAR, *art. cit.*, pp. 3422-3429, 3473-3476. Sur les *voces magicae* que l'on retrouve dans les textes magiques gréco-romains, provenant parfois d'autres langues que le grec et le latin (*βάρβαρα ὀνόματα*), notamment l'égyptien ou des langues orientales, dont l'origine ou le sens ne sont pas toujours identifiables, voir en particulier R. HEIM, *Incantamenta magica graeca latina*, Lipsiae, MCCCXCII, pp. 525-542, A. DEISSMANN, « Ephesia Grammata » in W. FRANKENBERG, F. KÜCHLER (Hg.), *Abhandlungen zur semitischen Religionskunde und Sprachwissenschaft Wolf Wilhelm Grafen von Baudissin zum 26. September 1917 überreicht von Freunden und Schülern und in ihrem Auftrag und mit Unterstützung der Straßburger Cunitz-Stiftung*, Gießen, 1918, pp. 121-124, T. HOPFNER, *op. cit.*, §§ 680-801 (pp. 173-209), le glossaire de H. D. BETZ (ed.), *op. cit.*, pp. 331-339, et les listes de K. WESSELY, « Ephesia Grammata aus Papyrusrollen, Inschriften, Gemmen etc. », *Jahresbericht des Franz-Joseph-Gymnasiums für 1885/86*, Wien, 1886, pp. 13-38, et W. M. BRASHEAR, *art. cit.*, pp. 3576-3603.

204. Voir T. NATHAN, *Le Sperme du diable*, pp. 34 sq.

205. T. NATHAN, *L'Influence qui guérit*, p. 87.

éléments du rituel sont choisis en fonction de ce que le malade trouve immédiatement. C'est en revanche avec la répétition du rituel dans des conditions identiques et en utilisant les mêmes éléments qu'un symbolisme peut faire son apparition pour justifier la composition du rituel : le symbolisme est alors une façon d'occulter le caractère dénué de sens des prescriptions rituelles. Le plus important pour le patient est le lien existant entre son acte et son obsession.

v. Les outils du rituel

Les objets, les gestes, la mise en scène, les paroles et même les sensations, sont employés par le rituel pour produire son effet²⁰⁶. Ils sont équivalents dans leur principe d'utilisation, même si les paroles peuvent, dans certains cas, être plus suggestives que les autres composantes du rituel à condition que leur contenu participe à l'élaboration des propositions logiques manipulées et qu'elles ne soient pas des formules incompréhensibles. Tous ces éléments servent de marqueurs cognitifs pour attirer l'attention, stimuler les participants²⁰⁷, voire susciter les propositions que ceux-ci reçoivent ou construisent et les orienter dans les conclusions logiques qu'ils doivent en tirer : c'est grâce à eux que le rituel

206. Voir notamment D. CAMUS, *Paroles magiques...*, pp. 182-185, *L'Univers des guérisseurs traditionnels*, pp. 52-57. Sur certains gestes accompagnant les incantations dans la magie grecque, voir C. BONNER, « Note on the Paris Magical Papyrus », *Classical Philology*, XXV, 1930, pp. 181 *sq.*, W.-H. FRIEDRICH, « Einzelheiten », *Hermes* (Wiesbaden), 77, 1942, pp. 223 *sq.*, et J. H. M. STRUBBE, « “Cursed Be He That Moves My Bones” » in C. A. FARAONE, D. OBBINK (ed.), *op. cit.*, p. 42. Des gestes sont parfois précisés dans les *P.G.M.* (par exemple I.58-61, 144-145, 263-265, 279-281, 335-342 ; II.21-23, 28-31 ; III.420-423, 621-622, 704-720 ; IV.89-90, 903-906 ; V.450-454 ; VII.522-527, VIII.108-109 ; XIII.824-826 ; XXXVI.164, 179-180, LVII.22-23, LXXII, 14, CXXII, Col. II.1). On trouvera aussi, par comparaison, une description de la gestuelle dans certains rituels de la religion grecque officielle et des Mystères chez W. DEONNA, « Quelques croyances superstitieuses de la Grèce ancienne », *Revue des études grecques*, XLII, 1929, pp. 169-180, C. PICARD, « Le Geste de la prière funéraire en Grèce et en Étrurie », *Revue de l'histoire des religions*, CXIV, 1936, pp. 137-157, L. DEUBNER, « Götterzwang » in L. DEUBNER, *Kleine Schriften zur klassischen Altertumswissenschaft*, Königstein /Ts., 1982, pp. 705-709, M. DETIENNE, « Pratiques culinaires et esprit de sacrifice » in M. DETIENNE, J.-P. VERNANT, *La Cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, 1979, pp. 17-24, L. BRUIT ZAIDMAN, *op. cit.*, pp. 19-21, 29-32, M. CARASTRO, « La Prassi rituale tra gesti e parole » in U. ECO (a cura di), *op. cit.*, pp. 565-576, et surtout J. RUDHARDT, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, 2^e éd., Paris, 1992 [1=1958], chap. v, particulièrement pp. 257-265, 290-296.

207. G. ROUGET, *op. cit.*, pp. 230-233, et pp. 155-189, 314-324, rejette cependant la possibilité que la musique, particulièrement celle du tambour et des instruments à percussion, soit directement responsable des états de transe observés dans les cultes de possession et le chamanisme, du fait des effets physiques et physiologiques qu'elle induirait : les arguments qu'il avance pour critiquer certaines études cherchant à mettre en évidence des effets neurophysiologiques du son du tambour sont convaincants, à commencer par le fait que si ces effets existaient réellement, on verrait des départs de transe chaque fois qu'un tambour joue quelque part, ce qui n'est bien sûr pas le cas. Mais que la musique ne soit pas inducteur de transe, qui est un état psychique très particulier, ne signifie pas pour autant qu'elle ne contribue pas à l'efficacité du rituel, notamment en accroissant l'effet de désorientation sensorielle et de coupure avec le monde ordinaire, créant un « espace » sonore dont il est difficile de sortir, en raison des caractéristiques du son des percussions.

prend la forme d'une expérience vécue crédible et non simplement un jeu dans lequel les participants se conforment à un rôle de composition.

Par exemple, A. Zempléni²⁰⁸, décrivant un rituel de possession chez les Wolof (Sénégal), indique que l'animal sacrifié à la fin du rituel est vidé afin de parer la possédée, déjà enduite de sang frais, au moyen de certains des organes extraits de la victime, notamment une partie de la panse qui est retournée et placée sur la tête de la possédée comme un bonnet : il s'agirait ainsi d'expliciter une inversion entre le dedans et le dehors, sans que cette métaphore soit verbalisée, afin d'opérer « la transformation d'un rapport interne et inclusif avec un être anonyme en un rapport externe et exclusif avec un *rab*²⁰⁹ nommé »²¹⁰ ; tout se passe donc comme si l'on avait retourné le corps de la possédée comme un gant²¹¹, pour passer d'un état de possession-maladie interne, diffuse et continue, à un état de possession rituelle externe, violente et périodique²¹². Les amulettes et talismans fonctionnent également selon ce principe non seulement métaphorique mais surtout logique d'opposition entre le dedans et le dehors, étant portés sur la peau pour agir à l'intérieur du corps et surtout étant confectionnés à partir d'une enveloppe contenant des ingrédients hétérogènes, eux-mêmes signifiants, formant un noyau²¹³. T. Nathan explique en effet qu'il existe une opposition entre le monde de la pensée et celui des objets : le premier est immédiatement accessible mais caractérisé par le mouvement et le manque de fiabilité tandis que le second demande une acuité perceptive et une élaboration conceptuelle qui le rendent fiable. Par l'utilisation

208. A. ZEMPLÉNI, *art. cit.*, p. 276.

209. Il s'agit d'un démon dont l'identité a été découverte dans une phase antérieure du rituel.

210. *Ibid.*, p. 280 (nous avons supprimé les italiques de l'auteur).

211. On pourra rapprocher la métaphore utilisée par A. Zempléni de celle de H. EY, *art. cit.*, p. 218, à propos de la personnalité du schizophrène, « retournée “en doigt de gant”, inversée dans ses relations normales du conscient et de l'inconscient » ; « Le schizophrène [...] se présente comme un homme modifié de fond en comble, au point de présenter à la surface ce qui est normalement enfoui dans la profondeur des êtres. Il est tellement bouleversé dans l'organisation même de sa personne que c'est le monde de ses fantasmes qui devient, “pour lui”, la réalité, et [...] on pourrait même dire que son conscient (ce qu'il sent, ce qu'il dit, ce qu'il fait) c'est son inconscient. » (*Ibid.*)

212. A. ZEMPLÉNI, *art. cit.*, p. 282 ; voir aussi *ibid.*, pp. 284-286, ainsi que T. NATHAN, *Le Sperme du diable*, pp. 40, 65 *sq.* Nous renvoyons aussi à l'interprétation de L. DE HEUSCH, « La Folie des dieux et la Raison des hommes », pp. 259 *sq.*, *La Transe et ses entours. La sorcellerie, l'amour fou, saint Jean de la Croix*, etc., Bruxelles, 2006, pp. 50 *sq.*, à propos d'un rituel du même type chez les Tsonga (Afrique du Sud), comportant aussi un sacrifice sanglant où le possédé est revêtu des viscères de la victime (la description détaillée se trouve chez H. A. JUNOD, *The Life of a South African Tribe*, II, Neuchâtel, 1913, pp. 446-448 : L. de Heusch ne s'intéresse qu'à l'expulsion de l'esprit malfaisant, lorsque le possédé en transe suce le sang de l'animal puis le recrache) : le rituel permet la réorganisation des relations entre les hommes et les esprits, ceux-ci étant transférés sur l'autel qui sera érigé par le possédé guéri, le lieu normal où l'on peut les prier et leur apporter des offrandes. Par ailleurs, il convient de signaler que le possédé n'est pas considéré comme un malade en Afrique, même si son état de possédé peut se révéler à travers des troubles de santé, notamment mentale : le rituel qu'il subit n'est donc pas un exorcisme, en général, mais une célébration de l'alliance qu'il noue avec le démon qui l'a élu pour occuper occasionnellement son corps, tandis que le fou est celui dont le rituel a échoué (il n'a pas pu nommer son démon et celui-ci n'a pas pu être expulsé, par un exorcisme cette fois), selon J.-P. OLIVIER DE SARDAN, « Possession, affliction et folie... », pp. 11-16, 19.

213. T. NATHAN, *L'Influence qui guérit*, pp. 75-77, 80, « Manifeste pour une psychopathologie scientifique », pp. 105-108, C. CLÉMENT, T. NATHAN, *Le Divan et le grigri*, rééd., Paris, 2005 [1=1998], pp. 252-254. Voir également *supra*, p. 157.

d'objets, le sorcier tenterait donc de transférer à la pensée la fiabilité du monde des objets. Encore faut-il que les objets employés soient dépouillés de portée conceptuelle, car les objets usuels, appartenant à des classifications (selon la forme, la fonction, *etc.*), sont encore emplis de pensée : pour cette raison, le sorcier aura recours à des objets n'appartenant pas au quotidien, sans fonction apparente ou utilisés à contre-courant de l'usage normal. C'est exactement le cas des amulettes, généralement constituées d'éléments hétérogènes ou sans fonction dans la culture considérée (déchets en tous genres, cailloux, *etc.*) mais aussi des mots, écrits ou prononcés, dans le cas des formules magiques ou des mots ésotériques ²¹⁴.

Les instruments intervenant dans le rituel opèrent une confusion des limites et contribuent à la réassignation de celles-ci afin soit d'expulser le démon hors du corps des possédés, soit d'incorporer les paroles curatives, dans le cas des amulettes, cousues aux vêtements ou portées à même la peau, et donc indissociables du corps du malade, si bien qu'il ne peut, implicitement, qu'en déduire que leur contenu est entré en lui. Dans le cas du *ndëpp* ²¹⁵, que nous venons d'évoquer, le sang dont la possédée est enduite, du fait de sa nature liquide, modifie les sensations cutanées de celle-ci qui brouillent sa perception des limites de son corps, et surtout elle avait été précédemment couchée corps à corps avec la victime sacrificielle encore vivante, avant que cette dernière ne soit égorgée, toujours en conservant ce contact corporel étroit ²¹⁶ : la possédée et l'animal sacrifié ne font plus qu'un et c'est grâce à cette fusion corporelle qu'il est possible de libérer le démon (qui est redirigé et fixé sur l'autel) en ouvrant la victime et d'inverser l'intérieur et l'extérieur en recouvrant la possédée du sang et des viscères de l'animal. Par sa mise en scène, le rituel a réaffecté au sein du complexe constitué par la possédée et son environnement des oppositions entre des catégories logiques préexistantes, en déplaçant leurs limites. Si l'expérience vécue par la possédée est suffisamment saisissante, elle sera contrainte d'adhérer à cette logique pour valider cognitivement ses perceptions.

Les objets, les gestes ou les paroles intervenant au cours de la cérémonie suscitent également l'apparition d'un symbolisme utile aux fins du rituel. Comme le remarque fort

214. T. NATHAN, *L'Influence qui guérit*, pp. 102-104, T. NATHAN, « De sable, de plomb et de cola. Ethnopsychanalyse des objets actifs », pp. 36-38. Sur les substances, parfois étranges et hétéroclites, utilisées dans la magie gréco-romaine, on pourra consulter la liste de H. HUBERT, « Magia » in C. DAREMBERG, E. SAGLIO, E. POTTIER (dir.), *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines...*, tome III, partie 2, Paris, 1904, pp. 1506 *sq.*, ainsi que L. R. LiDONNICI, « Beans, Fleawort, and the Blood of a Hamadryas Baboon: Recipe Ingredients in Greco-Roman Magical Materials » in P. A. MIRECKI, M. W. MEYER (ed.), *op. cit.*, pp. 359-377, qui distingue quatre catégories d'ingrédients : les plantes médicinales aux effets reconnus tant par la médecine antique que la médecine moderne, des plantes qui acquièrent leur puissance magique grâce au rituel indépendamment de leurs vertus propres si celles-ci existent, des substances utilisées pour le culte des dieux (gommes diverses, encens, myrrhe, huile, vin, miel, *etc.*), des substances exotiques et souvent bizarres jamais employées pour aucun culte (poils d'animaux, sang d'âne, lézards, fumier, *etc.*).

215. Nous adoptons l'orthographe utilisée par A. ZEMPLÉNI, *art. cit.*, *passim* ; le nom de cette cérémonie est aussi souvent orthographié *ndöp* ou *ndoep*.

216. *Ibid.*, pp. 274-276.

justement P. Smith²¹⁷, on n'utilise pas un objet dans un rituel en raison de la charge symbolique qui est *a priori* la sienne mais c'est son utilisation dans le rituel qui produit le symbolisme qui l'affecte. Il en est de même avec certaines paroles comme l'indiquent L. Hounkpatin et T. Nathan²¹⁸ : chez les Yoruba du Bénin, le guérisseur prononce des « paroles à l'envers », qui ne veulent rien dire en temps normal (les auteurs citent entre autres l'exemple suivant : « le mouton ne tousse pas la même toux que la vache ») mais qui, prononcées au cours d'un rituel, fonctionnent comme des énigmes sans solution, stimulant le malade et l'incitant à chercher leur sens (en raison du contexte du rituel, il pense qu'un énoncé doit nécessairement signifier quelque chose), et à fabriquer par conséquent du symbolisme et des métaphores²¹⁹. La parole métaphorique n'est donc pas toujours donnée aux participants du rituel : comme nous venons de le voir, ce sont eux qui sont mis en situation de construire les métaphores au moyen du symbolisme. Dans un rituel de guérison, tout se passe comme si l'on encourageait le patient à produire du symbolisme, c'est-à-dire à mettre en œuvre tous les mécanismes intellectuels et toutes les représentations propres à sa culture et dont il dispose (car on ne peut pas évidemment utiliser des modes de pensée ou des représentation qu'on ne connaît pas au préalable : la créativité caractérisant le symbolisme consiste à remodeler un acquis), afin d'acquérir, intégrer, corriger ou développer ceux qu'il maîtrise mal ou pas du tout, les propositions du guérisseur l'orientant éventuellement en direction de ces lacunes qu'il doit combler, même s'il est plus probable que celui-ci « bombarde » le consultant d'énoncés, ce dernier s'orientant tout seul vers ceux allant dans le sens de la résolution de son problème, effectuant lui-même le lien entre son expérience et ces propositions. Sollicitée de la sorte, l'interaction du malade avec son environnement s'améliore sensiblement : le fait que le consultant soit impliqué activement dans la recherche de réponses aux questionnements induits par le rituel, et plus généralement l'adoption d'un comportement en adéquation avec le système sous-tendant le rituel, permettent d'obtenir des progrès significatifs. Le patient n'est donc pas guéri par une efficacité symbolique du rituel mais par une utilisation des fonctions mentales produisant du symbolisme et un recadrage de sa situation qui est de nature à lever les conflits existant entre la réalité et ses désirs ou sa vision du monde et ayant créé notamment des perturbations de la logique. La production de symbolisme par les participants au rituel est aussi le témoin de l'action du rituel sur eux : ils sont comme pris par le rituel et sa logique travaille en eux.

217. P. SMITH, *art. cit.*, pp. 143-145.

218. L. HOUNKPATIN, T. NATHAN, « La Parole agissante et les objets silencieux. Dialogue sur la fabrication de l'objet thérapeutique chez les Yoruba du Bénin », *Nouvelle revue d'ethnopsychiatrie*, 16, 1990, p. 20, T. NATHAN, L. HOUNKPATIN, *op. cit.*, pp. 90-92, 143-145.

219. Voir aussi T. NATHAN, « Manifeste pour une psychopathologie scientifique », pp. 110 *sq.*, *L'Influence qui guérit*, pp. 129-132.

Les lois de la magie sympathique énoncées par Frazer, constituant des principes régissant l'utilisation de certains éléments composant les rituels, ont par conséquent un impact cognitif réel. Il n'y a en fait aucune théorie d'organisation du monde sous-jacente à ces lois, pas plus qu'une croyance indéfectible en leur efficacité sur le monde²²⁰, mais la reconnaissance d'affinités métaphoriques et analogiques entre des éléments différents devant interagir afin d'exprimer un désir ou produire du sens. L'existence universelle de ces « lois » provient d'un mode de fonctionnement commun aux hommes et leur application par la plupart des magies relève donc de la coïncidence. Quant à Frazer, son approche de la magie par la croyance le conduisait à proposer une formulation systématique d'un comportement qui ne l'est pas, pour en conserver la rationalité : le magicien est naïf et adhère à des positions irrationnelles, auxquelles il se tient malgré les démentis de l'expérience car cette adhésion repose sur un système psychologique fixe qui s'applique mécaniquement et se projette sur le monde pour lui attribuer des modes de fonctionnement erronés, interprétés comme des lois par l'anthropologue (par un abus de langage commode – étant à la recherche de principes – dont il est conscient puisqu'il reconnaît le caractère implicite de l'attitude du sorcier). S'il y a bien une loi sous-tendant la magie, au sens d'un principe de fonctionnement universel, elle ne porte pas sur des croyances concernant l'organisation du monde mais sur l'aptitude de tout individu à produire et traiter des métaphores et des analogies grâce à ses facultés logiques. Nous verrons d'ailleurs d'ici peu que ces lois font partie intégrante du fonctionnement psychique humain normal²²¹.

Ce sont précisément l'existence universelle de ces facultés logiques et surtout leur application qui sont soulignées par Frazer lorsqu'il observe que la magie fait souvent appel à la similitude et à la contagion, quelles que soient la société ou l'époque. Mais Frazer, prisonnier de son modèle évolutionniste et voulant conserver le principe d'association d'idées de Tylor, préfère généraliser une croyance qui, si jamais elle existe, n'a rien d'universel *a priori*, au lieu de reconnaître une application de la logique humaine, qui, elle, est universelle et dispense de faire intervenir des mécanismes psychologiques particuliers afin de justifier l'universalité de la croyance postulée. Ajoutons que la nature même du rituel, visant à créer un cadre cognitif susceptible d'isoler ou reproduire un état du monde réel ou désiré, conduit logiquement à l'émergence des lois de la magie sympathique : en fonction du but du rituel, on établit naturellement un lien entre celui-ci et certaines caractéristiques des éléments utilisés

220. Ce qui ne veut pas dire que les sorciers n'ont pas élaboré de théories pour expliquer le monde. Seulement, celles-ci ne sont pas censées rendre compte du fonctionnement de la magie sympathique, qui, si elle est interprétée comme étant fondée sur la croyance en l'efficacité de l'action du même sur le même ou de la partie sur le tout, présuppose elle-même un édifice théorique (notamment l'identité des principes régissant les actions magiques et la nature, et l'existence d'une substance occulte transmettant aux autres choses l'impulsion créée par la magie), qui n'est pas nécessairement celui auquel se réfère le sorcier dans ses rituels, lequel sait très bien aussi que sa pratique ne produit pas à coup sûr l'effet désiré.

221. Voir *infra*, pp. 276-289.

pour l'accomplir, plutôt que d'autres²²². La capacité créatrice du rituel tend en effet à reproduire plus ou moins métaphoriquement certains éléments du monde présentant de l'intérêt pour l'objet qu'il vise, en fonction des choses qu'il a à sa disposition : il devient alors possible d'agir sur ces éléments, de leur faire subir des transformations, en restant dans le cadre créé, ce qui, toujours dans ce cadre, tend à exprimer un sens bien compris par les participants, même si les modalités de l'efficacité du rituel leur échappe, alors que cette séquence n'apparaît de l'extérieur que comme un jeu ou une activité vaine.

Enfin, le fait de se concentrer sur les éléments constituant le rituel, gestes et paroles, mobilise l'attention des participants et il leur est plus difficile d'appréhender le rituel dans sa totalité, en tant qu'articulation de ces éléments, si bien qu'en même temps qu'ils accomplissent le rituel, ils sont également sous son emprise, quasiment sans s'en apercevoir. D'une manière générale, s'il est aisé pour l'homme de comprendre l'enchaînement d'idées exposées par voie de discours, il lui est, en revanche, beaucoup plus difficile de saisir le sens et les liaisons internes d'une succession d'événements dans lesquels il est lui-même impliqué : c'est de cette façon qu'il est emporté dans un processus plus ou moins à son insu. La répétition de formules rituelles ou l'exécution de gestes donnés peuvent aussi servir à manipuler les intentions des individus car ils sont conduits à adapter celles-ci en fonction de ce qu'ils extériorisent au cours de la cérémonie, pour rester cohérents avec eux-mêmes ou au moins avec la perception que le groupe a désormais d'eux²²³.

vi. Le culte du mystère et de l'étrange

L'effet manipulateur du rituel est également accru par le recours à des notions contre-intuitives²²⁴, car celles-ci renforcent l'ambiance de mystère, qui permet de masquer les

222. Ce que relevait déjà E. E. EVANS-PRITCHARD, « The Intellectualist (English) Interpretation of Magic », *Bulletin of the Faculty of Arts - University of Egypt*, I, 1933, pp. 307-310, pour expliquer, contre les Intellectualistes, que les associations d'idées existant dans la magie étaient spécifiques au rituel accompli et ne violaient aucunement la logique : ces associations doivent être considérées comme des faits sociaux et non psychologiques.

223. Ainsi dans le rituel étudié par V. W. TURNER, « An Ndembu Doctor in Practice », p. 259, le guérisseur demande à la personne censée avoir nui au malade par ses mauvaises dispositions à son sujet d'accomplir un certain nombre de gestes envers celui-ci destinés à lui témoigner son amitié ; la femme du malade, jusque-là infidèle, est invitée à réaffirmer son attachement à ses devoirs d'épouse et sa bonne volonté par une série d'actions à réaliser.

224. D'après P. BOYER, *La Religion comme phénomène naturel* (1994), trad. française, Paris, 1997, p. 67, « les représentations religieuses incluent un certain nombre d'assertions, relatives à des événements ou des états non naturels, qui contredisent les attentes intuitives ». Les notions contre-intuitives, étant plus marquantes, seraient mémorisées et se transmettraient plus facilement, à condition de ne contredire qu'un minimum de principes intuitifs. Voir *ibid.*, pp. 141-143, P. BOYER, S. WALKER, « Intuitive Ontology and Cultural Input in the Acquisition of Religious Concepts » in K. S. ROSENGREN, C. N. JOHNSON, P. L. HARRIS (ed.), *Imagining the Impossible: Magical, Scientific, and Religious Thinking in Children*, Cambridge - New York - Melbourne -

opérations effectuées sur la cognition des participants dans certaines cérémonies ²²⁵ ; en même temps, ces notions captent l'attention et la détournent du reste du processus ²²⁶, et grâce à elles, il est possible de s'adresser directement aux conceptions répandues parmi les participants sans passer par des principes théologiques qu'ils ignorent la plupart du temps ²²⁷, et qui de toute façon n'ont généralement aucun intérêt pratique, ni aucune efficacité pour résoudre le problème qui préoccupe éventuellement les participants. B. Hell ²²⁸ souligne à ce propos l'absence de réflexion théologique dans le cas du chamanisme et des cultes de possession : on ne vient pas trouver le chamane parce qu'il maîtrise une liturgie ou un corpus de mythes mais parce qu'il est reconnu comme étant un familier des génies ou des esprits. Loin d'être le garant d'une orthodoxie doctrinale, voire d'une orthopraxie stricte, il est avant tout un praticien qui sait adapter son savoir-faire aux cas qu'on lui soumet. En fait, chaque sorcier, selon son expérience personnelle, se forge son savoir propre au sujet des forces occultes, un savoir qui évolue sans cesse, associant parfois des connaissances issues de la culture ancestrale et des notions provenant de la science moderne. Il en résulte évidemment une grande variabilité dans les rituels.

Madrid, 2000, pp. 134-139 ; J. L. BARRETT, « Exploring the Natural Foundations of Religion », *Trends in Cognitive Sciences*, 4, 2000, pp. 30 *sq.* ; R. N. MCCAULEY, E. T. LAWSON, *op. cit.*, p. 25 ; P. BOYER, « Religious Thought and Behaviour as By-Products of Brain Function », *Trends in Cognitive Sciences*, 7, 2003, pp. 119 *sq.* et les critiques de M. BLOCH, « Are Religious Beliefs Counter-Intuitive? » in M. BLOCH, *Essays on Cultural Transmission*, Oxford - New York, 2005, pp. 103-121.

225. P. BOYER, *Religion Explained...*, p. 302, souligne lui aussi que les processus à l'œuvre dans les rituels « ne sont pas vraiment transparents » pour les participants. Le mystère est indispensable pour que le rituel soit efficace : toute opération de manipulation échoue dès que la personne qui en fait l'objet prend conscience qu'elle est manipulée (voir notamment P. WATZLAWICK, « Les Prédications qui se vérifient d'elles-mêmes », p. 127). Dans le cadre des processus de guérison rituels, T. NATHAN, « Éléments de psychothérapie », pp. 17-30, met également en exergue l'importance du mystère autour du contenu théorique déployé par le thérapeute, qui, pour rester secret, doit renvoyer à un univers invisible, non humain.

226. L'utilisation d'un langage archaïque ou fondé sur des formules répétées et souvent psalmodiées accroît l'impression d'étrangeté, sans produire plus de sens. Voir P. BOYER, *Religion Explained...*, pp. 266 *sq.*, et surtout M. BLOCH, « Symbols, Song, Dance and Features of Articulation: Is Religion an Extreme Form of Traditional Authority? » in M. BLOCH, *Ritual, History and Power: Selected Papers in Anthropology*, London - Atlantic Highlands (NJ), 1989, pp. 22 *sq.*, 32 *sq.*, qui explique également que, lorsque le langage devient plus formel, il perd de son pouvoir à saisir la réalité (*propositional force*) mais gagne en capacité à susciter des actions (*illocutionary force*), ce qui augmente l'efficacité du rituel.

227. P. BOYER, *La Religion comme phénomène naturel*, pp. 239-241 et J. L. BARRETT, « Cognitive Constraints on Hindu Concepts of the Divine », *Journal for the Scientific Study of Religion*, 37, 1998, pp. 608-619, insistent sur l'écart existant entre, d'une part, les conceptions et pratiques religieuses populaires et, d'autre part, la théologie ; cet écart est particulièrement visible dans les rituels. L'étude de J. L. Barrett tend même à montrer qu'un individu peut adopter la position défendue par la théologie qui va contre une vision anthropomorphique de la divinité, tout en utilisant des concepts anthropomorphiques pour décrire la divinité dans certaines situations. Voir aussi H. WHITEHOUSE, « Religious Reflexivity and Transmissive Frequency », pp. 94-96, qui indique que les participants aux rituels ne sont généralement pas capables d'expliquer spontanément la signification exacte des gestes rituels, en l'absence d'interprétation officielle : il faut souvent les pousser à chercher des explications, qui, alors, sont des plus variées.

228. B. HELL, *op. cit.*, pp. 311-330, 365.

L'inversion de certains traits caractéristiques des cultes officiels, souvent observée dans la magie, notamment gréco-romaine²²⁹, relève aussi des bizarreries propres aux rituels. En l'occurrence, elle suggère la puissance du rituel, capable de retourner le cours des choses, et surtout, elle joue un rôle de marqueur cognitif, en rendant la cérémonie extrêmement surprenante pour ceux qui sont habitués aux rites officiels, ce qui contribue à rendre saisissante l'expérience vécue et accroît son pouvoir de conviction sur les consultants.

Le recours à des notions contre-intuitives, mises en scène au cours des rituels collectifs, contribue certainement également à renforcer le lien social. En effet, ces notions, échappant par définition à l'expérience sensible, difficilement contestables et ne pouvant faire l'objet de discussions approfondies parmi les individus ordinaires, facilitent la participation de ceux-ci aux rituels en limitant les possibilités de manifester leur désaccord à la tenue de ces cérémonies ou l'apparition d'un quelconque discours concurrent qui détournerait certains de ces activités, puisqu'il est difficile d'argumenter sur ces conceptions (à moins d'être reconnu par tout ou partie du groupe social comme un prophète, ce qui se produit rarement, le groupe préférant généralement procéder à l'élimination de l'hérétique, notamment de façon rituelle), ce qui conduit à fédérer les membres de la communauté autour d'un socle doctrinal minimal et surtout comportemental commun, renforçant de la sorte leur cohésion et le sentiment d'appartenance de chacun²³⁰. Le secret est apte, en vertu de la logique, à produire une division du monde, entre ce qui est connu et ce qui est inconnu, et par conséquent radicalement autre par rapport au quotidien, ce qui facilite la mise en contexte et le cadrage de l'activité du magicien. Le recours à des prières ou des incantations formulées dans une langue archaïque ou incompréhensible pour le commun accentue d'ailleurs la différenciation entre le sorcier et les autres membres de la société, et en même temps, il participe à la création du contexte nécessaire à la tenue du rituel en l'éloignant encore plus des activités ordinaires²³¹, et amplifie également la nature mystérieuse de cette cérémonie tout en exerçant éventuellement une contrainte implicite sur les personnes y prenant part quand elles sont tenues de répéter plus ou moins machinalement des paroles dont le sens, supposé exister, leur échappe dans une large mesure : le lien entre le sorcier et les participants au rituel en est renforcé car ceux-ci ne s'en remettent que plus à celui-là, étant placés de fait dans une attitude

229. Voir entre autres F. GRAF, *op. cit.*, pp. 256-261. La même tendance à l'inversion des caractéristiques des rites officiels et de l'ordre habituel des choses se retrouve à l'époque moderne dans les descriptions qui sont faites des sabbats, où notamment les participants sont tenus de rendre hommage à Satan en l'embrassant au postérieur (voir par exemple, G. BECHTEL, *op. cit.*, pp. 586-598).

230. Bien entendu, l'interprétation de ces notions peut faire l'objet de querelles théologiques violentes entre théoriciens, c'est-à-dire entre spécialistes du divin, religieux ou philosophes mais de toute façon, lorsque le rituel est accompli, ces divergences n'interfèrent pas, car ce n'est ni le lieu, ni le moment pour de telles controverses : les schismes ne se produisent que lorsque les non-spécialistes adhèrent en nombre – forcés ou par choix – à l'une des interprétations avancées par ces spécialistes, et fondent alors un groupe social distinct.

231. Voir aussi J. SØRENSEN, *op. cit.*, p. 89, qui reprend largement l'analyse de Malinowski (décrite *supra*, p. 77).

d'attente à son égard²³², étant donné que c'est lui qui détient le savoir et personne d'autre grâce au secret ; et les individus s'insèrent alors encore mieux dans le contexte magique, frappés par l'étrangeté de la cérémonie par rapport à la vie normale, partageant aussi la part des secrets du sorcier qu'il leur dévoile dans le rituel, même s'ils sont incapables d'en saisir les tenants et aboutissants²³³. Nous pouvons faire un constat semblable avec la gestuelle et la mise en scène, vu que pour de nombreux participants, bien des gestes n'ont pas de sens, ce qui ne les empêche pas de les accomplir tout de même, souvent scrupuleusement. Imposer un comportement dont la signification n'est pas évidente, voire semblant absurde, aux participants est de nature à produire en eux une dissonance cognitive²³⁴ qui renforcera l'intérêt qu'ils trouvent à accomplir le rituel et le prestige qu'ils lui accordent, tout en accroissant l'impression de contrôle sur le monde car en libérant ce comportement du sens et de la fonction qui lui sont habituellement attribués, il devient possible logiquement et mécaniquement au rituel de lui imprimer le sens et la fonction qu'il souhaite et de les imposer en quelque sorte au monde.

La nature étrange de ces activités, réclamant un minimum d'application et de concentration, selon le degré de familiarité que les participants entretiennent avec elles, peut éventuellement ramener de temps à autre l'attention de ceux-ci vers le rituel. Car en même temps, le rituel contient de nombreuses actions souvent stéréotypées qui finissent par être accomplies machinalement, par habitude à force de pratiquer régulièrement le rituel, qui est

232. Tout pouvoir se traduit d'abord par l'asymétrie de l'information détenue entre la personne qui commande et ceux qui obéissent.

233. Sur l'importance du caractère secret de certains savoirs des sorciers, particulièrement les prières dites par certains guérisseurs, réputées devenir inefficaces si elles viennent à être connues par une personne qui n'a pas reçu le don (y compris un ethnologue) ou si le patient soigné les dévoile, voir C. ROBERT, M. VALIÈRE, « Prier, c'est guérir » in P. WALLON (dir.), *op. cit.*, p. 118. À ce propos, les sorciers, parfois, prononcent leurs incantations le plus rapidement possible et sans articuler afin de les rendre incompréhensibles et conserver leur secret. D. CAMUS, *Paroles magiques...*, pp. 16-23, 179 *sq.*, corrobore ces observations mais ajoute une précision intéressante : l'ethnologue a quand même obtenu l'accord des guérisseurs qui l'ont renseigné pour rapporter, en conservant leur anonymat, le texte de certaines formules de guérison et le détail des rituels qui les accompagnent, ce qui, pour ces hommes du don, ne nuit pas à l'efficacité de leur pratique tant celle-ci est d'abord fondée sur une capacité personnelle à guérir, qui s'exprime dans une relation personnelle directe, avec le patient qui en bénéficie ou avec la personne à qui le don sera transmis. D'ailleurs, ce n'est pas parce que l'on a assisté à un rituel de guérison que l'on est capable de guérir à son tour en le reproduisant. Voir aussi D. CAMUS, *Pouvoirs sorciers...*, p. 131.

234. La notion de dissonance cognitive a été théorisée par L. FESTINGER, *A Theory of Cognitive Dissonance*, 2^e éd., Stanford, 1962 [1=1957], notamment pp. 1-31. Ce phénomène se produit lorsque deux éléments de cognition au sens large (opinions, croyances, connaissances diverses, comportements, sensations) coexistent mais sont incompatibles ou ne découlent pas l'un de l'autre (par exemple, fumer en sachant que c'est nocif pour la santé) : cette situation génère de l'inconfort ou un malaise chez le sujet, qui ressent une pression pour supprimer ou réduire la dissonance, proportionnelle à l'intensité de celle-ci, soit en changeant tout ou partie des opinions ou comportements qui la provoquent, soit en cherchant des informations supplémentaires pour parvenir à une consonance, soit en abandonnant ou en minimisant l'importance de ces éléments dissonants. L'existence ou non d'une dissonance entre deux éléments de cognition donnés dépend bien entendu de la culture à laquelle appartient l'individu. Voir aussi L. FESTINGER, H. W. RIECKEN, S. SCHACHTER, *When Prophecy Fails: A Social and Psychological Study of a Modern Group that Predicted the Destruction of the World*, reprint, New York, 1964 [1=1956], pp. 25-28.

alors connu par cœur, ou parce que la séquence considérée revient souvent au cours de celui-ci. Ce qui induit fatalement des moments d'évasion mentale chez les participants qui, n'ayant plus à se préoccuper de leur comportement, qui est automatiquement adéquat avec la situation et ne demande guère d'attention, laissent libre cours à leurs réflexions et pensées, sans qu'il soit d'ailleurs possible de dire si elles entretiennent un quelconque lien avec le rituel : le contrôle comportemental exercé par le rituel, déterminant l'extériorité de chacun et les interactions entre tous, génère une activité intérieure qui, de l'extérieur, passe aisément pour du recueillement ou une adhésion complète à la cérémonie. L'alternance de moments de retour sur soi et de phases où l'attention est tournée uniquement aux actes et paroles rituels, c'est-à-dire à l'extériorité, contribue à mêler intimement le rituel et la vie intérieure des participants, d'autant qu'il est très difficile pour eux d'avoir une réflexion construite pendant le rituel puisque celle-ci est constamment interrompue. De nouveau, le rituel joue avec les limites entre l'intérieur et l'extérieur, entre l'activité et la passivité, entre la part de singularité des individus et leurs caractéristiques culturelles communes.

Par ailleurs, l'utilisation de notions contre-intuitives confère un supplément d'autorité au sorcier ou à l'officiant qui, étant censé maîtriser des forces qu'aucun autre ne maîtrise, devient ainsi une personne hors du commun. Les anthropologues ont en effet souvent souligné la marginalité, le caractère déviant, les tendances à la transgression et d'une manière générale l'extraordinaire singularité du personnage du sorcier, et particulièrement le chamane. Toutes ces caractéristiques confinant au domaine de l'étrange et du mystère constituent, avec les épreuves qu'il a endurées, des signes de son élection²³⁵. Elles concourent aussi à accroître son ascendant sur le reste de la communauté, tout en renforçant le lien social puisque ce personnage, en raison du rapport particulier qu'il entretient avec le monde surnaturel, devient plus ou moins une institution, ce qui enrichit évidemment la gamme des rapports sociaux et donne lieu à de nouvelles interactions au sein de la communauté. D'une manière générale, le sorcier est considéré comme possédant un savoir très supérieur au reste des membres de la société²³⁶, qui s'en remettent de ce fait à ses explications et ses théories, notamment sur les

235. Voir la synthèse de ces aspects effectuée par B. HELL, *op. cit.*, pp. 226-273. Bravant les interdits sociaux, réalisant des prouesses impossibles aux autres hommes (de l'ordre souvent du fakirisme ou de l'illusionnisme), le sorcier affirme ainsi sa position d'intermédiaire entre le monde humain et celui des esprits : sa personne et son comportement semblent canaliser le désordre pour mieux garantir à sa communauté la perpétuation de son ordre habituel, ou le restaurer lorsqu'il a été perturbé. Notons au passage que l'état de sorcier passe souvent pour être douloureux et lourd à porter, et l'on peut se demander dans quelle mesure il pourrait aussi servir de repoussoir dans certains cas pour les autres membres de la société, s'ils étaient tentés de se laisser aller à des comportements désordonnés au regard des conventions sociales, par crainte de se reconnaître ou d'être reconnu comme élus et d'avoir à endurer le statut pénible de sorcier, coupé d'une grande partie de la vie sociale, craint et parfois menacé s'il est soupçonné d'avoir causé des calamités par sa pratique, malgré le prestige dont il peut jouir par ailleurs.

236. D. CAMUS, *Voyage au pays du magique*, pp. 190 *sq.*, souligne même l'appétence pour le savoir des sorciers qu'il a fréquentés, et leur perpétuelle recherche de nouvelles connaissances pour accroître la force de leur magie

secrets de l'univers, rendus encore plus mystérieux par le recours aux notions contre-intuitives qui invitent à penser que le réel ne se limite pas au visible phénoménal. Le sorcier entretient l'inconnu et s'efforce d'y maintenir les profanes pour rester le seul réputé capable de comprendre et maîtriser cet inconnu, lequel, par définition, peut être modelé à volonté, ce qui lui permet de conserver sa position d'autorité. L'avantage avec l'inconnu est que rien n'est vérifiable : pas plus l'origine des échecs de la magie imputée à un autre sorcier plus fort, que celle de sa réussite, qui découle d'une interprétation des événements postérieurs au rituel selon le discours de sorcellerie et systématiquement rattachés à ce rituel²³⁷. Accepter de se plier à un tel discours crée bien évidemment une situation d'emprise chez les consultants des sorciers.

Dans certains cas, l'ambiance de mystère donne aussi aux participants l'impression que l'issue du rituel est incertaine, ce qui crée une tension ou une inquiétude, qui sera remplacée sans transition à la fin du rituel par un puissant sentiment de satisfaction et d'étonnement lorsque les participants découvriront que le rituel est arrivé à son terme : l'influence du rituel est très certainement renforcée par ce procédé²³⁸. Les méthodes auxquelles le rituel recourt pour produire du mystère jouent en définitive un rôle similaire à celui de la cape du prestidigitateur ou des différents écrans qu'il utilise, qui dissimulent ses manipulations et relient deux états du monde incompatibles, créant l'impression d'un tour de force et la surprise chez les spectateurs. De plus, l'utilisation d'un enchaînement logique de propositions faisant généralement intervenir des notions contre-intuitives, facilite certainement la conservation du rituel et sa reproduction vu qu'il est plus facile de mémoriser une séquence ordonnée logiquement et quelques éléments significatifs et marquants²³⁹. En effet, en connaissant les moments caractéristiques du rituel, il est possible d'en déduire ou de

et se protéger de celle des autres. Voir aussi *Pouvoirs sorciers...*, pp. 54-59, *Jeteurs de sorts et désenvoûteurs*, III, pp. 69 *sq.*, 189-203.

237. Une partie des problèmes méthodologiques auxquels J. FAVRET-SAADA, *Les Mots...*, pp. 43-50, et D. CAMUS, *Pouvoirs sorciers...*, pp. 15-21, *Jeteurs de sorts et désenvoûteurs*, I, pp. 29-51, furent confrontés au cours de leurs recherches sur le terrain, découle de l'exploitation de l'inconnu par les sorciers ou du secret qui entoure la pratique. Soit on est dans le discours de sorcellerie et l'on n'a que sa version, soit on est à l'extérieur et l'on n'accède à aucune information utile.

238. V. W. TURNER, « An Ndembu Doctor in Practice », p. 261, par exemple, montre comment le guérisseur entretient le suspense pendant le rituel et sait susciter la déception des villageois avant la surprise finale qui provoque une joie immédiate et générale. Comme nous l'avons vu, *supra*, p. 160, T. Nathan place l'inattendu, la surprise au cœur de l'efficacité du rituel thérapeutique. Ajoutons que le résultat de certains rituels est réellement incertain car ils mettent en péril la santé et parfois la vie des participants sans qu'il soit possible à l'avance d'en prédire les conséquences exactes (voir J. LA FONTAINE, *art. cit.*, p. 430).

239. P. BOYER, C. RAMBLE, « Cognitive Templates for Religious Concepts: Cross-Cultural Evidence for Recall of Counter-Intuitive Representations », *Cognitive Science*, 25, 2001, pp. 535-564, ont réalisé une série d'expériences montrant que les notions contre-intuitives tendent à être mieux remémorées que les conceptions ordinaires. Par ailleurs, P. BOYER, P. LIÉNARD, « Ritual Behavior in Obsessive and Normal Individuals... », p. 293, estiment que les composantes du rituel n'ont pas de but en elles-mêmes, si bien qu'elles marquent plus l'attention ce qui faciliterait leur transmission. Précisons que si, individuellement, les éléments constituant le rituel n'ont pas forcément de sens, en revanche, lorsqu'ils sont coordonnés et articulés ensemble, le tout obtenu produit un effet sur les individus, et peut même générer du sens.

reconstruire les éléments intermédiaires. L'architecture logique implicite au déroulement du rituel ou explicite rend aussi possibles des modifications du contenu tant qu'elles ne contredisent pas cette architecture et sont compatibles avec les objectifs habituels du rituel considéré. La souplesse du rituel dépasse l'adaptation d'un modèle procédural à des cas d'espèces²⁴⁰. Vu que le rituel n'appartient à personne en particulier et constitue une activité performative plus que théorique, tant que l'esprit est respecté et que les autorités ne rejettent pas explicitement les modifications éventuelles, le rituel n'est pas invalidé et il n'est pas nécessaire que les modifications possibles soient elles-mêmes codifiées ou structurées par des règles précises connues à l'avance. Certaines modifications apportées par des participants isolés peuvent même être considérées comme des démonstrations de ferveur et étant donné que les participants sont présumés avoir l'intention d'accomplir correctement le rituel, les éventuels écarts de procédure mineurs sont généralement admis avec indulgence, dans les limites que nous venons d'évoquer, les participants étant tout à fait conscients de leurs marges de manœuvres.

La reproduction à l'identique d'un certain nombre d'éléments caractéristiques chaque fois que le rituel est accompli assure la continuité de la vie du groupe dans le temps, par opposition aux événements générant de la discontinuité. Ces éléments revêtent également une autorité plus grande en se trouvant reliés au passé le plus lointain²⁴¹ car ils deviennent impersonnels et transcendants : ils sont donc reçus ou incarnés plus facilement par les participants, avec un minimum de discussion. Le sens du rituel se perd dans le passé, on ne sait plus très bien ce qu'il est, mais on sait qu'il est important, et que pour cette raison le rituel a lui-même de l'importance. L'attribution de certaines pratiques à un passé immémorial est aussi une façon adroite et habile de justifier leur étrangeté, inexplicable de fait, et d'obtenir l'assentiment quasi automatique de ceux qui vont les accomplir : le mystère permet ainsi d'imposer une action de façon impersonnelle, donc plus contraignante car suscitant moins de résistance, puisque « "on" a toujours fait comme ça ». Le lien avec le passé peut aussi être fondé sur un enchaînement logique qui légitime le rituel pratiqué car il est généralement l'aboutissement d'une série de rituels qui remontent jusqu'à l'entité divine²⁴² : les

240. L'écart entre la procédure théorique attendue et l'exécution effective du rituel est étudié par C. HUMPHREY, J. LAIDLAW, *op. cit.*, chap. 5, qui fournissent plusieurs exemples. Ces constatations relativisent l'idée d'une rigidité des rituels évoquée par P. BOYER, P. LIÉNARD, « Why Ritualized Behavior?... », pp. 598, 605, 607, « Ritual Behavior in Obsessive and Normal Individuals... », p. 293, et P. LIÉNARD, P. BOYER, *art. cit.*, pp. 816-818. Pour des exemples d'évolution ou d'adaptation des rites, sans perte de leur attrait pour les groupes qui les pratiquent, voir B. HELL, *op. cit.*, pp. 70-78.

241. Ce qu'É. DURKHEIM, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 537, avait déjà constaté : savoir que le rituel pratiqué remonte à un passé ancien et a produit de grands résultats renforce la foi des participants. Voir aussi E. DE MARTINO, *op. cit.*, p. 192.

242. Voir E. T. LAWSON, R. N. MCCAULEY, *Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture*, reprint, Cambridge - New York - Melbourne, 1996 [1=1990], pp. 95-121, 127-136. D'une manière générale, la dimension performative du rituel assure l'acceptation par les participants des pré-supposés nécessaires à la

participants, le sachant²⁴³, sont contraints de reconnaître la validité du rituel (par exemple, le sacre d'un roi n'a de valeur que parce que l'on sait qu'il est conduit par un prêtre qui détient son autorité de son ordination laquelle est un sacrement qui le relie à Dieu lui-même). Le formalisme du rituel, c'est-à-dire l'exécution scrupuleuse des composantes du rituel sans lesquelles il perd sa spécificité, exerce lui aussi une contrainte logique implicite : la répétition du rituel est souvent fondée sur le postulat que si cette opération réalisée suivant ce protocole qui a produit un résultat donné dans le passé, cette même opération réalisée selon le même protocole produira aujourd'hui le même résultat ou un résultat similaire. Comme l'écrit D. Camus au sujet des prescriptions rituelles, « il importe davantage de se souvenir que de comprendre. »²⁴⁴ Toute modification ou omission d'un élément important remettant profondément en cause la forme du rituel ferait donc planer un doute sur son issue, si cette évolution n'est pas validée par une autorité reconnue²⁴⁵, vers laquelle les participants se tournent en général spontanément²⁴⁶, mais cette autorité est rare dans le domaine obscur de la sorcellerie, vu que la transmission du savoir se fait généralement de personne à personne. Pour cette raison, la plasticité des rituels est faible : « L'esprit de répétition et d'imitation prédomine par rapport à celui d'innovation »²⁴⁷, à telle enseigne que D. Camus retrouve dans les rituels de sorcellerie ayant actuellement cours dans les régions de Rennes et Dinan, des similitudes avec ceux exposés dans les grimoires médiévaux. D'après l'ethnologue, l'évolution des rituels se fait essentiellement par addition d'éléments plutôt que par substitution ou soustraction²⁴⁸.

validité de l'action qu'ils accomplissent : par exemple, on ne peut pas faire une promesse valable si l'on n'a pas au préalable l'intention de la respecter ou bien il ne sert à rien de donner un ordre si l'on n'est pas reconnu comme ayant l'autorité suffisante pour le donner (voir J. L. AUSTIN, *art. cit.*, pp. 17-19, ainsi que J. R. SEARLE, « What Is a Speech Act? » in J. R. SEARLE (ed.), *op. cit.*, pp. 41 *sq.*). D'emblée, le participant est donc contraint de s'insérer dans la logique propre au rituel.

243. Même s'ils ne reconstituent pas explicitement la chaîne causale, ils savent au moins implicitement qu'elle existe et que notamment les personnes commandant et dirigeant le rituel sont habilitées à le faire.

244. D. CAMUS, *Pouvoirs sorciers...*, p. 123.

245. Et cela à plus forte raison lorsque le rituel a un impact légal comme le sacre d'un souverain. On se souvient peut-être que, lors de l'investiture du président américain B. Obama le 20 janvier 2009, l'intéressé s'était embrouillé en répétant les paroles du serment. Bien que les juristes eussent affirmé que la procédure avait été totalement légale, il préférera cependant réitérer cette partie de la cérémonie en privé le lendemain : le rituel ayant été parfaitement accompli dans les formes prévues, désormais, nul ne pouvait plus contester qu'il fût devenu le président en exercice. On trouvera d'ailleurs une analyse du rituel d'investiture de son prédécesseur, G. W. Bush, chez C. WULF, *op. cit.*, chap. 8, qui met l'accent, pp. 172 *sq.*, sur la nature performative de cette cérémonie très codifiée, où chaque participant doit jouer avec rigueur le rôle qui est le sien pour que le rituel représente le plus efficacement le transfert de pouvoir au nouveau président.

246. Ce que le note G. LIENHARDT, *op. cit.*, pp. 265 *sq.*, qui aborde en même temps la question de la légitimité de l'autorité consultée.

247. D. CAMUS, *Pouvoirs sorciers...*, p. 123.

248. *Ibid.*, pp. 123 *sq.*

vii. Aspects sociaux du rituel

La capacité du rituel à mettre en rapport les intentions ou les conceptions individuelles avec celles du groupe constitue un de ses nombreux intérêts pour la société. Car comme l'indique R. A. Rappaport, le rituel permet aux participants d'exprimer leur acceptation de la norme ou des préceptes véhiculés par celui-ci, indépendamment de leurs convictions personnelles. Ils n'ont d'ailleurs même pas besoin de croire à l'ordre sous-tendant le rituel pour qu'il soit efficace car c'est l'expression publique et non la conviction privée qui exerce un pouvoir socialement et moralement contraignant sur les individus : l'obligation émane de l'acceptation²⁴⁹. Le rituel facilite donc grandement l'acquisition des valeurs qui lui sont sous-jacentes : il est toujours plus facile de soutenir les positions du groupe que de s'opposer à elles individuellement devant tout le monde. C'est pourquoi le rituel contribue à renforcer et faire perdurer l'ordre social en régulant les changements (notamment de statut) affectant les individus, ce qui clarifie les rapports sociaux et évite les conflits. D'autant, que la cérémonie

249. R. A. RAPPAPORT, « Obvious Aspects of Ritual », pp. 34-36. J. LA FONTAINE, *art. cit.*, p. 433, voit dans le rituel d'initiation des Gisu une validation de la revendication de l'autorité par les anciens de la communauté : le rituel démontrerait aux nouveaux initiés qu'ils ont pu endurer et survivre aux souffrances qui leur ont été infligées grâce aux connaissances traditionnelles maîtrisées au plus haut point par les anciens, et dont la possession justifie qu'ils reçoivent le pouvoir politique. Les initiés déduiraient que le rituel a réussi grâce à l'action de ces connaissances, dont ils ont expérimenté la puissance. L'auteur en conclut, contre Van Gennep, que le rituel ne consiste pas à produire un changement de statut mais à « transmettre et justifier les connaissances traditionnelles » (*ibid.*, p. 434). Le problème de cette interprétation est que les initiés n'ont pas eu accès à ces connaissances, ni durant le rituel, ni lors de sa préparation (*ibid.*, p. 426) : il n'y a donc pas de transmission du savoir traditionnel, ce qui est d'ailleurs courant dans les initiations. La démonstration de l'importance des connaissances traditionnelles, et donc de la nécessité de donner la prépondérance politique à ceux qui les détiennent, pourrait être effectivement déduite du rituel puisque ces connaissances sont à l'œuvre dans les recommandations que les anciens font aux initiés avant d'être circoncis, et dans les substances dont ils les enduisent, ce que savent les initiés. Cependant, il ne s'agit probablement que d'une conséquence secondaire du rituel : les anciens n'ont pas besoin de mettre en péril la santé d'une jeunesse dont la communauté a besoin pour que leur savoir soit reconnu et transmis. Il convient, en revanche, d'envisager le rituel dans toute son extension et non simplement sa dernière phase, bien qu'elle soit la plus spectaculaire. En effet, le rituel est fondé sur l'opposition entre le comportement débridé voire antisocial des futurs initiés au cours des semaines précédant le jour de l'initiation (*ibid.*, pp. 426 *sq.*) et leur impassibilité lors de leur circoncision, qui a lieu devant les anciens (*ibid.*, p. 430) : les jeunes comprennent ainsi qu'un homme, d'une part, encourt de graves problèmes s'il a un comportement déviant et, d'autre part, qu'il doit se soumettre sans contestation aux injonctions de la hiérarchie du groupe, l'expérience physique de la douleur valant toutes les explications et toutes les admonestations. Peu importe donc que cette hiérarchie soit fondée sur la connaissance plutôt qu'un autre critère puisqu'il s'agit de juguler une jeunesse qui pourrait vouloir bouleverser l'ordre social existant, et d'obtenir sa fidélité. On peut même se demander si tout n'est pas fait pour les inciter à vouloir subir l'initiation et avoir ce comportement irresponsable, sous l'effet de l'excitation, avant qu'elle ne survienne afin de mieux les refréner dans un second temps (*cf. supra*, p. 226, nos remarques sur la communication paradoxale). De plus, J. La Fontaine a voulu contredire un peu hâtivement Van Gennep car cette initiation conduit bien à un changement de statut, au moins implicite, ne serait-ce qu'en raison du caractère irréversible de la circoncision qui fait que l'initié n'est plus physiquement tout à fait celui qu'il était avant ; en outre, les jeunes qui ont été initiés l'ont été car ils en ont montré le désir (voir *supra*, p. 225, note 176), ce qui signifie que leur avis compte désormais, et surtout qu'ils sont arrivés à un âge qui nécessite que l'on prenne des précautions pour juguler leur vigueur ; autrement dit, ils ne sont plus des enfants car ils sont devenus responsables au regard de la société, laquelle a besoin de réaffirmer l'ordre qui doit prévaloir, auquel ils doivent se soumettre et qu'ils devront un jour faire respecter à leur tour (voir également S. HEALD, « The Making of Men... », pp. 26-31, qui relève certains éléments métaphoriques dans le déroulement du rituel suggérant le changement de statut des jeunes).

est souvent une occasion donnée aux diverses composantes de la société ou de la collectivité organisant le rituel de se trouver rassemblées et de se voir, le protocole et le décorum permettant alors souvent de les situer les unes par rapport aux autres dans la hiérarchie sociale ou collective : chacun occupe ainsi la place qui est la sienne et il n'y a pas d'ambiguïté sur le rôle et la position des membres de la communauté²⁵⁰, si bien que la perception de la permanence de la société est confortée, et par voie de conséquence, l'organisation sociale aussi²⁵¹. L'agencement du rituel, assignant aux participants des rôles différents ou tout simplement des places particulières selon leur position dans la hiérarchie du groupe social qui s'adonne à celui-ci, tend à introduire une dimension sociale ou au moins un biais en rapport avec la hiérarchie de la collectivité dans le détail de la perception de la cérémonie, quand bien même la réception et l'interprétation restent des données personnelles et quand bien même tous peuvent dire qu'ils ont participé au même rituel. L'expérience cognitive qui résulte du rituel est donc grandement structurée par l'organisation du groupe social qui l'accomplit, si bien que chaque participant vit aussi la cérémonie en tant que membre d'une strate donnée de la collectivité, en même temps qu'il sait que le rituel est le même pour tous.

Le rituel ne se contente pas de fixer les structures sociales par une acceptation simplement formelle de la part des participants et par la relativité de l'expérience cognitive vécue selon leur position dans l'organigramme de la collectivité. Il concourt en même temps à assurer la fidélité des membres de la communauté à ces structures. Selon certains chercheurs²⁵², les épreuves subies dans les rituels, et d'une manière générale la pratique suivie d'obligations religieuses, imposent une contrainte telle sur les participants que ceux-ci peuvent difficilement s'y soumettre s'ils n'adhèrent pas aux principes en jeu dans ces activités : le coût à supporter en termes de souffrance subie, temps perdu ou énergie dépensée est perçu comme étant trop lourd pour qu'un simulateur s'y astreigne durablement, simplement pour profiter des avantages qu'il y a à appartenir à ce groupe social, sans assumer sa part de responsabilité. Cette approche qui revient à un raisonnement de type économique,

250. Voir entre autres J. SCHWARTZMAN, *art. cit.*, pp. 11-15.

251. Agissant comme un élément de conservation de l'ordre social, le rituel peut aussi apparaître comme un facteur favorisant le conservatisme, ce qui est particulièrement sensible dans le cas de l'intégrisme religieux qui, soucieux de renouer avec une version de la religion originelle ou débarrassée de certaines innovations, est toujours marqué par un attachement très fort, voire outrancier ou exagérément mis en scène, des individus aux aspects rituels et surtout à leur pratique formelle.

252. Voir notamment L. R. IANNACONE, « Sacrifice and Stigma: Reducing Free-riding in Cults, Communes, and Other Collectives », *The Journal of Political Economy*, 100, 1992, pp. 271-291, L. CRONK, « Evolutionary Theories of Morality and the Manipulative Use of Signals », *Zygon*, 29, 1994, pp. 92 *sq.*, W. IRONS, « In Our Own Self Image », *Skeptic*, 4, n° 2, 1996, pp. 50-61, « Morality, Religion, and Human Evolution » in W. M. RICHARDSON, W. J. WILDMAN (ed.), *Religion and Science: History, Method, Dialogue*, New York - Abingdon, pp. 378 *sq.*, 386-388, 392 *sq.*, « Religion as a Hard-to-Fake Sign of Commitment » in R. N. NESSE (ed.), *Evolution and the Capacity for Commitment*, New York, 2001, pp. 292-309, R. SOSIS, « Why Aren't We All Hutterites? Costly Signaling Theory and Religious Behavior », *Human Nature*, 14, 2003, pp. 91-127, J. BULBULIA, « Religious Costs as Adaptations that Signal Altruistic Intention », *Evolution and Cognition*, 10, 2004, pp. 28-30.

en termes de coût et d'utilité, a toutefois une extension limitée car elle explique pourquoi le rituel décourage le profiteur, uniquement lorsque l'individu est libre de se soumettre ou non à un rituel donné, notamment dans les cas d'une conversion, lorsqu'il n'appartient pas au départ à la communauté pratiquant ce rituel : or, les individus, quand ils sont déjà membres de la société considérée, ont rarement une entière liberté de ne pas prendre part à cette cérémonie, en raison de l'âge auquel le rituel est imposé, de la pression sociale à accomplir ce rituel, et surtout du caractère évident de la nécessité de se soumettre à celui-ci dans cet environnement culturel précis (« c'est comme ça que ça passe »). Au fond, cette théorie limite à la croyance les raisons de prendre part au rituel, ce qui est particulièrement restrictif et contestable. En outre, ce type d'argumentation n'est guère convaincant pour expliquer pourquoi la participation active au rituel renforce aussi l'attachement au système social. Dire que le coût perçu par les pratiquants sincères est plus faible ne suffit pas pour comprendre pourquoi un rituel particulier ou une pratique culturelle régulière assurent la société de leur fidélité, quitte à aller à l'encontre de leur intérêt personnel dans certaines circonstances et donc accepter parfois un coût exorbitant, par exemple en perdant la vie pour défendre leur communauté ou en consentant à occuper un statut inférieur par refus de se convertir à la religion du vainqueur. D'une manière générale, l'adaptation à des pratiques culturelles étrangères de la part d'un individu est toujours coûteuse pour lui alors qu'elles semblent naturelles, et donc peu coûteuses, à ceux qui sont immergés dans ces mêmes pratiques, y compris lorsqu'elles leur demandent de payer de leur personne. En fait, cette approche par les coûts aborde la question du rituel d'un point de vue extérieur à celui des participants et ignore la dimension relative des notions de coût et d'utilité, selon que l'on se place dans l'optique de l'intrus ou de celle de la communauté qu'il cherche à intégrer ou encore du tiers qui observe. Ce qui est envisagé ici comme présentant un coût ou entraînant une diminution d'utilité n'est généralement pas perçu de la sorte par ceux qui prennent part au rituel : pour eux, cette activité est normale et doit être accomplie puisque en pareilles circonstances, on a toujours fait de même. Au contraire, déroger à ces obligations culturelles comporte un coût et une baisse d'utilité. Adoptant une vision économique simpliste, cette théorie semble considérer que l'utilité est négativement corrélée aux coûts alors qu'elle en est en fait déconnectée : le supplément d'utilité trouvé à accomplir un rituel ou toute autre obligation émanant d'une contrainte sociale n'est pas lié aux coûts imposés par ce rituel ou cette obligation, ce qui explique pourquoi un individu trouve un intérêt à mourir en défendant une cause. Aussi, rien ne prouve que le coût à accomplir un rituel soit plus faible pour le croyant authentique que pour le simulateur, l'utilité du premier n'étant tout simplement pas conditionnée par les mêmes déterminants que celle du second. Les auteurs de ces études présupposent ni plus ni moins que l'utilité que l'on trouve à suivre les obligations venant de sa foi est supérieure à celle qui découle des avantages

matériels que l'on retire de l'appartenance au groupe imposant ces obligations rituelles, sans partager la croyance qu'elles sont censées supposer : ce postulat est bien évidemment sans fondement.

La psychologie sociale prend elle aussi en compte le coût qu'il y a à accomplir un rituel et apporte plusieurs éléments de réponse aidant à comprendre de quelle manière celui-ci est efficace pour créer un lien entre le sujet et le groupe social auquel il appartient. En effet, un individu se soumettant à un rituel d'initiation éprouvant et douloureux apporte par l'action la preuve publique de son engagement au sein de sa communauté et lui indique ainsi qu'elle pourra vraisemblablement compter sur lui le moment venu²⁵³. Autrement dit, s'il a su démontrer à son groupe social, et aussi à lui-même, qu'il pouvait courageusement faire face à ses devoirs ou docilement obéir lors d'une occasion donnée, il y a plus de chances qu'il soit tout aussi courageux et obéissant dans d'autres circonstances qu'en l'absence d'une démonstration préalable. En outre, l'individu doit rester cohérent avec lui-même : s'il a accepté de payer de sa personne à un moment précis pour occuper aujourd'hui un statut qui lui procure des avantages dans sa communauté, il tendra à défendre l'ordre qui lui garantit ce statut non seulement pour que les efforts consentis et les souffrances endurées en aient justement valu la peine, mais aussi pour que cette épreuve ait eu un sens au moment où elle a eu lieu et continue d'avoir ce sens. Il aurait été absurde de souffrir autant pour laisser disparaître ce qui a entraîné cette souffrance, lorsqu'une menace se présente. E. Aronson et ses collègues²⁵⁴ expliquent l'attachement de l'initié à son groupe par la réduction d'une dissonance cognitive inconfortable. En effet, sachant qu'il a traversé une épreuve douloureuse pour intégrer un groupe alors que celui-ci comporte des caractéristiques qu'il n'aime pas, l'initié est confronté à un problème de cohérence entre son comportement et ses opinions, et il n'a alors que deux possibilités pour y mettre fin : soit il prétendra que l'épreuve initiatique n'était finalement pas si désagréable, soit il surévaluera le groupe qu'il rejoint ; or, compte tenu de la nature de l'initiation, la première position est difficilement tenable, si bien qu'il est amené à exagérer les aspects positifs du groupe et de là, à être plus à même de lui être fidèle et de le défendre le cas échéant.

Rarement invoquée par les chercheurs s'intéressant au thème du rituel, la psychologie de l'engagement est pourtant une branche de la psychologie sociale susceptible d'apporter certains éclairages utiles et pertinents à propos du fonctionnement des rituels, particulièrement

253. Les expériences menées par E. ARONSON, J. MILLS, « The Effect of Severity of Initiation on Liking for a Group », *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 59, 1959, pp. 177-181 et H. B. GERARD, G. C. MATHEWSON, « The Effects of Severity of Initiation on Liking for a Group: A Replication », *Journal of Experimental Social Psychology*, 2, 1966, pp. 278-287, ont montré qu'un individu était d'autant plus attaché à un groupe, qu'il avait subi une « initiation » pénible et désagréable pour y entrer. Voir aussi E. ARONSON, J. M. CARLSMITH, J. M. DARLEY, « The Effects of Expectancy on Volunteering for an Unpleasant Experience », *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 66, 1963, pp. 220-224.

254. Voir la note précédente.

les initiations. Selon cette théorie, l'acte premier conditionne l'acte futur : tout se passe comme si l'individu voulait rester fidèle à son engagement de départ, exprimé publiquement par cet acte, en adaptant son comportement et ses conceptions futurs de façon à rester cohérent avec cet engagement, et cela d'autant plus qu'il aura été coûteux au départ²⁵⁵. C'est justement ce qui se produit dans de nombreux rituels. L'action qui engage construit l'individu, et demeure contraignante, plus ou moins consciemment. D'ailleurs, les stigmates souvent laissés par l'initiation ou certains rituels de guérison sont également un rappel constant de la survenue de cet événement et de l'ancrage de la personne dans le groupe social où ces marques font sens ; et la dureté du rituel et sa mise en scène spectaculaire laissent certainement dans la mémoire des participants une impression beaucoup plus forte qu'une expérience indolore et anodine, impression qui se rappelle sans doute plus facilement à eux au moment de traverser une nouvelle épreuve et qui renforce alors leur détermination pour l'affronter victorieusement²⁵⁶. L'exécution du rituel en public permet également d'acter la prise de l'engagement, ce qui exerce aussi une contrainte sur l'initié : connaissant l'existence de témoins, celui-ci aura plus de mal à revenir sur son engagement. Par ailleurs, le changement d'attitude possible des autres membres de la communauté à l'égard de l'initié, depuis le rituel, constitue un rappel permanent, même s'il est inconscient, de l'engagement contracté à ce moment-là. Tous ces effets rendent ainsi indubitable et tangible l'existence d'un engagement, qui, par définition, est immatériel : l'engagement entre de cette façon dans l'expérience. Une fois de plus, il n'est pas nécessaire d'invoquer les croyances des individus pour justifier leur comportement. Au final, la société est sûre que ses membres ont acquis ses valeurs, et surtout qu'ils accepteront d'assumer les responsabilités que ces valeurs impliquent

255. C. A. KIESLER, *The Psychology of Commitment: Experiments Linking Behavior to Belief*, New York - London, 1971, pp. 30-33, pose les grands principes de la psychologie de l'engagement, en particulier l'importance du caractère public de l'action créant l'engagement et du degré de liberté du sujet qui l'accomplit (plus il est libre dans son choix, plus l'engagement est fort ; voir aussi *ibid.*, pp. 159-168). La psychologie de l'engagement explique notamment pourquoi on peut obtenir plus facilement de quelqu'un un service coûteux lorsqu'on lui a demandé peu de temps auparavant de rendre un service sans importance (*ibid.*, p. 16). On pourra aussi consulter les synthèses de R.-V. JOULE, J.-L. BEAUVOIS, *Petit traité de manipulation à l'usage des honnêtes gens*, Nouvelle version, Grenoble, 2002 [1=1987], pp. 73-96, *La Soumission librement consentie. Comment amener les gens à faire librement ce qu'ils doivent faire ?*, 5^e éd., Paris, 2003 [1=1998], *passim*, notamment pp. 52-94, et de N. GUÉGUEN, *Psychologie de la manipulation et de la soumission*, Paris, 2002, pp. 141-180, qui présentent de nombreuses expériences mettant en évidence le rôle de l'engagement dans la prise de décision et proposent des applications pratiques de la théorie de l'engagement afin de modifier certains comportements au quotidien. Voir aussi R. B. CIALDINI, *Influence: Science and Practice*, 5^e éd., Boston - New York - San Francisco, 2009 [1=1980], chap. 3.

256. C. A. Kiesler décrit ce qu'il appelle un « effet boomerang » : lorsque l'engagement est suffisamment fort, les attaques contre les positions ou les opinions des sujets liées à cet engagement viennent encore le renforcer et suscitent des réactions de défense plus vives. Ainsi, tout acte cohérent avec l'engagement augmente la force de celui-ci (*op. cit.*, pp. 74-89). Sur la profonde imprégnation mémorielle produite par les rituels violents ou douloureux, voir H. WHITEHOUSE, « Rites of Terror: Emotion, Metaphor and Memory in Melanesian Initiation Cults », *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, N. S. II, 1996, pp. 710-712 et « Religious Reflexivity and Transmissive Frequency », *Social Anthropology*, 10, 2002, p. 99. Sur la résistance et le renforcement des opinions et croyances à la contradiction, voir également L. FESTINGER, H. W. RIECKEN, S. SCHACHTER, *op. cit.*, pp. 4-30.

et qu'ils les défendront si jamais elles sont menacées. C'est donc plus la participation au rituel qui conditionne l'adhésion aux valeurs que le contraire²⁵⁷.

viii. La construction de la réalité par le rituel

L'efficacité du rituel est conditionnée par un ensemble de facteurs dont certains sont explicites et généralement liés au langage, tels que les paroles, les prières ou les incantations récitées au cours de la cérémonie, ainsi que différents gestes ayant un sens admis par tous²⁵⁸, et en même temps interviennent d'autres facteurs, implicites cette fois, souvent indépendants du langage, comme le contexte, le formalisme, l'organisation, la perception du rituel ou sa réception par les participants²⁵⁹. Même si le rituel est organisé autour de séquences s'articulant logiquement (au moins du point de vue de l'observateur²⁶⁰), l'influence en résultant n'est donc pas entièrement le fruit d'un processus linguistique. La possibilité de cette influence tient aussi pour une large part dans le fait que les participants ne se rendent pas compte exactement de ce qui leur arrive, même s'ils savent parfois où le rituel les conduit²⁶¹. Or, si le rituel faisait intervenir des processus linguistiques de façon excessive, les individus seraient plus à même de prendre du recul par rapport à ce qu'ils font ou subissent, et

257. T. M. LUHRMANN, *op. cit.*, pp. 339-341, insiste elle aussi sur le fait que la pratique répétée d'un rituel, de façon sérieuse et appliquée, est extrêmement propice pour amener les participants à intégrer les principes doctrinaux essentiels qui le sous-tendent et se persuader peu à peu de leur vérité. Cf. L. FESTINGER, H. W. RIECKEN, S. SCHACHTER, *op. cit.*, p. 4. Sur les rapports étroits entre l'action, l'évidence et la certitude, voir aussi L. WITTGENSTEIN, *De la certitude* (2=1975), trad. française, Paris, 2006, §§ 148, 431.

258. En revanche, on aura plus de mal à relier au langage certains gestes rituels dont le sens échappe aux participants ou dont le symbolisme n'est pas fixé. Il en va de même pour les paroles prononcées dans une langue inconnue ou incompréhensible : elles ne peuvent relever du langage, entendu comme un ensemble organisé de signes à des fins de communication, que si l'on considère qu'elles sont comprises des divinités ou des forces auxquelles elles sont adressées. Dans les autres cas, la parole est un mode d'expression sonore mais ne remplit pas les fins du langage. Cependant, ces paroles ou ces gestes n'ayant pas de fonction langagière peuvent eux-mêmes faire l'objet d'un discours, notamment sous la forme du symbolisme que certains participants leur attribueront éventuellement.

259. Sur l'importance des facteurs non-linguistiques dans l'acquisition des connaissances, voir M. BLOCH, « Language, Anthropology and Cognitive Science », *Man*, N. S. XXVI, 1991, pp. 185-190. À titre d'exemple des aspects non-linguistiques en jeu dans les rituels, citons le sacrifice dans le culte de possession des Gnawa (Maroc) qui est conçu, à la fois dans son organisation et dans les éléments qui le composent, comme l'antithèse du sacrifice liturgique musulman (voir l'analyse de B. HELL, *op. cit.*, pp. 281-289) : bien entendu, cette inversion n'est pas exprimée dans un discours mais s'impose implicitement aux participants du rituel. Le renversement opéré par la magie par rapport à la religion officielle (lorsque cette distinction est pertinente), souvent observé par les anthropologues, est en soi un élément non-linguistique implicite qui s'impose aux participants du rituel. Sur l'inversion par la magie de certains traits de la religion officielle, voir aussi *supra*, p. 247.

260. Comme nous l'avons vu *supra*, p. 226, les accrocs à la logique, du point de vue des participants, peuvent faire partie de la stratégie du rituel.

261. Bien que prévenus de l'épreuve douloureuse qui les attend, les Gisu venant d'être initiés reconnaissent avoir sous-évalué l'intensité de la souffrance qu'ils devaient subir (certains avouent même qu'ils n'auraient pas osé se faire initier s'ils l'avaient su auparavant) et sont incapables de dire où ils ont trouvé le courage de la supporter : l'existence en eux de ce courage autant que le processus qui a permis de le stimuler restent des faits mystérieux pour eux (voir J. LA FONTAINE, *art. cit.*, p. 424).

pourraient porter un regard plus critique sur ces activités, susceptible de compromettre l'issue recherchée. De plus, la transcription linguistique de toutes les étapes du rituel demanderait beaucoup plus de temps que ce qui est observé²⁶². En cela, le rituel reproduit certains modes d'apprentissage et de mémorisation utilisés au quotidien de façon intuitive et faisant souvent intervenir le corps et le mouvement, notamment au moyen de l'imitation, qui n'a pas besoin de passer par une phase d'explication ou de transmission linguistique pour modeler les comportements²⁶³.

Au contact d'une chose, l'individu la reconnaît directement sans réfléchir, c'est-à-dire sans avoir à se remémorer ou reproduire la liste de tous les concepts qui la concernent ou la caractérisent, car selon le degré de complexité de la chose ou de la situation à laquelle il est confronté, il s'en fait une représentation intuitive immédiate et globale grâce à la perception quelques éléments caractéristiques, selon le principe de la *pars pro toto*²⁶⁴. En outre, diverses expériences ont montré la faculté des humains à reconstituer, grâce au contexte, des parties de mots ôtées par un expérimentateur, lorsqu'ils entendent un discours, sans même avoir conscience que ces parties avaient disparu (le mot est entendu comme s'il était intact) ; il a aussi été prouvé qu'il en était de même pour la vision, le cerveau étant capable de reconstituer une scène partiellement vue, grâce au contexte²⁶⁵. Ces résultats sont généralisables à la cognition : l'homme appréhende le monde de façon parcellaire et reconstitue sans toujours s'en rendre compte les pièces manquantes grâce au contexte, à la mémoire et au principe de causalité, ce qui confère à l'existence une forme de continuité et sa cohérence. La représentation issue de l'application du principe de la *pars pro toto* est plus ou moins exacte mais généralement suffisante pour mener à bien des activités ordinaires ; elle est le fruit de toute l'expérience et de toute la connaissance accumulées, bref l'individu « voit » ou « sent » ce dont il s'agit ou ce qu'il convient de faire. Mais si la chose ou la situation rencontrées lui sont inconnues, il ne peut plus synthétiser les éléments qu'il perçoit et il doit les analyser, donc conceptualiser²⁶⁶. Le rituel dispense de passer par la phase de conceptualisation

262. On ne doit pas confondre l'analyse que l'on fait du rituel, qui est d'ordre linguistique, et le déroulement de celui-ci, du point de vue de ceux qui l'exécutent ou le subissent, qui, au mieux, n'est envisagé que de façon partiellement linguistique. Sur la tendance des anthropologues à aborder trop systématiquement leurs objets d'étude selon des modèles linguistiques, voir M. BLOCH, « Language... », pp. 186, 190.

263. H. WHITEHOUSE, « Religious Reflexivity and Transmissive Frequency », p. 93, estime en particulier que les jeunes enfants emmenés régulièrement à l'église devraient être capables très tôt de reproduire les postures rituelles et de réagir aux mêmes signaux qui suscitent le comportement que les adultes, si bien qu'avec le temps, ces séquences gestuelles finissent par être accomplies automatiquement, sans y penser. Sur le rôle fondamental de la mimésis dans l'acquisition des modes d'actions sociaux et leur fixation dans les corps en dehors de tout processus linguistique, voir G. GEBAUER, C. WULF, *op. cit.*, chap. I et II.

264. Voir P. WATZLAWICK, *The Language of Change: Elements of Therapeutic Communication*, reprint, New York - London, 1993 [1=1978], p. 22.

265. Voir E. T. HALL, *Au-delà de la culture*, pp. 117-121.

266. Chacun peut en faire l'expérience en lisant un texte ou en débutant l'apprentissage d'une langue possédant un alphabet qui lui est encore inconnu : les mots connus sont appréhendés directement comme des totalités reconnues, alors qu'il bute sur les mots inconnus, qui doivent être déchiffrés lettre par lettre ou syllabe par

explicite et détaillée qui serait nécessaire pour appréhender une situation ou un statut nouveaux : il donne à voir ce qu'il veut montrer et les participants reconstruisent d'eux-mêmes, plus ou moins consciemment, l'architecture conceptuelle nécessaire pour appréhender cette réalité, simplement par le fonctionnement normal de leurs facultés cognitives. Autrement dit, le rituel crée un monde à part, ou isole un état du monde, à travers sa mise en scène et les actions exécutées par les participants, qui le reçoivent grâce à leurs sens et leurs facultés cognitives, en même temps qu'ils le construisent. Il constitue un moyen pour éliminer les vides cognitifs trop importants, lorsqu'ils se présentent, en s'efforçant d'intégrer l'inconnu dans le connu, voire de scotomiser l'inconnu, ou quand il est exécuté cycliquement, il réaffirme ce qui est connu et comment le monde doit être compris, contribuant de la sorte à éviter l'apparition de vides cognitifs. C'est donc un concentré d'expérience qui est imposé aux participants pendant un temps relativement court, dans un espace réduit, comportant un nombre faible de paramètres bien maîtrisés. Une pièce de théâtre, en somme, dont les spectateurs sont en même temps les acteurs, et dont la mise en scène coïncide, le temps de la représentation, avec leur vie, voire même continue à avoir des effets sur elle après ²⁶⁷.

Le rituel permet aux membres d'un groupe social de se retrouver tous ensemble, participant à la même activité en « jouant le jeu » ²⁶⁸ si bien que le « nous » est affecté par le rituel car tous se reconnaissent de la sorte comme formant ensemble une communauté ²⁶⁹ et ils savent qu'une expérience commune vient d'être partagée ²⁷⁰ et qu'on ne peut pas faire comme si cet événement n'avait pas eu lieu : la communauté des participants vient apporter une confirmation cognitive, par ses discours et son comportement, à l'expérience sensorielle vécue au cours du rituel. Ainsi, par exemple, à l'issue d'un rituel d'initiation, les membres de ce groupe social se comporteront avec les initiés d'une façon adéquate à leur nouveau statut, ce qui constituera en même temps pour ceux-ci une confirmation de la transformation qu'ils sont censés avoir subie et les aidera à incarner immédiatement le statut conféré par le rituel,

syllabe. D'ailleurs, une fois que l'on sait déchiffrer un alphabet, celui-ci n'apparaît plus jamais comme une série de signes dénués de sens : le cerveau attribue immédiatement et directement aux signes leur signification conventionnelle. Voir aussi *infra*, p. 264, note 279.

267. Sur le rapprochement entre la participation à un rituel et le jeu théâtral, voir C. WULF, *op. cit.*, pp. 57-60.

268. Parlant des rites chamaniques, dans lesquels l'officiant est censé se transformer en diverses créatures ou voler vers d'autres contrées, R. NEEDHAM, *Primordial Characters*, p. 62, écrit : « Nous ne devons pas nous ennuyer avec la question de savoir si les participants ou les observateurs sont convaincus que ces choses se sont réellement produites : on a imaginé qu'elles s'étaient produites, sous l'influence de représentations collectives » (« *We need not bother with the question whether participants or observers are convinced that these things actually happen: they are imagined to happen, under the sway of collective representations* »).

269. Le rituel est la marque de la communauté : même une communauté aussi réduite qu'une famille développe ses propres rituels autour desquels elle s'organise, comme le montre l'étude de K. AUDEHM, J. ZIRFAS, « Le Cadre de vie rituel de la famille » in C. WULF, B. ALTHANS, K. AUDEHM *et al.*, *Penser les pratiques sociales comme rituels*, Paris - Budapest - Torino, 2004, pp. 51-143.

270. Le rituel constituerait ainsi une forme de synchronisation consciente des actions des participants, qui existe déjà de façon inconsciente dans toute interaction entre deux personnes et qui est culturellement déterminée (voir E. T. HALL, *Au-delà de la culture*, pp. 73-86, qui utilise le terme de « synchronie » pour désigner cette « coordination des mouvements »).

justifiant par la même occasion le changement d'attitude des autres à leur égard²⁷¹. Le comportement des initiés, autant que celui des autres, relève bien du jeu de ce point de vue-là²⁷², chacun adoptant le comportement attendu par les autres : la persuasion est fournie par l'interaction qui se reproduit selon une sorte de dialogue tautologique entre les individus, l'attitude des uns répondant à l'attente des autres qui, à leur tour, adoptent une attitude confirmant le bien-fondé de l'attitude des premiers²⁷³. À l'arrivée, tout le monde agit selon les prescriptions émanant du rituel et agir de cette façon adéquate apporte une confirmation de l'efficacité du rituel²⁷⁴.

Grâce au rituel, une réalité partagée à plusieurs est construite : chacun recevant la même expérience, une vision du monde commune ou au moins connue de tous tend à s'échafauder. Le comportement, par les sensations somatiques qu'il suscite, est beaucoup plus efficace que tout autre moyen pour générer une unité d'expérience parmi diverses personnes et obtenir de leur part une forme de communion. En effet, le ressenti somatique donne immédiatement une dimension réelle à l'expérience difficilement contestable, surtout lorsqu'elle est collective, alors que faire appel uniquement aux facultés intellectuelles des individus expose au risque

271. Le psychisme est grandement affecté par le retour d'information venant des autres personnes. Ainsi, P. WATZLAWICK, « Psychiatry's Changing Image of Man », pp. 60-62, cite une expérience montrant que plus d'un tiers des sujets testés, devant exprimer une opinion publiquement au sujet d'un fait objectif observé, se range du côté de l'opinion du groupe, alors que leur perception contredit explicitement cette opinion (le groupe est de mèche avec l'expérimentateur) et bien qu'ils ressentent un « fort sentiment d'irréalité, de dépersonnalisation et d'anxiété » (*ibid.*, p. 62). Selon cet auteur (« The Nature and Structure of Human Relationships », p. 36), si une personne se voit reprocher sa perception de la réalité ou d'elle-même par une autre personne importante à ses yeux ou ayant une autorité sur elle (un enfant par ses parents en particulier), elle en viendra à douter de ses sens et pourrait finir par adopter un comportement schizophrénique.

272. Mais c'est un jeu auquel les joueurs n'ont pas décidé volontairement de participer et dont les règles sont appliquées par eux sans y penser, sans se dire qu'elles pourraient être différentes, comme si elles allaient de soi naturellement.

273. Sur ce jeu de miroir entre les personnes acquérant un nouveau statut et les autres membres de la société, voir l'analyse de l'investiture et des transformations qu'elle produit, proposée par P. BOURDIEU, « Les Rites comme actes d'institution », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 43, 1982, p. 59. Nous renvoyons aussi à la liste des conditions conduisant un individu à renforcer son adhésion à ses convictions lorsqu'elles sont contredites, dressée par L. FESTINGER, H. W. RIECKEN, S. SCHACHTER, *op. cit.*, pp. 4-6, qui soulignent en premier lieu le lien entre la croyance et l'action, notamment lorsque celle-ci a demandé un important investissement de la part de l'individu, puis l'importance de la caution sociale apportée à ces positions. Voir également L. FESTINGER, *op. cit.*, pp. 271-275, qui évoque le rôle et l'influence des autres dans l'acceptation d'un statut nouveau par une personne donnée, permettant de réduire la dissonance cognitive entraînée par cette situation exigeant de l'individu qu'il change à la fois son comportement et nombre de ses opinions, à commencer par l'idée qu'il se fait de lui-même. À propos de la propagation des attitudes et croyances au sein d'un groupe social par des mécanismes de réduction de dissonances cognitives, voir encore *ibid.*, pp. 200-202, 246-259.

274. P. WATZLAWICK, « Reality Adaptation or Adapted "Reality"? Constructivism and Psychotherapy », pp. 148-150, détaillant une technique thérapeutique pour traiter des troubles psychiques, signale des prescriptions comportementales faites par le thérapeute, corrigeant le comportement défectueux, reçues et appliquées par le patient sans en savoir ni comprendre les raisons, étant simplement conscient que le thérapeute, de par son statut, a des motifs valables pour lui faire cette prescription. De la sorte, le patient se comporte directement comme si son problème était résolu, ce qui finit par induire une transformation dans sa façon de construire le réel, et son problème disparaît. L'efficacité des rituels de guérison doit certainement beaucoup à ce principe, les malades estimant avoir été libérés du mal et faisant comme si c'était le cas une fois que le sorcier a rempli son office, puisque c'était l'objet même de son intervention et qu'il a montré qu'il était totalement qualifié pour faire ce qu'il fallait afin d'obtenir la guérison.

d'obtenir des visions et des interprétations très différentes de l'événement à cause des sensibilités, des connaissances et des capacités à raisonner variant d'une personne à l'autre. La part personnelle dans l'appréhension de la situation est limitée par l'impact du rituel à la fois en détournant chacun de ses émotions ou réflexions personnelles, du fait de l'activité stéréotypée et impersonnelle qui est requise au cours de la cérémonie, et en imposant sa vision à tous, comme étant la plus adéquate, devenant la norme de ce qu'il faut ressentir et penser en pareil cas, ou au minimum indiquant quels sentiments ou quelles considérations, chacun se doit d'exprimer en pareille circonstance ²⁷⁵.

Le rituel institue un contexte dans lequel il immerge les participants, qu'il sature d'informations par une mise en scène saisissante. Ne pouvant gérer toutes ces informations, ni rester tout le temps plongé dans ses pensées, le participant se laisse porter par le rituel et entre dans sa logique, sans être en mesure de contrôler complètement les émotions qui surgissent car il est occupé à accomplir les actions rituelles. Ces émotions s'imposent peu ou prou aux participants et, étant associées à des actions, des événements ou des périodes données, elles permettent au rituel d'instaurer des cadres culturels qui conditionneront les comportements et façons de penser des individus en réponse à certains événements ou certaines situations. De cette façon, les manifestations émotionnelles inadéquates à la situation sont bannies ou canalisées, ce qui évite les rabat-joie lors des célébrations d'événements heureux et les démonstrations d'allégresse pendant les deuils, la joie et la tristesse étant encadrées dans les deux cas, pour ne pas devenir excessives, ce qui évite un déferlement de liesse destructeur ou que les individus ne soient submergés par une peine insurmontable. De ce point de vue-là, le rituel exerce bien une contrainte normative sur les participants.

L'effet du rituel dépasse largement la seule cérémonie au cours de laquelle il a été accompli. Grâce à l'application du principe de la *pars pro toto*, la réalité impressionnante construite au cours du rituel vient influencer les participants dans leur manière d'appréhender leur environnement et affecte leur rapport au monde en général ²⁷⁶. Il est fort possible aussi que les situations, souvent paradoxales, dans lesquelles les rituels placent les participants induisent en eux des « changements de second ordre », selon la terminologie de l'École de

275. R. MUCHEMBLED, *Le Temps des supplices*, pp. 10 *sq.*, observe avec justesse que face au spectacle du supplice rituel du condamné à mort, les sentiments ressentis par les spectateurs ne sont pas uniformes, ni simultanés, et ne peuvent être ramenés à une crainte identique pour tous. Certains, effectivement, éprouveront de la crainte, tandis que d'autres seront rassurés sur la force des autorités et le bien-fondé des valeurs qu'elles font valoir, alors que d'autres encore se sentiront protégés dans leurs privilèges et renforceront leur conscience d'appartenir à un groupe social supérieur aux autres. Mais, à une époque où l'absolutisme se met en place, tous, suite à ce spectacle impressionnant et saisissant, seront convaincus de la puissance considérable du roi, au nom de qui la justice est rendue, et de l'impérieuse nécessité de s'y soumettre (*ibid.*, pp. 220-224).

276. Voir P. WATZLAWICK, *The Language of Change*, pp. 69-73.

Palo Alto²⁷⁷ : le rituel est alors en mesure de provoquer chez les individus des changements de comportement ou de sentiments qu'il serait impossible de leur demander de réaliser spontanément (ressentir de la confiance envers les autres membres de sa communauté par exemple)²⁷⁸. C'est ainsi que, peu à peu, au fil des cérémonies, le rituel structure les esprits de façon inconsciente et contribue à fonder un cadre qui influe sur la conception de la réalité que se fait un groupe humain²⁷⁹. De cette façon, le rituel contribue donc également à structurer la société de manière globale, au-delà des simples aspects qui sont en jeu dans la cérémonie. Il concourt ainsi grandement à façonner et établir l'appartenance culturelle des individus. Par leur effet de cadrage, les rituels opèrent une redéfinition des limites entre l'intérieur et l'extérieur, entre soi et les autres, entre le groupe social et son environnement, d'où émerge une vision du monde nouvelle. Le procédé est tellement puissant qu'il est possible au sein des cadres définis, d'affecter les limites propres à un individu donné, en les brouillant et en les redéfinissant : la nature spectaculaire et parfois extrêmement douloureuse des cérémonies est justement destinée à effectuer ce brouillage des limites entre le sujet et les autres participants, mais aussi entre lui et le monde, le tout se déroulant à l'intérieur du cadre général fixé par le rituel, et il est alors possible de travailler sur la personnalité de l'individu concerné, pour l'initier ou le guérir notamment, la transformation s'imposant par la force de l'expérience vécue, indubitable car éprouvée de façon sensorielle avec une intensité extrême.

277. P. WATZLAWICK, J. H. WEAKLAND, R. RISCH, *Change: Principles of Problem Formation and Problem Resolution*, New York - London, 1974, pp. 9-12, 77-91, opposent le changement de premier ordre (*first-order change*) à celui de second ordre (*second-order change*) pour parvenir à résoudre un problème, le changement de premier ordre intervenant au sein d'un système donné, celui de second ordre impliquant une discontinuité, un saut logique ou un changement de système. Pour expliciter ces notions, les auteurs citent notamment l'exemple d'un rêveur faisant un cauchemar : pour sortir de la situation angoissante qui fait de son rêve un cauchemar, le rêveur peut effectuer de multiples actions au sein de son rêve (s'enfuir, se cacher, se protéger, etc.) et il s'agira alors de changements de premier ordre ; ou bien il peut aussi se réveiller, mettant fin ainsi au cauchemar, résolvant alors son problème par un changement de second ordre (*ibid.*, pp. 10 *sq.*). P. WATZLAWICK, « Psychiatry's Changing Image of Man », pp. 65-67, explique aussi que la réalité de premier ordre est constituée des propriétés physiques des objets que nous percevons, tandis que la réalité de second ordre est construite à partir de l'ensemble des sens et valeurs que l'on attribue aux objets ou aux actions, et est bien sûr culturellement conditionnée. Voir également P. WATZLAWICK, « Reality Adaptation or Adapted "Reality"? Constructivism and Psychotherapy », pp. 136 *sq.*, et P. WATZLAWICK, « Components of Ideological "Realities" » in P. WATZLAWICK, *Münchhausen's Pigtail...*, pp. 242-246.

278. P. WATZLAWICK, J. H. WEAKLAND, R. RISCH, *op. cit.*, pp. 89 *sq.*

279. Sur l'utilisation de recadrages pour provoquer des changements de second ordre, voir *ibid.*, pp. 92-109, et P. WATZLAWICK, « Reality Adaptation or Adapted "Reality"? Constructivism and Psychotherapy », pp. 147 *sq.* Le principe du recadrage et son efficacité sont fondés sur notre façon de conceptualiser les objets en en faisant les membres de classes : une fois qu'une classe est assignée à un objet, elle lui confère sa réalité et il est très difficile de considérer cet objet comme appartenant à une autre classe ; le recadrage consiste à trouver une classe alternative et à laquelle appartient aussi l'objet, si bien qu'une fois que la classe alternative a été perçue par un sujet, il lui est très difficile de revenir à la situation précédente, ce qui modifie durablement sa perception de la réalité (P. WATZLAWICK, J. H. WEAKLAND, R. RISCH, *op. cit.*, pp. 98 *sq.*). Lorsque B. HELL, *op. cit.*, pp. 347 *sq.*, explique que l'efficacité des rituels de guérison est due notamment à une déculpabilisation des malades par le transfert de la responsabilité du mal sur un être surnaturel, ce qui permet de modifier le statut du patient à ses propres yeux et à ceux de son entourage, il illustre précisément un procédé de recadrage.

En outre, la participation au rituel renforce certainement l'intérêt et la confiance que chacun lui accorde, et cela d'autant plus qu'il se sentira concerné par le motif ayant justifié l'accomplissement du rituel. D'ailleurs, il en est de même dans le cas d'un individu isolé qui vient trouver un sorcier ou un magicien, plus ou moins en secret : ce dernier devient le témoin de la volonté ou du désir du consultant de résoudre le problème qui le préoccupe. Actée par le rituel, avec ce qu'il comporte de spectaculaire et d'étrange, l'interaction avec autrui, en l'occurrence le sorcier, constitue un début de changement dans la vie du consultant, au sens où il s'agit d'un événement directement provoqué à l'initiative de cette personne, événement qui vient bouleverser le cours habituel des choses. Le magicien fait donc en même temps figure de référent qui atteste la survenue de cet événement. Ensuite, lorsqu'il voit le magicien agir conformément à sa théorie, le consultant est poussé à accorder à celle-ci plus de crédit, même si elle lui paraît étrange et s'il est sceptique au départ : l'utilisation d'objets insolites et hétéroclites y contribue, car si le sorcier se donne le mal de les collecter et de les incorporer dans des amulettes ou des préparations, le consultant est enclin à en déduire que cette théorie a une certaine valeur (à quoi bon tous ces efforts autrement ?)²⁸⁰. Le discours du sorcier pénètre ainsi dans le réel, puisqu'il conditionne l'action d'une personne, ce qui contribue à piéger la pensée de celui qui a requis ses services. Enfin, le fait de venir trouver un magicien, partager avec lui l'objet de son désir pour qu'il exécute un rituel motivé par ce désir, ou simplement d'accomplir seul ce rituel, aide à matérialiser ce désir, à le faire entrer lui aussi dans le réel, et constitue en cela un début de réalisation, quel que soit le résultat final.

280. Ainsi, un guérisseur dit à D. CAMUS, *Paroles magiques...*, pp. 35, 38, qu'il faut appliquer à la lettre ce que demande l'exercice du don et pour en préserver l'efficacité, il est nécessaire de conserver un corps sain, si bien que le guérisseur évite les abus, ne fume pas et modère sa consommation d'alcool. Toute la vie du guérisseur est donc calibrée par sa théorie, qui s'inscrit ainsi encore plus dans le réel. Voir aussi D. CAMUS, *Pouvoirs sorciers...*, pp. 123-125, où il décrit l'hygiène de vie, relativement ascétique, de quelques sorciers. Le sorcier, pour se protéger, applique aussi à lui-même sa propre magie, notamment en se confectionnant des amulettes (*ibid.*, pp. 132 sq.). Pour des exemples de prescriptions, notamment hygiéniques et alimentaires, que le sorcier doit respecter pour accomplir ses rituels, voir *P.G.M.*, I.54-56, 288-292 ; IV.26, 52-56 (« Étant resté pur pendant sept jours avant que la lune ne devienne pleine, en t'abstenant de nourriture carnée et non cuite, laissant exactement une demi-part de ce que tu manges pendant les jours en question dans un récipient de couleur turquoise, au-dessus duquel tu manges aussi, et en t'abstenant de vin » (<Προαγνεύσας> ζ' ἡμέρας τοῦ τὴν σελήνην πα[ν]σέληνον γενέσθαι ἐναίμων καὶ ἀνεψε[τῶν] ἀπεχόμενος, ἀφ' ὧν ἐσθίεις, μέρος ἡμι[σ]ν κ[α]τὰ ἴσον καταλιμπάνων ἐπὶ τὰς προκειμέν[ας] ἡμέρας ἐν ἀγγεῖῳ καλλιῶνῳ, ἐφ' οὗ καὶ σὺ ἐς[θήεις, ο]ἴνου ἀπεχόμενος)), 898-899, 3079-3085 ; XXIIIb.27-28. A. DELATTE, *Herbarius. Recherches sur le cérémonial usité chez les Anciens pour la cueillette des simples et des plantes magiques*, 3^e éd., Bruxelles, 1961 [1=1936], chap. II-III, indique que l'herboriste doit respecter un protocole avant et pendant la récolte des simples pour les trouver et se préserver des dangers qu'ils peuvent représenter, en suivant diverses prescriptions (purification par des aspersion et des lavages, par l'abstinence, port et prohibition de certains vêtements ou nudité, être à jeun, adoption d'un certain comportement avec les personnes rencontrées au moment de procéder à la cueillette, rites apotropaïques pendant la cueillette, etc.). Voir aussi S. SAUNERON, « Le Monde du magicien égyptien » in *Le Monde du sorcier*, pp. 35 sq., qui expose les obligations auxquelles doivent se conformer les magiciens égyptiens.

ix. L'efficacité du rituel

Le rapprochement entre les rituels culturels et les rituels personnels permet aussi de comprendre pourquoi la magie continue d'être pratiquée alors qu'elle connaît des échecs. L'individu pratiquant un rituel personnel pour obtenir un résultat qu'il souhaite, lorsqu'il est amené à refaire un rituel pour obtenir un autre résultat, ne se demande pas s'il a obtenu ou non le premier résultat grâce au rituel ou, quand il n'a pas obtenu le résultat, si c'est un échec du rituel qu'il s'apprête à accomplir de nouveau ou s'il doit remettre en cause le fait d'accomplir un rituel : même s'il se pose ces questions, son action n'est pas conditionnée par la réponse car la compulsion le pousse à réaliser le rituel selon le protocole qu'il a fixé et sans commettre d'erreur afin de se libérer de l'anxiété qui naîtra à coup sûr s'il ne le fait pas. Le rituel exécuté, l'individu reprend le contrôle de lui-même et de ses émotions en se disant qu'il a fait ce qu'il avait à faire en mettant toutes les chances de son côté grâce à au rituel : soulagé, il est désormais en mesure de gérer sereinement la situation qu'il doit affronter dans la mesure où ses capacités l'en rendent capable, ni plus, ni moins.

Dans le cas du rituel culturel, on retrouve aussi cette nécessité pressante de faire ce qu'on doit faire à un moment précis (revenant cycliquement ou décidé par des personnes autorisées) pour être sûr d'avoir fait tout ce qu'il fallait sans se préoccuper de savoir si le rituel a déjà eu ou aura une efficacité ou s'il sera vain : on sait juste qu'omettre de l'accomplir ou ne pas le faire dans les règles, serait préjudiciable²⁸¹ et ne manquerait pas de créer un malaise parmi les individus, en particulier un sentiment de culpabilité ou d'insatisfaction. Comme nous l'avons vu précédemment, il y a une part de simulation ou de connivence chez les participants au rituel²⁸², ce qui indique bien qu'il est plus important de réaliser le rituel que d'en attendre un résultat tangible. Les conditions propres à l'exécution d'un rituel contribuent aussi à rendre pressante sa nécessité, ce qui concentre l'attention des participants sur le moment présent et non sur le résultat escompté suite à ce rituel. Ainsi, la confrontation au sacré est parfois en elle-même une source de tension et d'anxiété pour les individus²⁸³, particulièrement quand des tabous contraignants doivent être respectés, lorsque des forces surnaturelles se font craindre, ou simplement en raison de la nécessité d'exécuter d'une façon précise et prédéterminée certains actes, que l'on ne comprend pas nécessairement soi-même²⁸⁴. Le fait même de savoir que, dans une situation donnée, on est tenu d'accomplir le

281. Voir aussi P. BOYER, P. LIÉNARD, « Why Ritualized Behavior?... », p. 610, et P. LIÉNARD, P. BOYER, *art. cit.*, p. 822.

282. Voir *supra*, pp. 126 et 224, ainsi que P. SMITH, *art. cit.*, p. 142, qui observe que l'initiation dans certaines sociétés implique de révéler aux jeunes la simulation propre aux rituels.

283. A. R. RADCLIFFE-BROWN, *art. cit.*, pp. 148 *sq.*, évoquait ce fait pour battre en brèche l'idée selon laquelle le rituel magique visait à rassurer et reconforter les individus.

284. Sur ce dernier point, voir F. STAAL, *art. cit.*, p. 12.

rituel provoque vraisemblablement une partie du stress que celui-ci permettra d'évacuer. En reproduisant un rituel parce qu'« on a toujours fait de cette façon dans cette situation »²⁸⁵, les individus sont également soumis à un élément de compulsion généré par l'habitude²⁸⁶ qui se répète et par la nécessité d'accomplir le rituel correctement (puisque c'est de cette façon qu'on a réussi à surmonter la même situation dans le passé²⁸⁷), au point que les participants, parfois, ne cherchent même pas à l'interpréter²⁸⁸. Dans les éléments de compulsion à accomplir un rituel, il convient d'ajouter le sentiment existant chez certains peuples que tout le monde peut être victime de sorcellerie à tout moment : il faut donc toujours être sur ses gardes en se protégeant par des rituels au moindre soupçon²⁸⁹. Dans ce cas, le contexte socioculturel crée une forme d'insécurité permanente qui contribue à contraindre les individus à conserver les rites garantissant leur protection, vraisemblablement de la même manière que l'on effectue un geste superstitieux en se disant plus ou moins que bien sûr ça ne sert rien, mais qu'après tout, ça ne peut pas faire de mal non plus. Comme le souligne P. Veyne, les gens continuent d'accomplir un rituel tant qu'il « rencontre leur docilité, voire leur conformisme, sinon leur conviction. Le rite s'impose, non par la signification qu'il symbolise, mais aussi longtemps que, par chance pour la religion, il y a docilité. »²⁹⁰

D'une manière générale, la réalisation de la cérémonie aide à gérer le présent²⁹¹ afin, en quelque sorte, d'être en paix avec soi-même, indépendamment de toute considération à propos

285. Voir par exemple *ibid.*, p. 3, J. POUILLON, « Des dieux et des lieux » in J. POUILLON, *Le Cru et le Su*, p. 61, M. F. BROWN, M. L. VAN BOLT, *art. cit.*, p. 185, R. N. HAMAYON, *art. cit.*, pp. 34 *sq.*, ou J. SØRENSEN, « The Problem of Magic – Or How Gibberish Becomes Efficacious Action », *Recherches sémiotiques-Semiotic Inquiry*, 25, 2005, p. 105.

286. J. A. OUELLETTE, W. WOOD, « Habit and Intention in Everyday Life: The Multiple Processes by Which Past Behavior Predicts Future Behavior », *Psychological Bulletin*, 124, 1998, pp. 65 *sq.*, expliquent que dans le cas des tâches répétées dans un environnement donné, l'intention et la délibération conscientes ne jouent pratiquement aucun rôle, au point que si une tâche a été déjà accomplie à l'identique plusieurs fois dans le passé, dans un même contexte, elle a de bonnes chances d'être de nouveau accomplie à l'avenir si les conditions se présentent. La mémorisation précise des phases de l'action est un facteur supplémentaire favorisant la répétition de l'action dans le futur. C'est ce qui se passe dans les rituels périodiques ou accomplis ponctuellement face à un problème connu qui s'est déjà posé dans le passé.

287. Comme le dit R. N. HAMAYON, *art. cit.*, p. 35, les rituels « sont des modèles de conduite considérés comme ayant fait leurs preuves ».

288. Voir J. POUILLON, « Des dieux et des lieux », pp. 61 *sq.*, et J. SØRENSEN, « The Problem of Magic... », p. 105.

289. Voir A. L. EPSTEIN, *art. cit.*, p. 287.

290. P. VEYNE, *art. cit.*, p. 256. Voir aussi G. GEBAUER, C. WULF, *op. cit.*, pp. 134-139, C. WULF, J. ZIRFAS, « La Pratique sociale comme rituel : perspectives du performatif » in C. WULF, B. ALTHANS, K. AUDEHM *et al.*, *op. cit.*, pp. 409 *sq.*, et C. WULF, *op. cit.*, p. 55, qui expliquent qu'il n'y a pas de rituels sans l'existence d'un pouvoir et d'un rapport de forces, d'où provient l'ordre normatif véhiculé par le rituel et apparaissant comme étant naturel et immuable, le pouvoir se fixant alors dans les corps.

291. « In magic we always have the attempt to deal with a critical situation in the present by evoking the memory of difficulties successfully overcome in the past. » (Communication privée de G. Róheim rapportée par E. BERGLER, « Thirty Some Years after Ferenczi's "Stages in the Development of the Sense of Reality" » (1945) in E. BERGLER, *Selected Papers of Edmund Bergler, M. D. (1933-1961)*, New York - London, 1969, p. 134.)

de l'efficacité du rituel ²⁹². Le rituel magique est bien efficace : à défaut de l'être sur le monde extérieur, il l'est sur ceux qui l'accomplissent ²⁹³, qui sont d'ailleurs les seuls qui sont à même de reconnaître cette efficacité car comme le dit D. Camus, « La sorcellerie est un système d'interprétation où seul l'acteur est capable d'exprimer la réalité de l'action. » ²⁹⁴ L'efficacité de cette activité se reconnaît toujours dans le cadre du discours que celle-ci tient, ce qui explique pourquoi ceux qui y recourent ne se laissent pas désabuser par les échecs qui lui sont imputés par ceux qui sont extérieurs à ce discours.

La magie produit plus qu'un simple soulagement psychologique. En effet, visant à résoudre un problème et même souvent une série de problèmes affectant le consultant, cette pratique est de nature à amener ce dernier à adopter une vision du monde éliminant le problème ou du moins lui retirant sa nature problématique, car comme l'École de Palo Alto l'a montré, c'est d'abord la façon d'envisager une chose ou une situation qui la rend problématique et source de souffrance. Grâce à l'interaction avec le sorcier, à la pratique de celui-ci et au retour d'information, le monde prend un sens nouveau pour le consultant, en particulier quand le réel produit des événements qui s'insèrent dans l'approche sorcière, car les solutions que la théorie du magicien apporte sont alors susceptibles de se réaliser à leur tour : par exemple si l'auteur suspecté de l'envoûtement finit par mourir ou être neutralisé, il n'est plus en mesure d'entretenir le problème qu'il a causé, lequel n'a plus lieu d'être et est nécessairement évacué de la vie du consultant parce qu'il ne peut plus être interprété de la sorte. Même si à l'issue de sa rencontre avec le sorcier, la situation n'a pas évolué exactement comme le consultant le demandait au départ, dès lors qu'elle lui convient, il s'estime satisfait du travail du sorcier et reconnaît l'efficacité de celui-ci, l'individu souhaitant finalement, quelles que soient ses motivations de départ et le contenu précis de sa demande, trouver un équilibre dans sa vie et tout simplement une forme de bonheur ²⁹⁵.

292. Nous avons déjà mentionné, *supra*, p. 44, les observations de G. Devereux à propos des Sedang qui pratiquent la divination parce qu'ils se sentent mieux en respectant cette injonction ancestrale.

293. É. DURKHEIM, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 513, avait déjà remarqué que le rituel avait une « efficacité morale » sur les participants, qui « ont conscience que la cérémonie leur est salutaire ; et, en effet, ils y refont leur être moral. Comment cette sorte d'euphorie ne leur donnerait-elle pas le sentiment que le rite a réussi, qu'il a été ce qu'il se proposait d'être, qu'il a atteint le but où il visait ? [...] L'efficacité morale du rite, qui est réelle, a fait croire à son efficacité physique, qui est imaginaire ». De là, la capacité du rite à retenir les individus qui douteraient du dogme, notamment en raison de leur rationalisme : la foi serait issue du réconfort moral que l'on trouve en participant au culte régulièrement car ce réconfort invite à dépasser les objections logiques que la raison pourrait susciter (*ibid.*, pp. 514 *sq.*). Voir aussi *supra*, p. 62, ainsi que les réflexions de Marett, *supra*, p. 44, et surtout celles de Radcliffe-Brown (qui se réfère d'ailleurs plusieurs fois à Durkheim dans l'article mentionné et reconnaît une efficacité psychologique aux rituels) citées *supra*, p. 43.

294. D. CAMUS, *Pouvoirs sorciers...*, p. 258.

295. Voir D. CAMUS, *Voyage au pays du magique*, pp. 306-308.

III. La pensée magique

Dans certaines conditions, la culture offre la possibilité aux hommes de pouvoir agir sur le monde et sur eux-mêmes de façon rituelle en faisant intervenir des forces occultes. Nous avons vu que ces pratiques magiques, aussi choquantes qu'elles soient pour un esprit occidental pétri de science positive, n'étaient pas irrationnelles, ni forcément dénuées d'efficacité, et relevaient de processus logiques universels et propres à de nombreuses activités humaines au-delà de la seule magie. Par ailleurs, les malades souffrant de troubles obsessionnels-compulsifs répètent des rituels de peur qu'une crainte se réalise ou qu'un vœu ne soit pas exaucé, tout en sachant pourtant qu'ils n'ont aucune chance d'influer de la sorte sur le cours des choses, ce qui est également le cas de toute personne se livrant à un rituel personnel, la compulsion en moins : qu'il s'agisse d'un T.O.C. ou non, face à l'inconnu et sous la pression de la crainte ou du désir, on cède et on accomplit quand même le rituel, « au cas où », pour être soulagé. Ayant étudié les manifestations rituelles de la magie, normales et pathologiques, il s'agit à présent d'envisager des modes de pensée et des mécanismes psychiques pouvant être qualifiés de magiques, qu'ils relèvent de démarches irrationnelles ou peu rationnelles ou qu'ils découlent d'illusions ou de cadrages cognitifs.

Le fait de considérer qu'un événement a pu être provoqué par une cause ne relevant pas de la causalité ordinaire (par exemple une pensée ou une action qui n'est pas physiquement reliée à l'événement) n'est pas le propre d'un psychisme perturbé ou malade¹ ou de peuplades ne connaissant pas la science moderne, mais est parfaitement susceptible de se rencontrer chez tout un chacun. C'est d'ailleurs une caractéristique habituelle de la psychologie de l'enfant et qui perdure chez l'adulte dans de nombreuses situations, alors même qu'il sait parfaitement quelles causes sont possibles naturellement et lesquelles ne le sont pas. Certains comportements, attitudes ou opinions sont même régis de façon ordinaire par les principes de la magie sympathique chez des sujets tout à fait sains. Mieux, ces principes paraissent être le résultat du développement cognitif depuis la naissance et

1. Sur certaines pathologies liées à la pensée magique, voir, entre autres, M. A. THALBOURNE, C. C. FRENCH, « Paranormal Belief, Manic-Depressiveness, and Magical Ideation: A Replication », *Personality and Individual Differences*, 18, 1995, pp. 291-292, ainsi que H. L. LEONARD, *art. cit.*, pp. 290-293, 304 *sq.*, qui effectue notamment une comparaison entre les attitudes normales et les attitudes pathologiques des enfants en matière de rituels.

pourraient être les vestiges d'un fonctionnement selon une logique propre au très jeune enfant formée autour du principe d'identité.

1- Un phénomène normal

a) *La pensée magique chez l'enfant et l'adolescent*

Le recours à la pensée magique ou à des rituels est normal et courant chez l'enfant et l'adolescent, qu'il vive ou non dans une culture où la pratique de la magie fait partie des usages ordinaires et reconnus². En outre, passé l'âge de quatre ans environ, l'individu est généralement capable de distinguer ce qui relève de la magie et ce qui est le fait d'un événement naturel³.

Selon J. Piaget, la pensée magique chez l'enfant est fondée sur le principe de participation décrit par Lévy-Bruhl. Il explique la magie enfantine par la fusion du moi et du monde, et par l'interaction du bébé avec son entourage social, qui répond à ses besoins et à ses désirs⁴. Des travaux plus récents ont établi que la pensée magique ne s'oppose pas mais cohabite en fait avec des modes de raisonnement rationnels : il semble même que la pensée logique et la pensée magique se développent parallèlement chez l'enfant jusqu'à l'âge de

2. J. PIAGET, *La Causalité physique chez l'enfant*, pp. 294 sq. ; S. FERENCZI, *art. cit.*, p. 56 ; D. BOLTON, P. DEARSLEY, R. MADRONAL-LUQUE *et al.*, « Magical Thinking in Childhood and Adolescence: Development and Relation to Obsessive Compulsion », *British Journal of Developmental Psychology*, 20, 2002, pp. 479-494 ; E. V. SUBBOTSKY, « Causal Explanations of Events by Children and Adults: Can Alternative Causal Modes Coexist in One Mind? », *British Journal of Developmental Psychology*, 19, 2001, pp. 29-31, 42 ; D. W. EVANS, J. F. LECKMAN, A. CARTER *et al.*, « Ritual, Habit, and Perfectionism: The Prevalence and Development of Compulsive-Like Behavior in Normal Young Children », *Child Development*, 68, 1997, pp. 58-68 ; A. VIKAN, S. E. CLAUSEN, « Freud, Piaget, or Neither? Beliefs in Controlling Others by Wishful Thinking and Magical Behavior in Young Children », *The Journal of Genetic Psychology*, 154, 1993, pp. 297-314.

3. E. V. SUBBOTSKY, « Magical Thinking in Judgments of Causation: Can Anomalous Phenomena Affect Ontological Causal Beliefs in Children and Adults? », *British Journal of Developmental Psychology*, 22, 2004, pp. 131 sq., 140, 147 sq. Mêmes résultats chez K. S. ROSENGREN, A. K. HICKLING, « Seeing Is Believing: Children's Explanations of Commonplace, Magical, and Extraordinary Transformations », *Child Development*, 65, 1994, pp. 1612, 1617, 1624, « Metamorphosis and Magic: The Development of Children's Thinking about Possible Events and Plausible Mechanisms » in K. S. ROSENGREN, C. N. JOHNSON, P. L. HARRIS (ed.), *op. cit.*, pp. 83-85 ; J. D. WOOLLEY, « Thinking about Fantasy: Are Children Fundamentally Different Thinkers and Believers from Adults? », *Child Development*, 68, 1997, pp. 991-998 ; K. E. PHELPS, J. D. WOOLLEY, « The Form and Function of Young Children's Magical Beliefs », *Developmental Psychology*, 30, 1994, p. 391. Voir aussi A. SHTULMAN, S. CAREY, « Improbable or Impossible? How Children Reason About the Possibility of Extraordinary Events », *Child Development*, 78, 2007, pp. 1015-1032, qui indiquent que, lorsque l'enfant est capable de dire si un événement est impossible, ce n'est pas toujours pour les mêmes raisons que l'adulte.

4. J. PIAGET, *La Représentation du monde chez l'enfant*, pp. 113-137.

quatre ou cinq ans, époque à laquelle le recours à la seconde est le plus sensible avant de commencer à décliner, tandis que le développement de la première se poursuit en tant que mode normal d'explication des phénomènes ; il n'y aurait donc pas d'antériorité ou de primauté du mode de raisonnement magique par rapport au mode de raisonnement logique⁵. L'explication par la magie constitue ainsi une forme alternative de raisonnement à laquelle l'enfant fait appel lorsqu'un événement ne se produit pas conformément à ses attentes et ne peut pas être expliqué autrement de son point de vue, ou bien si cet événement est tout simplement désigné par l'entourage de l'enfant comme étant magique⁶ (ce qui souligne une part de mimétisme avec l'entourage dans l'acquisition des principes de la causalité, en plus de l'observation des phénomènes). Plus l'enfant grandit, plus il rencontre des situations complexes qu'il ne parvient pas toujours à comprendre par l'usage de ses facultés logiques et intellectuelles : c'est pourquoi il se réfère progressivement à un autre mode de causalité (pas nécessairement à base de forces surnaturelles)⁷, jusqu'au moment où il comprend que cette méthode explicative est illusoire, grâce à l'expérience qu'il a acquise et à l'accroissement de ses connaissances, qui lui permettent peu à peu de reconstituer les étapes logiques des événements auxquels il est confronté ou de reconnaître simplement qu'ils sont générés par une causalité logique, que désormais il présuppose, même si celle-ci lui est encore inconnue⁸.

En d'autres termes, l'enfant est mû par un désir de comprendre, mais sa découverte du monde va plus vite que le développement des facultés qui pourraient le lui rendre intelligible. Il supplée alors à sa compréhension limitée par une interprétation plus ou moins personnelle dont la pensée magique est un des outils explicatifs s'offrant à lui. Cette forme de pensée permet de rendre compte d'une situation ou d'un événement de façon satisfaisante pour l'enfant car elle fait intervenir un certain nombre de concepts, notions et principes qu'il maîtrise déjà et qu'il agence de façon à produire une explication cohérente à ses yeux car utilisant des données connues selon des raisonnements connus. Expliquer un événement en disant simplement qu'il est magique constitue même une approche assez rationnelle de la part de l'enfant puisqu'il a recours à une catégorie précise, bien qu'elle n'explique rien, et qui témoigne de sa perception de la discontinuité entre la cause première et l'effet final, qu'il ne comprend pas autrement qu'en la classant parmi les phénomènes magiques, au lieu

5. K. S. ROSENGREN, A. K. HICKLING, « Metamorphosis and Magic... », pp. 83 *sq.*

6. *Ibid.*, pp. 83-91, 96 : les auteurs de cette étude expliquent en outre que les parents ont tendance à encourager chez leurs enfants certaines croyances au surnaturel (par exemple celle au Père Noël) et à en décourager d'autres (par exemple celle aux fantômes), donnant de moins en moins d'importance aux explications par la magie ou le surnaturel au fur et à mesure que les enfants avancent en âge. Voir aussi K. E. PHELPS, J. D. WOOLLEY, *art. cit.*, p. 392.

7. Voir les nombreux exemples d'explication des phénomènes naturels fournis par J. PIAGET, *La Représentation du monde chez l'enfant*, troisième section, *passim* et J. PIAGET, *La Causalité physique chez l'enfant*, première, deuxième, troisième section, *passim*.

8. Sur la construction de la réalité par l'enfant, voir *ibid.*, pp. 273-292 : peu à peu, l'enfant accède à une vision de plus en plus objective du monde. La logique se développe d'ailleurs en parallèle (*ibid.*, p. 338).

d'imaginer un mécanisme fantaisiste. C'est probablement aussi pourquoi le recours à la pensée magique se produit à un stade de développement déjà avancé puisque l'enfant doit avoir acquis les capacités d'abstraction suffisantes pour appréhender la notion de causalité, selon laquelle les choses ne surgissent pas du néant mais sont produites par autre chose, suivant un processus naturel ou, en l'occurrence, surnaturel.

La pensée magique est également liée aux rituels ressemblant aux T.O.C. que certains enfants accomplissent, parce qu'ils croient, en particulier, en la puissance de la volonté⁹. J. Piaget cite d'ailleurs de nombreux exemples d'utilisation par des enfants de rituels magiques censés garantir la réalisation de certains désirs ou conjurer des dangers¹⁰. Ce comportement a été expliqué par les psychologues comme étant essentiellement une réponse à de l'anxiété, notamment face à l'inconnu (rencontre avec un étranger, séparation, *etc.*), et à des craintes variées qu'il s'agit ainsi de contrôler¹¹. Les explications que nous avons proposées au sujet de la ritualisation nous semblent pouvoir s'appliquer également au cas des rituels enfantins : l'enfant cherche à restaurer son estime de lui-même, ce faisant il apprend à interagir avec le monde extérieur, façonne cette interaction par ses rituels, qui rendent familier et maîtrisable l'environnement, et prend peu à peu de l'assurance.

b) La pensée magique chez l'adulte

La pensée magique persiste chez l'adulte normal¹², à qui il arrive, en toute conscience, de se livrer à des activités irrationnelles ou déraisonnables dictées par celle-ci¹³, à commencer par tous les comportements superstitieux. Selon E. V. Subbotsky, des croyances magiques nouvelles peuvent même se développer chez l'adulte, notamment sous l'impulsion des

9. D. W. EVANS, M. E. MILANAK, B. MEDEIROS *et al.*, « Magical Beliefs and Rituals in Young Children », *Child Psychiatry and Human Development*, 33, 2002, pp. 43-58.

10. J. PIAGET, *La Représentation du monde chez l'enfant*, pp. 115-120. Il relève en outre la ressemblance entre les rituels magiques enfantins et les rituels des obsessionnels. Voir aussi H. WERNER, *op. cit.*, pp. 358-363 et H. L. LEONARD, *art. cit.*, pp. 290-293, 304 *sq.*

11. D. W. EVANS, F. L. GRAY, J. F. LECKMAN, « The Rituals, Fears and Phobias of Young Children: Insights from Development, Psychopathology and Neurobiology », *Child Psychiatry and Human Development*, 29, 1999, pp. 261-276 ; O. PELEG-POPKO, R. DAR, « Ritual Behavior in Children and Mothers' Perceptions of Family Patterns », *Journal of Anxiety Disorders*, 17, 2003, pp. 667-681 ; H. L. LEONARD, *art. cit.*, p. 305.

12. J. D. WOOLLEY, *art. cit.*, pp. 998-1001. L'auteur constate que la conception de la magie des adultes est dans la continuité de celle des enfants. E. V. SUBBOTSKY, « The Permanence of Mental Objects: Testing Magical Thinking on Perceived and Imaginary Realities », *Developmental Psychology*, 41, 2005, pp. 315 *sq.*, observe que les enfants pensent que la causalité magique peut s'appliquer à des objets réels et fictifs tandis que les adultes admettent (au moins verbalement) la causalité magique uniquement dans le cas des objets fictifs.

13. G. KEINAN, « The Effects of Stress and Desire for Control on Superstitious Behavior », *Personality and Social Psychology Bulletin*, 28, 2002, p. 107.

croyanances religieuses ou de l'expérience personnelle des individus, la prise de conscience de leur vulnérabilité, en particulier, pouvant faire naître en eux une anxiété propice à l'apparition de superstitions et croyances magiques¹⁴. De plus, comme Freud l'avait déjà observé chez l'adulte¹⁵ et Piaget chez l'enfant¹⁶, penser à un événement fortuit avant qu'il ne se produise ou à des circonstances qui auraient pu le causer d'une manière ou d'une autre est de nature à induire chez une personne le sentiment de posséder certains pouvoirs surnaturels : la perception d'une causalité apparente lui fait croire d'une façon extrêmement persuasive que sa volonté parvient à agir sur le monde extérieur¹⁷. Il est possible d'expliquer ainsi la foi en l'efficacité des poupées vaudou et le sentiment des spectateurs d'une rencontre sportive d'être en partie responsables de ce qui se passe sur le terrain¹⁸. Cette illusion de contrôle magique du hasard se retrouve aussi chez les joueurs et les parieurs, et elle est d'autant plus forte que l'individu a l'impression que la tâche accomplie nécessite du savoir-faire ou quand il met en œuvre une stratégie¹⁹ : l'illusion de contrôle est donc issue d'un excès de confiance en soi du joueur, due à une illusion de connaissance, ce qui renforce nos analyses sur l'influence des processus cognitifs sur l'estime de soi et sur le rôle de celle-ci dans notre rapport au monde. En prenant conscience d'avoir anticipé une coïncidence, donc un événement rationnellement imprévisible, il arrive que le sujet soit frappé par un sentiment de sidération fulgurante, extrêmement troublant et qui, obnubilant son esprit, le conduit à ignorer l'écart existant entre la causalité relevant de lui-même et celle propre au monde extérieur, au point de les lier. Cette sorte d'éblouissement surprenant agit comme un écran masquant la réalité et amène la personne à déduire que sa pensée a eu une influence sur le monde. Sans un raisonnement implicite concomitant, la coïncidence ne pourrait impressionner aussi profondément celui qui en fait l'expérience. La pensée brouille les limites entre le monde extérieur et le monde intérieur : en prévoyant l'imprévisible, la pensée a aboli la limite et dans la confusion

14. E. V. SUBBOTSKY, « The Permanence of Mental Objects... », pp. 315 sq.

15. S. FREUD, « L'Inquiétante étrangeté (*das Unheimliche*) », pp. 191 sq. ; voir aussi les exemples qu'il donne dans « L'Homme aux rats. Remarques sur un cas de névrose de contrainte » (1909), trad. française, in S. FREUD, *Cinq psychanalyses*, rééd., Paris, 2008 [1=1935], p. 366 ou *Totem et tabou*, p. 123.

16. J. PIAGET, *La Représentation du monde chez l'enfant*, p. 134.

17. D. M. WEGNER, T. WHEATLEY, « Apparent Mental Causation: Sources of the Experience of Will », *American Psychologist*, 54, 1999, pp. 480-492 ; E. PRONIN, D. M. WEGNER, K. MCCARTHY *et al.*, « Everyday Magical Powers: The Role of Apparent Mental Causation in the Overestimation of Personal Influence », *Journal of Personality and Social Psychology*, 91, 2006, p. 220, évoquent en plus une explication semblable au principe d'association d'idées avancé par Tylor. Sur le lien entre les coïncidences et la superstition, voir S. A. VYSE, *op. cit.*, pp. 59-87, notamment pp. 82-87 : la répétition d'une coïncidence, venant renforcer un certain comportement, peut conduire un individu à développer un rituel.

18. E. PRONIN, D. M. WEGNER, K. MCCARTHY *et al.*, *art. cit.*, pp. 220-230.

19. Voir E. J. LANGER, « The Illusion of Control », *Journal of Personality and Social Psychology*, 32, 1975, pp. 311-328, pour la description du phénomène. L'auteur ne parle pas de pensée magique à propos de l'illusion de contrôler le hasard. À la lumière de tout ce que nous avons vu jusqu'à présent, il ne fait pas de doute que cette manière d'envisager la réalité est une conséquence d'un mode de pensée magique. Voir aussi E. J. LANGER, J. ROTH, « Heads I Win, Tails It's Chance: The Illusion of Control as a Function of the Sequence of Outcomes in a Purely Chance Task », *Journal of Personality and Social Psychology*, 32, 1975, pp. 951-955.

produite, le sujet en vient à ne plus savoir exactement ce qui relève de sa volonté et ce qui en est indépendant. La situation de jeu, en particulier, met en place un cadrage en réduisant le nombre des paramètres sur lesquels l'individu a prise et en créant une corrélation directe et évidente entre l'expérience et les décisions qu'il prend, si bien que, dans cette portion de monde paraissant régie par des règles connues, il est facile d'interpréter les résultats en négligeant l'effet du hasard, surtout si la chance est au rendez-vous : tout cela n'est pas sans rapport avec ce que l'on observe dans le cas des comportements obsessionnels. Nous sommes toujours dans le domaine de la manipulation cognitive, opérée par l'esprit sur lui-même, dans le cadre de son fonctionnement normal, aboutissant à une redéfinition des limites entre l'intérieur et l'extérieur et à vision du monde nouvelle.

Comme chez l'enfant, le recours à la pensée magique interviendrait chez l'adulte notamment dans des moments de stress pour reprendre le contrôle de soi, ce qui peut s'interpréter soit comme une régression à un stade de développement psychique antérieur, soit comme une façon d'expliquer des événements ou des expériences dont le sens échappe à l'individu, qui est plongé dans l'incertitude, parce qu'ils lui sont inconnus ou bien parce que l'état de tension perturbe son fonctionnement cognitif²⁰. La pensée magique, dans certains cas, produit parfois également des prophéties autoréalisatrices : pratiquer un rituel personnel ou superstitieux est susceptible en effet d'accroître l'optimisme et ainsi de réduire le stress, ce qui rend le sujet plus performant dans ses tâches et renforce la sensation de contrôle et le sentiment d'efficacité de la pensée magique²¹. On observe par ailleurs que les individus tolérant peu l'ambiguïté et l'incertitude, étant plus sujets au stress, sont également plus enclins à avoir recours à la pensée magique²². De nouveau nous constatons que la reprise du contrôle de soi, qui est en général inconsciente, réussit à donner l'illusion de contrôler l'extérieur.

L'existence de cette pensée magique n'apparaît pas toujours clairement dans les résultats des expériences menées par les psychologues, si bien que son influence réelle sur les

20. Voir G. KEINAN, « Effects of Stress and Tolerance of Ambiguity in Magical Thinking », *Journal of Personality and Social Psychology*, 67, 1994, p. 49 ; J. L. BLEAK, C. M. FREDERICK, « Superstitious Behavior in Sport: Levels of Effectiveness and Determinants of Use in Three Collegiate Sports », *Journal of Sport Behavior*, 21, 1998, pp. 1-15 ; C. FARKAS, « Utilización de estrategias mágicas para el manejo de situaciones estresantes en estudiantes universitarios/as », *Revista Interamericana de Psicología*, 37, 2003, pp. 109-143 ; T. I. CASE, J. FITNESS, D. R. CAIRNS *et al.*, « Coping With Uncertainty: Superstitious Strategies and Secondary Control », *Journal of Applied Social Psychology*, 34, 2004, pp. 848-871 ; M. C. SCHIPPERS, P. A. M. VAN LANGE, « The Psychological Benefits of Superstitious Rituals in Top Sport: A Study among Top Sportspersons », *Journal of Applied Social Psychology*, 36, 2006, pp. 2532-2553 ; J. M. RUDSKI, A. EDWARDS, « Malinowski Goes to College: Factors Influencing Students' Use of Ritual and Superstition », *The Journal of General Psychology*, 134, 2007, pp. 389-403.

21. G. KEINAN, « The Effects of Stress and Desire for Control on Superstitious Behavior », p. 103.

22. G. KEINAN, « Effects of Stress and Tolerance of Ambiguity in Magical Thinking », pp. 52 *sq.* Voir également J. M. CULLEN, « Reduction of Ambiguity Through Ritualization », *Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series B, Biological Sciences*, 251, 1966, pp. 363-374, qui pense que les rituels, chez les animaux, servent à réduire les ambiguïtés existant entre les espèces pour les isoler les unes des autres (afin, notamment, de limiter l'hybridation et partager un même territoire) et à l'intérieur d'une même espèce (pour préciser les intentions des individus, en particulier les menaces, et s'assurer de l'identité de chacun).

individus est peut-être minimisée. À ce propos, E. V. Subbotsky constate une différence entre les jugements verbaux des personnes testées (en particulier les enfants jusqu'à neuf ans au moins) et leurs actions : les jugements exprimés semblent indiquer une préférence pour les explications scientifiques alors que les actions tendent à révéler la persistance de croyances en des explications non-scientifiques. Il est fort possible que ce soient la culture technologique et l'éducation scientifique qui modifient les jugements des individus et les amènent à privilégier les explications scientifiques et non un remplacement de modèle causal entre l'enfance et l'âge adulte²³. En quelque sorte, l'individu privilégie l'explication socialement majoritaire quand il doit émettre un jugement mais les deux types de causalité, magique et scientifique, coexistent toujours en lui dans une certaine mesure²⁴. Dans les cultures sensibilisées à la pensée scientifique, E. V. Subbotsky relève même une tendance à la rationalisation scientifique des phénomènes qui pourraient relever d'une causalité magique (par exemple : les rêves, les sentiments, les illusions de la perception) consistant à les réduire à des phénomènes physiques inconnus se produisant dans le cerveau, afin à la fois d'accepter le phénomène observé et conserver la croyance au pouvoir universel de la causalité physique²⁵ : comme le remarque P. L. Harris, nous pouvons réussir à interpréter tout le comportement humain à partir de forces psychologiques (croyance, désirs, *etc.*), sans rien connaître du fonctionnement cérébral, si bien que cette « psychologie naïve », pour reprendre l'expression de cet auteur, appartient en un sens à la pensée magique puisqu'elle consiste à expliquer un phénomène visible à partir de forces invisibles dont on n'est pas capable de rendre compte adéquatement, ce qui, néanmoins, n'a rien d'anormal, P. L. Harris estimant plausible que la pensée magique soit une composante d'une « disposition plus vaste à invoquer une structure causale cachée sous l'apparence superficielle des phénomènes », l'important étant que le scientifique se préoccupe de la véracité de cette structure et la fasse évoluer si nécessaire²⁶.

Ajoutons que les caractéristiques de la structure cachée sont généralement induites à partir de la projection des opinions et connaissances de l'observateur souvent liées à sa vision du monde et parfois à son environnement socioculturel : le cas des anthropologues

23. E. V. SUBBOTSKY, « Causal Explanations of Events... », pp. 42 *sq.*

24. E. V. SUBBOTSKY, « Phenomenalistic Perception and Rational Understanding in the Mind of an Individual: A Fight for Dominance » in K. S. ROSENGREN, C. N. JOHNSON, P. L. HARRIS (ed.), *op. cit.*, pp. 64, 66-69. Voir aussi *supra*, p. 169, note 10. Grâce à une série d'expériences, E. V. SUBBOTSKY, « Explaining Impossible Phenomena: Object Permanence Beliefs and Memory Failures in Adults », *Memory*, 4, 1996, pp. 199-223, a pu montrer que le principe de permanence des objets dans un lieu donné est très fortement ancré chez l'adulte : même lorsqu'il observe un cas de non-permanence, l'adulte refuse de reconnaître la réalité de ce phénomène quitte à opérer une distorsion de l'ordre temporel des événements le précédant. Voir également R. LESSER, M. PAISNER, « Magical Thinking in Formal Operational Adults », *Human Development*, 28, 1985, pp. 57-70.

25. E. V. SUBBOTSKY, « Magical Thinking in Judgments of Causation... », p. 149 ; E. V. SUBBOTSKY, G. QUINTEROS, *art. cit.*, p. 521.

26. P. L. HARRIS, *art. cit.*, pp. 1019 *sq.* Voir aussi R. WISEMAN, C. WATT, « Measuring Superstitious Belief: Why Lucky Charms Matter », *Personality and Individual Differences*, 37, 2004, pp. 1533-1541, qui mettent en évidence les insuffisances de certaines méthodes utilisées par les psychologues pour mesurer les croyances.

intellectualistes étendant aux autres sociétés des concepts, des catégories et des modes de pensée propres à la société occidentale est emblématique. Quand l'inconnu est abordé à partir du connu, il y a toujours un risque de produire une explication teintée des présupposés culturels, intellectuels et idéologiques du théoricien, si celui-ci n'a pas suffisamment fait l'expérience de son objet d'étude pour le concevoir aussi objectivement que possible²⁷ : l'évolution des positions anthropologiques sur la question de la magie, notamment grâce au travail de terrain, illustre d'ailleurs la progressive prise de conscience du biais interprétatif introduit par le chercheur. Si le principe d'induire une structure cachée derrière certains phénomènes peut relever de la pensée magique, il arrive en outre que le contenu de la théorie élaborée ne soit ni plus, ni moins, qu'une application à l'élaboration de la connaissance des lois de la magie sympathique de Frazer, en l'espèce essentiellement la loi de contagion. Et ce n'est pas le seul comportement humain qui découle de la mise en pratique implicite de ces lois comme nous allons le constater à présent.

2- Les lois de la magie sympathique et la psychiatrie

a) *Observations de l'application des lois de la magie sympathique au quotidien*

i. **Interaction avec l'environnement matériel**

Les psychologues ont mis en évidence que les lois de similitude et de contagion décrites par Frazer étaient à l'œuvre dans des types de comportements variés, ayant ou non un lien avec la pensée magique²⁸. Ainsi, l'aversion au contact (direct ou indirect) avec des personnes atteintes de maladies que l'on sait pourtant non transmissibles par le toucher constituerait une application de la loi de contagion²⁹. La crainte de la contamination chez un sujet est toutefois

27. Sur la tendance à extrapoler l'inconnu à partir du connu, le futur à partir du passé et du présent, voir R. BOUDON, *L'Idéologie...*, pp. 146-149, 151-153, qui, dans le cadre des sciences sociales, précise que l'observateur est d'autant plus tenté de projeter ses catégories personnelles sur les comportements observés que ceux-ci lui paraissent incompréhensibles, devenant alors prompt à les étiqueter comme étant irrationnels.

28. Voir l'article de synthèse de P. ROZIN, C. J. NEMEROFF, « The Laws of Sympathetic Magic: A Psychological Analysis of Similarity and Contagion » in J. W. STIGLER, R. A. SHWEDER, G. H. HERDT (ed.), *Cultural Psychology: Essays on Comparative Human Development*, Cambridge - New York - Port Chester, 1990, pp. 205-232.

29. P. ROZIN, M. MARKWITH, C. J. NEMEROFF, « Magical Contagion Beliefs and Fear of AIDS », *Journal of Applied Social Psychology*, 22, 1992, pp. 1081-1092.

inversement proportionnelle à l'affection portée à la personne malade. De même, la malchance et le mal moral seraient contagieux si l'on en juge par le refus de certaines personnes de porter des vêtements appartenant à personnes malchanceuses ou des criminels, même lorsque ces vêtements ont été stérilisés au préalable³⁰. La contagion s'étend de proche en proche par contact, d'une chose à l'autre, en partant d'un corps contaminé, transmettant donc ses propriétés selon une véritable chaîne, et plus on s'éloigne de la source, plus le pouvoir de contagion diminue en intensité. Certains résultats tendent même à indiquer que plus une personne pense que la chaîne de contamination est longue, plus elle risque de développer des T.O.C. de lavage³¹.

Les lois de la magie sympathique interviennent aussi dans certaines conceptions liées à l'alimentation, comme celle voulant qu'une substance nocive en grande quantité (par exemple le sel ou les matières grasses) le soit tout autant en quantités très faibles, par contagion³². Certains régimes alimentaires, proposés par la presse au grand public, fonctionnent aussi sur le même principe, en préconisant par exemple des purifications ou ayant une composition représentant symboliquement l'effet souhaité (par exemple l'acquisition à l'identique de certaines propriétés des aliments), ce qui revient à appliquer la loi de similitude³³. La médecine homéopathique serait d'ailleurs elle aussi fondée sur la mise en pratique de cette même loi³⁴. De plus, selon certains psychologues, les individus ayant adopté une idéologie en matière alimentaire, comme les végétariens et semi-végétariens, seraient plus enclins à développer des croyances magiques au sujet de la nourriture et de la santé car la fonction psychologique de l'idéologie et de la magie seraient identiques : donner au monde ordre, sens et justice afin de réduire l'anxiété qui peut être ressentie devant un univers incontrôlable³⁵. Plusieurs expériences ont en outre révélé que certains sujets testés avaient tendance à

30. C. J. NEMEROFF, « Magical Thinking about Illness Virulence: Conceptions of Germs from "Safe" Versus "Dangerous" Others », *Health Psychology*, 14, 1995, pp. 147-151; P. ROZIN, M. MARKWITH, C. MCCAULEY, « Sensitivity to Indirect Contacts with Other Persons: AIDS Aversion as a Composite of Aversion to Strangers, Infection, Moral Taint, and Misfortune », *Journal of Abnormal Psychology*, 103, 1994, pp. 495-504 ; C. J. NEMEROFF, P. ROZIN, « The Contagion Concept in Adult Thinking in the United States: Transmission of Germs and of Interpersonal Influence », *Ethos*, 22, 1994, pp. 158-186 ; P. ROZIN, C. J. NEMEROFF, M. WANE *et al.*, « Operation of the Sympathetic Magical Law of Contagion in Interpersonal Attitudes among Americans », *Bulletin of the Psychonomic Society*, 27, 1989, pp. 367-370.

31. D. F. TOLIN, P. WORHUNSKY, N. MALTBY, « Sympathetic Magic in Contamination-Related OCD », *Journal of Behavior Therapy and Experimental Psychiatry*, 35, 2004, pp. 193-205.

32. P. ROZIN, M. ASHMORE, M. MARKWITH, « Lay American Conceptions of Nutrition: Dose Insensitivity, Categorical Thinking, Contagion, and the Monotonic Mind », *Health Psychology*, 15, 1996, p. 446 ; C. J. NEMEROFF, P. ROZIN, « The Making of the Magical Mind: The Nature and Function of Sympathetic Magical Thinking » in K. S. ROSENGREN, C. N. JOHNSON, P. L. HARRIS (ed.), *op. cit.*, 2000, p. 8.

33. M. LINDEMAN, P. KESKIVAARA, M. ROSCHIER, « Assessment of Magical Beliefs about Food and Health », *Journal of Health Psychology*, 5, 2000, pp. 196 *sq.* ; C. J. NEMEROFF, P. ROZIN, « "You are What You Eat": Applying the Demand-Free "Impressions" Technique to an Unacknowledged Belief », *Ethos*, 17, 1989, pp. 50-69 ; C. J. NEMEROFF, P. ROZIN, « The Making of the Magical Mind... », p. 9.

34. P. STEVENS, Jr., « Magical Thinking in Complementary and Alternative Medicine », *Skeptical Inquirer*, 25, n° 6, 2001, pp. 32-37.

35. M. LINDEMAN, P. KESKIVAARA, M. ROSCHIER, *art. cit.*, p. 206.

extrapoler en termes moraux les jugements portés sur certains aliments (bons ou mauvais pour la santé) aux personnes qui les consomment ; la perception de certaines de leurs caractéristiques physiques semble être également influencée par les informations dont on dispose au sujet de leur alimentation ³⁶.

P. Rozin et ses collègues ont montré, dans une série d'études, qu'une réaction de dégoût pouvait être provoquée par l'application des lois de similitude et de contagion ³⁷. Par exemple, les sujets testés éprouvent de la répulsion à consommer une boisson dans laquelle une blatte morte stérilisée a été trempée (loi de contagion) ou un gâteau en forme de déjection canine (loi de similitude) ³⁸. Ces chercheurs ont également mis en évidence que certaines situations pouvaient être perçues comme dangereuses en raison de l'application des lois de similitude et de contagion : c'est pourquoi les participants à une de leurs expériences sont réticents à absorber un produit inoffensif dont ils connaissent la composition exacte mais qui provient d'un récipient sur lequel est apposée une étiquette stipulant que son contenu est « empoisonné » ou « pas empoisonné », même lorsque les personnes testées ont elles-mêmes désigné le récipient à étiqueter comme un poison, car cette seule mention portée sur l'étiquette suffit à induire une répulsion chez elles par application de la loi de similitude ³⁹. Les auteurs de ces travaux constatent encore que les choses négatives ont une plus grande capacité de contagion que les choses positives : il semblerait même que l'homme et l'animal répondent plus fortement aux événements négatifs ⁴⁰. On observe ainsi que le phénomène de contamination est asymétrique : une goutte d'eau sale souille un tonneau de vin, alors qu'une goutte de vin ne fait rien à tonneau d'eau sale ⁴¹. De plus, la rémanence de la contagion est très forte dans l'esprit de l'adulte, puisque, même après un nettoyage consciencieux de la

36. R. I. STEIN, C. J. NEMEROFF, « Moral Overtones of Food: Judgments of Others Based on What They Eat », *Personality and Social Psychology Bulletin*, 21, 1995, pp. 480-490 ; C. J. NEMEROFF, P. ROZIN, « The Making of the Magical Mind... », pp. 9 sq.

37. Voir aussi M. DOUGLAS, *De la souillure*, pp. 53 sq., qui évoque la transmission de la souillure par contagion.

38. P. ROZIN, L. MILLMAN, C. J. NEMEROFF, « Operation of the Laws of Sympathetic Magic in Disgust and Other Domains », *Journal of Personality and Social Psychology*, 50, 1986, pp. 703-712. Voir également C. J. NEMEROFF, P. ROZIN, « Sympathetic Magical Beliefs and Kosher Dietary Practice: The Interaction of Rules and Feelings », *Ethos*, 20, 1992, pp. 96-115. Bien entendu, ce ne sont pas les lois frazériennes de la magie en elles-mêmes qui sont à l'origine du dégoût mais c'est leur application qui conduit l'individu à transférer le dégoût inspiré par une chose sur un autre objet, au départ neutre, voire appétissant ; sur l'origine de la sensation de dégoût, voir P. ROZIN, A. E. FALLON, « A Perspective on Disgust », *Psychological Review*, 94, 1987, pp. 23-41 et P. ROZIN, A. E. FALLON, M. AUGUSTONI-ZISKIND, « The Child's Conception of Food: The Development of Contamination Sensitivity to "Disgusting" Substances », *Developmental Psychology*, 21, 1985, pp. 1075-1079.

39. P. ROZIN, M. MARKWITH, B. ROSS, « The Sympathetic Magical Law of Similarity, Nominal Realism and Neglect of Negatives in Response to Negative Labels », *Psychological Science*, 1, 1990, pp. 383-384.

40. P. ROZIN, L. MILLMAN, C. J. NEMEROFF, *art. cit.*, p. 709.

41. *Ibid.*, S. J. RACHMAN, « Fear of Contamination », *Behaviour Research and Therapy*, 42, 2004, p. 1230. Une asymétrie semblable existe aussi chez les individus sensibles à la fusion pensée-action (majoritairement des vérificateurs compulsifs), dont le sens de la responsabilité est exagéré pour les événements négatifs, et tout à fait normal lorsqu'il s'agit d'événements positifs (S. J. RACHMAN, « Obsessions, Responsibility and Guilt », p. 153). Voir aussi *supra*, p. 186.

chose souillée, la contamination existe encore dans la mémoire du sujet qui continue d'avoir des suspicions à l'égard de cette chose, au point parfois de ne plus vouloir l'utiliser et de la jeter⁴².

Étant lié au contact avec des animaux, des produits alimentaires ou corporels, le dégoût, pourrait être une émotion défensive contre des dangers potentiels mais aussi contre une perception de notre animalité voire de notre mortalité⁴³. Comme toujours dans les questions ayant trait à l'interaction, l'estime de soi entre en jeu. La confrontation à une chose ou un être que l'on sait nocif, nuisible ou évoquant notre animalité ferait naître un sentiment de vulnérabilité affectant l'estime de soi et entraînant une réaction de rejet de la chose considérée⁴⁴. La loi de contagion garantirait à l'individu un niveau suffisant d'estime de soi en l'assurant que son environnement est sain et qu'il peut continuer d'y évoluer sans crainte, ni doute sur sa sécurité : c'est pourquoi il serait amené à éviter non seulement la chose à l'origine du dégoût mais aussi ce qu'elle aurait pu contaminer. De là naîtrait un sentiment de certitude et de confiance facilitant ainsi sa vie de l'individu dans son milieu.

ii. Interaction avec autrui

Les lois de la magie sympathique paraissent également intervenir en matière de comportement social. Ainsi, la loi de similitude pourrait être appliquée inconsciemment par les enfants dans leurs rapports aux autres. Des études ont montré en effet qu'ils avaient tendance à préférer des individus ayant des caractéristiques semblables aux leurs (notamment le sexe, l'ethnie, la corpulence, le niveau scolaire) et développer des préjugés contre ceux qui sont différents d'eux⁴⁵. De plus, ils semblent accorder leur préférence aux autres d'autant

42. A. E. FALLON, P. ROZIN, P. PLINER, « The Child's Conception of Food: The Development of Food Rejections with Special Reference to Disgust and Contamination Sensitivity », *Child Development*, 55, 1984, pp. 572, 574 ; S. J. RACHMAN, « Fear of Contamination », p. 1231.

43. J. HAIDT, C. MCCAULEY, P. ROZIN, « Individual Differences in Sensitivity to Disgust: A Scale Sampling Seven Domains of Disgust Elicitors », *Personality and Individual Differences*, 16, 1994, p. 712.

44. Sur ce mécanisme, voir *infra*, p. 285. Il serait intéressant de vérifier expérimentalement s'il existe une corrélation entre le niveau d'estime de soi d'un sujet et sa sensibilité au dégoût.

45. K. K. POWLISHTA, L. A. SERBIN, A.-B. DOYLE *et al.*, « Gender, Ethnic, and Body Type Biases: The Generality of Prejudice in Childhood », *Developmental Psychology*, 30, 1994, pp. 526-536 ; M. L. CLARK, M. AYERS, « Friendship Similarity during Early Adolescence: Gender and Racial Patterns », *The Journal of Psychology*, 126, 1992, pp. 393-405 ; P. LA FRENIERE, F. F. STRAYER, R. GAUTHIER, « The Emergence of Same-Sex Affiliative Preferences among Preschool Peers: A Developmental/Ethological Perspective », *Child Development*, 55, 1984, pp. 1958-1965 ; L. C. SINGLETON, S. R. ASHER, « Racial Integration and Children's Peer Preferences: An Investigation of Developmental and Cohort Differences », *Child Development*, 50, 1979, pp. 936-941 ; N. B. TUMA, M. T. HALLINAN, « The Effects of Sex, Race, and Achievement on Schoolchildren's Friendships », *Social Forces*, 57, 1978/79, pp. 1265-1285 ; A. TOBENA, I. MARKS, R. DAR, « Advantages of Bias and Prejudice: An Exploration of Their Neurocognitive Templates », *Neuroscience and Biobehavioral Reviews*, 23, 1999, p. 1051.

plus qu'ils correspondent à la norme sociale, notamment au point de vue de l'apparence physique⁴⁶. Chez l'adulte, l'attraction spontanément éprouvée envers un inconnu paraît être augmentée par la similarité de sa manière de penser avec celle du sujet testé ou au moins avec celle que ce dernier estime être la sienne⁴⁷. Des similarités de réputation peuvent être aussi à l'origine du rapprochement des individus⁴⁸, plus que les similarités de caractère réelles⁴⁹. L'attraction serait aussi plus forte entre des individus appartenant à des catégories sociales similaires⁵⁰. D'une manière générale, G. Devereux souligne l'existence d'un « modèle-de-soi, plus ou moins inconscient et souvent partiellement idéalisé, dont [l'homme] se sert ensuite comme d'une pierre de touche, d'une norme ou d'une ligne de base pour apprécier les autres êtres et même les objets matériels. »⁵¹ Ce modèle contribue à expliquer l'anthropomorphisme et étant fondé entre autres sur la définition de types corporels, il conditionne les rapports, en particulier d'attraction et de répulsion, entretenus par un individu avec les membres d'autres groupes ethniques ou à l'intérieur d'un même groupe, avec les personnes qui s'écartent des normes.

46. J. R. STAFFIERI, « A Study of Social Stereotype of Body Image in Children », *Journal of Personality and Social Psychology*, 7, 1967, pp. 101-104 ; C. K. SIGELMAN, T. E. MILLER, L. A. WHITWORTH, « The Early Development of Stigmatizing Reactions to Physical Differences », *Journal of Applied Developmental Psychology*, 7, 1986, pp. 17-32.

47. D. BYRNE, « Interpersonal Attraction and Attitude Similarity », *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 62, 1961, pp. 713-715 ; D. BYRNE, O. LONDON, K. REEVES, « The Effects of Physical Attractiveness, Sex, and Attitude Similarity on Interpersonal Attraction », *Journal of Personality*, 36, 1968, pp. 259-271 ; E. ARONSON, V. COPE, « My Enemy's Enemy Is My Friend », *Journal of Personality and Social Psychology*, 8, 1968, pp. 8-12 ; C. HENDRICK, H. A. PAGE, « Self-Esteem, Attitude Similarity, and Attraction », *Journal of Personality*, 38, 1970, pp. 588-601 ; P. F. YABRUDI, L. N. DIAB, « The Effects of Attitude Similarity-Dissimilarity, Religion, and Topic Importance on Interpersonal Attraction among Lebanese University Students », *The Journal of Social Psychology*, 106, 1978, pp. 167-171 ; E. MICHINOV, J.-M. MONTEIL, « The Similarity-Attraction Relationship Revisited: Divergence between the Affective and Behavioral Facets of Attraction », *European Journal of Social Psychology*, 32, 2002, pp. 485-500 ; E. C. KLOHNEN, S. LUO, « Interpersonal Attraction and Personality: What Is Attractive — Self Similarity, Ideal Similarity, Complementarity, or Attachment Security? », *Journal of Personality and Social Psychology*, 85, 2003, pp. 709-722. Voir aussi l'étude de D. C. DRYER, L. M. HOROWITZ, « When Do Opposites Attract? Interpersonal Complementarity Versus Similarity », *Journal of Personality and Social Psychology*, 72, 1997, pp. 592-603, qui fait l'hypothèse que des individus sont satisfaits d'une relation lorsqu'ils ont des comportements complémentaires mais qu'ils perçoivent en même temps comme étant semblables. Le principe d'une attraction interpersonnelle fondée sur la similitude des manières d'être a été en partie contesté par M. E. ROSENBAUM, « The Repulsion Hypothesis: On the Nondevelopment of Relationships », *Journal of Personality and Social Psychology*, 51, 1986, pp. 1156-1166, qui n'admet ce principe que dans un nombre réduit de cas (notamment lorsque les sujets sont placés dans un contexte de dissimilitude) mais qui observe, en revanche, que la dissimilitude des manières d'être conduit à la répulsion. Le protocole expérimental de cette étude a été critiqué par D. BYRNE, G. L. CLORE, Jr., G. SMEATON, « The Attraction Hypothesis: Do Similar Attitudes Affect Anything? », *Journal of Personality and Social Psychology*, 51, 1986, pp. 1167-1170, qui réaffirment que la similitude des manières d'être favorise l'attraction interpersonnelle.

48. D. T. CAMPBELL, H. TWEDT, E. J. O'CONNELL, « Similarity, Contrast, and Complementarity in Friendship Choice », *Journal of Personality and Social Psychology*, 3, 1966, pp. 3-12.

49. L. R. HOFFMAN, N. R. F. MAIER, « An Experimental Reexamination of the Similarity-Attraction Hypothesis », *Journal of Personality and Social Psychology*, 3, 1966, pp. 145-152.

50. D. BYRNE, G. L. CLORE, Jr., P. WORCHEL, « Effect of Economic Similarity-Dissimilarity on Interpersonal Attraction », *Journal of Personality and Social Psychology*, 4, 1966, pp. 220-224.

51. G. DEVEREUX, *De l'angoisse à la méthode...*, p. 229, chap. XIV.

Comme autre application de la loi de similitude, mentionnons aussi le fait de porter spontanément des jugements sur la personnalité d'un inconnu à partir des impressions que procurent son comportement, son apparence physique, sa voix ou son écriture⁵². L'idée que l'on pourrait connaître la personnalité d'un individu à partir de son physique est d'ailleurs fort ancienne et de nombreux auteurs ont même tenté d'en faire une science, la physiognomonie⁵³. Aristote soutenait déjà qu'il était possible de porter un jugement sur une personne à partir de sa physionomie⁵⁴ et Cicéron mentionnait un physiognomoniste du nom de Zopyre vivant à l'époque de Socrate : « n'avons-nous pas relevé de quelle manière le physiognomoniste Zopyre définit Socrate, lui qui prétendait faire profession de discerner les manières et la nature des hommes à partir de leur corps, leurs yeux, leur visage et leur front ? Il dit que Socrate était idiot et balourd, parce que son cou n'avait pas certains creux, il disait que ces endroits étaient bouchés et obstrués ; et il ajouta même qu'il était amateur de femmes »⁵⁵. En répondant que l'usage de la raison l'avait débarrassé de ces tares⁵⁶, Socrate apportait un démenti à cette « science » en même temps qu'il consacrait l'utilité et l'intérêt capital de la pensée, capable d'améliorer un naturel défectueux au départ.

L'application des lois de la magie sympathique s'étend à l'évolution des individus au sein de leurs réseaux dans la société et à leur manière d'appréhender les groupes sociaux auxquels ils n'appartiennent pas. En effet, des recherches récentes sur les réseaux sociaux dans lesquels s'insèrent les individus tendent à montrer que certains comportements, actions ou troubles (non directement transmissibles) relevant de domaines très différents, semblant dépendre de la volonté de chacun ou de caractéristiques personnelles, se répandent en fait de personne à personne au sein de ces réseaux, par contagion, indépendamment parfois de la distance géographique, généralement jusqu'au troisième degré de séparation dans le réseau

52. Voir entre autres R. M. WARNER, D. B. SUGARMAN, « Attributions of Personality Based on Physical Appearance, Speech, and Handwriting », *Journal of Personality and Social Psychology*, 50, 1986, pp. 792-799 ; P. EKMAN, W. V. FRIESEN, M. O'SULLIVAN *et al.*, « Relative Importance of Face, Body, and Speech in Judgments of Personality and Affect », *Journal of Personality and Social Psychology*, 38, 1980, pp. 270-277 ; ainsi que H. C. TRIANDIS, W. D. LOH, L. A. LEVIN, « Race, Status, Quality of Spoken English, and Opinions about Civil Rights as Determinants of Interpersonal Attitudes », *Journal of Personality and Social Psychology*, 3, 1966, pp. 468-472, qui tentent de déterminer quels critères sont en jeu selon les types de jugements. Voir aussi *supra*, p. 278 et S. A. VYSE, *op. cit.*, pp. 42-45.

53. Citons l'un des plus célèbres ouvrages sur ce sujet : J. C. LAVATER, *Physiognomische Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntnis und Menschenliebe*, 4 Bde., Leipzig - Winterthur, 1775-1778. Les principaux textes antiques relatifs à la question de la physiognomonie (notamment ceux du Pseudo-Aristote, d'Adamantios le sophiste et de Polémon de Laodicée) sont regroupés dans R. FÖRSTER (ed.), *Scriptores physiognomonici graeci et latini*, 2 vol., Lipsiae, MDCCCXCXIII.

54. ARISTOTE, *Premiers analytiques*, II, xxvii, 70 b7-38 (ROSS).

55. CICÉRON, *Traité du destin*, V, 10.8-14 (MUELLER) : *Socraten nonne legimus quem ad modum notarit Zopyrus physiognomon, qui se profitebatur hominum mores naturasque ex corpore, oculis, vultu, fronte pernosceret? stupidum esse Socraten dixit et bardum, quod iugula concava non haberet, obstructas eas partes et obturatas esse dicebat; addidit etiam mulierosum*. L'anecdote est rapportée également dans les *Tusculanes*, IV, xxxvii, 80.11-81.1 (POHLENZ) et par ALEXANDRE d'Aphrodise, *Traité du destin*, p. 171.11-16 (BRUNS).

56. CICÉRON, *Tusculanes*, IV, xxxvii, 80.14-81.1.

(les amis des amis des amis de l'individu considéré), l'influence mutuelle des individus étant inversement proportionnelle à leur distance à l'intérieur de ce réseau⁵⁷. Il en serait ainsi, entre autres, de la propagation de l'obésité⁵⁸, de l'amélioration ou de la détérioration de l'état de santé⁵⁹, de la capacité à s'arrêter de fumer⁶⁰, de l'augmentation ou de la diminution de la consommation d'alcool⁶¹, et même d'états émotifs tels que la perception du bonheur personnel⁶², ou de comportements comme se déplacer pour aller voter⁶³ ou se suicider⁶⁴.

La tendance des individus à généraliser le comportement d'un seul membre d'un groupe social différent du leur à tous les membres de celui-ci⁶⁵ pourrait constituer une application supplémentaire de la loi de contagion. D'ailleurs, comme dans les autres cas de contagion, l'approche est asymétrique puisque les faits induisant une contagion négative sont plus souvent retenus⁶⁶. De plus, on généralise rarement les agissements fâcheux d'un membre de son propre groupe à l'ensemble de celui-ci⁶⁷, ce qui est cohérent avec le fait qu'en principe, on ne se contamine pas soi-même : il faut une substance extérieure. C'est dans cette optique que des membres d'un groupe extérieur entrant en contact avec ceux du groupe de référence peuvent être considérés comme contaminant ceux-ci, si des stéréotypes, notamment

57. N. A. CHRISTAKIS, J. H. FOWLER, *Connected: The Amazing Power of Social Networks and How They Shape Our Lives*, London, 2010, *passim* ; J. H. FOWLER, N. A. CHRISTAKIS, « Cooperative Behavior Cascades in Human Social Networks », *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 107, 2010, pp. 5334-5338

58. N. A. CHRISTAKIS, J. H. FOWLER, « The Spread of Obesity in a Large Social Network Over 32 Years », *The New England Journal of Medicine*, 357, 2007, pp. 370-379.

59. J. H. FOWLER, N. A. CHRISTAKIS, « Estimating Peer Effects on Health in Social Networks: A Response to Cohen-Cole and Fletcher; and Trogdon, Nonnemaker, and Pais », *Journal of Health Economics*, 27, 2008, pp. 1400-1405 ; K. P. SMITH, N. A. CHRISTAKIS, « Social Networks and Health », *Annual Review of Sociology*, 34, 2008, pp. 405-429.

60. N. A. CHRISTAKIS, J. H. FOWLER, « The Collective Dynamics of Smoking in a Large Social Network », *The New England Journal of Medicine*, 358, 2008, pp. 2249-2258.

61. J. N. ROSENQUIST, J. MURABITO, J. H. FOWLER *et al.*, « The Spread of Alcohol Consumption Behavior in a Large Social Network », *Annals of Internal Medicine*, 152, 2010, pp. 426-433.

62. J. H. FOWLER, N. A. CHRISTAKIS, « Dynamic Spread of Happiness in a Large Social Network: Longitudinal Analysis over 20 Years in the Framingham Heart Study », *British Medical Journal*, 337, 2008, a2338 (9 p.).

63. N. A. CHRISTAKIS, J. H. FOWLER, *op. cit.*, pp. 187-190.

64. *Ibid.*, pp. 121-129.

65. E. I. HENDERSON-KING, R. E. NISBETT, « Anti-Black Prejudice as a Function of Exposure to the Negative Behavior of a Single Black Person », *Journal of Personality and Social Psychology*, 71, 1996, pp. 654-664 ; A. TOBENA, I. MARKS, R. DAR, *art. cit.*, p. 1050. Sur les biais liés au fait de raisonner sur des échantillons composés d'un nombre réduit d'individus, voir A. TVERSKY, D. KAHNEMAN, « Belief in the Law of Small Numbers », *Psychological Bulletin*, 76, 1971, p. 109.

66. A. TOBENA, I. MARKS, R. DAR, *art. cit.*, p. 1050 ; J. W. HOWARD, M. ROTHBART, « Social Categorization and Memory for In-Group and Out-Group Behavior », *Journal of Personality and Social Psychology*, 38, 1980, p. 308.

67. E. I. HENDERSON-KING, R. E. NISBETT, *art. cit.*, p. 654. Sur la dissymétrie du traitement de l'information relative au groupe de référence et de celle relative au groupe extérieur, voir W. KOOMEN, A. J. DIJKER, « Ingroup and Outgroup Stereotypes and Selective Processing », *European Journal of Social Psychology*, 27, 1997, pp. 589-601 : le groupe de référence aurait tendance à privilégier l'information qui confirme les stéréotypes propres aux autres groupes, alors qu'il considère plus volontiers l'information qui n'est pas liée à ses propres stéréotypes.

d'impureté, leur sont attribués, comme dans le cas des Intouchables en Inde⁶⁸. Ce stéréotype est en outre renforcé par l'effet de contagion qui vient lui apporter une forme de confirmation *a posteriori*, laquelle tend à accroître encore plus l'écart entre les groupes concernés⁶⁹.

Mentionnons une autre application de la loi de similitude dans le domaine de la perception et de l'attribution de certaines caractéristiques à des groupes sociaux auxquels n'appartient pas le sujet observé, lequel a tendance à supposer une causalité illusoire entre la faible moralité supposée⁷⁰ des membres de ces autres groupes sociaux et la situation négative dans laquelle ils se trouvent : les psychologues ont montré que le jugement porté sur la moralité des individus n'appartenant pas au groupe de référence est en fait induit par la perception du sort global de leur groupe par les membres du groupe de référence. En d'autres termes, le sujet infère que l'immoralité individuelle serait à l'origine de la condition négative d'un groupe social extérieur au sien alors qu'il n'a observé que cette condition négative générale mais n'a rien constaté au niveau des individus dont il n'est pas à même, en fait, de juger la moralité réelle. En somme, le groupe extérieur étant perçu comme une entité (ce qui suppose donc une organisation interne), on imagine un lien fondé sur une similitude entre la situation générale d'un groupe donné et certaines caractéristiques de ses membres particuliers⁷¹.

Cette recherche de similarité, source de préjugés, pourrait être une façon de se protéger contre la menace potentielle représentée par un inconnu, une personne semblable à soi étant perçue comme potentiellement moins hostile⁷². L'approche présente aussi un intérêt cognitif car elle est un début de classification du monde extérieur et par ce moyen, elle en facilite l'appréhension en lui assignant une forme de constance et de régularité⁷³. Cette manière d'appréhender l'autre et l'inconnu, comme nous l'avons vu, apparaît précocement et son élaboration pourrait remonter à la période au cours de laquelle l'enfant se distingue encore mal du reste du monde et juge bon ce qui lui est semblable (et qui lui procure du plaisir) et mauvais ce qui est différent de lui (et qui lui cause de la douleur). De plus, elle pourrait aussi

68. S. J. RACHMAN, « Fear of Contamination », p. 1230 ; C. J. NEMEROFF, P. ROZIN, « The Making of the Magical Mind... », p. 12. Voir aussi M. DOUGLAS, *De la souillure*, p. 54.

69. E. I. HENDERSON-KING, R. E. NISBETT, *art. cit.*, p. 663.

70. Sur le fait que la moralité soit un critère privilégié, par exemple par rapport à la compétence, dans l'appréciation des personnes n'appartenant pas au groupe de référence, voir B. WOJCISZKE, « Parallels between Competence- Versus Morality-Related Traits and Individualistic Versus Collectivistic Values », *European Journal of Social Psychology*, 27, 1997, pp. 245-256 ; K. PHALET, E. POPPE, « Competence and Morality Dimensions of National and Ethnic Stereotypes: A Study in Six Eastern-European Countries », *European Journal of Social Psychology*, 27, 1997, pp. 703-723 ; B. WOJCISZKE, « Morality and Competence in Person- and Self-Perception », *European Review of Social Psychology*, 16, 2005, pp. 155-188.

71. Voir P. MORCHAIN, « Valeurs et perception stéréotypée des groupes », *Cahiers de l'Urmis*, 10-11, 2006, pp. 31 sq.

72. J. W. GOLDSTEIN, H. M. ROSENFELD, « Insecurity and Preference for Persons Similar to Oneself », *Journal of Personality*, 37, 1969, pp. 253-268 ; A. TOBENA, I. MARKS, R. DAR, *art. cit.*, p. 1055.

73. *Ibid.*

se nourrir d'une extrapolation du rôle protecteur reconnu aux parents et aux proches de l'enfant, et plus généralement à la société, qui serait étendu non seulement aux personnes leur ressemblant mais aussi aux valeurs, principes et attitudes qu'ils lui ont inculqués, en particulier les règles morales et celles présidant au fonctionnement de la société⁷⁴.

Ces valeurs conditionnant l'interaction du sujet avec l'extérieur depuis son plus jeune âge et contribuant à l'harmonie de ses rapports avec autrui, un individu, particulièrement quand son estime de soi est affaiblie⁷⁵, pourrait avoir tendance à s'y référer dans l'espoir de

74. D'ailleurs, P. ROZIN, « The Process of Moralization », *Psychological Science*, 10, 1999, pp. 218-221 et P. ROZIN, M. MARKWITH, C. STOESS, « Moralization and Becoming a Vegetarian: The Transformation of Preferences into Values and the Recruitment of Disgust », *Psychological Science*, 8, 1997, pp. 67-73, ont mis en évidence un phénomène de fabrication de valeurs, que ces auteurs désignent sous le terme de « moralisation », à partir de ce qui n'est au départ que des préférences, au niveau de l'individu comme de la société (par exemple les interdits ou prescriptions alimentaires, le fait de fumer des cigarettes, une attitude envers autrui, etc.) : ce processus renforce notamment l'adhésion aux pratiques considérées ou leur rejet selon les cas et facilite la transmission de ce comportement des parents vers leurs enfants. Au lieu d'être considérée comme l'expression d'une opinion divergente si ces préférences n'avaient pas été érigées en valeurs, toute atteinte ou objection à celles-ci sera vécue comme une agression, qui provoquera une réaction réflexe de protection par une réaffirmation plus ou moins consciente de ces valeurs (le dégoût, en particulier, peut faire partie du dispositif de réaction/protection), ainsi qu'une contrainte sociale car les individus auront tendance à demander à autrui de respecter ces valeurs. La conversion d'une préférence en valeur est probablement facilitée lorsque la protection de la santé ou des équilibres sociaux sont en jeu, vu leur importance pour les individus. Ce phénomène de moralisation semble être à l'œuvre dans les sociétés occidentales (et non simplement protestantes comme le pense P. Rozin, même si l'impulsion de ce phénomène a pu être donnée par ces sociétés) sous l'effet de campagnes de communication : il s'agit d'une méthode très efficace pour promouvoir avec le moins de coercition possible des comportements jugés utiles à l'intérêt général ou encore conformes à des idéaux mis en avant par les autorités politiques ou bien apportant des améliorations sanitaires. Il va sans dire que dans des sociétés se disant démocratiques, donc fondées sur un corps de citoyens raisonnables et matures, réputé apte à décider son destin collectif, le recours à ce genre de méthode pour obtenir des changements comportementaux est particulièrement discutable et traduit au moins un manque de confiance des élites dirigeantes dans les capacités des citoyens à réguler leurs comportements raisonnablement, et au pire une franche intention de manipulation de la part d'acteurs pas nécessairement légitimes à des fins de pouvoir, de profit ou de promotion d'idéologies non acceptées explicitement par les citoyens.

75. Sur l'idée que les valeurs culturelles au sens large (principes moraux, croyances religieuses, visions du monde, etc.), pourraient constituer une sorte de protection contre l'anxiété produite chez un individu par la prise de conscience de sa vulnérabilité et de sa nature mortelle (*terror management theory*), et sur le rôle de ce mécanisme dans le développement de l'intolérance, voir A. ROSENBLATT, J. GREENBERG, S. SOLOMON *et al.*, « Evidence For Terror Management Theory: I. The Effects of Mortality Salience on Reactions to Those Who Violate or Uphold Cultural Values », *Journal of Personality and Social Psychology*, 57, 1989, pp. 681-690 ; J. GREENBERG, T. PYSZCZYNSKI, S. SOLOMON *et al.*, « Evidence for Terror Management Theory II: The Effects of Mortality Salience on Reactions to Those Who Threaten or Bolster the Cultural Worldview », *Journal of Personality and Social Psychology*, 58, 1990, pp. 308-318 ; S. SOLOMON, J. GREENBERG, T. PYSZCZYNSKI, « A Terror Management Theory of Social Behavior: The Psychological Functions of Self-Esteem and Cultural Worldviews », *Advances in Experimental Social Psychology*, 24, 1991, pp. 93-159 ; J. GREENBERG, L. SIMON, T. PYSZCZYNSKI *et al.*, « Terror Management and Tolerance: Does Mortality Salience Always Intensify Negative Reactions to Others Who Threaten One's Worldview? », *Journal of Personality and Social Psychology*, 63, 1992, pp. 212-220 ; K. VAN DER ZEE, J. P. VAN OUDENHOVEN, E. DE GRIJS, « Personality, Threat, and Cognitive and Emotional Reactions to Stressful Intercultural Situations », *Journal of Personality*, 72, 2004, pp. 1069-1096. Sur le fait que les préjugés seraient plus fondés sur la perception d'une dissimilitude de croyances et de valeurs que sur des critères ethniques ou religieux, voir la discussion entre M. ROKEACH, P. W. SMITH, R. I. EVANS, « Two Kinds of Prejudice or One? » in M. ROKEACH, *The Open and Closed Mind: Investigations into the Nature of Belief Systems and Personality Systems*, New York, 1960, pp. 132-168 ; H. C. TRIANDIS, « A Note on Rokeach's Theory of Prejudice », *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 62, 1961, pp. 184-186 ; M. ROKEACH, « Belief Versus Race as Determinants of Social Distance: Comment on Triandis' Paper », *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 62, 1961, pp. 187-188 ; D. D. STEIN,

rétablir un rapport au monde plus satisfaisant. Ainsi, cette personne se sentira éventuellement menacée ou éprouvera de l'inconfort si elle est confrontée à d'autres individus dont les valeurs ou les modes de fonctionnement comportementaux diffèrent des siens ou les enfreignent, car leurs actions sont en effet moins prévisibles et la personne ne sait tout simplement pas comment interagir naturellement avec eux, étant dans l'incertitude pour interpréter leurs comportements et ignorant si la compréhension est identique de part et d'autre, si bien qu'elle aura le sentiment que ses possibilités d'interaction avec le monde extérieur sont réduites : elle en viendra alors à dévaloriser les autres, même s'ils ne lui ont rien fait, et à préférer les gens qui lui ressemblent, pour tenter de rehausser son estime d'elle-même en privilégiant et en valorisant des modes d'interaction connus et maîtrisés, rassurants, réaffirmant indirectement de la sorte qui elle est, en se référant aux limites de son identité, comme un réflexe de protection. Face à l'inconnu, le sujet se replie sur ce qu'il connaît pour se rassurer en se retranchant en quelque sorte derrière ses limites et il survalorise le connu par rapport à l'inconnu.

De plus, par contagion, cette personne se considérerait comme complice des individus transgressant ses valeurs si elle ne dénonçait pas ce comportement qui constitue une menace potentielle ou elle se sentirait renier ses propres valeurs si elle ne manifestait pas son opposition vis-à-vis de ceux qui en ont de différentes ou dont les actes choquent les siennes⁷⁶. Cette confrontation peut induire dans l'esprit de l'individu une corrélation illusoire entre le comportement habituel du groupe qui ne partage pas ses valeurs et des comportements déviants ponctuels, laquelle renforce l'inimitié, surtout si l'individu vit dans un environnement stressant qui exacerbe son sentiment de vulnérabilité, donc affaiblit son estime de soi⁷⁷. Se pensant comme membre d'une classe logique afin de reprendre possession des limites de son identité, le sujet, restant dans cette logique, compare tout simplement sa classe d'appartenance à celle de la personne à laquelle il est confronté, généralisant le comportement

J. A. HARDYCK, M. B. SMITH, « Race and Belief: An Open and Shut Case », *Journal of Personality and Social Psychology*, 1, 1965, pp. 281-289 ; H. C. TRIANDIS, E. E. DAVIS, « Race and Belief as Determinants of Behavioral Intentions », *Journal of Personality and Social Psychology*, 2, 1965, pp. 715-725 ; et C. C. ANDERSON, A. D. J. CÔTÉ, « Belief Dissonance as a Source of Disaffection between Ethnic Groups », *Journal of Personality and Social Psychology*, 4, 1966, pp. 447-453.

76. P. E. TETLOCK, « Thinking the Unthinkable: Sacred Values and Taboo Cognitions », *Trends in Cognitive Sciences*, 7, 2003, pp. 320-324. Sur les réactions des individus aux transgressions, envisagées d'une manière générale, voir A. T. BECK, *op. cit.*, pp. 66-73, qui met en avant le sentiment de vulnérabilité qu'ils ressentent et évoque la menace qui pèse sur leur estime de soi.

77. Voir *supra*, p. 282 et J. D. LIEBERMAN, « Terror Management, Illusory Correlation, and Perceptions of Minority Groups », *Basic and Applied Social Psychology*, 21, 1999, pp. 13-23. Il semblerait que, d'une manière générale, le stress incite les individus à postuler des relations de causalité entre des événements variés, qui n'ont pas nécessairement d'incidence sur leur situation personnelle : voir N. FRIEDLAND, G. KEINAN, « The Effects of Stress, Ambiguity Tolerance, and Trait Anxiety on the Formation of Causal Relationships », *Journal of Research in Personality*, 25, 1991, pp. 88-107. Cette tendance relève de la pensée magique. Elle s'illustre d'ailleurs dans les rituels personnels et certains T.O.C. accomplis pour s'assurer de la réalisation d'un événement donné (voir les exemples cités *supra*, p. 170).

déviant particulier à toute la classe, de la même façon qu'il a tendance à associer à sa propre classe son comportement personnel ordinaire et respectueux des règles.

Fatalement, cette situation est de nature à engendrer parfois une réponse violente⁷⁸, qui va de la poursuite et la punition des criminels jusqu'aux guerres, en passant par toutes les formes d'agressions, verbales ou physiques. Il est d'ailleurs intéressant de relever la dimension rituelle que cette réponse prend parfois, ce qui n'est guère surprenant vu que la situation est lue suivant le prisme de cadrages cognitifs. L'objectif visé est de restaurer collectivement un ordre du monde normal, donc maîtrisable, ou individuellement l'estime de soi, en procédant à une manipulation cognitive : par exemple, dans le cas de la justice rendue, la manipulation porte sur la société et le criminel (le procès vise à convaincre la société et le prévenu que celui-ci est coupable, la peine prononcée vise à rendre au coupable son statut de citoyen inoffensif une fois qu'elle a été exécutée)⁷⁹.

b) Une logique archaïque

C. J. Nemeroff et P. Rozin émettent l'hypothèse que la loi de contagion pourrait être issue d'une heuristique préprogrammée guidant notre façon de faire des associations, et de laquelle on tirerait des métaphores et des élaborations⁸⁰. La loi de similitude est probablement régie par des mécanismes similaires à ceux de la loi de contagion et doit avoir elle aussi une fonction heuristique⁸¹. Sans aller jusqu'à dire que ces lois sont présentes en l'homme dès sa naissance, il est possible qu'il existe en lui une prédisposition qui accélère et facilite leur acquisition⁸².

78. Les résultats obtenus par I. MCGREGOR, M. P. ZANNA, J. G. HOLMES *et al.*, « Compensatory Conviction in the Face of Personal Uncertainty: Going to Extremes and Being Oneself », *Journal of Personality and Social Psychology*, 80, 2001, pp. 472-488, montrent qu'un individu confronté à des menaces sur sa personne tend à renforcer ses convictions (notamment sur les questions sociales) pour compenser l'incertitude née de la situation et maintenir l'intégrité de son identité.

79. Si l'on en juge par la nature des épreuves infligées en particulier lors des rituels d'initiation, la violence est probablement le moyen le plus efficace qui soit pour provoquer un changement de statut, surtout lorsque celui qui en fait l'objet la juge légitime, même s'il n'en comprend pas l'objet exact. En effet, la violence génère une expérience impressionnante et des sensations puissantes, susceptibles d'influencer ceux qui en font l'objet.

80. C. J. NEMEROFF, P. ROZIN, « The Contagion Concept... », p. 183.

81. C. J. NEMEROFF, P. ROZIN, « The Making of the Magical Mind... », p. 21.

82. *Ibid.*, p. 23. Cherchant à déterminer à partir de quel moment le recours à la contagion et à la similarité fait son apparition, P. ROZIN, C. J. NEMEROFF, « The Laws of Sympathetic Magic... », pp. 222-224, 226, estiment que le développement de la similarité apparaît de bonne heure (avant l'âge de cinq ou six ans), tandis que celui de la contagion pourrait être plus tardif (après six ou sept ans), étant plus complexe et plus sophistiqué. Cependant, les arguments qu'ils apportent pour étayer ce dernier point renvoient à des situations demandant un apprentissage et une connaissance des contaminants censés susciter une réaction de dégoût qui n'est pas observée dans les expériences mentionnées : or, cette connaissance n'est évidemment pas inné et ne préjuge pas

Il se pourrait que les lois de la magie sympathique relèvent d'une forme archaïque de logique à laquelle l'homme reviendrait de façon réflexe quand il est confronté à un danger potentiel ou une situation incompréhensible ou ambiguë. Ce lien avec une forme de logique expliquerait l'universalité de la pensée magique et des lois de la magie sympathique, déjà observée par Frazer. Cette logique archaïque serait fondée sur le principe d'identité : identité au contaminant des objets qui entrent en contact avec lui pour la loi de contagion ; identité à l'individu ou à certaines de ses caractéristiques du sujet ou de l'objet considéré dans le cas de la loi de similitude. Cette logique archaïque pourrait s'être formée au début de la vie de l'enfant, lorsque la distinction entre intérieur et extérieur, c'est-à-dire entre ce qui relève de l'identité à soi et du reste du monde, est fondée sur l'opposition entre, d'une part, ce qui est considéré comme bénéfique et donc procurant du plaisir, et, d'autre part, ce qui ne l'est pas car source de déplaisir ou de douleur : la première catégorie d'êtres ou objets est alors aimée par le jeune enfant, alors que la seconde est haïe⁸³. À partir de là, peu à peu, des catégories logiques plus subtiles et plus précises se dessineront au fur et à mesure du développement de l'enfant, grâce auxquelles il pourra appréhender le monde avec de plus en plus d'efficacité et de pertinence, mais toujours sous des contours plus ou moins flous et selon des schémas prédéfinis à partir de stéréotypes construits progressivement, permettant de définir les éléments et les situations du monde qu'il rencontre, et qui lui servent de référence. Le monde entre ainsi petit à petit dans un système de catégories logiques qui entretiennent entre elles des relations également de type logique⁸⁴, si bien que l'on comprend qu'une perturbation quelconque de la logique, par une communication paradoxale mettant l'enfant dans des situations de double contrainte par exemple, qui est une forme extrême de distorsion de la logique, est de nature à entraîner des troubles psychiques, vu qu'elle empêchera la construction harmonieuse de cet édifice logique et introduira des dysfonctionnements internes.

de l'absence de la notion de contagion, comme les auteurs l'admettent eux-mêmes, citant au passage des jeux et comportements des jeunes enfants qui pourraient témoigner d'une utilisation d'aspect propres à la contagion à des âges plus précoces.

83. S. FREUD, « Pulsions et destins des pulsions » (1915), trad. française, in S. FREUD, *Métopsychoanalyse*, rééd., Paris, 1986 [1=1968], pp. 35-38. Cette façon binaire d'appréhender le monde pourrait aussi peut-être expliquer pourquoi l'humain a tendance à envisager la réalité au moyen de concepts opposés deux à deux (chaud/froid, jour/nuît, etc.).

84. On peut ainsi interpréter les phénomènes d'asymétrie relevés précédemment au sujet de la contagion et de perception du négatif (*supra*, pp. 186 et 278) comme des applications des lois logiques à deux entités, l'une considérée comme positive, l'autre comme négative : un raisonnement n'est vrai que si toutes les propositions qui le composent le sont et il suffit d'une proposition fautive pour que tout le raisonnement le soit ; inversement, un raisonnement faux, composé de propositions fautes reste faux même si l'une d'entre elle est vraie. L'asymétrie des phénomènes cités découle en fait de l'asymétrie de la logique.

Face à l'inconnu ou au danger, lorsque l'individu est contraint de penser ou prendre une décision rapidement ⁸⁵, et donc entreprendre une interaction nouvelle avec le monde extérieur dans l'urgence, il s'en remet spontanément à ce qu'il connaît le mieux et en quoi il a le plus confiance : c'est pourquoi il a recours à un mode de raisonnement primitif acquis depuis le commencement de sa vie et qui, étant à la base de ses modes de raisonnements habituels et étant aussi utilisé dans d'autres cas d'urgence précédemment, lui a permis de rester en vie jusqu'à présent. En d'autres termes, il s'agit de continuer à être ce que l'on est, à commencer par être vivant. L'individu serait d'autant plus enclin à avoir cette démarche qu'elle lui procure un agréable sentiment de contrôle de la situation. Elle constitue par surcroît un mode d'exploration et de construction du réel relativement économique en termes de concepts utilisés, n'apportant pas nécessairement une connaissance vraie mais favorisant une prise de décision rapide et prudente. En définitive, l'individu est conduit à rester dans le domaine du connu et du prévisible. D'une façon un peu naïve, il cherche à comprendre l'inconnu en revenant à la méthode qu'il a utilisée en premier lorsqu'il a commencé à découvrir le monde.

Par ailleurs, le processus heuristique se double d'un jugement de valeur plus ou moins explicite (la chose ou la situation nouvelle est jugée bonne ou mauvaise, on l'aime ou on ne l'aime pas, *etc.*) qui conditionne l'attitude finale du sujet et doit assurer sa sécurité ou l'aider à évaluer le risque couru au moment de sa délibération. Une situation inconnue, par définition, ne comporte pas suffisamment de liens avec nos connaissances pour que l'on soit capable de l'évaluer objectivement. La logique archaïque que nous avons décrite n'augmente pas notre connaissance réelle mais, malgré l'incertitude et l'ignorance, elle nous donne les moyens de prendre, au regard de cette situation, une décision fondée sur un raisonnement, même très imparfait, comportant une force persuasive, qui lui donne un semblant de rationalité (agir selon un principe est bien rationnel même si le principe est parfois inadapté ou erroné ; en revanche, il est irrationnel de ne pas changer de principe quand on a découvert ses imperfections). D'ailleurs, le fait de toujours revenir à du connu est bien la démarche habituelle de notre intellect qui conceptualise les perceptions. En temps normal, nous assignons à nos perceptions les concepts correspondants avec un degré de certitude élevé. La logique archaïque, d'une certaine manière, force l'habitude en ramenant l'inconnu à du connu par une conceptualisation artificielle. Son degré de certitude est donc extrêmement aléatoire puisque cela revient à porter un jugement sur une situation qui n'a été que peu analysée voire

85. Il est intéressant de remarquer que, d'après A. MAASS, Anna COLOMBO, Ales. COLOMBO *et al.*, « Inferring Traits from Behaviors versus Behaviors from Traits: The Induction-Deduction Asymmetry », *Journal of Personality and Social Psychology*, 81, 2001, pp. 391-404, un individu a plus souvent tendance à inférer les traits de personnalité d'une autre personne à partir du comportement de celle-ci, plutôt que de déduire son comportement à partir des traits de personnalité connus chez cette personne. La première opération, en effet, est réalisée spontanément et immédiatement alors que la seconde demande un travail de mémoire. Cette asymétrie est un gage d'efficacité dans la décision d'interagir ou non avec un nouveau venu dont on ne connaît pas *a priori* les intentions.

pas du tout. Nous nous contentons d'une impression vraisemblable. Toutefois, cette impression ne prétend pas être une connaissance et le fait qu'elle manque sciemment de certitude lui confère une grande capacité à minimiser les risques encourus (quitte à se priver d'un bénéfice possible, mais inconnu au moment de la prise de décision) puisqu'elle invite l'individu à la prudence dans l'immédiat (il sera toujours temps, plus tard, lorsque l'urgence sera passée, d'approfondir la question et d'acquérir une connaissance plus adéquate) : une connaissance imparfaite se présentant comme certaine est plus dangereuse car elle biaise les décisions en donnant une illusion de maîtrise de la situation, à cause d'une évaluation inexacte des risques réels.

Au final, le recours à la logique archaïque sous-tendant les lois de la magie sympathique est une façon de nous confirmer à nous-mêmes que le monde est bien tel que nous l'envisageons ou construisons. Nous parvenons de la sorte à nous persuader de notre implantation dans le « réel », que nous réaffirmons, ce qui nous rassure dans les moments d'incertitude et contribue certainement à notre équilibre psychique, qui pâtirait d'une perte de repères en cas de remise en question radicale du réel tel que nous avons appris à l'appréhender.

L'étude de ces lois de la magie sympathique, qui sont mises en application dans un grand nombre de situations où l'individu est confronté à l'inconnu, nous ouvre des perspectives extrêmement intéressantes à propos de la compréhension de la formation de la pensée humaine, puisqu'elles initient des raisonnements par induction en faisant surgir des propositions sur le monde, lesquelles pourront être ensuite évaluées et vérifiées. Vu l'importance de l'induction dans la construction de la connaissance humaine, il apparaît donc que cette façon magique d'appréhender le monde présente un intérêt qui va bien au-delà de celui d'une approche primaire et pratique, servant de pis-aller quand la situation empêche une investigation approfondie pour prendre une décision ou adopter une attitude.

Au terme de cette étude générale sur la magie, il apparaît que la pensée magique est une forme de pensée essentielle chez tout humain, dont les propriétés heuristiques sont indéniables et utilisées en permanence, participant ainsi à l'exploration et à la construction du réel par le sujet. Son application va donc dépendre du degré de connaissance réelle ou possible dans un domaine particulier et de la satisfaction des individus par rapport à cette connaissance. L'inconnu étant toujours présent d'une manière ou d'une autre, il devient compréhensible que la magie se soit développée partout, et ait perduré dans les contrées où la pensée positiviste est devenue la norme, celle-ci laissant toujours des interstices d'ignorance autorisant le développement d'un discours et d'une pratique magiques. En revanche, les formes que la magie a prises et son extension ont évidemment considérablement varié selon les peuples, les

lieux et les époques, en raison des différences existant d'une société à l'autre du point de vue de leurs centres d'intérêt, du degré d'avancement de leurs savoirs et de leur appétence pour la connaissance et le développement des techniques, mais aussi à cause des conditions historiques et environnementales. Les voies d'exploration de l'inconnu sont par principe innombrables, et elles constituent une caractéristique culturelle et sociale à part entière, plus significative que la science découverte et l'étendue des connaissances acquises et des techniques maîtrisées.

Par les effets de cadrage qu'il induit, notre rapport à l'inconnu conditionne notre vision du monde autant que nos connaissances, sinon plus puisqu'il est par définition insaisissable, tout au plus pouvons-nous parfois circonscrire notre champ d'ignorance. L'inconnu offre un point de jonction entre notre intériorité et le monde extérieur, et donne une porte d'entrée au psychisme humain. Nous avons d'ailleurs pu constater en étudiant les troubles obsessionnels compulsifs à quel point il est perturbant pour un individu de mal maîtriser les limites dans lesquelles il évolue et qu'il est porté alors à accomplir des rituels répondant à une pensée magique pour retrouver ses limites brouillées et qui, pour ce faire, s'accompagnent d'une forme de dépersonnalisation qui conduit à l'enfermement de l'individu dans les cadres créés, engendrant un comportement compulsif et souvent répétitif, remplaçant ainsi en somme un inconnu riche et inassignable par un connu pauvre et entièrement déterminé.

Ces propriétés du rituel ont permis le développement de techniques d'influence efficaces, générant des recadrages et appliquant la logique à des objets tirés de cette sphère dont on ne sait rien. Ce n'est certainement pas un hasard si les lois de la magie sympathique, naturellement et spontanément appliquées pour explorer l'inconnu, résultant du développement même de la cognition depuis le plus jeune âge, sont si souvent mises à profit par la magie et la sorcellerie, vu le levier d'efficacité qu'apporte l'utilisation d'une fonction naturelle de l'esprit humain, qui assigne au procédé magique un mode d'action exprimable et aux allures rationnelles à défaut d'être vraiment compréhensible, l'esprit ne trouvant pas anormal que le même agisse sur le même et que la partie contrôle le tout.

La magie réellement et volontairement efficace est donc un mode d'influence. Elle affecte la construction du réel de ceux qui prennent part aux rituels au moyen de procédés logiques qui, d'une part, les ramenant à une classe logique d'appartenance, noient leur individualité dans le collectif, et, d'autre part, déploient un enchaînement d'opérations selon un ordre procédural, le tout s'accompagnant de stimulations émotionnelles fonctionnant comme autant de marqueurs cognitifs et qui ancrent l'expérience dans le réel. De la sorte, il devient éventuellement possible de transformer ou de créer une logique de second ordre qui conditionnera ensuite le comportement des participants.

Comme nous le verrons, Socrate mobilise toutes ces propriétés, qui sont également mises à profit pour manipuler les citoyens vivant dans les cités dotées des constitutions politiques imaginées par Platon. Se posant en virtuose de l'interaction, Socrate n'usurpe pas le nom de sorcier que certains personnages lui donnent, désabusés par ses enchantements. En effet, il déploie une influence réelle sur ceux qui le fréquentent, qui ne consiste pas en de simples illusions générant des réactions émotionnelles vives mais qui exerce une véritable contrainte cognitive, mettant ses interlocuteurs en situation de pouvoir opérer en eux des métamorphoses authentiques et durables : parler d'une expérience initiatique ne serait pas exagérer, à cela près que l'initiation n'est jamais complète, l'accès à la révélation finale étant toujours laissé à la charge de l'interlocuteur, à cause de l'ignorance de Socrate. Par le dialogue réfutatif, celui-ci parvient à contraindre ses interlocuteurs à s'élever vers l'universel dans le cadre d'un examen sans concession de certaines de leurs opinions, validé rationnellement par les accords de toutes les parties étape après étape. Éliminant leurs conceptions qui ne résistent pas à cette épreuve, il tire ses interlocuteurs d'eux-mêmes pour les placer dans une position objective, renversant la position subjective découlant d'une opinion manquant de fondement et n'ayant pas été évaluée. Ainsi, grâce à ce mouvement, les interlocuteurs sont mis face à ce qu'ils sont, sommés d'apprendre à se connaître eux-mêmes. Socrate joue de la sorte avec les rapports d'intériorité et d'extériorité et manipule en permanence les limites et les définitions pour créer des situations d'aporie déstabilisantes. Alors que les autres sorciers recourent à des illusions pour influencer les comportements, ne faisant appel qu'à la logique de premier ordre et ne produisant ainsi que des enchantements dont l'efficacité reste ponctuelle, Socrate, en revanche, vise la logique de second ordre en conduisant son interlocuteur à devoir se déterminer : soit demeurer ce qu'il est et vivre dans la contradiction après l'expérience de la réfutation, soit prendre de nouvelles habitudes de pensée et transformer son attitude. Ce choix, Socrate ne peut le faire à la place des autres personnages. Il reste bien sûr à savoir si cette magie agit sur tout le monde et ce qu'elle produit lorsqu'elle est appliquée à quelqu'un qui n'est pas prêt à la recevoir.

2^e partie : Recherches sur les modes d'influence chez Platon

Le personnage de Socrate, tel que Platon le décrit, présente de nombreuses caractéristiques qui conduisent à l'assimiler à un magicien ou un sorcier. Comme N. Grimaldi l'observe ¹, non seulement plusieurs personnages lui attribuent un pouvoir d'ensorcellement, voire le désignent nommément comme un sorcier, mais surtout il remplit les principaux critères que M. Eliade recense pour caractériser un chamane : il guérit ², notamment au moyen d'incantations, en ayant soin de l'âme du malade ³, il est habité par une divinité ⁴, il connaît parfois des états de transe extatique, sources d'une connaissance qu'il ne tire pas de lui-même ⁵, il est porté vers les hauteurs, ce qui se traduit par son recours à des métaphores

1. N. GRIMALDI, *op. cit.*, pp. 9-14.

2. M. ELIADE, *Le Chamanisme...*, pp. 154 *sq.*, chap. VII. Voir notamment *Phédon*, 89 a5, et dans le contexte d'une mise en scène imaginée par Critias, où Socrate est présenté comme un médecin, *Charmide*, 155 b1-7, 156 b3-157 c6.

3. Le chamane se met en quête de l'âme ravie par des mauvais esprits, Socrate aide son interlocuteur à se connaître lui-même, donc à prendre possession de sa propre âme.

4. M. ELIADE, *Le Chamanisme...*, pp. 80-83, 85-91 : les âmes d'ancêtres ou de chamanes morts s'emparent du futur chamane qui, une fois initié, « devient un réceptacle susceptible d'être intégré indéfiniment par d'autres esprits » (*ibid.*, p. 81). Sur le *δαίμων*, *δαιμόνιον* ou *δαιμόνιον σημεῖον* qui retient Socrate parfois d'agir voir *Alcibiade I*, 103 a5-6, *Apologie*, 31 c7-d4, 40 a8-c3, *Euthydème*, 272 e3-4, *Euthyphron*, 3 b1-6, *Phèdre*, 242 b8-c2, *République*, VI, 496 c3-5, *Théétète*, 151 a3-5. Un nombre considérable d'études a été consacré au signe démonique de Socrate, citons parmi elles : J.-A. HILD, *Étude sur les démons dans la littérature et la religion des Grecs*, Paris, 1881, pp. 243-268, R. E. MACNAGHTEN, « Socrates and the *δαιμόνιον* », *The Classical Review*, XXVIII, 1914, pp. 185-189, P. BOYANCÉ, « Les Deux démons personnels dans l'Antiquité grecque et latine », *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes*, IX (61), 1935, pp. 189-202, K. KLEVE, « The Daimonion of Socrates », *Studi italiani di filologia classica*, III^a S. IV, 1986, pp. 5-18, G. VLASTOS, *Socrate. Ironie et philosophie morale* (1991), trad. française, Paris, 1994, pp. 382-391, D. AGNE, « Le Démon de Socrate. Un masque de liberté », *Dialogues d'histoire ancienne*, 19.1, 1993, pp. 275-285, S. FONTANA, « Il Daimonion di Socrate. Testimonianze platoniche », *Annali dell'Istituto universitario orientale di Napoli Seminario di studi del mondo classico. Sezione filologico-letteraria*, XXVI, 2004, pp. 127-152, A. TIMOTIN, *La Démonologie platonicienne. Histoire de la notion de daimōn de Platon aux derniers néoplatoniciens*, Leiden - Boston, 2012, pp. 52-60.

5. M. ELIADE, *Le Chamanisme...*, pp. 83-85. Dans le *Phèdre*, 238 c5-6, Socrate se dit possédé.

ascensionnelles ⁶, et prône une dissociation de l'âme du corps ⁷. Sa conception de la vie comme étant une maladie, dont la mort nous guérit, en même temps qu'elle constitue une initiation pour l'âme, peut être rapprochée de l'expérience de la maladie comme découverte de sa vocation par le futur chamane, consistant en même temps en une initiation, s'achevant par une mort symbolique, expérience faisant souvent intervenir quelques-uns des éléments suivants : un morcellement du corps et un renouvellement des organes corporels, un voyage dans les hauteurs célestes pour rencontrer les dieux et s'entretenir avec eux, une descente aux enfers où des esprits de chamanes morts sont rencontrés ⁸.

Comme nous le constatons, nous retrouvons les thèmes de la métempsycose, du voyage de l'âme après la mort dans le monde souterrain ou, dans le cas de l'âme des philosophes, vers les Îles des Bienheureux, transmis par l'intermédiaire de l'orphisme et du pythagorisme. On pense aussi naturellement au mythe d'Er qui clôtura la *République*, comme la dernière étape d'une initiation, pour ce mort qui n'est pas mort, et qui a le privilège de découvrir l'endroit où les âmes parviennent après la mort et de rencontrer les âmes des héros. Selon M. Eliade, le fuseau de la Nécessité est assimilable à un motif typique du chamanisme, l'axe céleste ⁹ ; et comme dans le chamanisme, c'est grâce à une expérience extatique que le personnage prend conscience de sa destinée et de sa situation dans le monde. Dans le *Phèdre*, du fait du contexte magique de ce dialogue, le platane sous lequel Socrate et Phèdre se couchent ¹⁰ n'est pas sans évoquer l'arbre du monde du chamanisme, reliant les enfers au ciel, souvent proche d'une source ¹¹, apparaissant dans les initiations et fournissant le bois qui servait à fabriquer le tambour du chamane ¹², dont le jeu est lui aussi lié au voyage cosmique qu'il accomplit ¹³ : le platane apparaît donc comme un élément d'inspiration et est vraisemblablement à relier au mythe de l'attelage ailé et de son voyage céleste aux confins du monde. La position couchée des protagonistes doit également être rapprochée de celle des malades ou de certains prêtres dans les temples d'Asclépios notamment, allongés au pied de la statue du dieu pour recevoir

6. Notamment dans l'allégorie de la Caverne, dont la sortie est une ascension, vu qu'elle est souterraine (*République*, VII, 514 a3, 517 a3, c9, 521 c2). On pensera aussi au second discours de Socrate dans le *Phèdre*, 246 d6-257 a2, qui décrit le voyage céleste de l'âme ailée et sa tendance à retrouver cette nature ailée lorsque, incarnée, elle est authentiquement amoureuse, commençant ce voyage dès son séjour sur terre. Dans le mythe final du *Phédon*, 114 b7-c2, les âmes les meilleures ont le droit de quitter les entrailles terrestres pour aller séjourner dans les lieux les plus élevés de la terre. Évidemment, il convient de citer aussi les moqueries d'Aristophane sur ce thème dans les *Nuées*, 171 sq., 218, 225-234, 264 sq., 269-355 (WILSON).

7. Par exemple *Phédon*, 79 c2-84 b8.

8. M. ELIADE, *Le Chamanisme...*, pp. 44 sq. La visite des profondeurs de la terre se retrouve en particulier dans le mythe eschatologique du *Phédon*, 107 c1-115 a6.

9. M. ELIADE, *Le Chamanisme...*, pp. 212-216, 309 sq. Ce pilier du monde n'est pas sans rappeler la déesse Hestia, placée au centre du monde, dans le *Phèdre*, 247 a.1-2.

10. *Phèdre*, 229 a8, 230 b6.

11. Comme dans le *Phèdre*, 230 b6, également.

12. M. ELIADE, *Le Chamanisme...*, pp. 48 sq., 113 sq., 218-222.

13. *Ibid.*, pp. 144-150.

en rêve la visite de celui-ci, une pratique connue sous le nom d'incubation¹⁴. L'épisode du *Banquet* où il est raconté que Socrate, un jour, était resté immobile, en méditation, pendant toute une journée sans manger, ni boire, rappelle les jeûnes chamaniques¹⁵.

D'autres caractéristiques, plus spécifiquement grecques, permettent également de considérer Socrate comme un sorcier. Il est tout d'abord un descendant d'Héphaïstos, un dieu magicien¹⁶, par l'intermédiaire de Dédale¹⁷, parenté qui est revendiquée dans l'*Alcibiade I*, avec un brin de plaisanterie cependant¹⁸. Néanmoins, comme Héphaïstos¹⁹, Socrate est un

14. D'ailleurs Phèdre et Socrate emploient le verbe *κατακλίνεσθαι* (*Phèdre*, 229 b2 : *κατακλινῆναι* ; 230 c4 : *κατακλινέντι*), utilisé également dans le contexte de l'incubation (voir L. DEUBNER, *De incubatione*, Lipsiae, MCM, p. 6 et les références pp. 7 sq.). Voir par exemple ARISTOPHANE, *Guêpes*, 122 sq. (« ensuite, l'ayant empoigné, il l'envoie se coucher une nuit dans le temple d'Asclépios » (*εἶτα ζυλλαβὸν | νόκτωρ κατέκλινεν αὐτὸν εἰς Ἀσκληπιοῦ*)), *Ploutos*, 411 sq. (« le faire se coucher dans le temple d'Asclépios, c'est ce qu'il y a de mieux » (*κατακλίνειν αὐτὸν εἰς Ἀσκληπιοῦ | κράτιστόν ἐστι*)), 620 sq. (« menons le dieu au temple d'Asclépios pour l'y coucher » (*τὸν θεὸν | ἐγκατακλινοῦντ' ἄγωμεν εἰς Ἀσκληπιοῦ*)) (WILSON), à propos d'incubations dans un temple d'Asclépios, STRABON, *Géographie*, XVII, I, 17.4-7 (MEINEKE), qui évoque le temple de Sarapis à Canope. L'interprétation des rêves à des fins curatives est étudiée par HIPPOCRATE, *Du régime*, IV, *passim* (LITTRÉ, tome VI, pp. 640-662). Dans ses *Discours sacrés* (W. DINDORF, *Aristides*, I, Lipsiae, MDCCCXXIX, n° 23-28), Aelius Aristide livre le récit des rêves survenus au cours de nombreuses séances d'incubation visant à lutter contre divers maux : outre la fréquence à laquelle il fait appel au procédé, on constatera l'importance qu'Aristide accorde aux prescriptions divines découlant de l'interprétation des rêves et de la nature complémentaire de l'incubation vis-à-vis de la médecine, qu'elle peut même supplanter lorsque celle-ci est arrivée aux limites de ses capacités, mais qui ne dispense pas d'y recourir. On a retrouvé parmi les inscriptions découvertes à Épidaure de nombreux récits de guérisons consécutives à des incubations : voir F. HILLER DE GAERTRINGEN (ed.), *I.G.*, IV², I, n° 121-124 (inscriptions datées du IV^e siècle av. J.-C.). D'une manière générale, voir les fragments rassemblés par E. J. EDELSTEIN, L. EDELSTEIN, *Asclepius. Collection and Interpretation of the Testimonies*, I, rééd., Baltimore - London, 1998 [1=1945], T. 414-442 (pp. 209-254). On pourra également consulter les études suivantes : F. A. WOLF, « Ein Beitrag zur Geschichte des magnetischen Somnambulismus aus dem Alterthum », *Berlinische Monatsschrift*, 10, Julius bis December 1787, pp. 222-248, F. G. WELCKER, « Incubation. Aristides der Rhetor » in F. G. WELCKER, *Kleine Schriften*, III, Bonn, 1850, pp. 89-156, L. DEUBNER, *De incubatione*, pp. 5-48, M. HAMILTON, *Incubation or the Cure of Disease in Pagan Temples and Christian Churches*, Saint Andrews - London, 1906, part I, *passim*, O. WEINREICH, *Antike Heilungswunder. Untersuchungen zum Wunderglauben der Griechen und Römer*, Nachdruck., Berlin, 1969 [1=1909], pp. 76-136, R. HERZOG, *Die Wunderheilungen von Epidauros. Ein Beitrag zur Geschichte der Medizin und der Religion*, Leipzig, 1931, *passim*, L. EDELSTEIN, « Greek Medicine in Its Relation to Religion and Magic », *Bulletin of the Institute of the History of Medicine*, 5, 1937, pp. 240-245, E. J. EDELSTEIN, L. EDELSTEIN, *op. cit.*, II, pp. 145-173, L. D. JOHNSTON, « Incubation-Oracles », *The Classical Journal*, 43, 1947/48, pp. 349-355, A. TAFFIN, « Comment on rêvait dans les temples d'Esculape », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 1960, pp. 325-366, C. A. MEIER, « Le Rêve et l'incubation dans l'ancienne Grèce » in R. CAILLOIS, G. E. VON GRUNEBaum (dir.), *Le Rêve et les sociétés humaines*, Paris, 1967, pp. 300-305, *Healing Dream and Ritual. Ancient Incubation and Modern Psychotherapy* (1949), trad. anglaise, 4^e éd., Einsiedeln, 2009 [1=1989], chap. V et VII, R. ROUSSELLE, « Healing Cults in Antiquity: The Dream Cures of Asclepius of Epidauros », *The Journal of Psychohistory*, 12, 1985, pp. 339-352, M. WACHT, « Inkubation » in E. DASSMANN, H. BRAKMANN, C. COLPE *et al.* (Hg.), *Reallexikon für Antike und Christentum*, XVIII, Stuttgart, 1998, col. 179-265, D. OGDEN, *Greek and Roman Necromancy*, Princeton - Oxford, 2001, pp. 75-92, P. SINEUX, « Le Dieu ordonne. Remarques sur les ordres d'Asklépios dans les inscriptions de Lébèna (Crète) », *Kentron*, 20, 2004, pp. 137-146, S. I. JOHNSTON, *Ancient Greek Divination*, Malden (MA) - Oxford - Chichester, 2008, pp. 90-97.

15. *Banquet*, 220 c3-d5. Voir M. ELIADE, *Le Chamanisme...*, pp. 107, 116, 183.

16. Sur la magie d'Héphaïstos, voir M. DELCOURT, *Héphaïstos ou la légende du magicien*, Paris, 1957, chap. I à VI, et M. MARTIN, *Magie et magiciens dans le monde gréco-romain*, Paris, 2005, pp. 17-28.

17. Les liens existant entre Héphaïstos et Dédale, qui lui-même est loin d'être un ignorant dans l'art magique, sont exposés par M. DELCOURT, *op. cit.*, pp. 157-162.

18. *Alcibiade I*, 121 a3-4 : « Et la nôtre [sc. lignée], noble Alcibiade, descend de Dédale, et Dédale, quant à lui, descend de Héphaïstos, le fils de Zeus » (*καὶ γὰρ τὸ ἡμέτερον [sc. γένος], ὃ γενναῖε Ἀλκιβιάδῃ, εἰς Δαίδαλον, ὁ δὲ Δαίδαλος εἰς Ἥφαιστον τὸν Διός*). Voir aussi *Euthyphron*, 11 b9-c1 : « Elles semblent être, Euthyphron, de notre

être difforme : sa laideur le place à la frontière de l'humain et du non-humain, d'autant qu'Alcibiade le compare dans le *Banquet* à un être hybride, le silène, qui pourrait aussi évoquer certaines représentations populaires d'Héphaïstos, ayant cours au V^e siècle av. J.-C., notamment sous forme de figurines apotropaïques placées à proximité des foyers, et présentant une similitude, d'après un passage d'Hérodote²⁰, avec le dieu égyptien Ptah-Patèque, dieu des orfèvres, figuré sous les traits d'un pygmée ventru à grosse tête arrondie et aux jambes courtes et torves²¹. Ailleurs, Socrate est dit avoir un regard de taureau²², les yeux à fleur de tête et le nez camus²³, c'est-à-dire un nez dont les narines s'ouvrent vers l'avant et non vers le bas, tel le mufle de certains animaux, notamment les bovidés. D'après M. Delcourt, la difformité ou la perte d'une fonction, qu'elle soit naturelle ou vienne d'une initiation, est remplacée dans la mythologie grecque, et dans d'autres, par l'attribution de pouvoirs magiques²⁴, ce que contestent M. Detienne et J.-P. Vernant dans le cas d'Héphaïstos, estimant que la déformation de ses membres, ses pieds étant retournés dos à dos, traduit la puissance de la *μητις* du dieu forgeron, mobile et polymorphe, dominant, grâce à cette double direction, une matière instable et fluide²⁵. Les deux interprétations conviennent à Socrate, qui ne manque pas de *μητις* comme son divin ascendant, et dont plusieurs interlocuteurs se disent envoûtés par lui ou le traitent de sorcier, ses caractéristiques physiques singulières tendant à l'associer à une pratique elle aussi singulière. Dans le *Phédon*, compte tenu du contexte de ce dialogue et au vu de la description physique de Socrate, les figures de Thésée et du Minotaure pourraient se fondre en lui, l'âme héroïque du philosophe terrassant

ancêtre Dédale les paroles que tu viens de prononcer » (*τοῦ ἡμετέρου προγόνου, ὃ Εὐθύφρων, εἴκειν εἶναι Δαίδαλον τὰ ὑπὸ σοῦ λεγόμενα*) ; et la réponse d'Euthyphron à Socrate en 11 d1 : « au contraire, c'est toi qui me parais être Dédale » (*ἀλλὰ σὺ μοι δοκεῖς ὁ Δαίδαλος*).

19. Voir les descriptions de ce dieu rassemblées par M. DELCOURT, *op. cit.*, pp. 110-115.

20. HÉRODOTE, *Histoires*, III, XXXVII.3-13 (LEGRAND). Voir aussi JAMBLIQUE, *Les Mystères d'Égypte*, VIII, 3.13-15 (DES PLACES).

21. Sur la ressemblance entre Héphaïstos et Ptah et sur les figurines représentant le premier, voir M. DELCOURT, *op. cit.*, pp. 112-114, 125 *sq.*

22. *Phédon*, 117 b5 : *ἀλλ' ὥσπερ εἰώθει ταυρηδὸν ὑποβλέψας*.

23. Théodore décrit ainsi la ressemblance de Théétète à Socrate dans le *Théétète*, 143 e8-9 : « il n'est pas beau et d'ailleurs il te ressemble, avec son nez camus et ses yeux proéminents » (*οὐκ ἔστι καλός, προσέοικε δὲ σοὶ τὴν τε σιμότητα καὶ τὸ ἔξω τῶν ὀμμάτων*) ; ce que Socrate confirme en 209 b10-c2 : « Mais si maintenant j'avais à l'esprit celui qui a non seulement un nez et des yeux, mais encore un nez qui soit camus et des yeux exorbités, est-ce que, de quelque manière, mon opinion, de nouveau, portera sur toi, plutôt que sur moi ou sur ceux qui sont ainsi ? » (*ἀλλ' ἐὰν δὴ μὴ μόνον τὸν ἔχοντα ῥίνα καὶ ὀφθαλμοὺς διανοηθῶ, ἀλλὰ καὶ τὸν σιμόν τε καὶ ἐξόφθαλμον, μή τι σὲ αὐτὸ μᾶλλον δοξάσω ἢ ἐμαντὸν ἢ ὄσοι τοιοῦτοι*). Dans le *Politique*, 257 d2-3, Socrate rappelle également la ressemblance de visage avec Théétète qu'on lui prête mais sans donner plus de précisions : « d'un côté, vous dites qu'il vous semble certainement que l'un me ressemble du point de vue des traits de son visage » (*τὸν μὲν γε οὖν ὑμεῖς κατὰ τὴν τοῦ προσώπου φύσιν ὅμοιον ἐμοὶ φαίνεσθαί φαστε*).

24. M. DELCOURT, *op. cit.*, pp. 121-125.

25. M. DETIENNE, J.-P. VERNANT, *Les Ruses de l'intelligence. La mêtis des Grecs*, 2^e éd., Paris, 1978 [1=1974], pp. 259 *sq.* Voir *infra*, p. 511.

finalement ce corps animal, l'apollinien l'emportant sur le dionysiaque ²⁶. En effet, le taureau est parfois associée à Dionysos ²⁷, tandis que la détention même de Socrate est placée sous le signe d'Apollon, puisque, notamment, son exécution est différée à cause du pèlerinage annuel à Délos ²⁸, si bien que, pendant cette période, il est particulièrement inspiré par la divinité, recevant des songes prophétiques ²⁹ et composant des poèmes, qui célèbrent en premier lieu Apollon ³⁰, en réponse à d'autres rêves qui le lui commandent ³¹. Et surtout, dans ce dialogue, Socrate se compare à un autre animal, consacré à Apollon ³², le cygne, qui, gratifié par le dieu du savoir prophétique de sa mort prochaine, chante alors d'une façon plus belle qu'à l'habitude, tant il est heureux de s'apprêter à retrouver ce dieu et de profiter bientôt des biens de l'Hadès ³³. Mi-homme, mi-animal, Socrate est donc un être étrange, extraordinaire et merveilleux, doté par conséquent de pouvoirs qui sont en accord avec une telle nature exceptionnelle.

26. La référence aux yeux de taureau se situe justement au moment où Socrate prend la coupe contenant le poison et demande s'il peut verser une libation à un dieu. C'est bien à ce corps que Socrate s'apprête à administrer le poison.

27. *Hymnes orphiques*, XXX (à Dionysos), 3 (*δικέρωτα*), 4 (*ταυρωπόν*) (QUANDT) ; O.F. 207 (*ταυρογενής Διόνυσος*). EURIPIDE, *Bacchantes*, 616-622 (DIGGLE), évoque Penthée qui croit attacher Dionysos, alors qu'il lie un taureau, et aux vers 918-922, Penthée dit au dieu : « Toi, je te vois comme un taureau qui me précède, l et deux cornes, à ce qu'il me semble, te sortent de la tête. Tu étais donc une bête sauvage ? En ce moment tu es bien un taureau. » (*καὶ ταῦρος ἡμῖν πρόσθεν ἠγεῖσθαι δοκεῖς | καὶ σῶι κέρατα κρατὶ προσπεφυκέναι. | ἀλλ' ἢ ποτ' ἦσθα θήρ; τεταύρωσαι γὰρ οὖν*). D'ailleurs, selon OPIEN d'Apamée, *Cynégétiques*, IV, 301-310 (MAIR), Dionysos changea Penthée en taureau à la demande de bacchantes. Dans *Hippolyte*, 1213-1248, Euripide raconte aussi comment le corps d'Hippolyte fut brisé et mis en pièces (1238 *sq.* : « déchiré parmi les rochers où se heurte sa chère tête, l où son corps se brise ») suite à l'apparition d'un taureau sorti de la mer : cette description suggère un contexte dionysiaque. SOPHOCLE, *Tyro*, fragment 668.1 (RADT), selon SUIDAS, *Lexicon*, T, 169.1-11 (ADLER), *s. v.* *ταυροφάγον*, attribuée à Dionysos l'épithète de *ταυροφάγος*, « dévoreur de taureau ». Le long passage consacré à ce sujet chez PLUTARQUE, *De Iside et Osiride*, 364 D12-F2 (STIEVEKING), mérite également d'être mentionné, en particulier E9-11 : « C'est pourquoi un grand nombre de Grecs font aussi des statues de Dionysos ayant une forme de taureau » (*διὸ καὶ ταυρόμορφα Διονύσου ποιοῦσιν ἀγάλματα πολλοὶ τῶν Ἑλλήνων*). ATHÉNÉE, *Deipnosophistes*, II, 2.15-16 (KAIBEL) rapporte que pour Ion de Chios (fragment 5.2 (744.2) (PAGE) [=744 (CAMPBELL)]), le vin est un « indomptable enfant à l'œil de taureau » (*ἄδαμνον παῖδα ταυρωπόν*) et en II, 7.19-20, il explique que l'on compare Dionysos à un taureau en raison des effets causés par l'ivresse et il répète plus loin que le vin rend certains semblables à un taureau (II, 7.24 : *τοιούτος δ' ὁ ταῦρος*). Voir aussi *ibid.*, IX, 51.2-3. NONNOS de Panopolis, *Dionysiaques*, VI, 205 ; XI, 151 ; XV, 31 ; XXI, 217 (KEYDELL), évoque « Dionysos à la forme de taureau » (*ταυροφυῆς Διόνυσος*) et en XLV, 258, il décrit le dieu comme « un taureau ayant une forme humaine » (*ἀνδροφυῆ τινα ταῦρον*). En XXXII, 127-129 et XLV, 332-334, Nonnos compare encore Dionysos avec un taureau, dans diverses situations. Voir aussi EUSTATHE de Thessalonique, *Commentarii ad Homeri Iliadem*, I, 369.9-10 (VAN DER VALK) ; III, 431.16-17 ; *Commentarii ad Homeri Odysseam*, II, 260.37-38 (STALLBAUM).

28. *Phédon*, 58 a3-c5, 61 a5. Voir aussi *Criton*, 43 c9-d6.

29. *Ibid.*, 44 a5-b4.

30. *Phédon*, 61 b2-3.

31. *Ibid.*, 60 c9-61 b7.

32. Citons entre autres : *Hymne homérique à Apollon (II)*, 1 ; ARISTOPHANE, *Oiseaux*, 769-772 (WILSON) ; LUCIEN de Samosate, *De l'ambre et des cygnes (De electro)*, IV, 7 (HARMON). La veille de sa rencontre avec Platon, Socrate aurait rêvé d'un jeune cygne, posé sur ses genoux, se couvrant de plumes et s'envolant, charmant de son chant merveilleux ceux qui l'entendaient ; Platon, quant à lui, se disait « compagnon d'esclavage des cygnes » (*ὁμόδουλον τοῖς κύκνοις*), comme Socrate dans le *Phédon*, 85 b5, et, avant de mourir, il aurait fait un rêve dans lequel il était changé en cygne, allant d'arbre en arbre, déjouant les tentatives des chasseurs pour le capturer (voir le passage d'Olympiodore, cité *infra*, p. 965, note 358, et A. S. RIGINOS, *op. cit.*, Anecdotes 4, 5, 6, pp. 21-26, 31, et plus généralement le chap. I sur la nature apollinienne de Platon).

33. *Phédon*, 84 e3-85 b7.

La situation sociale de Socrate le qualifie également pour être considéré comme un sorcier, car il évolue dans un monde intermédiaire par rapport au reste de la cité, comme celui des magiciens³⁴ : un citoyen n'ayant pas d'activité professionnelle particulière, vivant en marge de la société, car ne participant pas aux délibérations de l'assemblée, mais répondant toutefois à ses devoirs civiques, se portant même candidat pour être inscrit sur les listes de tirage au sort des bouleutes³⁵ et remplissant sa tâche une fois désigné ; pauvre mais fréquentant la meilleure société ; ignorant mais réduisant au silence les savants ; un vieillard laid entouré de beaux jeunes gens.

Par ailleurs, une des caractéristiques de la magie grecque est l'inversion et le renversement des usages de la société et de la religion civique³⁶. Justement, on retrouve chez Socrate cette tendance à inverser les situations, y compris les situations magiques car contrairement aux sorciers ordinaires, qui adorent le soleil couchant, celui-ci fait ses prières au soleil levant³⁷, ce qui en fait à vrai dire un bien curieux sorcier. Une autre situation d'inversion étrange au regard des pratiques magiques habituelles se trouve à la fin du *Phèdre*, où Socrate fait le bilan de sa promenade avec Phèdre en évoquant leur descente au ruisseau des Nymphes où un discours leur a été transmis pour Lysias et tous ceux qui écrivent des discours, qu'ils soient poétiques ou législatifs³⁸ : vu le contexte général du dialogue, il est fort probable que cette référence à une *κατάβασις* soit plus qu'une simple allusion à la situation de l'endroit où ils étaient, en contre-bas de la ville d'Athènes, et renvoie aussi aux descentes vers des lieux souterrains effectuées pour recueillir un oracle, dans les pratiques nécromanciennes, au cours de certains mystères ou encore par certains personnages tels que Pythagore ou Zalmoxis prétendant être allés dans un lieu infernal et démontrer de la sorte qu'ils ont vaincu la mort³⁹. Socrate et Phèdre ont effectivement rencontré les divinités du lieu au cours de cette descente, ils rapportent une parole oraculaire qu'ils ont pour mission de transmettre et Socrate a aussi exposé le destin immortel de l'âme, le tout constituant une expérience de

34. Sur le magicien évoluant dans les interstices de la société et sur les tendances antisociales de ce personnage, voir M. DOUGLAS, *De la souillure*, p. 119, ainsi que C. LÉVI-STRAUSS, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », pp. XIX-XXIII.

35. Voir *infra*, p. 1019, note 21.

36. F. GRAF, « Prayer in Magic and Religious Ritual », pp. 195-197, *op. cit.*, pp. 256-259.

37. *Ibid.*, p. 173. Sur les prières de Socrate, voir B. D. JACKSON, « The Prayers of Socrates », *Phronesis*, XVI, 1971, pp. 14-37, notamment pp. 16 *sq.*, et A. MOTTE, « La Prière du philosophe chez Platon » in H. LIMET, J. RIES (éd.), *L'Expérience de la prière dans les grandes religions. Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve et Liège (22-23 novembre 1978)*, Louvain-la-Neuve, 1980, pp. 173-204, P. A. MEIJER, « Philosophers, Intellectuals and Religion in Hellas » in H. S. VERSNEL (ed.), *Faith, Hope and Worship*, pp. 234-245.

38. *Phèdre*, 278 b8-9 : *ὡς καταβάντε ἐς τὸ Νυμφῶν νῆμά τε καὶ μουσεῖον ἠκούσαμεν λόγων* (« nous deux étant descendus au ruisseau des Nymphes et à leur sanctuaire, avons entendu des discours... »).

39. Voir F. GRAF, *op. cit.*, pp. 108 *sq.*, qui cite différents exemples de *καταβάσεις*, ainsi que du même auteur « The Magician's Initiation », *Helios*, 21, 1994, p. 161. Signalons le mythe de Gygès (*République*, 359 d2-360 b2), qui raconte aussi une *κατάβασις* (359 d5-e1), le berger descendant dans une crevasse et remontant un objet magique arraché à un cadavre dans un tombeau. Sur les rapports entre la *κατάβασις* et la nécromancie, voir D. OGDEN, *Greek and Roman Necromancy*, pp. XXI *sq.*

ψυχαγωγία⁴⁰, tant au sens premier d'évocation des âmes des morts (l'écrit de Lysias lui confère une présente fantomatique), qu'au sens figuré d'une persuasion manipulatoire (celle de Phèdre sur Socrate lorsqu'il l'attire avec le discours de Lysias puis celle de Socrate sur Phèdre, marqué par la palinodie, peut-être aussi celle du dialogue sur le lecteur). Cependant, loin de descendre dans une pièce souterraine, froide et obscure, les deux protagonistes s'abritent juste sous l'ombre d'un arbre, en plein midi, un jour ensoleillé et brûlant de chaleur⁴¹, et en fait de lieux infernaux, Socrate parle d'un voyage céleste effectué sur un char ailé et même d'un lieu situé au-delà du ciel⁴², et il se plaît à citer l'ornithomancie comme exemple d'art divinatoire⁴³, pratique poussant à lever les yeux en direction du ciel, mais moins parfaite que le délire inspiré par une divinité et qui révèle des réalités invisibles se trouvant encore plus haut dans le firmament. En outre, au lieu de demander à son acolyte de garder le secret de cette rencontre avec le divin, comme dans le cas des initiations à la magie ou aux Mystères⁴⁴, Socrate l'invite à en faire la publicité la plus large. Nous sommes donc face à une inversion du motif habituel de la *κατάβασις*, que suggère également la large cime ombrageuse du platane, formant une caverne ouverte, au-dessus de la terre, et dont la verticalité attire le regard vers le ciel et non vers le cœur de la terre.

Par conséquent, Socrate pratique des renversements magiques, y compris avec des schémas propres à la magie : il subvertit en somme l'activité de sorcier et d'initiateur aux Mystères. Il est d'autant plus intéressant de mettre en exergue ce fait que Platon désigne les sophistes et plus généralement les professionnels de la parole comme étant eux aussi des magiciens : aussi, bien que Socrate et les sophistes aient des points communs, étant des sorciers et recourant éventuellement à des pratiques semblables, il n'est pas possible de les confondre et de faire un amalgame entre les deux du point de vue de l'analyse. D'autant que Socrate est un personnage réellement démonique, contrairement aux sophistes et plus généralement tous les personnages publics qui ne sont inspirés par aucune divinité⁴⁵. Finalement, pour J. de Romilly, « Tandis que la magie des sophistes vise à produire de

40. Le terme apparaît en *Phèdre*, 261 a8 et 271 c10, au sujet de l'action de la rhétorique.

41. *Ibid.*, 242 a3-5, 259 d8, 279 b4.

42. *Ibid.*, 246 a3-248 c2.

43. *Ibid.*, 244 c5-d2.

44. Sur les rapprochements existant entre la magie et les cultes à mystères, au sujet de la terminologie, des rites, du secret, de la rencontre avec le divin et de l'initiation, voir H. B. BETZ, « Magic and Mystery in the Greek Magical Papyri » in C. A. FARAONE, D. OBBINK (ed.), *op. cit.*, pp. 249-253, et F. GRAF, *op. cit.*, pp. 114-137.

45. En *République*, VI, 496 c3-5, parlant des personnes qui préfèrent se consacrer à la philosophie plutôt qu'à la politique, Socrate explique que c'est son signe démonique (*τὸ δαιμόνιον σημεῖον*) qui l'a tenu éloigné de la politique (ce qu'il dit également dans *l'Apologie*, 31 c7-32 a3, voir aussi *infra*, p. 1019) et précise que pour ce qu'il en sait, son cas est unique : cela signifie donc bien que ceux qui s'occupent de politique sont privés d'une telle assistance divine.

l'illusion, la magie de Socrate repose sur la destruction acharnée de toutes les illusions. C'est la magie de la vérité implacable »⁴⁶.

Mais Platon met-il réellement dos à dos Socrate et les sophistes, comme le pense J. de Romilly ? Car, à partir de ces constatations, si Platon, d'une part, assimile les sophistes aux sorciers pour les dénigrer et fustiger leur art de charlatans, fondé à la fois sur l'imitation et la tromperie, et qui serait profondément inefficace pour transformer réellement ceux qui subissent leurs incantations, et d'autre part, s'il fait également de Socrate un sorcier un peu particulier, qui inverse certains principes importants de la magie, sommes-nous pour autant obligés d'en déduire que celui-ci est le seul qui pratique une magie réellement efficace, notamment capable de détromper ceux qu'elle envoûte et de les rapprocher de la réalité⁴⁷ ? Car subvertir la magie ou produire le contraire d'une illusion est-ce cela signifie obligatoirement qu'une vérité en découle, plutôt qu'une autre illusion ? Si, suivant J. de Romilly, les sophistes ne sont capables que de créer des illusions est-ce à dire que Socrate se place nécessairement du côté de la vérité, l'*ἀ-λήθεια*, donc ce qui est toujours déjà là et qu'il la dévoile, que son art a forcément trait au réel et est doté d'une efficacité véritable, contrairement à celui des sophistes, qui en restent à une imitation, voire une caricature, de cet art ? Car tout le problème est que Socrate revendique son ignorance : il réfute effectivement ses interlocuteurs, démontrant les erreurs de leurs opinions, et à cet égard, il se place bien du côté du vrai, mais en même temps, il ne remplace pas les opinions éliminées par un nouveau savoir, il ne dévoile donc que le faux mais pas le vrai, sinon négativement en disant ce qu'il n'est pas.

De même E. Belfiore considère que Platon présente la philosophie et l'*ἔλεγχος* comme une « sorte de “contre-magie” », s'opposant à une magie trompeuse venant des sophistes⁴⁸. Comme nous le verrons, cette vision est partielle car Socrate fait plus qu'annihiler les illusions magiques des sophistes et n'hésite pas à se faire lui-même enchanteur : lorsque l'on ne sait rien et que l'on balaye une opinion chez quelqu'un, par quoi la remplace-t-on ? Par rien, évidemment ; ce qui entraîne une aporie et jette l'interlocuteur dans une situation de grand désarroi qui n'a d'équivalent que l'excitation extrême dans laquelle les sophistes

46. J. DE ROMILLY, « Plato and Conjurers », pp. 25-32, le démontre amplement. Voir également G. CASERTANO, *art. cit.*, pp. 66-69 et A. MOTTE, « À propos de la magie chez Platon... », pp. 280-292.

47. Voir J. DE ROMILLY, « Plato and Conjurers », pp. 36 *sq.* : « *Whereas the magic of the sophists aimed at producing illusion, Socrates' magic rests on the obstinate destruction of all illusions. It is the magic of implacable truth* ».

48. E. BELFIORE, *art. cit.*, pp. 128 (« *a sort of “counter-magic”* »), 133 (« *a kind of “counter-magic”* »). Dans le même esprit qu'E. Belfiore, mais un peu plus radical, P.-M. SCHUHL, *Platon et l'art de son temps (arts plastiques)*, 2^e éd., Paris, 1952 [1=1934], pp. 36 *sq.*, mentionne les passages où la magie de Socrate est évoquée pour mieux la rejeter : « en montrant à ses interlocuteurs ce qu'il y a de contradictoire dans leurs opinions, il [*sc.* Socrate] les met sur la voie de l'intellection, que la persuasion ne peut plus ébranler. Nous voici bien loin de la magie ; disons mieux : avec la connaissance, nous avons atteint le plus parfait et le meilleur des philtres, le grand antidote. » Cette fois, le rationalisme extrême prêté à Socrate fait négliger à Schuhl la possibilité de prendre au sérieux le rapport de Socrate à la magie et faisant de la connaissance un absolu, il oublie que celle-ci ne prémunit contre les illusions que si elle s'accompagne de la certitude, ce qui n'est que rarement acquis.

mettent leurs victimes. On ne peut pas se contenter d'interpréter l'approche de la magie par Platon uniquement comme une simple critique des illusions venant de la magie sophistique, voire un remède à celles-ci. Limiter une pratique magique à une contre-magie ou à une magie de désenvoûtement traduit un manque de compréhension de la nature de la magie car comme nous l'avons vu en étudiant les aspects anthropologiques de cette notion, il n'y a pas de désenvoûtement sans envoûtement de la partie adverse contre laquelle se bat le sorcier : le désenvoûtement n'est réalisé que lorsque l'envoûteur a été envoûté à son tour, si bien qu'en soi, c'est aussi un envoûtement à part entière. Et quand bien même Socrate produirait des vérités positives grâce à sa sorcellerie, quand on ne sait pas soi-même ce qu'est la vérité et que l'on a eu vent de la malice de ce curieux personnage, n'a-t-on pas de bonnes raisons de penser qu'il est encore en train de nous jouer un de ses tours et nous duper avec des illusions de sophiste ?

I. Cadres et vides cognitifs

Avant de détailler les procédés d'influence qui apparaissent dans les *Dialogues*, il est intéressant de considérer chez Platon divers mécanismes entrant en jeu dans la formation des opinions et donc dans la constitution du champ d'ignorance d'un individu. Car, comme nous l'avons déjà vu, l'inconnu est propice à déclencher des modes de pensée magiques et à donner prise à des intrusions dans l'espace intérieur entraînant l'exercice d'une influence. L'esprit humain, en raison de ses limitations et de son fonctionnement cognitif, est exposé aux prestiges des enchanteurs et des sorciers. Pour ces raisons, l'ignorance, se tenant souvent derrière le paravent d'une opinion qui la laisse insoupçonnée y compris, et surtout, de la personne affectée, est ainsi une source de vulnérabilité particulièrement sensible.

La présence d'un tiers n'est pas indispensable pour que des opinions se forment chez un individu. La tournure d'esprit de celui-ci est déjà un facteur déformant sa réception des choses qu'il perçoit, en biaisant le sens donné ou en opérant une sélection inadéquate parmi les nombreuses informations afférentes à un fait. L'ancrage social inculque évidemment aussi des valeurs et opinions qui ont des répercussions comportementales ; il crée en outre un climat d'habitude qui amène les personnes à ne pas questionner ce qui est appréhendé avec l'étiquette de la normalité. Dans ces conditions, l'individu ordinaire agit mécaniquement, fonctionnant par actions et réactions réflexes, sans maîtriser réellement les tenants et aboutissants de celles-ci, contrairement au philosophe qui s'efforce d'obéir à des principes clairement identifiés et compris, et d'évoluer dans un système éthique rigoureux échappant autant que possible aux illusions des perceptions et des opinions, répondant à des principes *a priori*.

De même, le philosophe sera celui qui parviendra à remettre en question les cadres explicatifs imposés par les théories censées rendre compte du monde, qui ne font que délimiter un champ d'ignorance dans lequel elles cantonnent leurs tenants si ceux-ci s'y soumettent trop docilement et respectent trop l'autorité. Ces derniers, en réalité, ne possèdent pas leur savoir et ne contrôlent pas leur opinion, confondant même les deux parfois. Il importe donc de prendre conscience de ce que sont ses opinions personnelles et d'éliminer le biais venant de la subjectivité. On s'affranchit ainsi des apparences et une dimension des choses invisible jusqu'à présent devient envisageable. La structure ontologique permet alors de

rendre compte de deux types d'influence : une influence qui maintiendra dans un monde d'apparences la personne sur laquelle elle s'exerce, et une influence qui la poussera à dépasser les apparences et à chercher inlassablement une connaissance authentique.

1- Les pièges de la subjectivité

L'être humain est une machine à produire de l'opinion. La première source à laquelle il puise est certainement son expérience personnelle. En effet, les individus la décodent sans s'en rendre compte et tirent d'elle des conclusions tributaires de leur manière d'être personnelle, en recourant souvent à des formes de raisonnement abusives, constituant également des habitudes de pensée non décelées. C'est pourquoi quand deux personnes ont assisté au même événement, il leur arrive d'en tirer des enseignements différents, chacune pensant avoir raison et croyant se faire une idée plus juste des choses.

La familiarité cognitive qui découle de la répétition de l'expérience tend également à masquer le réel aux yeux de l'individu qui porte alors des jugements erronés sur sa situation. Il ne perçoit pas les cadres qui conditionnent son comportement et s'imagine agir de son propre chef sans contrainte, alors qu'un examen sommaire lui aurait suffi pour déceler les principales entraves pesant sur ses actions. Une fois que des mots ont été choisis pour caractériser une situation, il devient difficile d'apprécier correctement celle-ci, tant que l'on ne prend pas conscience d'une contradiction entre l'expression verbale et l'expérience vécue, d'autant plus que l'on a tendance à chercher à reconnaître la validité de l'appellation retenue dans l'expérience.

L'appréhension de l'expérience est en elle-même problématique car le réel se donne d'une façon désordonnée. Selon le point de vue adopté sur un événement, les rapports de causalité observés peuvent s'inverser, ce qui était actif apparaissant passif et vice versa. Il importe donc de trouver un critère de référence adéquat afin de donner une interprétation exacte de la réalité et s'affranchir des influences venant de la subjectivité de l'observateur. À travers les attitudes de certains personnages, leurs positions et leurs interactions avec les uns et les autres, Platon met en scène avec une grande acuité les différents biais cognitifs que nous venons d'évoquer.

a) *L'opinion spontanée*

Le *Lachès* s'ouvre sur le spectacle donné par le talentueux hoplomaque Stésilaos, très habile pour manier les armes quand il est en représentation, mais piteux soldat lorsqu'il se trouve en situation de combat¹. La démonstration d'hoplomachie est de nature à laisser croire que Stésilaos appartiendrait à l'élite militaire et aurait la capacité de se montrer redoutable sur le terrain, compétence uniquement technique en l'occurrence, ce personnage étant dénué des autres aptitudes requises pour faire un bon soldat. Le cas de l'hoplomaque nous indique que l'on a tendance à projeter l'expérience que l'on fait d'une action donnée sur d'autres actions qui semblent d'une nature proche, et cela plus ou moins abusivement, selon des présupposés qui découlent notamment de notre tournure d'esprit. Nous allons voir que les deux militaires mis en scène dans le *Lachès*, Nicias et Lachès, sont justement coutumiers de ce fait et conçoivent des opinions largement façonnées par leur tempérament. Ainsi, après la prestation de Stésilaos, Nicias, pense que l'hoplomachie est un exercice utile en prévision du combat, allant même jusqu'à extrapoler dans quelles conditions exactes cet art serait très utile et quelles qualités militaires il aurait tendance à développer². Le fait qu'il estime, d'autre part, que l'hoplomachie soit une propédeutique à la stratégie et plus généralement à l'art militaire³, indique qu'il aborde la question en intellectuel de la guerre, intéressé par les aspects théoriques de la chose guerrière, analysant les problèmes d'une façon abstraite, déconnectée de la pratique, trouvant des points communs élégants mais artificiels : autrement dit, il se laisse aller à des réflexions incontrôlées, dont il ne cherche pas à évaluer la pertinence. À l'opposé, Lachès est plus un soldat de terrain⁴ et un homme de bon sens. Il commence par constater que l'hoplomachie n'est pas spécialement prisée à Sparte, contrée où l'on s'y entend

1. *Lachès*, 183 c8-184 a7.

2. *Ibid.*, 182 a5-b4, c5-d2.

3. *Ibid.*, 182 b4-c4.

4. En 181 a7-b4, il raconte avoir vu les faits d'armes de Socrate, simple hoplite, ce qui prouve qu'il était lui aussi au cœur de la mêlée, et dans le *Banquet*, 221 a2-3, Alcibiade rapporte l'avoir vu marcher aux côtés de Socrate lors de la retraite de Délion, ce qui accrédite encore l'image d'un officier proche de ses hommes et de la réalité du terrain. D'après L. Robin, note 2, p. 290 (p. 1283), du premier volume de sa traduction des œuvres de Platon, ce détail indiquerait que Lachès n'était pas encore général à cette époque, ce qui pourrait laisser penser, si c'était bien le cas, que sa carrière doit plus à son comportement sur le champ de bataille qu'à ses relations politiques. On ne manquera pas d'observer que le récit d'Alcibiade (221 b1-c1) évoque aussi la manière d'être de Socrate dans la retraite, maître de lui, tranquille et attentif aux mouvements des autres soldats, amis ou ennemis, et surtout exprimant une extrême détermination : cette attitude contraste avec celle de l'hoplomaque, que l'on peut imaginer virevoltante et agitée, présentée par Nicias comme tout à fait adéquate en des circonstances identiques, montrant de la grâce et de l'élégance (*Lachès*, 182 c9 : *εὐσχημονέστερον* ; d2 : *εὐσχημοσύνην*), là où il faudrait plutôt apparaître rude et âpre. De nouveau, les belles conceptions raffinées de la pensée se heurtent à la rugosité brutale d'un réel plus fait de sang, de sueur et de poussière que d'armures étincelantes et d'armes extravagantes (183 d4-e1) maniées selon des chorégraphies harmonieuses.

en matière d'art militaire ⁵. Et surtout, il se réfère à son expérience du champ de bataille où, d'une part, il n'a jamais vu briller les hoplomaques, ce qui est facilement vérifiable d'ailleurs puisque aucun n'est entré dans l'histoire militaire ⁶, et où, d'autre part, Stèsilaos lui-même s'est ridiculisé devant ses yeux ⁷. Remarquons la progression des arguments de Lachès, qui vont du général vers le particulier : une constatation générale de bon sens que tous auraient pu faire, puis une généralisation tirée de son expérience personnelle et surtout corroborée par l'histoire, et enfin un exemple concret dont il a été témoin et qui fait le lien avec le spectacle auquel les interlocuteurs du dialogue viennent d'assister. Le mouvement de pensée qu'il a initialement suivi est en réalité le contraire de celui qu'il présente : en voyant la prestation de Stèsilaos, il constate d'abord que sur le terrain, il observé, dans des cas particuliers, des hoplomaques combattant médiocrement (et rien n'indique qu'il ait fait à l'époque le rapprochement entre la mésaventure de Stèsilaos dont il fut témoin et sa qualité d'hoplomaque, dont il n'était peut-être pas au courant et qu'il découvrirait seulement avec Nicias), et il a généralisé ensuite ces cas particuliers à toute leur catégorie, tout en confirmant son jugement en élargissant le champ d'étude à l'ensemble de tous les cas et enfin, il a inféré l'inutilité de cette pratique pour faire la guerre en constatant qu'elle n'avait pas cours à Sparte, le lien entre les deux faits n'étant en réalité qu'une conjecture, l'absence des hoplomaques à Sparte pouvant être aussi imputé à un désintérêt des Spartiates pour ce genre de spectacle et à une pédagogie militaire différente, et non à l'inutilité en soi de l'hoplomachie pour apprendre à combattre. L'expérience différente de Lachès le conduit à développer une opinion opposée à celle de Nicias sur le même fait, qui semble un peu plus fondée parce qu'il a vu Stèsilaos se ridiculiser sur le champ de bataille, mais, au fond, ses conclusions ne sont pas plus rigoureuses, ni plus probantes. On peut seulement déduire de son exposé que l'individu Stèsilaos est vraisemblablement plus doué pour l'art de se donner en spectacle (qu'il s'agisse de la parade en armes qu'il vient d'exécuter ou de l'événement ridicule relaté par Lachès, dont il fut le héros) que pour l'art militaire : l'expérience de terrain de Lachès lui permet donc de se faire une opinion plus exacte que celle de Nicias au sujet de la prestation de l'hoplomaque observé, tout au plus a-t-il dégagé une probabilité assez élevée que l'hoplomachie ne soit pas utile pour faire la guerre. Et au final, même si Lachès est un peu plus expert que son homologue en matière d'hoplomachie et un peu plus qualifié que lui pour savoir si cette discipline présente une utilité pour le combat, il n'est, en revanche, pas plus compétent que celui-ci lorsqu'il faut déterminer les enseignements utiles ou non à l'âme des jeunes gens, dont le soin doit être la fin de l'éducation ⁸ : ne sachant pas plus que Nicias

5. *Ibid.*, 182 e6-183 b7.

6. *Ibid.*, 183 c1-c8.

7. *Ibid.*, 183 c8-184 a7.

8. *Ibid.*, 185 e1-2.

ce qui convient à l'âme, Lachès ne peut se prévaloir de sa meilleure connaissance de l'hoplomachie pour dire si oui ou non elle mérite d'être enseignée. D'ailleurs, Lachès rejette l'enseignement de l'hoplomachie essentiellement parce qu'elle expose l'individu soit à prendre des risques inconsidérés s'il est couard, soit au ridicule s'il est brave⁹. En d'autres termes, il s'agit pour lui d'un art de l'illusion qui fait passer celui qui le pratique pour ce qu'il n'est pas : c'est donc le rapport au regard des autres qui lui pose problème et non l'influence que cette discipline exerce sur l'âme de la personne qui s'y consacre. Même si l'expérience permet de tirer des conclusions exactes dans l'absolu, tant qu'il n'existe pas un raisonnement critique rigoureux et étayé qui explique les faits en retrouvant leur causalité réelle et en comprenant la nature des choses analysées, elle ne peut donner lieu qu'à des opinions fragiles.

Le début du *Lachès* illustre les différences radicales d'interprétation d'un même fait en fonction des expériences personnelles des témoins, de l'information dont ils disposent et du traitement qu'ils en ont fait. Avec l'exemple de Nicias, nous avons sous les yeux un des modes de fabrication de l'opinion, par généralisation d'un cas d'espèce sans en maîtriser les tenants et aboutissants, faute d'avoir suffisamment confronté la théorie à l'expérience. Lachès nous fournit une autre sorte de construction de l'opinion : il étend une connaissance d'un sujet, assez adéquate et vérifiée par l'expérience, à un sujet connexe dont il n'est pas expert, si bien que le jugement porté demeure sans fondement. En outre, dans le même ordre d'idées, Lachès tire des conclusions hâtives sur la valeur et les capacités des hommes en observant leurs actions car même si l'art de Stésilaos ne vaut pas la peine d'être enseigné, rien ne prouve que la fréquentation de Stésilaos ne puisse pas être bénéfique aux fils de ses interlocuteurs dans d'autres domaines que l'hoplomachie. De la même façon, il a la plus haute estime de Socrate et lui prête un réel savoir en matière de courage car il a été témoin de sa manière de se comporter sur le champ de bataille¹⁰ et, parallèlement, il va même jusqu'à étendre à Damon, qu'il n'a pourtant jamais rencontré, le dédain que lui inspirent les discours de Nicias auxquels il assiste, au motif que ce dernier prend des leçons chez le premier¹¹. Il se laisse aller à des sentiments qui naissent en lui à l'occasion de ses expériences personnelles et qui sont conditionnés particulièrement par son tempérament guerrier : ainsi, il a conçu un mépris général et définitif à l'endroit de Stésilaos du jour où il l'a vu se ridiculiser au combat ou de Damon parce qu'il constate que son élève Nicias ne brille pas dans la discussion, alors qu'il nourrit une affection considérable pour le valeureux frère d'armes que fut Socrate, lui prêtant du même coup des compétences qu'il n'a pas. En d'autres termes, Lachès a tendance à extrapoler l'intériorité des autres en interprétant leurs actions à l'aune de ses critères personnels, alors qu'il n'a aucune connaissance de leurs motivations réelles, ni de ce en quoi

9. *Ibid.*, 184 b1-c4.

10. *Ibid.*, 181 b1-4 et surtout 189 b3-6.

11. *Ibid.*, 199 e13-200 b6 ; c'est en 200 b5-6 que l'on apprend que Lachès n'a jamais vu Damon.

consiste une action authentiquement valeureuse, ignorant en particulier ce qu'est le courage, comme le dialogue le montrera. C'est probablement aussi pour cette raison qu'il est si sensible au regard des autres, comme l'avons déjà mentionné : il craint peut-être lui-même d'être mal jugé à partir de ses faits et gestes, sans se rendre compte que c'est aussi sa propre manière d'être.

Les fonctionnements mentaux illustrés par les attitudes respectives des deux généraux sont en fait des mouvements spontanés de l'esprit dont la vertu est de nous permettre d'apprendre à partir de l'expérience vécue et d'en tirer des conclusions au fur et à mesure qu'elle s'accumule. Le problème est qu'étant spontanés, ils ont tendance à apparaître sous les dehors de l'évidence, et, par surcroît, l'exercice est flatteur pour la pensée, qui se plaît à élaborer des théories, ce qui peut conduire à valider hâtivement ces raisonnements, sans chercher un retour d'expérience suffisant ou à approfondir la connaissance des sujets connexes auxquels on extrapole ce que l'on sait déjà. De là, l'individu s'appuiera sur ces conclusions imparfaites pour prendre des décisions et conduire sa vie. Dans le dialogue qui nous intéresse, les conséquences sont d'ailleurs de taille puisque des choix importants concernant l'éducation des fils de Lysimaque et Méléstias pourraient en dépendre. Le fait que tout un chacun aboutisse à une conclusion personnelle en raison de la singularité de son expérience disqualifie évidemment ces types de raisonnement. Il convient donc d'abord d'en prendre conscience pour s'en méfier et ensuite de faire le nécessaire afin d'acquérir la compétence indispensable pour être capable de prendre certaines décisions en toute sécurité. Alors que les discours des deux généraux nous ont montré que l'opinion produisait sans aucune difficulté encore plus d'opinion, Socrate va tenter de prouver à ses interlocuteurs qu'il est possible, partant d'une opinion partagée par le plus grand nombre ¹², de cheminer vers un peu plus de savoir, au moins sur soi-même à défaut d'en acquérir sur le sujet étudié.

Cette influence des tempéraments personnels se confirme dans la suite de l'entretien. Lachès et Nicias soutiennent tour à tour des positions sur le courage qui seront réfutées par Socrate alors qu'elles sont proches d'aboutir à une définition acceptable, mais chacune aborde la question sous un angle différent, les deux étant en fait complémentaires. Lachès met l'accent sur la fermeté de l'action courageuse et Nicias sur la connaissance qui la guide, ce qui est conforme à leurs tempéraments respectifs, le premier étant plus un homme de terrain, le second étant plus un penseur. Malheureusement tous les deux échouent à trouver le critère distinctif de l'action courageuse, ne parvenant pas à intégrer la vision de l'autre qui enrichirait la leur. Les deux généraux sont en effet dans une dynamique de concurrence plus que de

12. *Ibid.*, 190 d3-5 : « Donc laquelle des parties de la vertu choisirons-nous ? N'est-il pas évident que ce sera celle à laquelle paraît tendre le fait d'apprendre le maniement des armes ? Et l'opinion de la *majorité*, je suppose, sera qu'il tend au courage. N'est-ce pas ? » (*τί οὖν ἂν προελοιόμεθα τῶν τῆς ἀρετῆς μερῶν; ἢ δῆλον δὴ ὅτι τοῦτο εἰς ὃ τείνειν δοκεῖ ἢ ἐν τοῖς ὄπλοις μάθησις; δοκεῖ δέ που τοῖς πολλοῖς εἰς ἀνδρείαν. ἢ γάρ;*), nous soulignons).

recherche conjointe constructive, chacun se réjouissant que l'autre soit réfuté par Socrate comme lui-même l'a été, plutôt que de voir l'interlocuteur progresser dans la réflexion et de l'y aider, de peur qu'il n'y trouve motif à se faire valoir et d'apparaître soi-même ridicule à côté de lui, particulièrement Lachès¹³. De la même manière que leurs tempéraments respectifs influencent le contenu de leurs opinions, leur désir de prendre le dessus sur l'autre vient aussi perturber le dialogue et compromettent la recherche. Nous avons ici un bel exemple des conséquences d'une sensibilité mal contrôlée sur le comportement des individus et sur leur acquisition du savoir. Avant d'entreprendre toute recherche, un travail sur soi est par conséquent indispensable afin de parvenir à adopter l'attitude nécessaire pour qu'elle soit fructueuse.

Après un premier essai de définition infructueux, Lachès pose que le courage est une fermeté de l'âme¹⁴, puis il accepte la précision de Socrate, une fermeté sous l'égide de la réflexion¹⁵; cependant, peinant à voir en quoi le courage est lié à la connaissance et à la réflexion, et en quoi consiste exactement cette fermeté d'âme, il en vient à conclure que cette vertu est une constance irréfléchie de l'âme¹⁶, car il a été amené à rejeter des cas où un individu pouvait faire preuve d'une fermeté d'âme réfléchie sans pour autant être courageux¹⁷, et à en admettre d'autres où l'individu était courageux alors que sa fermeté d'âme n'était pas réfléchie¹⁸. Lachès n'explique pas pourquoi il rejette les différents cas présentés par Socrate (l'investisseur réalisant des profits, le médecin refusant quelque chose à son patient, le soldat dont l'armée, plus vaillante, a également l'avantage du nombre et du terrain), mais on peut penser qu'il estime qu'à chaque fois, l'application stricte de la *τέχνη* suffit à garantir le résultat visé, sans trop d'incertitude : les conditions de l'action sont telles qu'il suffit de faire ce que l'on sait faire pour atteindre le but recherché sans se faire de souci. En définitive, le courage n'est pas nécessaire car aucune émotion particulière susceptible d'entraver l'action n'a besoin d'être contrôlée tant l'issue semble certaine et sans risque majeur grâce à la maîtrise sans défaut de la *τέχνη*. C'est aussi pourquoi il valide comme étant courageux le cas d'une personne se lançant dans une opération rendue incertaine à cause de son incompetence. Mais Lachès ne paraît pas être conscient du critère qu'il utilise. Et il se contredit pour cette raison car il applique sa définition sans analyser les cas suffisamment finement et s'apercevoir que certains de ceux qu'il rejette peuvent en réalité requérir du courage, dans certaines conditions, et que ceux qu'il reconnaît comme étant courageux

13. *Ibid.*, 194 a7-b1 (signalons en a8 : *φιλονικία*), 195 a8-b3, 196 a7-b7, 197 c2-9, d6-8, 199 e13-200 c2.

14. *Ibid.*, 192 b9 : *καρτερία τις [...] τῆς ψυχῆς*.

15. *Ibid.*, 192 c8 : *μετὰ φρονήσεως καρτερία*.

16. *Ibid.*, 193 d7 : *ἄφρονα καρτέρησιν*.

17. *Ibid.*, 192 e1-193 b1.

18. *Ibid.*, 193 b2-c11.

peuvent être en fait téméraires¹⁹. Socrate parvient à le réfuter car il n'a pas une conception suffisamment précise de la fermeté de l'âme demandée, restant une fois de plus trop attaché à des conceptions tangibles dont il saisit mal les déterminants véritables qui sont plus subtils : Lachès estime que la *τέχνη* parfaitement maîtrisée dispense d'être courageux car elle fournirait une fermeté d'âme suffisante pour mener l'action à son terme. Or, il ignore qu'en fait, elle ne suffit pas pour prévenir l'apparition d'émotions parasitant l'action et que, surtout, quand bien même ce serait le cas, la fermeté provenant de la *τέχνη* n'est nullement le gage que l'action entreprise sera vertueuse, contrairement au courage.

C'est justement ce second point que Nicias fait observer à son homologue : la *τέχνη* ne se préoccupe pas du contenu éthique de sa production et des moyens mis en œuvre²⁰. Pour lui, le courage est la connaissance des choses qu'il faut craindre ou en lesquelles on peut avoir confiance en toute circonstance²¹. Il requiert donc une capacité de discernement qui n'est à la portée ni des bêtes, ni des jeunes enfants, ni, plus généralement, de ceux qui ne sont pas suffisamment raisonnables²². L'action devient alors le reflet d'une réflexion éthique préalable qui évaluera et décidera des buts à atteindre et des moyens utilisés dans une situation donnée. Mais comme Socrate va le lui faire comprendre, cette définition se ramène en réalité à celle de la vertu dans son ensemble (à savoir, connaître tous les biens et tous les maux en tout temps)²³, si bien que l'approche de Nicias peut apparaître comme une façon artificielle d'argumenter sur les noms et non sur ce qu'ils signifient réellement²⁴. En ne retenant que l'aspect directif de l'action courageuse, Nicias manque ce qui fait sa spécificité en tant que vertu particulière. Et quand bien même la définition proposée par Nicias aurait été exacte, elle n'offrirait pas de critère pour reconnaître un bien d'un mal : trop théorique, elle est pratiquement inopérante, contrairement à celle de Lachès, qui, en revanche, oublie les visées

19. L'application de la *τέχνη* apporte certes un complément de confiance en soi (elle donne une meilleure vision des conditions d'exécution de l'action, de son but et permet de mieux parer et gérer les imprévus) ; néanmoins elle n'inhibe pas toutes les émotions risquant de faire flancher le spécialiste au cours de son action : l'investisseur doit par nature surmonter son aversion au risque (la théorie économique postulera d'ailleurs que son espérance de profit est proportionnelle au risque anticipé), le médecin peut être sensible à la souffrance exprimée de son malade et le soldat, même en situation de force, peut toujours craindre d'être blessé ou tué alors que la victoire de son armée ne ferait aucun doute au départ. Tandis que dans le cas d'action courageuse décrit, descendre dans un puits sans en avoir la compétence, nous sommes face à un exemple de témérité, et quand bien même ce ne serait pas le cas, cela n'implique pas que la personne compétente ne serait pas courageuse pour accomplir cette action : il sait que sa *τέχνη* ne lui sera pas d'un grand secours si la corde qui le soutient cède au beau milieu de sa descente ou si les parois du puits s'effondrent, et il est en droit de le craindre, même s'il a pris toutes les précautions pour l'éviter.

20. *Ibid.*, 195 b3-196 d8.

21. *Ibid.*, 194 e11-195 a1.

22. *Ibid.*, 197 a6-c1.

23. *Ibid.*, 197 e10-199 e12.

24. D'où la référence à Prodicos, en 197 d1-e4, qui vaut à Nicias de se faire immédiatement traiter de sophiste par Lachès. Il ne semble pourtant pas que Nicias soit ici de mauvaise foi et veuille jouer avec les mots pour l'emporter : il a manqué plutôt de recul et de sens critique vis-à-vis de sa définition du courage et ne s'est pas aperçu qu'elle était générale au point de recouvrir celle de la vertu tout entière.

éthiques nécessaires à l'action courageuse. De nouveau, les dispositions de chacun ont influencé leurs positions.

À l'arrivée, l'approche de Lachès est extrêmement défectueuse : en accomplissant toutes ses actions d'une âme ferme et constante, un individu ordinaire, ni meilleur, ni pire que la moyenne de ses semblables, ayant de l'éthique une idée diffuse, c'est-à-dire disposant d'une bonne volonté plutôt liée aux conventions ayant cours dans sa société, aurait quelques chances d'agir parfois courageusement, tandis que s'il devait fonder son action sur une délibération préalable quant à un bien et un mal dont aucun critère précis ne lui a été fourni, il risquerait de s'en remettre à des opinions erronées ou de fixer lui-même un critère en fonction de ses intérêts personnels immédiats, et manquer presque systématiquement de faire le bien. Dans tous les cas, l'action sera aléatoire et on demeurera loin de la vertu authentique, que l'on ne reconnaîtra même pas si par hasard on venait à agir vertueusement.

La *σοφία* qui fait l'objet des réflexions de Nicias²⁵ pourrait donner lieu à une *φιλοσοφία* car elle n'est plus une forme d'habileté propre aux spécialistes qui excellent dans leur art et sa définition du courage est formellement satisfaisante²⁶, et Lachès ne croit peut-être pas si bien dire en avançant dans un sarcasme qu'un tel courage serait du ressort d'un dieu²⁷, le philosophe étant lui-même un homme divin. Cependant, le problème de Nicias est qu'il a peut-être une conception intellectuelle correcte de la *σοφία*, mais il ne parvient pas à faire le lien avec le réel et comprendre comment elle peut s'exprimer, si bien qu'il reste perdu dans l'abstraction, ne pouvant rendre compte du contenu de la définition qu'il a énoncée. L'attitude de son personnage doit mettre en garde ceux qui ont le souhait de se consacrer à la philosophie, de ne pas la considérer comme un jeu intellectuel excitant, permettant de produire quantité de théories exaltantes, flattant l'ego du penseur tant par le plaisir pris par l'activité en soi, que par le lustre qu'elle lui donne en société, mais qui ne restent finalement que des assemblages savants de mots sans lien avec le réel ou impossibles à pratiquer. La philosophie doit être un prélude à l'action et non un divertissement pour les songe-creux²⁸. Mais il ne faut pas pour autant sombrer dans l'excès inverse, qui est celui de Lachès, lorsque en réponse à Nicias, il critique ceux qui font des discours jamais mis en pratique et loue ceux

25. Le mot est en fait seulement cité par Socrate et Lachès, en 194 d9-10, e3, 195 a4, 197 d2 et 200 a2 ; Nicias emploie l'adjectif *σοφός*, estimant certainement que, malgré le caractère abstrait de la notion qu'il expose, elle pouvait tout de même être mise couramment en pratique. L'ironie de Lachès, attribuant à Nicias la *σοφία* en 200 a2, laisserait entendre que ses interlocuteurs en doutent.

26. *Ibid.*, 194 e11-195 a1.

27. *Ibid.*, 196 a6.

28. Remarquons que Nicias n'a guère tiré de leçon du dialogue car il estime toujours que ce qu'il a dit était pertinent (200 b3 : *ἐπεικῶς*) et ne demande que quelques corrections, que Damon et d'autres l'aideront sans doute à apporter (200 b2-6), se reposant sur l'expertise d'un tiers qui lui fournira une théorie supplémentaire mais ne le mettra pas plus en position de devenir lui-même vertueux.

qui mettent leurs paroles et leurs actes à l'unisson²⁹, principe certes de cohérence, qui peut même être parfois héroïque, mais qui ne procure aucunement la garantie d'agir adéquatement et vertueusement. L'attitude que vante Lachès est notamment celle des idéologues et de leurs émules qui calquent leurs actions sur leurs théories sans forcément évaluer leur adéquation à la réalité de la situation, mais il décrit aussi les gens bornés et ceux qui foncent dans les situations qu'ils affrontent tête baissée sans réfléchir, le théoricien rejoignant le lourdaud dans l'inertie due à leur incapacité de lier le discours et l'action à la réalité. De même, Lachès et Nicias se rejoignent malgré leur opposition, le premier se figurant que le savoir et la vertu viennent avec l'âge et l'expérience, le second allant les chercher chez les sophistes³⁰. Ni Nicias, avec ses rêveries, quoique savantes et bien inspirées, ni Lachès, avec ses discours mis en actes, ne sont ici en mesure de concevoir de quelle manière peut être produite une action spontanée et créative répondant aux impératifs de la situation de la façon réellement la plus excellente qui soit.

La première action à entreprendre est celle que Socrate mentionne au terme du dialogue, de tout faire pour prendre soin de soi-même, que l'on soit jeune ou vieux, en cherchant un maître et prendre son attachement avec humilité, résolution et sans honte³¹. Encore faut-il s'entendre sur ce que signifie prendre soin de soi. D'évidence, pour les interlocuteurs de Socrate, particulièrement Lysimaque, il s'agit d'apprendre quelque chose³² : au début du

29. *Ibid.*, 188 c4-e4. Le rapprochement un peu maladroit qu'il fait entre *ἀπλοῦν* et *διπλοῦν* suggère qu'il faut être un dans la dualité : le discours et l'action doivent se superposer.

30. Voir M. DIXSAUT, *Le Naturel philosophe. Essai sur les dialogues de Platon*, 3^e tirage, Paris, 1998 [1=1985], p. 95, qui explique la liaison entre le « pragmatisme » de Lachès et la sophistique.

31. *Lachès*, 201 a2-b5.

32. Dans son discours sur l'hoplomachie, Nicias insiste lui aussi sur l'idée d'apprendre : l'apprentissage de l'hoplomachie est la première étape vers d'autres études, comme la stratégie. Notons en 182 b4-c4, pas moins de six occurrences de mots de la famille de *μανθάνειν* (particulièrement en c1-4, avec des figures de style, une accumulation de *καί* et des assonances en *α*) : *ἔτι δὲ καὶ εἰς ἄλλον καλοῦ μαθήματος ἐπιθυμίαν παρακαλεῖ τὸ τοιοῦτον· πᾶς γὰρ ἂν μαθὼν ἐν ὄπλοις μάχεσθαι ἐπιθυμήσειε καὶ τοῦ ἐξῆς μαθήματος τοῦ περὶ τὰς τάξεις, καὶ ταῦτα λαβὼν καὶ φιλοτιμηθεὶς ἐν αὐτοῖς ἐπὶ πᾶν ἂν τὸ περὶ τὰς στρατηγίας ὀρμήσειε· καὶ ἤδη δῆλον ὅτι τὰ τούτων ἐχόμενα καὶ μαθήματα πάντα καὶ ἐπιτηδεύματα καὶ καλὰ καὶ πολλοῦ ἄξια ἀνδρὶ μαθεῖν τε καὶ ἐπιτηδεῦσαι, ὧν κατηγοροῦνται ἂν τοῦτο τὸ μάθημα* (« Qui plus est, un tel apprentissage stimule le désir d'un autre bel apprentissage ; car quiconque a appris à combattre en armes désirera l'apprentissage qui est dans sa continuité, celui qui concerne la disposition des troupes, et cela acquis, quand il s'y sera fait une réputation, il se précipitera dans l'étude de tout ce qui est du domaine de la stratégie. Il est désormais évident que cet apprentissage est à l'origine de ce qui touche à ces activités, à savoir toutes les études et les pratiques, qui sont belles et qui méritent grandement qu'un homme les apprenne et s'y exerce. »). Lachès, à l'opposé, n'est pas sûr que l'hoplomachie soit seulement un objet d'étude. Plus loin, en 188 b3 et 189 a3-5, Nicias et Lachès reprennent à leur compte la formule de Solon selon laquelle il vieillit en apprenant. En 189 a6-b3, Lachès, qui n'a pas comme Nicias l'expérience des entretiens avec Socrate, s'attend à se faire instruire par lui, et est même prêt à partager avec lui son propre savoir. À la fin du dialogue, Nicias se propose d'instruire Lachès, qui en a besoin d'après lui, sur ces questions une fois qu'il aura reçu de Damon l'enseignement approprié, sans rien garder pour lui (200 b7-c1 : « je ne refuserai pas de t'instruire toi aussi, car tu me sembles également d'avoir un énorme besoin d'apprendre » (*διδάξω καὶ σέ, καὶ οὐ φθονήσω· δοκεῖς γάρ μοι καὶ μάλα σφόδρα δεῖσθαι μαθεῖν*)), en réponse à une pique de Lachès sur l'enseignement de Damon duquel Nicias est assidu (200 a2-3 : « j'avais en fait un très grand espoir que tu le découvrirais [*sc.* le courage] grâce au savoir venant de chez Damon. » (*πάνν δὲ μεγάλην ἐλπίδα εἶχον, ὡς τῇ παρὰ τοῦ Δάμωνος σοφία αὐτήν [*sc.* τὴν ἀνδρείαν] ἀνευρήσεις*)).

dialogue, les deux pères désirent prendre soin³³ de leurs fils et cherchent quels savoirs il serait bon qu'ils acquissent³⁴. Or, selon Socrate, cette recherche demande la présence d'un expert (*τεχνικός*) dans l'art de s'occuper de l'âme, ayant eu de bons maîtres³⁵, en vue de rendre l'âme des jeunes gens excellente³⁶. Socrate décale subtilement l'objet de la recherche vers des fins morales, alors que Lysimaque se contentait de vouloir que ses garçons soient socialement excellents³⁷, c'est-à-dire qu'ils soient à la hauteur du nom de leurs illustres aïeux et connaissent la gloire³⁸. Le malentendu se poursuit jusqu'à la fin du dialogue puisque Lysimaque réitère son souhait de voir ses enfants devenir meilleurs avec le concours de Socrate³⁹, en l'engageant à venir le lendemain pour discuter de nouveau ces questions d'instruction⁴⁰. Socrate, qui a réaffirmé son ignorance⁴¹, est tout à fait disposé à aider les jeunes gens à devenir meilleurs⁴², mais suspend sa venue chez Lysimaque à la décision du dieu⁴³. Vu la prestation de l'élève de Damon et l'ignorance de Socrate, sans oublier tous les hommes politiques de renom qui ont échoué à rendre meilleurs et le peuple et leurs propres enfants⁴⁴, il semble que le maître que Socrate invite à chercher soit difficile à trouver et qu'en fait, il n'existe probablement pas de *τεχνικός* au sujet du soin de l'âme, peut-être parce que ce n'est tout simplement pas une *τέχνη*, du moins qui n'est pas accessible aux hommes. Ce qui ne signifie pas que l'on ne puisse prendre soin de son âme mais que cela ne relève pas d'une connaissance qui s'enseigne et s'apprend. Il faut donc faire comme Socrate, s'en remettre au dieu et se prendre en main tout seul. L'éducation ordinaire, consistant à inculquer des connaissances toutes prêtes, paraissant définitives, est donc inadaptée et inopérante pour permettre à quiconque d'avoir soin de son âme. L'enseignement des sophistes, ces maîtres de vertu, ne vaut pas mieux, puisque le meilleur d'entre eux, Damon n'a pas été capable d'y parvenir, quoique, visiblement, il ait su inculquer à Nicias des conceptions intellectuelles valables. C'est à la fois dans la recherche de la nature de la vertu et la pratique de l'action

33. *Ibid.*, 179 a5 (*ἐπιμεληθῆναι*), a7 (*ἐπιμελεῖσθαι*), b5 (*ἐπιμελείαν τινα*), d4 (*ἐπιμελήσονται*), e6 (*ἐπιμελείας*).

34. *Ibid.*, 179 d6-e2, 180 a2-4, 181 c8-9, 185 e1-2, 201 b6-8.

35. *Ibid.*, 185 e4-6.

36. *Ibid.*, 186 a5-6 : *ὅτι ἀρίστας γενέσθαι τὰς ψυχὰς*.

37. *Ibid.*, 179 b2 (*πῶς ἂν θεραπευθέντες γένοιντο ἄριστοι*), d7 (*ὅτι ἄριστοι γένοιντο*).

38. C'est l'objet des exhortations que les deux pères adressent à leur progéniture, exprimées en 179 d3-5 : « S'ils ne prennent pas soin d'eux-mêmes et s'ils ne nous obéissent pas, ils resteront sans gloire ; alors que s'ils ont cette attention, ils seront peut-être dignes des noms qu'ils portent. » (*εἰ μὲν ἀμελήσουσιν ἑαυτῶν καὶ μὴ πείσονται ἡμῖν, ἀκλειεῖς γενήσονται, εἰ δ' ἐπιμελήσονται, τάχ' ἂν τῶν ὀνομάτων ἄξιοι γένοιντο ἃ ἔχουσιν*).

39. *Ibid.*, 200 d7-8 : « Qu'en dis-tu, Socrate ? Accepteras-tu ma requête et apporteras-tu à ta contribution active afin que ces jeunes gens deviennent les meilleurs possible ? » (*πῶς οὖν φήεις, ὦ Σώκρατες; ὑπακούσῃ τι καὶ συμπροθυμῆσῃ ὡς βελτίστοις γενέσθαι τοῖς μειρακίοις;*).

40. *Ibid.*, 201 b6-8 (voir la citation *supra*, p. 315, note 34).

41. *Ibid.*, 200 e2-6.

42. *Ibid.*, 200 e1-2 : « Car ce serait terrible, Lysimaque, de ne pas accepter de soutenir activement qui cherche à s'améliorer. » (*καὶ γὰρ ἂν δεινὸν εἶη, ὦ Λυσίμαχε, τοῦτό γε, μὴ ἐθέλῃν τῷ συμπροθυμεῖσθαι ὡς βελτίστῳ γενέσθαι*).

43. *Ibid.*, 201 c5 : « si le dieu le veut » (*εἰάν θεὸς ἐθέλῃ*).

44. Voir *Alcibiade I*, 118 b4-119 b3, *Ménon*, 93 a5-94 e2, *Protagoras*, 319 d7-320 b3.

vertueuse, pendant toute sa vie, que l'on prend le mieux soin de son âme : nul ne peut le faire à notre place et observer l'exemple d'autrui ne nous rend pas aptes à l'imiter tant que l'on n'a pas essayé, pas plus que disposer d'une théorie que l'on ne parvient pas à mettre en pratique. Le seul véritable maître qui puisse nous guider est le dieu auquel se réfère Socrate. L'injonction de chercher sans relâche ce maître qui n'existe pas parmi les hommes est un appel exigeant à une action toujours renouvelée, toujours améliorée, toujours tournée vers la vertu, assumée sans retenue, comme le suggère le vers d'Homère cité par Socrate⁴⁵ car cette action est la clef de ce soin impérieux que nous devons à notre âme, et la honte ne doit jamais nous empêcher de l'accomplir, pas plus que le jugement d'autrui : sans cette action, notre âme est semblable au nécessiteux misérable évoqué par le poète, prostré au milieu des prétendants de Pénélope, mais qui, lorsqu'il se lèvera pour agir, au moment opportun, révélera à tous qu'il est en fait le flamboyant héros Ulysse, qu'il n'a jamais cessé d'être malgré son apparence de mendiant. La référence implicite à Ulysse est une invitation à être aussi subtil et avisé que lui dans nos actions, mais aussi une mise en garde contre l'action irréfléchie et un encouragement à persévérer dans notre recherche, à privilégier l'être sur l'apparaître et même à nous méfier d'endosser l'apparence de ce que nous sommes vraiment : puni pour avoir manqué de discernement dans son action, Ulysse finit par atteindre, après bien des épreuves et des errements qui l'ont assagi, le but qu'il désirait dès lors qu'il a réussi à ne plus passer pour qui il était, devenant alors réellement en mesure de s'affirmer dans ses actes avec le plus de vérité tel qu'il est.

La recherche est nourrie par un manque : on ne cherche pas ce que l'on a déjà ou ce que l'on croit avoir. Nicias, qui pense que l'homme peut aspirer à une *σοφία* parfaite du bien et du mal en est l'illustration : son discours, restant dans une abstraction complète, tient lieu de réalisation de ce qui devrait être son objectif, posséder la *σοφία*. En d'autres termes, il se paie de mots, pour ne pas avoir fait le lien entre le réel et l'objet de son discours : le fait de parler et de tenir un discours construit présentant les caractéristiques formelles de la rationalité, le respect de la logique, lui donne une illusion de connaissance alors que la réalité des concepts utilisés lui échappe, et cette impression est d'autant plus marquée qu'il pense certainement apporter une contribution utile à la réflexion et n'est pas dans une dynamique éristique (ce qui ne lui interdit pas de souhaiter que son point de vue l'emporte). L'apparente matérialité du discours lui confère un réalisme trompeur qui tend à laisser penser qu'énoncer suffit pour savoir. Le cas de Nicias nous montre comment l'attitude par rapport au savoir d'une personne, même de bonne volonté, peut la mettre dans l'impossibilité d'embrasser la philosophie, et même de penser à le faire.

45. *Lachès.*, 201 b1-3 (HOMÈRE, *Odyssée*, XVII, 347).

Avant même de prendre en compte les influences venant d'autrui et les objectifs que peuvent viser les individus en concevant leurs opinions, le *Lachès* nous a montré à quel point la tournure d'esprit d'une personne, résultant particulièrement de son expérience et de sa culture, façonne ses opinions, et cela évidemment sans qu'elle s'en aperçoive. Une partie de la production d'opinions consiste donc en un traitement de l'information reçue selon des réflexes mentaux qui ajoutent aux déductions qui peuvent être tirées de celle-ci une orientation propre au sujet pensant et qui présente les dehors de l'évidence tant les conclusions auxquelles ce dernier aboutit s'intègrent alors dans sa vision du monde et la confirment éventuellement.

b) Des évidences trompeuses

Le *Lysis* aborde également la question de l'illusion de connaissance dont nous venons de parler et les retombées de celle-ci tant sur la réflexion que sur les attitudes des personnages sont mises en évidence. Dans ce dialogue, en effet, Socrate commence par tenter de détromper Lysis sur les idées qu'il se fait sur lui-même, à savoir qu'il n'est pas aussi libre qu'il le pense et qu'il n'a pas encore autant de raison qu'il l'imagine : Lysis a déjà intégré son image sociale de fils de citoyen, donc d'homme libre, une appellation qui laisserait entendre qu'il peut faire tout ce qu'il veut, alors que sa liberté est uniquement civique et ne sera effective que lorsqu'il aura atteint sa majorité. Mais n'y ayant pas réfléchi, abusé par les mots, tributaire du regard que la société porte sur lui et plongé dans ses habitudes de vie, Lysis ne s'en rend pas compte. Socrate lui fait prendre conscience que, malgré les restrictions réelles à sa liberté, il est tout de même heureux et que ses parents font néanmoins son bonheur en restreignant sa liberté par des interdictions adéquates qu'ils lui imposent⁴⁶. Le bonheur de Lysis provient donc, d'une part, de l'existence d'une instance supérieure raisonnable et lucide, en l'occurrence ses parents, qui décide de lui laisser la possibilité de faire ce qui est en rapport avec ses capacités réelles (qu'il n'est pas complètement apte à connaître lui-même) et de lui interdire de faire ce qui ne l'est pas, et, d'autre part, de la connaissance de l'existence de cette instance et des limites exactes qu'elle lui a fixées (l'entretien avec Socrate démontre que Lysis sait très

46. En *Lysis*, 208 e4-7, Socrate semble lier le bonheur à la possibilité de pouvoir faire ce que l'on veut. En réalité, il ne fait que reprendre une opinion courante, qu'il suggère à Lysis, pour voir si celui-ci y adhèrera ou non et lui démontrer le cas échéant qu'il se trompe en considérant le bonheur de la sorte. Mais la réponse de Lysis en 209 a4, bien que n'étant pas tout à fait exacte, comme Socrate le lui montrera par la suite, indique que le jeune garçon est suffisamment raisonnable pour comprendre que ses parents ont de bonnes raisons de ne pas le laisser faire tout ce qu'il veut, si bien que l'on peut en déduire qu'il ne considère pas ces restrictions comme des entraves à son bonheur et qu'il ne se sent pas particulièrement malheureux.

précisément ce qu'il a le droit ou non de faire). Lysis acquiert ainsi une forme de sérénité dans l'action et de confiance en lui, sachant que s'il respecte les interdits, son action ne risquera jamais de lui être néfaste.

Pour aller dans le sens de cette constatation, Socrate montre au jeune garçon que lorsque l'on suit ses impressions, on est amené à accorder sa confiance à des personnes qui en sont plus ou moins dignes : la validité de nos décisions est en fait bornée par l'horizon de notre connaissance et surtout par notre attitude vis-à-vis de cette connaissance, c'est-à-dire que la décision est prise quand la connaissance que l'on a de la situation est jugée suffisante. Tout le problème réside dans le fondement de ce jugement, qui est au mieux une connaissance sur la connaissance, au pire un sentiment. Dans le cas de Lysis, il n'a pas à se poser la question de ce jugement car il lui suffit de s'en remettre à ses parents : son champ de connaissance étant restreint, son autonomie de décision l'est d'autant. L'existence de Lysis le maintient dans un cadre cognitif dont il n'a pas conscience spontanément, mais qu'il a la possibilité d'explorer comme il vient de la faire avec Socrate, et qui bride ses comportements.

Ce problème de l'étendue de la connaissance motivant nos actions et nos comportements se retrouve de nouveau à la fin de la discussion entre Socrate et Ménexène lorsqu'ils concluent que l'on est souvent l'ami de celui qui n'est pas le nôtre et réciproquement⁴⁷ : il s'agit de connaître l'attitude d'autrui à notre égard pour déterminer ou modifier la nôtre à son sujet. Malheureusement, la réflexion n'a pas été correctement menée (en particulier la notion d'amitié est directement utilisée sans avoir été définie et sans qu'un critère ait été retenu) et débouche sur une aporie, bien qu'elle ait eu le mérite de montrer qu'un défaut de connaissance suscite des affections inadéquates voire erratiques envers l'objet mal connu, qui demande également à être mieux défini, si l'on se souvient des remarques que Socrate faisait à Hippothalès sur les vers chantant ses propres louanges croyant les adresser à Lysis, dont il est amoureux⁴⁸.

Lorsque Lysis redevient l'interlocuteur principal de Socrate, l'entretien repart sur de nouvelles bases, plus prometteuses. En effet, cette fois, Socrate adopte une définition minimale de l'amitié, la tendance du semblable à aller vers le semblable, sous l'égide d'un dieu. Il tire cette définition d'un vers d'Homère⁴⁹, qui constitue un point de départ familier à Lysis, puisque le poète était couramment enseigné à cette époque, et qui, de plus, véhicule une opinion répandue, non imputable à Socrate, qui ne sait rien. Même si ce dernier met une

47. *Ibid.*, 213 b7-c5.

48. *Ibid.*, 205 d5-e4.

49. HOMÈRE, *Odyssée*, XVII, 218.

pointe d'ironie⁵⁰ à dire que les poètes « sont pour nous comme les pères du savoir et des guides »⁵¹, la définition proposée ne manque toutefois pas d'intérêt car elle est tirée à quelques vers près du même passage que le vers cité à la fin du *Lachès*, concernant le retour d'Ulysse à Ithaque, méconnaissable sous les traits d'un mendiant : le vers mentionné par Socrate est prononcé par le chevrier Mélanthios qui raille Eumée et Ulysse, se méprenant évidemment sur l'identité de ce dernier, un comportement qu'il n'aurait bien sûr jamais eu s'il avait reconnu son roi. Cet exemple contient donc un début de mise en abyme des savoirs dans leur rapport au réel : une connaissance peut être complémentaire de l'ignorance d'une autre connaissance plus exacte qui aurait généré un autre type de comportement que celui finalement adopté. De nouveau, le thème du défaut de connaissance et de la certitude de la validité de celle-ci venant conditionner un comportement inadéquat est abordé. Il s'y ajoute un élément supplémentaire, la mention du dieu présidant à la naissance de l'amitié, qui n'est donc pas du ressort de notre volonté mais nous vient d'une puissance supérieure et extérieure, à laquelle nous ne pouvons nous opposer. En outre, comme la suite du dialogue le montrera, la connaissance émanant de ce témoignage d'Homère devra être également dépassée, si bien que nous avons là aussi le cas d'une connaissance paraissant définitive, selon la présentation même que Socrate en fait, se référant à l'autorité des poètes, corroborée par celle des médecins qui la regardent donc comme un fait de la nature⁵², mais cette connaissance apparemment certaine et satisfaisante dissimule d'autres connaissances rendant compte de la réalité de façon plus authentique : la mise en abyme des savoirs se poursuit, pour d'autres raisons, quand la citation d'Homère est élevée en définition générale de l'amitié et n'est plus appréhendée seulement dans le contexte du récit où le poète la place. La référence à un savoir semblant assuré paraît finalement être une cause majeure d'actions inadéquates.

Après avoir balayé la définition d'Homère en expliquant que seuls les bons sont susceptibles d'être des amis mais qu'eu égard à leur excellence, ils se suffisent à eux-mêmes au point que l'amitié ne leur est d'aucune utilité⁵³, la réflexion se poursuit par l'étude de la position contraire, dont l'autorité de référence est cette fois Hésiode, cité par une source que Socrate ne nomme pas, d'après laquelle plus les choses sont semblables plus elles nourrissent une inimitié réciproque intense, tandis que l'amitié est d'autant plus grande que les êtres sont dissemblables, le cas le plus extrême étant celui de la contrariété⁵⁴. Et c'est justement l'analyse de ce cas qui permet à Socrate de réfuter également, et sans difficulté, cette

50. Socrate s'appuiera en effet un peu plus loin (*Lysis*, 215 c6-d1) sur un vers d'Hésiode pour soutenir la thèse opposée à celle contenue dans le vers d'Homère. Étranges guides donc que ces poètes développant des conceptions opposées sur les mêmes sujets.

51. *Ibid.*, 214 a1-2 : ἡμῖν ὡσπερ πατέρες τῆς σοφίας εἰσὶν καὶ ἡγεμόνες.

52. *Ibid.*, 214 b2-5.

53. *Ibid.*, 214 b8-215 c2.

54. *Ibid.*, 215 c4-216 a5.

définition, mal formulée et qui, bien qu'étant très vague, manque de généralité⁵⁵. Car si elle est adaptée aux phénomènes physiques, rendant compte de complémentarités réelles et pertinentes dans le cas des mouvements des contraires les uns vers les autres comme dans certains des exemples donnés, son application en revanche pose problème quand il est question d'éthique où d'une part, ce n'est pas la nature des contraires qui les pousse les uns vers les autres mais leurs intérêts, si bien que le mouvement est susceptible d'être en fait dissymétrique⁵⁶, et surtout, d'autre part, la contrariété exprime une incompatibilité logique car les mots désignent une répulsion réelle, comme dans l'opposition entre les amis et les ennemis. Les principes de la physique, fondée sur une propension naturelle des choses à revenir vers un équilibre neutre, les termes exprimant des états contraires non durables, ne sont donc pas généralisables à l'éthique, où les contraires désignent des états *a priori* stables, car ne pouvant que très difficilement évoluer sans une intervention extérieure au système, qui ne conduira pas obligatoirement à un état neutre (par exemple, les amis et les ennemis se rapprocheront s'ils découvrent un intérêt dont la poursuite est plus importante à leurs yeux que les raisons justifiant l'existence de leur opposition, et rien n'indique au départ que les relations finales seront indifférentes, plutôt qu'amies ou ennemies).

L'étude des deux définitions proposées par Socrate révèle un problème d'extension des catégories qu'elles assignaient à l'amitié, et qui n'ont pas été assez finement délimitées pour expliquer adéquatement ce qu'elle est, si bien que, sous certains points de vue, l'amitié est bien un mouvement du semblable vers le semblable et sous d'autres, c'est aussi un mouvement rapprochant des êtres dissemblables. Il en résulte que des manipulations du langage deviennent possibles : on peut tout à fait alors affirmer une chose et son contraire⁵⁷, et en jouer dans une discussion. Citer les éristiques comme des redresseurs de torts et les garants de la rigueur logique de la réflexion, ainsi que le fait Socrate⁵⁸, est donc particulièrement ironique, puisqu'ils sont les premiers à user de ces moyens d'argumentation

55. *Ibid.*, 216 a5-b9.

56. En 215 d4-7, Socrate cite plusieurs exemples tirés de diverses situations humaines et censés étayer sa définition. En fait, ils ne le font que de façon partielle ou illusoire. En effet, les exemples du pauvre allant vers le riche, du faible vers le fort et de l'ignorant vers le savant sont dissymétriques, puisque la réciproque est fautive, étant donné que les intérêts des uns et des autres sont divergents. L'exemple de l'amitié du médecin et du malade est quant à lui fondé sur une convergence d'intérêts différents, le premier obtenant de l'argent en rendant la santé au second ou, dans une optique moins mercantile, le premier possédant une compétence qui manque au second et dont ce dernier a besoin (ce qui nous ramène au cas de dissymétrie des autres exemples) : ce cas n'illustre pas une opposition de natures car le contraire du malade est le bien portant et non le médecin, et le contraire du médecin n'est pas un malade mais n'importe quel individu qui n'est pas médecin, et ces relations de contrariété ne sont nullement propices à des mouvements convergents. Dans tous les cas, seule l'existence d'intérêts convergents mais différents pourrait expliquer l'existence de mouvements rapprochant les contraires : en particulier l'introduction d'une forme de dédommagement pour le service rendu serait susceptible de justifier l'inclination de celui qui est en mesure de fournir ce service vers celui qui en a besoin.

57. Ainsi, il devient possible de dire tour à tour que le semblable est l'ami du semblable, comme nous l'avons vu, et que le semblable est jaloux, rival et ennemi du semblable en 215 d1-3.

58. *Ibid.*, 216 a5-b2.

pour triompher dans les débats, et ils n'ont certainement pas usurpé la dénomination d'« hommes omniscients » (*πάσσοφοι ἄνδρες*)⁵⁹, ayant toujours raison grâce à ces procédés, quel que soit le sujet abordé : néanmoins, en confrontant des thèses antinomiques, les éristiques, malgré le mauvais usage qu'ils en font, ont à leur disposition une méthode qui pourrait servir à lever les pièges venant du langage, qui fonctionne souvent comme un écran cachant la réalité et faisant obstacle au savoir, si l'on n'y prend garde. La seconde définition a vraisemblablement été avancée par Socrate pour attirer notre attention sur les déductions trop faciles vers lesquelles le langage nous aiguille lorsque nous butons sur une difficulté⁶⁰ : ayant constaté que la première définition n'était pas satisfaisante, il est tentant de se reporter mécaniquement sur la proposition contraire, au lieu d'analyser plus en profondeur ce qui rend inopérante la définition considérée. L'étude de la première définition a ouvert la voie à une progression de la réflexion et a été laissée de côté un peu trop vite, pour se tourner vers la seconde définition, qui, en fait, ne sert qu'à évincer une hypothèse possible. Nous noterons au passage que la seconde définition a été également rapidement éliminée du fait des incompatibilités logiques qu'elle entraînait ; cependant, en se demandant comment malgré ces incompatibilités un mouvement pouvait apparaître (il fallait donc introduire le devenir au lieu de se contenter de constater la situation, ce qui n'était pas dans l'esprit de la définition, qui est dynamique ; on aurait ainsi cherché à savoir comment des ennemis peuvent devenir amis), il aurait été possible de faire apparaître la notion d'intérêt comme motivation de l'amitié et d'approfondir la recherche par ce biais, et éventuellement rejoindre les conclusions obtenues en partant de l'autre définition. Le fait que Socrate se soit dispensé de le faire, pour récuser la définition par une argumentation essentiellement rhétorique, nous conforte dans l'idée qu'il cherchait à mettre en garde ses interlocuteurs sur les raccourcis de pensée dus au langage et la nécessité de revenir se référer au réel pour relancer la réflexion.

Ce retour au réel est effectué par Socrate lorsqu'il distingue une troisième catégorie d'individus, en plus des bons et des mauvais, ignorée jusqu'à présent, celle de ceux qui ne sont ni bons, ni mauvais⁶¹. Nous constatons que le langage, par ses jeux d'oppositions tranchées, a tendance à nous faire ignorer cette catégorie, qui ne porte pas de nom particulier, si bien que si nous ne sommes pas attentifs, nous risquons de nous trouver face à une aporie en nous imaginant que la réunion des sous-ensembles des bons et des mauvais couvre l'ensemble des possibles ; or ce n'est pas le cas et c'est d'autant plus fâcheux, que ce faisant,

59. *Ibid.*, 216 a7.

60. Ce qui explique le changement d'interlocuteur pour aborder la seconde définition : Ménexène est connu pour être porté sur les controverses et les jeux de langage qui les accompagnent, et il s'était surtout laissé prendre par les raisonnements peu rigoureux de Socrate (pour ne pas parler de sophismes) lors de son échange précédent avec lui.

61. *Ibid.*, 216 c1-d7, particulièrement d5-7 : « Il me semble qu'il y aurait en quelque sorte trois genres : ce qui est bon, ce qui est mauvais, et enfin ce qui n'est ni bon, ni mauvais. » (*δοκεῖ μοι ὡσπερὶ τρία ἄττα εἶναι γένη, τὸ μὲν ἀγαθόν, τὸ δὲ κακόν, τὸ δ' οὔτ' ἀγαθὸν οὔτε κακόν*).

nous négligeons, sans nous en apercevoir, l'ensemble le plus peuplé et, tout seuls, nous nous rendons ainsi incompréhensible la réalité non pas à cause de l'impuissance ou de l'insuffisance de nos facultés mais en nous empêchant nous-mêmes de nous apercevoir de sa complexité. En reconnaissant la validité des raisonnements conduits jusqu'à présent qui éliminent la possibilité que les bons et les méchants aient part à l'amitié, et en constatant que des amis existent néanmoins réellement, nous devons nécessairement déduire que ceux-ci ne sont ni bons, ni méchants.

Socrate donne en même temps une leçon de recherche à Ménexène, qui était surtout prompt jusqu'ici à se livrer à des joutes éristiques. En effet, Socrate ne se contente pas d'apporter un élément de réflexion nouveau mais il fait en plus le lien avec la discussion précédente, qui avait permis de déduire à partir de la première définition que les méchants ne pouvaient être les amis de personne : il tient donc compte des avancées de la recherche qu'il intègre à sa nouvelle approche, et qui n'étaient donc ni inutiles, ni factices comme cela aurait pu être le cas s'il s'était agi d'une controverse ; et comme on pourra le constater, les résultats obtenus précédemment accéléreront la recherche une fois appliqués mécaniquement à la nouvelle catégorie introduite par Socrate. Grâce à cette double opération de reprise des conclusions précédentes et d'ajout d'un élément nouveau, Socrate peut affirmer que, nécessairement, ce qui n'est ni bon, ni mauvais a une propension à être l'ami de ce qui est bon⁶². Car il ne peut être l'ami de ce qui est mauvais, pas plus que de ce qui n'est ni bon, ni mauvais, étant donné qu'il ne trouvera pas ce qui lui manque chez ce qui ne le possède pas non plus⁶³. Comme le montre l'échange en 216 d7-217 a2, ces résultats se déduisent directement de l'étude de la première définition : Socrate n'a donc pas besoin de se comparer à un oracle pour affirmer que ce qui n'est ni bon, ni mauvais est l'ami de ce qui est bon⁶⁴, tout en continuant de clamer son ignorance. En fait, il anticipe comme étant valide un résultat encore non démontré mais qu'il va justifier sur-le-champ, en développant un raisonnement pas forcément nécessaire, puisque le lecteur attentif aurait pu aisément le faire de son côté.

62. *Ibid.*, 216 c2-3 : τὸ μῆτε ἀγαθὸν μῆτε κακὸν φίλον οὕτω ποτὲ γιγνόμενον τοῦ ἀγαθοῦ.

63. Pour rendre les mots neutres τὸ ἀγαθόν et τὸ κακόν, ainsi que l'expression τὸ μῆτε ἀγαθὸν μῆτε κακόν, nous préférons utiliser ici les tournures un peu lourdes « ce qui est bon », « ce qui est mauvais » et « ce qui n'est ni bon, ni mauvais », afin de rendre l'abstraction véhiculée en grec par le neutre plus explicite que les traductions habituelles par « le bon », « le mauvais » et « le ni bon, ni mauvais », qui, bien qu'étant recevables, tendent à faire penser à des personnes, et cela d'autant plus qu'il est question d'un sentiment, l'amitié : Platon ne qualifie pas des individus mais manipule des notions pouvant s'appliquer de façon générale, à tout être (ce que confirme l'exemple du corps en 217 a4-c2). On comprend ainsi pourquoi, en toute rigueur, ce qui n'est ni bon, ni mauvais, ne peut pas être l'ami de ce qui lui est semblable, tout en permettant à des individus globalement ni bons, ni mauvais d'être amis entre eux : dans le premier cas, la comparaison est faite au niveau de chaque caractéristique particulière, alors que dans le second, le jugement porte sur l'être dans son ensemble, si bien que deux individus ni bons, ni mauvais peuvent compléter des manques respectifs différents chez l'un et l'autre, mais leur amitié ne découlera pas du fait qu'ils s'apportent mutuellement les mêmes choses. Socrate a déjà expliqué en 214 e7-215 a2 que l'on n'a pas de raison de se rapprocher de qui on ne peut rien attendre d'autre que ce que l'on a déjà soi-même.

64. *Ibid.*, 216 d3.

Cependant l'importance de la question abordée réclamait certainement un maximum d'explications et la référence à la mantique, amenant la conclusion avant sa démonstration, présente en outre l'intérêt de mettre en exergue ce point essentiel.

Cette approche a aussi le mérite d'opposer un mode de construction d'une opinion à la recherche d'un savoir fondé. Le passage qui nous intéresse, 216 c5-d3, vise à apporter une justification sommaire à l'affirmation abrupte de Socrate sur l'amitié de ce qui n'est ni bon, ni mauvais pour ce qui est bon, affirmation qui se heurte à l'incompréhension de Ménexène⁶⁵. Socrate indique qu'il trouve son inspiration dans un vieux dicton selon lequel le beau suscite l'amitié : c'est donc une opinion non prouvée. Le fait est qu'il en a pourtant la preuve sous les yeux, dans cette palestre avec notamment le cas d'Hippothalès attiré par la beauté de Lysis, mais aussi en lui-même, puisqu'il reconnaît son attirance pour les beaux jeunes gens. La comparaison du beau en 216 c7-d1 à quelque chose de doux (*μαλακῶ*), lisse (*λείω*) et huileux (*λιπαρῶ*), donc insaisissable (*διολισθαίνει καὶ διαδύεται ἡμᾶς*), est exactement la description de ce qu'il voit dans la palestre : de beaux corps enduits d'huile, glissant lorsque l'on tente de les empoigner, dans les exercices de lutte par exemple, mais aussi de beaux jeunes gens ne se laissant pas séduire par les prévenances de leurs soupirants et d'une manière plus abstraite, la beauté est encore insaisissable puisque ce n'est que le corps dans lequel elle s'incarne que l'on serre. L'expérience que Socrate fait de la situation, stimulé par la conversation qui vient d'avoir lieu, semble donc générer en lui une intuition, une idée nouvelle dont l'origine est à peine consciente, comme sortie de nulle part, et qui pourtant vient utilement servir la recherche : le sujet pensant n'est pas un être abstrait mais une personne existant dans un contexte donné qui éventuellement aiguillonne ses facultés. Socrate relie ainsi son expérience au cours suivi par la réflexion en identifiant le bien au beau, ce qui lui permet de mettre en relation l'amitié avec le bien⁶⁶, et de là ce qui n'est ni bon, ni mauvais avec le bien aussi, puisque, par élimination, seule cette catégorie est susceptible de connaître l'amitié. Mais cette série d'associations d'idées, même si elle fournit un résultat exact, reste hautement conjecturale, donc oraculaire, tant qu'une démonstration en bonne et due forme n'a pas été produite. L'expérience que l'on fait du réel a par conséquent le mérite de stimuler la réflexion,

65. Observons que le tournant de la réflexion se situe ici, lorsque Ménexène cesse de suivre passivement l'entretien en acquiesçant aux affirmations de Socrate sans réfléchir à leurs implications, ce qui le met à chaque fois en position d'être réfuté. En demandant à Socrate de s'expliquer, il prend désormais une part active dans l'entretien, il se l'approprie car il accorde à présent une valeur aux résultats qui en découleront. Ainsi, il s'implique dans le dialogue et n'hésite plus à avouer son incompréhension comme en 217 d1, 218 e1, ou à demander des précisions comme en 218 d1, 5, ce qui lui confère un rôle moteur à ce moment-là, alors que Socrate remet en cause la conclusion à laquelle il venait juste d'aboutir et qui avait été acceptée par les deux jeunes garçons acquiesçant d'une seule voix en 218 b5, signifiant ainsi que tous les interlocuteurs s'impliquent sincèrement dans le dialogue. On notera que Ménexène a toutefois tendance à se contenter des conclusions de Socrate et manque d'esprit critique à leur égard, d'où son étonnement quand ce dernier soulève une objection à leur sujet : il est trop attaché aux termes du discours et pas assez à la pensée.

66. Sur la nature fluide l'amitié, voir A. G. WERSINGER, *Platon et la dysharmonie. Recherches sur la forme musicale*, Paris, 2001, p. 195.

voire de la recadrer, mais ne constitue pas pour autant une source de connaissance fiable avant d'avoir été validée par le raisonnement. En fait, seul celui-ci est en mesure de s'emparer d'objets comme le beau et l'amitié (en l'espèce) perçus par l'expérience comme étant éminemment fuyants : la raison joue le rôle d'une instance qui pose des limites pour circonscrire des notions et les rendre ainsi compréhensibles. On retrouve ici à un niveau conceptuel et paradigmatique le rôle joué par les parents de Lysis à son égard, suppléant son manque de raison en fixant de façon appropriée des limites à son comportement, qui autrement serait chaotique.

Les réactions des différents personnages à la fin du dialogue sont également intéressantes à observer, car elles reflètent l'existence d'obstacles à la réflexion intrinsèques à eux-mêmes et à leur façon de concevoir les choses. Ainsi, Ménexène et Lysis approuvent d'abord ensemble Socrate lorsqu'il dit que l'objet du désir pour un être est ce qui lui est apparenté et qu'il proclame leur amitié réciproque⁶⁷ ; puis seul Ménexène acquiesce quand Socrate explique les différents niveaux auxquels le désir peut intervenir et que l'on aime nécessairement ce qui nous est apparenté⁶⁸ ; enfin, les deux opinent à peine tandis qu'Hippothalès, silencieux jusqu'ici, jubile, au moment où Socrate conclut cette discussion en affirmant que l'aimé doit être l'ami de l'amant authentique⁶⁹. Lysis paraît comprendre avant Ménexène ce qu'impliquent les propos de Socrate, à savoir, d'une part, le risque que des amis donnés (en l'occurrence Ménexène et lui) éprouvent l'un pour l'autre des désirs asymétriques, ce qui est décevant, lorsque l'on ressent soi-même une amitié sincère et profonde ; et d'autre part, la nécessité d'avoir quelque chose en commun avec quelqu'un éprouvant pour soi une amitié que l'on n'éprouve pas pour lui, voire qui suscite de la répulsion, une situation qui est susceptible de renvoyer à l'individu une image de lui-même désagréable et également décevante. Ménexène rejoint son ami dans ses doutes quant aux positions de Socrate lorsqu'il lui faut accepter la nécessité d'être l'ami d'un amant, ce dont les deux jeunes garçons n'ont nulle envie et qui est infirmé par leur expérience ; cependant qu'Hippothalès est ravi que Socrate parle dans son sens et imagine déjà peut-être les discours qu'il tiendra à son bien-aimé Lysis pour le convaincre de lui céder. Évidemment tous en restent à des amours portés vers les corps et aucun d'entre eux n'a compris le fond de la pensée de Socrate.

Deux attitudes différentes s'opposent : celle de Lysis et Ménexène qui ne sont pas capables de dépasser leur courte expérience pour adhérer sincèrement à un discours ; celle d'Hippothalès qui adhère à un discours dont il ne saisit pas la portée réelle car s'en tenant aux

67. *Lysis*, 221 e5 : *συνεφάτην* ; e7 : *εφάτην*.

68. *Ibid.*, 222 a4 : « Parfaitement, dit Ménexène, alors que Lysis gardait le silence » (*πάνν γε, ἔφη ὁ Μενέξενος· ὁ δὲ Λύσις ἐσίγησεν*) ; a6 : *ἔφη*.

69. *Ibid.*, 222 b1-2 : « Lysis et Ménexène donnèrent à peine leur assentiment par un signe, cependant qu'Hippothalès, sous l'effet du plaisir, passait par toutes les couleurs » (*ὁ μὲν οὖν Λύσις καὶ ὁ Μενέξενος μόγις πως ἐπενευσάτην, ὁ δὲ Ἴπποθάλῃς ὑπὸ τῆς ἡδονῆς παντοδαπὰ ἠφίει χρώματα*).

apparences, il croit entendre ce qu'il voulait entendre. Dans les deux cas, toutefois, c'est la personnalité des interlocuteurs qui fait écran à leur compréhension exacte du propos de Socrate : ils n'ont pas su se mettre suffisamment à distance pour parvenir au terme de la réflexion. Alors que Socrate a levé un à un les obstacles qui les séparaient, lui et son auditoire, de l'objet de recherche et qui représentaient autant de faux-semblants susceptibles de brouiller la compréhension de celui-ci ou de la laisser partielle et superficielle, autant de scories déposées par les opinions, il se heurte à présent à ce qui semble constituer le dernier rempart à la réussite de son entreprise philosophique : la personnalité singulière de ses interlocuteurs et ses réflexes consistant soit à se référer à son expérience pour rejeter une attitude, soit à se laisser aveugler par ses attentes, pour en adopter une autre. Il s'agit probablement de la ligne de défense la plus résistante et la plus désopilante, car elle est cachée et susceptible de prendre les formes les plus variées, les plus contradictoires et les plus inattendues, en revenant à l'improviste alors que l'on croyait toucher au but et malgré le travail préparatoire ayant consisté à rabaisser l'orgueil des interlocuteurs. Une structure de personnalité plus profonde et plus difficile à atteindre demeure chez les interlocuteurs et vient interférer, en retenant Ménexène et Lysis de se laisser aller à une amitié envers Socrate. C'est probablement ici que le conseil que Socrate donnait à Hippothalès de chercher à charmer Lysis prend toute son importance⁷⁰ : une opération de magie est indispensable pour s'affranchir de cet obstacle intrinsèque et constitutif de l'interlocuteur, qui le rend rétif à un exercice de la philosophie plus approfondi et plus authentique, à l'instar d'Orphée, auquel il est fait implicitement référence, rendant dociles les bêtes sauvages par la magie de ses chants⁷¹. Il faut en fait amener les interlocuteurs à opérer un changement d'attitude par rapport à eux-mêmes et leur imposer un autre comportement que celui qu'ils ont spontanément et qui les détourne de l'exercice de la philosophie. Ils doivent donc apprendre à être à l'écoute d'eux-mêmes pour prévenir ces réactions, ce qui exige bien le recours à un tour de force magique.

L'évidence est la meilleure amie de l'ignorance. Et ce qui est explicite cache autant qu'il montre, tout ce qui n'a pas de nom risquant de rester occulté, scotomisé, simplement parce que l'outil qui permettrait de penser à en tenir compte nous manque. Comprendre la réalité demande donc un effort permanent, une attitude tournée vers la recherche mais aussi une créativité sans cesse renouvelée, pour sortir des cadres cognitifs dans lesquels nous sommes naturellement confinés et parvenir à décoder le réel qui s'offre à nous. La connaissance véritable est toujours située dans un au-delà.

70. *Ibid.*, 206 b2-3 : « Qui plus est, ne pas charmer mais rendre plus sauvage par des discours ainsi que des chants, est le fait de celui qui est totalement étranger aux choses des Muses, n'est-ce pas ? » (*καὶ μὲν δὴ λόγοις τε καὶ ᾠδαῖς μὴ κηλεῖν ἀλλ' ἐξαγριαίνειν πολλὴ ἀμουσία· ἧ γάρ;*).

71. Voir *infra*, p. 518.

c) *Une question de point de vue*

i. Une réalité enchevêtrée

L'*Euthyphron* traite du lien existant entre l'action et la réaction à celle-ci, particulièrement des déterminants de cette réaction. Le dialogue pose le problème de l'interprétation de l'action et de la forme de réponse à lui apporter. Évidemment, le résultat obtenu dépendra de la façon de définir l'action initiale et des référentiels utilisés, si bien que la compréhension d'un même fait sera éventuellement tributaire des positions relatives des personnes qui s'y intéressent. Ainsi, au début de leur entretien, Socrate et Euthyphron tentent de comprendre comment ils doivent analyser la manœuvre judiciaire de Mélètos contre Socrate pour pouvoir y répliquer au mieux. Chacun apporte son interprétation des conséquences possibles de l'accusation, qui est elle-même fondée sur une interprétation du comportement de Socrate, adaptée pour servir des visées personnelles : Socrate propose une lecture bienveillante, car littérale, des répercussions possibles de l'action de Mélètos, se refusant, ironiquement, à lui prêter la moindre intention nuisible tout en jugeant avec réalisme les risques qu'il encourt, tandis qu'Euthyphron a, de ce même fait, une lecture réaliste et sérieuse quant aux implications pour la cité, mais superficielle et erronée à propos du danger réel menaçant son interlocuteur. On observera une symétrie entre les approches de Socrate et Euthyphron : Socrate ne semble pas voir le mal qui existe dans l'action de Mélètos mais analyse finement le comportement possible de la foule athénienne, alors qu'Euthyphron a conscience des maux qu'entraînera une telle accusation, mais sous-estime complètement les réactions de la foule. En fait, Socrate aborde la question d'un point de vue objectif : il n'est pas en mesure de connaître les intentions réelles de Mélètos et, au moins en apparence, il lui fait crédit d'intentions louables, étant donné que l'action judiciaire dont il fait l'objet met l'accent sur de réels problèmes (la corruption des plus jeunes et la dénonciation des corrupteurs), dont la résolution pourrait effectivement être bénéfique pour la cité, si toutefois les bonnes personnes étaient visées ; en revanche, étant Athénien et ayant toujours vécu dans cette cité, il a l'expérience des comportements de la foule dans le cas des autres procès d'impiété et, eu égard à ce qui lui est reproché, il ne se fait donc pas d'illusion sur ce qui l'attend. À l'opposé, Euthyphron analyse le problème de son point de vue personnel subjectif : son admiration pour Socrate lui fait dire que la cité a tout à perdre dans la cabale de Mélètos, ce qui est vrai du fait des qualités et de l'apport réel de Socrate pour la collectivité mais ne saurait être déduit simplement de l'affection qui lui est portée, la conclusion est donc exacte mais l'approche qui y mène est erronée ; se comparant de façon implicite à son

interlocuteur, devin comme lui grâce à son signe démonique, Euthyphron transpose son expérience de la foule au cas de Socrate alors qu'il n'a jamais été poursuivi dans un procès semblable, mais a seulement été en butte aux quolibets de l'Assemblée, à laquelle Socrate refuse d'ailleurs de participer : le parallélisme entre les situations des deux interlocuteurs est complètement artificiel et est juste imputable à une impression qu'Euthyphron a et à laquelle il donne plus d'importance qu'à l'examen objectif des événements car il la trouve flatteuse. Les mêmes faits produisent donc un enchevêtrement d'interprétations, selon les observateurs, qui les amèneront à agir différemment en réponse à ces faits. Une fois encore, aborder une situation par le biais de l'expérience personnelle produit une vision déformée et particulière.

Ainsi, Euthyphron cherche la qualification juridique exacte des faits reprochés à Socrate pour apporter une réponse qui sera manifestement d'ordre juridique également et s'articulera autour d'un discours contradictoire et vraisemblable devant disculper l'accusé et déconsidérer l'accusateur, et donner aux faits un éclairage qui est favorable à la cause de l'accusé, sans se préoccuper de savoir s'il est réellement coupable ou si le discours tenu pour sa défense est fondé ou non ; il s'agira donc de s'adapter à l'auditoire en lui fournissant le discours qu'il attend et produira sur lui un effet donné, utile à la défense⁷². L'*Apologie de Socrate* démontrera que Socrate respectera la procédure, mais préférera évoquer les faits tels qu'ils sont, ses actes justes le défendant mieux que tout autre discours : il adoptera donc une position éthique qui guidera sa ligne de défense et qui sera déconnectée des réactions possibles des autres agents, ne cherchant à produire sur eux aucun effet artificiel attendu. Dans les deux réponses au même problème que nous venons de décrire, les objectifs des agents sont différents et conditionnent leur comportement : Euthyphron veut éviter de perdre le procès et d'être condamné à une lourde peine, tandis que Socrate se conforme à des principes éthiques et fait passer l'action vertueuse avant l'issue du procès et sa survie. L'opinion des uns et des autres sur le sens de la vie modifie leur appréhension des situations qu'ils traversent et leur façon d'y réagir. Platon donne implicitement raison à Socrate en renforçant l'effet d'inversion symétrique observé jusqu'ici entre les deux protagonistes, lorsqu'il fait formuler par Euthyphron une prophétie erronée sur le résultat du procès de Socrate. Par conséquent, si les deux personnages sont dans un rapport d'inversion symétrique, s'ils sont bien tous les deux des devins, et si Euthyphron se trompe dans ses oracles, alors nécessairement Socrate est un devin véridique et l'on peut certainement en déduire encore que son approche de la situation est la meilleure. On ne manquera d'ailleurs pas de remarquer que Socrate déplace de façon aussi ironique qu'habile l'accusation d'impiété sur Euthyphron (qui corrompt les vieillards) : le véritable impie n'est donc pas Socrate mais Euthyphron, en raison de ses poursuites contre

72. En *Euthyphron*, 5 b8-c3, Euthyphron démontre qu'il a une certaine habitude des débats judiciaires lorsqu'il expose sa stratégie de défense contre Méléto.

son père et parce qu'il se fait fort d'enseigner à Socrate la piété sans savoir ce qu'elle est au juste (et étant donné qu'il ne parviendra pas à justifier ses positions, il y a tout lieu de penser qu'il sera justement condamné)⁷³.

La symétrie inversée entre Socrate et Euthyphron se confirme encore lorsque ce dernier nous apprend qu'il est lui aussi engagé dans une action juridique, mais du côté de l'accusation. Or, sa position pose problème car une fois de plus, il passe pour fou. Il a un rapport ambigu à la foule car il semble la courtiser, notamment par ses prédictions, mais il est incompris par elle, alors qu'il estime avoir raison dans les oracles qu'il délivre et dans l'action judiciaire qu'il entreprend : en fait, il ramène tout à lui et est incapable de se remettre en question. Ce n'est pas parce que la foule est un ensemble instable, irrationnel⁷⁴ et dont les passions peuvent être dangereuses, qu'il ne faut pas prêter attention à ses réactions, ne serait-ce que pour questionner le bien fondé de ses propres actions, ce que ne fait pas Euthyphron, si bien qu'il se met systématiquement en porte à faux avec le comportement standard attendu. Le contraste avec Socrate est flagrant car le comportement de celui-ci est également en décalage avec ce que la société attend mais pour des raisons valables, à savoir l'exigence d'agir vertueusement, contrairement à Euthyphron, qui n'est que dans l'affirmation de soi, l'un comme l'autre étant intimement persuadé d'avoir raison d'adopter sa ligne de conduite personnelle.

L'action en justice entreprise par Euthyphron est une réaction suite à un enchaînement d'actions et de réactions. La présentation des faits qu'il propose indique la complexité de la tâche de tout un chacun quand il est confronté au déroulement d'événements auxquels il doit prendre part à un moment donné et de la façon qui soit la plus appropriée possible de son point de vue. Ainsi, le comportement de la victime est décrit par une alternance de verbes actifs et passifs⁷⁵, qui suggèrent une responsabilité limitée de ses actes, l'alcool et la colère constituant des circonstances atténuantes dans le meurtre qu'elle a commis ; ce forfait entraînera la réaction du père d'Euthyphron, laquelle n'est décrite que par des verbes actifs⁷⁶, qui insistent au contraire sur son implication directe dans la mort de la victime, bien que l'homicide ne soit qu'involontaire. Trois lectures des faits sont alors possibles, comme

73. *Ibid.*, 5 a9-b5.

74. Socrate l'indique avec humour en 3 c7-d9, lorsqu'il caricature sa situation, disant qu'il serait content de donner de l'argent pour qu'on l'écoute, et que cela le met quand même en butte à l'hostilité des Athéniens pour ceux qui ont un savoir à transmettre : la simple apparence ou présomption d'enseigner un savoir suffit à lui faire courir un risque, la foule ne cherchant même pas à comprendre que Socrate ne sait rien.

75. *Ibid.*, 4 c5 (παροινήσας, ὀργισθείς), 6 (ἀποσφάττει).

76. *Ibid.*, 4 c6-7 (συνδήσας), 7 (καταβαλὼν), 8 (πέμπει), d1 (ὀλιγώρει), 2 (ἡμέλει), par opposition aux verbes passifs ou à sens passif qui seront employés au sujet de la victime 4 d1 (δεδεμένου), 2-3 (ἀποθάνοι), 3 (ἔπαθεν), 4 (ἀποθνήσκει).

Euthyphron l'indique ⁷⁷ : soit son père est innocent, n'ayant pas tué directement la victime, soit il est considéré comme responsable de sa mort mais ne peut être incriminé car il n'a fait que rendre justice, soit il est purement et simplement coupable de ce meurtre. Chacune de ces approches dépend du découpage de la séquence événementielle qui est opéré : le premier cas considère que la victime était encore vivante quand elle a été ligotée et enfermée, et refuse d'établir un lien de causalité entre sa mort et les mauvais traitements infligés par le père d'Euthyphron, tous les autres événements n'ayant aucune importance du fait de l'absence de ce lien de causalité ; le deuxième cas prend en compte tous les événements et en déduit une justification du meurtre de la victime ; le troisième cas, enfin, ignore les événements ayant motivé l'intervention du père d'Euthyphron et ne retient que ses agissements ⁷⁸. Seule cette dernière façon d'appréhender la situation est susceptible de motiver une action en justice contre le père d'Euthyphron, les deux autres approches devenant des lignes de défense possibles pour la contrer, en ajoutant l'accusation contre Euthyphron de manquer à la piété filiale. La référence à la piété filiale n'est pas immédiate dans le cas d'espèce considéré mais est conditionnée par la manière qu'Euthyphron a eu d'appréhender la situation : s'il avait choisi une autre interprétation, il n'en aurait pas été question. Or, de là naît un conflit entre diverses conceptions de la piété.

Car dans cette affaire, Euthyphron est persuadé qu'il est le seul à réellement respecter la piété en entamant cette action judiciaire. C'est d'ailleurs sa conception de la piété qui influence sa façon de comprendre la situation : il estime que les actes de son père ont provoqué une souillure et qu'elle rejaillira sur sa famille si tous ne se purifient pas, grâce à cette action en justice, qui présente le mérite étonnant de purifier à la fois les accusateurs et l'accusé, la piété, dans ce cas, reposant certainement plus dans le fait de déclencher l'action judiciaire que d'obtenir une condamnation, ce qui ressemble essentiellement à une posture formelle suscitée par une crainte personnelle plutôt qu'à un acte sincèrement pieux. Mais le critère d'analyse retenu dénote de nouveau une approche égocentrique de la question : avant de faire respecter la justice, Euthyphron souhaite se préserver de la colère divine, quitte à faire du tort à ses parents, en prenant les devants et en prouvant aux dieux que lui les respecte

77. *Ibid.*, 4 d5-e1. La question de savoir si les poursuites engagées par Euthyphron contre son père sont légalement fondée divise les commentateurs. Voir par exemple R. E. ALLEN, *Plato's 'Euthyphro' and the Earlier Theory of Forms*, London - New York, 1970, pp. 20-22, pour qui l'action d'Euthyphron n'est pas légale et S. PANAGIOTOU, « Plato's Euthyphro and the Attic Code on Homicide », *Hermes* (Wiesbaden), 102, 1974, pp. 419-437, et I. KIDD, « The Case of Homicide in Plato's *Euthyphro* » in E. M. CRAIK, '*Owls to Athens*'. *Essays on Classical Subjects Presented to Sir Kenneth Dover*, Oxford - New York, 1990, pp. 213-221, qui, au contraire, estiment qu'Euthyphron avait le droit de poursuivre son père.

78. Nous ignorons la réponse de l'exégète consulté par le père d'Euthyphron pour savoir quel était le sort à réserver à l'ouvrier homicide. Cependant, s'il avait conclu que le comportement de celui-ci ne justifiait pas sa mise à mort par le père d'Euthyphron, nous serions ramené soit au premier cas, soit au troisième ; mais au regard de l'attitude des membres de la famille d'Euthyphron, il est fort probable que l'exégète ait tranché en faveur de la solution qui a été appliquée de façon anticipée par un fatal concours de circonstances.

puisque'il s'attaque à l'auteur de la souillure supposée. L'existence d'une opinion sur une situation, en l'occurrence la conception d'Euthyphron sur la piété, conduit à un conflit d'opinions, puisqu'elle pousse les autres intervenants à se positionner par rapport à elle, et débouche finalement sur un conflit de personnes qui se traduit par ce procès.

Par ailleurs, il n'est pas impossible que Platon émette implicitement certaines réserves envers la notion de souillure, qui renvoie à un fait invisible et dont l'existence réelle est particulièrement difficile à prouver et dont les critères de reconnaissance sont extrêmement flous⁷⁹. En effet, sans l'interprétation de la situation propre à Euthyphron, la souillure ne serait pas reconnue, ce qui est fort ennuyeux, compte tenu des implications graves dues à cet état d'impureté : tout un chacun aurait donc pu s'estimer parfaitement pur, en toute bonne conscience, et être tenu pour tel par le reste de la cité. Autrement dit, c'est surtout l'idée que l'on se fait d'une action qui décide s'il y a ou non une souillure et s'il faut entreprendre des purifications, mais si l'on n'y pense pas, personne ne se pose de question à ce sujet, qui a pourtant des retombées religieuses sérieuses. Le respect de certaines obligations religieuses fondamentales n'a donc rien d'automatique car il dépend de la vision que l'on a de la situation, laquelle est éminemment personnelle, de l'ordre de l'opinion et conditionnée par d'autres opinions. Par conséquent, ces questions deviennent des objets de débat, alors qu'elles sont censées être objectives, vu que les faits générant une souillure sont connus de tous⁸⁰ : le problème est que la qualification des faits est une affaire d'opinion susceptible de différer selon les individus.

79. En *Euthyphron*, 5 c5-8, lorsque Socrate dit que Mélètos préfère s'attaquer à lui et fait comme s'il ne voyait pas Euthyphron, il est certes possible qu'il flatte ironiquement ce dernier en suggérant que, par son habileté, il inspire de la crainte à l'accusateur, mais il indique peut-être aussi qu'il est bien moins dangereux de s'en prendre à Socrate, qui est pourtant parfaitement pieux, que de dénoncer ou simplement de questionner l'opinion majoritaire, à laquelle appartient la position d'Euthyphron sur la piété (voir entre autres R. G. HOERBER, « Plato's Euthyphro », *Phronesis*, 3, 1958, pp. 95-107, W. D. FURLEY, « The Figure of Euthyphro in Plato's Dialogue », *Phronesis*, XXX, 1985, pp. 201-208, et l'exposé de la question par L.-A. Dorion en introduction à son édition de l'*Euthyphron*, GF, Paris, 1997), dont la piété réelle prêche à caution dans le cas d'espèce extrême envisagé dans ce dialogue, ou que de toute façon, quelles que soient ses positions personnelles, celui-ci saura mettre en avant pour se défendre au tribunal, à moins encore que l'opinion défendue par Euthyphron soit tellement courante que l'on ne pense même plus à la remettre en question et se demander si elle est vraiment pieuse. Indubitablement, réduire au silence celui qui est porteur d'une démarche profondément subversive, puisque cherchant à dépasser les apparences et à s'approcher de la piété authentique, est l'option la plus confortable, socialement parlant, quand bien même elle ne fait que barrer la route de la vertu véritable aux citoyens. D'évidence, la piété n'est pas une notion qui admet d'être débattue devant une cour de justice : elle ne peut qu'en ressortir bafouée.

80. C'est ce qui découle aussi de la première définition de la piété proposée par Euthyphron en 5 d8-e2 : il ne lui semble donc pas nécessaire d'insister sur la nature des crimes considérés.

ii. Opinion, interprétation, action

Le cas d'Euthyphron illustre comment la vision du monde d'une personne est façonnée par ses opinions et constitue une véritable interprétation, et non une simple perception (et qui serait commune à tous). S'attribuant une expertise dans le domaine de la divination, Euthyphron est enclin à penser que, grâce à cette relation spéciale supposée avec le divin, il a une meilleure connaissance de la piété que ses contemporains et étant un personnage à la fois désireux de se faire valoir⁸¹ et craintif, il a à cœur de débusquer l'impiété et la souillure en toute circonstance, ce qui lui donne l'occasion de faire montre de son savoir et de s'attirer éventuellement les bonnes grâces divines, par cette forme de zèle certes sans discernement mais censée être flatteuse pour les dieux : la conception de la piété qu'Euthyphron se fait est le reflet de sa personnalité et non le résultat d'une recherche lui ayant fourni une connaissance authentique ; tel un prisme, elle influe alors sur sa manière de recevoir et de comprendre les événements et sur les actions qu'il entreprend en réaction à ceux-ci. Le phénomène peut être décomposé en deux étapes plus ou moins simultanées : tout d'abord, la personnalité de l'individu fait naître en lui un intérêt pour la piété, qui n'est encore qu'un concept creux, au mieux une notion commune à toute la société, trouvant un certain écho dans sa personnalité ; ensuite, il construit une opinion personnelle sur le contenu de la piété, à la fois à partir de la conception vague que la société⁸² s'en fait et de déterminants venant de sa propre personnalité, ce qui lui confère en outre une charge narcissique, car le sujet se l'approprie et l'intériorise, devenant capable d'entrer en conflit avec toute personne attaquant cette opinion. Nous avons donc ici un exemple de plus de l'intervention de l'opinion dans la prise de décision : elle modifie notre appréhension du monde et oriente nos réactions à partir de celle-ci, en plus de son influence directe. Ainsi, l'opinion d'Euthyphron sur la piété l'amène à analyser les situations en termes de pie et d'impie (d'où le découpage de la séquence événementielle qu'il opère, qui permet l'application de ces catégories aux faits), et le pousse à adopter des actions devant se conformer à cette opinion suivant cette analyse. L'individu fonctionne ainsi dans une sorte de circuit fermé de l'opinion et le fait que celle-ci porte sur une vertu accentue encore la contrainte qu'elle exerce sur le sujet, à cause de la dimension impérative que la vertu comporte. L'opinion conditionne ainsi les actions de l'individu, qui n'agit pas librement, tout en croyant pourtant décider lui-même de ses actes, puisqu'il s'imagine être détenteur d'un savoir.

81. *Ibid.*, 4 e9-5 a2.

82. En 5 e5-6 a3, pour exposer sa conception de la loi divine, Euthyphron se réfère à la mythologie et plus loin, en 6 b5-6, il prétend même connaître des histoires inconnues du grand nombre. Cet intérêt poussé pour la mythologie lui confère un côté un peu enfantin.

L'opinion forme donc une matrice comportementale qui se situe à un niveau logique supérieur à celui de l'action particulière, vu qu'elle la détermine. C'est pourquoi Socrate exige de ses interlocuteurs une définition de l'objet de cette opinion, la définition se situant elle aussi à un niveau logique supérieur par rapport au cas concret particulier⁸³. L'incapacité de produire une définition démontre alors que l'action est décidée à partir de principes erronés, faussement généraux, ou inconnus. Pris dans le courant des événements, un individu s'en remettant à l'opinion pour décider ses actions avance dans une sorte de brouillard dont il n'a pas conscience, ou si peu, et qui ne lui laisse guère de chance d'agir de façon optimale. Son adaptation à la situation est défectueuse, si bien qu'il s'expose à des conséquences potentiellement fâcheuses. Pourtant, étant raisonnable, il est censé rechercher son intérêt. Par conséquent, vu que le sujet agit sous l'emprise de l'opinion, les décisions concernant ses actes sont en réalité prises à son insu et il n'est pas possible de dire que ses actes lui appartiennent en propre : en fait, ce sont la société, la foule et les différentes autorités existantes qui dirigent sa vie. Cette perte d'autonomie due à l'opinion est suggérée par Euthyphron, qui ne s'en rend pas compte, lorsqu'il dit à Socrate qu'il serait frappé de stupeur en entendant le récit des histoires mythologiques qu'il connaît⁸⁴ : la mythologie véhicule des opinions sur les dieux qui abrutissent la pensée et mettent l'individu dans un état d'ahurissement qui le prive de ses capacités de réflexion, en l'amenant à admettre des discours fantaisistes sur ces questions⁸⁵. Tout se passe comme si, à son insu, l'individu s'était inséré dans un programme gérant ses actes et conçu par quelqu'un d'autre.

Le problème de l'interprétation d'un fait est de nouveau posé par Socrate lorsqu'il cherche à étudier les sujets de désaccord et les manières de les résoudre, au moment d'évaluer la pertinence de la deuxième définition de la piété avancée par Euthyphron. Socrate relève deux types de désaccords : d'une part, ceux portant sur des choses quantifiables et pour lesquelles il existe un critère de mesure, c'est-à-dire un médiateur neutre et objectif, extérieur

83. *Ibid.*, 6 e3-6. Socrate demande à Euthyphron un *παράδειγμα* de la piété. On notera l'opposition qui existe entre la première définition de la piété proposée par Euthyphron et celle attendue par Socrate : le premier expose bien un cas général eu égard aux personnes devant être poursuivies par celui qui veut être pieux (tout auteur d'un crime, quelle que soit sa personnalité), mais cela reste un exemple d'acte pieux, qui ne renseigne pas sur la nature même de la piété, ce que recherche justement Socrate. La deuxième définition, en 6 e10-7 a1, sera plus conforme à ses attentes mais elle sera fondée sur un élément inconnaissable (ce que les dieux affectionnent) et donc susceptible de tomber sous le coup des opinions les plus diverses : en apparence l'énoncé est satisfaisant, alors qu'en fait, il est vide, autrement dit, ce ne sont que des mots sans lien sûr avec le réel.

84. *Ibid.*, 6 c6-7 : « je te conteraï, si tu le veux, nombre d'histoires au sujet des dieux, que, j'en suis sûr, tu seras stupéfait d'entendre » (*σοι ἐγὼ πολλά, εἴανπερ βούλη, περὶ τῶν θεῶν διηγήσομαι, ἃ σὺ ἀκούων εὖ οἶδ' ὅτι ἐκπλαγήσῃ*), souligné par nous.

85. On ne manquera pas d'évoquer la réaction vive de Socrate, en 6 a6-b3, après qu'Euthyphron eut reconnu avoir puisé dans la mythologie la loi divine qu'il invoque. Socrate refuse que l'on raconte n'importe quoi sur les dieux, vu qu'on ne sait rien de sûr à leur sujet. La véritable piété pourrait se trouver dans ce constat d'humilité par rapport à la connaissance. En admettant que cette attitude puisse être la cause du procès qui lui est intenté, Socrate souligne la nature hautement subversive de sa position : en s'en prenant aux mythes et aux discours sur le divin, il remet en question la religion civique et les fondements de la cité.

aux parties et d'un niveau logique supérieur à ces choses ; et d'autre part, ceux portant sur des notions éthiques et pour lesquelles aucun critère de décision n'existe, si bien que les opinions à leur propos s'opposent immédiatement, sans trouver une mesure qui permette de les comparer et les départager sans contestation⁸⁶. Le premier type de différend se règle de façon calme et pacifique, alors que le second entraîne une réaction émotionnelle symétrique chez ceux qui y ont part, à savoir de la haine et de la colère, réaction sur laquelle Socrate insiste à plusieurs reprises⁸⁷, car c'est elle qui conditionne le comportement des individus les uns envers les autres, puisqu'ils finissent par se diviser en factions et se faire la guerre⁸⁸. Faute de pouvoir s'extraire des individualités en présence en passant par un troisième terme sur lequel les parties s'accordent, un rapport de force s'installe entre elles. La guerre n'est finalement que le résultat d'une opinion contrariée : tant que cette opinion n'est pas confrontée à une autre qui lui résiste, il n'y a pas d'animosité. La découverte d'une altérité au niveau des opinions déclenche une série d'émotions qui poussent l'individu à la violence contre autrui. Ce n'est pas l'opinion en elle-même qui est responsable de la colère menant au conflit mais la mise en concurrence des opinions, du fait de leur instabilité qui entraîne leur multiplicité. Il s'ensuit une opposition de personnes qui tentent de se faire valoir en imposant leurs positions et en cherchant à faire disparaître celle des autres : ce n'est pas celui qui tient le discours le plus proche de la vérité qui l'emporte alors mais celui qui est le plus fort, et le but de chacun est finalement de revenir à la situation prévalant au départ, c'est-à-dire l'unicité de son opinion, obtenue par la destruction des opinions des autres, soit en prouvant leur faiblesse face à celle qu'il défend, soit en intimidant les tenants des opinions adverses, qui montreront leur faiblesse personnelle en se retirant de la confrontation. Les vertus sur lesquelles portent les opinions ne sont en réalité que des prétextes utilisés pour créer du clivage entre les individus et produire une compétition : personne n'a réellement le désir de savoir ce qu'elles sont vraiment et chacun ne pense qu'à avoir le dessus sur les autres, en laissant éclater sa brutalité.

L'affrontement ne se résout pas nécessairement par l'élimination plus ou moins violente d'une partie par l'autre : il est possible en effet de faire intervenir un juge afin de servir de troisième terme neutre pour départager les parties, dès lors qu'elles reconnaissent son autorité. Dans un tel cas, les opinions se déploient de deux façons différentes et selon des modes complémentaires. Si la qualification éthique d'une action donnée est acceptée de tous, alors les parties s'opposent sur l'établissement des faits, pour prouver que l'action a eu lieu ou non,

86. *Ibid.*, 7 b6-d7.

87. *Ibid.*, 7 b6 (avec une mise en exergue en tout début de phrase), b9, c11-12, d4.

88. *Ibid.*, 8 a1-2 (Socrate parle des dieux mais le raisonnement est valable pour les mortels) : « [les choses] à propos desquelles on forme des factions et on se fait la guerre les uns les autres » (*περι ᾧ καὶ ἀμφισβητοῦντες στασιάζουσιν τε καὶ πολεμοῦσιν ἀλλήλους*).

comme on le voit dans les procès ; mais à l'inverse, si le détail des faits est avéré pour tous, alors la confrontation se produit sur le terrain de leur qualification éthique, pour savoir si l'application d'une peine s'impose, si l'on est dans un contexte judiciaire ⁸⁹. La démarche doit ramener la paix entre les parties car il n'est plus question d'écraser l'autre mais de convaincre le juge de la valeur supérieure de sa position par rapport à celle de l'autre : l'action, violente au départ, a été transformée et détournée vers une autre fin. Car ce n'est plus la force qui élimine les opinions mais l'autorité du juge, grâce à laquelle d'autres paramètres entrent en ligne de compte, notamment le contenu de l'opinion. Cependant, cette décision est susceptible d'entériner aussi un rapport de force d'une autre nature, la partie victorieuse étant celle qui possède la force de persuasion la plus grande et qui aura su séduire le juge par ses manœuvres. La pacification de la situation n'est donc que précaire car la procédure n'est pas irréprochable et risque toujours de laisser un doute sur l'objectivité réelle du juge. Le juge est effectivement à un niveau supérieur aux adversaires, puisqu'ils s'en remettent à ses décisions, mais il s'agit seulement d'un niveau dans la hiérarchie sociale, car il reste sur un même niveau logique, vu qu'il est un humain comme eux et ses décisions sont aussi des opinions, et c'est ce qui l'empêche de prononcer un verdict irréfutable. Dans ce contexte, nous pouvons également remarquer que l'opposition entre Socrate et Euthyphron est de nouveau patente puisque l'un comme l'autre se retrouveront bientôt dans la situation d'avoir à convaincre un jury, et il ne fait pas de doute que les méthodes seront radicalement opposées, Euthyphron ne cachant pas ses intentions de mettre en œuvre tous les moyens de persuasion dont il dispose pour arriver à ses fins, à commencer par l'art du discours ⁹⁰, Socrate, au contraire, répugnant à utiliser ces méthodes, comme il le prouvera dans l'*Apologie* ⁹¹.

Dans cette optique, lorsque l'on en respecte les règles, le dialogue est une activité civilisée puisqu'elle consiste à s'abstenir de chercher à prendre l'avantage sur l'interlocuteur et elle consiste donc à contrôler ses impulsions ⁹² : en acceptant de porter un regard critique sur leurs opinions respectives, les interlocuteurs créent un espace de pensée commune orientée vers la recherche de la vérité, qui leur est extérieure, et qui fait office de troisième terme, médiateur entre eux grâce auquel un accord est susceptible de naître, au moins sur l'imperfection de leurs opinions à défaut d'atteindre cette vérité visée, si bien qu'aucun des protagonistes n'a de raison de se sentir supérieur ou inférieur aux autres et toute violence est désamorcée. Dans cette situation, les interlocuteurs sont donc en permanence à la recherche

89. *Ibid.*, 8 b7-9 a8.

90. *Ibid.*, 9 a8-c1.

91. *Apologie de Socrate*, 17 a1-18 a6, 34 b7-35 d8.

92. Notamment pour éviter les provocations inutiles : on constate que Socrate s'efforce d'être le plus conciliant possible avec Euthyphron, tant qu'il ne met pas en péril sa recherche, pour ne pas entrer dans de vaines polémiques et rendre son interlocuteur moins coopératif. Ainsi, il consent à ne pas discuter la position d'Euthyphron sur les récits mythologiques en 6 a9-b2, alors qu'il vient de faire remarquer qu'il la désapprouvait. De même, il accepte la possibilité que des différends éclatent entre les dieux en *Euthyphron*, 7 b2-4, d8-9.

du seul juge réellement objectif et impartial pour départager leurs opinions, la méthode suivie garantissant que le médiateur, c'est-à-dire la vérité, sera bien situé à un niveau logique supérieur à leurs opinions, car, en raison de cette façon d'interagir, chacun des protagonistes est contraint de sortir de son individualité et de prendre un point de vue plus objectif sur ses opinions. La condition pour parvenir à nouer une telle discussion est évidemment que chacune des parties fasse un travail sur elle-même pour juguler son animosité et son désir de l'emporter, en relativisant la valeur de ses opinions, en prenant conscience qu'elles sont par nature inadéquates. De là découle la nature éthique de l'exercice, puisqu'une relation harmonieuse et pacifiée avec autrui, mais sans concession de part et d'autre, devient possible, et dans laquelle chacun y trouve son compte.

Nous avons vu comment l'opinion se construisait et influait ensuite sur la perception que les individus ont du monde et sur les actions qu'ils sont amenés à entreprendre à partir de cette perception ; à présent, nous venons d'étudier comment l'existence des opinions perturbe les relations entre individus. Cette seconde étape de la réflexion va plus loin dans la compréhension des déterminants comportementaux en mettant en évidence l'apparition d'une réaction émotionnelle quand des opinions différentes se rencontrent et qui déclenche des actes hostiles envers autrui. Nous constatons que l'opinion est en soi neutre et dépend en réalité de ce que l'on en fait, selon la capacité que l'on a d'être maître de soi : on peut s'appuyer sur elle aussi bien pour produire des polémiques stériles, voire les conflits les plus violents, que pour conduire une réflexion dans la concorde vers la vérité.

iii. Trouver une référence adéquate

Euthyphron insère son action en justice dans une suite d'actions et de réactions. Le fondement de sa démarche repose sur une analyse de l'activité et de la passivité des différents acteurs participant à cette séquence événementielle. Malheureusement pour lui, Socrate parvient à lui démontrer qu'il a un problème pour reconnaître ces notions de façon pertinente. En effet, au terme d'une discussion complexe autour de l'alternance de notions actives et passives⁹³, partant d'une définition du pieux comme étant un *θεοφιλέσ*⁹⁴, Euthyphron, finit par soutenir le contraire en dialoguant avec Socrate, c'est-à-dire que le pieux est aimé des dieux parce qu'il est d'abord pieux et que ce n'est pas parce qu'il est initialement aimé des

93. *Ibid.*, 10 a1-11 b5.

94. *Ibid.*, 9 e1-3 : « Mais moi, je dirais que le pieux est ce que tous les dieux aiment, et au contraire, ce que tous les dieux haïssent est impie » (*ἀλλ' ἔγωγε φαίην ἄν τοῦτο εἶναι τὸ ὅσιον ὃ ἄν πάντες οἱ θεοὶ φιλοῦσιν, καὶ τὸ ἐναντίον, ὃ ἄν πάντες θεοὶ μισῶσιν, ἀνόσιον*).

dieux, qu'il est pieux⁹⁵. Croyant fournir une définition, Euthyphron a seulement découvert une propriété. Alors qu'il pensait savoir ce qu'était le pieux, il tourne autour, avec la complicité de Socrate, sans jamais le rencontrer. La définition d'Euthyphron semblait pourtant convaincante car elle paraissait circonscrire un être précis, l'objet d'amour des dieux, mais Socrate, en renversant la proposition de son interlocuteur, transformant l'actif en passif⁹⁶, montre qu'il a confondu la cause et la conséquence, et qu'on ne peut définir un être simplement par l'action qu'il subit ou qu'il exerce. Euthyphron s'est donc trompé de point de vue en adoptant celui des dieux au lieu de celui de l'être qu'il veut définir. Pris au dépourvu sur les notions d'activité et de passivité dans l'évaluation de l'action, il se méprend sur le sens de celle-ci. Il est probablement d'autant plus surpris du résultat de cette discussion que la thèse qu'il défendait, établissant un lien direct avec les dieux, semblait évidente et partagée par le plus grand nombre. Or, Socrate, en montrant que cet amour divin n'est pas premier mais consécutif à la piété, remet dans l'ordre le rapport de l'agent au divin et rétablit ainsi l'ordre éthique : l'agent est responsable de son action et c'est parce qu'il a pris la décision d'agir dans ce sens qu'il est gratifié de cet amour divin. La piété en elle-même est le moteur de l'action pieuse et non l'existence de l'amour divin, qui n'est que consécutive, ce qui ne signifie pas que l'agent ne souhaite pas ou ne vise pas également cette conséquence de son action.

Euthyphron paraît désabusé après cet échange, ayant été démenti dans ses certitudes. Il ne sait plus que penser, sa réflexion lui échappe, va et vient, tourne en rond, refuse de rester en place. Tout vacille autour de lui, rien n'est stable : Euthyphron est dans un état de désordre mental à cause du véritable tour de magie de Socrate et ne contrôle plus sa pensée. La référence à Dédale et ses automates évoque le caractère mécanique de la logique, dont les mouvements, échappent à celui qui les a initiés, car d'une part ils sont nécessaires et contraignants, et d'autre part, l'individu n'a pas encore adopté l'attitude adéquate pour gérer cette façon de penser, campant sur ses positions et n'étant pas capable d'accompagner le mouvement au gré des avancées de la réflexion : restant fixe, il a l'impression que tout bouge autour de lui. L'effet sur Euthyphron est d'autant plus saisissant qu'il s'est produit à son insu, vu qu'il en impute la cause à Socrate et qu'il n'a toujours pas pris conscience qu'étant partie prenante au dialogue, il porte la même responsabilité que son interlocuteur dans le déroulement de la discussion. La pensée n'est pas plus stable du point de vue de Socrate mais celui-ci, contrairement à Euthyphron, est conscient du processus qui est en cours et n'est pas pris au dépourvu au sujet de ses opinions, de sorte qu'il n'est pas déstabilisé et peut faire face

95. *Ibid.*, 10 d1-11.

96. *Oi theoi philōsin*, en 9 e2, devient *φιλεῖται ὑπὸ τῶν θεῶν* en 10 a2-3.

à la situation en relançant le dialogue dans l'exploration d'une nouvelle piste ⁹⁷. Comme Socrate l'indique plus loin, Euthyphron est comme alangui, vautré dans la mollesse confortable d'un riche savoir, n'ayant pas faim de connaissances, pensant en être rassasié, si bien que cette impression le prive du désir de chercher et de remettre en question son savoir, attitude toute opposée à la sienne, faite de tension, à l'image d'une corde vibrant au moindre souffle ⁹⁸. Le problème d'Euthyphron ne réside pas dans ses connaissances mais dans sa manière de les considérer. Il ne s'agit donc pas pour lui d'accroître encore la masse déjà considérable de son savoir pour le plaisir d'en savoir encore plus, mais de changer son attitude pour augmenter la qualité de celui-ci, en éliminant les connaissances erronées et ne retenant que celles qui n'ont pas encore été réfutées. L'entretien avec Socrate le pousse donc à suivre une cure d'amaigrissement au niveau de sa science et vise à lui apprendre à ne pas savoir.

La suite du dialogue envisage la piété comme un soin apporté aux dieux et, à partir de là, Euthyphron, qui a bien du mal à expliquer quel genre de soin des mortels peuvent bien apporter à des êtres tels que les dieux, finit par affirmer que le pieux est ce que les dieux aiment ⁹⁹. L'entretien est ainsi revenu à la définition donnée précédemment par Euthyphron et qui avait été contredite entre-temps. Une boucle a été effectuée ¹⁰⁰ et l'on ne sait toujours pas en quoi consiste réellement la piété. De là, la question du bien-fondé des actions en justice intentées par Euthyphron et Méléto reste également indécidable. Euthyphron a de nouveau été trahi par son problème de distinction entre l'actif et le passif, puisque partant d'une activité, il revient à une passivité : il reste décidément celui dont le comportement est contraint de l'extérieur et n'a qu'une apparence d'activité alors qu'il est en fait le résultat d'une passivité. Malgré ce qu'il dit, Socrate a en fait bel et bien saisi Euthyphron comme Ménélas Protée ¹⁰¹, par cette discussion qui l'encercle fermement par la contrainte qu'elle a fait peser sur lui et met au jour ainsi le vrai savoir d'Euthyphron, un savoir tautologique qui n'enseigne rien et n'apprend de rien, mais répète inlassablement des opinions. La référence au dieu magicien Protée indique que la magie de Socrate est intervenue pendant tout l'échange.

De là, Socrate, sous couvert d'une flatterie ironique destinée à son interlocuteur peut exposer les véritables déterminants du comportement de celui-ci et qui le poussent à se soumettre à l'opinion commune, vu qu'il ignore ce qu'est la piété authentique : il craint les

97. *Ibid.*, 11 b6-e1.

98. *Ibid.*, 12 a5-6 : « Mais, je te le dis, tu vis mollement dans la richesse du savoir. Allons, mon bienheureux ! Ressaisis-toi et montre-toi dynamique ! » (*ἀλλ', ὃ λέγω, τρυφᾶς ὑπὸ πλοῦτος τῆς σοφίας. ἀλλ', ὃ μακάριε, σύντεινε σαυτόν*).

99. *Ibid.*, 12 e1-15 b6.

100. *Ibid.*, 15 b1-c9.

101. *Ibid.*, 15 d2-4.

dieux et veut éviter le déshonneur devant les hommes ¹⁰². Son ignorance génère en lui une affection, la crainte, alors qu'elle n'a pas lieu d'être, puisque les dieux sont bons et n'ont de ce fait pas de raison d'être craints. À cette affection non justifiée s'ajoute son conformisme social, fondé lui aussi sur une crainte, celle de la réprobation de ses semblables. Les deux attitudes cumulées empêchent Euthyphron de regarder la réalité en face et le poussent à se persuader qu'il sait exactement ce qu'est la piété ¹⁰³. On constate donc qu'il n'est certainement pas mû par de mauvaises intentions, mais ses intentions n'ont pas de consistance éthique réelle car il ignore ce qu'est la piété, qui reste pour lui un mot creux, et il ne peut donc la viser adéquatement, si bien que, finalement, ses intentions ne gouvernent pas réellement son action, laquelle reste sous le joug de sentiments éprouvés hors de propos. L'ignorance a donc sécrété des affections qui lui permettent de demeurer chez celui qui en est victime, lequel se trouve piégé dans une inversion de la valeur de ses actions, et se croyant actif, il n'est en fait que passif.

Dans ce dialogue, la critique de Socrate à l'égard de la religion traditionnelle est en outre extrêmement virulente et elle doit être mise en perspective avec le procès que Méléto lui intente : tout indique au terme de ce dialogue, que l'accusateur est fondé en droit à attaquer Socrate dont les conceptions s'opposent frontalement à la religion poliade. Sa condamnation ne fait pas de doute, au regard de la législation et des coutumes de la cité, car le spécialiste des affaires divines qu'est Euthyphron n'a pas réussi à mettre sur pied une contre-argumentation convaincante pour le défendre et a au contraire adopté des positions confirmant celles de Méléto, ce qui ruine les espoirs de Socrate ¹⁰⁴. La faille de l'accusation qui permettrait de sauver Socrate ne se situe pas au niveau du droit, qui est cohérent, puisque la discussion est revenue à son point de départ, mais au niveau de la logique et de l'ontologie, qui sont supérieures au droit puisqu'elles le fondent : ce type d'argument est très difficilement recevable par un jury car il juge à l'intérieur du système conçu par la législation. Et le problème est que tant que l'on reste obnubilé par les opinions qui sous-tendent le droit, et par celui-ci, du fait de son autorité impressionnante, cette faille est indécélable. Il faut même un certain courage pour accepter de reconnaître le caractère erroné des opinions qui nous paraissent évidentes depuis toujours et qui servent de soubassement à l'ordre social, voire qui assurent notre propre position dans cet ordre, surtout si elle est confortable. Euthyphron qui

102. *Ibid.*, 15 d6-8 (Socrate fait référence à l'obligation de piété motivant les poursuites engagées par Euthyphron contre son père) : « tu aurais craint les dieux, à prendre le risque de ne pas accomplir cela correctement, et tu aurais éprouvé de la honte devant les hommes » (*καὶ τοὺς θεοὺς ἂν ἔδεισας παρακινδυνεύειν μὴ οὐκ ὀρθῶς αὐτὸ ποιήσεις, καὶ τοὺς ἀνθρώπους ἡσχύνθης*).

103. *Ibid.*, 15 e1 : « tu crois savoir clairement ce qui est pieux et ce qui ne l'est pas » (*σαφῶς οἶει εἰδέναι τὸ τε ὄσιον καὶ μὴ*).

104. *Ibid.*, 15 e5-7 : « Tu pars en me faisant abandonner un grand espoir que j'avais, qui était d'apprendre de toi les choses pieuses et celles qui ne le sont pas et échapper à la plainte de Méléto » (*ἀπ' ἐλπίδος με καταβαλὼν μεγάλῃς ἀπέρχῃ ἢν εἶχον, ὡς παρὰ σοῦ μαθὼν τὰ τε ὄσια καὶ μὴ καὶ τῆς πρὸς Μέλῃτον γραφῆς ἀπαλλάττομαι*).

fuit l'entretien manque à l'évidence de ce courage : il semble repris par le cours turbulent de ses activités, menées sans discernement, vu que son savoir est inadéquat¹⁰⁵ ; il refuse de rompre avec sa vie habituelle, qui l'emporte à son insu, et préfère fuir plutôt que d'affronter la réalité. Il reste donc dans la même dynamique et une fois de plus, il fait le contraire de ce qu'il faudrait pour être en mesure d'évoluer dans ses conceptions, cette fois se hâtant et s'en allant, alors qu'il devrait prendre son temps et rester. Sa crainte et son conformisme conditionnent son comportement en lui interdisant de se connaître lui-même et de reconnaître ouvertement son ignorance : elles le poussent à partir, à se bercer d'illusions sur l'état réel de son savoir, avec une certaine mauvaise foi, après une telle conversation, plutôt que d'assumer ce qu'il est vraiment. Il est donc essentiel d'éduquer ses affections pour qu'elles ne s'expriment pas de façon inadéquate. En appliquant jusqu'à la fin la symétrie entre les deux protagonistes, qui existait au début du dialogue, nous déduisons qu'il est préférable pour Socrate de ne pas être savant sur la piété grâce à Euthyphron, et donc de n'avoir rien d'adéquat à répliquer à Mélètos à partir de ce savoir, s'il veut espérer vivre le mieux possible le reste de sa vie¹⁰⁶, comprendre aussi sa vie dans l'Au-delà, une fois qu'il sera mort, suite à sa condamnation.

L'*Euthyphron* nous a mis face à l'anarchie du réel, enchevêtrement d'actions et de réactions, d'activité et de passivité, dont il faut trouver la clef de compréhension, sans quoi l'ordre véritable du monde nous échappe. Le personnage éponyme, sûr de son savoir, croit détenir la solution dans sa pratique de la divination qui lui donnerait une vision éclairante du futur et ainsi un mode d'emploi pour conduire sa vie. Or sa confrontation avec Socrate démontre que cette divination n'est pas adéquate et reste prisonnière du tumulte des apparences. Il convient donc d'envisager une autre divination, celle de Socrate, qui subvertit la divination habituelle, en ce qu'elle s'intéresse non à l'avenir mais à ce qui se situe en amont des événements, à l'*a priori*, passant pour une folie comme la divination ordinaire mais bénéficiant d'une réelle inspiration divine, grâce à laquelle sont découvertes les causes authentiques, qui sont d'une autre nature ontologique que celles que nous percevons, et par rapport auxquelles la distinction entre les actions et les réactions est vaine, tout comme nos conflits, découlant de nos passions excitées par notre interprétation personnelle et défectueuse de l'agencement de celles-ci.

Les différentes attitudes que nous venons de décrire sont autant de tentatives pour saisir une réalité fuyante et tenter de s'adapter à elle. Face à la fluidité des notions et à la confusion des événements qui se déroulent continûment, la stratégie la plus immédiate, et la plus naturelle, est de ramener les faits à sa propre expérience et de projeter sur eux sa propre

105. *Ibid.*, 15 e3-4 : « pour l'instant, je dois me hâter quelque part et il est l'heure pour moi de partir » (*νῦν γὰρ σπεύδω ποι, καί μοι ὄρα ἀπιέναι*).

106. *Ibid.*, 16 a3-4 : « que je vivrais mieux le reste de ma vie » (*τὸν ἄλλον βίον ὅτι ἄμεινον βιωσοίμην*).

personnalité. La compréhension qui en découle n'est finalement que le reflet de ce que l'on est ou pense être, les objets étudiés se transformant en miroirs ou prenant les caractéristiques d'un excipient neutre. Le sujet s'illusionne donc tout seul et ne parvient pas alors à distinguer dans l'enchaînement des faits les causes des conséquences, ce qui est actif de ce qui est passif. L'absence de point fixe lui donne le tournis et rend fluctuante son action même. Or pour trouver ce point fixe, il faut sortir du système et concevoir un ordre ontologique supérieur.

2- Action et réflexion

L'observation des actions constitue un moyen simple pour approcher certains processus psychiques, notamment cognitifs, et dont une personne donnée n'a pas toujours conscience elle-même. Nous avons vu que des caractéristiques propres à la personnalité d'un individu ancrent en lui des habitudes de pensée et façonnent ses opinions. L'environnement social induit également des contraintes cognitives pesant sur la formation des opinions et des comportements des individus. Ainsi, dans le *Protagoras*, le cas du jeune Hippocrate illustre la conjonction de ces deux phénomènes. En effet, doté d'un naturel impulsif, il se laisse conduire par des opinions séduisantes répandues dans son milieu sans se rendre compte de leur valeur exacte et sans mesurer les risques qu'il prend, s'imaginant poursuivre une excellence dont il n'a aucune idée. De son côté, en revanche, Socrate agit vertueusement en toute circonstance, envers et contre tout, étant en prise avec un ordre du réel indépendant des contingences de la situation, insensible aux injonctions de la société lorsqu'elles sont en contravention avec les principes qui animent ses actions. Évidemment, une telle attitude n'est pas sans danger mais contrairement à celle d'Hippocrate, les périls sont limités au domaine corporel et l'âme sera sauvée.

La détermination de la qualification éthique réelle des actions est très difficile à établir de l'extérieur par la seule observation car les individus sont conditionnés par la société à privilégier certains comportements prisés par elle et à en éviter d'autres, qui, au contraire, sont réprimés. Or, sachant ce que la société attend d'elle, une personne habile et sans scrupule saura donner le change et se faire passer pour juste quand elle ne l'est pas. Ce genre d'agissement s'accorde très bien avec une vision relativiste de la vertu, enseignée notamment par Protagoras.

L'évaluation de la valeur éthique d'une action est parfois aussi difficile pour l'agent que pour l'observateur, tant l'emprise des normes sociales est forte et tant l'évidence découlant d'elles ou de certaines opinions paraît incontestable, au point qu'il arrive souvent que l'agent

ne pense même pas à se poser des questions sur le bien-fondé de sa décision. Il incombe par conséquent à celui-ci de savoir aborder la situation de la façon procurant une vision la plus objective possible, sans quoi il risquera non seulement d'agir injustement mais surtout d'entraîner une cascade d'injustices, au niveau des actions qui seront accomplies consécutivement à la sienne, y compris par d'autres agents. Or il n'existe pas de règle toute prête qui fournirait automatiquement la lecture pertinente de la situation. Pire, notre esprit produisant des cadrages, nous avons tendance à nous soumettre à notre insu à de nouvelles normes alors que nous cherchions à en dépasser d'autres. Bien sûr, le philosophe ne peut se satisfaire d'un tel résultat.

a) *Des risques de certains réflexes*

Avec les agissements brouillons du personnage d'Hippocrate, au début du *Protagoras*, nous avons un exemple de ce qui arrive quand on n'est pas capable de s'assigner des fins adéquates, étant sous l'empire d'opinions inappropriées ou de désirs incontrôlés : il en résulte un comportement impulsif, l'individu passant d'une activité à l'autre en fonction de l'envie du moment qui le domine et qu'il ne maîtrise pas, par manque de réflexion, étant uniquement préoccupé par l'action immédiate. Ainsi, le jeune homme se précipite de façon désordonnée pour suivre l'enseignement de Protagoras, alors qu'il ignore ce qu'il peut en tirer et à quoi il mène. Sous un certain plan, ce comportement irréfléchi et incohérent s'oppose à celui qu'il a eu vis-à-vis de son esclave en fuite, dont il a entrepris la poursuite, avec ténacité (il est allé jusqu'à Cœnoë et est parti au moins la journée entière) et efficacité semble-t-il¹⁰⁷ : la volonté ne lui fait donc pas défaut et il est capable de se donner les moyens nécessaires pour atteindre un but, mais il manque de recul pour apprécier la valeur et les conséquences de ce qu'il fait. En réalité, Hippocrate paraît surtout réagir de façon réflexe : son action répond automatiquement à un stimulus. Ainsi, lorsqu'il découvre la fuite de son esclave, il se lance immédiatement à sa recherche, en oubliant de prévenir Socrate, tant il était pris par l'action, bien qu'il en eût l'intention au départ¹⁰⁸. De même à son retour, dès qu'il apprend la nouvelle de la présence de Protagoras à Athènes, il veut se précipiter chez Socrate pour aller le rencontrer¹⁰⁹. L'action, chez lui, prime sur la réflexion, ce qui le conduit à se démener en donnant cette impression d'agitation, bien qu'il soit capable d'agir avec une vraie

107. *Protagoras*, 310 c2-5.

108. *Ibid.*, 310 c4-5.

109. *Ibid.*, 310 c5-8.

détermination. Mais sans réflexion, l'action n'est pas dirigée et perd toute cohérence : elle n'est qu'une vaine gestuelle, comparable aux mouvements des végétaux ou des minéraux sous l'effet des forces naturelles extérieures. Or la faculté de réflexion se situe dans l'âme : c'est donc de cette dernière que l'on doit prendre soin. Encore faut-il en avoir conscience, ce qui n'est pas le cas d'Hippocrate, qui est prêt à confier son âme aux sophistes sans avoir la moindre idée de ce qu'ils lui feront subir ¹¹⁰ : à aucun moment, il ne se pose la question de la légitimité et du sens de ce qu'il fait.

Ce manque de connaissance de lui-même est le résultat d'un oubli de soi : Hippocrate se consacre entièrement à l'action et ne pense même pas à chercher à se connaître lui-même, ce qui lui permettrait pourtant d'insérer plus harmonieusement ses actions dans son environnement direct et de ne pas le subir. La discussion avec Socrate sur la nature du savoir véhiculé par le sophiste met en exergue l'attitude cognitive particulière d'Hippocrate : sans même avoir tenté de savoir ce qu'était un sophiste, il s'imagine en avoir une connaissance réelle (il y a tout lieu de penser qu'il en est de même concernant le soin à apporter à son âme : il se figure probablement qu'elle n'en a pas besoin), qui vole en éclat aux premières questions de Socrate. À son insu, il s'est approprié les propos qu'il a entendus au sujet des sophistes et qui, à présent, lui donnent à la fois le sentiment de savoir qui ils sont et le désir de devenir leur élève. L'activité débordante d'Hippocrate cache en fait une passivité complète de son âme. Cette cécité de son âme désactive tous les mécanismes de protection et de prévention des risques : alors qu'il protégerait son corps par instinct de conservation et défend ses intérêts matériels avec ardeur, il livre son âme au danger sans prendre aucune précaution, ni même solliciter le conseil des personnes qu'il connaît et en qui il a confiance, alors que sa décision a été conditionnée par l'opinion générale, diffuse et impersonnelle, ayant façonné la réputation des sophistes ¹¹¹. Il est intéressant également de constater qu'Hippocrate est très soucieux de rattraper son esclave en fuite, pour rétablir la relation de domination d'un corps sur un autre qu'est la relation de maître à esclave, tandis qu'il s'empresse de venir se livrer à Protagoras, se plaçant tout seul et de son plein gré dans une autre relation de domination, d'une âme sur une autre cette fois. Il porte donc moins d'intérêt à son âme qu'à son corps, au point de faire subir à celle-là ce qu'il n'admettrait jamais pour celui-ci, chacune des deux attitudes étant aussi peu fondée que l'autre, puisque aucune d'elles n'a été méditée au préalable et chacune ne repose que sur des opinions.

La conversation qui s'engage entre Hippocrate et Socrate a pour but de réveiller la vigilance de l'âme et de la préparer à la rencontre avec le sophiste. Elle est un début de questionnement de la réputation de Protagoras qui doit permettre à l'âme d'Hippocrate de se

110. *Ibid.*, 312 b8-c4.

111. *Ibid.*, 313 a1-c3

détacher de cette opinion et porter sur lui un jugement authentiquement personnel, grâce auquel il pourra décider en toute liberté (à savoir sans être tributaire de l'opinion d'autrui) de prendre ou non son attache : loin de constituer une nouvelle tentative pour inculquer des opinions à Hippocrate, le dialogue avec Socrate, par sa forme même, vise à lui rendre une autonomie de décision qu'il avait abandonnée sans s'en apercevoir. La fin de l'action est conditionnée avant tout par l'adoption d'une attitude consistant à toujours vouloir que le choix décidé soit le sien en propre, ce qui pousse l'individu à collecter l'information indispensable sur les tenants et aboutissants de la décision à prendre, c'est-à-dire à réaliser un important travail au niveau de la connaissance : il a alors à sa disposition tous les éléments pour déterminer la fin et les moyens de son action en fonction de données réelles et non d'une représentation véhiculée par un tiers. Il reste que cette connaissance n'est pas suffisante pour effectuer ce choix, puisqu'elle consiste uniquement à présenter une sorte d'état des lieux de la situation. Car il faut encore faire usage d'une faculté éthique qui déterminera l'option à suivre et ses modalités, en fonction donc de la vertu du sujet. Le bien qui découlera de l'action vertueuse est dans l'intérêt personnel de l'agent, visé directement ou indirectement par celui-ci quand il prend sa décision d'agir, le problème étant d'être capable de le déterminer, l'intérêt apparent n'étant pas nécessairement l'intérêt réel : c'est pourquoi, sans une connaissance adéquate, l'individu est aveugle pour décider et a toutes les chances de ne pas être authentiquement vertueux, n'atteignant aucun bien véritable, pensant pourtant agir dans son intérêt. Cette logique de l'intérêt personnel s'appuie sur le postulat de la rationalité humaine : il serait irrationnel d'aller contre son intérêt une fois qu'il a été bien compris. Le comportement d'Hippocrate est parfaitement représentatif de cette sensibilité à la poursuite d'un intérêt personnel, pas nécessairement adéquat, par manque de définition et d'identification, particulièrement l'intérêt de son âme lorsqu'il se précipite auprès d'un sophiste.

Cette réflexion sur l'intérêt va plus loin car grâce au travail de connaissance et à la capacité personnelle de prendre une décision, la fin et les moyens de l'action appartiennent en propre au sujet agissant, qui n'est pas mû à son insu par des forces extérieures comme l'opinion générale. Un choix authentiquement éthique devient possible et il en découle une prise de responsabilité face à la société : fort de la certitude de la valeur éthique de son choix, et donc persuadé d'œuvrer pour son intérêt personnel, l'individu est prêt à accepter la réaction irrationnelle d'une collectivité qui n'a pas la même connaissance, ni la même vertu. Tout désagrément qui s'ensuivrait serait accepté et ne serait aucunement compris par l'individu comme allant contre son intérêt personnel, puisque celui-ci a été identifié comme étant au-delà de la reconnaissance sociale ou d'une autre nature : céder à la pression de la société, au

contraire, reviendrait à agir contre son intérêt supérieur pour servir un intérêt immédiat mais d'un ordre inférieur, voire contradictoire.

L'*Apologie*, 28 b5-29 a4, ne dit pas autre chose : la personne qui veut vivre vertueusement ne se préoccupe pas des conséquences pouvant découler de ses actions sur sa vie sociale, matérielle ou simplement sur la poursuite de son existence, car elle agit par devoir, une notion existant en amont de la situation, commandée par la vertu et dont l'objectif est la poursuite du bien véritable. Une telle personne ne fait pas de calculs mesquins pour savoir comment elle pourra tirer de ses actions un bénéfice en termes de confort ou pour maximiser son plaisir immédiat tout en minimisant sa douleur. Cette attitude ne l'empêche pas de connaître les implications de ses actes : elle peut ainsi les assumer pleinement en allant au-devant d'elles consciemment, volontairement et au vu de tous. Le désir d'accomplir une action vertueuse et authentiquement valeureuse l'emporte sur la crainte de subir un sort fatal. Car l'action vertueuse est aussi le reflet du rapport de l'agent à son destin, tel Socrate face à ses juges. Prenant acte de sa situation, il l'accepte et agit en conséquence, suivant ce que la vertu exige. Il admet qu'il n'a pas le pouvoir de contrôler tous les paramètres l'ayant mené là où il se trouve actuellement, conséquences d'une situation politique et sociale et de la chaîne de ses actions passées, autant de données sur lesquelles il n'a aucune prise dans les circonstances actuelles. Mais il ne se défile pas pour autant, ni ne se révolte contre ce qui est de toute façon inéluctable : s'appropriant la situation comme étant la sienne propre, puisqu'elle lui a été nommément attribuée par une divinité, il adopte le comportement prescrit par le devoir d'être vertueux. Il en résulte une curieuse configuration : en s'appropriant sa situation et en la reconnaissant comme liée à sa singularité puisque résultant aussi de l'ensemble de ses actions précédentes, l'agent se met en même temps en position d'accomplir une action selon une modalité universelle, c'est-à-dire qu'il s'apprête à faire ce que tout autre agent serait tenu de faire à sa place et qui consiste à agir selon la vertu dans ces circonstances. Ce saut dans l'universel, créant un impératif impersonnel, lui permet de dominer toutes ses affections personnelles qui seraient de nature à s'opposer à la réalisation de cette action, comme la peur dans un contexte tel que celui où Socrate se trouve, quand il est à la guerre, ou devant le tribunal des Athéniens, et qui lui demande de faire preuve de courage. L'action vertueuse est donc bien personnelle à l'agent car elle émane directement de sa situation singulière, mais sa modalité est impersonnelle et universelle. Le fondement de l'action vertueuse réside donc dans l'attitude de l'agent qui accepte pour guider son comportement de s'en remettre en toute confiance à un ordre supérieur sur lequel il n'a aucunement prise et qui est le même pour tous ceux qui adoptent la même attitude. L'individu se positionne volontairement dans un ordre logique supérieur conditionnant ses actes, ce qui conduit à éliminer les déterminants de ceux-ci internes ou inhérents à sa personnalité (ses affections, ses

opinions, *etc.*). Ce choix volontaire fait le lien entre la situation singulière et l'action universelle, plaçant chaque instant l'individu dans une position limite et paradoxale, dans un équilibre instable. Dire d'un sujet qu'il est vertueux revient à affirmer qu'il est capable d'opérer ce choix en toute circonstance. Il démontre ainsi la liberté et la puissance de sa raison, refusant de suivre ses inclinations sensorielles l'attirant vers des satisfactions corporelles ou d'une qualité inférieure à celles auxquelles il pourrait prétendre. Les réflexes en termes d'action des personnes vertueuses, répondant à un rapport au monde issu d'une réflexion critique et d'un effort d'objectivité, n'ont donc rien à voir avec ceux d'un Hippocrate, conditionnés par une opinion dont les fondements n'ont jamais été questionnés.

Le postulat de rationalité humaine, suivant lequel l'homme agit en vertu de son intérêt personnel, garantit la cohérence de l'action et sa poursuite envers et contre tout, dès lors que l'individu a été capable de découvrir en quoi son intérêt consiste authentiquement. Étant donné que les philosophes autant que les sophistes admettent cette logique de l'intérêt personnel, sans s'accorder sur la nature exacte de celui-ci, et la placent au centre du mécanisme de prise de décision, l'enjeu du débat pourrait porter sur le contenu de la connaissance, particulièrement celle qui conditionne le choix des fins et des moyens, en l'occurrence la nature exacte du bonheur et la part qu'occupe l'action vertueuse dans la réalisation de celui-ci. Mais les choses seraient trop simples, et tellement plus confortables, si ce problème devait se résoudre en exhibant une connaissance claire, définitive et opératoire.

Car là où le sophiste est fier d'apporter un savoir final répondant à la question posée, le philosophe, malicieusement, se présente avec une nouvelle question. La philosophie, en effet, ne se contente pas de fournir des objets de connaissance, sinon elle se ramènerait à une *τέχνη* (or la *τέχνη* se vend, comme le sait aussi le sophiste : il y a une équivalence entre les connaissances et ce qu'elles permettent de produire, donc elles sont transformables en argent) : elle est avant tout une pratique, un mouvement réflexif en renouvellement constant, une recherche de conscience de soi et de son savoir qui s'oublie lorsqu'elle croit se trouver, en aucun cas une production de connaissances définitives et exhaustives. La vertu n'est pas une connaissance achevée. Elle est toujours en construction : elle se réalise perpétuellement dans l'action. Inversement, si elle la révèle et lui permet de se réaliser, l'action ne suffit pas à produire la vertu, qui lui est nécessairement antérieure. Le cas d'Hippocrate est de ce point de vue édifiant car il est dans la pure action, non dirigée, si bien que ses actes ne traduisent pas la présence chez lui de la vertu, même si elle ne lui est pas interdite *a priori*. La reconnaissance de la présence de la vertu à travers l'action relève finalement du même processus que celui présidant à l'accomplissement d'actions authentiquement vertueuses : il faut soi-même être capable de savoir si l'action considérée vise un bien authentique pour parvenir à la qualifier adéquatement de vertueuse. Encore faut-il savoir si cette qualification est propre à l'action ou

au discours qui porte sur celle-ci. Les sophistes sont partisans de la seconde possibilité, manquant toute la dimension pratique et personnelle de la philosophie, croyant que l'on peut être vertueux en appliquant des recettes, en calquant des principes généraux et opératoires à une situation particulière. Le philosophe, au contraire, prend la mesure de sa singularité et de celle de sa situation, de tout ce qu'elle contient comme actions et faits passés et qui lui confèrent une sorte d'inertie tout en la rendant riche en potentialités.

Seule une pensée active est capable de déterminer la meilleure manière de se comporter et d'être authentiquement excellent. Elle ne cherche pas un intérêt matériel immédiat, ni ne répond à des prescriptions dogmatiques ou provenant d'opinions autorisées ou générales qui décideraient du bien ou du mal, mais elle tente de retrouver l'essence immuable du bien, indépendante de toute contingence et de toute individualité afin de lui donner corps dans l'action qui sera accomplie et qui l'exprimera le plus adéquatement possible eu égard à la singularité de ce cas d'espèce. Un balancement subtil entre l'universel et le particulier fait exister l'excellence véritable. De là, se produit une réelle transformation de la situation et de l'action, tant du point de vue de leurs composants que de leur qualification éthique, puisque le bien réel les illumine, ce qui n'arrivait jamais, sinon par accident, lorsque l'on appréhendait les choses en non-philosophe. Le philosophe est le seul qui puisse se prévaloir d'être capable d'opérer une transformation véritable sur le réel, transmutant les valeurs à la façon d'un alchimiste, réalisant un prodige de sorcier.

b) Les apparences avant tout

Les tenants de la sophistique sont eux aussi très sensibles à la qualification éthique des actes et à la reconnaissance de celle-ci mais dans une optique tout autre que celle de l'agent vertueux, puisqu'ils se préoccupent de savoir si l'action apparaît ou non vertueuse au regard des critères de la société, notamment pour en tirer parti et poursuivre des intérêts personnels : cette vision des choses est somme toute très répandue et concerne plus ou moins tous les individus, les maîtres de vertu que sont les sophistes en étant surtout emblématiques, du fait notamment qu'ils ont développé des positions théoriques liées à ces sujets. Dans le dialogue portant son nom, Protagoras explique que pour la foule, tout un chacun doit se déclarer juste et feindre la justice, car elle s'imagine que tout le monde a part à la justice, que c'est une caractéristique propre à l'humain : ce comportement est donc rationnel et agir à rebours serait une preuve de folie. D'emblée le rapport à la vérité et au réel est compromis : la société ne s'attache qu'à son opinion et réclame que ses membres se soumettent à celle-ci, quelle que

soit la réalité ; ainsi, celui qui est réellement injuste se dira juste car la société le lui réclame. Selon cette conception, chacun aurait donc une idée de la nature de la justice, et pourrait de ce fait donner son avis sur le sujet ¹¹². La justice et l'injustice intrinsèques des individus importent peu du moment que ces derniers fournissent à la société ce qu'elle attend en raison de son opinion, à savoir une apparence de justice ou une opinion convergente avec la sienne. L'action n'est plus obligatoirement la preuve de la possession d'une capacité propre à l'agent comme dans le cas de la *τέχνη*, qui fournit un produit permettant de jauger concrètement si l'individu dispose ou non de la compétence dont il se targue ¹¹³. Alors que dans le cas de la *τέχνη*, la folie consiste à tenir un discours sur ce qui n'est pas réel, dans le celui de la société, la folie sera de tenir un discours allant contre les principes sociaux, indépendamment de la réalité : le discours est dans ce cas totalement autonome et déconnecté de l'action qui pourrait le valider. L'action vertueuse n'est alors que le reflet d'une norme sociale bien comprise par l'individu, puisqu'il sait l'exploiter afin de satisfaire son intérêt personnel, à commencer par la préservation de sa tranquillité lorsqu'il est injuste et qu'il parvient à se faire passer pour juste. Une telle approche exclut évidemment toute prise de responsabilité par rapport à des principes d'action divergeant de ceux de la cité, étant donné que l'intérêt de l'individu exige qu'il fournisse au moins l'apparence de ce qu'attend la collectivité, qu'il soit juste ou non de nature. Dans cette optique, comme la collectivité qui fixe la définition de la justice et de l'injustice ¹¹⁴, un individu peut se croire juste en se conformant sincèrement au comportement requis par la cité à laquelle il appartient, sans être authentiquement juste. Quant à l'injuste, qui parvient à arriver à ses fins sans être débusqué, il connaît le comportement que l'on attend de lui et il profite de la situation cognitive de ses concitoyens provenant de la notion de rationalité telle qu'ils la présupposent, pour adopter l'apparence de justice qu'ils attendent et qui lui laisse le champ pour commettre ses forfaits en toute sécurité : son analyse de la situation lui a permis de s'adapter et d'en tirer profit. L'injuste doit donc accomplir une démarche cognitive supplémentaire par rapport à l'individu juste puisqu'il est obligé de faire un travail d'analyse sur la connaissance qu'il possède déjà afin d'explicitier le système comportemental attendu et non plus agir spontanément selon celui-ci, sans s'en rendre compte, par habitude et docilité, comme le ferait l'individu juste, qui ne cherche pas à maquiller son comportement. Comme le suggère Protagoras, en soulignant que chacun est enclin à revendiquer la justice pour ses actions, le discours sera l'un des moyens utilisés par

112. *Protagoras*, 323 b2-c5.

113. *Ibid.*, 323 a7-b2.

114. Sur la nature locale du droit, en raison de la multiplicité des cités, l'expérience de la légalité étant néanmoins partagée par tous les Grecs, et sur le rôle important joué par la loi, expression de l'esprit de la cité, dans la formation intellectuelle, culturelle et éthique des citoyens, voir W. JAEGER, *Paideia: The Ideals of Greek Culture*, I (1933, 1936²), 2^e éd., trad. anglaise, Oxford - New York - Toronto, 1945 [1=1939], pp. 108-110.

l'injuste pour faire passer ses actes pour justes, étant un puissant mode de production d'illusions.

Le travail d'analyse mené par l'individu vicieux lui fournit une vision générale du fonctionnement social et des schémas comportementaux valorisés ou condamnés. L'injuste se hisse au niveau de la compréhension de la logique du système pour en tirer profit. Mais son comportement reste conditionné par le système et ses normes, puisqu'il s'agit pour cet individu de donner l'impression qu'il se conforme à celles-ci : le caractère déviant de ses actions est défini par rapport à ces normes, qui, si elles étaient différentes, conditionneraient d'autres actions déviantes de la part du même individu en mal d'actes vicieux. Le saut logique réalisé par l'injuste est donc artificiel puisqu'il ne lui sert qu'à changer son mode d'évolution au sein des normes du système. Il ne lui permet donc pas d'agir en toute liberté car il ne questionne pas le bien-fondé de ces normes et ne remonte jamais jusqu'à leur principe inconditionné, ce dont il n'a cure puisque cette démarche ne servirait pas son objectif, toujours lié à la recherche d'un intérêt immédiat et relevant du monde corporel.

Selon la conception commune de la foule, l'individu vertueux ne l'est qu'en fonction des normes établies par la société. L'action n'est envisagée que dans le cadre du présupposé de la nécessité d'apparaître juste, qu'on le soit vraiment ou non. La vertu est donc non seulement conventionnelle mais aussi optionnelle puisque seule l'apparence qui ressort de l'action compte pour qualifier cette dernière : peu importe sa motivation éthique réelle. Seule la qualification de l'action au regard des normes sociales permet de décider si elle est juste ou injuste ; les motivations et les visées de l'agent n'entrent pas en ligne de compte. La capacité à intégrer le système de normes est par conséquent fondamentale et passe avant la nature de l'individu. Ainsi, le citoyen pris en train de commettre un acte injuste sera soit une personne, vertueuse ou non, qui n'a pas saisi la norme, soit une personne injuste qui n'aura pas su être suffisamment habile pour contourner en passant inaperçue une norme qu'elle connaît bien, sachant que cette qualification d'injuste n'est que relative au système normatif de cette société¹¹⁵, soit enfin une personne authentiquement vertueuse qui agit de façon juste en allant contre une norme de la société authentiquement injuste : le système ne sait pas faire la différence entre le juste et l'injuste véritables. Dans cette optique, la vertu est la qualité grâce à laquelle un individu accepte la norme sociale sans désirer la violer ou en se retenant de le faire, et admet le bien-fondé de la punition qui lui sera infligée lorsqu'il aura commis à son corps défendant un acte répréhensible. Le châtement subi par ceux commettant l'injustice prend alors une dimension éducative d'abord en désignant la norme à respecter, puis en faisant faire au fautif l'expérience de l'importance de celle-ci (et la nature de la peine est en général proportionnelle à l'importance de la norme enfreinte) et, enfin, en dissuadant une

115. En *Protagoras*, 324 a1, Protagoras évoque d'ailleurs l'« excellence sociale » (πολιτικῆς ἀρετῆς).

éventuelle récidive si le condamné n'est pas encore persuadé qu'il doit respecter cette norme : dans tous les cas, la vertu du coupable et du reste de la population, témoin de sa condamnation, s'en trouve accrue, qu'il s'agisse de la propension à respecter spontanément la norme ou de la capacité à se retenir de la violer ¹¹⁶. Cette éducation est donc un dressage à respecter un conformisme : de la sorte, la société impose et inculque ses conceptions à ses membres, et cela plus ou moins à leur insu, puisque ayant toujours vécu dans cet environnement, la réaction de la société à certaines actions prend à leurs yeux une allure de normalité, mais le processus n'est ni systématique, ni organisé et fonctionne avant tout par la répétition et l'imitation de comportements observés.

La punition, telle que Protagoras l'envisage ¹¹⁷, est une rééducation du comportement par l'action, plus que par la réflexion et l'argumentation persuasive : la partie discursive du processus, c'est-à-dire la décision de justice, avec les références légales qu'elle comporte, peut difficilement être assimilée à un raisonnement justifiant la peine prononcée puisqu'elle reste dans le cadre arbitraire de la loi propre à la société et n'explique pas au coupable et au reste de la collectivité pourquoi il est bon que cette loi existe et soit appliquée, mais se contente de dire pourquoi un comportement donné tombe sous le coup d'une loi donnée et ce que prévoit la loi dans ce cas. Même la réaction des citoyens vis-à-vis de leurs proches lorsqu'ils sont fautifs consiste en une manifestation de colère et une admonestation ¹¹⁸ : l'agressivité, donc une émotion, répond à la transgression, ce qui tend à indiquer que les citoyens ont intériorisé les normes au point de se sentir personnellement menacés et outragés lorsqu'une personne commet une faute contre l'ordre civique. L'action répond donc à l'action, mais aucun travail de réforme intérieure de l'individu fautif n'est envisagé pour l'amener à amender ses prises de décisions devant conditionner ses actions futures. Le châtement ne vise qu'à créer une expérience pénible et générer un comportement d'évitement à son égard en le liant à une action antérieurement accomplie par l'individu, qu'il s'agira alors de ne plus reproduire. Il n'est pas question d'expliquer le bien-fondé des normes, de justifier leur application par un raisonnement, mais d'obtenir seulement un comportement qui s'y conforme, parce que « c'est comme ça dans cette cité ». L'opinion, quel que soit son degré de compréhension, est au fondement de la prise de décision, ce qui n'est guère étonnant puisqu'une telle société ne se préoccupe pas de la justice réelle, n'y croyant probablement pas d'ailleurs. En somme, dans une situation donnée, on ne demande aux citoyens que d'imiter un comportement valorisé, pour éviter une sanction douloureuse : l'autonomie dans l'action est

116. *Ibid.*, 324 a3-c5.

117. Sur la pénologie chez Protagoras, voir T. J. SAUNDERS, « Protagoras and Plato on Punishment » in G. B. KERFERD (ed.), *The Sophists and their Legacy. Proceedings of the Fourth International Colloquium on Ancient Philosophy Held in Cooperation with Projektgruppe Altertumswissenschaften der Thyssen Stiftung at Bad Homburg, 29th August - 1st September 1979*, Wiesbaden, 1981, pp. 129-141.

118. *Protagoras*, 324 a2 : *θυμοῦται καὶ νουθετεῖ*.

donc relativement faible en théorie, mais en pratique, il en est différemment car en donnant le change, il est possible de se livrer à certaines activités réprouvées, comme nous l'avons déjà dit, ce qui ne serait pas le cas si la cité cherchait à faire appliquer sa loi par une formation des citoyens et non par imitation. On ne s'attaque donc nullement aux causes réelles du comportement déviant, à savoir l'injustice intrinsèque à une personne (nous nous plaçons évidemment en dehors des cas de démence).

Car même si l'on considère que la justice se définit comme le respect d'une norme sociale, qu'elle est accessible par un enseignement, dispensé à tous par tous, la constatation que malgré cela certains continuent à commettre des actes injustes, alors qu'ils ne manquent pas d'intelligence et ont des capacités d'apprentissage normales, invite à considérer chez eux un vice de nature, ou une vertu de nature, chez ceux contrevenant volontairement aux lois injustes : alors que la plupart des citoyens a une propension naturelle à la docilité vis-à-vis de l'ordre social, quelques autres y sont rétifs et ne parviennent pas toujours à s'amender, malgré les punitions. Protagoras ne le nie pas et indique que ceux que l'on ne parvient pas à faire respecter la loi doivent être mis à mort¹¹⁹ ; mieux, les différences de capacité intrinsèques à chaque citoyen expliquent la diversité des compétences au sein de la cité, malgré l'enseignement prodigué, y compris par les maîtres les plus brillants : des élèves médiocres de nature dans un domaine ne peuvent pas devenir excellents dans ce même domaine, tout au plus seront-ils meilleurs que la moyenne s'ils bénéficient d'un enseignement de qualité et d'un environnement familial propice.

La vertu, selon Protagoras, recouvre un ensemble de comportements civiques grâce auxquels une communauté humaine parvient à émerger et à perdurer pacifiquement : l'existence de cités est selon lui la preuve que tout individu peut avoir part à la vertu, et celui-ci fait d'ailleurs la démonstration qu'il la possède chaque fois qu'il agit, en conformant ses actes aux normes sociales. La vertu apparaît comme une contrainte civilisatrice à laquelle les individus acceptent de se soumettre pour fonder une cité : elle constitue une sorte de contrat social comportemental, connu de tous, ce qui permet de rendre réciproque l'obligation de respecter la norme¹²⁰. Contrairement aux productions de la *τέχνη*, qui comportent une part de secret dans le processus de fabrication, afin de préserver les intérêts commerciaux des artisans et contribuant éventuellement de ce fait à la qualité de cette production, l'action vertueuse doit être transparente pour que tout citoyen sache que les autres respectent leurs obligations, sans en tirer plus de profit que lui, ni lui être préjudiciable, et il ne craint plus alors de se rendre vulnérable en respectant lui-même ses propres obligations. Un renversement paradoxal se produit alors car l'individu a désormais intérêt à se rendre potentiellement vulnérable aux

119. *Ibid.*, 322 d4-5, 325 a7-b1.

120. *Ibid.*, 324 d7-325 a2.

autres en rendant son action lisible ; et c'est ce qui traduit l'état de civilisation. Le jeu ne fonctionne que si tout le monde est en mesure de respecter les règles de la même façon ¹²¹.

Le fait que tous les citoyens aient accès à la vertu, puisque tout le monde l'enseigne à tout le monde, entraîne en théorie une répartition égalitaire des possibilités d'atteindre l'excellence sociale : dans un système ouvert tel qu'une démocratie, ce sont alors les capacités intrinsèques à chacun qui feront la différence et non l'extraction sociale. Protagoras explique ainsi pourquoi les grands hommes n'ont pas pu transmettre à leurs enfants leur propre valeur : ils ont eu beau leur procurer le meilleur enseignement qui soit et leur inculquer tous les principes au fondement de la vertu, le manque de valeur naturelle personnelle de leurs descendants était rédhibitoire pour atteindre le niveau d'excellence de leurs géniteurs ¹²², la valeur naturelle s'entendant comme la capacité à s'adapter au mieux aux normes en vigueur. Mais finalement, quelles que soient les capacités naturelles des citoyens, l'éducation à la vertu qui leur a été dispensée par la cité, même si elle laisse encore à désirer, les a rendus meilleurs que s'ils étaient restés à l'état de sauvages ¹²³. La relativité de la vertu est donc de nouveau soulignée par Protagoras, qui profite de l'occasion pour suggérer qu'il existe par conséquent des individus qui en possèdent plus que les autres car, comme on vient de le voir, dans toute activité, certains ont plus de prédispositions naturelles ¹²⁴, et qui, comme lui, sont alors à même de faire profession de l'enseigner.

Pour bien saisir le sens du propos de Protagoras sur la vertu, il est nécessaire d'observer l'utilisation qu'il fait du mot *ἀρετή*, ce qui nous évitera de limiter ce concept à la notion de vertu telle qu'on la conçoit ordinairement en français à notre époque ¹²⁵. En effet, le sophiste considère que l'*ἀρετή* est relative à l'action accomplie, c'est-à-dire qu'elle sera différente selon le type d'action accomplie : l'*ἀρετή* du joueur de flûte n'est pas celle du politique, ni même celle de l'homme en général, car leurs activités ne sont pas identiques et n'ont pas les mêmes objectifs. Ainsi, en 325 a2, le sophiste introduit la notion de vertu ou d'excellence propre à l'homme (*ἀνδρὸς ἀρετήν*) pour évoquer le fait que tous les hommes ont part à un certain nombre de comportements qui leur permettent de vivre en collectivité et qui sont acquis par l'éducation et la fréquentation des autres citoyens. C'est pourquoi personne ne se vante de manquer de cette vertu. Ensuite, le domaine de l'*ἀρετή* politique ne se limite pas à la

121. *Ibid.*, 327 a4-b4.

122. *Ibid.*, 327 b4-c4. Protagoras oppose *εὐφρόεστατος*, « naturellement très doué », en 327 b8, et *ἀφνής*, « sans talent naturel », en 327 c1.

123. *Ibid.*, 327 c4-e3.

124. *Ibid.*, 327 e1-2 : « tous sont des maîtres de vertu *selon les capacités de chacun* » (*πάντες διδάσκαλοι εἰσιν ἀρετῆς καθ' ὅσον δύνανται ἕκαστος*), souligné par nous.

125. Sur l'extension de la notion d'*ἀρετή*, voir W. JAEGER, *op. cit.*, I, pp. 5-14, 91-94, 201-204, 286-292, A. W. H. ADKINS, *Moral Values and Political Behaviour in Ancient Greece from Homer to the End of the Fifth Century*, New York, 1972, pp. 12, 25-27, 35-46, 60-77, 112-119, 126-142, ou encore Y. BRÈS, *La Psychologie de Platon*, 2^e éd., Paris, 1973 [1=1968], pp. 33 sq.

mise en pratique d'un ensemble de comportements civiques que l'on peut qualifier de vertueux (être juste, respecter la piété, *etc.*), mais il recouvre aussi tous les moyens conduisant à la réussite politique, comme un certain nombre de caractéristiques personnelles, innées ou acquises, telles que l'ambition, la détermination, l'éloquence ou l'habileté, particulièrement celle qui permet de passer pour vertueux en toute circonstance. Ainsi, lorsque le sophiste dit qu'il enseigne l'*ἀρετή* à ses élèves, ce n'est pas une fin en soi mais un moyen pour accéder au sommet de l'État, ce succès social montrant que l'on possède l'excellence politique et que l'on est devenu un homme de bien (*καλὸς κἀγαθός*) : le sophiste enseigne moins les vertus au sens strict, que tous les savoirs conduisant à la promotion politique et sociale. L'amélioration morale de l'individu n'est visée que dans la mesure où elle ouvre la voie vers la gloire politique¹²⁶. Il ne serait d'ailleurs pas très utile que le sophiste consacre trop de temps à inculquer les vertus à ses élèves car chacun a part à l'*ἀρετή* propre à l'humain, renforcée grâce à l'éducation et à la vie en société, pour éviter les châtiments¹²⁷. D'ailleurs, Protagoras revendique l'originalité de son enseignement par rapport à celui des maîtres de grammaire ou de gymnastique lors de l'enfance et à celui des lois et des institutions, une fois que l'individu est devenu adulte, les deux revenant au même et ne visant qu'à faire peser une contrainte sur les personnes pour les redresser¹²⁸, comme on façonnerait une matière brute pour lui imposer une forme souhaitée, prédéfinie¹²⁹. Cette éducation par les maîtres et la cité doit amener les citoyens à adopter un comportement jugé adéquat¹³⁰ et donc, selon les critères propres à la société considérée, les hommes sont rendus meilleurs¹³¹ : or Protagoras prétend achever le processus et les rendre excellents (*ἀγαθοί*)¹³², à l'instar des grands hommes (*οἱ ἀγαθοὶ ἄνδρες*), qui ont marqué l'histoire et qui sont notamment cités en exemple par les maîtres¹³³. La conception de Protagoras est donc très différente de celle de Socrate qui parle de l'*ἀρετή* de façon absolue¹³⁴, et non de telle ou telle de ses déclinaisons.

Ensuite, en postulant qu'il existe des spécialistes de la vertu, Protagoras réinjecte une dose de secret, puisque ces personnes possèdent une connaissance que les autres n'ont pas et

126. En *Protagoras*, 327 c1, celui ne connaît pas la réussite reste *ἀκλήης*.

127. *Ibid.*, 324 d7-326 e5.

128. *Ibid.*, 326 e1 : *εὐθύναι*.

129. *Ibid.*, 326 d1-e1: Protagoras établit explicitement dans ce passage l'analogie entre l'enseignement des maîtres et celui de la cité.

130. *Ibid.*, 326 c8 : « selon un modèle » (*κατὰ παράδειγμα*).

131. *Ibid.*, 325 d1 : *βέλτιστος* ; 326 b7 : *βελτίω*.

132. Voir *ibid.*, 327 a2-c4, tout particulièrement b2-c3, au sujet des fils des flûtistes excellents (*ἀγαθοί*), ainsi que 328 b2-3 : « aider quelqu'un pour le faire devenir un homme de bien » (*ὀνήσαι τινα πρὸς τὸ καλὸν καὶ ἀγαθὸν γενέσθαι*).

133. *Ibid.*, 326 a1-4 : mais l'enseignement classique ne donne pas les moyens pratiques d'imiter ces grands hommes du passé, car il se contente d'insuffler aux enfants l'envie de leur ressembler (326 a3-4 : « pour que l'enfant motivé les imite et désire ardemment devenir ainsi » (*ἵνα ὁ παῖς ζηλῶν μιμῆται καὶ ὀρέγεται τοιοῦτος γενέσθαι*)).

134. Tout particulièrement en 319 e1-320 a3, à propos des enfants des grands personnages de l'État, dont Périclès.

qu'elles ne sont pas prêtes à divulguer à n'importe quelle condition, ce qui tend à ramener l'*ἀρετή* politique à une forme de *τέχνη*, alors que Protagoras semblait essayer, au contraire, de soigneusement distinguer les deux ¹³⁵. Ce n'est pas complètement contradictoire avec le fait que tous soient des maîtres de vertu pour tous (alors qu'en principe, la maîtrise d'une *τέχνη* n'est que le fait d'un petit nombre de personnes) : chacun a de cette *τέχνη* une maîtrise plus ou moins grande et au total, l'ensemble de la population en a une maîtrise moyenne, suffisante pour vivre paisiblement au quotidien et accomplir ses tâches dans une harmonie sociale satisfaisante. Et surtout la maîtrise que la foule a de l'*ἀρετή* se limite à l'enseignement reçu ordinairement des maîtres ou de la cité.

Protagoras se propose d'enseigner à ses élèves à se servir des codes sociaux pour se faire un nom en politique. Mais en instrumentalisant les valeurs promues par la société, et possédées par les uns et les autres plus ou moins de la même façon, le sophiste tend à mettre au centre du jeu les qualités personnelles de chacun, qui s'opposent alors à celles de tous, respectant un cadre formel, celui des vertus civiques, que l'on revendique et dont on affiche l'apparence. Vu que le tempérament des uns et des autres n'a pas été affecté par cet enseignement, qui n'est pas une éducation mais la transmission d'un savoir-faire, c'est donc une préparation à un combat d'egos, et tous les compétiteurs ne sont alors pas égaux, tous n'ayant pas l'agressivité et l'ambition naturelles pour atteindre le sommet de l'État, même s'ils peuvent posséder les compétences et le désir d'œuvrer au bien public avant d'assurer leur gloire personnelle. Dans ce processus, finalement, la nature reprend subrepticement le dessus sur la civilisation.

Si Protagoras et Socrate divergent sur la nature de l'*ἀρετή*, ils s'accordent cependant sur l'importance de l'action pour la mettre en évidence, à condition de l'interpréter adéquatement. Car le sens de l'action ne peut être compris si l'on ne parvient pas à déceler les motivations et intentions de l'agent : si l'on en reste à la perception de cette action en adoptant le prisme interprétatif de la société, une action authentiquement vertueuse risquera de passer pour vicieuse car n'entrant pas dans les normes de la société, et réciproquement, une action entrant dans ses normes apparaîtra vertueuse alors qu'elle ne l'est pas. Évidemment, dans ces conditions, une des premières victimes de ce relativisme sera le philosophe qui tôt ou tard se heurtera aux cadres sociaux, en toute conscience, ayant analysé, comme l'injuste, le fonctionnement de la société, non pas pour en tirer un bénéfice aux dépens de ses concitoyens, mais pour éviter de mal agir à son insu, en suivant aveuglement les prescriptions sociales. C'est pourquoi lorsque viendra le temps où il devra répondre des conséquences de ses actions ayant pu contrarier aux yeux de certains l'ordre social, sûr de sa vertu, il fera face courageusement aux injustices dont il risquera alors d'être victime.

135. Notamment en 327 a8-b1, Protagoras insiste sur la nature cachée des savoirs techniques.

c) *Système et logique de l'éthique*

La qualification éthique des actions accomplies dépend du cadrage de la situation retenu par l'agent et rejaillit sur les affections qui naissent en lui à la suite de ses actions, un véritable système éthique apparaissant alors, organisé par la cohérence des individus avec leurs raisonnements antérieurs et donc en quelque sorte par les règles de la logique, respectées par ces raisonnements. D'où l'importance du cadrage de départ, qui doit être adéquat afin d'obtenir un système authentiquement vertueux. Ainsi dans le *Criton*, les proches de Socrate, Criton en tête, cherchent un moyen de soustraire le condamné à la peine qui a été en toute légalité prononcée contre lui, ce qui est une intention généreuse mais dont la valeur éthique prête à caution et dont les conséquences se répercutent au-delà du simple acte accompli et des initiateurs de celui-ci, comme Socrate le fait remarquer ¹³⁶. Car si donner de l'argent à ses geôliers pour le libérer est injuste, la gratitude à leur égard que Socrate et ses amis éprouveront en conséquence de cette injustice sera également injuste, tout comme la gratitude symétrique qu'éprouveront les geôliers pour avoir reçu cette somme. L'injustice ne reste donc pas cantonnée à l'extérieur de l'agent le temps de l'action, mais elle s'immisce en lui par le biais de sentiments inadéquats, qui n'auraient pas dû faire leur apparition et qui demeurent un temps et dont le souvenir peut se perpétuer. En outre, l'injustice contamine par ce biais tous les participants à l'action qui ne s'opposent pas à elle, et ne se limite pas à l'initiateur de celle-ci : quel que soit leur degré d'activité ou de passivité dans la réalisation de l'action ¹³⁷, en tant que maillons de la chaîne, tous les intervenants reçoivent en eux une part d'injustice car au mieux, ils ne font rien pour empêcher celle-ci de se produire et au pire, ils la favorisent. À la suite de cette constatation, il est d'autant plus nécessaire de s'inquiéter que l'injustice donne généralement naissance à des sentiments plaisants, qui tendent à flatter l'agent et le conforter dans l'idée qu'il a bien agi, si bien qu'il risque, de la sorte, de se complaire dans cette situation et récidiver.

Il convient d'observer également que, dans l'exemple que nous venons de mentionner, Socrate ne fait aucunement référence à une forme de conscience morale présente chez les agents et qui viendrait tempérer le sentiment de gratitude indu en produisant un sentiment de culpabilité ou au moins un doute. Dans la situation actuelle, un tel sentiment, qui pourrait servir d'alerte au moment de commettre une injustice, a en fait peu de chances de se manifester car du point de vue des agents qui seraient prêts à échanger la liberté de Socrate contre de l'argent aucune injustice n'est commise en cela, au contraire, l'injustice serait plutôt

136. *Criton*, 48 c8-d3.

137. Noter en 48 d1-2, le parallélisme entre l'actif et le passif : « et nous en nous sortant et en étant sortis » (*καὶ αὐτοὶ ἐξάγοντές τε καὶ ἐξαγόμενοι*).

de laisser mourir Socrate sans rien faire pour lui épargner ce sort : Criton et ses amis pensent en effet rétablir la justice et agir vertueusement ; quant aux geôliers, ils estiment vraisemblablement servir leurs intérêts sans nuire à personne, d'autant que Socrate leur est sympathique et qu'ils n'éprouvent aucune joie à devoir tuer quelqu'un de bon et juste ou du moins d'aussi inoffensif en apparence¹³⁸. Un autre système éthique est donc concurrent de celui que Socrate a évoqué. Dans cet autre système, les uns comme les autres sont tributaires d'une vision étriquée de la situation qui perturbe l'évaluation éthique de celle-ci : ce cadrage inadéquat, qui oublie de prendre en compte tous les paramètres de la situation, conduit à faire passer l'injuste pour juste. Le problème est l'impact cognitif de cette perception erronée car, à cause d'elle, les agents sont persuadés du bien-fondé de leur démarche et n'imaginent même pas se tromper, si bien qu'il ne leur vient pas à l'esprit de chercher à évaluer autrement la situation. Dans de telles conditions, la délibération précédant l'action devient périlleuse et ne peut plus jouer son rôle modérateur de l'action : face à ce qui est perçu comme une évidence, la délibération est superflue, l'action presque un réflexe. L'objet du dialogue avec Socrate sera alors de démontrer à Criton qu'il n'aborde pas la situation correctement et qu'il omet de prendre en compte certains paramètres, comme le rapport du citoyen à la cité d'Athènes et à ses lois : cette nouvelle construction de la situation l'amènera à requalifier son entreprise de libération de Socrate et, finalement, à en abandonner le projet. La discussion l'aidera à comprendre que l'on ne peut attribuer à une action une qualification éthique uniquement fondée sur son point de vue personnel et sur une appréciation de la situation qui ne dépasse pas l'échelle du sujet agissant : il est indispensable d'échapper à l'effet de relativité provenant de l'insertion des différents protagonistes à l'intérieur cette situation, chacun ayant l'impression que son jugement éthique spontané est évident et généralisable, alors qu'il est conditionné par sa position personnelle. La prise en considération du point de vue des lois constituera un pas vers l'universel ou au moins vers plus d'objectivité et introduira ainsi une dimension non personnelle dans la vision du monde qui en résultera. Il reste à savoir si ce sera suffisant et si la nouvelle vision du monde sera réellement adéquate vis-à-vis de la justice.

Car la façon de procéder de Socrate n'est pas sans présenter une difficulté importante : elle est essentiellement négative et reste insuffisante pour trouver un critère fiable et certain du caractère juste d'une action. En effet, Socrate démontre que l'action qui était envisagée est en fait injuste sous un certain rapport, alors qu'elle semblait juste sous un autre. Ainsi, il réfute Criton en changeant d'échelle et en adoptant un point de vue indépendant des interlocuteurs du dialogue, et de tout sujet humain en général, ce qui est une des justifications du recours à la prosopopée des lois, qui sont autonomes et ne s'expriment au nom d'aucune personne en particulier, déconnectées des opinions individuelles, mais s'imposant à tous de la

138. C'est ce qui ressort du *Phédon*, 116 c1-d9.

même manière. L'approche de Socrate suffit à montrer que la démarche de Criton est inadéquate mais nous n'en savons pas plus sur la nature de la justice et nous ne disposons d'aucune méthode qui nous assurerait de toujours concevoir des actions authentiquement justes.

En tout cas, il est certain qu'opposer à une injustice une autre injustice n'est pas de nature à rétablir la justice ¹³⁹ : les injustices s'accumulent mais ne se neutralisent pas. Cette conception n'est pas intuitive puisque le grand nombre estime qu'il est légitime et juste de faire subir à l'injuste, par réciprocité, les mêmes injustices qu'il a infligées à ses victimes ¹⁴⁰. Pourtant, comme nous le constatons, il y a une contradiction dans les termes de cet énoncé. C'est pourquoi la réflexion de Socrate est essentiellement d'ordre logique : d'un côté, il oppose ce qui est « juste », *δίκαιον*, à ce qui est « non juste », *οὐ δίκαιον* ¹⁴¹, et de l'autre, il met en regard, d'une part, « commettre l'injustice », *ἀδικεῖν*, et « répondre à l'injustice par l'injustice », *ἀνταδικεῖν* ¹⁴² et, d'autre part, « faire du mal », *κακουργεῖν*, et « répondre au mal par le mal », *ἀντικακουργεῖν* ¹⁴³. La qualification morale de l'action ne change pas en fonction du sens de celle-ci, qu'elle vienne nous affecter ou qu'elle parte de nous en retour d'une action du même type : en particulier, une action n'est pas juste parce qu'elle sert nos intérêts personnels ou injuste quand elle les dessert et qu'on la subit (en revanche, une action, lorsqu'elle est juste, sert nos intérêts, même si nous ne nous en rendons pas compte). L'interversion de l'agent et du patient ne change rien non plus car on ne touche qu'à une modalité de l'action non constitutive de celle-ci, contingente : c'est la nature même de l'action qu'il faut amender si l'on veut rétablir la justice en partant d'une situation d'injustice. L'action est juste en elle-même et non parce qu'elle est accomplie par un tel ou un tel ou bien parce qu'elle est la conséquence d'un autre acte, qui relèverait lui-même d'une certaine qualification éthique. La nature juste de l'action n'est conditionnée ni par les actes des autres agents, ni par la personnalité de l'agent ¹⁴⁴ et la justice décide des modalités de l'action qui s'appliqueront à la situation particulière dans laquelle elle est exécutée ¹⁴⁵. Pour se produire, l'action juste ne dépend que de la décision de l'agent de l'accomplir et de sa capacité

139. *Criton*, 49 b10-11.

140. *Ibid.*, 49 b10-11, c10-d2.

141. *Ibid.*, 49 c5.

142. *Ibid.*, 49 b10-11, d7-8.

143. *Ibid.*, 49 c2-5.

144. *Ibid.*, 49 a5-b7.

145. Voir aussi *Lachès*, 191 c8-e11, où Socrate énumère plusieurs situations différentes pouvant requérir du courage : les objets des actions et leurs modalités varient mais elles demeurent toutes courageuses. En 191 e4-7, on comprend que l'action courageuse s'adapte à la personnalité de chaque agent puisqu'elle doit contrer ses affections particulières dans la situation considérée. Le courage permet de compenser un état émotionnel personnel et d'amener le sujet à adopter l'action que le devoir lui commande. Le courage a donc un double effet : il contrôle les affections propres à l'individu et en même temps, il lui indique une action vertueuse à accomplir, le premier effet conditionnant la réussite du second. En maîtrisant ses affections personnelles, l'agent parvient à s'élever au comportement universel que constitue l'action vertueuse.

cognitive et motrice à mettre à exécution cette décision, seul le désir de justice de l'individu est apte à le pousser à agir de façon juste. Cependant, s'il venait à ne pas choisir cette action juste ou si un autre que lui l'accomplissait à sa place dans la même situation, elle n'en resterait pas moins juste pour autant.

Bien que l'intervention de l'agent n'influe en aucune façon sur le caractère juste de son action, elle est évidemment essentielle pour la concrétisation de cette action. La valeur éthique de l'agent ne se révèle que lorsqu'il a l'occasion d'agir vertueusement et qu'il démontre alors par son action qu'il a fait le choix éthique commandé par l'excellence. Car toutes les bonnes dispositions théoriques n'ont aucune valeur tant qu'elles ne sont pas transformées en actes : c'est d'ailleurs le défi que Socrate relève, puisqu'il s'efforce d'avoir un comportement qui s'accorde avec les conclusions de ses réflexions sur la justice, souvent réitérées et auxquelles Criton avait aussi participé et à qui il est naturellement demandé d'accepter au moins l'attitude de Socrate puisqu'il avait exprimé son accord avec ses réflexions¹⁴⁶. Si celles-ci étaient pertinentes à l'époque, elles le demeurent aujourd'hui, quand bien même les circonstances dans lesquelles elles devront être appliquées sont pénibles : le propre d'une théorie exacte est de ne pas être affectée par les contingences d'application, sans quoi elle serait défectueuse. Ce principe, évident dans le domaine des sciences physiques, est ici étendu aux théories éthiques : en l'occurrence, la théorie de Socrate dit que l'on ne doit commettre l'injustice sous aucun prétexte¹⁴⁷. C'est l'application de cette théorie qui est censée permettre aux actions de prétendre à la vertu. Nous observons que cette théorie s'applique au comportement de l'agent de la même manière que la justice à son action. En effet, selon cette approche, le devoir qu'il s'impose est inconditionné par le contexte et la personnalité de l'agent : la formule utilisée par Socrate et Criton est d'ailleurs un *δεῖ* impersonnel et intemporel. Une fois qu'il l'a identifiée, l'agent n'a pas à délibérer sur l'opportunité ou non d'accomplir l'action la plus juste, il n'a pas à en choisir une autre, il doit exécuter celle-ci. Alors que l'agent ne décide pas du contenu de l'action juste, s'il accepte de faire sienne la théorie de Socrate, il n'a pas non plus le choix de ne pas agir justement quand l'occasion se présente. Tout l'enjeu de la réflexion éthique sera de justifier cette théorie et d'en persuader autrui pour qu'il conforme son comportement à celle-ci, mais aussi de reconnaître les actes qui expriment le plus exactement possible la justice.

Même si l'individu n'est pas l'auteur du contenu de l'action vertueuse et n'a pas le choix de ne pas l'accomplir, il est toutefois responsable de sa concrétisation et il se doit d'en assumer les conséquences. L'agent est en effet lié à son engagement premier vis-à-vis de la théorie gouvernant son action, qu'il a contracté volontairement et en connaissance de cause,

146. *Criton*, 49 a5-b7.

147. *Ibid.*, 49 b8 : « sous aucun prétexte, donc, il ne faut être injuste » (*οὐδαμῶς ἄρα δεῖ ἀδίκειν*).

ce qui, *in fine*, rejette sur lui la responsabilité de toutes ses actions, mais en même temps, le contenu et la nature universelle et non conditionnée de la théorie lui garantit qu'il agit pour le mieux en préférant la justice à l'injustice en toute circonstance, si bien qu'il y trouve une résolution supplémentaire à agir comme il le fait et à faire face aux conséquences de la même façon qu'il mène le reste de sa vie. Paradoxalement, l'action vertueuse appartient le plus en propre à l'agent, par rapport à celle qui ne l'est pas, alors qu'il n'a la possibilité ni d'en changer les détails, ni de s'abstenir de l'accomplir. En effet, le principe de son action, auquel il adhère totalement et volontairement, étant déterminé *a priori*, le sujet agissant est nécessairement dans une permanente attitude de recherche pour répondre sans se tromper aux impératifs de ce principe et trouver l'action vertueuse parfaitement adéquate à sa situation : le respect du détail des modalités de l'action et la précision du but visé sont donc essentiels et demandent une attention de tous les instants à l'agent afin que son action demeure vertueuse du début à la fin. Il élimine donc autant qu'il le peut le hasard dans le déroulement de son action et les incertitudes quant à la qualification éthique réelle de celle-ci pour qu'elle corresponde le plus parfaitement possible au dessein éthique *a priori*.

Comme nous l'avons déjà souligné, Socrate s'est déjà engagé vis-à-vis de Criton à adopter un certain type de comportement et il l'a rappelé au cours de la première partie de leur entretien, pour remémorer à son interlocuteur quelles étaient leurs responsabilités mutuelles : il exprime ainsi la dimension *a priori* de ses principes et la part d'universalité de leur contenu. Que cela plaise ou non à Criton, du fait de sa participation aux dialogues antérieurs et de l'accord qu'il avait librement donné aux thèses défendues alors, débattues en toute honnêteté et sans concession indue, il est désormais le garant et le censeur de l'action de Socrate en ce qu'elle vise à ne pas commettre l'injustice : c'est justement en raison de la présence d'autrui, pleinement conscient des enjeux émanant des positions discutées et non réfutées, que le dialogue peut donner à celles-ci une dimension d'engagement contraignant. Tandis que Criton s'apprêtait à détourner Socrate de l'action vertueuse, il devient désormais son témoin de moralité et est lui-même contraint de s'abstenir d'une injustice !

Les raisons qui amènent Criton à cesser de chercher à détourner Socrate de sa résolution sont d'une part la reconnaissance de ses accords passés avec celui-ci et d'autre part son incapacité à réfuter son argumentation : adaptant son comportement aux principes de Socrate, il s'est donc laissé happer par le système éthique de celui-ci. Si l'on estime que la position de Socrate est réellement en accord avec la notion universelle et indépendante de lui qu'est la justice, sa décision devient rationnellement opposable à toute personne qui en aura honnêtement discuté les fondements sans jamais avoir pu les réfuter et les actes de cette personne exécutés en conformité à la position de Socrate seront eux-mêmes justes. Or, nous pouvons admettre que Socrate effectivement évite en l'espèce de commettre une injustice

contre la cité et ses lois mais il n'est pas possible d'en déduire pour autant que sa décision soit positivement et entièrement juste¹⁴⁸ : elle ne l'est que d'un point de vue, celui des lois athéniennes, mais pas nécessairement universellement. La contagion de la position éthique de Socrate à Criton est en réalité un effet de système créé par construction et résultant de l'application mécanique de la logique, plutôt qu'une véritable inoculation de la justice : le principe sous-tendant l'action de Socrate se répercute nécessairement sur celle de Criton seulement du fait de ses accords formels résultant de l'application de la logique. Dans le cas qui nous intéresse, la question de la justice réelle de la position de Socrate demanderait à être analysée avec plus de précision, ce qui signifie que Criton reste en définitive prisonnier d'une vision du monde, peut-être plus ouverte que celle qu'il avait initialement mais qui n'est pas encore nécessairement adéquate. Par manque de réflexion personnelle et de créativité, il n'est en fait pas capable de reproduire la démarche de Socrate consistant à rechercher plus d'objectivité en dépassant les enjeux personnels : Criton aurait pu par exemple chercher à savoir si Socrate ne commettait pas une injustice vis-à-vis d'un ensemble plus vaste encore que la cité ou même vis-à-vis des dieux dont l'autorité est supérieure à celle des lois de la cité ou encore s'il ne fallait pas plutôt considérer la Justice idéale à laquelle les lois doivent se soumettre et qu'elles violent en l'espèce en faisant mourir un innocent vertueux, à tel point que nous pouvons nous demander s'il n'avait pas en fait raison en voulant faire évader Socrate et s'il n'a tout simplement pas manqué de présence d'esprit pour faire valoir sa position. L'action juste n'est pas nécessairement unique, ce qui souligne l'importance de la délibération, et ici de l'échange dialogique, dans la détermination des fins visées par l'agent, dont découle la nature juste ou non de l'acte considéré : ce n'est pas la même chose de se soustraire à une condamnation injuste pour faire plaisir à un ami ou pour continuer à pratiquer la philosophie, comme ce n'est pas la même chose de mourir par respect des lois ou pour accomplir un geste philosophique, par surcroît fondateur. Les considérations retenues par Socrate paraissent en conséquence tenir moins à son légalisme qu'à la nécessité de convaincre Criton en lui présentant des raisons donnant sens à une situation qui lui paraît absurde et scandaleuse, n'étant pas capable de comprendre la dimension éminemment philosophique du geste de Socrate, comme il nous en donnera encore la confirmation à la fin du *Phédon*¹⁴⁹. En somme, Socrate fait usage d'une incantation.

148. Nous observons que la négativité de cette approche est en phase avec la négativité du signe démonique de Socrate, qui le détourne de certaines actions sans jamais lui en prescrire aucune.

149. *Phédon*, 115 b1-117 a4. Voir *infra*, p. 997, dont la citation de la note 486. Sur la nature non philosophique de Criton et sur le fait que Socrate, par amitié, est obligé de s'adapter à lui à cause de son manque de compréhension des arguments rationnels et philosophiques, en faisant intervenir les Lois dans un discours qui est conçu à la mesure de son ami et s'insérant bien dans l'univers moral de celui-ci, voir R. WEISS, *Socrates Dissatisfied: An Analysis of Plato's Crito*, Oxford - New York, 1998, pp. 43-49, 83, 146-158.

Nous ne devons pas douter de la sincérité de l'attachement de Socrate au respect de la légalité car il l'a déjà affirmé au cours de son procès ¹⁵⁰, quand il racontait avoir été le seul à s'opposer à la procédure illégale intentée contre les stratèges vainqueurs à la bataille des îles Arginuses, préférant se placer « du côté de la loi et de la justice » ¹⁵¹, ajoutant avoir également bravé l'ordre des Trente de leur amener un concitoyen promis à la mort, afin de ne pas commettre d'injustice, dans un contexte où les lois étaient suspendues. Le *Criton* envisage un cas nouveau, celui d'une injustice résultant de l'application de la loi, et la décision prise par Socrate d'accepter la sentence est cohérente avec ses actes précédents, puisqu'il respecte à la fois la loi et n'agit pas injustement. Mais le vrai problème est de savoir si dans ce cas d'espèce, se soustraire à la loi serait réellement injuste, comme le prétend Socrate. Car comme nous l'avons dit, ce n'est qu'un point de vue, la façon de poser le problème retenue par Socrate conditionnant la réponse, si bien qu'il est possible d'en reformuler les termes pour changer de vision et éventuellement arriver à une réfutation. Or, quand bien même cette réfutation serait acquise, cela ne signifie pas pour autant qu'il n'existe pas d'autres bonnes et justes raisons pour que Socrate meure : ainsi, entrer dans une recherche visant à la réfutation de sa position permettrait justement de mettre au jour ces raisons valables et conduirait nécessairement à aborder des questions de fond touchant à la philosophie et à la vie philosophique, questions qui sont passablement éludées ici. Malheureusement l'attitude de Criton nous prive de cette occasion.

Car paradoxalement, alors que l'entretien se déroule dans la plus grande cordialité et dans un esprit honnête et constructif propre à rendre l'échange utile aux interlocuteurs, le problème de Criton vient précisément de ses accords avec Socrate en ce qu'ils sont la conséquence d'une docilité trop grande et d'une incapacité à faire émerger une différence significative par rapport à son interlocuteur, un écart novateur et pertinent, qui n'est possible que par un exercice libre et audacieux de la pensée. En se rangeant aux raisons de Socrate sur la justice, par son refus de contredire celui-ci et d'affirmer une vue personnelle pertinente sur la justice qui rencontrerait elle aussi la dimension universelle de cette vertu en obtenant à son tour l'accord de son interlocuteur, Criton reste donc en deçà de la compréhension de cette notion et de l'action véritablement juste, quand bien même son comportement est conditionné par les principes de Socrate qui l'éloignent de l'injustice. La résignation triste de Criton à la fin du dialogue laisse d'ailleurs entendre qu'il n'est pas vraiment convaincu par son ami et qu'il ne renonce à insister qu'en raison de son impuissance à trouver une nouvelle argumentation plus persuasive. À cette attitude qui reflète le manque de créativité, et peut-être tout simplement d'intelligence, de Criton s'oppose celle de Socrate, comparant l'effet sur lui

150. Voir *Apologie*, 32 b1-e1.

151. *Ibid.*, 32 b8-c1 : *μετὰ τοῦ νόμου καὶ τοῦ δικαίου*.

de l'argumentation des Lois à la possession corybantique ¹⁵², c'est-à-dire une prise de contrôle d'un mortel par un dieu. Rempli par cette inspiration divine, il est sourd à tout autre discours venant d'un simple mortel, mettant Criton en garde contre ses éventuelles objections qui seront de toute manière rejetées, tout en l'invitant néanmoins à s'exprimer, ce qui signifie deux choses : Socrate, sous l'empire de la possession, ne contrôle plus son argumentation et refusant d'entendre ce que son interlocuteur pourra lui dire, il se bornera donc à répéter sa position même si ce dernier finit par la réfuter rationnellement ; de là, si malgré la réfutation, Socrate persiste dans ses affirmations, sachant l'issue fatale où elles le conduisent, c'est certainement parce qu'il existe bien une autre bonne raison justifiant sa mort, outre le seul respect des lois, raison qui l'habite également mais qu'il préfère taire, étant liée à une expérience de pensée incompréhensible et inacceptable pour Criton, concernant l'immortalité de l'âme et le soin à lui apporter, qui sera évoquée notamment dans le *Phédon* avec un public comprenant des personnes plus au fait de ces conceptions et à même de les discuter, entretien auquel Criton se contentera d'assister sans prendre la parole, sinon lorsque le moment sera venu de procéder aux derniers préparatifs matériels avant la mort de son ami.

Cette dimension de la philosophie dépassant l'expérience ordinaire repose sur un saut qualitatif effectué par la pensée de Socrate qui lui donne un regard sur un ordre du réel plus fondamental et garantit ainsi l'adéquation de sa résolution avec la justice authentique, saut que Criton ne réussit pas à accomplir, se laissant prendre dans les rets de l'argumentation du mortel Socrate, qui le paralysent à la façon d'un envoûtement. La possession par les lois athéniennes que Socrate évoque est également une façon de décrire de quelle manière il est lui aussi sous l'emprise des normes et du conditionnement culturels : il en expose le fonctionnement précis et apporte ainsi la preuve qu'il est parfaitement conscient des effets produits sur lui. La prosopopée des Lois n'est donc pas l'expression du légalisme de Socrate mais c'est son légalisme qui découle de l'existence de la structure légale et culturelle évoquée à travers la prosopopée. Ce qui démontre que par la pensée, Socrate se place au-delà de ce système normatif et qu'il a parfaitement les moyens intellectuels pour se libérer de lui s'il estime que celui-ci le pousse à l'injustice, ce qui n'est pas le cas ici. L'argumentation portée par la prosopopée est finalement un leurre : pour Criton, qui doit s'en remettre à la position défendue pratiquement d'autorité par Socrate, ne trouvant plus de nouveaux arguments pour défendre une justice qui transcenderait celle de la cité et justifierait la transgression de ses

152. *Criton*, 54 d2-7 : « Voilà, Criton, mon cher camarade, sache bien ce que moi je crois entendre, comme les corybantes croient entendre jouer des *auloi*, et en moi, le bruit de ces discours bourdonne et fait que je suis incapable d'en entendre d'autres. Mais sache que, de toute façon, vu ce que sont les choses que je crois maintenant, si jamais tu t'exprimes contre celles-ci, tu parleras en vain. Néanmoins, bien sûr, si tu estimes pouvoir arriver à quelque chose de plus, parle ! » (*ταῦτα, ὃ φίλε ἐταῖρε Κρίτων, εὖ ἴσθι ὅτι ἐγὼ δοκῶ ἀκούειν, ὥσπερ οἱ κορυβαντιῶντες τῶν αὐλῶν δοκοῦσιν ἀκούειν, καὶ ἐν ἐμοὶ αὐτῇ ἢ ἡχῇ τούτων τῶν λόγων βομβεῖ καὶ ποιεῖ μὴ δύνασθαι τῶν ἄλλων ἀκούειν· ἀλλὰ ἴσθι, ὅσα γε τὰ νῦν ἐμοὶ δοκοῦντα, ἐὰν λέγῃς παρὰ ταῦτα, μάτην ἐρεῖς. ὅμως μέντοι εἴ τι οἶμαι πλέον ποιήσῃς, λέγε.*)

lois ; mais aussi pour le lecteur qui, spectateur immergé et canalisé par le déroulement du dialogue, a l'impression que la prosopopée contient la conception que Socrate se fait de la légalité et de l'attitude à adopter envers la loi, comme s'il exprimait un critère moral qu'un citoyen serait réellement tenu de respecter pour être juste. Et derrière ce leurre se dissimule la véritable raison justifiant aux yeux de Socrate l'acceptation de son sort, le couronnement de sa vie de philosophe, la séparation de son corps et de son âme à laquelle il a passé sa vie à se préparer : l'application injuste de la loi met opportunément Socrate en position d'éprouver la réalité de son engagement philosophique et de faire la démonstration qu'il préfère réellement sauver son âme plutôt que de s'accrocher à sa vie corporelle, ce qui serait une injustice qu'il a justement la possibilité de s'épargner en ne transgressant pas la loi ¹⁵³. La logique de la légalité coïncide en raison des circonstances avec la logique découlant de la pratique de la philosophie.

Nous retrouvons ainsi une approche similaire à celle de la divination de Socrate que nous avons constatée en concluant notre analyse de l'*Euthyphron* ¹⁵⁴ : la pensée doit trouver sa substance hors de la dimension familière et connue dans laquelle nous évoluons et faire surgir soudain ce qui ne pouvait être conçu l'instant d'avant, la logique étant impuissante pour le prévoir. Alors que la logique descend des prémisses aux conséquences, l'inspiration dont bénéficie la pensée est capable de lui faire poser la prémisse en constatant la conséquence, autrement dit de postuler l'inconditionné à partir de l'observation du conditionné, selon un mouvement contraire à celui de la logique, renversant l'antérieur et le postérieur.

Courant la campagne à la poursuite de son esclave en fuite ou se précipitant chez Socrate pour aller trouver un sophiste avec lui, Hippocrate nous a paru se démener dans un monde fait d'apparences et sans bien savoir où il allait. Son comportement est ramené à l'état de fluide informe, agité par ses pulsions et ses réflexes. Ne sachant pas ce que sont ses intérêts véritables, il ne peut comme Socrate contrôler ses actions. Les leçons des sophistes ne lui apporteront pas les principes qui lui permettraient de devenir vertueux, car ces enseignements ne visent qu'à acquérir l'art de s'accommoder des normes sociales : tout au plus trouvera-t-il un cadre comportemental façonnant ses actes, désordonnés jusqu'à présent, de sorte à leur conférer la forme adaptée pour réussir socialement et être reconnu comme excellent. Mais il ne fera alors qu'intégrer son comportement dans un réseau éthique défectueux et instable, aucunement garant de vertu réelle, étant ouvert à toute injustice du moment qu'elle demeure

153. Et c'est bien le sens des mises en garde à la fin de la prosopopée quand les lois exhortent Socrate à leur faire confiance, en 54 b2-5 : les respecter sera en effet bénéfique pour lui, dans la perspective du jugement de son âme dans l'Hadès. Sur le fait que Socrate ne transgresse pas ses principes dans le *Criton* et continue de poursuivre la justice et d'éviter l'injustice, qu'il préfère subir plutôt que de commettre, voir R. WEISS, *op. cit.*, pp. 63-81, 145.

154. Voir *supra*, p. 339.

cachée ou qu'elle est cautionnée par la société. Socrate, au contraire, cherche à s'appuyer sur un réseau d'obligations indépendantes de lui et à portée universelle, donc découplées des contingences sociales et qu'il a reconnues par son travail réflexif comme étant essentielles à l'émergence d'actions vertueuses. Il réussit ainsi à se mettre à distance de son comportement et trouver un cap dans l'océan d'incertitude et d'apparences qu'est le monde, qui le rapprochera de l'excellence véritable.

Ces réflexions nous amènent à deux conclusions. Tout d'abord, par docilité et conformisme, les individus s'insèrent tout seuls dans des systèmes éthiques dont ils acceptent les principes plus ou moins explicitement, ayant été persuadés d'une façon ou d'une autre ou parce qu'ils suivent une habitude, et de là, la qualification éthique des principes rejaille sur leurs actions. En choisissant des principes conformes aux vertus, en entretenant le conformisme et en développant une persuasion civique, il est alors théoriquement possible d'obtenir des comportements formellement vertueux chez les citoyens, si les législateurs et les hommes politiques sont suffisamment habiles et compétents. Mais même si les principes sont adéquatement définis et choisis, la vertu authentique, et c'est le second point qui nous intéresse, échappera à ces citoyens tant qu'ils n'auront pas fait eux-mêmes l'expérience de pensée grâce à laquelle ils s'approprièrent ces principes en analysant le système normatif social et en découvrant ce qui fait l'authenticité de la dimension universelle et la valeur de ces principes, et de là découlera un devoir qui est personnel, étant la modalité propre à un individu donné d'appréhender cette universalité et cette valeur, en fonction de sa personnalité à travers laquelle s'exprimeront activement celles-ci : il n'imité plus la vertu mais il l'incarne, l'interprète et la recrée à chacun de ses actes. La pensée est l'élément discriminant faisant que le même acte puisse être réellement vertueux ou seulement une réaction à un conditionnement social. Là où Criton assigne des limites à son ignorance, circonscrivant l'inconnu mais bornant en même temps ses possibilités de connaissance, Socrate exploite la richesse de l'inconnu et découvre des solutions originales. Ainsi, le premier s'expose au danger de commettre des injustices en adoptant des comportements répondant à principes formels, tandis que le second disposera toujours des ressources de pensée grâce auxquelles il réussira à concevoir un comportement réellement juste, car totalement adapté aux circonstances particulières, qu'il revienne à l'application des mêmes principes formels ou qu'il soit entièrement novateur. Quand Criton gère des limites, et peine à savoir comment les assigner avec pertinence, ce qui a pour effet de refréner ses capacités à agir vertueusement, Socrate, lui, les transgresse et va de l'avant.

3- Aux frontières de l'ignorance

Dans le *Cratyle*, Platon nous montre comment une recherche construit l'objet qu'elle étudie et à quel point la connaissance est inséparable de l'ignorance. Il est simpliste de considérer l'ignorance comme une terre vierge que l'on défricherait en produisant des connaissances qui en réduiraient la superficie. Les notions de connaissance et d'ignorance fonctionnent ensemble, de façon complémentaire. Ce qui signifie que connaître revient toujours à tracer une limite d'ignorance, l'important étant alors de savoir où se situe cette limite et d'en tenir compte lorsque l'on raisonne ou conçoit des opinions. Socrate, dans le passage du *Cratyle* que nous nous apprêtons à analyser, utilise un stratagème pour faire avancer sa recherche, qui joue avec les différents cadres cognitifs de son interlocuteur Hermogène, cadres implicites et qui affectent la vision de l'objet de recherche qui résulte de l'opération. Il met alors en évidence la nécessité de prendre conscience de ces cadres, sans quoi la connaissance produite par la réflexion conduite n'est qu'une illusion. Il démontre aussi de la sorte que l'ignorance est souvent le résultat d'habitudes de pensée. L'absence de réaction de l'interlocuteur de Socrate, qui se laisse porter par la parole de celui-ci, constitue un avertissement à propos de la vulnérabilité de quelqu'un qui s'abandonnerait à ces habitudes sans jamais les questionner.

Socrate, dans sa formation intellectuelle, grâce à son attitude volontaire et à une démarche critique, a su quant à lui s'extraire des cadres explicatifs des théories physiques cherchant à expliquer la causalité. Ainsi, il s'en remet au *λόγος* et non plus à ses seuls sens et il lui devient alors possible d'appréhender un ordre du réel plus subtil et plus authentique, donnant lieu à une vision du monde nouvelle. En recourant à un autre mode d'investigation, Socrate a réussi à dépasser la barrière d'ignorance découlant des théories d'Anaxagore et à accéder à une vision du réel beaucoup plus riche.

Évidemment, une fois cette découverte faite, le problème se pose d'en faire bénéficier autrui, ce qui n'a rien d'évident puisque l'interlocuteur n'est pas nécessairement disposé à faire l'effort indispensable pour abandonner son fonctionnement intellectuel habituel et accepter une nouvelle manière de considérer les choses. Même quand un interlocuteur est d'un naturel conciliant, comme par exemple Polémarque dans le premier livre de la *République*, il importe à Socrate de s'assurer que les opinions discutées sont bien celles de son interlocuteur car en l'espèce Polémarque répète des opinions qu'il tire de la poésie, qui ne lui appartiennent donc pas particulièrement, si bien que cette connaissance doit être considérée comme largement superficielle : sinon la démarche de Socrate ne sert à rien, puisque son interlocuteur n'aura pas de raison de tenir compte de la réfutation et pourra, dès

qu'il aura le dos tourné, se rabattre sur de nouvelles opinions, au lieu d'adopter l'attitude critique dont il aura fait l'expérience avec lui. Aussi, Socrate contraindra-t-il Polémarque à clarifier sa position vis-à-vis de l'opinion qu'il soutient et affirmer qu'elle est bien la sienne avant d'être réfutée.

Succédant à Polémarque dans le dialogue et illustrant une autre manière d'envisager les rapports entre l'ignorance et de la connaissance, Thrasymaque est d'une tout autre trempe, ajoutant la hargne à l'arrogance, pour tenter d'imposer une opinion absolument cynique mais qui lui semble évidente tant elle est partagée par le plus grand nombre et tant elle sert ses objectifs et sa volonté de pouvoir, en un mot tant elle est en phase avec son tempérament. Et il ne manque pas d'habileté pour défendre sa position puisqu'il essaie d'emblée d'enfermer Socrate dans un piège cognitif, lui interdisant de formuler la seule réponse convenable de son point de vue à la question posée. Néanmoins, ce dernier renverse la situation en opposant son ignorance à l'opinion du sophiste qui s'enchaîne alors tout seul, étant incapable de porter un regard critique sur ses propres propos. Or, à cause de cette carence, il n'a pas conscience que malgré son absence de scrupules dans la discussion et le contenu relativiste de ses discours, ceux-ci sont pourtant tributaires d'un système *a priori* de notions fixes et qu'il pourrait, en adoptant l'attitude adéquate, développer des réflexions ayant plus largement accès à la compréhension de l'essence des choses. Quand bien même une personne montrerait à l'instar de ce sophiste des dispositions ouvertement hostiles, Socrate reste fondé à tenter de l'inciter à abandonner ses opinions et faire usage de sa raison.

Étant donné que le caractère et plus généralement la subjectivité de l'individu influent sur la formation de ses opinions et sur sa compréhension du monde, il est nécessaire de mettre entre parenthèses toutes ces caractéristiques personnelles, qui sont aussi toujours plus ou moins liées à une opinion de soi injustifiée, l'individu s'imaginant souvent que sa conception du monde est la meilleure. Socrate est particulièrement adroit pour forcer certains de ses interlocuteurs les plus rétifs à ne plus se mettre en avant dans la discussion et il sait inventer des procédés qui rabaissent leur orgueil et les mettent devant leurs faiblesses sans qu'ils rompent le dialogue pour autant. À partir de ce moment, il devient possible, d'une part, de commencer à se connaître soi-même et, d'autre part, d'explorer l'inconnu et d'aborder l'invisible en dépassant les apparences. Chercher à accroître sa connaissance de soi n'est donc aucunement une démarche visant une autosatisfaction et une flatterie égotique mais est l'étape indispensable à tout progrès vers un savoir authentique, quel que soit le sujet étudié.

a) *Un stratagème trop efficace*

Dans le *Cratyle*, nous assistons à un ballet subtil entre le savoir et l'ignorance, les mots étant expliqués par d'autres mots dont le sens n'est pas forcément évident, si bien que l'explication est parfois aussi obscure que ce qu'elle devait éclairer. Ainsi Hermogène fait observer à Socrate que la plupart de ses analyses sur le vice et la vertu font intervenir la notion de « vice », *κακόν*, sans l'avoir explicitée¹⁵⁵. Cette notion soutient en fait tout l'édifice que Socrate vient de construire, puisque ce qui a été dit à propos des vices en dépend et que la « vertu », *ἀρετή*, a été présentée comme le contraire du vice¹⁵⁶, si bien que si ce qui a été dit au sujet de ce dernier est exact, on aura correctement parlé du mot *ἀρετή*¹⁵⁷. Il y a donc un problème de taille, sur lequel Socrate met l'emphase avec l'exclamation « par Zeus » (*νή Δία*)¹⁵⁸ : le discours risque en effet d'être circulaire, même si sa logique interne est rigoureuse. Mais Socrate se défile en invoquant une étymologie étrangère, comme il l'a déjà fait précédemment lorsqu'il s'intéressait au feu et à l'eau¹⁵⁹.

Car jusqu'en 409 d1, Socrate, sans difficulté, parvient soit à rattacher directement les noms (des noms propres pour la plupart ou d'entités divinisées) à des mots grecs de la même famille ou leur ressemblant, soit à décomposer ces noms en d'autres mots grecs, chaque fois retrouvant une caractéristique bien connue, voire un stéréotype, de l'être considéré. Mais il bute sur les mots « feu », *πῦρ*, et « eau », *ὕδωρ*, auxquels il ne parvient pas à faire subir ce traitement, par manque d'inspiration selon lui¹⁶⁰. Cette défaillance pose un problème car Socrate vient d'explicitier le sens de plusieurs noms en indiquant qu'ils renvoient tous à l'idée de lumière (« soleil », « lune », « étoiles », « éclair », *ἥλιος, σελήνη, ἄστρο* et *ἀστραπή*¹⁶¹) et il n'est pas capable de faire remonter l'étymologie du feu au principe de la lumière, alors qu'il s'agit d'un des éléments fondamentaux entrant dans la composition de toutes choses. Les conclusions tirées précédemment par Socrate sont donc sérieusement affaiblies. L'astuce à laquelle il recourt, consistant à dire que les noms *πῦρ* et *ὕδωρ* sont d'origine étrangère, est très adroite car elle évite de remettre en question l'approche suivie jusqu'à maintenant et elle dissimule derrière une ignorance bien normale, celle des langues barbares, l'incapacité de Socrate à apporter la réponse attendue. Autrement il aurait été obligé d'admettre que ces mots

155. *Cratyle*, 416 a1-2.

156. *Ibid.*, 415 c10 : *τὸναντίον*.

157. *Ibid.*, 415 d7-e2 : « si vraiment il est correct que *κακία* comporte ce dont j'ai parlé précédemment, alors cela, il est correct que le mot *ἀρετή* le comporte aussi » (*εἴπερ ὁ ἔμπροσθεν εἶπον ὀρθῶς ἔχει, ἢ “κακία,” καὶ τοῦτο τὸ ὄνομα τὴν “ἀρετὴν” ὀρθῶς ἔχειν*).

158. *Ibid.*, 416 a3.

159. *Ibid.*, 409 d1-410 a5.

160. *Ibid.*, 409 d1-2 : « il y a des chances que la muse d'Euthyphron m'ait laissé à la traîne » (*κινδυνεύει ἤτοι ἡ τοῦ Εὐθύφρονος με μοῦσα ἐπιλελοιπέναι*).

161. *Ibid.*, 408 e5-409 c9.

n'ont pas de sens en soi ou sont des noms primitifs grecs servant de racine à d'autres mots et dont le sens exact s'est perdu. Il peut ainsi poursuivre son investigation en suivant la même méthode mais en ayant tiré un enseignement de la difficulté à laquelle il vient de se heurter comme nous allons le voir.

Le *νή Δία* de Socrate en 416 a3, qui annonce une seconde utilisation de l'astuce de l'étymologie étrangère, fait écho à son « par le chien », *νή τὸν κύνα*, de 411 b3, avec une intensité supplémentaire. Or, au moment où il jurait « par le chien », Socrate indiquait qu'il venait de prendre conscience que la plupart des noms désignant des choses du monde sensible avaient été conçus pour rendre compte du devenir et de l'absence de stabilité qui affectent celles-ci ¹⁶². De fait, à partir de 410 a7 et jusqu'en 421 c2, Socrate décompose les noms de manière à les relier à l'idée soit de changement ou de mouvement, soit d'entrave au changement ou au mouvement : il a commencé par le faire de façon apparemment non consciente avec les autres éléments fondamentaux restant à étudier, « air », « éther », « terre », puis « saisons », « année » et « an », *ἀήρ, αἰθήρ, γῆ, ὄραιοι, ἐνιαυτός, ἔτος* ¹⁶³, autant d'entités présentées comme des divinités ¹⁶⁴ mais qui ont un rôle concret dans le monde des hommes. L'obstacle auquel il a été confronté a amené Socrate, sans s'en apercevoir immédiatement, à modifier légèrement sa façon de chercher ¹⁶⁵ : il n'est en effet pas possible de traiter de la même manière d'un côté des êtres dont les caractéristiques sont fixes, comme les dieux ou les héros en tant qu'êtres singuliers, des genres tels que les héros, les hommes, ou des constituants fondamentaux des êtres comme l'âme ou le corps, et de l'autre des manifestations soumises à des fluctuations, telles que les mouvements de l'âme que sont les pensées, les opinions, les sensations, les vertus ou les vices, ainsi que tous les qualificatifs qui s'appliquent à une chose suite à un jugement portée sur elle. Néanmoins, l'étude des vices et des vertus va révéler une des limites de cette approche puisque si le mouvement est bien mis en évidence dans leur cas, la nature précise de celui-ci reste à préciser ¹⁶⁶, car dire que le « vice », *κακία*, est le « fait d'aller mal », *κακῶς ἵέναι*, ne renseigne guère sur le sens de cette notion, ni sur celui de son contraire, *ἀρετή*, définie comme ce qui « s'écoule toujours » (*ἀειρείτη*). L'approche de Socrate est donc de nouveau tenue en échec et se montre maintenant impuissante à définir la portée axiologique des concepts. Incité par Hermogène qui ne fait aucune difficulté à recourir au même stratagème que précédemment pour contourner

162. *Ibid.*, 411 b3-c10.

163. *Ibid.*, 410 a7-e1.

164. *Ibid.*, 408 d6-e1.

165. En 410 e2, les encouragements d'Hermogène indiquent à Socrate que l'infléchissement de son approche va dans la bonne direction, alors qu'il n'a pas encore pris conscience de la nécessité de celui-ci eu égard à la nature des objets abordés désormais : « mais vraiment, Socrate, tu progresses beaucoup » (*ἀλλὰ δήτα, ὦ Σώκρατες, πολὺ ἐπιδίδως*). Il semble que cette intervention de son interlocuteur le conduise à s'en rendre compte, comprenant comment la situation a été débloquée.

166. *Ibid.*, 415 a8-e1.

l'obstacle et le presse de poursuivre ¹⁶⁷, Socrate, cette fois, n'infléchit pas sa méthode mais restreint son objet d'étude vu qu'il ne traite plus que des états traduisant un changement relatif d'une chose (par exemple un accroissement ou une réduction, ce qui ne demande aucune définition de la chose sous-jacente), des affections de l'âme ou encore les notions de vérité et de fausseté, qui n'entretiennent qu'un rapport logique avec la chose concernée pouvant être défini de façon générique. C'est à ce moment-là, en 421 c3-6, qu'Hermogène amène Socrate à toucher une autre limite de son approche lorsqu'il lui demande d'analyser les notions qui étaient au fondement de celle-ci (« allant, « s'écoulant », « liant », τὸ ἰόν, τὸ ῥέον, τὸ δοῦν) et donc de toutes les explications qui venaient d'être fournies. Cette fois, le stratagème consistant à invoquer une origine barbare n'est plus opératoire car cela signifierait que toute la langue grecque est sous-tendue par des étymologies barbares ¹⁶⁸ et parce qu'ayant déjà rangé le κακόν dans cette catégorie, il rendrait totalement incompréhensibles les notions étudiées précédemment. Pire, au moment où Socrate vient de souligner le lien entre les mots et la chose désignée, au cours de l'analyse de la vérité et la fausseté ¹⁶⁹, s'il acceptait de nouveau de recourir à son astuce, il interdirait en même temps au locuteur de savoir s'il tient ou non un discours vrai, vu qu'il ignorerait à quoi chaque mot utilisé se réfère en réalité, en restant dans l'hypothèse envisagée jusqu'à présent d'une rectitude naturelle des noms ¹⁷⁰. Aussi Socrate est-il contraint de raffiner encore son système de recherche en partant en quête de noms primitifs qui ne sont composés d'aucuns autres noms.

Le stratagème utilisé par Socrate a donc directement façonné les contours de la recherche en l'amenant à se concentrer sur certains points plutôt que d'autres et à introduire différents biais interprétatifs, censés corriger les insuffisances de la démarche au fur et à mesure qu'elle a été confrontée à des difficultés. Son importance dépasse par conséquent largement l'aspect presque anecdotique que Socrate lui attribue dans le dialogue. Et cette

167. *Ibid.*, 416 a7-9 : « au moins tu sembles parler correctement. Mais si tu veux, laissons donc cela, et tentons plutôt de voir en quoi le “beau”, καλόν, et le “laid”, αἰσχρόν, sont rationnellement constitués » (καὶ εἰκότως γε ὀρθῶς λέγοντι. ἀλλ' εἰ δοκεῖ, ταῦτα μὲν ἐῶμεν, τὸ δὲ “καλόν” καὶ [τὸ] “αἰσχρόν” πειρώμεθα ἰδεῖν πῆ εὐλόγως ἔχει). On notera qu'Hermogène a parfaitement intégré l'astuce et ne fait aucune difficulté à ce qu'elle soit appliquée de nouveau : convaincu la première fois de la validité de celle-ci, il n'a pas idée de contester son utilisation. L'acceptation initiale de la règle se répercute sur tous ses consentements ultérieurs et introduit une sorte d'habitude, qui émousse sa vigilance.

168. Ce qui revient à peu près au même que de dire que la langue parlée anciennement est pour les contemporains comme une langue barbare (*ibid.*, 421 d3-5).

169. *Ibid.*, 421 b7-c2 : « l'“étant”, ὄν, et l'“existence”, οὐσία, s'accordent au vrai, ἀληθής, s'ils récupèrent l'iota : οὐκ ὄν, “non étant” signifie “allant”, ἰόν, ainsi que “non allant”, οὐκ ἰόν, comme certains le prononcent aussi » (τὸ δὲ “ὄν” καὶ ἡ “οὐσία” ὁμολογεῖ τῷ ἀληθεῖ, τὸ ἰῶτα ἀπολαβόν· <ἰόν> γὰρ σημαίνει, καὶ τὸ “οὐκ ὄν” αὖ, ὡς τινες καὶ ὀνομάζουσιν αὐτό, “οὐκ ἰόν”).

170. Voir aussi *ibid.*, 425 d3-426 b3, où Socrate refuse de nouveau de faire appel à son stratagème, sous quelque forme que ce soit (en disant que les noms primitifs viennent des dieux ou des Barbares), au motif que : « cependant, celui qui ignore la rectitude des noms primitifs, de quelque manière que ce soit, est aussi incapable de connaître celle de ceux qui suivent, puisqu'ils sont nécessairement expliqués à partir de ceux dont on ne sait rien » (καίτοι ὅτε τις τρόπον τῶν πρώτων ὀνομάτων τὴν ὀρθότητα μὴ οἶδεν, ἀδύνατόν του τῶν γε ὑστέρων εἰδέναι, ἃ ἐξ ἐκείνων ἀνάγκη δηλοῦσθαι ὧν τις πέρι μηδὲν οἶδεν (426 a3-6)).

importance, pourtant, est peut-être soulignée en 415 a3-4, lorsque Socrate annonce avoir atteint le point culminant de la discussion une fois que la notion de *μηχανή* aura été étudiée : « j'en viens en effet au sommet de ce dont j'ai parlé, quand après l'"art", *τέχνη*, nous aurons examiné le "dispositif artificieux", *μηχανή* » (*ἔρχομαι γὰρ ἐπὶ τὴν κορυφὴν ὧν εἶρηκα, ἐπειδὴν μετὰ τέχνην μηχανὴν ἐπισκεψώμεθα*). La formulation est ambiguë et pourrait laisser penser que l'analyse de la *μηχανή* serait cet aboutissement que Socrate mentionne : on ne sait pas, vu la tournure de la phrase et le verbe au présent, si le faîte est effectivement atteint en ayant étudié le mot *μηχανή* (on passe alors sur le versant opposé après cette étude, pour conserver la métaphore de l'ascension vers un sommet) ou si cette étude est l'étape précédant l'arrivée au sommet, dans une ultime étape. Or quelques lignes plus loin, Socrate précise que le couronnement de la discussion est l'étude des termes « vertu » et « vice »¹⁷¹, étude qui conduira à la difficulté que l'on connaît et au recours à la *μηχανή* ! La *μηχανή* employée par Socrate est donc bien ce qui structure toute la réflexion. Nous comprenons alors qu'il puisse jurer « par Zeus » quand il s'en rend compte, tandis qu'il n'avait juré que « par le chien » en découvrant une nouvelle manière d'aborder la recherche, qui paraissait pourtant essentielle pour la progression de la discussion. À l'opposé, l'attitude très passive d'Hermogène qui admet sans aucune critique, et deux fois de suite, l'astuce proposée par Socrate, comme si elle allait de soi, montre à quel point celle-ci est efficace et se fond facilement dans le reste de la discussion sans éveiller de soupçons.

La *μηχανή* de Socrate est un subtil recadrage jouant avec différents aspects cognitifs de la situation. En effet, elle consiste à éluder le problème posé par la recherche en restant dans le cadre général de celle-ci, à savoir découvrir l'étymologie d'un mot et la relier à la chose désignée, mais en sortant du cadre particulier des étymologies grecques normalement attendues, si bien que l'interlocuteur n'est pas déstabilisé par la manœuvre, puisque la démarche est conservée, et en même temps, il n'a pas l'idée de remettre en question l'hypothèse de départ, ne se rendant pas compte qu'elle vient d'échouer à fournir la connaissance demandée, vu qu'une réponse a été néanmoins fournie : mais sortant du cadre attendu et au sein duquel une explication était exigible car réputée connaissable, Socrate s'exonère automatiquement de cette exigence de résultat. En lieu et place d'une connaissance, Socrate exhibe en fait une ignorance, qui n'est pas interprétée comme telle car elle reste dans le cadre général de la recherche. De là, Socrate opère un nouveau recadrage qui l'amène à concentrer sa recherche sur des aspects que sa méthode d'investigation parvient à saisir. À l'arrivée, ce procédé ayant été répété, ce sont des pans entiers de connaissance qui sont éliminés de la recherche et littéralement scotomisés car bien qu'ils continuent d'exister, plus

171. *Ibid.*, 415 a8-b1 : « mais comme je le disais à l'instant, il faut arriver au couronnement de l'exposé : il faut chercher ce que signifient ces noms, la "vertu" et les "vices" » (*ἀλλ', ὅπερ νυνδὴ εἶπον, ἐπὶ τὴν κορυφὴν δεῖ τῶν εἰρημένων ἐλθεῖν· "ἀρετὴ" γὰρ καὶ "κακία" ὅτι βούλεται τὰ ὀνόματα ζητητέα*).

personne ne pense à les explorer vu qu'ils sont dissimulés par une apparence de connaissance, autrement dit par une ignorance. Le cadrage propre à la méthode définit par conséquent les aires de connaissance et d'ignorance, et la progression de la recherche, venant buter sur les limites de ce cadrage, force la méthode à s'adapter et à revoir ses cadrages. Mais le tout demeure dans un cadre général plus vaste lié aux hypothèses fondant la méthode.

L'apparence de normalité que le stratagème de Socrate a créée cache les faiblesses des hypothèses de la recherche, et donc le manque de fondement de l'édifice qu'il est en train de bâtir, si bien que l'invisibilité les rend inattaquables. Il est particulièrement significatif que l'utilisation de la *μηχανή* porte sur les étymologies du feu, qui, par définition, est l'élément qui rend possible la vision, et du mal, lequel peut se comprendre comme une absence de bien, sachant qu'en raison de la complémentarité des deux notions, l'impossibilité d'expliquer ce qu'est la première se répercute sur la seconde. Tant l'origine de la lumière que la qualification éthique sont extérieures à l'objet vu et à l'être considéré, et ne sont pas non plus déterminées ni par des relations logiques avec la chose, comme le vrai ou le faux, ni par une affection de celle-ci. D'où la difficulté de les définir autrement que par rapport à eux-mêmes. Le recours à une étymologie barbare inconnue vient finalement souligner très adroitement ce fait, suggérant que l'origine d'un savoir est toujours au-delà de lui-même, dans une autre dimension conceptuelle, qui lui est étrangère sous certains plans et qui ne peut pas s'envisager seulement en analysant la conséquence qu'elle a produite.

Avec ce subterfuge, un dispositif quasiment optique a été mis au point pour modifier la perception et induire une situation cognitive dans laquelle les difficultés sont perdues de vue et tout se passe alors comme si elles n'existaient plus : il devient par conséquent très difficile pour l'interlocuteur de remettre en cause l'approche et les résultats de la réflexion. De la sorte, Socrate donne l'impression d'avoir raison dans ses affirmations et ainsi le dispositif n'éveille pas de soupçon, le flux du dialogue continuant comme si de rien n'était. Le fait d'avoir trouvé une solution à l'intérieur du système général permet de ne pas se questionner sur la validité de celui-ci et de le remettre en question en cherchant à prendre un point de vue extérieur, opérer une mise en perspective, qui décèlerait les insuffisances de ce système et conduirait à l'amender ou l'abandonner. L'interlocuteur, ne trouvant rien d'anormal, n'est pas stimulé pour douter de la validité des conclusions et de la méthode suivie. Socrate nous met donc dans la situation de tout un chacun face à un discours ou des opinions : pris dans le flux des paroles, on ne se rend pas compte de la réalité, si l'on ne décide pas de questionner les propos reçus. Or pour prendre cette décision, il faut qu'un élément inhabituel choque l'esprit et l'éveille, ou bien que l'esprit soit constamment aux aguets, donc conserve en permanence une attitude particulière, un désir de vérifier les propositions qui lui sont soumises avant de les

adopter. Aucune contradiction n'a été soulevée par aucun des interlocuteurs, qui se retrouvent alors tous les deux recouverts sous un voile d'ignorance.

L'analyse de l'étymologie du mot « nécessité », *ἀνάγκη*, apporte des éclaircissements supplémentaires sur la *μηχανή* mise en œuvre par Socrate ¹⁷². Il en ressort que la nécessité est ce qui s'oppose à la volonté (*βούλησις*) grâce à un recadrage cognitif qui soumet l'individu et lui interdit de déterminer son choix autrement que selon ce qui lui est imposé. En s'appuyant sur l'ignorance, qui constitue la limite du cadrage, elle fait croire au sujet qu'il n'a pas d'autres options à sa disposition. Celui-ci est comme un voyageur cheminant dans un défilé, qui ne sait pas que d'autres chemins existent, peut-être plus avantageux pour lui, car il n'a pas de carte ou ne peut pas prendre de hauteur pour découvrir la topographie exacte des lieux. Il est alors obligé de suivre cette passe jusqu'au bout. Le propre de l'ignorance est aussi de rendre invisibles à l'individu les parois mêmes des gorges dans lesquelles il est engagé, à tel point que la nécessité s'exerce sur lui sans qu'il en ait conscience : ne comprenant rien à la situation réelle dans laquelle il se trouve, il se croit libre et autonome. Le stratagème de Socrate est lié à ce principe qui confine l'interlocuteur dans le système de départ et exigerait de lui qu'il en sorte pour prendre conscience de ce que celui-ci est exactement et être alors maître de ses décisions. Une fois encore, l'illusion de posséder une connaissance est au fondement de l'ignorance et induit une perte d'autonomie. Nous relèverons au passage les métaphores topographiques que Socrate utilise une fois encore, suggérant une structure des choses ondulée et plissée, qui ne se dévoile pas immédiatement et entièrement, et exige de se déplacer pour adopter un nouveau point de vue complétant ou rectifiant le point de vue antérieur, l'esprit effectuant une synthèse permanente au fur et à mesure de l'accumulation de ces informations.

La facilité avec laquelle Socrate a fait admettre à Hermogène son stratagème et le reste de son argumentation, montre combien un interlocuteur est influençable lorsqu'il se laisse entraîner par le cours de la discussion et comment en opinant à des propositions, il finit par les faire siennes, remplaçant ses opinions anciennes, dont il connaît les faiblesses ¹⁷³, par les nouvelles qu'il vient d'entendre, qui lui paraissent plus solides. Pour se persuader, Hermogène est sensible aux données venant de l'expérience ou qu'il peut déduire de celle-ci : il est comme spectateur de son expérience. Ainsi, il dit à Socrate qu'il sait que les méchants

172. *Ibid.*, 420 d7-e3 : « le “contraignant”, en tant que résistant, étant contre la volonté, concernerait ce qui relève de l'erreur et de l'ignorance, et est comparé à un trajet par des défilés, en ce que les difficultés du passage, les fourrés et les broussailles empêchent d'avancer ; c'est de là en fait qu'on appelle le “contraignant”, étant comparé au trajet à travers un défilé » (*τὸ δὲ “ἀναγκαῖον” καὶ ἀντίτιπον, παρὰ τὴν βούλησιν ὄν, τὸ περὶ τὴν ἁμαρτίαν ἂν εἴη καὶ ἁμαθίαν, ἀπείκασται δὲ τῇ κατὰ τὰ <ἄγκη> πορείᾳ, ὅτι δύσπορα καὶ τραχέα καὶ λάσια ὄντα ἴσχει τοῦ ἴεναι. ἐντεῦθεν οὖν ἴσως ἐκλήθη “ἀναγκαῖον,” τῇ διὰ τοῦ ἄγκους ἀπείκασθ' ἐν πορείᾳ*).

173. *Ibid.*, 386 a5-7.

existent car il a déjà eu à en pâtir (*πέπονθα*)¹⁷⁴ et un peu plus loin, il demande à Socrate de lui montrer ce qu'il entend par « rectitude naturelle du nom », donc de lui donner des exemples du procédé d'attribution des noms aux choses, pour réussir à le convaincre d'abandonner son ancienne opinion¹⁷⁵, alors qu'il vient de mener avec lui un raisonnement concluant à la nécessité de faire superviser par un dialecticien le travail d'assignation des noms du législateur qui en est chargé. Hermogène a besoin de voir à l'œuvre la technique dont l'existence lui a été démontrée, l'examen théorique, auquel il a pourtant donné son assentiment, ne lui suffisant pas pour renoncer à ses opinions. Il fait donc partie des interlocuteurs de bonne volonté dont la raison adhère facilement aux résultats de la réflexion partagée avec Socrate mais dont les sens n'ont pas été apprivoisés pour se soumettre aux conceptions de la raison et interfèrent dans la constitution de ses conceptions. Aussi, ses opinions sont-elles finalement conditionnées par ses impressions plus que par ses raisonnements.

Adoptant une attitude assez passive, Hermogène a du mal à comprendre la nécessité de la recherche¹⁷⁶ et son caractère dynamique, préférant recevoir une image du savoir auquel il aspire. Or l'enseignement des sophistes serait le plus adapté pour recevoir une telle vision¹⁷⁷, mais comme Hermogène y est par principe opposé, il devra apprendre (*μανθάνειν*) à partir des écrits d'Homère et des poètes¹⁷⁸. Socrate propose par conséquent de substituer à la vision déjà constituée des sophistes une démarche active consistant à construire soi-même la connaissance. Et probablement pour aider son interlocuteur et rendre l'approche plus concrète, il propose de choisir Homère comme point de départ, puisqu'il est une autorité bien connue. De la sorte, il peut habituer son interlocuteur à la méthode de recherche étymologique en mettant d'abord en évidence les nuances de sens exprimées par les noms différents attribués à des mêmes héros, chacun correspondant à certaines caractéristiques de ceux-ci ou de leurs exploits selon une logique que le texte homérique met en évidence, ce qui justifie par l'exemple l'idée d'une rectitude des noms¹⁷⁹; il étend ensuite l'approche à d'autres noms de héros, sans plus rechercher dans le texte homérique la justification de ce qu'il affirme, ne se référant plus qu'à des épisodes mythologiques célèbres pour expliquer leur nom, et lorsqu'il

174. *Ibid.*, 386 b2-4.

175. *Ibid.*, 390 e5-391 a3.

176. Et c'est ce à quoi Socrate l'invite en 391 b4-5 : « alors certainement il faut chercher, si tu désires le savoir, ce que peut bien être la rectitude du nom » (*οὐκοῦν τὸ μετὰ τοῦτο χρὴ ζητεῖν, εἴπερ ἐπιθυμεῖς εἰδέναι, ἥτις ποτ' αὖ ἔστιν αὐτοῦ ἡ ὀρθότης*).

177. *Ibid.*, 391 b7-11 : « SO. : Examine donc ! HERM. : De quelle manière faut-il alors procéder à cet examen ? SO. : La façon la plus correcte d'examiner est, mon ami, de le faire avec les savants, en leur donnant de l'argent et en leur témoignant notre gratitude. Il s'agit des sophistes » (*ΣΩ. Σκόπει τοίνυν. ΕΡΜ. Πῶς οὖν χρὴ σκοπεῖν; ΣΩ. Ὄρθοτάτη μὲν τῆς σκέψεως, ὃ ἔταίρε, μετὰ τῶν ἐπισταμένων, χρήματα ἐκείνοις τελούντα καὶ χάριτας κατατιθέμενον. εἰσὶ δὲ οὗτοι οἱ σοφισταί*), souligné par nous.

178. *Ibid.*, 391 c8-d1.

179. *Ibid.*, 391 d4-394 e7.

en vient aux noms des dieux, il décompose alors leurs noms de manière à faire ressortir des notions abstraites évoquant l'action prêtée à ces divinités¹⁸⁰. Socrate remonte en fait tout l'arbre généalogique des Atrides, en partant d'Oreste jusqu'à Ouranos, mettant en évidence dans la signification des noms le saut ontologique entre la race humaine et la race divine, et laissant entendre qu'il existerait encore un saut ontologique au sein de la race divine car il indique que s'il s'en souvenait, il pourrait remonter aux générations précédentes dans la généalogie hésiodique, c'est-à-dire celle d'Éros, Gaïa et Chaos, à partir de laquelle tous les êtres viennent au monde¹⁸¹. Hermogène reconnaît alors que Socrate est semblable aux devins et comme habité par un dieu¹⁸² et il accepte (*ἐγὼ μὲν συγχωρῶ*) de recevoir ce savoir sur les noms qui sort de sa bouche¹⁸³. À cet instant du dialogue, ayant décelé une inspiration divine, donc une autorité supérieure et véridique, Hermogène s'est soumis à la parole de Socrate¹⁸⁴, même si celui-ci, citant ironiquement Euthyphron comme étant à l'origine de son inspiration¹⁸⁵, introduit d'emblée une réserve sur la valeur à accorder à ses trouvailles étymologiques¹⁸⁶.

Grâce à sa virtuosité, aux exemples utilisés et à son approche progressive adaptée à son interlocuteur, Socrate est parvenu à stimuler le désir de savoir de celui-ci et faire taire ses réticences. Il s'est servi de sa propension à s'appuyer sur son expérience pour déterminer ses opinions afin de conditionner celles-ci. C'est évidemment une forme de magie, même si le texte ne le suggère pas explicitement, qu'il faudrait rapprocher des incantations évoquées dans le *Phédon* pour venir à bout des affections corporelles, plus que des envoûtements déstabilisateurs que Socrate fait subir à certains de ses interlocuteurs moins réceptifs. Mais il ne faut pas en attendre des miracles, tant la stature philosophique manque à l'interlocuteur de Socrate. Car Hermogène se laisse happer par la parole de Socrate et n'a pas l'attitude adéquate pour réagir quand celui-ci se tire d'affaire avec son astuce sur l'étymologie barbare ou quand il s'aperçoit qu'en contravention avec la théorie exposée par Socrate, il porte effectivement mal son nom¹⁸⁷. D'ailleurs, l'attitude critique d'Hermogène vis-à-vis de

180. *Ibid.*, 394 e8-396 d1.

181. *Ibid.*, 396 c3-7.

182. *Ibid.*, 396 d2-3 : « en fait, Socrate, tu me sembles simplement rendre soudain des oracles comme ceux qui sont possédés par un dieu » (*καὶ μὲν δὴ, ὦ Σώκρατες, ἀτεχνῶς γέ μοι δοκεῖς ὥσπερ οἱ ἐνθουσιῶντες ἐξαίφνης χρησμοφθεῖν*).

183. *Ibid.*, 397 a1-2.

184. Il le répétera en 398 e6-399 a2.

185. *Ibid.*, 396 d4-397 a1 ; voir aussi 399 a1, 409 d1-2.

186. En 428 a6-b1, Socrate dit qu'il n'a aucune certitude sur les résultats de la discussion qu'il vient d'avoir avec Hermogène, et en 428 d1-8, il exprimera sans difficulté devant Cratyle la nécessité de revenir ce qu'il a dit jusqu'à présent pour ne pas se tromper lui-même.

187. *Ibid.*, 408 b6-7 : « Par Zeus, Cratyle me semble avoir raison disant que je ne suis pas Hermogène : je ne suis en effet vraiment pas habile à manipuler les raisonnements » (*νῆ τὸν Δία, εὖ ἄρα μοι δοκεῖ Κρατύλος λέγειν τὸ ἐμὲ μὴ εἶναι Ἑρμογένη· οὐκ οὖν εὐμήχανός γέ εἰμι λόγου*). Jurant « par Zeus », on peut penser qu'Hermogène prend intimement conscience que Cratyle a raison mais il est incapable de faire le lien avec le propos de Socrate et de déceler le problème qui se pose alors, si bien qu'il n'émet aucune objection. En réalité, cette prise de conscience

Cratyle¹⁸⁸ tient moins à des préventions contre ses théories qu'au fait que celui-ci n'a pas su le prendre comme il fallait¹⁸⁹, contrairement à Socrate qui est parvenu à s'adapter à lui, contournant ainsi la barrière de sa fierté et réussissant à le persuader. En menant le dialogue d'une manière appropriée, Socrate a su réaliser une addition d'opinions chez son interlocuteur mais celui-ci ne les a pas vraiment passées au crible de la critique, qui l'aurait autorisé à se les approprier authentiquement. Tout se passe comme si, à force d'opiner aux propositions formulées adroitement par Socrate, il avait pris une nouvelle habitude de pensée sans très bien savoir ce qu'elle impliquait, simplement en répétant un automatisme : il subit un nouveau conditionnement en somme. Au moment de céder sa place dans le dialogue, Hermogène invite d'ailleurs Cratyle à apprendre de Socrate ou à dispenser une leçon à son tour¹⁹⁰, ce à quoi Cratyle lui répond en substance qu'il ne faut pas s'imaginer qu'apprendre ou enseigner de tels sujets soit simple ou rapide¹⁹¹. L'injonction adressée à Cratyle et la réponse de celui-ci indiquent qu'Hermogène se figure avoir acquis un savoir juste en écoutant Socrate et qu'il suffit que Cratyle parle pour qu'il engrange de nouvelles connaissances. Son attitude ressemble à celle d'Agathon croyant pouvoir recevoir la sagesse de Socrate à son seul contact, comme par capillarité, suivant la métaphore employée par celui-ci en lui répondant¹⁹². Hermogène ne construit aucune connaissance mais ajoute les opinions les unes aux autres, comme il le dit presque lui-même : « si quelqu'un entasse une petite quantité sur une petite quantité, c'est avantageux » (*τὸ εἰ καὶ τις μικρὸν ἐπὶ μικρῷ καταθείη, προὔργου εἶναι*)¹⁹³. Il n'a pas compris qu'une accumulation d'opinions ne constitue pas un savoir personnel véritable. Il n'est pas anodin que l'analyse de l'étymologie d'*ἀνάγκη*¹⁹⁴ débouche sur l'étude des mots « nom », *ὄνομα* (expliqué comme « l'essence sur laquelle porte la recherche »), « vérité », *ἀλήθεια*, et « fausseté », *ψεῦδος*¹⁹⁵ : le résultat de la recherche peut être vrai ou faux, ce qui est indécidable lorsqu'elle a été menée sous la houlette de la nécessité, c'est-à-dire en suivant un chemin balisé par l'ignorance. Celui qui n'a pas analysé la méthode de production d'un savoir, se contentant de se laisser persuader de la validité de celui-ci sans en saisir les présupposés, n'est capable de dire s'il est vrai ou faux, et cette connaissance n'est qu'une ignorance déguisée. En définitive, l'attitude d'Hermogène correspond à l'opinion qu'il avait du langage, une simple convention dictée par la coutume : ses propres pensées lui sont

n'est donc qu'une opinion comme une autre chez lui et l'intensité de l'exclamation ne fait que traduire son ralliement à celle-ci alors qu'il ne la comprenait pas jusqu'ici, mais ne traduit aucunement une progression de sa connaissance de lui-même.

188. *Ibid.*, 384 c9-d1.

189. *Ibid.*, 383 b8-384 a4.

190. *Ibid.*, 427 e3-4.

191. *Ibid.*, 427 e5-7.

192. *Banquet*, 175 c7-d7.

193. *Cratyle*, 428 a2-3.

194. *Ibid.*, 420 d7-e3.

195. *Ibid.*, 421 a5-b7.

comme étrangères, n'étant pas assez réactif pour les questionner et les rendre ainsi personnelles. Le corollaire de ce manque de possession de ses pensées est qu'il se laisse persuader sans grande difficulté et admet facilement des opinions dont il ne mesure pas la portée réelle. Qui n'est pas capable de construire sa pensée personnelle tombe mécaniquement sous l'influence d'autrui.

À la lumière de l'entretien entre Socrate et Hermogène, nous constatons l'influence que le dialogue est susceptible d'avoir sur certains interlocuteurs bien disposés mais manquant de vigilance quant à la méthode suivie. Ces personnes, qui se fient plus à leurs impressions qu'à leur raison, se laissent submerger par le flux de la discussion et à force de donner leur consentement, trouvent l'expérience concluante et intègrent les nouvelles conceptions, étant comme pris dans les plis du voile d'ignorance que ces opinions ont fait tomber sur elles. Les risques de manipulation sont évidents et il est nécessaire de respecter une stricte éthique du dialogue qui consistera à être attentif au bien de l'interlocuteur, une fois son accord recueilli pour procéder à la recherche¹⁹⁶. Nous pouvons aussi remarquer que le dialogue sert de révélateur de la psychologie des interlocuteurs, chacun se révélant à l'autre au cours de l'échange, si bien que si l'un des deux est suffisamment observateur et rompu à l'art de mener un entretien, il est en mesure d'adapter la méthode suivie à l'autre partie, laquelle est alors mise en face de sa manière de fonctionner : charge à elle d'être attentive à l'interaction et de réagir aux éventuels problèmes qu'elle soulève. Socrate a montré que les effets de cadrage sont très efficaces pour influencer l'interlocuteur, qui se trouve inséré dans une vision du monde qui n'est pas la sienne au départ et à laquelle il finit par adhérer à force de faire l'expérience de la « réalité » des informations qu'elle renvoie. Il donne ainsi une illustration du phénomène de la cognition qui est elle-même un cadrage, limité par l'ignorance. La compréhension de ce mécanisme doit induire une nouvelle attitude chez l'interlocuteur, une vigilance accrue lorsqu'il se rend compte qu'il touche aux limites du champ connu : il peut alors entrer dans un questionnement de la méthode suivie pour influencer sur les cadres conditionnant sa connaissance.

196. Ce que Socrate fait avec Hermogène en 391 b4-6 : « SO. : Alors certainement il faut chercher, si tu désires le savoir, ce que peut bien être la rectitude du nom. HERM. : Mais évidemment que je désire le savoir » (ΣΩ. Οὐκοῦν τὸ μετὰ τοῦτο χρῆ ζῆτεῖν, εἴπερ ἐπιθυμεῖς εἰδέναι, ἥτις ποτ' αὐτὸ ἐστὶν αὐτοῦ ἢ ὀρθότης. ΕΡΜ. Ἀλλὰ μὴν ἐπιθυμῶ γε εἰδέναι). Les principales caractéristiques de l'éthique du dialogue et les conditions pour qu'il soit constructif sont exposées par L. BRISSON, « Vers un dialogue apaisé. Les transformations affectant la pratique du dialogue dans le corpus platonicien », in F. COSSUTTA, M. NARCY (textes réunis par), *La Forme dialogue chez Platon. Évolution et réceptions*, Grenoble, 2001, pp. 209-226 : il faut essentiellement des réponses brèves, pour éliminer toute démarche persuasive ou séductrice, et des interlocuteurs sincères et honnêtes.

b) *Savoir sortir des limites*

À l'attitude passive d'Hermogène que nous avons observée il y a un instant, nous opposerons l'attitude dynamique de Socrate, dans le *Phédon*, lorsqu'il évoque ses espoirs déçus et sa frustration face aux explications que les Physiciens donnent de la causalité¹⁹⁷. Sa démarche est guidée par une curiosité intellectuelle stimulée par le désir de découvrir quelle cause permet à une chose d'être la meilleure possible et d'avoir le meilleur devenir qui soit¹⁹⁸. C'est parce que ce désir se heurte aux limites des théories des Physiciens que Socrate ne peut s'en contenter et les adopter : la vision du monde qu'elles proposent est incompatible avec celle que Socrate attend, sans démontrer l'impossibilité de celle-ci. Car ces modèles explicatifs ne rendent pas compte de certains aspects de l'expérience de Socrate, à partir desquels il a induit des conceptions sur le monde, qui lui paraissent importantes et qu'il désire étayer. Le texte du *Phédon* nous fournit les principaux éléments qui ont mené Socrate à construire cette induction et qui s'accordent d'ailleurs avec le principe de l'ignorance socratique. Socrate explique qu'il a trouvé chez Anaxagore l'idée selon laquelle l'intelligence serait cause de tout, que cette conception lui a plu et qu'elle lui a semblé pertinente¹⁹⁹ :

ἀλλ' ἀκούσας μὲν ποτε ἐκ βιβλίου τινός, ὡς ἔφη, Ἀναξαγόρου ἀναγινώσκοντος, καὶ λέγοντος ὡς ἄρα νοῦς ἐστὶν ὁ διακοσμῶν τε καὶ πάντων αἴτιος, ταύτη δὴ τῇ αἰτίᾳ ἤσθην τε καὶ ἔδοξέ μοι τρόπον τινὰ εὖ ἔχειν τὸ τὸν νοῦν εἶναι πάντων αἴτιον.

mais, ayant entendu un jour une lecture tirée d'un livre, disait-on, d'Anaxagore, et qui déclarait qu'une intelligence était le principe ordonnateur et la cause de toute chose, je fus ravi de cette cause et il me sembla que c'était une bonne conception que celle selon laquelle l'intelligence était cause de tout.

Nous constatons que Socrate adopte la position d'Anaxagore car elle vient résonner avec des opinions qu'il se faisait déjà mais qui étaient vraisemblablement moins précises et peu formées : en effet, le fait qu'il les trouve plaisantes au moment où il les entend indique qu'il en était encore au stade de la découverte intuitive et que c'est d'abord une impression qui l'a déterminé à les accepter. À partir de là, il commence à construire un raisonnement²⁰⁰. Or, ce raisonnement, que l'on peut résumer en disant que si l'intelligence ordonne le monde, elle le fait alors en assignant à chaque chose la meilleure place, donc la seule étude qui vaille est celle du meilleur, est lui-même fondé sur le postulat que l'intelligence vise au meilleur. Puisque Socrate ne sait rien, les raisons qui l'amènent à admettre le rôle causal de l'intelligence et l'aspiration de celle-ci au meilleur, doivent donc se trouver dans son expérience de pensée, notamment la reconnaissance de l'influence de principes éthiques sur nos décisions.

197. *Phédon*, 98 b3-4, b7, 99 c9.

198. *Ibid.*, 97 c6-d1.

199. *Ibid.*, 97 b8-c4.

200. *Ibid.*, 97 c5 : *καὶ ἡγησάμην, εἰ τοῦθ' οὕτως ἔχει...* ; 97 d1 : *ἐκ δὲ δὴ τοῦ λόγου τούτου...*

Aux lacunes des modèles des Physiciens, s'ajoute un problème de logique interne dans le système d'Anaxagore, qui fait intervenir l'intelligence mais ne tire pas toutes les conclusions qui découlent de sa présence²⁰¹, si bien que par construction, il est jugé défectueux par Socrate. Contrairement à Hermogène qui cherchait à faire l'expérience de la théorie qui lui était présentée et se retrouvait submergé par le discours, enfermé dans les cadres posés par celui-ci, Socrate soumet cette théorie à la pierre de touche de sa pensée qui analyse son expérience déjà existante et recourt à la logique, et ainsi, il est toujours en mesure de se distancier du discours qui lui est tenu.

Les Physiciens n'envisagent qu'une causalité efficiente, mécanique, selon le principe de l'action et de la réaction, si bien que l'on est amené à invoquer une myriade de causes pour expliquer un même phénomène²⁰² et que l'on est contraint de recourir à des expédients théoriques pour rendre le système cohérent et lui donner un minimum d'unité²⁰³. Mais à chaque fois, les théoriciens se fourvoient en se laissant abuser par le langage, car ce qu'ils appellent « cause » n'est qu'un moyen nécessaire pour que la cause réelle atteigne l'objectif visé. La cause finale leur échappe, puisqu'ils éliminent toute intelligence de leur modèle explicatif. Néanmoins, quand bien même une intelligence serait postulée, rien ne permet de dire, à partir de cette approche, que la cause finale que l'intelligence a en vue pour déterminer les actions qu'elle initie conduira à un ordre du monde qui soit authentiquement bon et *a fortiori* le meilleur, la seule certitude étant que l'intelligence vise son intérêt et que celui-ci est un bien, au moins de son point de vue. C'est ce que Socrate laisse entendre lorsque aux causes mécaniques faisant que son corps se trouve dans la prison où il est confiné, il superpose deux ordres différents de causes finales, la décision des Athéniens qui jugent que c'est le meilleur, et sa propre décision personnelle selon laquelle cet état de fait est également le meilleur²⁰⁴. Socrate cite les causes dans cet ordre, suggérant ainsi que la seconde l'emporte sur la première, bien que les apparences tendraient à faire penser le contraire, vu que la puissance physique est du côté des Athéniens, mais, à part sa propre conviction, il ne dispose d'aucun élément probant qui l'autoriserait à considérer que le meilleur visé par ces deux ordres de causes est le même (il suggère d'ailleurs que la possibilité qu'une différence existe puisque si le meilleur pour Socrate avait été différent de celui pour les Athéniens, il aurait été à Mégare

201. *Ibid.*, 98 a6-b3 (Socrate évoque le cas des astres et de leurs mouvements) : « à aucun moment, je n'aurais cru que, disant que ces choses étaient organisées par une intelligence, celui-ci [*sc.* Anaxagore] attribuât une autre cause à celles-ci sinon qu'il était meilleur pour elles d'avoir la conformation qui était la leur : en donnant donc cette cause à chacune d'elles et à toutes en commun, je croyais qu'il expliquerait ce qu'est le meilleur pour chacune et le bien commun à toutes » (*οὐ γὰρ ἄν ποτε αὐτὸν [*sc.* Αναξαγόραν] ᾤμην, φάσκοντά γε ὑπὸ νοῦ αὐτὰ κεκοσμηῆσθαι, ἄλλην τινὰ αὐτοῖς αἰτίαν ἐπενεγκεῖν ἢ ὅτι βέλτιστον αὐτὰ οὕτως ἔχειν ἐστὶν ὥσπερ ἔχει· ἐκάστω οὖν αὐτῶν ἀποδιδόντα τὴν αἰτίαν καὶ κοινῇ πᾶσι τὸ ἐκάστω βέλτιστον ᾤμην καὶ τὸ κοινὸν πᾶσιν ἐπεκδιηγῆσθαι ἀγαθόν).*

202. *Ibid.*, 98 d6-e1.

203. *Ibid.*, 99 b2-c6.

204. *Ibid.*, 98 e1-99 a5.

plutôt qu'en prison : la coïncidence des meilleurs paraît donc accidentelle) ou que le second occupe un rang plus élevé que le premier. En réalité, même ce saut dans l'invisible proposé pour infirmer la théorie d'Anaxagore est insuffisant pour satisfaire l'aspiration de Socrate et demeure, à son échelle, dans le même paradigme que la causalité mécanique qui s'applique aux corps : ce n'est pas de cette façon que l'on pourra comprendre ce qu'est le meilleur et même la notion de cause finale telle qu'elle vient d'être abordée n'est pas adéquate pour en rendre compte. Car une vision du monde relativiste et indécise émane de ce système, où aucune éthique n'est alors vraiment possible, en dehors de la poursuite d'objectifs considérés comme des intérêts, sans que l'on soit capable de savoir s'ils le sont véritablement, si bien que ces objectifs risquent fortement d'être choisis d'abord en fonction de nos besoins et de nos désirs corporels, ou des opinions ayant cours dans la société, tous ces facteurs ayant en commun une évidence immédiate qui les rend plus tangibles et qui s'apparente à un phénomène visible. Au final, on reste prisonnier de cette vision du monde tant que l'on continue à envisager la réalité selon le prisme de l'action et de la réaction, qui est un mode de fonctionnement inhérent au monde visible. La seule façon de répondre aux attentes de Socrate est de s'échapper de ce système et de changer de point de vue en construisant un nouveau paradigme qui s'appuiera sur une nouvelle forme de causalité. Ce sera l'objet de la « seconde navigation »²⁰⁵. La solution au problème ne peut simplement recycler des résultats anciens non satisfaisants mais elle doit être originale et novatrice.

La rupture entre les deux paradigmes est d'abord méthodologique et se traduit par un changement radical dans les moyens d'investigation utilisés, et grâce à cela, le chercheur parvient à réaliser un saut ontologique impossible avec les instruments de la méthode précédente²⁰⁶. Ainsi, Socrate cesse d'utiliser sa vue et ses sens afin d'éviter qu'ils ne soient aveuglés par les apparences en étant dirigés directement vers l'objet d'étude. Il préfère se servir du *λόγος* comme intermédiaire pour analyser les êtres en faisant ressortir leurs caractéristiques réelles et en pénétrant jusqu'à leur essence, afin d'examiner ce qu'elles sont en vérité²⁰⁷. Par opposition à la fuite de son corps à Mégare, qui n'aurait pas été adéquate, mais aussi par opposition au fait de demeurer en prison, qui est l'attitude corporelle adéquate, Socrate se propose de fuir et de trouver refuge dans les *λόγοι*²⁰⁸, ce qui constitue en réalité l'évasion la plus radicale, puisqu'il se met totalement hors de portée de ses poursuivants en passant dans une autre dimension ontologique, où ceux-ci n'auront même pas l'idée de le

205. *Ibid.*, 99 c9-d1 : « la seconde navigation consacrée à la recherche de la cause » (*τὸν δεύτερον πλοῦν ἐπὶ τὴν τῆς αἰτίας ζήτησιν*). Évoquant le texte qui nous intéresse, M. DIXSAUT, *op. cit.*, p. 231, écrit : « Rien dans le passage cité n'indique que la seconde navigation soit une "méthode de rechange" pour découvrir le type de causes en question plutôt qu'une *autre méthode* permettant d'arriver à un *autre type* de causes. »

206. *Phédon*, 99 d4-102 a2.

207. *Ibid.*, 99 e5-6 : *σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν*.

208. *Ibid.*, 99 e5 : *εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα*.

chercher tant ils sont attachés au monde sensible et incapables d'évoluer sciemment dans l'intelligible. Tel que Socrate le présente, le renversement cognitif entre l'ordre du sensible et l'ordre de l'intelligible est complet : l'expérience directe des êtres dans l'ordre sensible ne donne à connaître que des apparences, donc des images imparfaites voire trompeuses, alors que dans l'ordre intelligible, la réception indirecte des êtres à travers les images que sont les *λόγοι* conduit à appréhender leur essence en touchant au vrai. Le *λόγος* joue le rôle d'un révélateur des essences qui deviennent par ce biais compréhensibles, notamment grâce à la multiplicité des *λόγοι*, qui découvrent à chaque fois une facette différente de l'être analysé. Il ne faut pas y voir un moyen d'accéder à des images de ces essences mais l'outil permettant de les rencontrer et d'en faire l'expérience adéquatement²⁰⁹. C'est ainsi qu'il parvient à mettre en évidence une nouvelle forme de causalité qui est inaccessible aux sens et ne peut être décelée que par l'exercice de la pensée car elle appartient à l'ordre ontologique et elle ne concerne pas le devenir ou la transformation physique des choses mais leur essence du fait de leur participation à une chose en soi²¹⁰.

Cette approche résulte d'une expérience de pensée réalisée par Socrate et jugée probante en raison de sa puissance explicative, qui, selon lui, rend compte de tout adéquatement²¹¹. Cette réflexion est personnelle et propre à Socrate, mais le résultat atteint est recevable par toute personne puisqu'il s'accorde avec le réel, et grâce au dialogue et à l'usage de la logique,

209. *Ibid.*, 99 e6-100 a3 : « il est possible en fait, que ma comparaison ne soit pas adéquate : car je ne suis pas du tout d'accord pour reconnaître que le fait d'examiner par des discours les essences consiste à les examiner selon des images, plus que lorsqu'elles sont examinées dans les faits d'expérience » (*ἴσως μὲν οὖν ᾧ εἰκάζω τρόπον τινὰ οὐκ ἔοικεν· οὐ γὰρ πάνυ συγχωρῶ τὸν ἐν τοῖς λόγοις σκοπούμενον τὰ ὄντα ἐν εἰκόσι μᾶλλον σκοπεῖν ἢ τὸν ἐν τοῖς ἔργοις*).

210. *Ibid.*, 100 c3-8.

211. *Ibid.*, 100 a3-7 : « me *fondant* à chaque fois sur un raisonnement que je juge être le plus fort, je pose tout ce qui me semble s'accorder avec lui comme étant vrai, tant ce qui touche à la cause qu'à toutes les autres réalités, et ce qui n'est pas dans ce cas, je le pose comme n'étant pas vrai » (*ὑποθέμενος ἐκάστοτε λόγον ὃν ἂν κρίνω ἔρρομενέστατον εἶναι, ἃ μὲν ἂν μοι δοκῆ τούτω συμφωνεῖν τίθημι ὡς ἀληθῆ ὄντα, καὶ περὶ αἰτίας καὶ περὶ τῶν ἄλλων ἀπάντων ὄντων, ἃ δ' ἂν μὴ, ὡς οὐκ ἀληθῆ*), souligné par nous. Cf. *ibid.*, 100 b3-9 : « en effet, j'en viens maintenant à essayer de t'exposer la sorte de cause au sujet de laquelle je me suis donné tant de mal, et j'arrive de nouveau à ces propos ressassés et dont je repars : me *fondant* sur le fait qu'il existe un beau en soi et par soi, un bon, un grand et tout le reste ainsi, si tu me concèdes et tu t'accordes avec moi sur le fait que ces choses existent, j'espère, à partir d'elles, te montrer et te faire découvrir la cause faisant que l'âme est immortelle » (*ἔρχομαι γὰρ δὴ ἐπιχειρῶν σοι ἐπιδείξασθαι τῆς αἰτίας τὸ εἶδος ὃ πεπραγμάτευμαι, καὶ εἶμι πάλιν ἐπ' ἐκεῖνα τὰ πολυθρόβητα καὶ ἄρχομαι ἀπ' ἐκείνων, ὑποθέμενος εἶναι τι καλὸν αὐτὸ καθ' αὐτὸ καὶ ἀγαθὸν καὶ μέγα καὶ τᾶλλα πάντα· ἃ εἴ μοι δίδως τε καὶ συγχωρεῖς εἶναι ταῦτα, ἐλπίζω σοι ἐκ τούτων τὴν αἰτίαν ἐπιδείξειν καὶ ἀνευρήσειν ὡς ἀθάνατον ἢ ψυχὴ*), souligné par nous. La force de la conviction de Socrate dans la validité de son postulat apparaît nettement dans son utilisation d'une tournure à l'indicatif et non au subjonctif ou à l'optatif dans la conditionnelle par laquelle il demande à Cébès de l'accepter lui aussi, pour avoir une chance sérieuse de réussir à lui montrer que l'âme est immortelle. L'existence des choses en soi n'est donc une hypothèse que pour la personne, qui n'a pas eu l'occasion de vérifier sa solidité (R. S. BLUCK, *Plato's Phaedo*, London, 1955, p. 162, dit que les hypothèses sont des « notions provisionnelles de Formes » (« *provisional notions of Forms* »)) : Socrate, en revanche, constate la stabilité des Formes chaque fois qu'il raisonne, s'appuyant de fait sur ce fondement, garant du discours authentiquement vrai. Les conseils donnés en 101 c9-102 a1 doivent aussi s'entendre en ce sens, pour préserver l'interlocuteur qui ne serait pas encore convaincu de cela, d'éventuelles attaques venant d'un disputeur mal intentionné et faisant peu de cas du fond de la discussion. Voir aussi *infra*, p. 996.

Socrate est en mesure de mener son interlocuteur à ce même résultat. De plus, partant de prémisses différentes et suivant une voie autre mais respectant la logique, une autre personne parviendrait aussi à la même découverte que Socrate si elle cherchait dans la même direction et si son résultat était consonnant avec le réel de la même manière. La recherche de Socrate conduit bien à une nouvelle vision du monde mais sans que celle-ci lui soit relative, et c'est pour cela que le dialogue pratiqué selon les principes de Socrate n'est pas une manipulation cognitive nocive car elle n'a pas pour but d'imposer une vision du monde particulière mais de donner authentiquement accès au réel ou du moins de se rapprocher de lui véritablement en découvrant un ou plusieurs de ses aspects. Le relativisme et le solipsisme sont donc évacués grâce à la connexion existant entre le *λόγος* et l'essence des choses : même si le *λόγος* est une image de cette essence, donc une représentation imparfaite, il transmet néanmoins d'une manière ou d'une autre une information vraie sur celle-ci ²¹², qui se fait de plus en plus précise au fur et à mesure que l'on multiplie les *λόγοι* à son sujet. Bien entendu, il ne sera jamais possible de savoir si tout le monde conçoit le réel exactement de la même façon, mais grâce à la pratique du dialogue socratique, on a l'assurance cependant que tous parlent de la même chose, l'essence réelle, et dans les mêmes termes, un *λόγος* fondé sur la logique. Les lois de la logique exercent sur les âmes les mêmes contraintes que les lois de la physique sur les corps, identiques pour tous, et les empêchent d'errer quand un raisonnement est tenu : du fait de leurs accords lors de l'examen du problème, la logique bride leurs conceptions personnelles et garantit la stabilité du *λόγος* exprimé et partagé par les divers interlocuteurs, tant qu'aucun d'eux n'a pas conçu une nouvelle vision, plus riche, qui dépasse l'ancienne sans violer la logique et lui permette alors de revenir sur ses accords passés, qui n'étaient que relatifs à l'état du monde qui avait été envisagé à ce moment-là dans la limite des connaissances d'alors, accords qui étaient néanmoins sincères, fondés et opératoires.

Visant des réalités identiques pour tous, la forme dialoguée appliquée de façon constructive et honnête est propice à éliminer les divergences venant des individualités et tend à une position non seulement commune mais aussi opposable aux tiers, car pour y parvenir, les interlocuteurs n'ont pas eu d'autre choix que de se placer d'un point de vue universel, assurant immédiatement l'équilibre entre eux, sans que l'un ait l'impression que l'opinion de l'autre l'emporte sur la sienne en raison d'un rapport de force dû à autre chose que la reconnaissance de la vérité du propos ²¹³. Cet aspect trouve une illustration flagrante dans

212. Ainsi, même si un *λόγος* est faux, une fois que l'on a fait cette constatation par un autre *λόγος*, on sait quelque chose de vrai sur la chose étudiée, à savoir qu'elle n'est pas ce que prétendait le premier *λόγος*.

213. Socrate dit ni plus ni moins la même chose dans la *République*, I, 348 a7-b4, lorsqu'il indique à Glaucon que grâce à leurs accords, les interlocuteurs du dialogue sont à la fois juges et orateurs, alors que si chacun expose sa position à tour de rôle discours contre discours, un tiers devra les départager. Le dialogue a pour vertu d'élever chaque interlocuteur au rang de juge neutre qui impose à tout le monde une communauté de vue dépassant les intérêts individuels, et donc plus universelle.

l'*Euthydème*, 290 c9-292 e7, où Socrate finit par ne plus savoir si c'est lui qui a parlé ou bien Clinias ou encore Ctésippe, tant chacun participe positivement au dialogue sans tenter de prendre l'ascendant sur les autres (Socrate se souvient cependant que les propos si justes qu'il a attribués à Clinias n'ont pas été tenus par les deux sophistes²¹⁴) et en laissant de côté sa personnalité, préoccupé uniquement par la progression de la réflexion. Ce phénomène est tel que Criton, qui n'était pas présent au moment de la conversation rapportée par Socrate, est happé à son tour dans la recherche, reconstituant avec Socrate une partie du raisonnement qui avait été suivi avec Clinias²¹⁵. Cette dépersonnalisation est si poussée qu'elle donne l'impression à Socrate qu'un être supérieur était là pour la guider la pensée²¹⁶. Alors que l'approche des sophistes entraîne une diffraction du réel qui finit par le faire perdre de vue et lui substituer des apparences trompeuses et changeantes, le dialogue, mené dans les règles prescrites par Socrate, unifie les points de vue²¹⁷ et opère un mouvement de concentration vers le réel (sans quoi une partie réfuterait l'autre). Quand les interlocuteurs participent honnêtement au dialogue, une réflexion authentiquement commune, et par là universelle, émerge, appartenant à tous sans être la propriété exclusive d'aucun, à telle enseigne que l'échec de la réflexion ne pourra pas être non plus imputé à l'un ou l'autre des interlocuteurs, pas même au jeune Clinias, aussi peu expérimenté qu'il soit. La référence à un être divin qui serait le vrai détenteur de cette pensée formée par le dialogue évoque en même temps le saut qualitatif que toute réflexion implique parallèlement au phénomène de dépersonnalisation, transcendant les individus et dépassant l'expression sensible des notions étudiées pour remonter à leurs principes intelligibles, ce qui procure une vue d'ensemble, aérienne de la question étudiée. Nous retrouvons nos réflexions sur la divination ou la possession de Socrate : la connaissance résultant de l'exercice de la pensée est inattendue et surgit de l'inconnu, comme envoyée des dieux, dépassant chacun et s'imposant à tous, comme si elle appartenait à une autre dimension du réel.

La possibilité de se relier aux essences par un *λόγος* vrai donne un primat à la raison par rapport au mécanisme puisque l'individu est capable de déterminer ses actions indépendamment de considérations venant du monde sensible. L'exemple de Socrate est extrêmement révélateur de ce point de vue : s'il n'avait suivi que des déterminations corporelles, il serait parti à Mégare pour sauver son corps ; au lieu de cela, il est resté à Athènes car la décision est plus raisonnable selon lui. L'écart entre le monde intelligible et le

214. *Euthydème*, 291 a2-3.

215. *Ibid.*, 291 d5-292 e7.

216. *Ibid.*, 291 a3-5, ce que Criton comprend de travers en attribuant vraisemblablement à la modestie ironique de Socrate cette intervention surhumaine (291 a6-7).

217. D'où la manie de Socrate de donner des réponses aux deux sophistes plus précises que celles qu'ils attendent (le *παράφθεγμα* qui les exaspère tant) et de leur demander des précisions sur ce qu'ils entendent exactement, le passage emblématique étant en 295 b2-296 c3. Socrate s'efforce de réduire par ces moyens les ambiguïtés possibles et cherche à faire en sorte que l'interlocuteur et lui parlent bien de la même chose.

monde sensible rend possible la délibération et garantit la liberté de décision du sujet, dans les limites autorisées par la raison, à savoir le respect de la logique et l'attachement au vrai. C'est l'usage de sa raison qui permet à l'individu décider dans quelle mesure l'essence de son action participera au Bien en soi et si elle sera vertueuse ou non. La connaissance qu'il a du Bien en soi à cet instant est évidemment primordiale pour être en mesure de déterminer son action correctement et en toute conscience, ce qui signifie que l'ignorance entraîne une privation de liberté. Finalement, seul le sage dont la connaissance des choses en soi est parfaite vit dans le réel et agit adéquatement par rapport à la réalité. Son comportement atteint une permanence qui pourrait faire penser que paradoxalement il est entièrement déterminé puisque le sage optera toujours pour l'action la meilleure : mais il ne faut pas oublier que le bien est une modalité de l'action qui s'exprime singulièrement et n'est pas une détermination *a priori* de l'agir (il est ontologiquement premier mais ne se manifeste qu'en même temps que l'action phénoménale) car le sage a toujours le choix d'agir autrement et que c'est toujours en toute liberté qu'il décide et, comme il a bien compris où se trouve son intérêt véritable, il fera toujours en sorte que son action participe du Bien le plus adéquatement, ce qui signifie qu'il est en fait le seul à être entièrement libre puisqu'il connaît exactement la valeur de chaque action et peut donc se déterminer en toute lucidité.

La disjonction entre le sensible et l'intelligible n'est mise en évidence qu'à l'issue d'une opération intellectuelle pour expliciter et analyser la structure ontologique du réel en dépassant les apparences qui entraînent une véritable scotomisation des différentes strates de l'intelligible, qui, par rapport au sensible, ne sont que l'autre face de la même médaille. Pour prendre conscience de l'existence de ces strates, il suffit de décider de les chercher, ce qui demande un changement d'attitude par rapport à la connaissance puisqu'il faudra dépasser l'impression de savoir que l'on a. Il en découlera un changement complet de la vision du monde, un champ de connaissances nouvelles s'ouvrira soudain qui produira une transformation profonde de l'existence, dont l'exemple de Socrate est l'illustration la plus saisissante.

c) Savoir ignorant et ignorance de savoir

Il est courant de considérer l'opinion comme une forme d'illusion qui ferait croire à son détenteur qu'il est plus savant que ce qu'il est en réalité, ne maîtrisant pas vraiment les notions sur lesquelles il se prononce. Les opinions empruntées à des autorités, notamment, ont cet effet de dissimulation de l'ignorance par un savoir. Il est toutefois un autre effet de

l'opinion, moins flagrant mais tout aussi regrettable : par l'impression d'évidence ou par l'attractivité qu'elle exerce, l'opinion cache aussi des savoirs, pouvant être plus fondamentaux. Les deux phénomènes sont concomitants et se traitent de la même façon, par l'examen critique.

i. Trouver ses propres opinions

Outre une réflexion au sujet de la définition de la justice, l'entretien entre Socrate et Polémarque, au début de la *République*, est marqué par un important travail de déstabilisation des opinions du second adroitement mené par le premier²¹⁸. L'objectif est de l'amener à penser par lui-même et de renoncer à adopter l'opinion d'un autre, fût-il une autorité de l'envergure du poète Simonide²¹⁹, sans la comprendre réellement et donc en en restant à des mots répétés et déconnectés d'un substrat réel²²⁰, quoique semblant renvoyer à des évidences, si bien qu'il est possible d'aboutir à des contradictions ou des résultats aberrants en questionnant ces opinions, vu que leur père n'est pas celui qui les défend et qu'il ne peut pas dire à Socrate ce qu'il entendait exactement²²¹. Interrogeant Polémarque sur l'utilité pratique de la justice, Socrate conclut avec lui à son application limitée à des choses inutiles²²², avant d'assimiler de façon abusive et quasiment sophistique le juste à un voleur, en appliquant le principe selon lequel celui qui est habile à faire une chose est aussi habile à faire son

218. *République*, I, 331 d2-334 b9, 334 c1-336 a10.

219. *Ibid.*, 331 d4-5. Nous remarquerons qu'en 334 a10-b5, lorsque Socrate croit avoir réussi à réfuter l'opinion de Polémarque, il lance en même temps une pique mal intentionnée à Homère et Simonide, pour tenter de les discréditer au passage et de détruire ainsi leur autorité.

220. En 331 d8 et e1, Polémarque est présenté comme l'héritier de son père : il a effectivement hérité au plan intellectuel du conformisme social de Céphale (voir *infra*, p. 967).

221. Ainsi, en 332 b9-c1, Socrate peut avoir l'impression que Simonide parlait par énigmes et à la manière d'un poète. Ce faisant Socrate en profite en 332 c2 pour suggérer une explication possible de la définition de la justice selon Simonide, « rendre à chacun ce qui convient » (*τὸ προσήκον ἐκάστῳ ἀποδιδόναι*), qui devrait faire réfléchir son interlocuteur et l'amener à se poser des questions sur ce que signifie la notion de *προσῆκον*, et dépasser l'opinion conventionnelle sur le bien dû aux amis et le mal réservé aux ennemis, qu'il défend sans la comprendre quand il répète Simonide, en cherchant ce qu'est réellement ce qui convient à chacun. Vu que le père de l'opinion n'est pas là pour l'explicitier, il est toujours possible de partir de celle-ci soit pour lui faire dire des absurdités, soit pour entamer une réflexion sensée, les deux étant en germe dans la suggestion de Socrate, sachant qu'aucun de ces cas ne présume du sens que Simonide donnait effectivement à son opinion. La réflexion est donc très ouverte et la direction qu'elle prendra dépendra des interlocuteurs : l'opinion considérée vaut donc moins pour sa signification que pour son intérêt méthodologique comme terreau nourrissant une pensée originale qui n'a rien d'herméneutique malgré ce que Socrate laisse entendre, probablement pour rendre la discussion moins aride, et mieux diriger son interlocuteur dans la direction qu'il souhaite. Sur le caractère banal à l'époque de Platon de la définition de la justice comme consistant à faire du bien à ses amis et du mal à ses ennemis, développée dans le passage qui nous intéresse, voir L. PEARSON, *Popular Ethics in Ancient Greece*, Stanford, 1962, pp. 15-18, 87-89, 141 *sq.*, M. W. BLUNDELL, *Helping Friends and Harming Enemies: A Study in Sophocles and Greek Ethics*, Cambridge - New York - New Rochelle, 1989, chap. 2, G. VLASTOS, *Socrate. Ironie et philosophie morale*, pp. 251-264.

222. *République*, 333 e1-2.

contraire²²³. Ce résultat désopilant laisse littéralement Polémarque sans voix²²⁴. Il est comme médusé par le tour habile de Socrate, son esprit étant écartelé par son opinion qui demeure et par la conclusion qu'il vient d'en tirer avec Socrate, qui lui semble inexacte sans qu'il sache pourquoi. Pris entre une opinion d'emprunt dont il ne saisit pas exactement le sens, ce dont il commence à s'apercevoir, et une argumentation sur cette opinion qui produit des résultats extravagants et douteux, Polémarque se raccroche à ce qu'il pense être fixe et réel, l'opinion qu'il répète, ayant suffisamment de lucidité pour ne pas souscrire à la conclusion qui vient d'être indûment tirée de la discussion. Malgré les apparences, la tentative d'envoûtement conduite par Socrate a échoué, puisque Polémarque n'est pas assez désorienté pour reconnaître son aporie. Son « par Zeus » (*μὰ τὸν Δί'*) en 334 b7, réitère le « par Zeus » (*νῆ Δί'*) qu'il avait prononcé en 332 a9 en même temps qu'il introduisait son opinion mais il répond aussi à l'invocation de Zeus (*πρὸς Διός*) prononcée par Socrate en 332 c5, au moment de poser les bases de la discussion et de fixer sa direction. Polémarque a donc résisté aux attaques de Socrate mais la légère modification de son invocation à chaque fois suggère une lente progression de la réflexion, notamment une transformation sous-jacente de son attitude vis-à-vis de l'opinion qu'il soutient, ainsi qu'une inadéquation de l'approche choisie par Socrate (dont l'invocation est également dépareillée par rapport à celles de Polémarque).

L'opinion de l'interlocuteur de Socrate a peut-être été chahutée par la discussion mais elle tient encore bon car Polémarque ne refuse pas de penser et revient à elle par pur bon sens, étant confronté à des objections irrationnelles. Mieux, il s'est approprié un peu plus cette opinion, qu'il défend désormais comme étant la sienne et non plus seulement celle de Simonide²²⁵, dont le nom ne sera plus cité que deux fois dans la suite de la discussion, par Socrate, d'abord comme une référence lointaine pour dire qu'on s'en est éloigné, Polémarque prenant acte du fait pragmatiquement et relançant immédiatement la réflexion sur une nouvelle piste plus prometteuse²²⁶, et ensuite pour ôter au poète, toujours avec l'accord de Polémarque, la paternité de la position défendue, incompatible avec sa nature d'homme sage, ce que l'on est forcé de reconnaître une fois son sens réel explicité et compris²²⁷. Dès lors que Polémarque a fait sienne l'opinion soutenue, l'entretien, non seulement, ne conduit plus à des

223. *Ibid.*, 331 e3-334 b6. Le sophisme ne réside pas dans le fait d'attribuer au juste une action réputée injuste (le vol) mais de conclure, en 334 a10, en disant le juste est seulement un voleur alors qu'il est aussi un gardien. Car il est vrai de dire que le juste peut être l'un et l'autre, tant que l'on n'a pas étudié la qualification éthique exacte de l'action globale (par exemple voler une somme d'argent destinée à la commission d'un crime est une action juste, alors que la conserver est injuste ; et dans d'autres circonstances, ce serait le contraire), ce qui, à cet endroit, n'est pas encore le propos de Socrate qui ne s'intéresse ici qu'à la manifestation phénoménale des actions. Voir *infra*, p. 386, note 229.

224. *Ibid.*, 334 b7 : « je ne sais plus ce que je disais » (*οὐκέτι οἶδα ἔγωγε ὅτι ἔλεγον*).

225. En 334 b8, il dit maintenant « il me semble » (*ἐμοιγε δοκεῖ*), alors qu'en 332 a9-10, il présentait ce que Simonide croyait (*οἶεται*), et qu'en 331 d5, il citait ce poète comme une référence plutôt convaincante : « si du moins il faut vraiment se fier à Simonide » (*εἴπερ γέ τι χρὴ Σιμωνίδῃ πείθεσθαι*).

226. *Ibid.*, 334 e3-5.

227. *Ibid.*, 335 e7-10.

conclusions absurdes mais surtout débouche sur une compréhension meilleure de cette opinion, à telle enseigne que son tenant l'abandonne sans regret. Polémarque a ainsi démontré qu'il ne craint pas de penser, et d'une façon honnête et constructive : la magie de Socrate était finalement plus subtile que ce qui nous apparaissait au départ, vu que la manœuvre de celui-ci a eu pour effet d'induire un changement cognitif chez Polémarque, le réveil de sa réflexion et l'élaboration d'une opinion plus personnelle, alors qu'il ne faisait que reprendre jusqu'à présent cette position sans avoir cherché à la valider.

Dans cette discussion, Socrate a procédé en deux temps. En premier lieu, il a testé la rationalité de son interlocuteur en s'attaquant aux apparences que pouvait produire l'opinion étudiée. C'est pourquoi il a envisagé la question de l'utilité de la justice dans l'optique de la position adoptée par Polémarque. L'avantage de s'intéresser à l'utilité est que l'on est amené à considérer les manifestations phénoménales de la justice donc des apparences, puisqu'il s'agit des applications pratiques et concrètes de la notion²²⁸. Et Socrate n'hésite pas à utiliser des raisonnements passablement artificieux pour produire des apparences particulièrement étranges : il peut ainsi évaluer la capacité de son interlocuteur à manier la logique et sa compréhension intuitive de la notion de justice, puisque la méthode maltraite la logique et les résultats contredisent la notion. Si Polémarque avait été bloqué dès ce stade de la recherche, l'opinion qu'il défendait n'aurait pas été infirmée puisque la contradiction n'aurait été que superficielle, puisqu'elle a été obtenue sans comprendre exactement à quoi renvoie cette opinion et par une contorsion de la logique. Cependant Socrate aurait compris que son interlocuteur avait des problèmes avec la logique ou bien qu'il n'avait aucune idée de ce que peut être la justice et de là avait adopté l'opinion d'une autorité pour combler un vide cognitif ; et Socrate aurait pu alors moduler sa méthode pour s'adapter à lui. De son côté, Polémarque prouve qu'il maîtrise la logique et qu'il détient en lui une conception diffuse de la justice, qui ne fait que s'exprimer à travers l'opinion prêtée à Simonide. La démarche de Socrate l'amène à reprendre à son compte cette opinion car il vient de faire l'expérience de la validité de celle-ci vu que l'examen critique a débouché sur une aberration eu égard à la signification de la justice. L'erreur de Polémarque est de croire que l'idée qu'il se fait de la justice, grâce à laquelle il rejette la conclusion de Socrate, est consonante avec l'énoncé auquel il prétend adhérer, parce qu'il n'a pas suffisamment réfléchi à la notion avant d'accepter l'opinion formulée par une autorité.

À ce moment du dialogue, Socrate a donc renforcé chez son interlocuteur une opinion fautive, ce qui serait particulièrement dangereux si l'entretien s'arrêtait là. Mais cette façon de faire est en réalité très utile car Polémarque a désormais mis l'opinion attribuée à Simonide en prise directe avec sa propre conception de la justice et Socrate pourra se servir de cette

228. En 332 d2, Socrate fait même l'hypothèse que la justice puisse être une *τέχνη*.

opinion comme d'une porte d'entrée donnant accès à l'idée personnelle de la justice que son interlocuteur se fait : l'opinion extérieure et visible sert ainsi de voie d'accès à l'intériorité cachée. Pour cela, Socrate renverse la perspective qui était la sienne jusqu'à présent dans la discussion : au lieu de s'intéresser aux manifestations de l'action du juste et au domaine des apparences, il accomplit un saut ontologique et il tente désormais de remonter aux déterminants invisibles, s'intéressant à la nature même des individus et à la définition des notions en jeu²²⁹. De cette façon, il est en mesure de dépasser la simple expression de l'opinion sur la justice adoptée par Polémarque, d'accéder à ce qu'il pense vraiment et de préciser avec lui ce que sont ses conceptions, pour finir par constater qu'elles ne sont nullement en accord avec la formule qu'il avait pourtant acceptée²³⁰. Et en même temps, les deux protagonistes progressent dans leur connaissance de la justice, qui est validée par leurs accords successifs et le fait que leur recherche porte maintenant sur le réel, identique pour tous.

En reconnaissant que l'énoncé qu'il avait soutenu exprime l'opinion de personnages bien connus pour leur goût du pouvoir et leur violence, et donc faisant peu de cas de la justice²³¹, Polémarque démontre que lui, au contraire, a le sens de l'éthique lorsqu'il repousse cette conception, et en outre, il met en œuvre cette éthique par sa façon honnête de dialoguer avec Socrate, tentant de faire avancer l'examen de ses opinions, sans les défendre avec mauvaise foi pour ne pas perdre la face ou se faire valoir, éventuellement aux dépens de son interlocuteur : il est respectueux des règles du dialogue au point de ne pas s'en prendre à Socrate quand celui-ci recourt à des manœuvres sophistiques et de se concentrer au contraire sur ses propres positions. Dans cette optique, l'intervention immédiatement après lui d'un personnage peu scrupuleux comme Thrasymaque présentera l'intérêt, par contraste avec le

229. Ainsi en 334 c1-3, dès que Polémarque a affirmé son attachement à l'énoncé de Simonide, Socrate l'interroge sur qui sont réellement les amis et les ennemis dont il parle, ceux qui ne le sont qu'en apparence ou ceux qui le sont vraiment : « dis-tu que les amis sont ceux qui donnent l'apparence à chacun d'être bons, ou bien ceux qui le sont vraiment même s'ils n'en ont pas l'air, et de même pour les ennemis ? » (*φίλους δὲ λέγεις εἶναι πότερον τοὺς δοκοῦντας ἐκάστῳ χρηστοὺς εἶναι, ἢ τοὺς ὄντας, κἂν μὴ δοκῶσι, καὶ ἐχθροὺς ὁσαύτως;*). Par ailleurs, lorsqu'en 334 a7-8, Socrate étudiait l'habileté pratique du juste, c'est-à-dire sa faculté à accomplir des actions qui lui permettent d'exercer sa justice, il avait constaté que celui-ci était tout aussi bien capable de faire une chose que son contraire, la qualification éthique de l'acte brut n'apparaissant pas dans sa manifestation phénoménale (voir *supra*, p. 384, note 223). En revanche, lorsqu'en 335 b2-d2, Socrate envisage la question en partant de la nature essentielle (l'homme *réellement* juste), il conclut que la justice s'étend nécessairement à toutes les actions de la personne juste : ces actions ne sont pas justes par ce qu'elles sont en elles-mêmes mais parce qu'elles sont accomplies par la personne juste. Par exemple, le vol est juste s'il est le fait d'un homme juste, car en raison de sa nature juste, celui-ci ne peut décider de voler que parce que cet acte contribue à l'accomplissement de sa nature d'homme juste, donc à l'émergence de la justice. La qualification éthique de l'action provient donc de la nature de l'agent et non de celle de l'action elle-même telle qu'elle apparaît. C'est ainsi que Socrate peut conclure, en 335 d11-e6, que, du fait de sa nature, l'homme juste ne peut nuire à quiconque. Même si la réflexion n'est toujours pas satisfaisante, n'ayant pas explicité la nature de la justice, elle a toutefois progressé et remonté d'un cran dans la chaîne des causes conditionnant l'émergence de la justice.

230. *Ibid.*, 336 a9-10.

231. *Ibid.*, 336 a5-8.

dialogue courtois entre Polémarque et Socrate, de mettre en exergue le contenu éthique sous-jacent à l'acte même de penser et qui serait moins évident s'il n'y avait que des gens bien intentionnés débattant avec Socrate ou trop faibles pour lui résister en acceptant d'emblée ses remarques. Sans une attitude honnête et ouverte, il n'est pas possible de mener une réflexion avançant vers le vrai.

Même s'il n'a pas fait de progrès dans la connaissance positive de la justice, Polémarque a purifié son âme en se débarrassant d'une opinion inadéquate avec sa nature et il s'est donc un peu plus accompli dans cette nature. De la même façon, les personnalités injustes citées par Socrate sont également cohérentes avec elles-mêmes en adoptant des opinions fausses sur la justice. Ces opinions erronées résultent d'un déficit de pensée, la discussion entre Polémarque et Socrate venant de prouver qu'il était possible de les éliminer par un examen assez sommaire. Cette concordance entre un naturel injuste et des opinions qui justifient cette injustice explique la perplexité de ces personnes lorsque leurs positions sont réfutées par Socrate, en raison de la dissonance qu'il crée en eux. Le rapport entre le vice et l'ignorance est très net ici, puisque l'injuste qui découvre que ses opinions sont fausses perd le fondement intellectuel qui le confortait dans ses comportements ou qui servait de paravent à son conformisme social ou à sa bonne conscience lorsqu'il ne s'était pas demandé si l'opinion générale prônait une justice authentique ou non, voire à son absence de scrupules, lorsqu'il n'agissait qu'en vue de son intérêt matériel immédiat, s'estimant encouragé à continuer tant que la société ne l'en empêchait pas, que ses actes soient passés inaperçus ou qu'ils soient acceptés par le consensus social. La réaction de l'individu à cette réfutation révèle alors l'injuste que l'on pourrait qualifier de bonne foi et qui s'amendera si la démonstration est convaincante, et l'injuste endurcit et cynique, qui refusera de changer, quelle que soit la valeur des raisons qui lui seront opposées. La nature de la personne est donc fondamentale pour déterminer son appétit pour la vertu véritable.

ii. Un savoir profond occulté par l'opinion

Après cet échange courtois et civilisé avec Polémarque, qui a montré à quel point l'opinion dissimulait l'ignorance en conférant une impression confortable d'évidence, Socrate est brutalement assailli par Thrasymaque, qui n'est pas non plus en reste pour défendre des opinions. Son attitude même est transgressive, puisqu'il se précipite sauvagement dans la conversation, finissant par venir à bout de la résistance des autres auditeurs qui le retenaient

jusqu'à présent d'intervenir, garants en somme d'une certaine mesure dans l'entretien ²³², comme s'ils étaient une enveloppe protectrice que le sophiste déchaîné réussissait à crever, créant dans le dialogue une onde de choc. Car l'échange avec Socrate sera marqué par une série d'outrances et d'outrages de la part de Thrasymaque, ne s'embarrassant pas de la plus élémentaire décence envers son interlocuteur, prenant sans vergogne le parti de la brutalité dans les thèses qu'il défend et toujours prompt à l'invective. Or, malgré cette propension à transgresser les limites, qui s'exprime également dans son relativisme, Thrasymaque évolue pourtant dans un cadre fermé qui lui interdit de reconnaître les principes invariants structurant ses opinions et qui le condamne à l'ignorance.

Pris à son propre piège

Dès sa première prise de parole, Thrasymaque tente d'enfermer Socrate dans une forme de double contrainte ²³³ résultant d'une injonction paradoxale, puisqu'il le somme de se prononcer sur la question de la justice mais lui interdit la réponse qu'il pourrait faire spontanément ²³⁴. Il l'oblige ainsi soit à adopter une opinion fautive qui, par définition, pourra être réfutée (d'autant que lorsque Thrasymaque donnera sa définition du juste, il transgressera son propre interdit ²³⁵), soit à s'exposer à des sarcasmes pour ne pas avoir répondu selon la manière demandée, ce qui dévalorisera sa réponse et mettra son adversaire en position de force, même s'il défend une opinion fautive. Dans les deux cas, Thrasymaque s'ouvre la voie pour assener son opinion et la faire prévaloir aux dépens de Socrate.

En réaffirmant son ignorance, Socrate adopte la seule attitude susceptible de le tirer de ce piège puisqu'il refuse le choix ²³⁶. Cette attitude peut être rapprochée de celle décrite par P. Watzlawick dans un article où il se réfère à un conte dont le personnage principal va de dilemme en dilemme et dont chaque choix amène une situation nouvelle mais problématique, jusqu'au moment où il décide de ne plus choisir entre les alternatives, ce qui résout tous ses problèmes et lui ouvre la voie du bonheur ²³⁷. Watzlawick explique que le sens que l'on donne au monde est conditionné par le questionnement qui lui est appliqué et que tant que l'on ne s'est pas interrogé sur le questionnement lui-même, on est condamné à affronter de façon

232. *Ibid.*, 336 b1-6.

233. Voir *supra*, p. 227, note 182.

234. *Ibid.*, 336 c4-d4.

235. Et Socrate le lui fera observer en 339 a6-9.

236. *Ibid.*, 337 a8-c1, e4-7.

237. P. WATZLAWICK, « Münchhausen's Pigtail and Wittgenstein's Ladder: On the Problem of Self-Reference » (1979) in P. WATZLAWICK, *Münchhausen's Pigtail...*, pp. 201-205. Voir aussi R. BOUDON, *L'Art de se persuader...*, pp. 179-188, 245-247, qui explique qu'un questionnement s'insère toujours dans un cadre logique généralement implicite.

récurrente les mêmes problèmes. Socrate est mis dans un cas similaire par Thrasymaque, lequel cherche à l'enfermer dans un système d'alternatives qui doivent faire triompher son opinion aux dépens de son interlocuteur : il a complètement perverti la démarche dialogique. En suspendant son choix, Socrate préserve sa liberté puisqu'il s'autorise alors à adopter une vision d'ensemble du problème à résoudre, sans se lancer dans un questionnement orienté qui ne peut conduire qu'à la répétition d'une opinion, sans pouvoir jauger la vérité de celle-ci.

De cette façon, Socrate renverse les positions et c'est maintenant Thrasymaque qui se retrouve piégé dans son opinion et son attitude. D'une situation dans laquelle il était potentiellement soumis au discours de Thrasymaque puisque celui-ci avait défini le cadre de la discussion, tout en gardant la possibilité de le modifier en fonction de l'évolution de la dispute (comme il le fera d'ailleurs en prenant sa définition parmi celles qu'ils interdisait à Socrate, ce qui est en fait un nouveau cadrage, plus restrictif) et donc de systématiquement réfuter son adversaire, Socrate passe à une situation où il domine Thrasymaque étant donné qu'il s'est placé à un niveau logique supérieur en refusant de valider toute opinion de façon *a priori*, alors que le sophiste a conservé la même position. Socrate ne joue d'ailleurs pas un mauvais tour à Thrasymaque car ce dernier s'emprisonne tout seul dans son système à cause de son attitude fondée sur sa présomption quant à ses capacités d'argumentation et sur sa conviction de détenir une opinion irréfutable. Autrement dit, Thrasymaque a perdu le combat avant même d'avoir livré bataille car la définition du cadre qu'il a tenté d'imposer à Socrate s'applique désormais à lui et ce cadre le prive justement d'éléments qui seraient utiles pour approcher véritablement la notion qu'ils s'apprêtent à étudier. Le fait qu'il aille chercher sa définition de la justice parmi les possibilités qu'il refusait à Socrate montre bien que le cadrage ne dépend pas du sens du discours mais de la manière d'être de l'orateur par rapport à son discours, c'est-à-dire son attitude vis-à-vis de l'opinion : le sophiste aurait pu définir de n'importe quelle autre façon la justice, il aurait quand même été mis en difficulté à cause de son entêtement à défendre une position pour avoir raison contre son adversaire et sans avoir suffisamment questionné cette opinion pour en saisir les présupposés.

Thrasymaque reste ainsi prisonnier de son discours²³⁸ et est incapable de s'élever au niveau d'un discours sur ce discours, au point que lorsqu'il finit par être réfuté par Socrate, il ne veut plus répondre que par un signe de tête pour dire oui ou non, comme s'il était devenu incapable de composer désormais le moindre discours en réponse à Socrate²³⁹. Le seul métadiscours dont il est capable consiste à préciser la définition du mot *ἀρχον*, afin d'échapper *in extremis* à une réfutation de Socrate et de conforter son opinion²⁴⁰, mais il

238. En *République*, 338 c1, il annonce son opinion ainsi : « je dis en effet moi » (*φημι γὰρ ἐγὼ*). Il s'affirme lui-même par son dire.

239. *Ibid.*, 350 e1-4.

240. *Ibid.*, 340 d1-341 a4.

revient au même niveau logique, celui de son opinion, au lieu d'en profiter pour poursuivre ce métadiscours en réfléchissant aux tenants et aboutissants de sa position afin d'en évaluer la véracité. Finalement il ne fait que resserrer le champ sémantique, donc rendre plus spécifique son opinion, s'exposant ainsi à une prochaine réfutation, qui l'amènera à compléter la formulation de son opinion ²⁴¹ : il n'a toujours pas progressé dans l'évaluation de celle-ci mais il est toutefois parvenu à exposer clairement le fond de son propos, qui met sur le même plan la justice et l'injustice. La formulation même de sa conclusion indique qu'il est resté cantonné au niveau du discours, puisqu'il répète sa définition de départ et surtout qu'il est capable d'attribuer le *συμφέρον* à la fois au *δίκαιον* et à l'*ἄδικον* ²⁴². L'absence de lien du discours avec le réel entraîne ainsi un complet relativisme, étant donné que le juste dépend du point de vue adopté, si bien que la notion de « juste » s'efface en fait derrière celle de « profitable » : le profitable est premier par rapport au juste, qui n'est qu'une conséquence possible et non la condition du profitable ; pire, l'approche relativiste fait même du juste simplement une apparence du profitable, lequel est la motivation véritable de toute action dans l'optique de Thrasymaque, sachant que cette notion n'a jamais été définie par lui.

Savoir malgré soi

En plus d'être incapable de prendre du recul par rapport à ses opinions, Thrasymaque est affecté par un sérieux manque de conscience de soi car malgré ses conceptions relativistes que nous venons d'évoquer, il réussit toutefois à appeler du nom d'« injustices » des actes qui sont objectivement injustes et pas seulement dans l'opinion du commun comme il le laisse entendre ²⁴³. Il admet également que l'injustice se caractérise par une certaine *δύναμις*, qui se conserve quelle que soit l'entité qui est affectée par elle ²⁴⁴ : au niveau de cette entité, les

241. *Ibid.*, 343 b1-344 c8.

242. *Ibid.*, 344 c6-8 : « et comme je le disais dès le début, le juste se trouve être ce qui est profitable au plus fort, tandis que l'injuste est ce qui est à soi-même à la fois avantageux et profitable » (*καὶ ὅπερ ἐξ ἀρχῆς ἔλεγον, τὸ μὲν τοῦ κρείττονος συμφέρον τὸ δίκαιον τυγχάνει ὄν, τὸ δ' ἄδικον ἑαυτῷ λυσιτελοῦν τε καὶ συμφέρον*).

243. *Ibid.*, 344 b2-5 : « et en effet, on nommera pilleurs de temples, asservisseurs d'hommes libres, perceurs de murailles, spoliateurs, voleurs, ceux qui commettent l'injustice selon les différentes catégories de ces méfaits » (*καὶ γὰρ ἱερόσυλοι καὶ ἀνδραποδισταὶ καὶ τοιχωρύχοι καὶ ἀποστερηταὶ καὶ κλέπται οἱ κατὰ μέρη ἀδικοῦντες τῶν τοιοῦτων κακοῦργημάτων καλοῦνται*). Et dans tout le passage qui précède, il attribue toujours l'injustice aux actes qui sont effectivement répréhensibles, bien qu'étant jugés avantageux. Voir aussi *ibid.*, 348 d5-9. En 351 c8-d3, Thrasymaque reconnaît même que si les membres d'une bande de malfaiteurs sont injustes entre eux, ils s'entre-déchireront et que s'ils évitaient d'être injustes les uns envers les autres, ils réussiraient mieux.

244. *Ibid.*, 351 d9-352 a9. Au vu de ses réponses, Thrasymaque semble en désaccord avec Socrate sur la nature et les effets de l'injustice, puisqu'il dit répondre pour lui faire plaisir (351 c6) ou ne pas se fâcher avec lui (351 d7), mais il adhère néanmoins au principe de conservation de la *δύναμις* de l'injustice.

conséquences produites par l'injustice demeurent les mêmes, ce qui suppose une permanence essentielle ²⁴⁵.

Déjà en 340 c6-341 a2, le sophiste indiquait que le gouvernant, et d'une manière générale tout *δημιουργός*, ne pouvait se tromper sans quoi il ne serait pas ce qu'il est. Il prenait ainsi implicitement une position essentialiste : même si l'approche de Thrasymaque était passablement tautologique, il fallait présupposer un être du dirigeant et du *δημιουργός* pour parvenir à reconnaître qu'ils agissaient conformément à ce qu'ils étaient ; et il est particulièrement encourageant que Thrasymaque présente son approche au moyen d'une généralisation, c'est-à-dire une démarche reposant sur un travail logique implicite consistant à s'élever au niveau de la classe d'appartenance, le *δημιουργός*, en partant d'une occurrence particulière, le dirigeant, ce qui va également dans le sens d'une remontée à l'essence. Socrate poursuivra la conversation en s'emparant de cette généralisation pour renverser le mouvement de pensée de Thrasymaque en montrant que ce qui vaut au niveau de la classe s'applique aux membres de celle-ci, réfutant peu après son interlocuteur ²⁴⁶. Alors que la réponse de Polémarque en 340 b9 aurait pu permettre à Socrate de réfuter immédiatement Thrasymaque, en faisant observer qu'il s'était contredit dans son expression, il a préféré ne pas reculer devant une difficulté en tenant compte au contraire de la réflexion de Clitophon en 340 b6-8, qui rétablit ce que le sophiste voulait dire. Plutôt que de regretter qu'une occasion ait été manquée d'écraser l'adversaire, et cela d'autant plus qu'il est particulièrement odieux et que l'on serait bien aise de voir son arrogance remise à sa place, il convient de louer d'abord l'honnêteté de Socrate qui, malgré l'énergumène auquel il est confronté, s'attache avant tout à ce qu'il pense, et non à sa façon de l'exprimer ; ensuite, de relever la lucidité de Socrate qui

245. Sur le rapport entre l'*οὐσία* et la *δύναμις*, qui n'est pas propre à l'approche de Platon, voir J. SOUILHÉ, *Étude sur le terme δύναμις dans les Dialogues de Platon*, Paris, 1919, pp. 157-161, 187 sq., qui explique que la seconde découle de la première immédiatement.

246. *République*, 342 e6-11 : « Donc, Thrasymaque, aucun autre homme dans aucune fonction de direction, en tant qu'il est dirigeant, en aucune façon ne considère et en aucun cas n'ordonne ce qui est profitable pour lui, mais au contraire ce qui l'est pour celui qui est sous sa direction et pour qui il exerce éventuellement son artisanat, et c'est en ayant en vue cela, et ce qui est profitable à celui-ci et ce qui lui convient, qu'il dit tout ce qu'il dit et fait tout ce qu'il fait » (*οὐκοῦν [...] ὃ Θρασύμαχε, οὐδὲ ἄλλος οὐδεὶς ἐν οὐδεμιᾷ ἀρχῇ, καθ' ὅσον ἄρχων ἐστίν, τὸ αὐτῷ συμφέρον σκοπεῖ οὐδ' ἐπιτάττει, ἀλλὰ τὸ τῷ ἀρχομένῳ καὶ ᾧ ἂν αὐτὸς δημιουργῆ, καὶ πρὸς ἐκεῖνο βλέπων καὶ τὸ ἐκείνῳ συμφέρον καὶ πρέπον, καὶ λέγει ἃ λέγει καὶ ποιεῖ ἃ ποιεῖ ἅπαντα*). On observera que le comportement de l'*ἄρχων* est déterminé par l'*ἀρχή* et non par sa volonté propre. Alors que Thrasymaque, jusqu'à présent, ne s'était référé qu'à l'homme de l'art comme détenant en lui-même la source de son action qui lui permet d'être qui il est en tant qu'homme de l'art, Socrate, à partir de 341 d2-3, fait admettre au sophiste que c'est en réalité l'art qui impose à l'homme de l'art sa façon d'agir : « car ce n'est pas en raison du fait de naviguer qu'on nomme un pilote, mais en raison de son art et du commandement qu'il exerce sur les matelots » (*οὐ γὰρ κατὰ τὸ πλεῖν κυβερνήτης καλεῖται, ἀλλὰ κατὰ τὴν τέχνην καὶ τὴν τῶν ναυτῶν ἀρχήν*). L'homme de l'art ne choisit donc pas ce qui lui est avantageux mais le reçoit *a priori* de l'art qu'il exerce (341 d7-8 : « et l'art n'a-t-il pas vocation à cela par nature, à chercher et procurer ce qui est profitable à chacun ? » (*οὐ καὶ ἡ τέχνη [...] ἐπὶ τούτῳ πέφυκεν, ἐπὶ τῷ τὸ συμφέρον ἐκάστῳ ζητεῖν τε καὶ ἐκπορίζειν*)). Cette approche est fondée sur la logique – la remontée au niveau de la classe d'appartenance des êtres singuliers – et montre la voie à suivre pour analyser la justice et comprendre qu'elle est transcendante aux individus, et que, par conséquent, elle conditionne leurs actions et n'est pas simplement la résultante accidentelle de celles-ci.

s'épargne une attaque vaine, vu que même s'il avait tenté de le réfuter à cette occasion, il aurait trouvé du répondant chez Thrasymaque, comme le prouvent son invective en 340 d1 (« tu es vraiment un sycophante », *συκοφάντης γὰρ εἶ*) et la suite de sa réplique ; enfin de souligner l'utilité considérable de l'attitude éthique de Socrate pour la progression de la réflexion car elle permet à l'interlocuteur de préciser sa pensée et de faire émerger l'existence en lui d'un rapport *a priori* aux essences, dont il n'a pas encore conscience comme en témoigne sa façon de s'exprimer, et, accessoirement, la réfutation à laquelle Socrate parvient est bien plus probante – et cinglante. Une fois de plus, Thrasymaque ne maîtrise pas son *λόγος* et est incapable de porter un regard critique sur lui.

Par ailleurs, l'injustice paraît comporter un supplément de réalité par rapport à la justice car elle limite, voire élimine, l'aléa dans l'obtention des gains visés et surtout elle fait l'objet d'une peur, qui est un sentiment réel, en réponse à un jugement porté sur une action ²⁴⁷ : ce sentiment est en fait le seul fondement de la position de Thrasymaque car tout le reste de son discours n'est qu'une suite d'affirmations non étayées, certes tirées des opinions qui sont habituellement répandues, et qui ne constituent aucunement un discours convaincant, et d'ailleurs malgré la force mise par le sophiste dans son discours, Socrate dit clairement qu'il n'est pas convaincu par celui-ci et continue d'exiger un discours persuasif de sa part ²⁴⁸. Même si une affection ne survient pas forcément adéquatement, même si elle peut être une réaction à une illusion et entretient une certaine parenté avec l'apparence et le sensible, il n'en demeure pas moins qu'elle existe et qu'elle répond à un stimulus qui existe aussi. Par conséquent, l'injustice possède un substrat réel même pour Thrasymaque, et plus la réfutation de Socrate progresse, plus son interlocuteur est contraint de se rapprocher du réel et de reconnaître une essence à la justice. Plus loin, le sophiste ramène la justice et l'injustice à des tendances dépendant de la capacité d'un individu à repérer le profitable et à se le procurer ²⁴⁹ :

247. *Ibid.*, 344 c3-4 : « ce n'est pas en effet parce qu'ils craignent d'accomplir des actes injustes, mais de les subir, que ceux qui blâment l'injustice la blâment » (*οὐ γὰρ τὸ ποιεῖν τὰ ἄδικα ἀλλὰ τὸ πάσχειν φοβούμενοι ὀνειδίζουσιν οἱ ὀνειδίζοντες τὴν ἀδικίαν*).

248. *Ibid.*, 345 a2-b3.

249. *Ibid.*, 348 c11-d2 : « [SO.] Est-ce la justice qui est un vice ? [THR.] Non pas, c'est plutôt une naïveté de bon aloi. [SO.] Donc tu désignes l'injustice comme une disposition maligne ? [THR.] Non pas, plutôt comme un jugement avisé, dit-il » ([ΣΩ.] Ἥ τὴν δικαιοσύνην κακίαν; [ΘΡ.] Οὐκ, ἀλλὰ πάνυ γενναίαν εὐήθειαν. [ΣΩ.] Τὴν ἀδικίαν ἄρα κακοήθειαν καλεῖς; [ΘΡ.] Οὐκ, ἀλλ' εὐβουλίαν, ἔφη). Comme l'explique P. VEYNE, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?*, p. 70, les Grecs tenaient l'*εὐήθεια*, la candeur, la naïveté, pour responsable de la présence de mensonges dans les mythes : « il y aurait moins de fabulateurs, s'il y avait moins de naïfs », écrit-il. Cet éclairage nous fait mieux comprendre ce que Thrasymaque a dans l'esprit lorsqu'il dit que la justice est une forme d'*εὐήθεια* et que l'injustice, au contraire, est une *εὐβουλία*. D'après son propos, l'homme juste est en somme un nigaud qui gobe des fables qui ne seraient jamais crues par quiconque disposant du sens commun le plus élémentaire, à tel point qu'il faudrait manquer soi-même de bon sens pour ne pas en profiter et se priver d'un gain aux dépens du gogo. Il est à noter, d'ailleurs, que le droit français, dans sa jurisprudence, refuse de réprimer les tromperies lorsque les procédés utilisés ont été trop grossiers et auraient dû être éventés par toute personne raisonnable usant de bon sens : la loi ne protège pas les individus de leur propre crédulité et de leur manque de vigilance. Cependant, dans le cas de l'injuste de Thrasymaque, vu les opinions de ce dernier, il ne fait pas de doute qu'il va au-delà de la simple exploitation de la crédulité et recourt à des stratégies élaborées pour

elles renvoient donc à des caractéristiques existant réellement chez une personne et entraînant des comportements récurrents²⁵⁰, ce qui est un début de psychologie, qui introduit implicitement la notion d'âme, déjà évoquée par Thrasymaque en 345 b5 comme pouvant être le réceptacle d'un *λόγος*²⁵¹, ce qui prouve qu'il se fait une idée de ses principales fonctions. Les interlocuteurs, à la fin de leur discussion, reviendront justement sur l'âme afin d'y fixer la justice, qui ne pourra plus être le résultat d'une action mais une vertu de l'âme sans laquelle elle ne peut pas exercer son office²⁵² et qui est la garantie de la réussite des actions entreprises²⁵³. Il est intéressant de constater que Socrate ne dit pas en quoi consiste l'action du juste mais se borne à montrer que l'injuste est incapable d'agir à cause des dissensions que l'injustice crée avec les autres personnes et en lui-même. Par nature, l'injuste n'accomplit rien et on en déduit *a contrario* que le seul qui soit capable d'agir, donc de réussir, est le juste. Le raisonnement est ainsi fondé sur l'application de la logique et l'observation des conséquences de l'injustice : constatant un état du monde sensible, le conflit entre les individus et en eux qui s'oppose à leur *πραξις*, Socrate infère une cause invisible, la présence en eux de l'injustice. Il a alors besoin de la notion d'âme pour faire le lien entre cette injustice et son expression dans les faits, puisque l'*ἔργον* de l'âme est le fait de vivre²⁵⁴ et que sans âme, il n'y a pas de *πραξις*. La justice, en tant qu'*ἀρετή* de l'âme, se voit reconnaître à partir de là une existence patente, antérieure à l'action, et non relative à l'individu considéré, étant donné que sa présence se juge concrètement à la réussite des actions de celui-ci. Partant de l'approche de Thrasymaque qui faisait du juste une appréciation relative, Socrate est parvenu à fixer cette vertu dans le réel et à rendre tangibles ses effets.

En outre, les notions de bien et de mal, comme de vertu et de vice, sont très claires dans l'esprit du sophiste et ont des connotations identiques chez lui et chez son interlocuteur, l'un comme l'autre attribuant un contenu positif au bien et à la vertu, le mal et le vice étant tout le contraire : la divergence entre les deux protagonistes porte en revanche sur les choses qui

mener à bien et dissimuler ses forfaits, si bien que le juste est pour le sophiste celui qui a la faiblesse d'être honnête et de ne pas vouloir être plus roué que les autres. Sur l'*εὐθεία*, voir C. GAUDIN, « EYHΘEIA. La théorie platonicienne de l'innocence », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, CLXXII, 1981, pp. 145-168.

250. On aurait pu penser que la justice et l'injustice n'étaient que des dispositions contingentes, apparaissant à l'occasion d'une situation donnée, dans laquelle le sujet aurait ou non su trouver son profit mais la discussion en *République*, 349 b2-c10 montre que dans l'esprit de Thrasymaque, la justice et l'injustice sont des caractéristiques propres à la nature d'une personne : en toute situation, le juste se comportera en juste et l'injuste en injuste.

251. *Ibid.*, 345 b4-6 : « et comment, dit-il, devrai-je te persuader ? Car si tu n'as pas été persuadé par les choses que j'ai dites à l'instant, qu'est-ce que je pourrai bien faire pour toi en plus ? Ou l'ayant porté jusque dans ton âme, devrai-je y déposer mon discours ? » (*καὶ πῶς, ἔφη, σὲ πείσω; εἰ γὰρ οἷς νυνδὴ ἔλεγον μὴ πέπεισαι, τί σοι ἔτι ποιήσω; ἢ εἰς τὴν ψυχὴν φέρων ἐνθῶ τὸν λόγον;*).

252. *Ibid.*, 352 d8-353 e12.

253. *Ibid.*, 352 b6-d2.

254. *Ibid.*, 353 d9-10.

doivent être classées dans une catégorie plutôt que l'autre ²⁵⁵, faute d'avoir procédé à une définition correcte des notions, notamment celle de « profitable », laquelle sert à Thrasymaque d'étalon pour ses conceptions depuis le début de la discussion ²⁵⁶. Dans sa réponse, Socrate, d'emblée, met l'accent sur la nécessité de définir la notion de *συμφέρων* ²⁵⁷. Mais Thrasymaque lui réplique en l'agressant ²⁵⁸, se murant ainsi dans son discours et se privant jusqu'à la fin de la discussion de la possibilité de s'approcher du vrai en partant de sa position, vu que Socrate ne cherchera plus à savoir en quoi consiste le profitable ²⁵⁹ et se servira du mot *συμφέρων* comme si le sens était évident, en manipulant la notion comme une sorte de boîte noire : les interlocuteurs admettent implicitement que le profitable est ce qui apporte un bien ²⁶⁰ à la personne bénéficiant de la chose ainsi qualifiée, sans se demander ce que ce bien recouvre, la notion étant elle-même *a priori* ; de la sorte, ils peuvent insérer cette boîte noire dans un réseau de relations logiques et la manipuler en produisant des vérités logiques, sans avoir à regarder à l'intérieur. Derrière le relativisme prêché par Thrasymaque, il y a donc bien un système de références stables et *a priori*, que la conversation avec Socrate fait graduellement affleurer, en rattachant un peu plus à chaque étape de l'entretien ce système avec le réel, ce qui ébranle l'opinion du sophiste, constituant un écran de discours entre les deux.

Pour corriger le classement défectueux que Thrasymaque propose, une démarche similaire à celle qui avait été mise en œuvre en 341 c4-342 e11 pour le réfuter, en jouant sur les rapports existant entre l'être singulier et sa classe d'appartenance, est suivie en 349 b1-350 c11, avec une subtilité supplémentaire, puisqu'une variante du principe d'identité est invoquée, selon laquelle la ressemblance entre deux choses émane de la possession par chacune d'elles de caractéristiques identiques, et Socrate, avec l'accord de Thrasymaque, en déduit immédiatement une communauté d'essence entre ces choses sur ces points de ressemblance ²⁶¹. Ayant défini l'ensemble des êtres sages, Socrate reconnaît une

255. Tout cela apparaît clairement dans l'échange de 348 c2-350c11. L'enjeu de ce passage est pour Socrate de faire admettre à Thrasymaque que le juste se classe parmi les vertus et non les vices.

256. *Ibid.*, 338 c1-2 : « Car je dis, moi, que ce qui est juste n'est pas autre chose que ce qui est profitable au plus fort » (*φημί γὰρ ἐγὼ εἶναι τὸ δίκαιον οὐκ ἄλλο τι ἢ τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον*).

257. *Ibid.*, 338 c4-d2.

258. *Ibid.*, 338 d3-4.

259. L'intervention de Clitophon en 340 b6-7, précisera la pensée de Thrasymaque en affirmant son contenu relativiste, sans pour autant fournir de critère permettant d'évaluer l'intérêt du plus fort : « par ce qui est profitable au plus fort il [*sc.* Thrasymaque] voulait parler de ce que le plus fort estime être profitable pour lui » (*τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον ἔλεγεν [sc. ὁ Θρασύμαχος] ὃ ἡγοῖτο ὁ κρείττων αὐτῷ συμφέρειν*). Thrasymaque s'enfonce dans cette position lorsqu'il affirme, en 340 d1-341 a4, que le fort ne peut pas se tromper et sait donc reconnaître son intérêt.

260. *Ibid.*, 341 a1-2 : « le fait d'établir ce qui est le meilleur pour lui-même » (*τὸ αὐτῷ βέλτιστον τίθεσθαι*).

261. *Ibid.*, 349 d6-12 : « [SO.] Donc, dis-je, l'injuste ressemble à l'homme sage et à l'homme bon, tandis que le juste ne leur ressemble pas ? [THR.] Comment en effet, dit-il, celui qui est d'une sorte donnée n'est-il pas destiné à ressembler à ceux qui sont de la même, alors que celui dont ce n'est pas le cas leur ressemblerait ? [SO.] Bien. Chacun d'eux *est* donc tel que ceux auxquels il ressemble ? [THR.] Mais à quoi t'attends-tu d'autre ?

caractéristique qu'ils partagent tous (refuser de l'emporter sur leurs semblables, y consentir avec ceux qui ne leur ressemblent pas), donc qui est constitutive de l'essence de leur classe d'appartenance ; puis ayant considéré un être présentant cette caractéristique (en l'occurrence le juste), il en déduit son appartenance à cette classe, en vertu du principe d'identité. Le nœud de la démonstration est la coïncidence des éléments essentiels du juste et du sage et qui n'est possible que si l'on présuppose la stabilité de ces éléments, sans quoi la ressemblance ne serait qu'accidentelle et rien n'aurait été prouvé. Une fois de plus, en dépit de son relativisme, le sophiste, pour pouvoir cautionner la réflexion suivie, devait admettre implicitement la possibilité d'une permanence apte à servir de référence.

L'enfermement de Thrasymaque dans son système de pensée s'exprime encore très concrètement par les préjugés dont il fait montre à tout bout de champ à l'endroit de Socrate ²⁶², censés le déstabiliser en le plaçant en position d'infériorité et en lui laissant entendre que tout ce qu'il fait est prévisible. Il assigne ainsi à son adversaire un comportement *a priori*, mais comme il a lui-même limité le cadre de recherche, le sens qu'il prête aux réactions de Socrate n'est pas le même que celui qui leur est attribué par ce dernier, vu que celui-ci s'est extrait de ce cadre. Thrasymaque n'a donc pas conscience qu'il se méprend du tout au tout sur les actes de Socrate et qu'il s'est en réalité rendu lui-même prévisible.

En analysant la notion d'« avantage », Socrate va cependant parvenir à faire faire à Thrasymaque des excursions hors de son système de pensée ²⁶³. Pour cela, Socrate reprend l'analyse logique de la question en distinguant rigoureusement ce qui est le propre de la classe d'appartenance et ce qui relève des éléments particuliers : c'est ainsi que Socrate découvre qu'il convient de distinguer pour chaque art, l'avantage qui découle de l'exercice de cet art et celui qui découle du paiement consécutif, le premier avantage concernant le bénéficiaire de l'art, désigné comme le faible, le second revenant à l'artisan, désigné comme le fort. La réalisation de l'avantage du fort n'est donc pas inhérente à la classe logique de la « τέχνη » en tant que conséquence nécessaire, constitutive de la définition de celle-ci, mais elle appartient à une τέχνη particulière, la μισθαρνητική ou μισθωτική, donc seulement à un membre de la classe dont elle est l'objet propre : étant donné la nature transversale à tous les arts du

dit-il » ([ΣΩ.] Οὐκοῦν, ἦν δ' ἐγώ, καὶ ἔοικε τῷ φρονίμῳ καὶ τῷ ἀγαθῷ ὁ ἄδικος, ὁ δὲ δίκαιος οὐκ ἔοικεν; [ΘΡ.] Πῶς γὰρ οὐ μέλλει, ἔφη, ὁ τοιοῦτος ὦν καὶ εἰκέναι τοῖς τοιοῦτοις, ὁ δὲ μὴ εἰκέναι; [ΣΩ.] Καλῶς. τοιοῦτος ἄρα ἐστὶν ἑκάτερος αὐτῶν οἷσπερ ἔοικεν; [ΘΡ.] Ἀλλὰ τί μέλλει; ἔφη), souligné par nous.

262. *Ibid.*, 337 a4-7 (Thrasymaque dénonce l'habitude que Socrate a de recourir à l'ironie et il l'avait prédit aux personnes présentes), e1-3 (Socrate est accoutumé à ne pas répondre et utiliser la réponse de l'autre pour la réfuter), 338 b1-3 (Socrate profite d'une façon éhontée des connaissances des autres sans rien enseigner), d3-3 (évidemment Socrate n'accepte pas de féliciter son interlocuteur quand il propose une définition brillante), d3-4 (le sophiste prête à Socrate de mauvaises intentions), 341 a9-c3 (après l'avoir traité de sycophante en 340 d1, Thrasymaque met en garde Socrate : aucune de ses manœuvres ne passe inaperçue de lui et bien qu'il ait essayé de lui jouer un mauvais tour, il a échoué et sera de toute façon incapable de lui nuire), 343 d2 (il qualifie Socrate de simple d'esprit : ὃ εὐηθέστατε Σώκρατες).

263. *Ibid.*, 345 e5-348 e4.

versement du salaire, les apparences faisaient de celui-ci une caractéristique essentielle de l'exercice de l'art, mais l'analyse logique, en explicitant la notion d'« art », a démontré qu'il y avait en réalité un second art exercé en parallèle. Socrate peut éliminer de la sorte l'aspect de l'approche de Thrasymaque portant sur la réalisation de l'intérêt exclusif du plus fort²⁶⁴ et il devient possible de se concentrer à présent sur le rapport entre la justice et le profitable, qui conditionne le bonheur, et de là, remettre les choses dans le bon sens, en renversant l'opinion de Thrasymaque²⁶⁵. Le mode de pensée de ce dernier est donc méticuleusement démantelé par pans, à telle enseigne que le sophiste est peu à peu contraint d'entrer dans celui de son interlocuteur et d'élever sa réflexion en direction des essences des notions étudiées.

La conversation entre Socrate et Thrasymaque a démontré que même un sophiste prônant des thèses relativistes utilisait implicitement un système *a priori* de notions fixes, mais il est incapable de l'explorer car il reste prisonnier d'un discours. Si nous mettons en regard les prestations de Polémarque et Thrasymaque, nous avons deux personnages qui reprennent des opinions largement répandues sans y avoir réfléchi suffisamment, le premier se fiant aux autorités, le second se référant à l'expérience telle qu'elle est comprise par le grand nombre. L'un et l'autre sont capables de partir de définitions vraies (« le juste, c'est rendre à chacun son dû »²⁶⁶ et « le juste est ce qui profite au plus fort »²⁶⁷) mais commettent des erreurs d'interprétation pour ne pas avoir défini correctement les termes clefs (le « dû » et le « profitable »). Dans les deux cas, Socrate aide son interlocuteur à mettre en évidence des conceptions *a priori* dont il se sert sans s'en rendre compte, mais les moyens pour obtenir ce résultat divergent à cause de l'attitude propre à chacun. Polémarque, qui est de bonne volonté, accepte facilement de dépasser les énoncés qu'il avait adoptés, dès qu'on lui montre leurs failles. Thrasymaque, qui s'identifie à son discours, doit d'abord être humilié avant d'admettre qu'il inverse l'ordre des choses : en mettant sa personnalité au second plan, il obtient un accès plus direct au réel. La différence entre Polémarque et Thrasymaque n'est pas dans leur rapport au savoir mais dans leur rapport à eux-mêmes, la personnalité du second constituant un obstacle supplémentaire à la recherche contrairement à celle du premier. Il est vrai que Polémarque demeure trop enclin à se plier aux autorités, y compris celle de Socrate,

264. Qui était bien une addition de peu d'importance, comme Thrasymaque le disait en 339 b1. D'ailleurs, à partir du moment où Socrate fait comprendre à Thrasymaque qu'il n'arrive pas à le persuader de sa position (345 b4-6), ce dernier cessera d'exprimer le moindre préjugé au sujet de son interlocuteur, se contentant d'affirmer sa confiance en son opinion (345 e4, 348 c1, 349 a3) ou lui demandant de le réfuter (349 a9-10), en se permettant seulement quelques saillies grinçantes. Il n'est plus question de contraindre l'autre par la force mais par la persuasion, si bien que les complexes de supériorité du sophiste n'ont plus de raison d'être.

265. C'est pourquoi, en 348 c2, la conversation redémarre à partir de l'inversion du vice et de la vertu découlant de l'opinion de Thrasymaque et qu'il s'agit désormais de redresser. Le désaccord fondamental entre Socrate et Thrasymaque est ainsi mis en exergue et sa résolution est posée comme l'objectif à atteindre.

266. *Ibid.*, 331 e3-4.

267. *Ibid.*, 338 c1-2. Cette assertion est vraie si l'on comprend que le juste, en tant que bien, profite à tout le monde, donc au plus fort également ; ce qui ne veut pas dire que l'intérêt du plus fort fournit le critère du juste.

et que Thrasymaque, même lorsqu'il reconnaît qu'elle a été réfutée, s'accroche encore à son opinion parce que son expérience n'a pas été démentie, vu que son assentiment n'a été obtenu qu'à travers un jeu logique. Car Thrasymaque, comme d'autres, en reste à ce qu'il voit et qui lui paraît évident (d'où aussi son mépris pour Socrate), à savoir la plus grande réussite sociale des injustes, ce qu'il exprime très bien en 343 c1-344 c8. Et comme il n'a pas procédé à l'examen des notions qu'il manipule, il n'est pas en mesure de remettre en question son expérience sensible. Socrate se contente de réfuter son discours au moyen de reclassements des notions, sans s'enfoncer réellement dans la réflexion ontologique, à tel point qu'à la fin de la conversation, Thrasymaque n'a toujours pas les moyens de dépasser son expérience : Socrate a réattribué à la justice la classe logique à laquelle elle appartient, la vertu, mais n'a pas explicité en quoi cette classe consiste, ce qui demanderait de s'élever à un niveau ontologique supérieur. Thrasymaque comprendrait alors que ce que le plus fort prend pour son intérêt ne l'est pas en réalité, en faisant une nouvelle expérience, intellectuelle cette fois, du juste, qui mettrait fin à la certitude qu'il avait tirée de son expérience sensible.

Finalement, Polémarque et Thrasymaque démontrent dans ces entretiens qu'ils ont la possibilité d'explorer le réel et d'avancer vers la connaissance du vrai, malgré des caractères aussi différents, à condition de s'en donner les moyens adéquats. L'importance décisive de l'attitude de l'individu vis-à-vis de la recherche ressort de la remarque de Socrate clôturant le livre I de la *République*²⁶⁸ : après la conversation qu'il a eue avec Thrasymaque – mais l'observation vaut aussi pour le dialogue avec Polémarque, on n'en sait pas plus qu'au début sur le juste, sinon qu'il doit être classé parmi les vertus, ce que Socrate affirmait déjà et qui n'a guère de sens tant qu'il n'a pas été défini²⁶⁹. La réforme des opinions ne passe donc pas par un gain de connaissance mais par un changement d'attitude vis-à-vis de soi-même et du savoir, sans quoi on a toutes les chances de retomber dans une nouvelle opinion à peine plus fondée que les précédentes et manquant elle aussi de certitude. La discussion a ainsi une dimension paradigmatique, la justice ayant surtout été utilisée comme référent servant à articuler des raisonnements sapant les opinions des interlocuteurs et les conduisant par extrapolation à reconnaître que leur manière d'aborder la connaissance n'est pas celle qui conviendrait.

La réplique de Socrate, décrivant, en 354 b1-c3, comment il a picoré dans diverses questions connexes, fait penser à la deuxième branche du « trilemme de Münchhausen » de

268. *Ibid.*, 354 b1-c3.

269. Ce faisant, Socrate ne commet pas l'erreur de ses deux interlocuteurs de croire savoir ce qu'est le juste parce qu'il a pu formuler un énoncé à son sujet, alors que le sens de tous les termes de cet énoncé n'a pas encore été élucidé. Il est aussi possible que la conclusion de Socrate, en 354 c1-3, selon laquelle il ne sait toujours pas si le juste est une vertu ou non et si sa possession est source de bonheur ou non, soit une ultime humiliation infligée à Thrasymaque lui signifiant qu'il a manqué de pugnacité dans la défense de ses opinions et qu'il a perdu sur son propre terrain, celui de la dispute.

Hans Albert ²⁷⁰, selon lequel quand on cherche un fondement à une théorie, on a le choix entre ces trois situations inextricables :

1. une régression infinie, qui trouve à chaque fois de nouveaux principes pour fonder les précédents mais ne parvenant jamais à un fondement certain ;
2. un cercle logique dans la déduction, qui apparaît quand on a recours à des propositions qui avaient déjà été précédemment considérées comme nécessitant une justification, si bien que le principe en question ne possède pas de base solide ;
3. un arrêt du processus à un point donné qui implique en fait une suspension arbitraire du principe de raison suffisante.

R. Boudon, qui reconnaît la validité universelle du trilemme, estime que seule la deuxième possibilité est acceptable ²⁷¹. La connaissance, notamment scientifique, est bien circulaire, ce qui ne signifie pas qu'elle soit vaine, car elle ne se comprend pas comme une ensemble théorique organisé d'une façon hypothético-déductive et fondé sur des principes, mais qu'elle est constituée par un réseau de théories hypothético-déductives, les principes de certaines de ces théories étant des conséquences dans d'autres. « C'est pourquoi, conclut R. Boudon, il n'y a pas de principes ni de conséquences dans l'absolu, pourquoi la connaissance est "circulaire" et pourquoi en fin de compte le trilemme de Münchhausen n'interdit ni la certitude, ni l'objectivité, ni la vérité. » ²⁷² Ce que Socrate résume est également un enchevêtrement de principes et de conséquences sous-tendus par un « système de raisons fortes » pour utiliser une expression de R. Boudon : car bien qu'il prétende ne pas savoir ce qu'est le juste, il a quand même mis en évidence avec Thrasymaque ces notions *a priori*, partagées avec celui-ci vu qu'ils se sont accordés, si bien qu'il a pu construire son argumentation et réfuter son interlocuteur grâce à la logique. Cependant, Socrate rejette cette approche car il se place en fait dans le cadre de la dernière possibilité du trilemme, recherchant une chose en soi comme la suite du dialogue le montrera ²⁷³, et considère que la force probante de la réflexion qu'il vient de conduire n'est pas suffisante : la circularité de l'approche est en effet patente et le pouvoir convaincant de l'argumentation est nul. De nouveaux éléments de définition doivent donc être introduits dans le réseau de raisonnements pour que nous puissions approcher d'une certitude.

270. H. ALBERT, *Traktat über kritische Vernunft*, 5^e éd., réimp., Tübingen, 2010 [5=1991 ; 1=1968], pp. 13-18.

271. R. BOUDON, *Le Sens des valeurs*, pp. 19-29, 64-79. Boudon présente le trilemme dans un autre ordre et sous une forme qui est déjà un début d'explication. Nous avons conservé l'ordre de H. Albert en paraphrasant sa synthèse figurant *op. cit.*, p. 15.

272. R. BOUDON, *Le Sens des valeurs*, p. 29.

273. H. ALBERT, *op. cit.*, p. 16, estime d'ailleurs que dans la dernière branche du trilemme « Le procédé est tout à fait analogue à la suspension du principe de causalité par l'introduction d'une *causa sui* » (« *Das Verfahren ist ganz analog zur Suspendierung des Kausalprinzips durch Einführung einer causa sui.* ») Ce qui revient à recourir à un dogme pour fonder la théorie.

Cependant, la vision dynamique d'une pensée toujours en construction, développée dans les *Dialogues* de Platon, revient *de facto* à la deuxième branche du trilemme, même si la recherche tente de circonscrire des principes ontologiques, trouvant là une direction à suivre²⁷⁴. En même temps, l'existence d'un système de notions *a priori* servant de substrat à toute réflexion ayant été mis en évidence, un des enjeux de la suite de la *République* sera de montrer que ces notions sont identiques pour tous ou du moins renvoient à des essences identiques pour tous, appréhendées, selon d'autres textes, par une réminiscence, qui nourrit la créativité du penseur élaborant sa réflexion dans le temps et qui garantit le réalisme de celle-ci, permettant peu à peu une remontée vers l'inconditionné.

d) Quand l'inconnu montre l'invisible

Nous avons pu constater jusqu'à maintenant que la connaissance et l'ignorance fonctionnaient souvent de pair. On pouvait savoir quelque chose sans réellement comprendre ce savoir et l'on pouvait aussi utiliser à son insu des notions pertinentes tout en s'imaginant adhérer à d'autres qui les contredisent. Nos opinions se déploient à l'intérieur de cadres cognitifs, également influencés par notre personnalité et notre expérience, qui en donnant à ces opinions leur forme, conditionnent l'acquisition de nouvelles connaissances et l'interprétation du réel, créant un système d'opinions globalement cohérentes les unes avec les autres mais fournissant une vision du monde qui peut être erronée tout en donnant une impression d'évidence. C'est cette apparence qu'il s'agit de dépasser pour découvrir ce qui se cache au-delà de ces cadres qui nous empêchent d'avoir l'idée même de penser à l'existence de ce réel invisible.

i. Apprendre à s'effacer

Dans l'*Hippias majeur*, Socrate est confronté à un personnage orgueilleux et susceptible, quoique moins brutal que Thrasymaque, clamant haut et fort sa science, si bien qu'il est contraint de le manipuler pour le réfuter sans l'effaroucher et surtout pour lui faire changer d'attitude quant à la façon d'appréhender le savoir. Socrate invente à cet effet un nouvel interlocuteur, qu'il ne nomme pas, et qu'il oppose à Hippias, questionnant le sophiste

274. Le *Phèdre* développe notamment une réflexion sur le rôle de la tautologie dans la pensée : voir également *infra*, p. 670.

et élevant des objections à ses réponses²⁷⁵. Il peut ainsi guider la réflexion en se positionnant du côté de l'anonyme, dont il formule les objections, mais aussi de celui d'Hippias, en se montrant solidaire des réponses apportées puisque le sophiste est censé l'aider à sortir de l'embarras dans lequel l'interlocuteur anonyme l'aurait plongé²⁷⁶. Par cet habile procédé, Socrate dispose d'une marge de manœuvre accrue vis-à-vis de son interlocuteur qui ne peut ni formuler d'attaques *ad hominem*²⁷⁷, ni se défilier quand il est acculé, vu qu'il n'a pas à craindre de se rendre ridicule, même si la conversation prend un tour éristique. En avançant masqué, Socrate contribue certainement à sauver le dialogue puisqu'il prive le sophiste de tout prétexte pour y mettre fin, que ce soit par des démonstrations de mauvaise foi ou la fuite, et est contraint d'encaisser les remarques pas toujours amènes que Socrate lui assène²⁷⁸. Finalement, tout se passe comme si Hippias se démenait contre lui-même, n'ayant personne face à lui et ses arguments lui étant pourtant renvoyés contrés. En 290 e3, n'ayant pu obtenir de Socrate le nom de l'interlocuteur anonyme, le sophiste en profite pour le traiter d'ignorant (*ἀμαθής*). À partir de bribes d'informations qu'il interprète à sa manière, Hippias se construit tout seul une opinion sur cet inconnu : il se bat donc contre un fantasme, sur lequel il projette notamment ses propres défauts, comme s'il tentait de retrouver l'inconnu à partir du connu. Partant, en 291 e8-292 a1, quand le sophiste raille l'anonyme en disant que s'il se moque de ses interlocuteurs, c'est en définitive de lui-même qu'il parle, et en 293 a2-6, il projette sur les questions neutres de l'interlocuteur l'irrégiosité impliquée par les réponses qui leur sont faites²⁷⁹. Socrate utilise à merveille la propriété que l'opinion a de refléter certains traits de la personnalité de son auteur, qui fonctionne d'autant mieux qu'Hippias n'est pas capable de s'en rendre compte et d'en profiter pour accroître sa connaissance de soi à partir du reflet de lui-même qui émane de l'opinion qu'il porte sur l'anonyme, si bien qu'il se prête à l'exercice d'une façon tout à fait naturelle.

Hippias est donc piégé entre un Socrate qui le cajole parfois pour l'encourager à répondre et cet interlocuteur anonyme dont Socrate est aussi le porte-parole et qui

275. Sur ce procédé dans l'œuvre de Platon, voir M.-L. DESCLOS, « L'Interlocuteur anonyme dans les Dialogues de Platon », in F. COSSUTTA, M. NARCY (textes réunis par), *op. cit.*, pp. 69-97.

276. Le principe de l'entretien avec l'interlocuteur anonyme est décrit dans l'*Hippias majeur*, 286 c5-287 c3.

277. En 290 d10-e4, Hippias sonde en vain Socrate pour obtenir le nom de cet interlocuteur, certainement à des fins tactiques.

278. Mais Socrate n'abuse pas de sa position. Ainsi, en 292 a6-b6, il explique qu'après ce qui vient d'être dit, il mériterait d'être bastonné par l'interlocuteur anonyme, mais la scène suggère surtout que c'est plutôt Hippias qui devrait être à sa place (c'est très net en 292 c3-5). Socrate a probablement voulu ménager le sophiste, dont la susceptibilité a déjà été bien éprouvée, en s'infligeant à lui-même cette correction plutôt qu'en punissant le vrai coupable, qu'il finit cependant par impliquer en 292 d7-e2, en lui rendant la responsabilité des propos erronés tenus.

279. On observera au passage qu'Hippias a tenté de déstabiliser émotionnellement son adversaire en remettant en cause sa piété, grave accusation pouvant l'amener, par crainte, à modérer ses positions, desserrant un peu son emprise sur le sophiste.

systématiquement détruit ses opinions ²⁸⁰. Malgré lui, Hippias est mis dans la position de celui qui pense, raisonnant par affirmations et évaluation critique de celles-ci, ce qu'il ne fait pas ordinairement puisqu'il ne souhaite qu'une seule chose, avoir raison et montrer la supériorité de son savoir, sans nécessairement se soucier de la véracité authentique des propos tenus. Il envisage la discussion comme un rapport de force avec l'interlocuteur mais aussi avec le sujet traité, dont il évalue la difficulté, mise en rapport avec ses capacités personnelles pour soutenir une joute verbale sur cette question ²⁸¹. Le thème abordé vient alors conforter l'orgueil du sophiste lorsqu'il est prestigieux ou réputé complexe. D'une certaine manière, sa personne est le centre de sa préoccupation, vu qu'il se déterminera en fonction d'elle à engager ou non une discussion. Grâce au jeu de rôles qu'il met en place, Socrate par conséquent s'adapte au sophiste dont il s'efforce de neutraliser la fierté suffisante, qui, d'une part, l'amène à chercher à se faire valoir dès qu'il en a la possibilité, et d'autre part, l'empêche d'admettre les limites de sa connaissance et de sa capacité à argumenter de façon sensée eu égard au sujet à traiter. Vu que Socrate a tout fait pour supprimer le rapport de force entre Hippias et l'interlocuteur anonyme, qui est indécidable en raison même de cet anonymat, le sophiste est mis en situation, sans s'en apercevoir, de se jauger lui-même de la même manière qu'il le faisait avec un adversaire, ce qui n'est pas sans lui poser de problème, puisque l'entretien démontrera qu'il a été incapable de mesurer la difficulté réelle de la question posée et qu'il a été berné par l'apparente facilité de celle-ci.

Hippias paraît notamment incapable de se comporter comme Socrate qui est en colère et se blâme lui-même ²⁸² pour ne pas avoir pu répondre à la question « qu'est-ce que le beau ? », alors qu'il venait d'émettre divers jugements sur ce qui est beau ou laid, et qui du même coup, désire apprendre ce qu'est le beau (même si c'est auprès des sophistes et pour revenir se confronter à celui qui l'a mis dans l'embarras) ²⁸³. Hippias est donc privé d'une réaction émotionnelle qui l'amènerait à se remettre en question et à chercher à évaluer l'étendue réelle

280. Socrate fait donc le lien entre Hippias et l'anonyme, ne craignant pas contrairement au sophiste de fréquenter quelqu'un dont les préoccupations ne sont pas grandioses (291 a3-b1). Il occupe ainsi la place intermédiaire dévolue au philosophe, faisant la navette entre un Hippias, qui ne détient que des opinions, et l'interlocuteur anonyme, qui a fixé un objectif de connaissance particulièrement difficile à atteindre, cerner l'être du beau.

281. Il suffit de constater la désinvolture et l'assurance dont Hippias fait preuve en 286 e5-287 a1 lorsque Socrate lui fait part de la question qui l'embarrasse et de ses craintes d'être réfuté de nouveau (ironiquement, Socrate vient de supposer que le savoir d'Hippias sur le beau devait n'être qu'un petit fragment de son immense science) : « HI. : Tout petit, bien sûr, par Zeus, Socrate, et ne valant pas grand-chose pour ainsi dire. SO. : Je l'apprendrai donc facilement et personne ne pourra plus me réfuter alors. HI. : Personne évidemment : sinon mon affaire serait bien ordinaire, et banale. » (III. *Σμικρὸν μὲντοι νῆ Δί', ὃ Σώκρατες, καὶ οὐδενὸς ἄξιον, ὡς ἔπος εἰπεῖν. ΣΩ. Ῥαδίως ἄρα μαθήσομαι καὶ οὐδεὶς με ἐξελέγξει ἔτι. ΙΙΙ. Οὐδεὶς μὲντοι φαῦλον γὰρ ἂν εἴη τὸ ἐμὸν πρᾶγμα καὶ ἰδιωτικόν.*) À l'énoncé de la question posée par Socrate, il a fait son diagnostic et se sent parfaitement de taille à disputer à son propos.

282. *Ibid.*, 286 d4 : « je me mettais en colère contre moi et me faisais des reproches à moi-même » (*ἐμαντῶ τε ὠργιζόμεν καὶ ὠνειδίζον*).

283. *Ibid.*, 286 d3-7.

de ses connaissances quitte à les approfondir, s'il les juge trop légères. Tout ce qu'il sait faire, c'est s'adapter à la demande de l'auditoire et acquérir les connaissances qui satisferont celle-ci, en s'appuyant sur la mnémotechnique qu'il maîtrise parfaitement mais qui sert simplement à ingurgiter des masses importantes de savoirs en un temps réduit et n'est pas de nature à générer une connaissance construite et assimilée, susceptible de servir de soubassement à une réflexion philosophique²⁸⁴. Cette facilité à apprendre des connaissances ponctuelles lui donne l'illusion d'être réellement savant et il ne s'aperçoit pas qu'il est incapable de faire mieux que de les répéter, certes avec un vrai talent, mais sans comprendre ce qu'elles signifient réellement, sans déceler les problèmes qu'elles recèlent. Hippias est donc pénalisé à la fois par sa personnalité et par son activité, qui concourent à le maintenir dans une illusion de savoir et nuisent à sa créativité : croyant détenir le savoir, il se prive de la possibilité de se mettre en quête de la véritable connaissance.

Le principe consistant à neutraliser l'ego envahissant d'un interlocuteur est également appliqué dans le *Lysis*, bien qu'aucun des personnages ne soit imbu de lui-même au même point qu'Hippias. En effet, dans ce dialogue, Hippothalès compose des poèmes pour flatter Lysis, afin d'obtenir ses faveurs, en mettant scène des exploits prêtés à sa famille, ce qui revient peu ou prou à lui attribuer la gloire que l'opinion confère à ses ancêtres. Comme le remarque Socrate, d'une part, sans s'en rendre compte, il est dans une démarche d'autosatisfaction, courtisant un si noble garçon, et d'autre part, en gonflant l'orgueil de Lysis, il risque de le rendre hautain et moins enclin à lui céder²⁸⁵. Le désir mal tempéré d'Hippothalès l'aveugle sur sa nature véritable et contribue de la sorte à éloigner de lui l'objet visé. Il ira donc de frustration en frustration, et ne sera pas heureux. Nous comprenons alors mieux pourquoi Socrate interroge Lysis sur le rapport existant entre le bonheur et l'assouvissement des désirs, lui démontrant que le désir doit être en rapport avec les capacités réelles de l'agent pour qu'il soit heureux en le réalisant²⁸⁶. Les éloges tendent à faire perdre de vue à la personne qu'ils visent qui elle est réellement et à l'amener de cette façon à concevoir des désirs démesurés. Par conséquent, les manœuvres d'Hippothalès, non seulement, éloignent Lysis de lui en faisant naître chez celui-ci des exigences que son soupirant ne sera pas capable de satisfaire, mais surtout rendent un bien mauvais service à ce jeune garçon car elles le poussent à se faire une idée erronée de lui-même et perdre de vue ce à quoi il peut légitimement prétendre eu égard à ce qu'il est, ce qui l'expose naturellement à subir des déceptions et être malheureux. Sans chercher à blesser Lysis dans son orgueil, Socrate, au contraire, le fait redescendre du piédestal sur lequel Hippothalès l'avait juché²⁸⁷,

284. Comme il l'a fait à Sparte (*ibid.*, 285 d6-286 a2).

285. *Lysis*, 205 c2-206 b8.

286. *Ibid.*, 207 d5-210 d8.

287. *Ibid.*, 210 e3-4 : « rabaissant et humiliant » (*ταπεινοῦντα καὶ συστέλλοντα*).

pour qu'il reprenne conscience de qui il est vraiment en reconnaissant qu'un certain nombre d'activités qui lui sont interdites en raison de son âge et de son incompetence. C'est un préalable indispensable pour entamer un dialogue constructif, afin que l'ego de l'interlocuteur n'interfère pas sur le sens de ses interventions. Mais Lysis entretient avec Ménexène une rivalité amicale et souhaite que celui-ci soit à son tour remis à sa place par Socrate, ce qui ne constitue pas nécessairement une démonstration d'orgueil ou de jalousie, vu qu'il fera preuve dans le cours du dialogue d'une aptitude réelle à participer à un entretien philosophique : après avoir été contraint à l'humilité, il a sans doute compris qu'un tel traitement ne pourrait que faire du bien à son ami, qui fait montre de plus d'assurance que lui, à cause de la réputation qu'il a acquise dans la pratique de la controverse.

Pour mieux éliminer les effets indésirables de l'ego de Ménexène, Socrate cherche d'abord à le mettre en confiance. Pour cela, il joue sur la rivalité entre les deux garçons et dévalorise devant lui son ami Lysis en indiquant que ce dernier ne comprend pas un certain point de leur entretien, puis il élève Ménexène en prétendant que d'après son ami, il dispose du savoir pour surmonter la difficulté²⁸⁸. Mis en situation de se faire valoir, Ménexène peut alors recevoir la correction que Lysis demandait pour lui à Socrate. Ce dernier s'engage alors dans une réfutation méthodique des positions que Ménexène adopte. Alors qu'avec Lysis, Socrate avait fait porter la discussion sur la condition sociale de celui-ci, donc un thème pratique en relation avec son expérience personnelle, pour lui démontrer qu'il n'était qu'un petit garçon ne sachant pas grand-chose et qu'il n'avait aucune raison de se croire supérieur aux autres, en revanche, avec Ménexène, Socrate aborde un sujet théorique, l'amitié, sans jamais se référer à l'expérience personnelle de son interlocuteur mais en sollicitant son savoir et sa capacité d'analyse, donc des dispositions intellectuelles²⁸⁹. Avec le premier, Socrate a désamorcé les éloges d'Hippothalès, qui ne sont que des opinions reçues dont Lysis n'a jamais fait l'expérience et il a suffi de l'amener à reconnaître qu'il était jeune et incompetent en tout ou presque ; tandis qu'avec le second, Socrate a neutralisé sa réputation, qui consistait également dans des opinions reçues mais qui renvoyaient à une expérience authentique, étant

288. *Ibid.*, 211 d2-4.

289. Socrate déstabilise assez rapidement Ménexène, jouant sur l'ambivalence de la notion d'amitié, qui lui permet de revenir sur chaque affirmation une fois qu'elle a été acceptée par ce dernier, qui se montre somme toute très docile et peu combatif, répondant aux propositions de Socrate mais sans jamais tenter de le contredire et de prendre le dessus sur lui. Il répond toujours brièvement, sans grand enthousiasme, en se rangeant immédiatement aux réfutations de Socrate, sans mauvaise foi ni contestation. Il est possible aussi que le questionnement de Socrate, à aucun moment, ne lui ait laissé d'ouverture pour passer à l'attaque. Socrate paraît surtout vouloir démontrer à Ménexène qu'il ne réfléchit pas suffisamment et ne se réfère pas assez à la réalité pour se décider (par trois fois, en 212 b7-c2, d5-e4 et 212 e7-213 a3, Socrate illustre ses affirmations au moyen d'exemples concrets) et n'est pas capable de prendre de la hauteur pour poser un regard critique sur l'approche suivie, si bien qu'il n'arrive pas à conserver une position stable et change sans cesse d'avis : il finit donc par être pris au piège et reconnaît, en 213 c9, son incapacité de résoudre le problème posé par Socrate. Confirmant le constat de Socrate, Lysis, au contraire, se rend bien compte que le problème est mal posé lorsqu'il intervient en 213 d2-5.

donné qu'elles n'auraient pas existé s'il n'avait pas fait la preuve à un moment ou à l'autre de ses capacités à mettre en application les enseignements de Ctésippe avec un certain brio : Socrate, par conséquent, lui a infligé une contre-expérience qui doit à la fois le rendre plus humble et le dissuader de recourir à l'éristique dans le cours normal du dialogue, ayant trouvé son maître mais aussi ayant fait l'expérience de l'impuissance de cette méthode pour résoudre un problème. Socrate a donc rabaisé l'orgueil de chacun des jeunes garçons en renversant la méthode qui avait conduit à chaque fois à l'enfler.

À l'arrivée, Lysis et Ménexène ont fait tous les deux une expérience cognitive adaptée à leur cas et sont aptes à participer à la recherche avec Socrate, dans les limites de leurs capacités respectives. Dans leur cas, et *a fortiori* dans celui d'Hippias, il est donc plus important de savoir à quoi l'on peut s'en tenir quant à ses compétences, que d'aboutir à un résultat en se faisant des illusions sur soi-même, car on risquerait alors de ne pas repérer la fausseté de celui-ci. Une fois de plus la recherche bénéficie de la connaissance de soi et d'un orgueil modéré. Dans les différents cas que nous venons de passer en revue, nous constatons que Socrate cherche, et parvient, à désarticuler les cadres de pensée de ses interlocuteurs découlant de leur personnalité, en particulier de l'opinion qu'ils se faisaient d'eux-mêmes. Il leur devient alors possible d'envisager une forme d'altérité dans leurs conceptions, qui cessent d'être des façons de s'affirmer ou qui ne dépassent pas leur point de vue particulier.

ii. Révéler l'invisible

Dans l'*Hippias majeur*, le procédé imaginé par Socrate, consistant à introduire un interlocuteur anonyme, donc fictif et inconnu, doit amener Hippias à s'apercevoir qu'il est confronté à un problème d'attitude vis-à-vis du savoir, qui le prive de la lucidité nécessaire pour étudier correctement la question posée par l'interlocuteur anonyme et qui l'empêche de repérer les problèmes qu'elle soulève, la haute estime qu'il a de lui-même et sa suffisance intellectuelle faisant écran, alors que la situation demande de l'humilité puisque le sophiste ne cesse de voir ses propositions de définition méthodiquement rejetées.

Le plus intéressant avec le procédé utilisé par Socrate pour mettre Hippias face à son attitude inappropriée par rapport à lui-même est qu'il révèle en même temps que le sophiste est affecté par un problème similaire pour définir le beau : de la même manière qu'Hippias ne parvient pas à s'extraire de lui-même pour porter un regard objectif sur sa personne et ses connaissances, restant collé à l'opinion qu'il se fait sur sa propre personne, il est également incapable de considérer le beau en dehors de ses occurrences singulières, qui sont donc autant

d'opinions et de manifestations ponctuelles et visibles²⁹⁰, et il n'arrive pas à faire l'effort d'abstraction requis pour formuler une définition générale qui englobe tous les cas d'espèce. Tant qu'il se complaira dans la confrontation et le rapport de force, Hippias verra toutes ses affirmations réfutées, comme si son adversaire se servait de sa propre force pour contrecarrer inlassablement ses attaques, de la même manière que dans certains arts martiaux, on utilise la force de l'adversaire pour le faire chuter : il doit comprendre que pour cesser d'être ballotté de la sorte, il n'a pas d'autre choix que de considérer son adversaire comme un partenaire et d'accepter d'unir ses forces aux siennes, ce qui l'obligera nécessairement à partager avec lui une partie de ses conceptions, sachant qu'il en sera de même pour son interlocuteur, autrement dit chacun doit abandonner une part de sa singularité pour se mettre à l'unisson de l'autre. Ce faisant, ce ne sera plus l'individu Hippias qui discutera avec un interlocuteur donné mais un humain pensant discutant avec un autre humain pensant : à son tour Hippias deviendra un interlocuteur anonyme, perdant ainsi la possibilité de lier à son nom la gloire d'avoir triomphé d'un adversaire, mais évitant aussi, et c'est le cas ici, le ridicule, lui aussi lié à son nom, d'avoir été vaincu par cet adversaire, et surtout il gagnera une connaissance de soi nouvelle, constituant en elle-même un bénéfice, qui ne sera ni plus grand, ni moindre s'il est accolé à son nom, vu qu'il n'intéresse personne d'autre que lui ; à terme, cette connaissance de soi doit amener Hippias à amender son comportement et à ne plus agir que parce que l'action décidée lui est personnelle et authentiquement adéquate (et pour Socrate, cela signifie une action vertueuse dès lors qu'elle est tournée vers le bien authentique), et non plus motivée par la recherche de la gloire ou pour éviter le ridicule pour son nom, délivrés l'un et l'autre par des spectateurs. Un reversement se produirait donc, les caractéristiques de l'anonyme se transmettant à Hippias, après que celui-ci eut projeté certains de ses traits sur cet interlocuteur. En devenant anonyme, Hippias se ferait alors le double de ce personnage convié par Socrate et il se retrouverait alors entretenant avec ce dernier les mêmes rapports de proche parenté²⁹¹ : grâce au dialogue, les interlocuteurs se rapprochent au point d'être comme apparentés, ce qui signifie qu'ils se lient affectivement, entretiennent une solidarité spontanée et une certaine indistinction de nature génétique, partageant la même pensée comme des parents partagent le même sang. Mais malgré leurs ressemblances et les efforts de Socrate pour les rapprocher, lui et le sophiste n'appartiendront jamais à la même lignée et cet écart génétique, qui est mis en évidence par ce dialogue, est fondamental : quelles que puissent être

290. V. GOLDSCHMIDT, *Les Dialogues de Platon. Structure et méthode dialectique*, 3^e éd., Paris, 1971 [1=1947], p. 72, décrit Hippias comme « l'homme qui, de tous les interlocuteurs, est le plus aveuglement fidèle au culte des images ». Obnubilé par le visible apparent, le sophiste est aveugle au réel invisible.

291. C'est ce que Socrate révèle à la fin du dialogue, en *Hippias majeur*, 304 d3-4, à propos de l'interlocuteur anonyme : « il se trouve qu'il est un de mes plus proches parents et vit dans la même maison que moi » (*μοι τυγχάνει ἐγγύτατα γένους ὢν καὶ ἐν τῷ αὐτῷ οἴκῳ*).

les apparences, ce sont des différences de constitution essentielles qui écartent Socrate du sophiste et les rendent intrinsèquement incompatibles.

Nous nous rendons compte ici qu'en choisissant un interlocuteur anonyme, Socrate aide en fait grandement Hippias et lui fait faire la moitié du chemin en le mettant immédiatement en position de choisir l'attitude convenable à adopter²⁹². S'il consentait à accomplir le saut dans l'abstraction impliqué par l'acceptation des règles du dialogue, Hippias serait en mesure de se découvrir ignorant et au lieu d'énumérer des cas particuliers de beauté, tous aussi inaptes à répondre à la question posée, il pourrait alors réellement commencer à chercher en quoi la beauté consiste et il en viendrait de la sorte à élaborer des conceptions s'élevant à un degré d'abstraction suffisant pour rendre compte d'une façon appropriée des expressions singulières du beau. L'exemple d'Hippias nous révèle que la recherche de l'être est intimement liée à celle de la connaissance de soi par le sujet pensant, étant donné qu'elles réclament des attitudes similaires se produisant parallèlement. Cette recherche comporte en outre une dimension d'opportunisme car elle sait tirer parti à la fois de la présence d'un interlocuteur, et peu importe sa personnalité, et de celle d'un questionnement inattendu, à telle enseigne que toute occasion peut être mise à profit, puisque même si l'individu est seul, il a toujours la possibilité d'être à lui-même son propre interlocuteur, une fois qu'il a compris le principe de la réflexion dialogique.

Tout cela n'a pourtant rien d'évident comme le cours de l'entretien le montrera. En effet, Socrate doit pousser le sophiste réfutation après réfutation pour envisager la question du beau d'une façon de plus en plus abstraite, s'intéressant à des cas de moins en moins sensibles, d'abord en laissant Hippias avancer des définitions du beau, gagnant à chaque fois en abstraction, jusqu'en 293 d6, puis en étudiant une définition proposée cette fois par l'anonyme (le convenable fait apparaître les choses belles), mais discutée par Socrate et Hippias, donnant lieu alors à un approfondissement de la réflexion qui amène les

292. C'est d'ailleurs probablement pour inciter Hippias à quitter le niveau des choses tangibles que Socrate sélectionne ses exemples parmi les objets les moins raffinés, comme la marmite, en 288 d6-e9. Il le choque en évoquant ces choses incongrues, ce qui devrait le faire réagir en comprenant que malgré leur nature triviale, elles appartiennent aussi à la même classe que les belles choses qu'il a citées. Mais au lieu de cela, Hippias se contente d'établir une hiérarchie à l'intérieur de cette classe, que Socrate admet en s'appuyant sur l'autorité d'Héraclite, invoquée immédiatement après pour retourner cette approche contre Hippias (289 a1-b8), ce qui a certainement l'effet de rendre plus acerbe sa frustration. En amenant la discussion sur des objets vulgaires, Socrate joue sur le rapport entretenu par son interlocuteur avec le sujet discuté et qui est directement lié à l'image qu'il se fait de lui-même : parler de choses de base est alors vécu par Hippias comme un avilissement, tant il a le sentiment que ces sujets sont indignes de lui (voir notamment 291 a3-7, où Socrate dresse un parallèle entre la tenue raffinée d'Hippias et les sujets qui méritent son intérêt et conditionnent ses fréquentations). Socrate, en insistant pour que son interlocuteur aborde quand même ces sujets, l'oblige par conséquent à piétiner quelque peu son ego et à sentir que s'il s'entête dans cette voie, il aura à en souffrir. Mais le sophiste aurait pu s'épargner cette avanie car il aurait dû déjà revoir sa position dès 288 b8-c5, lorsque Socrate l'avait démenti en invoquant un contre-exemple sortant de la bouche d'un dieu, parole véridique par excellence apportant une réfutation sans appel. Il y a aussi peut-être dans cette allusion au dieu une suggestion adressée à Hippias de se hisser au niveau de compréhension de la divinité pour trouver le critère du beau.

protagonistes à s'intéresser à des notions appartenant à un ordre logique proche du beau, l'avantageux ²⁹³ et le bien ²⁹⁴.

L'anonyme disparaît au moment où Hippias semble avoir accepté de coopérer avec Socrate, ou du moins a renoncé à faire valoir ses positions et immédiatement la recherche quitte l'univers du sensible pour ne plus manier que des notions abstraites et des rapports logiques, mais en réalité, le sophiste n'est plus qu'un interlocuteur passif qui cherche à gagner du temps pour réfléchir à une solution qui lui donnera la possibilité de briller de nouveau ²⁹⁵ : il comprend les raisonnements de Socrate mais ne les intègre pas car d'une part, ils ne viennent pas de lui et, d'autre part, il les regarde avec un certain mépris, trouvant qu'ils ne s'attachent qu'à des détails insignifiants, coupant des cheveux en quatre, loin de l'essentiel ²⁹⁶, et toujours persuadé que son interlocuteur perd son temps dans des raisonnements vides, il continue de chercher par devers lui une définition renvoyant à la sphère sensible ²⁹⁷. Certes, Hippias a provisoirement mis entre parenthèses sa fierté, ce qui a fait cesser le rapport de force et a aidé Socrate à faire progresser la recherche, mais cela ne suffit pas encore à le gagner aux principes du dialogue et à le convaincre de participer activement à la réflexion avec son interlocuteur, car un *λόγος* parallèle continue à se déployer dans son âme, différant de celui élaboré par Socrate et motivé par d'autres raisons que celles qui animent ce dernier. Seul Socrate, en fait, éprouve le désir de mener cette recherche ²⁹⁸. Un effort de volonté manque à Hippias qui est encore trop préoccupé par lui-même pour désirer trouver une définition valable du beau : un désir concurrent le détourne donc du dialogue, alimenté par la haute opinion qu'il se fait de lui-même, qui l'empêche de s'intéresser à la réflexion de Socrate, jugée futile.

Et ce moment marque le retour d'un interlocuteur anonyme ²⁹⁹, Socrate ayant compris qu'il n'avait pas encore réussi à faire naître le désir propre à motiver le sophiste à entrer réellement dans le dialogue. Mais, cette fois, l'interlocuteur anonyme n'est plus un réfutateur

293. *Ibid.*, 296 e5-6.

294. *Ibid.*, 296 e9-297 a1.

295. En 298 b5-c2, le sophiste est prêt à se contenter d'une définition inexacte mais qui aurait des chances de tromper la vigilance de l'interlocuteur anonyme : il n'a donc pas abandonné l'idée de reprendre le dessus. En revanche, Socrate s'y refuse pour ne pas faire quelque chose qu'il trouve honteux, à savoir ne pas vérifier la véracité de ce qu'il affirme.

296. *Ibid.*, 301 b2-5, 304 a4-6.

297. *Ibid.*, 297 e2 : « en regardant attentivement, je sais bien que je trouverai » (*σκεψόμενος εὖ οἶδ' ὅτι εὐρήσω*). L'expression est très visuelle, on dirait qu'il s'est mis à la recherche d'une chose qu'il a égarée dans un endroit donné. Et en 298 b2-6, Socrate propose une nouvelle définition qui renvoie à des perceptions sensorielles et qui soulève immédiatement l'intérêt d'Hippias.

298. *Ibid.*, 297 e3-4 : « Mais il me semble que, sous l'effet de mon désir de savoir, je ne suis pas capable d'attendre que tu y arrives » (*ἀλλ' ἐγὼ μοι δοκῶ ὑπὸ ἐπιθυμίας τοῦ εἰδέναι οὐχ οἷός τε σὲ εἶναι περιμένειν μέλλοντα*), souligné par nous.

299. *Ibid.*, 298 d5-6. Socrate laisse entendre que l'interlocuteur anonyme puisse être différent du précédent, mais ses remarques à la fin du dialogue en 304 d1-4, font penser qu'il s'agit pourtant de la même personne, que Socrate présente comme un parent vivant chez lui (voir *supra*, p. 401).

auquel s'oppose Hippias mais il noue un dialogue avec Socrate, qui relance la réflexion, tout en demeurant cependant dans des considérations en prise avec le monde des sens, mais qui, au bout de quelques échanges, permettent d'isoler le beau de ses substrats sensibles. C'est là qu'Hippias revient dans la conversation car il croit avoir décelé une erreur de raisonnement chez Socrate³⁰⁰, qui vient de dire que deux choses ensemble peuvent comporter une qualité sans pour autant la posséder individuellement³⁰¹. Par cette objection, même s'il continue à afficher une attitude suffisante et à revendiquer une autorité intellectuelle sur la discussion, il ne semble pas que le sophiste veuille particulièrement enfoncer son interlocuteur mais il cherche également à se rendre utile³⁰² en montrant à Socrate qu'il s'y prend mal pour raisonner et qu'il finit par affirmer des choses qui vont contre la logique à force de perdre de vue le monde réel tangible (sous-entendant certainement que s'il procédait comme lui, il n'aurait pas ce genre de déconvenue). Socrate accuse alors son interlocuteur de chercher à l'induire en erreur par jeu³⁰³, cette tendance à la plaisanterie, justement, étant souvent reprochée à Socrate, l'accusation de tromperie en moins cependant³⁰⁴, comme si l'écart entre lui et le sophiste n'était plus tout à fait aussi net et s'instaurait une osmose propice à créer une forme de concorde intellectuelle apte à faire progresser la réflexion³⁰⁵. Face à cette accusation, en 300 d5-8, Hippias tente de démontrer sa bonne foi, mais aussi la supériorité de son approche, en invitant son interlocuteur à donner des exemples de ce qu'il avance pour se rendre compte qu'il se trompe : c'est l'embryon d'un dialogue, à la façon d'Hippias évidemment, qui fait les questions et les réponses dès lors qu'elles réfutent son interlocuteur. Ce rapprochement entre les deux personnages est finalement tel que la leçon qu'Hippias ne manque pas de faire à Socrate sur ses méthodes finit par nous renseigner autant sur celles du sophiste, la différence ressortant alors exacerbée. Car Socrate, immédiatement, en profite pour nouer avec Hippias un dialogue plus constructif et l'interlocuteur anonyme s'éclipse de

300. *Ibid.*, 300 b6-c3.

301. *Ibid.*, 300 b4-5. Cette remarque, en fait, n'est pas au centre de la réflexion de Socrate mais n'apparaît que comme une prémisse à un raisonnement sur la question du beau, qui doit, lui, contribuer à faire avancer la recherche. Nous nous rendons compte qu'Hippias, malgré son air absent et sa passivité, reste très attentif à ce que dit Socrate, guettant la faille pour intervenir.

302. On comparera cette attitude plutôt coopérative d'Hippias, quoique teintée d'un brin de triomphalisme, à sa dernière réplique, en 304 a4-b6, qui précipite la fin de l'entretien en essayant d'apporter avec fermeté du haut de son autorité une réponse définitive à la question du beau, comme s'il sonnait la fin de la récréation, étant manifestement lassé des distinctions infiniment raffinées de Socrate venant encore d'échouer et ne menant nulle part à ses yeux. D'une manière générale, Hippias paraît trouver l'attitude de Socrate aberrante, tant elle sort de ses critères, il essaie à sa manière de le ramener à ce qui lui semblerait être la raison.

303. *Ibid.*, 300 d2-3.

304. Voir, par exemple, les textes suivants évoquant un Socrate joueur et où ses intentions semblent équivoques à ses interlocuteurs, le premier texte mettant au contraire en garde le tribunal pour qu'il prenne au sérieux les propos de Socrate et les considère comme vrais : *Apologie*, 20 d4-6, *Banquet*, 216 e4-5, *Gorgias*, 481 b6-c1. Cf. *République*, VII, 539 c5-d1.

305. Et cela d'autant plus que la discussion porte sur la complémentarité entre deux êtres et leur capacité à posséder des qualités communes ou à générer par leur association des qualités nouvelles qu'ils ne possèdent pas individuellement.

nouveau ³⁰⁶, pour ne réapparaître qu'à la fin du dialogue et constater l'échec de la recherche qu'il avait amorcée en 298 d5-6, et inviter les protagonistes à recommencer sur de nouvelles bases, en les guidant encore ³⁰⁷. Le reproche d'Hippias à Socrate est fondé si l'on considère des choses corporelles, représentant des unités individuelles que l'on ne peut que juxtaposer ³⁰⁸. Mais comme Socrate le lui démontre ³⁰⁹, le sophiste, croyant se rattacher à la réalité et la décrire adéquatement, occulte en fait des pans entiers du réel en ne prenant pas en compte toutes les façons d'appréhender ces choses, donc tous les types de qualités qu'elles possèdent, et toutes les modalités possibles dans les combinaisons que l'on peut envisager entre elles ³¹⁰ : ainsi, des unités, impaires, s'additionnant, deviennent paires. Hippias ne parvient toujours pas à dépasser l'approche sensitive du monde et est incapable de concevoir un autre ordre de réalité, invisible et échappant aux sens, construit et découvert uniquement par le raisonnement. Les êtres auxquels il accorde spontanément des qualités doivent être tangibles, même si ces qualités sont invisibles (il dit en 300 e9-10 que des individus peuvent être justes ou injustes) mais il n'envisage pas que ces qualités entrent elles-mêmes dans des réseaux de relations indépendantes de celles qu'elles entretiennent avec les choses sensibles. D'ailleurs, cette caractéristique de son approche est flagrante lorsqu'il reconnaît des qualités invisibles chez un être, car il se positionne toujours du point de vue de cet être et non de la qualité, parlant d'une personne juste ou injuste mais pas de la justice de cette personne ou de son injustice ³¹¹. Pour lui, la qualité n'existe qu'exprimée dans un être sensible et tout discours

306. À partir d'*Hippias majeur*, 300 b2.

307. *Ibid.*, 303 d11-304 a2. En fait, l'intervention d'Hippias apporte l'argument qui conduira à abandonner la piste suivie à partir de 299 d8.

308. En 301 b5-7, le sophiste critique ainsi les conséquences de la tendance de Socrate et de ceux qui parlent avec lui, à débiter les choses du réel en tronçons dans leurs discours : « Ainsi à cause de cela, il vous échappe qu'il s'agit de corps de la réalité naturellement grands et continus. » (*διὰ ταῦτα οὕτω μεγάλα ὑμᾶς λανθάνει καὶ διανεκῆ σώματα τῆς οὐσίας πεφυκότα.*) La réalité est pour lui d'abord un ensemble de corps possédant une extension dans l'espace et une unité intrinsèque, si bien qu'on ne peut dissocier d'eux leurs qualités.

309. *Ibid.*, 301 e6-302 b3.

310. Il est donc cocasse qu'Hippias, en 301 b2-3, raille Socrate en prétendant qu'il ne voit pas l'ensemble des choses (*τὰ μὲν ὅλα τῶν πραγμάτων οὐ σκοπεῖς*). Mentionnons au passage l'emploi d'un verbe évoquant la vision et le terme *πράγμα*, très concret. Déjà en 300 c4-d2, Hippias admettait que son interlocuteur dédaignait de regarder (300 c8 : *παρορᾶς*) les choses qu'il disait ne pas voir (300 c6 : *ὄρω δ' οὐδέν*) ; pourtant Socrate affirme être quand même capable de « voir » ce que le discours d'Hippias déclare impossible (300 c4-6 : « moi, je risque peut-être de prétendre voir d'une certaine façon qu'il en va de la manière que toi tu dis être impossible, et pourtant je ne vois rien » (*ἐγὼ ἴσως κινδυνεύω δοκεῖν μὲν τι ὄραν οὕτως ἔχον ὡς σὺ φηῖς ἀδύνατον εἶναι, ὄρω δ' οὐδέν*) et bien d'autres encore, qui apparaissent à son âme (300 e9-10 : *πολλά γέ μοι προφαίνεται τοιαῦτα πρὸ τῆς ψυχῆς*) mais restent invisibles au sophiste (300 c10 : *σοὶ μὲν οὐ φαντάζεται*). La vision de l'âme de Socrate est donc plus perçante que celle des yeux d'Hippias sur laquelle il fonde son discours : en effet, le discours invisible du sophiste déclare des impossibilités, qui par définition sont invisibles, que l'âme de Socrate parvient néanmoins à déceler, parce qu'elle s'est tournée vers des réalités qui échappent à la vue.

311. *Ibid.*, 300 e8-301 a7 : « Si tous les deux nous sommes justes, chacun de nous ne le serait-il pas également ? Ou bien si chacun est injuste, tous les deux, ne le serions-nous pas également ? Ou bien, si nous sommes en bonne santé, chacun ne le serait-il pas aussi ? Ou bien si chacun de nous était d'une manière quelconque souffrant, blessé, bouleversé ou affecté de n'importe quoi d'autre, ne serions-nous pas tous les deux une fois encore également affectés de cela ? De plus, si tous les deux nous nous trouvions être en or, en argent ou en ivoire, ou, si tu veux, de noble extraction, savants, honorés, âgés ou bien jeunes ou tout ce que tu veux parmi

portant sur la qualité déconnectée d'une expression sensible perd le contact avec la réalité, et n'est qu'élucubrations³¹². Nous nous rendons compte ici de façon très évidente que l'ignorance est avant tout le résultat d'une certitude de connaissance, donc d'une attitude inappropriée.

À la fin du dialogue, Socrate souligne ironiquement les différences de comportement que les approches respectives des protagonistes impliquent : c'est dans l'action, plus que dans les opinions exprimées, que transparaît la nature véritable des personnes. Ainsi, Hippias, incapable de considérer l'invisible, sait pourtant comment agir, et il en fait même des discours comme en 304 a6-b3, alors que Socrate, sous l'emprise de son *δαιμόνιον*³¹³, qui est invisible, erre et ne parvient pas à sortir de l'embarras³¹⁴. Mais finalement, le *δαιμόνιον* invisible est

ce qui appartient aux hommes, est-ce qu'il n'y a pas une absolue nécessité que chacun de nous soit également cela ? » (*πότερον εἰ ἀμφοτέροι δίκαιοι ἔσμεν, οὐ καὶ ἐκάτερος ἡμῶν εἴη ἄν, ἢ εἰ ἄδικος ἐκάτερος, οὐ καὶ ἀμφοτέροι, ἢ εἰ ὑγιαίνοντες, οὐ καὶ ἐκάτερος; ἢ εἰ κεκμηκώς τι ἢ τετρωμένος ἢ πεπληγμένος ἢ ἄλλ' ὅτιοῦν πεπονθώς ἐκάτερος ἡμῶν εἴη, οὐ καὶ ἀμφοτέροι αὐτῶν τοῦτο πεπόνθοιμεν; ἔτι τοίνυν εἰ χρυσοῖ ἢ ἀργυροῖ ἢ ἐλεφάντινοι, εἰ δὲ βούλει, γενναῖοι ἢ σοφοὶ ἢ τίμιοι ἢ γέροντές γε ἢ νέοι ἢ ἄλλο ὅτι βούλει τῶν ἐν ἀνθρώποις ἀμφοτέροι τύχοιμεν ὄντες, ἄρ' οὐ μεγάλη ἀνάγκη καὶ ἐκάτερον ἡμῶν τοῦτο εἶναι;).* Hippias énumère une série d'adjectif ou de participes qui qualifient des êtres, donc évoquent des modalités ou des déclinaisons de ceux-ci, mais il n'emploie jamais de substantifs qui seraient possédés par ces êtres, ce qui permettrait alors de considérer une existence indépendante des qualités assignées à ces êtres.

312. En 300 e7, Hippias dit à Socrate qu'il aboutit à des *τέρατα*. En 301 b2-7, il oppose l'unité du réel aux dissections discursives (301 b5 : *ἐν τοῖς λόγοις*) des êtres conduites par Socrate et ses disciples, et en 301 c2-3, il conclut la série de ses remontrances en disant : « tel est l'état de déraison, d'irréflexion, de sottise et d'inintelligence dans lequel vous vous trouvez » (*οὕτως ἀλογίστως καὶ ἀσκέπτως καὶ εὐήθως καὶ ἀδιανοήτως διάκεισθε*). En 304 a5, il fera de nouveau des reproches identiques : « ce sont, crois-moi, des rognures et des découpures de discours » (*κνήσματά τοί ἐστι καὶ περιτιμήματα τῶν λόγων*). Avant de dévaloriser complètement, en 304 b3-6, l'approche de Socrate par rapport à la sienne qu'il a exposée un instant plus tôt : « C'est à ces choses, par conséquent, qu'il faut s'attacher, en renonçant à ces discours mesquins, afin qu'on ne te considère pas comme étant des plus dénués d'intelligence quand tu t'appliques, comme maintenant, à des divagations et des bêtises. » (*τούτων οὖν χρὴ ἀντέχεσθαι, χαίρειν ἔασαντα τὰς μικρολογίας ταύτας, ἵνα μὴ δοκῆ λίαν ἀνόητος εἶναι λήρους καὶ φλαρίας ὥσπερ νῦν μεταχειρίζομενος*.) Sa dernière intervention du dialogue se clôt donc par une résurgence de morgue et d'arrogance qui démontre que le sophiste n'a aucunement progressé au cours de l'entretien, ni du point de vue de la réduction de son orgueil, ni de celui du détachement du sensible.

313. *Ibid.*, 304 c1 : *κατέχει*. Certains traducteurs rendent ce verbe par « retenir » (J.-F. Pradeau-F. Fronterotta, L. Robin, P. Woodruff) mais cette traduction s'accorde peu avec l'idée d'errance que Socrate mentionne immédiatement après. Socrate semble en fait surtout indiquer qu'il est possédé par le *δαιμόνιον* (ce qu'O. Apelt a rendu ainsi : « *mich aber hält ein unheimliches Geschick in seinem Banne* », « mais un sort étrange me tient dans ses charmes »).

314. *Ibid.*, 304 b7-c2 : « Cher Hippias, tu es vraiment bienheureux de savoir à quelles choses un homme doit s'intéresser, et tu t'y es intéressé autant qu'il le fallait, à ce que tu dis ; quant à moi, une sorte de sort de démonique, semble-t-il, me possède, moi qui erre et suis toujours dans l'embarras » (*ὦ Ἰππία φίλε, σὺ μὲν μακάριος εἶ, ὅτι τε οἶσθα ἃ χρὴ ἐπιτηδεύειν ἄνθρωπον, καὶ ἐπιτηδέυκας ἱκανῶς, ὡς φῆς· ἐμὲ δὲ δαιμονία τις τύχη, ὡς ἔοικε, κατέχει, ὅστις πλανῶμαι μὲν καὶ ἀποροῶ ἀεὶ*). Dans la suite de sa tirade, en 304 c2-e6, Socrate semble décrire une situation de double-contrainte résultant de son errance car il explique que s'il se rend auprès des sophistes pour qu'ils l'aident à sortir de son embarras, il se fait insulter par eux quand il leur expose ses recherches comme il vient de le faire avec Hippias ; mais quand il revient de chez eux et qu'il fait état de ce qu'il a appris des sophistes, il se fait encore invectiver par ses proches et l'interlocuteur anonyme. Quoi qu'il fasse pour sortir de son errance, il se retrouve en butte à de l'hostilité. Toutefois, la double-contrainte n'est qu'apparente et résulte en fait de la décision initiale de Socrate de consulter les sophistes. Donc pour s'épargner ces vexations, le mieux est d'éviter ces gens et s'il ne peut le faire, les insultes qu'il reçoit sont bénéfiques comme lui-même le pense en 304 e6 : si elles viennent des sophistes, elles sont une incitation à ne pas les fréquenter et si elles viennent de ses proches et de l'interlocuteur anonyme, elles lui font prendre conscience des carences de l'enseignement de ces maîtres. Socrate illustre donc par son exemple la nécessité de considérer une

plus réel que les discours d'Hippias, puisque ce dernier n'est pas capable de comprendre les choses les plus fondamentales, comme le beau, lui qui prétend organiser « bien et bellement »³¹⁵ ses discours. Les implications de la discussion entre Socrate et le sophiste ne sont donc pas simplement théoriques et ne concernent pas seulement l'acquisition d'un surcroît de connaissance mais se traduisent dans l'existence même de chacun puisque les actes d'un individu dépendent de sa capacité à saisir adéquatement le réel. Quoi qu'en pense le sophiste, les bavardages de Socrate ne sont pas des enfantillages mais ont des retombées pratiques essentielles : alors que la conduite résultant des principes prônés par Hippias et découlant de sa manière d'être sert à assurer « son propre salut, ainsi que celui de ses richesses et ses amis »³¹⁶, celle de Socrate réalise le salut de l'âme. En proclamant son ignorance et son errance, Socrate ne fait qu'insister sur la fragilité des savoirs humains et sur le peu de fondement des décisions prises par les hommes³¹⁷. De la sorte, il se place au niveau d'Hippias qui en reste à une vaine tentative pour aborder les apparences : celui qui bénéficie comme Socrate d'une *δαιμονία τύχη* est assez lucide pour regarder la vie en se positionnant d'un point de vue déconnecté des contingences du sensible et il n'y voit qu'un tourbillonnement d'actions et d'opinions, qui ne mérite pas que l'on conçoive le moindre sentiment de supériorité lorsque l'on évolue au milieu de cette agitation. Comme dans les dialogues que nous avons abordés précédemment, il ressort que seule une inspiration métaphysique est de nature à procurer une assistance pour s'orienter. La référence aux objets mathématiques en 302 a2-b3 fournissait un début de piste pour trouver une grille de lecture rationnelle du monde, ces objets permettant entre autres un classement du réel et apportant des moyens pour analyser les relations entre ses diverses composantes. L'*Hippias majeur* démontre en définitive que sans une capacité à appréhender l'invisible, il n'est pas possible de combattre l'ignorance tout simplement parce que l'ignorance est vis-à-vis du savoir dans le même rapport que l'invisible vis-à-vis du visible : l'un comme l'autre ne sont pas conscients tant que l'on n'a pas décidé de les mettre en évidence. Nous pourrions d'ailleurs citer à l'appui de cette conclusion le *Cratyle*, où Socrate estime que le nom du dieu Hadès n'est pas dérivé d'un mot signifiant « invisible » mais vient du savoir de toutes les belles choses possédé par le

situation de façon globale, sous tous ses aspects et non seulement sous le jour sous lequel elle paraît se montrer au premier abord, ce qui constitue une ultime recommandation à l'attention d'Hippias, mais encore faudrait-il qu'il soit capable de saisir le sens authentique de cet exemple, lui qui peine à appréhender l'invisible.

315. *Ibid.*, 304 a7 : *εὖ καὶ καλῶς*. Socrate le critique explicitement en 304 d8-e3 où il reprend partiellement sa formulation.

316. *Ibid.*, 304 b2-3 : *σωτηρίαν αὐτοῦ τε καὶ τῶν αὐτοῦ χρημάτων καὶ φίλων*.

317. À la fin de la *République*, X, 604 b12-c1, Socrate prononcera un jugement très tranché sur l'attention à porter aux affaires humaines : « rien de ce qui relève des affaires humaines ne mérite une grande attention » (*οὔτε τι τῶν ἀνθρωπίνων ἄξιον ὄν μεγάλης σπουδῆς*). Ce qui ne signifie pas qu'il faille s'en désintéresser – la vie de Socrate démontre le contraire – mais qu'elles doivent être replacées à un niveau adéquat dans la hiérarchie des priorités.

dieu³¹⁸ : là où le commun ignorant constate une absence, une invisibilité, le penseur avisé reconnaît une omniscience, une sagacité qui ne s'arrête pas à l'opposition entre le visible et l'invisible et qui ne privilégie nullement le premier sur le second. Du point de vue celui qui sait tout, l'invisibilité n'est que métaphorique car rien n'échappe à son vaste regard, qui englobe tout, par la vision de ses yeux ou de son esprit³¹⁹. Face à l'ignorance qui renvoie à une invisibilité déstructurée, floue et mouvante, l'effort de connaissance, à commencer par la connaissance de soi, ainsi que celle qui opère par le biais de la dialectique grâce à ses opérations de division et de rassemblement, est une démarche de structuration de l'inconnu et de l'invisible, qui procède par une délimitation des champs d'ignorance et qui apprend peu à peu à reconnaître des invariants pouvant être générateurs d'une causalité, dans ce qui semblait jusque-là un désordre chaotique.

Le réel apparaît nimbé d'une ignorance qui est la résultante de nos perceptions et de nos constructions, qu'elles viennent des théories explicatives que nous élaborons ou tout simplement de la limitation des mots que nous utilisons et dont nous nous satisfaisons pour désigner les choses et les phénomènes. Si nous n'y prenons garde, notre connaissance du monde se révèle être le reflet de nos conceptions personnelles, de nos opinions et plus généralement de nos traits de personnalité. Nous nous projetons sur les choses qui réagissent en se rendant impénétrables et opaques et nous renvoient alors une image de nous-mêmes ou de nos opinions, que nous ne sommes même pas capables de reconnaître. La seule façon d'accéder à une connaissance adéquate du monde est de nous rendre transparents à nous-mêmes, en nous connaissant nous-mêmes. L'effet projectif disparaît alors : les choses deviennent visibles telles qu'elles sont et les vraies relations qu'elles entretiennent entre elles sont révélées, notamment la qualification éthique qui s'applique authentiquement à elles. Le cas de Thrasymaque est extrêmement intéressant car il indique à quel point la frontière entre l'ignorance et la connaissance est floue et dépend de l'attitude que l'on adopte, mais aussi de la nature de chacun. Il souligne aussi qu'il existe toujours un système de références, même minimal, structurant les opinions de chacun et qui peut être utilisé dans un dialogue pour entamer une communication avec autrui.

318. *Cratyle*, 404 b1-4 : « en fait, le nom “Hadès”, Hermogène, il s'en faut de beaucoup pour qu'il ait été tiré d'“invisible”, mais il a plutôt été donné en référence au “savoir” de toutes les belles choses ; c'est de là qu'“Hadès” a reçu son nom du législateur » (*καὶ τό γε ὄνομα ὁ “Αἰδης,” ὃ Ἑρμόγενης, πολλοῦ δεῖ ἀπὸ τοῦ <αἰδοῦς> ἐπωνομάσθαι, ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον ἀπὸ τοῦ πάντα τὰ καλὰ <εἰδέναι>, ἀπὸ τούτου ὑπὸ τοῦ νομοθέτου “Αἰδης” ἐκλήθη*).

319. Homère et Hésiode l'avaient déjà bien compris, utilisant l'expression *εὐρύοπα Ζεύς* (« Zeus au large regard ») pour signifier l'omniscience du roi des dieux. Voir les références *infra*, p. 516, note 375.

4- Les deux magies

Comme nous avons pu le constater, les structures ontologiques ne se donnent pas immédiatement et, dissimulées par des apparences ou des opinions, elles demandent à être cherchées et ne se révèlent qu'à condition de parvenir à sonder l'invisible et mettre son individualité en retrait afin d'accéder à l'objectivité et que l'interprétation ne crée pas de nouvelles illusions. Dans le *Cratyle*, la prise en compte des différentes strates du réel conduit à envisager deux formes de magie. L'analyse des modalités d'utilisation et de la finalité de ces magies nous aidera à mieux saisir la nature particulière de la magie déployée par Socrate.

Dans ce dialogue, au début du passage détaillant l'étymologie des noms des dieux, Socrate propose une description originale des différents niveaux ontologiques, auxquels correspondent des formes de magie spécifiques. D'une part, il distingue les différentes entités qui sous-tendent ou produisent les phénomènes sensibles et de l'autre, il expose les différentes manières qui sont utilisées pour appréhender ceux-ci. Ainsi, Hestia représente l'*οὐσία* des choses et se caractérise non seulement par sa primauté et sa nature principielle dans les changements comme il est dit dans le *Cratyle*³²⁰, mais aussi par sa fixité et sa stabilité, comme l'indique le *Phèdre*³²¹. À cette déesse s'opposent de façon complémentaire Rhéa et Kronos, divinités qui évoquent le flux et le devenir³²², comme le suggèrent les références à Héraclite et aux cosmogonies dans lesquelles les premiers dieux sont des divinités aquatiques³²³. L'essence des choses s'exprime par conséquent dans le devenir et le changement, ce que Socrate suggérait déjà en 401 d5-7, lorsqu'il reliait à Hestia et à l'*οὐσία* la poussée qui est la cause et l'origine des *ὄντα*. C'est pourquoi, une fois que ceci a été remarqué, il est juste³²⁴ de passer au cas de Rhéa et Kronos après avoir traité celui d'Hestia : Socrate décrit donc le réel selon deux points de vue différents.

Face à cela, il aborde ensuite les façons de prendre connaissance de ces expressions du réel en étudiant le cas des dieux Poséidon et Hadès, sachant que celui de Zeus a été étudié précédemment dans le dialogue et sur lequel Socrate ne revient pas, fait office de pivot dans cette présentation des divinités. Il a été défini en 396 b1-2 comme celui « à cause de qui vivre est toujours conféré à tous les vivants » (<δι' > ὄν <ζῆν> ἀεὶ πᾶσι τοῖς ζῶσιν ὑπάρχει). La vie est bien au centre de la question. En effet, grâce à Zeus, l'*οὐσία* est exprimée par les *ὄντα* et

320. *Cratyle*, 401 b1-e1.

321. *Phèdre*, 247 a1-2 : « car Hestia reste dans la demeure des dieux, seule » (μένει γὰρ Ἑστία ἐν θεῶν οἴκῳ μόνῃ). Hestia reste au centre de l'univers pendant que les autres dieux partent en procession pour se rendre aux confins du monde contempler les réalités.

322. *Cratyle*, 401 e1-402 d3.

323. *Ibid.*, 402 a4-d2.

324. *Ibid.*, 401 e2 : *δίκαιον*.

lui seul a accès au vrai immuable. Ensuite, seuls des vivants disposent des moyens cognitifs pour appréhender le monde selon les approches auxquelles président Poséidon et Hadès. En les citant ensemble en 402 d7-9, Socrate nous invite à mettre en regard les caractéristiques de ces deux divinités comme nous l’avons fait pour Hestia et la paire formée par Rhéa et Kronos, plutôt que de considérer que leur cas est traité dans des rubriques indépendantes. Ces dieux ont effectivement plusieurs points communs : d’une part, en tant que dieux lieux ³²⁵, ce sont tous les deux des magiciens ³²⁶ et, d’autre part, chacun est doué d’un savoir immense ³²⁷.

325. *Ibid.*, 402 d11-e5 : « Il me paraît donc que le nom de Poséidon lui a été attribué par le premier à le nommer, parce que la mer, par sa nature, l’empêchait de marcher et ne lui permettait plus de progresser, mais elle était devenue un lien pour ses pieds. Il appela donc le dieu commandant cette puissance “Poséidon”, en tant qu’il est un “lien aux pieds” » (ὁ μὲν τοίνυν τοῦ Ποσειδῶνός μοι φαίνεται ὀνομάσθαι τοῦ πρώτου ὀνομάσαντος, ὅτι αὐτὸν βαδίζοντα ἐπέσχευεν ἢ τῆς θαλάττης φύσις καὶ οὐκέτι εἶασεν προελθεῖν, ἀλλ’ ὥσπερ δεσμὸς τῶν ποδῶν αὐτῷ ἐγένετο. τὸν οὖν ἄρχοντα τῆς δυνάμεως ταύτης θεὸν ὀνόμασεν “Ποσειδῶνα”, ὡς “ποσίδεσμον” ὄντα). Le passage dans lequel Socrate explique qu’Hadès utilise les liens les plus puissants qui soient est en 403 c1-404 a6. Nous pouvons citer en 403 d1-2 la réplique de Socrate où il indique la nature des liens utilisés par Hadès pour envoûter ceux qui arrivent chez lui : « par celui des désirs qui est le plus puissant, il les lie, s’il doit vraiment les retenir par le lien le plus puissant » (τῇ μεγίστῃ ἄρα ἐπιθυμίᾳ τῶν ἐπιθυμιῶν δεῖ αὐτούς, εἴπερ μέλλει τῷ μεγίστῳ δεσμῷ κατέχειν). Et il précise encore sa pensée en 404 a2-4 : « car il les retient ainsi en les liant par le désir de la vertu » (οὕτω μὲν ἂν κατέχοι αὐτούς δῆσας τῇ περὶ ἀρετὴν ἐπιθυμίᾳ). L’emploi du verbe *κατέχειν* dans ces deux citations mérite d’être souligné vu qu’il appartient au champ lexical de la magie et doit donc être compris ici dans le sens d’« envoûter » autant que celui de « retenir » ou « attacher » qu’il a habituellement, qui n’est pas assez spécifique. Sur l’utilisation de ce verbe dans un contexte magique, voir F. GRAF, *op. cit.*, p. 168, M. CARASTRO, « Les Liens de l’écriture. *Katadesmoi* et instances de l’enchaînement » in M. CARTRY, J.-L. DURAND, R. KOCH PIETTRE (dir.), *Architecturer l’invisible. Autels, ligatures, écritures*, Turnhout, 2009, pp. 275-277, ainsi que par exemple *P.G.M.*, IV.332 ; V.362, 368 ; VII.404, 422, 934 ; XIII.804 ; O1 (ostracon).1-3 ; R. WUENSCH (ed.), *op. cit.*, n° 83 b.4 ; 88 a.2, b.3 ; 89 a.2 ; 94.10-11 ; 98.4 ; 102 b.6, b.15-16 ; 109.1-3 ; A. AUDOLLENT, *op. cit.*, n° 50.1, 5, 8, 11 ; 52.15 ; 67.7 ; 155 A.2, 25, 37-38 ; 162.6, 18, 23 ; 166.11-12, 17, 28 ; 167.7 ; 168 A.1, 5, 16-17, B.8 ; 252.6-7 ; 300 A.1. Par ailleurs, Hermès est souvent invoqué en sa qualité de *κάτοχος* (par exemple : R. WUENSCH (ed.), *op. cit.*, n° 85 a.4-5 ; 86.3 ; 87 a.10 ; 88 a.1, b.1-2 ; 89 a.1-2 ; 90 a.3-4 ; 91.3-5 ; 93 a.3 ; 100 a.8 ; 109.6 ; 162 a.1 ; A. AUDOLLENT, *op. cit.*, n° 50.1, 5, 8, 11 ; 67.4 ; 73.8).

326. En *Cratyle*, 403 e1, la magie d’Hadès est explicitement mentionnée par Socrate puisqu’il dit que même les Sirènes sont ensorcelées (*κατακεκληῆσθαι*) par lui, alors qu’elles aussi sont expertes en sorts. La magie grecque est fondée sur l’action de lier la personne sur qui porte l’envoûtement : voir A. BERNAND, *op. cit.*, chap. II, notamment pp. 75-79, et R. B. ONIANS, *The Origins of the European Thought About the Body, the Mind, the Soul, the World, Time, and Fate*, 2^e éd., reprint, Cambridge - New York - Melbourne, 1998 [1=1951 ; 2=1988], pp. 367-375, qui montre également que chez Homère notamment, ainsi que dans diverses mythologies non grecques, la thématique du lien revient souvent pour exprimer la notion de destin (dans le cas des Moires bien sûr) et des notions connexes comme celle de nécessité (*ibid.*, pp. 331-338, 349-363, 378-389). Sur les liens dans les religions antiques, voir J. HECKENBACH, *De nuditate sacra sacrisque vinculis*, Gießen, 1911, pp. 69-112, et sur leur utilisation comme amulettes en Grèce antique et dans d’autres cultures, voir P. WOLTERS, « Faden und Knoten als Amulett », *Archiv für Religionswissenschaft*, VIII, 1905, Beiheft, pp. 1-22. La ligature est un principe très ancien qui se retrouve dans la plupart des magies antiques. On en trouvera des exemples dans plusieurs contributions à l’ouvrage collectif *Le Monde du sorcier* : S. SAUNERON, *art. cit.*, pp. 46-48, E. REINER, « La Magie babylonienne », pp. 86, 93, 95, M. VIEYRA, « Le Sorcier hittite », pp. 106, 114, 118, G. VAJDA, « Israël et le judaïsme », pp. 140, 142. Sur la question de la notion de ligature et sur l’usage des liens dans la magie indo-européenne en général, voir également l’étude approfondie, notamment sur le plan linguistique, de H. GÜNTERT, *Der arische Weltkönig und Heiland. Bedeutungsgeschichtliche Untersuchungen zur indo-iranischen Religionsgeschichte und Altertumskunde*, Halle, 1923, pp. 120-169, et dans une moindre mesure, la synthèse de J. ANNEQUIN, *Recherches sur l’action magique et ses représentations (I^{er} et II^{ème} siècles après J.-C.)*, Paris, 1973, pp. 19-21. Sur l’origine indienne des dieux lieux, voir G. DUMÉZIL, *Ouranós-Várūna. Étude de mythologie comparée indo-européenne*, Paris, 1934, pp. 45-57, 96-100, qui met en évidence une correspondance entre Ouranos et le dieu védique *Várūna*, dont le nom dériverait de la racine indo-européenne **uer-* signifiant « lier », la ligature étant chez l’un comme l’autre un procédé magique issu de la Souveraineté du roi (voir aussi H. GÜNTERT, *op. cit.*, pp. 146 sq.).

Cependant, le champ d'application de ces caractéristiques est radicalement différent de l'un à l'autre. La magie de Poséidon, en effet, concerne le monde corporel, puisque avec ses eaux, il lie le pied, ce qui est aussi une contrainte externe. Quant à sa science, l'élément aquatique suggère qu'elle est probablement une forme de mantique, c'est-à-dire une connaissance ambiguë et instable, ce que corrobore la suite de la description du dieu, lorsque Socrate dit qu'il est celui qui agite, qui ébranle (*ὁ σειῶν*)³²⁸ : le savoir venant de Poséidon ne donne aucune certitude. Mieux, ses eaux invitent naturellement à faire le lien avec la fluidité du devenir qui avait été mentionnée à propos des noms de Rhéa et Kronos, si bien que la structure du passage tout entier ressemble à celle d'un chiasme, le dieu marin Poséidon étant celui qui adopte la vision du monde exprimée par Rhéa et Kronos, alors que, dans cette optique, le dieu chtonien Hadès adopterait celle venant d'Hestia, la figure du chiasme suggérant enfin l'étroite liaison existant dans les faits entre les différents éléments. La connaissance de Poséidon ne cherche pas à pénétrer jusqu'à l'*οὐσία* et reste superficielle, cantonnée au monde visible et à l'apparence phénoménale, fugace et insaisissable. La magie de Poséidon est celle des faiseurs d'illusions en tous genres, qui contraint les corps en bloquant les regards sur le visible, produisant des apparences chatoyantes, irisées et changeantes comme les reflets à la surface de la mer. De là, naissent des opinions qui ébranlent l'âme par des affections inadéquates, comme la crainte, par exemple, que l'on éprouve en pensant à Hadès, que l'on préfère appeler Pluton, qui a un sens positif, plutôt que par son nom, évoquant l'invisible et le moment de la disparition de notre corps, car alors seule l'âme, également invisible, subsiste³²⁹. Faute de savoir qui est exactement Hadès et d'avoir compris le vrai sens de son nom, qui n'est pas l'« Invisible », mais « Celui qui connaît toutes les belles choses », les gens tentent de se libérer de leur peur en recouvrant le dieu d'un voile qui lui donne une apparence rassurante, mais ironique et paradoxale puisqu'il échappe à la vue, et changent donc son nom, ce qui ne résout pas leur problème, puisque le nouveau nom est également utilisé de façon impropre³³⁰ et qu'en définitive, ils s'enferment dans des illusions, se cachent à eux-mêmes leur ignorance, qui devient donc invisible et occulte un savoir réel, et ils continuent à l'occasion d'être pris d'effroi en songeant au monde des morts.

327. En *Cratyle*, 402 e6-403 a2, Socrate émet l'hypothèse que le nom de Poséidon ait pu aussi se prononcer « Polléidon » car il est *πολλὰ εἰδῶς*. Quant à Hadès, il a été appelé ainsi « du fait de savoir toutes les belles choses » (404 b2-3 : *ἀπὸ τοῦ πάντα τὰ καλὰ <εἰδέναι>*).

328. *Ibid.*, 403 a2-3.

329. *Ibid.*, 403 a3-b6.

330. *Ibid.*, 403 a3-5, e5-7. L'erreur des hommes sur le nom de Pluton mise en évidence par Socrate pourrait être une critique implicite des Mystères, liés au culte de Déméter puisque l'étymologie fautive dit que la richesse monte de la terre (*ἐκ τῆς γῆς κάτωθεν ἀνίσταται ὁ πλοῦτος*), ce qui évoque les fruits de la terre. Les Mystères ne dépassent jamais le visible et ne parviennent pas à percevoir la réalité de la richesse offerte par Pluton, qui n'est pas corporelle. La critique rejoint celle des initiations qui se trouve dans le *Phédon* et le *Phèdre*.

À l'inverse de Poséidon, Hadès applique sa magie et son savoir au non-corporel et à l'invisible. Sa magie agit sur l'âme elle-même et non plus sur les perceptions des sens. Elle est donc interne et s'exerce sans contrainte puisqu'elle est fondée sur le désir de la personne³³¹, désigné plus loin comme le désir d'excellence³³², que le dieu a juste su faire naître en elle mais sans le lui imposer, seulement en la mettant dans les conditions appropriées à son apparition, c'est-à-dire en lui donnant à penser qu'elle deviendrait meilleure grâce à lui³³³. Ainsi, il ne retient aucune âme dans son royaume car elles y demeurent comme de leur plein gré, ne se rendant pas compte que le désir a été allumé par le dieu, ce qui crée une attache beaucoup plus puissante et qui dure tant que celui-ci fait ce qu'il faut pour alimenter ce désir. En même temps, Hadès a choisi qui il allait accueillir étant donné qu'il refuse de fréquenter les hommes tant qu'ils ont un corps et n'admet pas auprès de lui les âmes qui ne se sont pas purifiées de leurs maux et désirs corporels³³⁴ car il serait inutile, selon Socrate, de chercher à envoûter de telles âmes, toujours sous l'emprise du corps, lequel, par nature, les perturbe et empêche l'apparition d'un authentique désir de vertu, et la magie du dieu deviendrait alors une contrainte extérieure semblable aux liens qui entravent Kronos dans le Tartare et n'aurait pas la même efficacité, puisqu'elle serait contrecarrée de l'intérieur par l'opposition venant des désirs corporels : la magie d'Hadès est donc moins forte que les désirs découlant de l'existence du corps, alors que le désir d'excellence est présenté comme le plus puissant de tous, ce qui signifie qu'il peut être perverti par la présence du corps, qui l'affaiblit ou le détourne de l'excellence véritable, puisqu'il ne parvient à s'exprimer totalement que lorsque le corps a disparu, comme s'il retrouvait alors toute sa pureté. En outre, Hadès a été nommé ainsi car il connaît toutes les *belles* choses³³⁵ : Socrate ne dit pas en quoi elles consistent, mais nous pouvons penser qu'il s'agit des choses excellentes ou des actions concourant à rendre excellent celui qui les accomplit. Hadès ne se contente pas de parler des belles choses et d'enchanter par leur évocation ses auditeurs, subjugués par de telles

331. *Cratyle*, 403 c8-9 : « il les lie donc par un certain désir, semble-t-il, si c'est par le lien le plus puissant qu'il lie et non par la nécessité » (*ἐπιθυμία ἄρα τινὶ αὐτούς, ὡς εἶοικε, δεῖ, εἶπερ τῷ μεγίστῳ δεσμῷ δεῖ, καὶ οὐκ ἀνάγκη*).

332. *Ibid.*, 404 a3-4 : *τῆ περι ἀρετὴν ἐπιθυμία*.

333. *Ibid.*, 403 d4-6 : « SO. : Est-il un plus grand désir que celui qui existe quand quelqu'un croit partager la vie de celui grâce auquel il deviendra un homme meilleur ? HERM. : Par Zeus, non, d'aucune façon, Socrate ! » (*ΣΩ. Ἔστιν οὖν τις μείζων ἐπιθυμία ἢ ὅταν τις τῶ συνῶν οἴηται δι' ἐκεῖνον ἔσεσθαι ἀμείνων ἀνὴρ; ΕΡΜ. Μὰ Δί' οὐδ' ὅπωςτιοῦν, ὦ Σώκρατες*).

334. *Ibid.*, 403 e7-404 a2 (Socrate parlant d'Hadès) : « et de nouveau le fait de ne pas vouloir être accompagné d'hommes ayant un corps mais de ne les rencontrer qu'une fois que leur âme est pure de tous les maux et appétits inhérents au corps, ne te semble-t-il pas être une attitude de quelqu'un qui aime la sagesse [...] ? » (*καὶ τὸ αὐτὸ μὴ ἐθέλειν συνεῖναι τοῖς ἀνθρώποις ἔχουσι τὰ σώματα, ἀλλὰ τότε συγγίγνεσθαι, ἐπειδὴν ἡ ψυχὴ καθαρὰ ἢ πάντων τῶν περι τὸ σῶμα κακῶν καὶ ἐπιθυμιῶν, οὐ φιλοσόφου δοκεῖ σοι εἶναι [...]*). Cette idée d'une purification de l'âme des maux et désirs relevant du corps n'est probablement qu'une façon de désigner l'âme une fois détachée du corps et non un état particulier de cette âme qui aurait été purifiée avant la mort par un mode de vie précis ou la pratique de la philosophie notamment, étant donné que même les Sirènes sont admises auprès d'Hadès (403 d8-e1), alors qu'elles ne passent pas pour avoir mené une vie philosophique d'une quelconque manière.

335. *Ibid.*, 404 b2-3.

découvertes. En effet, en 403 e2-3, Socrate dit : *οὕτω καλοῦς τινας, ὡς ἔοικεν, ἐπίσταται λόγους λέγειν ὁ Ἄιδης* (« tant sont beaux singulièrement, semble-t-il, les discours que sait dire Hadès »). La structure de cette phrase est extrêmement intéressante et tout à fait remarquable, tant elle a été ciselée avec soin et précision par Platon, ce que la syntaxe française ne peut que rendre approximativement, modifiant l'ordre des mots existant en grec. La redondance *λόγους λέγειν*, insérée entre le verbe, placé en premier, et le sujet, rejeté à la fin, suggère que le dieu ne sait pas dire autre chose que des *λόγοι*, ce qui ferait d'Hadès le discoureur par excellence. Le fait que l'adjectif *καλοῦς* soit séparé du nom auquel il se rapporte, *λόγους*, tend à indiquer que la beauté des discours n'est pas recherchée par Hadès (ce que renforce le *ὡς ἔοικεν* qui nuance prudemment le jugement ³³⁶), ce qui correspond bien à l'ambiguïté du dieu, à la fois sophiste et philosophe, la beauté pouvant être un effet ou découler nécessairement et logiquement de la qualité des *λόγοι* du dieu, qui ne peuvent donc pas ne pas être beaux, et c'est essentiel, ce que Socrate paraît souligner en positionnant l'adjectif en tête de phrase, car la beauté est alors réelle et non un effet illusoire provoqué dans l'esprit de l'auditeur par le talent de l'orateur, car elle précède en réalité ces discours et s'exprime par eux, si bien qu'ils sont comme prédestinés à être beaux, et par conséquent vrais (sans quoi ils ne seraient pas beaux), étant par surcroît tenus par un dieu, véridique par définition. Placé au commencement de la phrase, le beau illumine en quelque sorte toute la suite de celle-ci et Socrate met ainsi en exergue son importance fondamentale et sa primauté ontologique alors que dans l'ordre phénoménal, il n'apparaît qu'en dernier, une fois le dire divin prononcé. Mieux, cette phrase rétablit l'ordre ontologique, qui est l'inverse de l'ordre phénoménal qui s'offre à nous : d'abord le beau, puis le savoir, puis le discours, puis le dire, et enfin la personne qui parle. On notera cependant que dans cette description de la chaîne ontologique, il manque une *οὐσία* ou au moins des *ὄντα* qui feraient l'objet de ces discours, ce qui démontre la nature particulière des discours d'Hadès, foncièrement magiques, envoûtants en eux-mêmes et non en raison des caractéristiques des objets sur lesquels ils portent, dont la beauté réelle n'est pas le facteur rendant efficace la magie du dieu. Hadès est finalement bien l'équivalent de Poséidon au niveau de l'invisible. Alors que ce dernier était savant grâce à une mantique nécessairement ambiguë créant des cadrages cognitifs conditionnant les actions des hommes, liés ainsi par lui, son frère des Enfers sait faire miroiter par de beaux récits les splendeurs de l'excellence qui viendrait de sa fréquentation, et donc de la gloire qui doit en découler, éveillant chez les âmes qui l'écoutent un désir aussi puissant que vain car leur vie incarnée étant terminée, il est trop tard pour qu'elles mettent en pratique les beaux préceptes du dieu, accomplir les actes adéquats et gagner une gloire chantée par les aèdes pour toujours. Ainsi, comme l'illusion, la vérité envoûte, et même plus car elle résiste aux changements, et du point de vue des âmes qui

336. Voir *infra*, p. 832.

écoutent Hadès et pour qui la nature réelle de ses discours est en fait indécidable, le dieu est à la fois un sophiste et un philosophe. Le sophiste comme le philosophe est capable d'éveiller le désir d'excellence chez l'auditeur, un désir sincère tourné vers l'excellence authentique et véritable, mais seul l'auditeur qui est lui-même un philosophe sera en mesure de savoir si ce désir répond à un discours vrai ou à une illusion et s'il peut ou non s'attacher à celui qui le tient pour profiter de sa connaissance : ce qui distingue le non-philosophe charmé par les prodiges du sophiste (autant que par la vérité produite par le philosophe) du philosophe qui les déjoue (et qui adhère aux discours vrais du philosophe), c'est l'acte de pensée, et sa qualité, qui permet au second de développer une attention critique qui s'efforcera de relier le discours au réel et de l'intégrer lorsque la corrélation existera, dans le cas du discours du philosophe, se transformant alors également en son propre discours par ce travail d'appropriation critique et réflexif.

Hadès est un concurrent des Sirènes, qui sont elles aussi des êtres lieurs et savants, qui envoûtent leur victime par le désir qu'elles lui inspirent au moyen de leurs chants, l'attirant auprès d'elles, pour les écouter : mais les chants de ces créatures portent une promesse mensongère, car ils entraînent une vile mort, à l'opposé du retour glorieux qu'attend celui qu'elles envoûtent. À partir du texte de l'*Odyssée*, XII, 184-191, où le poète cite les paroles des Sirènes, rien n'indique toutefois que le contenu de leur chant soit ce qui trompe et conduit les marins à leur perte. Il semble que les Sirènes se proposent de révéler un savoir qu'un homme n'a pas à entendre de son vivant³³⁷ : c'est donc plutôt le désir de connaître ce qu'on dira de lui après sa mort, ainsi que la sonorité particulière de ce chant³³⁸, le rendant irrésistible, qui poussent le marin à vouloir rejoindre les monstres, s'imaginant pouvoir être à la fois en vie et au courant de sa renommée, une situation anormale et irréalisable. Homère souligne d'ailleurs la naissance d'un élan de cette sorte dans le cœur d'Ulysse : « dans mon cœur, | je brûlais d'écouter » (*ἐμὸν κῆρ | ἦθελ' ἀκούμεναι*)³³⁹. Le dénouement funeste qui attend le navigateur passé sous l'emprise de ces chants et qui s'imagine se remplir de savoir grâce à eux est en fait implicite à la promesse des Sirènes : pour connaître ce que sera sa gloire parmi les hommes, il faut nécessairement mourir. Le désir d'entendre chanter sa gloire qui est créé par la magie maléfique des Sirènes, qui vise un objet impossible à atteindre par un mortel, se trouve finalement exaucé par la rencontre avec la réalité fatale pour le marin. Les Sirènes sont effectivement très savantes car, en définitive, elles peuvent chanter n'importe quoi, vu que le contenu de leurs chants n'a aucune relation avec le réel : seule la mort permet

337. HOMÈRE, *Odyssée*, XII, 188 : « un plus lourd trésor de science » (*πλείονα εἰδώς*) ; 189-191 : « Nous savons en effet tout ce qu'en la plaine de Troie | les Grecs et les Troyens ont souffert par ordre des dieux, | nous savons tout ce qui advient sur la terre féconde... » (*ἴδμεν γάρ τοι πάνθ', ὅσ' ἐνὶ Τροίῃ εὐρείῃ | Ἀργεῖοι Τρῶές τε θεῶν ἰότητι μόγησαν, | ἴδμεν δ' ὅσσα γένηται ἐπὶ χθονὶ πουλυβοτείρῃ*), souligné par nous.

338. *Ibid.*, 44 : *λιγυρῆ [...] αἰοιδῆ*. Voir M. CARASTRO, *op. cit.*, pp. 116-121.

339. HOMÈRE, *Odyssée*, XII, 192 *sq.*

de faire le lien avec le réel car elle est la condition imposée par la réalité pour que la promesse des Sirènes soit tenue. L'ambiguïté de la connaissance oraculaire issue de l'élément aquatique, et en particulier marin, est au fondement du mythe homérique des Sirènes. Avec les Sirènes et leurs chants qui envoûtent en imposant une vision du monde des plus éloignées du réel et en rattachant celle-ci à la victime par le lien le plus ténu qui soit, son nom³⁴⁰, nous avons un exemple extrême de ce dont est capable une magie apparentée à celle de Poséidon et utilisée à des fins maléfiques.

La figure enchantresse des Sirènes est également exploitée dans le mythe d'Er, où il est dit que chacun des huit cercles du fuseau de la Nécessité est surmonté d'une Sirène jouant un son, les huit sons produits formant une consonance harmonieuse³⁴¹. Une fois que l'âme a choisi sa destinée, la Parque Clôthô fait tourner le fuseau pour entériner ce choix³⁴² : tout se passe comme si le son qui était joué alors envoûtait l'âme, qui était irrémédiablement liée à ce destin, qu'elle ne peut plus connaître une fois incarnée, ayant bu l'eau porteuse d'oubli du fleuve Amélès³⁴³. Comme dans le mythe d'Homère, les Sirènes sont ici encore savantes d'un savoir que l'âme incarnée n'a pas à connaître et elles sont également des agents de la fatalité. Se plaçant avant l'incarnation chez Platon ou se prétendant dépositaires chez Homère de la connaissance du destin de tous les navigateurs croisant dans leurs eaux, elles maîtrisent ou prétendent maîtriser un degré d'apriorité du savoir supérieur, ce qui rend leur discours hautement séduisant, répondant à un manque nécessaire, et les range aux côtés d'Hadès, qui finalement ne les surpasse que par la nature de son savoir, portant non plus sur un destin individuel mais sur des réalités universelles qui concernent aussi les Sirènes. La magie d'Hadès est également plus puissante que la leur car le dieu s'adresse à des âmes, qui ne peuvent donc pas mourir si bien que le désir créé est permanent : c'est ainsi qu'il parvient à envoûter les Sirènes et à retourner le désir contre elles. En somme, tout se passe comme si Hadès envoûtait les Sirènes avec leur propre magie. C'est effectivement une grande astuce que celle d'Hadès qui réussit à faire croire à son auditoire qu'en s'attachant à lui, il deviendra meilleur, alors que l'excellence est une affaire personnelle, qui ne connaît pas de maître³⁴⁴. Le véritable enchantement est par conséquent là, dans sa capacité à exciter le désir d'*ἀρετή*, qu'il sait mobiliser et canaliser (comme savent le faire aussi le sophiste et le philosophe) mais

340. Au vers 184, les Sirènes s'adressent nommément à Ulysse. Le nom est le lien par lequel elles enchaînent leur victime, car elles lui font ainsi croire que leurs chants décrivent la réalité. Il faudra qu'Ulysse perde son nom, devenant un étranger anonyme, pour qu'il soit autorisé à entendre chanter sa gloire par l'aède Démodocos chez les Phéaciens, au chant VIII, 72-95, 486-586, avant de finalement leur révéler son nom (*ibid.*, IX, 19), ce qui autorise alors son retour à Ithaque et la poursuite de son histoire personnelle, comme suspendue par l'intermède phéacien.

341. *République*, X, 617 b4-7.

342. *Ibid.*, 620 e1-4.

343. *Ibid.*, 621 a4-b1.

344. *Ibid.*, 617 e3-4 : « Car l'excellence n'a pas de maître, en l'honorant ou en la méprisant, chacun en détiendra plus ou moins. » (*ἀρετή δὲ ἀδέσποτον, ἣν τιμῶν καὶ ἀτιμάζων πλέον καὶ ἔλαττον αὐτῆς ἕκαστος ἔξει.*)

qu'il ne crée pas de toutes pièces étant somme toute normal chez tout humain, même s'il n'est pas nécessairement dirigé vers les objets susceptibles de le satisfaire adéquatement.

Les manipulations d'Hadès correspondent bel et bien à des tours dignes du plus accompli des sophistes³⁴⁵. On peut entendre *σοφιστής* aussi bien au sens premier d'expert savant ou de sage que de sophiste, mais sans connotation péjorative, étant donné qu'Hadès fait preuve d'une extrême habileté dans sa manière d'envoûter des créatures elles-mêmes douées pour la magie comme les Sirènes, en annihilant leur sorts fondés sur la production de faux-semblants au moyen du désir d'entendre des discours vrais. Les apparences trompeuses ne résistent pas à la présentation de l'excellence véritable, naturellement prisée et recherchée par tous, et l'évidence est telle qu'il est inutile de chercher plus à faire illusion et surtout, une beauté nouvelle et authentique est entrevue, qui détourne de tout discours ne la révélant pas : les âmes ne pouvant à aucun moment réaliser les promesses du dieu des Enfers, elles sont maintenues obligatoirement dans un état de désir sans fin. Par surcroît, Hadès reçoit le titre de philosophe car d'abord il tient des discours véridiques, étant une divinité, en plus sur un sujet qui tient particulièrement à cœur à ses auditeurs, et aussi parce qu'il sait faire preuve de discernement au sujet des âmes admises auprès de lui, ne s'adressant qu'aux morts, les seuls aptes à recevoir son discours, étant débarrassés des influences corporelles, donc dans la configuration qu'un philosophe tient le plus en estime³⁴⁶.

L'âme connaît selon le *Cratyle* un destin dans l'Au-delà qui est assez éloigné de celui décrit dans les différents mythes eschatologiques que l'on trouve dans les *Dialogues*, particulièrement le mythe final du *Phédon*, qui promet à l'âme du philosophe d'accéder à une forme de contemplation du vrai et aux âmes qui ne sont pas purifiées au cours leur vie corporelle de l'être, les âmes ne demeurant dans l'Hadès que durant une période déterminée³⁴⁷, à l'exception de celles des incurables qui ne sortent plus jamais du Tartare une fois qu'elles y ont été précipitées³⁴⁸. Nous remarquerons en outre que dans le mythe, les âmes

345. *Cratyle*, 403 e3-4 : ὁ θεὸς οὗτος τέλος σοφιστῆς.

346. *Ibid.*, 403 e7-404 a2 (voir la citation, *supra*, p. 416, note 334).

347. Dans le *Cratyle*, 403 b4-5, il est clair qu'aucune des âmes ne se réincarne : « une fois que chacun d'entre nous est mort, il demeure là-bas pour toujours » (ἐπειδὴν ἅπαξ τις ἡμῶν ἀποθάνῃ, ἀεὶ ἐκεῖ ἐστίν). Dans le *Phédon*, 107 e2-4, en revanche, les âmes reviennent s'incarner : « ayant trouvé là-bas ce à quoi effectivement elles étaient destinées et y étant demeurées le temps qu'il fallait, un autre guide conduit [les âmes] de nouveau ici, après de nombreux et longs cycles de temps » (τυχόντας δὲ ἐκεῖ ὧν δὴ τυχεῖν καὶ μείναντας ὅν χρῆ χρόνον ἄλλος δεῦρο πάλιν ἡγεμῶν κομίζει ἐν πολλαῖς χρόνον καὶ μακρᾶς περιόδοις).

348. *Ibid.*, 113 e5-6. Compte tenu de la citation du *Cratyle* figurant dans la note précédente et de 403 d7-8 (« personne parmi ceux qui sont à cet endroit ne souhaite en partir pour revenir ici » (οὐδένα δεῦρο ἐθέλλῃσαι ἀπελθεῖν τῶν ἐκεῖθεν)), il n'est pas concevable que dans le texte qui nous intéresse, Socrate n'évoque que le sort des âmes incurables dans le Tartare, même s'il cite le cas des Sirènes, qui appartiennent sans doute à cette catégorie, au regard de leurs actes monstrueux, et d'ailleurs il ajoute, en 403 e1, que leur sort concerne « aussi tous les autres » (τε καὶ τοὺς ἄλλους πάντα). Enfin, la référence à Kronos et à son châtement, en 404 a5-6, laisse penser que toutes les âmes finissent par connaître un destin revenant au sien, étant enchaînées par le désir.

des sages résident dans le lieu le plus élevé, sur la terre, donc le lieu le plus stable³⁴⁹, ce qui n'est pas sans évoquer la figure d'Hestia telle que Socrate avait commencé par la définir dans le *Cratyle*³⁵⁰. En revanche, les âmes des réprouvés sont enfermées dans le Tartare, le gouffre le plus profond qui soit, vers lequel convergent et duquel divergent tous les fleuves infernaux, créant un abysse, agité de vagues montant et descendant sans qu'aucun point d'appui n'existe³⁵¹ : ce lieu se caractérise ainsi par une instabilité extrême. Ces âmes sont prisonnières des flux et reflux des apparences sans fondement, caractéristiques du devenir représenté par Rhéa et Kronos. Prison pour ceux qui ont vécu dans la démesure, le Tartare est le lieu par excellence de l'*ἄπειρον*, l'illimité et l'indéfini, suprême enchantement pour lier éternellement les criminels qui y sont jetés³⁵². Le sort *post mortem* des âmes dans le *Phédon* est la transposition exacte de leur rapport à l'essence des choses, et donc à la vertu et à la pensée³⁵³, lors de leur vie incarnée, qui a conditionné leurs actes et motivé l'arrêt des juges infernaux à leur sujet. Il est à noter également que les âmes sauvées sont celles qui ont mené une vie sainte³⁵⁴, ce qui suppose une activité volontaire en vue de l'excellence tout au long de la vie et donc un désir permanent d'*ἀρετή*. L'approche du *Cratyle* apparaît donc comme étant moins claire et à certains égards beaucoup plus pessimiste que celle du *Phédon*, quoiqu'elle ne soit pas présentée comme étant plus réaliste, eu égard aux réserves exprimées par Socrate à plusieurs reprises sur notre ignorance des choses divines et sur l'imperfection du mythe³⁵⁵ : d'après le *Cratyle*, en effet, l'âme du sage, qui a passé sa vie incarnée à se purifier, semble ne pas être mieux traitée que les autres âmes qui ont cédé à tous leurs appétits corporels, à moins de supposer, ce dont ne parle pas le texte, une étape purificatrice réservée à ces dernières, et donc des châtiments, précédant la rencontre avec Hadès, ou bien que l'évocation de Kronos

349. *Phédon*, 114 c1-2 : « là-haut, dans une résidence pure, ils arrivent et sur la terre, ils résident » (*ἄνω δὲ εἰς τὴν καθαρὰν οἴκησιν ἀφικνούμενοι καὶ ἐπὶ γῆς οἰκίζόμενοι*).

350. *Cratyle*, 401 c2-d3.

351. *Phédon*, 112 a4-b2, notamment 112 b2 : « ces eaux n'ont ni fond, ni base » (*πυθμένα οὐκ ἔχει οὐδὲ βάσιν τὸ ὑγρὸν τοῦτο*).

352. C'est dire la puissance des enchantements qui proviennent des désirs créés par le corps et qui provoquent toutes sortes de troubles et de passions dans l'âme, à tel point que les chaînes qui retiennent Kronos dans le Tartare ne sont pas capables de les lier (*Cratyle*, 404 a4-6 : « si [les hommes] avaient l'excitation et la folie du corps, pas même Kronos son père [sc. d'Hadès] ne serait capable de les retenir avec lui dans les liens qui sont ceux dont on dit qu'ils le lient » (*ἔχοντας δὲ τὴν τοῦ σώματος ποιήσιν καὶ μανίαν οὐδ' ἂν ὁ Κρόνος δύναιτο ὁ πατήρ συγκατέχειν αὐτῶ ἐν τοῖς δεσμοῖς δήσας τοῖς αὐτοῦ λεγομένοις*)) : seule la destruction complète du corps par la mort permet de s'en libérer totalement. La fatalité des conséquences de l'union de l'âme au corps est somme toute d'une nature assez proche de celle qui permet de confiner les âmes dans le Tartare, même si les deux types de liens sont incompatibles selon le *Cratyle*, et pour cause, dans le Tartare, les corps n'existent plus : à chaque fois, l'âme est prise dans un milieu caractérisé par une absence de limites et c'est tout naturellement que finira reléguée dans le Tartare l'âme de ceux qui auront passé leur vie en se laissant emporter par les pires excès des désirs générés par le corps, sans tenter d'y résister en devenant vertueux et cherchant la juste limite à leurs comportements.

353. *Phédon*, 114 c7-8 : « tout faire pour participer à la vertu et à la pensée au cours de cette vie » (*πᾶν ποιεῖν ὥστε ἀρετῆς καὶ φρονήσεως ἐν τῷ βίῳ μετασχεῖν*).

354. *Ibid.*, 114 b7 : *τὸ ὁσίως βιώναι*.

355. *Cratyle*, 400 d6-401 a5, 401 d7-e4 ; *Phédon*, 114 d1-7.

dans le Tartare ne suggère que les âmes non purifiées y sont aussi reléguées avec lui, ce qui serait une incitation des plus fortes à pratiquer la philosophie pendant sa vie incarnée. Et surtout, une fois que les âmes sont arrivées chez Hadès, elles y restent, tant elles sont fascinées par ses discours.

La magie d'Hadès est une magie verbale qui, à l'instar de celle des Sirènes, attire vers le dieu en exacerbant un désir qu'elle promet de satisfaire : le rapport au vrai des discours du dieu n'est pas précisé mais il n'est pas nécessaire de le connaître car s'adressant à des âmes sans corps, la concrétisation du désir de vertu qu'il entretient est impossible et l'enchantement est indestructible et l'on peut du reste penser que le dieu n'est pas menteur, eu égard à sa divinité. Là réside sans doute le supplément d'efficacité de cette magie face à celle de Poséidon qui joue avec les apparences du visible et qui peut être contrée par n'importe quelle autre magie du même type ou la déconstruction de ces apparences. Disant le vrai, par nature, la magie d'Hadès est par conséquent bien plus efficace que toute autre magie, qui éloigne du réel et peut être instantanément annihilée par un rappel de celui-ci.

Les deux magies paraissent fonctionner de façon complémentaire. L'analyse de la lâcheté et de l'embarras en apporte la confirmation dans la suite du *Cratyle*. Ainsi, la lâcheté consiste selon Socrate en un puissant lien de l'âme et l'embarras, de même, est ce qui entrave et empêche d'avancer, ce qui serait le propre des maux ³⁵⁶ :

ἡ δ' οὖν δειλία τῆς ψυχῆς σημαίνει δεσμὸν εἶναι ἰσχυρόν· τὸ γὰρ “λίαν” ἰσχύς τις ἐστίν. <δεσμὸς> οὖν ὁ <λίαν> καὶ ὁ μέγιστος τῆς ψυχῆς ἡ δειλία ἂν εἴη· ὥσπερ γε καὶ ἡ ἀπορία κακόν, καὶ πᾶν, ὡς ἔοικεν, ὅτι ἂν ἐμποδῶν ἢ τῷ ἴεναι καὶ πορεύεσθαι. τοῦτ' οὖν φαίνεται τὸ κακῶς ἴεναι δηλοῦν, τὸ ἰσχομένως τε καὶ ἐμποδιζομένως πορεύεσθαι, ὃ δὴ ψυχὴ ὅταν ἔχη, κακία μεστὴ γίγνεται.

En fait, la lâcheté désigne un lien fort de l'âme : car la notion d'“extrêmement” renvoie à quelque chose de fort. Alors, le “lien” de l'âme, celui qui lie “extrêmement”, le plus puissant, serait la lâcheté ; tout comme l'embarras est un mal, et, semble-t-il, tout ce qui est un empêchement pour avancer et progresser. C'est cela donc que paraît indiquer l'“aller mal”, marcher en étant retenu et entravé, ce qui tend à remplir l'âme de vice, quand elle est dans ce cas.

Nous retrouvons ici la magie de Poséidon qui lie le pied et nuit à la marche : l'âme qui est sous l'influence des apparences du fait de l'emprise de son corps ne peut que se comporter de façon vicieuse. L'*ἀρετή*, au contraire, libère l'âme de ses entraves et lui rend son élan ³⁵⁷ : la vertu est bien un mouvement, une activité permanente ³⁵⁸. La remarque de Socrate concernant l'*ἀπορία*, mérite aussi d'être relevée : comme la lâcheté, l'embarras empêche la progression et le terme *ἐμποδῶν* rappelle l'étymologie du nom Poséidon, ce qui fait de l'aporie une réaction de blocage due à une apparence. L'aporie n'est un mal que dans la mesure où l'âme reste rivée à cette apparence et n'est pas capable de la dépasser. Il s'agit en fait d'un problème d'attitude car l'aporie est aussi le révélateur d'une difficulté et doit attirer l'attention de l'âme

356. *Cratyle*, 415 c2-9.

357. *Ibid.*, 415 d1-2 : « le cours de l'âme bonne est toujours libéré » (*λελυμένην τὴν ῥοὴν τῆς ἀγαθῆς ψυχῆς εἶναι ἀεὶ*).

358. Voir également en 421 b1-7 le passage sur *ἀλήθεια* et *μεῦδος*, où des idées similaires sont invoquées.

immédiatement, laquelle dispose alors de la possibilité de réagir et chercher à analyser la situation pour se libérer de l'apparence qui l'a bloquée. L'aporie est en somme le résultat d'œillères cognitives qui tombent lorsque l'âme est capable d'adopter un nouveau point de vue grâce à une démarche réflexive notamment, et de quitter les illusions envoûtantes du sensible pour s'élever dans l'ordre de l'intelligible. Ce que lie la magie de Poséidon, la magie d'Hadès est capable de le délier, mais au prix d'un autre envoûtement, canalisant le désir, par des discours qui lient l'auditeur à l'*οὐσία*, étant vrais, mais qui en eux-mêmes, formellement, ne se distinguent pas des discours faux et sophistiques, également aptes à envoûter. De ce fait et malgré ses qualités, cette magie d'Hadès est à son tour réversible : si celui qui en a bénéficié n'est pas lui-même un philosophe et n'a pas été capable de faire l'effort de pensée nécessaire pour intégrer ces discours vrais et comprendre la réalité de leur lien à l'*οὐσία*, il abordera ces discours comme des doctrines prêtes à l'emploi qu'il suffirait d'imiter et, de plus, il ne sera pas en mesure de résister aux nouveaux discours auxquels il sera exposé et dans tous les cas, il se retrouvera encore aux prises avec la magie de Poséidon, en laquelle s'est muée la magie d'Hadès faute d'avoir été efficace. Ce genre de problème ne se pose pas aux Enfers, où les âmes arrivent purifiées de leur corps et où aucun discours concurrent de celui d'Hadès ne vient perturber les effets de celui-ci, mais dans le monde des vivants, où le vrai et le faux se côtoient en permanence et où tous ne sont pas philosophes. Enfin, croire que les deux magies sont symétriques dans deux ordres ontologiques différents est une erreur, car la magie de Poséidon lie la pensée à une illusion, autrement dit, elle lie le *λόγος* avec lui-même car une illusion n'a pas de réalité en dehors du discours, si bien qu'en fait, cette magie ne repose sur rien et est bien une forme de duperie, souvent consentie par sa victime elle-même à cause de sa passivité, qui, implicitement, se fait donc croire qu'elle est soumise à une magie puissante (ce que l'individu, sur le moment, n'analyse même pas comme de la magie mais comme la certitude plus ou moins grande découlant d'une opinion, la découverte de la magie ne se faisant qu'*a posteriori*, lorsqu'il a pris conscience du manque de fondement de cette opinion). Au contraire, la magie d'Hadès établit un lien à une réalité, l'*οὐσία*, et est donc un envoûtement réel : c'est même la seule vraie magie, qui a réellement fait un saut qualitatif et a institué des liens d'une autre nature, réellement liants cette fois, devant lesquels se dissout le *λόγος* ayant servi à la magie de Poséidon, remplacé par un vrai *λόγος*, *λόγος* vrai et illuminé par Beau en amont de lui. Il y a donc une dissymétrie essentielle entre les deux magies, mais qui a toutes les chances d'échapper à l'observateur dans le cas des âmes incarnées, qui verra ou bien un désenvoûtement des enchantements venant des illusions ou bien un autre envoûtement.

La magie d'Hadès, philosophe et sophiste, jouant sur les désirs au moyen de beaux discours exhortant à la vertu pourrait faire penser aux procédés utilisés par Socrate, eux aussi

mêlant philosophie et sophistique, touchant aux désirs des interlocuteurs caressant des rêves d'excellence. Néanmoins, nous devons émettre plusieurs réserves importantes qui nous semblent interdire pour l'instant ce rapprochement, car contrairement au dieu qui est d'abord un savant, Socrate, lui, est d'abord ignorant, la présentation du dieu qu'il propose à Hermogène étant elle-même identifiée dès l'origine comme une simple opinion – qui plus est appartenant à un mouvement de pensée inspiré par Euthyphron³⁵⁹ – ne représentant aucun savoir, à telle enseigne que la suite du dialogue, comme nous l'avons déjà vu, fera intervenir divers procédés destinés à occulter l'ignorance de Socrate. Ensuite, ce dernier ne s'exprime pas par des discours mais il dialogue, ce qui devrait avoir pour effet de le mettre sur un pied d'égalité avec son interlocuteur et d'exclure une relation de dépendance comme celle instaurée par Hadès avec les âmes qui l'écoutent, Socrate n'étant aucunement en mesure de répondre au désir de vertu qu'il a éventuellement excité chez son interlocuteur en lui dispensant l'enseignement qui serait apte à l'assouvir³⁶⁰ ; pire, il l'a éventuellement plongé dans une situation d'aporie, qui, comme nous l'avons remarqué, a un rapport avec la magie de Poséidon.

Une autre magie que celles d'Hadès et de Poséidon doit exister, se positionnant à la fois symétriquement à celles-ci et comme un intermédiaire, en raison des caractéristiques propres à Socrate que nous venons d'indiquer. Par ses réfutations, Socrate désenvoûte ses interlocuteurs de leurs opinions erronées ou insuffisamment étayées mais en conséquence de son ignorance qui ne fournit pas de savoir de substitution, il les plonge dans l'aporie, ce qui est un autre envoûtement, qui se résout soit par la production d'une nouvelle opinion illusoire, sur le mode de la magie de Poséidon, soit par l'élévation vers une pensée authentique, sur le mode de la magie d'Hadès. Tout dépendra de l'interlocuteur, s'il reste passif et se laisse envoûter la magie de Poséidon ou s'il est actif et s'envoûte lui-même avec celle d'Hadès.

On peut ainsi penser que les situations cognitives sous-jacentes à ces différentes magies renvoient à des façons différentes d'aborder l'ontologie, le vaste savoir divin étant apte à embrasser d'une part l'instabilité générale des manifestations de l'être, sous la forme d'une mantique³⁶¹, et d'autre part l'être lui-même, par connaissance directe, tandis que, du côté humain, l'ignorance socratique serait coextensive à une ontologie fondée sur une stabilité du réel, correspondant à la première interprétation proposée pour le sens d'Hestia (à partir du mot *οὐσία*)³⁶², circonscrivant de fait toutes les possibilités d'expression de l'essence (mais sans pouvoir les énumérer immédiatement) et remédiant ainsi aux limitations de la connaissance et

359. *Ibid.*, 399 a1.

360. Dans l'*Apologie*, 33 b3-8, Socrate se défend d'avoir jamais enseigné quoi que ce soit.

361. Pour qu'il n'y ait pas de malentendu, précisons que la magie de Poséidon n'est pas trompeuse en elle-même, le dieu étant par nature véridique, mais c'est la faiblesse de l'esprit humain qui l'expose à la création en lui d'illusion découlant de la forme mantique prise par ce savoir divin.

362. *Cratyle*, 401 c2-d3.

de l'intelligence humaines, notamment en appliquant la méthode dialectique permettant d'évaluer les énoncés produits ou rencontrés et de fonder des savoirs partiels mais relativement fiables, jusqu'à ce qu'ils soient dépassés par les progrès de la recherche, approche à laquelle s'opposerait l'omniscience sophistique, tentant de capter tous les phénomènes sans être en mesure d'aborder l'être, selon une véritable fuite en avant dans l'illimité, tentative dérisoire d'imiter les dieux. Seule la démarche de Socrate est donc comparable aux modes de savoir divins, qu'il s'agisse de celui d'Hadès ou celui de Poséidon. Dans cette perspective, à l'échelle humaine, nous pourrions alors avoir une magie et une philosophie patronnées par les Muses face à une magie et une sophistique placées sous l'égide des Sirènes, eu égard aux rapports assez symétriques existant entre ces êtres³⁶³. À cet égard, il convient de s'arrêter un bref instant sur l'explication du nom des Muses que donne le *Cratyle* : « aux "Muses", ainsi qu'à la musique plus généralement, ce nom est attribué en raison du fait de "chercher avec un désir avide", semble-t-il, caractéristique à la fois de l'investigation et de la philosophie » (*τὰς δὲ "Μούσας" τε καὶ ὄλωσ τὴν μουσικὴν ἀπὸ τοῦ <μῶσθαι>, ὡς ἔοικεν, καὶ τῆς ζητήσεώς τε καὶ φιλοσοφίας τὸ ὄνομα τοῦτο ἐπωνόμασεν*)³⁶⁴. À l'élan personnel érotique vers une notion tierce suscitée par les Muses s'opposerait l'impulsion mortifère pour les rejoindre créée par les Sirènes chez ceux qui entendent leurs chants. Mais comme dans le cas des beaux discours d'Hadès, Socrate atténue son jugement (*ὡς ἔοικεν*), si bien que nous avons quelques raisons de penser que, dans la pratique, la distinction entre les deux approches est plus difficile à opérer qu'il ne paraît³⁶⁵, car comme nous l'avons dit, quelles que soient les intentions, les qualités et les compétences de la personne énonçant un *λόγος*, selon la nature de son interlocuteur, la situation est susceptible de se renverser, le chant des Muses se muant en chant des Sirènes, et réciproquement. Pire, nous pourrions être victimes de l'apparente opposition entre les Muses et les Sirènes, nous imaginant que si les Sirènes sont des êtres maléfiques mortifères pour la pensée, les Muses doivent au contraire vivifier celle-ci : car après tout, rien ne nous dit que l'élan dont les Muses ont donné l'impulsion ne conduise pas vers une nouvelle opinion dénuée de vérité et que le chant des Sirènes n'est pas en fait un beau discours comme ceux d'Hadès. Autrement dit, le chant des Muses et celui des Sirènes ont autant de chance l'un que l'autre d'être des illusions, chacun dans son genre. Le philosophe ne se fiera donc pas à ces créatures mais aux dieux eux-mêmes, dont elles imitent l'action et le savoir, Éros et Hadès, qui eux aussi se retrouvent dans l'identité de leur rapport au vrai, chacun dans son genre. En revanche, selon ses effets, le discours du philosophe envoûtera ses auditeurs à la façon des Muses ou des Sirènes. Tout comme celui du sophiste et de toute personne exprimant sa pensée...

363. Voir *infra*, p. 582, en particulier la note 2.

364. *Cratyle*, 406 a3-5.

365. Voir *infra*, p. 458, où nous prolongerons cette réflexion.

Nous avons passé en revue les principaux facteurs personnels et sociaux qui influencent et conditionnent la formation des opinions, tels qu'ils interviennent dans les *Dialogues*. L'homme est porté naturellement à concevoir des illusions du fait de ses modes d'interprétation des informations qu'il reçoit de son environnement. Ses conceptions se développent à l'intérieur de systèmes d'opinions qui donnent sens à l'expérience mais aussi limitent la richesse du réel. Les opinions s'organisent à l'intérieur de ces systèmes de façon globalement cohérente si bien que le sujet en fait l'expérience et en vient souvent à leur conférer une dimension d'évidence qui le détourne de les remettre en question. Ainsi la connaissance et l'ignorance se structurent mutuellement. Croire que l'accumulation de données augmente la part de la connaissance face à l'ignorance est en soi le résultat d'une certaine vision du monde relevant d'une opinion assignant à la connaissance une limitation portant sur sa nature.

Dans cette optique, toute interaction avec autrui va produire un contenu cognitif qui soit s'insérera directement à l'intérieur des systèmes existants, soit viendra modifier l'architecture même de certains de ces systèmes, soit sera rejeté en raison de son incompatibilité avec les opinions préexistantes. Tout cela aura éventuellement lieu indépendamment du lien des nouvelles opinions avec le réel, selon la capacité de l'individu à mener correctement l'opération critique requise pour reconnaître ce lien. Le phénomène de l'influence porte sur cette dernière opération, qu'autrui peut chercher à biaiser, court-circuiter ou renforcer, plutôt que de laisser la personne la conduire à sa guise ou selon son habitude, et cela en usant de moyens dissimulés, occultes. Il en résulte un état cognitif qui n'est pas celui qui aurait dû être le sien et qui induira des comportements qui n'auraient pas non plus dû advenir : c'est en cela que nous pouvons parler d'un envoûtement, d'autant plus que l'influence est exercée par la voie de la parole, qui semble présenter toutes les garanties possibles de transparence et ainsi laisser toute liberté à l'exercice de l'analyse critique de la part de l'auditeur, si bien que la constatation de la puissance de cette parole incite à reconnaître en même temps l'existence d'un processus occulte. Le filtre critique du sujet étant leurré ou désactivé, il en résulte que la vérité ou la fausseté des nouvelles opinions n'a aucune importance à aucun moment de l'opération d'influence. Seul le cas où l'influence vise à exciter la réflexion critique est de nature à faire se confronter l'individu à la véracité des opinions, particulièrement celles déjà acquises (et il est bien sûr préférable que l'interlocuteur n'exerce pas cette influence pour satisfaire un but personnel, juste par goût de la chicane, afin d'avoir la garantie que, dans un second temps, il ne tente pas de remplacer les opinions fausses existantes par d'autres opinions fausses qui le servent plus).

Face à un monde mouvant, en perpétuel devenir, et du fait de nos modes de connaissance imparfaits, il faudrait que notre interlocuteur soit un dieu pour que nous

recevions en toute confiance sa parole et la tenir pour vraie avec toute certitude. Aussi, nous faut-il prendre le point de vue d'un dieu non seulement pour évaluer le contenu des énoncés que nous recevons, mais aussi pour produire les nôtres et avancer dans notre compréhension du réel grâce à des solutions plus originales et plus adéquates, bénéficiant d'une véritable inspiration divine et découvrant ainsi peu à peu les fondements *a priori* des phénomènes. En pratiquant la réfutation et en prétendant ne rien savoir, Socrate, par l'aporie que provoque cette démarche, contraint son interlocuteur à devoir adopter ce point de vue divin, ce qui ne manque pas de désespérer celui qui n'est pas habitué à un tel exercice et surtout elle le confronte à sa nature propre et le met en demeure de se déterminer pour la pensée ou pour l'opinion. En revanche, l'approche ordinaire consiste à persuader autrui et à lui inculquer des opinions au moyen de raisonnements plus ou moins rigoureux et artificieux ou en s'adressant à ses émotions, provoquant en lui un état d'égarement qui rend son esprit perméable aux nouvelles conceptions. Donc deux magies sont à l'œuvre, dont les effets sont obtenus par des moyens liés au *λόγος*, générant une confusion sur la nature exacte des sortilèges employés, d'autant que les effets sont difficilement appréciables de l'extérieur puisqu'ils dépendent de la personnalité de la personne faisant l'objet des sortilèges. Finalement, la magie de Socrate ne fabrique pas de philosophe et n'apporte pas la vérité mais elle est la seule qui laisse la possibilité à cette figure de se révéler et de prendre son envol, les autres formes de magie risquant surtout d'obscurcir son esprit par des illusions qui le retiendront de prendre toute son envergure philosophique.

II. De quelques professionnels de la parole magique

Dans une cité démocratique comme l'Athènes antique, ayant gravé au fronton de ses principes l'*ἰσονομία* et l'*ἰσηγορία*, la parole est l'instrument par excellence que doit maîtriser tout individu qui désire participer activement à la vie publique, défendre ses intérêts et se faire un nom parmi ses concitoyens. La capacité à gagner la foule à sa cause par les discours qu'on lui tient influe grandement sur le cours d'une carrière politique. Certains l'ont bien compris et ont aussi parfaitement intégré une autre donnée essentielle de la situation qui est le désir de briller en public et d'être adulé par les masses à tout prix, désir présent notamment parmi la jeunesse des hautes classes sociales. Ce sont les maîtres de vertu qui viennent à Athènes de tout le monde hellénique vendre leurs cours à prix d'or, se faisant forts d'enseigner à leurs élèves l'excellence qui leur donnera la réussite et la gloire. Depuis la centaine d'années que ce système politique se maintient, des techniques de persuasion ont été mises au point, la rhétorique s'est considérablement développée et une expertise très pointue s'est constituée dans tous ces domaines. Les sophistes ont largement su en tirer parti, mais ne se sont pas arrêtés à la maîtrise d'un savoir-faire : en même temps qu'ils devenaient des spécialistes de ces modes de persuasion, ils ont su élaborer de véritables réflexions théoriques sur la politique, l'éthique et même l'ontologie, selon une vision du monde relativiste. L'association d'une telle pensée et de la maîtrise de la parole persuasive a certainement paru très dangereuse aux yeux de Platon¹, qui s'est employé dans ses *Dialogues* à dénoncer méthodiquement l'enseignement des sophistes et à discréditer et minimiser leur travail théorique, le silence et l'oubli étant souvent plus efficaces que la polémique et la réfutation pour réduire à néant des adversaires, surtout à une époque où les moyens de conservation des idées sont encore rudimentaires et leur diffusion cantonnée à des cercles restreints.

C'est dans ce contexte que Platon se plaît à comparer les professionnels de la parole persuasive à des sorciers, des charlatans faiseurs d'illusions. Mais il ne fait que retourner

1. Dans le *Gorgias*, 452 e4-8, Platon fait dire au rhéteur sicilien que la rhétorique ne donne rien de moins que le pouvoir de réduire en esclavage n'importe qui. Il est par ailleurs significatif, en 461 d2-462 a5, que Pôlos, qui partage le point de vue de Gorgias, réclame une entière liberté de parole au moment de croiser le fer avec Socrate, liberté que celui-ci s'empresse de restreindre en lui opposant une autre liberté, celle de rompre l'entretien, et en instaurant un cadre méthodologique qui, grâce à la limitation de ces libertés, rend possible le dialogue et donc une authentique interaction sociale. Nous verrons ultérieurement ce qu'il faut penser de cette conception de la liberté à laquelle Pôlos adhère (voir *infra*, p. 1058).

contre eux un apparentement à l'art magique revendiqué par une des figures les plus importantes de ce milieu tant critiqué par Platon, Gorgias qui cherchait par là à mettre l'accent sur la puissance considérable et irrésistible du discours œuvrant au service de la persuasion. Même s'il en désapprouve l'usage et les conditions d'utilisation, Platon ne nie pas la réalité du pouvoir de cette magie, bien au contraire, il la met en scène en soulignant ses effets ravageurs et ses conséquences occultes à travers notamment différentes déclinaisons de l'éloge, lequel constitue un moyen privilégié pour parvenir à envoûter un auditoire. La figure synthétisant les principaux aspects de la magie du verbe est évidemment le sophiste, mais en raison de la nature même de son art, il est très difficile de l'appréhender adéquatement et la confusion avec le philosophe est très vite faite, d'autant plus qu'un personnage tel que Socrate s'attache à une pratique philosophique produisant une réelle influence sur ses interlocuteurs en jouant lui aussi avec leurs facultés cognitives et dont les effets peuvent être facilement pris pour ceux d'une manipulation sophistique tant ils sont perturbants.

1- L'héritage de Gorgias

Dans son *Éloge d'Hélène*², Gorgias, pour excuser et disculper la femme de Ménélas de son infidélité, invoque, au milieu d'autres, l'argument suivant : « le discours est un grand seigneur » (*λόγος δυνάστης μέγας ἐστίν*)³. Il fait l'hypothèse qu'Hélène aurait été trompée par un discours persuasif⁴ dont le pouvoir impérieux l'aurait subjuguée. Il propose alors une véritable théorie de la parole efficace, capable de manipuler les affections et les sentiments, de modifier les opinions et d'influer sur les actes accomplis comme si une contrainte irrésistible était exercée sur les personnes, réduites à l'état de victimes passives⁵. L'explication de

2. GORGAS, 82 B 11.49-95 (§§ 8-15). Sur l'*Éloge d'Hélène*, parmi les nombreux travaux, on pourra consulter les suivants : W. SÜSS Wilhelm, *Ethos. Studien zur älteren griechischen Rhetorik*, réimp., Aalen, 1975 [1=1910], pp. 49-55, U. UNTERSTEINER, *Les Sophistes* (2=1967), I, trad. française, Paris, 1993, pp. 159-196, G. BONA, « ΛΟΓΟΣ e ΑΛΗΘΕΙΑ nell'Encomio di Elena di Gorgia », *Rivista di filologia e di istruzione classica*, 102, 1974, pp. 5-33, W. J. VERDENIUS, « Gorgias' Doctrine of Deception » in G. B. KERFERD (ed.), *op. cit.*, pp. 116-128, GORGAS, *Encomium of Helen*, Bristol, 1982, pp. 12-19, B. CASSIN, *L'Effet sophistique*, Paris, 1995, pp. 66-100, et sa traduction pp. 141-148, R. WARDY, *The Birth of Rhetoric. Gorgias, Plato and Their Successors*, London - New York, 1996, pp. 25-50. Voir également A. DIÈS, « Note sur l'Ἐλένης ἐγκώμιον de Gorgias », *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes*, N. S. XXXVII, 1913, pp. 192-206, qui tente de reconstituer le § 13 de l'*Éloge d'Hélène*, et qui, pour ce faire, étudie et traduit en même temps certains des passages auxquels nous allons nous intéresser.

3. GORGAS, 82 B 11.51 (§ 8).

4. *Ibid.*, 82 B 11.49 : « Et si le discours est celui qui a persuadé et leurré l'âme » (*εἰ δὲ λόγος ὁ πείσας καὶ τὴν ψυχὴν ἀπατήσας*).

5. *Ibid.*, 82 B 11.75-79 (§ 12) : « Car le discours qui persuade a forcé l'âme qu'il a persuadée à la fois de faire confiance aux choses dites et de consentir aux choses faites. Donc celui qui persuade, en tant qu'il contraint,

Gorgias est aussi une démonstration par l'exemple car l'auditoire subit les effets de sa parole et éventuellement, en même temps, expérimente le changement d'opinion dont il parle, si bien qu'il est contraint de donner raison à l'orateur sur la redoutable efficacité de la parole ⁶, certainement plus que sur la question de la culpabilité ou de l'innocence réelles d'Hélène : l'important est l'effet produit sur le spectateur pour qu'en réponse, il adule l'orateur. L'éloge d'Hélène est avant tout un éloge de l'orateur par la démonstration pratique de son talent. Nous rejoignons M. Gagarin ⁷ lorsqu'il montre que l'objectif de Gorgias n'est pas de convaincre son auditoire d'une quelconque thèse constituant le sujet du discours. Toutefois, sa vision de la persuasion, très restrictive, doit être nuancée, puisqu'il limite en somme la notion de persuasion à la création ou la transformation chez autrui d'une opinion sur un sujet donné, affirmant que persuader est moins important pour les sophistes que de chercher à choquer, donner du plaisir ou apporter une vérité à l'auditoire ⁸. Outre le fait que, comme il le reconnaît lui-même ⁹, le matériel dont nous disposons pour reconstituer les doctrines des sophistes est peu abondant, ce qui nous invite à la prudence, la persuasion opère non seulement à travers le contenu du discours mais aussi à travers les effets de celui-ci et de la prestation elle-même, en

commet une injustice, alors que celle qui est persuadée, en tant qu'elle est contrainte par le discours, on en parle en mal sans aucune raison » (*λόγος γὰρ ψυχὴν ὁ πείσας, ἢν ἔπεισεν, ἠνάγκασε καὶ πιθέσθαι τοῖς λεγομένοις καὶ συναινέσαι τοῖς ποιουμένοις. ὁ μὲν οὖν πείσας ὡς ἀναγκάσας ἀδικεῖ, ἢ δὲ πεισθεῖσα ὡς ἀναγκασθεῖσα τῷ λόγῳ μάτην ἀκούει κακῶς*). Il est inutile d'insister sur l'opposition entre les formes actives et les formes passives qui permettent à Gorgias de renverser la situation de l'accusée, qui devient victime. Notons aussi la complémentarité des *λεγόμενα* et des *ποιούμενα*. Le *λόγος* a des visées concrètes et tangibles : un moment ou l'autre, le discours invisible finit par avoir dans le réel des effets commensurables avec lui, comme on peut le déduire de B 11.70-72 (§ 11) : « L'opinion qui est glissante et instable projette ceux qui y recourent au milieu de bonheurs glissants et instables » (*ἢ δὲ δόξα σφαλερὰ καὶ ἀβεβαίος οὓσα σφαλεραῖς καὶ ἀβεβαίοις εὐτυχίαις περιβάλλει τοὺς αὐτῆ χρωμένους*).

6. *Ibid.*, 82 B 11.54 (§ 9) : « Et il faut le montrer aux auditeurs au moyen de l'opinion » (*δεῖ δὲ καὶ δόξῃ δεῖξαι τοῖς ἀκούουσι*), voir la justification de la traduction donnée par B. CASSIN, *op. cit.*, p. 144, note 2.

7. M. GAGARIN, « Did the Sophists Aim to Persuade », *Rhetorica*, XIX, 2001, pp. 281-291.

8. *Ibid.*, p. 288 : « Il est valable de conserver la distinction entre chercher à choquer, donner du plaisir ou dire la vérité, et chercher à persuader ; et il est ainsi légitime de conclure que la première série de buts – le choc, le plaisir, la vérité (les lumières apportées) – était plus importante pour la plupart des *logoi* sophistiques que la persuasion. » (« *It is worth keeping the distinction between aiming to shock or give pleasure or tell the truth, and aiming to persuade, and it is thus legitimate to conclude that the first set of goals – shock, pleasure and truth (enlightenment) – were more important for most sophistic logoi than persuasion.* ») Par ailleurs, M. Gagarin, pp. 279 *sq.* de son article, s'appuie sur GORGAS, 82 B 11.2 (§ 1), 11.26-27 (§ 5), pour affirmer que les buts avoués du discours de Gorgias sont la vérité et le plaisir, et que la persuasion n'est qu'un objectif du discours en général introduit dans le cours de la discussion à propos des effets de celui-ci sur Hélène : l'argumentation n'est pas recevable, car s'assigner la vérité et le plaisir comme fins est justement potentiellement un moyen de persuasion, puisque par principe, pour être efficace, la persuasion doit rester dissimulée et mettre en avant une démarche positive, et on ne voit donc pas Gorgias, si tel est son objectif, annoncer ouvertement que son discours vise aussi à persuader son auditoire ; on ne peut par conséquent rien déduire de concret quant à la persuasion à partir des passages cités par M. Gagarin. W. J. VERDENIUS, *art. cit.*, pp. 124-128, estime que Gorgias, se fondant sur sa critique de la théorie de la connaissance des Éléates, attire l'attention sur la dimension trompeuse du discours en produisant un discours lui-même trompeur (GORGAS, 82 B 11.132 (§ 21), clôt l'Éloge en disant que « ce fut pour moi un jeu », *ἐμὸν δὲ παίγνιον*) qui produit un effet de distanciation chez le spectateur. Gorgias parvient donc à dire une vérité au moyen d'un mensonge, cette dimension exemplaire étant alors est très persuasive.

9. M. GAGARIN, « Did the Sophists Aim to Persuade », p. 289.

particulier les émotions ressenties au cours de celle-ci ¹⁰. Le discours rhétorique est d'abord un discours qui s'adresse à un public et selon l'effet produit sur lui, celui-ci concevra une opinion sur l'orateur, dont ce dernier profitera ou pâtira ¹¹. Le sophiste est comme tout prestataire de service : la qualité du service fourni convainc le client de sa compétence et l'incite à faire de nouveau appel à lui, autant sinon plus que la réclame qu'il fait lui-même à propos de son activité. Le génie de Gorgias dans l'*Éloge d'Hélène* est de parvenir à faire les deux à la fois en se permettant par surcroît le luxe d'exposer sous les yeux des spectateurs les dangers de la parole, alors que lui-même est en train d'exploiter toutes les ressources de celle-ci. Il nous paraît peu réaliste de vouloir, comme le prétend M. Gagarin, isoler complètement la volonté de dire la vérité ou d'instruire de la recherche d'une forme de persuasion, sauf si l'orateur n'a que faire de réussir à réellement transmettre le contenu de son discours ; autrement dit, s'il est lui-même convaincu de la véracité de ses propos et s'il désire vraiment que ses auditeurs apprennent quelque chose de lui, il aura à cœur de rendre son discours persuasif pour qu'il bouscule les opinions fausses (et toute démonstration contient par nature une dimension persuasive) ou qu'il soit facilement assimilable par l'auditoire. Ce point de l'argumentation de M. Gagarin n'est donc pas fondé. En revanche, sa position sur le plaisir donné par le discours sans intention de persuader est beaucoup plus intéressante. Comme nous l'avons dit à l'instant et comme nous le verrons encore dans la suite de notre analyse ¹², le plaisir peut être mis à profit à des fins de persuasion, mais il est tout à fait envisageable qu'un orateur veuille simplement émerveiller un public avec ses compositions : on peut évidemment dire qu'à chaque prestation, il le persuade de son talent, mais manifestement, ce n'est pas le but recherché, qui est bien le plaisir donné au public, qui répondra spontanément par ses applaudissements, témoignant de sa reconnaissance et faisant plaisir à son tour à l'orateur ¹³. Par conséquent, si la nature magique de la rhétorique transparaît très nettement avec les mécanismes liés à la persuasion, la production du plaisir pour lui-même est tout autant un prodige de sorcier.

10. Voir ARISTOTE, *Rhétorique*, I, II, 1356 a1-34 (ROSS), qui évoque la capacité de l'orateur à se rendre crédible par sa manière d'être, les émotions suscitées sur le public et le contenu démonstratif ou apparemment démonstratif du discours.

11. Ce n'est pas parce que la persuasion est inhérente à tout discours que dire que la sophistique vise à la persuasion est vide de sens comme l'écrit M. GAGARIN, « Did the Sophists Aim to Persuade », p. 288 : la maîtrise de la persuasion et de l'effet produit n'est pas une opération triviale, la comparaison que GORGAS, 82 B 11.87-94 (§ 14) fait avec l'usage des *φάρμακα* vient le souligner et revendiquer le statut d'expert pour l'orateur. Dans ces conditions, le plaisir que donne l'orateur peut être un instrument de la persuasion, en ce qu'il contribue à la réalisation de ses fins. Et le fait est que le plaisir que nous prenons avec l'*Éloge d'Hélène* nous convainc de la valeur de l'art oratoire (et c'était bien un des buts de Gorgias), ainsi que du talent du rhéteur, dont nous lui savons gré et qui devait lui valoir l'ovation du public et attirer à lui des élèves prêts à payer pour ses leçons.

12. En particulier *infra*, p. 438.

13. Et évidemment, là aussi la persuasion pourrait être encore en embuscade, car l'orateur recherche le plaisir d'être acclamé et aimé de la foule, et il se sert pour cela du plaisir qu'il lui donne : la persuasion risque de réapparaître dès lors qu'est décelée la présence d'un intérêt, qui en l'occurrence n'est pas mince, si l'on en juge par l'appétence des gens de spectacle et des personnes publiques en général pour les applaudissements.

Selon l'approche de Gorgias suivie dans l'*Éloge*, trois éléments cohabitent dans la prestation oratoire. Nous avons d'abord le sujet du discours dont le rhéteur ne parle pas mais dont l'existence est indispensable pour que le discours ait lieu : il n'est pas nécessaire en réalité d'en faire état puisque d'une part, le sujet n'influe pas sur la technique rhétorique, et d'autre part, le discours de Gorgias est tout entier son propre sujet, le cas d'Hélène n'étant qu'un prétexte pour mettre en valeur le talent du rhéteur, et donc un paravent qui dissimule le propos réel de cet éloge. Il y a ensuite le type de discours, qui lui donne sa forme et, partant, induit certains effets : la poésie reproduit des sensations somatiques comme si l'affection qui les génère normalement était présente dans l'âme¹⁴ ; les incantations apportent du plaisir ou de la peine, produisent des erreurs et des tromperies¹⁵ ; les discours persuasifs, qui jouent sur les opinions et l'ignorance des auditeurs, les amenant à croire des mensonges, faute de pouvoir vérifier la véracité des discours tenus ; et parmi ces discours persuasifs, Gorgias cite ceux des météorologues capables de remplacer une opinion par une autre (probablement, ils donnent une explication d'un phénomène naturel visible en invoquant des causes invisibles, si bien que l'opinion venant de la perception est remplacée par une opinion venant d'un raisonnement), ceux qui sont tenus devant la foule, dans les procès notamment, qui la persuadent d'une version des faits qui n'est pas nécessairement vraie, et enfin, il évoque les disputes philosophiques¹⁶, dans lesquelles, grâce à de l'agilité mentale, on renverse les opinions que la partie adverse croit avoir¹⁷. Dans ces différents types de discours, le *λόγος*, en tant que véhicule invisible de principes efficaces¹⁸, ouvre le chemin de l'âme soit pour provoquer un effet direct sur celle-ci, comme dans le cas de la poésie¹⁹, soit pour permettre à un agent actif de produire son effet, tel que la puissance magique dans le cas des incantations²⁰ ou la persuasion dans le cas des discours persuasifs²¹. Le troisième élément que l'orateur fait intervenir est bien sûr la rhétorique, jamais mentionnée sous ce nom par

14. GORGAS, 82 B 11.54-59 (§ 9).

15. *Ibid.*, 82 B 11.59-64 (§ 10). Voir Q. CATAUDELLA, « Sopra alcuni concetti della poetica antica », *Rivista di filologia e di istruzione classica*, N. S. IX [LIX], 1932, pp. 382-384, et R. VELARDI, « Parola poetica e canto magico nella teoria gorgiana del discorso », *Annali dell'Istituto universitario orientale di Napoli Seminario di studi del mondo classico. Sezione filologico-letteraria*, XII, 1990, pp. 151-165.

16. GORGAS, 82 B 11.85 (§ 13) : *φιλοσόφων λόγων ἀμίλλας*.

17. *Ibid.*, 82 B 11.64-87 (§§ 11-13).

18. *Ibid.*, 82 B 11.51-52 (§ 8) : « par le plus petit corps et le plus insignifiant, il [*sc.* le discours] mène à leur perfection les œuvres les plus divines » (*σμικροτάτῳ σώματι καὶ ἀφανεστάτῳ θεϊότατα ἔργα ἀποτελεῖ [*sc.* ὁ λόγος]*).

19. *Ibid.*, 82 B 11.58-59 (§ 9) : « l'âme subit une certaine affection qui lui est propre à cause des discours » (*ἰδιόν τι πάθημα διὰ τῶν λόγων ἔπαθεν ἡ ψυχὴ*).

20. *Ibid.*, 82 B 11.61-62 (§ 10) : « la puissance de l'incantation associée à l'opinion de l'âme l'envoûte, la persuade et l'altère par sa magie » (*συγγινομένη γὰρ τῇ δόξῃ τῆς ψυχῆς ἡ δύναμις τῆς ἐπωδῆς ἔθελξε καὶ ἐπεισε καὶ μετέστησεν αὐτὴν γοητεία*). Ce n'est pas le discours qui persuade l'âme mais la puissance de l'incantation et la magie. Le discours n'est qu'un vecteur.

21. *Ibid.*, 82 B 11.79-80 (§ 13) : « Que la persuasion ajoutée au discours imprime aussi dans l'âme ce qu'elle veut, il convient de l'apprendre » (*ὅτι δ' ἡ πειθὼ προσιοῦσα τῷ λόγῳ καὶ τὴν ψυχὴν ἐτυπώσατο ὅπως ἐβούλετο, χρὴ μαθεῖν*).

Gorgias, le mot ne paraissant pas exister encore à son époque²². Or son fonctionnement n'est jamais explicité dans ce discours, alors qu'il semble que Gorgias l'avait théorisé et peut-être exposé dans des livres²³. C'est toute l'astuce du rhéteur de paradoxalement laisser dans l'ombre le point le plus fondamental de son discours pour que sa mise en pratique ait un maximum d'efficacité. Une fois encore, comme dans le cas du sujet du discours, il n'est pas nécessaire de détailler les dispositifs rendant efficace le discours, vu que l'auditeur les a devant lui, en application, l'Éloge fourmillant de formules de style et de procédés rhétoriques : la leçon de rhétorique est reçue par l'auditoire à son insu, ce qui ne fait qu'accroître son étonnement sous l'effet des procédés utilisés, expérimentés sans recul théorique. Du fait de la nature essentiellement pratique de la rhétorique, expérimenter la technique, c'est déjà l'apprendre : une fois que les figures ont été présentées, elles deviennent connues et peuvent être imitées sans difficulté. Gorgias se contente de faire allusion aux arts doubles de la sorcellerie et de la science des Mages qui réussissent à induire en erreur l'âme et tromper l'opinion²⁴, et un peu plus loin, il mentionne l'art du logographe²⁵. La *τέχνη* de l'orateur paraît se diffracter en de multiples spécialités en fonction des objectifs visés ou peut-être des situations rencontrées, mais c'est toujours le même art, celui consistant à produire un *λόγος* efficace, qui s'adapte du mieux possible au cas d'espèce, cet art se caractérisant avant tout par sa mise en œuvre pratique au moyen de figures²⁶ : Gorgias établit même un rapport analogique entre les *λόγοι* et les *φάρμακα*, les premiers étant à l'âme ce que les seconds sont

22. Voir E. SCHIAPPA, « Did Plato Coin *Rhētorikē*? », *American Journal of Philology*, 111, 1990, pp. 457-470, les critiques de N. O'SULLIVAN, « Plato and ἡ καλουμένη ῥητορικὴ », *Mnemosyne*, 4^e S. XLVI, 1993, pp. 87-89, et la réponse à ces critiques d'E. SCHIAPPA, « Plato and ἡ καλουμένη ῥητορικὴ: A Response to O'Sullivan », *Mnemosyne*, 4^e S. XLVII, 1994, pp. 512-514.

23. GORGAS, 82 A 2.7-10, 3, 4.12-16.

24. *Ibid.*, 82 B 11.62-64 (§ 10) : « Les arts doubles de la sorcellerie et de la magie ont été découverts, eux qui trompent l'âme et qui leurrent l'opinion » (*γοητείας δὲ καὶ μαγείας δισσαὶ τέχνηαι εὔρηνται, αἱ εἰσι ψυχῆς ἀμαρτήματα καὶ δόξης ἀπατήματα*). La traduction de *δισσαὶ τέχνηαι* est justifiée par B. CASSIN, *op. cit.*, p. 145, note 2. Sur l'apport essentiel de Gorgias à la redéfinition de la science des mages, la *μαγεία*, associée directement pour la première fois à la *γοητεία* (d'où notre traduction de *μαγείας* par « de la magie »), voir F. GRAF, *op. cit.*, pp. 36 *sq.*, et surtout M. CARASTRO, *op. cit.*, pp. 53-61, qui montre aussi qu'en liant l'art poétique et la *μαγεία*, Gorgias fait entrer celle-ci pleinement dans la tradition grecque.

25. GORGAS, 82 B 11.83-85 (§ 13) : « en second lieu, les joutes contraignant au moyen de discours dans lesquelles un seul discours ravit et persuade le plus de monde, ayant été écrit avec art et non prononcé en vue de la vérité » (*δεύτερον δὲ τοὺς ἀναγκαίους διὰ λόγων ἀγῶνας, ἐν οἷς εἷς λόγος πολὺν ὄχλον ἔτερψε καὶ ἔπεισε τέχνη γραφεῖς, οὐκ ἀληθεία λεχθεῖς*). On remarquera que la structure parallèle de la fin de la phrase, de part et d'autre de la négation *οὐκ* suggère que pour aboutir à la persuasion, le principal est l'existence de la *τέχνη*, qui passe avant celle de l'*ἀλήθεια*.

26. ARISTOTE, *Réfutation sophistiques*, 184 a1-7 (ROSS) [=GORGAS, 82 B 14.5-10], reproche justement à Gorgias et aux maîtres de rhétorique d'enseigner une pratique consistant à appliquer des modèles prédéfinis et non un savoir : « Ainsi, l'enseignement donné chez eux aux élèves était rapide mais non systématique. Car ils croyaient qu'enseigner consistait à fournir non pas l'art mais les résultats de l'art : c'est comme si promettant à quelqu'un de lui procurer la science permettant de ne pas avoir mal aux pieds, on n'enseignait pas alors la cordonnerie, ni non plus comment pouvoir se procurer les choses adéquates, mais au contraire on offrait de nombreux modèles de chaussures de toutes sortes. » (*διόπερ ταχεῖα μὲν ἄτεχνος δ' ἦν ἡ διδασκαλία τοῖς μαθηταῖσι παρ' αὐτῶν. οὐ γὰρ τέχνην ἀλλὰ τὰ ἀπὸ τῆς τέχνης διδόντες παιδεύειν ὑπελάμβανον, ὥσπερ ἂν εἴ τις ἐπιστήμην φάσκων παραδῶσειν ἐπὶ τὸ μηδὲν πονεῖν τοὺς πόδας, εἶτα σκυτοτομικὴν μὲν μὴ διδάσκειν μηδ' ὄθεν δυνήσεται πορίζεσθαι τὰ τοιαῦτα, δοίη δὲ πολλὰ γένη παντοδαπῶν ὑποδημάτων*).

au corps, le spécialiste des uns et des autres étant capable de générer un effet ou son contraire, selon le produit spécifique qu'il décide d'administrer²⁷, la réversibilité étant une caractéristique bien connue des envoûtements, celui qui a ensorcelé possédant aussi l'aptitude à lever le charme.

L'*Éloge* pouvait laisser penser un moment que la magie n'était qu'une des disciplines où la rhétorique trouvait une application, mais pour conclure son argument, Gorgias suggère qu'au moyen de la persuasion, les discours sont en mesure d'envoûter l'âme²⁸ : cela signifie bien que la magie prend aussi part à l'efficacité de la rhétorique, ce qui rejoint les propos de Socrate sur le sophiste Thrasymaque, sachant faire passer son auditoire d'une humeur à son contraire, le charmant au moyen d'incantations²⁹. Et ayant constaté la nature magique de certaines opérations rhétoriques, Gorgias peut immédiatement inverser la situation dans laquelle Hélène se trouve : « et il a été donc dit que, si elle a été persuadée par un discours,

27. GORGAS, 82 B 11.87-93 (§ 14). Voir aussi le témoignage 82 A 22, rapporté par PLATON, *Gorgias*, 456 b1-5, faisant dire à Gorgias que la rhétorique est le complément de la médecine, qui lui assure la possibilité d'être exercée en toute circonstance : « Car moi, je suis souvent déjà allé avec mon frère et d'autres médecins, chez des personnes souffrantes refusant de boire le remède ou de laisser le médecin les inciser ou les cautériser ; et quand le médecin était incapable de les persuader, moi je les persuadais sans autre art que la rhétorique » (πολλάκις γὰρ ἤδη ἔγωγε μετὰ τοῦ ἀδελφοῦ καὶ μετὰ τῶν ἄλλων ἰατρῶν εἰσελθὼν παρά τινα τῶν καμνόντων οὐχὶ ἐθέλοντα ἢ φάρμακον πιεῖν ἢ τεμεῖν ἢ καῦσαι παρασχεῖν τῷ ἰατρῷ, οὐ δυναμένον τοῦ ἰατροῦ πείσαι, ἐγὼ ἔπεισα, οὐκ ἄλλη τέχνη ἢ τῆς ῥητορικῆς). Sur l'opposition existant entre Platon et Gorgias quant aux rapports que la rhétorique et la médecine entretiennent, voir J. DE ROMILLY, « Rhetoric and the Classification of Arts in the Fourth Century B. C. » in J. DE ROMILLY, *op. cit.*, pp. 47-52.

28. GORGAS, 82 B 11.89-93 (§ 14) : « car comme certaines drogues évacuent du corps certaines humeurs, et les unes font cesser la maladie et les autres la vie, de la même manière, certains des discours causent de la tristesse, d'autres réjouissent, effraient, rendent hardis les auditeurs, d'autres enfin droguent et envoûtent l'âme par une singulière persuasion maligne » (ὡσπερ γὰρ τῶν φαρμάκων ἄλλους ἄλλα χυμοὺς ἐκ τοῦ σώματος ἐξάγει, καὶ τὰ μὲν νόσου τὰ δὲ βίου παύει, οὕτω καὶ τῶν λόγων οἱ μὲν ἐλύπησαν, οἱ δὲ ἔτερψαν, οἱ δὲ ἐφόβησαν, οἱ δὲ εἰς θάρσος κατέστησαν τοὺς ἀκούοντας, οἱ δὲ πειθοῖ τι κακῆ τὴν ψυχὴν ἐφαρμάκευσαν καὶ ἐξεγοήτευσαν). La citation semble indiquer que le pouvoir magique de la rhétorique est limité aux discours persuasifs, désignés explicitement, les autres effets mentionnés renvoyant aux discours poétiques. Toutefois, J. DE ROMILLY, « Gorgias et le pouvoir de la poésie », *The Journal of Hellenic Studies*, XCIII, 1973, pp. 155-162, « Gorgias and Magic », pp. 4-14, montre que la poésie, telle que Gorgias l'envisage, est elle aussi de nature à avoir une influence magique et elle précise d'ailleurs, que depuis les premiers poètes grecs, le temps passant, l'attribution de pouvoirs magiques aux poètes fut de plus en plus courante. Sur l'ancienneté de l'attribution d'un pouvoir magique à la poésie dans la littérature grecque et son influence sur Gorgias, voir J. DE ROMILLY, « Gorgias et le pouvoir de la poésie », pp. 155-161. Sur l'évolution de la notion de persuasion avec Gorgias et sur la nature magique et technique de la rhétorique, voir M.-P. NOËL, « La Persuasion et le sacré chez Gorgias », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 1989, pp. 139-151. Le pouvoir magique de la parole persuasive était déjà mentionné par ESCHYLE, *Euménides*, 885-887 (PAGE), où Athéna s'adresse ainsi aux Érinyes formant le cœur : « Si tu sais respecter la Persuasion sainte, qui donne à ma parole sa magique douceur, va, tu resteras ici » (ἀλλ' εἰ μὲν ἀγνὸν ἐστὶ σοὶ Πειθοῦς σέβας, ἢ γλώσσης ἐμῆς μείλιγμα καὶ θελκτῆριον – ἢ σὺ δ' οὖν μένοις ἔν) ; et au vers 900, le Coryphée reconnaît être envoûté par cette parole : « Tu charmes mon courroux : je renonce à ma haine » (θέλξειν μ' εἰσας καὶ μεθίσταμαι κότου).

29. *Phèdre*, 267 c7-d2 [=THRASYMAQUE, 85 B 6 (D.K.)] : « vraiment, dans le domaine des discours tirant des sanglots pathétiques traînant en longueur sur la vieillesse et de la pauvreté, il me semble que celui qui en est le maître, c'est le puissant Chalcédonien, un homme qui fut merveilleusement habile pour à la fois provoquer la colère des foules, puis, à rebours, charmer par des incantations, selon ses termes, ceux qui avaient été rendus furieux. Il était très fort à calomnier autant qu'à détruire la calomnie d'où qu'elle vienne » (τῶν γε μὴν οἰκτρογῶων ἐπὶ γῆρας καὶ πενίαν ἐλκομένων λόγων κεκρατηκέναι τέχνη μοι φαίνεται τὸ τοῦ Χαλκηδονίου σθένος, ὀργίσει τε αὐτὸ πολλοὺς ἅμα δεινὸς ἀνήρ γέγονεν, καὶ πάλιν ὀργισμένοις ἐπάδων κηλεῖν, ὡς ἔφη· διαβάλλειν τε καὶ ἀπολύσασθαι διαβολὰς ὀθενδὴ κράτιστος).

elle n'a pas commis d'injustice mais elle a été infortunée » (*καὶ ὅτι μὲν, εἰ λόγῳ ἐπέισθη, οὐκ ἠδίκησεν ἀλλ' ἠτύχησεν, εἴρηται*)³⁰. Et par ce procédé, de la même manière qu'Hélène a été contrainte à fauter, sous l'emprise d'un discours persuasif, l'auditeur est lui aussi contraint par la persuasion du discours de Gorgias de conclure que la femme de Ménélas est une victime qui n'a pas de responsabilité dans ses malheurs. Ce principe d'inversion, qu'il serait peut-être abusif d'attribuer à une action magique, mais qui en tout cas, n'est pas étranger à cet univers, est d'ailleurs mentionné par Aristote comme un procédé utilisé par Gorgias avec raison³¹.

La véritable action magique qui paraît être reconnue par le rhéteur sicilien dans le cadre de l'exercice de sa pratique provient essentiellement de la persuasion, ce qui est normal puisqu'elle consiste à créer une vision du monde par le biais du discours³² et dans laquelle celui-ci exercera une contrainte logique sur l'auditeur pour l'amener à adopter l'opinion que l'orateur veut lui inculquer. La magie à laquelle a succombé Hélène est bien entendu une magie amoureuse. Cette association entre Aphrodite, les incantations et la persuasion existe déjà chez Pindare³³ :

*πότνια δ' ὄξυτάων βελέων
ποικίλαν ἴγγα τετράκναμον Οὐλυμπόθεν
ἐν ἀλύτῳ ζεύξαισα κύκλῳ
μαινάδ' ὄρνιν Κυπρογένεια φέρεν
πρῶτον ἀνθρώποισι λιτάς τ' ἐπαιοιδᾶς
ἐκδιδάσκησεν σοφὸν Αἰσονίδα·
ῥφρα Μηδείας τοκέων ἀφέλοιτ' αἰ-
δῶ, ποθεινὰ δ' Ἑλλάς αὐτάν
ἐν φρασὶ καιομένην δονέοι μάστιγι Πειθοῦς.
καὶ τάχα πείρατ' ἀέθλων δείκνυεν πατρῶϊων·
σὺν δ' ἐλαίῳ φαρμακώσασισ'
ἀντίτομα στερεᾶν ὄδυνᾶν
δῶκε χρίεσθαι. καταίνησάν τε κοινὸν γάμον
γλυκὸν ἐν ἀλλάλοισι μεῖζαι.*

Mais la maîtresse des flèches les plus acérées, la déesse née de Chypre, du haut de l'Olympe, attachait solidement sur une roue le torcol au plumage varié, lié aux quatre membres.

30. GORGAS, 82 B 11.94-95 (§ 15).

31. ARISTOTE, *Rhétorique*, III, XVIII, 1419 b4-6 [=GORGAS, 82 B 12] : « Gorgias disait qu'il faut d'un côté détruire le sérieux de l'adversaire par le ridicule et de l'autre, le ridicule par le sérieux, et il avait raison » (*δεῖν ἔφη Γοργίας τὴν μὲν σπουδὴν διαφθεῖρειν τῶν ἐναντιῶν γέλωτι τὸν δὲ γέλωτα σπουδῇ, ὀρθῶς λέγων*).

32. GORGAS, 82 B 11.79-80 (§ 13) : « la persuasion ajoutée au discours imprime aussi dans l'âme ce qu'elle veut » (*ἢ πειθὼ προσιοῦσα τῷ λόγῳ καὶ τὴν ψυχὴν ἐτυπώσατο ὅπως ἐβούλετο*). Sur la persuasion dans l'*Éloge d'Hélène*, ses influences sur l'âme et ses connexions avec les émotions, voir C. P. SEGAL, « Gorgias and the Psychology of the Logos », *Harvard Studies in Classical Philology*, LXVI, 1962, pp. 105-117, 122-129.

33. PINDARE, *Pythiques*, IV, 213-223 (MAEHLER, SNELL), traduction d'A. Puech légèrement modifiée. Sur le dispositif magique utilisé par Jason pour envoûter Médée, voir V. PIRENNE-DELFORGE, « L'Iynge dans le discours mythique et les procédures magiques », *Kernos*, 6, 1993, pp. 282-284, C. A. FARAONE, « The Wheel, the Whip and Other Implements of Torture: Erotic Magic in Pindar *Pythian* 4.213-19 », *The Classical Journal*, 89, 1993/94, pp. 1-19, *Ancient Greek Love Magic*, Cambridge (MA) - London, 1999, pp. 55-69, S. I. JOHNSTON, « The Song of the Iynx: Magic and Rhetoric in *Pythian* 4 », *Transactions of the American Philological Association*, 125, 1995, pp. 180-191. Plus spécifiquement, sur l'ἴνυξ, voir A. S. F. GOW, « ἸΥΓΞ, ΠΟΜΒΟΣ, Rhombus, Turbo », *The Journal of Hellenic Studies*, LIV, 1934, pp. 1-13, S. I. JOHNSTON, *Hekate Soteira: A Study of Hekate's Roles in the Chaldean Oracles and Related Literature*, Atlanta, 1990, pp. 93-110, et A.-M. TUPET, *op. cit.*, pp. 50-55, M. DETIENNE, *Les Jardins d'Adonis. La mythologie des parfums et des aromates en Grèce*, rééd., Paris, 2007 [1=1972], pp. 123-132, ainsi que les figures 4 et 5.

Elle apporta, pour la première fois, aux hommes l’oiseau du délire, et enseigna à l’habile fils d’Aison des charmes et des prières, pour qu’il pût ôter à Médée le respect de ses parents ; pour que le désir de voir la Grèce tourmentât son âme enflammée d’amour et lui fit sentir le fouet de Peithô. Aussitôt Médée lui apprit les moyens d’accomplir les exploits que réclamait son père ; elle mêla avec de l’huile des médecines capables de le protéger contre les douleurs redoutables et lui donna cet onguent ; ils se promirent mutuellement de contracter un doux mariage.

La magie utilisée par Jason rend Médée semblable au torcol fourmilier, un oiseau connu pour sa nature ambiguë et sa capacité à mouvoir son cou dans tous les sens³⁴, fixé à une roue par les liens implacables d’Aphrodite, qui lui imposent les mouvements voulus par la déesse : folle de désir, Médée est vulnérable à la persuasion, agissant comme un fouet³⁵, un autre lien, certes délié mais tout aussi irrésistible, la conduisant à docilement obéir à Jason. Un parallèle immédiat peut être fait avec la rhétorique, qui stimule aussi les affections, attise les désirs, rendant l’âme vulnérable à la persuasion, qui est d’autant plus puissante qu’elle passe inaperçue, masquée par les émotions, et que l’âme est réceptive aux conditions imposées en échange de la satisfaction des désirs éveillés par l’orateur³⁶. Ainsi, aussitôt qu’elle a été envoûtée, Médée, non seulement, voit ses opinions retournées, puisqu’elle n’a plus de respect pour les siens et prend fait et cause pour les Grecs, mais surtout elle est poussée à l’action car elle aide immédiatement Jason en lui apportant les informations dont il a besoin et en lui confectionnant un onguent, avant de s’unir à lui : son désir ne trouve d’assouvissement que lorsque par ses actes, Médée a satisfait celui de Jason, qui préexistait et qui avait motivé l’utilisation de la magie. En extrapolant à la rhétorique gorgienne, il ne fait aucun doute que la magie du rhéteur n’a pas simplement pour but la réforme des opinions mais qu’elle doit conduire l’auditeur à l’action conforme aux désirs de l’orateur : elle crée un désir pour le soumettre à celui d’un autre. La réponse comportementale au changement d’opinion est

34. Le *Jynx torquilla* est un oiseau de la famille des Pucidés décrit par ARISTOTE, *Histoire des animaux*, II, XII, 504 a11-19 (LOUIS), comme ayant les quatre doigts des pattes répartis symétriquement, deux devant, deux derrière, et non trois devant et un derrière comme les autres oiseaux (voir aussi *Parties des animaux*, IV, 12, 695 a23-26 (LOUIS)), et comme étant capable d’effectuer des contorsions avec son cou en conservant le reste de son corps immobile. Il dispose aussi d’une langue rétractile qu’il est capable d’étendre comme celle des serpents (l’incroyable souplesse de son cou rappelle probablement aussi celle du serpent) et pousse des cris stridents. Toutes ces caractéristiques en font un animal intéressant pour la magie et les envoûtements. Sur cet oiseau et notamment ses accointances avec le monde de la magie, voir O. KELLER, *Die antike Tierwelt*, II, Leipzig, 1913, pp. 52-54, M. DETIENNE, *Les Jardins d’Adonis*, p. 123 et les figures 2 et 3, W. G. ARNOTT, *Birds in the Ancient World from A to Z*, Routledge, London - New York, 2007, pp. 79-81.

35. Le fouet est un des attributs d’Hécate, déesse cruciale pour les sorciers, et il apparaît souvent dans l’iconographie de la sorcellerie : voir les explications et les références citées par N. WERTH, *Hekate. Untersuchungen zur dreigestaltigen Göttin*, Hamburg, 2006, pp. 207 sq. Voir par exemple, les reproductions d’amulettes (tardives) dans R. MOUTERDE, « Le Glaive de Dardanos. Objets et inscriptions magiques de Syrie », *Mélanges de l’Université Saint-Joseph*, XV, 1930/31, pp. 67, 69, et A. DELATTE, P. DERCHAIN, *op. cit.*, n° 205, 253, 254, 280. Mentionnons quelques exemples de représentations de personnages (des démons vraisemblablement) tenant un fouet dans le contexte de la magie (nous indiquons la ligne précédant le dessin) : *P.G.M.*, III.70 ; XXXVI.85 col. III, 115 col. IV, 240 col. X ; XXXIX.1. Voir aussi A. DELATTE, P. DERCHAIN, *op. cit.*, n° 2, 4, 6-18, 21-30, 32-34, 37, 38, 87, 90, 105, 256-258, 271, 286, 301, 302, 312, 324.

36. Le discours d’Agathon dans le *Banquet* nous en donnera un brillant exemple d’ici peu (voir *infra*, pp. 521-523).

instantanée, ce qui indique qu'elle est liée et donc qu'elle était cherchée³⁷. Le discours de Gorgias se garde bien d'insister sur cet aspect, préférant mettre l'accent sur l'impact psychologique de la rhétorique, et se contentant de suggérer, par surcroît au moyen d'un euphémisme, les infortunes³⁸ de ceux qui ont suivi des opinions erronées. Néanmoins, vu le parallèle qu'il établit entre la nature de l'opinion et celle de la fortune, l'une et l'autre périlleuse et instable, le rhéteur sicilien sait bien que l'action de l'auditeur sera profondément affectée par le discours transformant ses opinions et façonnant ses désirs³⁹ : « L'opinion qui est glissante et instable projette ceux qui y recourent au milieu de bonheurs glissants et instables. »

Ce rapprochement de la rhétorique persuasive avec la magie amoureuse doit également prendre en compte un autre aspect qui viendra souligner encore plus nettement la puissance de l'orateur : M. Detienne, dans son analyse de l'*ἴνυξ*, met l'accent sur la connexion entre la *πειθώ* et la *χάρις* dans les rapports amoureux qui, en fonction de la prééminence de la première, comportent une dimension séductrice plus ou moins intense⁴⁰. La description de la façon dont Médée est persuadée, quasiment à coups de fouet, indique que la magie amoureuse a tellement renforcé la *πειθώ* qu'il devient possible de refuser toute *χάρις* à la personne visée en retour de ses services : le désir qui est éveillé en elle sert d'aiguillon pour qu'elle agisse selon les vœux de celui qui l'a envoûtée, et passe donc après celui de ce dernier, n'étant probablement assouvi que parce qu'un désir de l'envoûteur est également assouvi par la même occasion⁴¹. Hélène dans le texte de Gorgias, étant soumise à la tyrannie du discours, est donc dans un cas similaire, dominée par la *πειθώ* et privée de la *χάρις*, ce qui la disculpe encore un peu plus et conforte son statut de victime, puisqu'on ne peut même pas lui reprocher d'avoir trouvé du plaisir dans l'affaire du fait de la magie du *λόγος*. Car Gorgias explique que si Hélène trouve du plaisir dans sa relation avec son ravisseur, c'est moins suite à la séduction de la parole que du fait de la vue du corps de Pâris, qui la rend amoureuse de lui et fait d'elle désormais la victime d'Éros⁴² : le rhéteur dissocie les effets de la persuasion de ceux de l'amour dans le déroulement de l'énoncé, mais il les réunit de fait dans son *Éloge*, et

37. PINDARE, *Pythiques*, IV, 220 : *τάχα*.

38. GORGAS, 82 B 11.71 (§ 11) : *σφαλεραῖς καὶ ἀβεβαίοις εὐτυχίαις*.

39. *Ibid.*, 82 B 11.70-72 (§ 11) : *ἢ δὲ δόξα σφαλερὰ καὶ ἀβεβαίος οὐσα σφαλεραῖς καὶ ἀβεβαίοις εὐτυχίαις περιβάλλει τοὺς ἀντὶι χρωμένους*.

40. M. DETIENNE, *Les Jardins d'Adonis*, pp. 127-132. Voir aussi *infra*, p. 469, et les références sur la *χάρις*, note 150.

41. Étudiant le mythe d'Ixion, M. Detienne explique que dans une relation fondamentale comme la relation conjugale, exigeant un équilibre entre la *πειθώ* et la *χάρις*, priver l'une des parties de la *χάρις*, entraîne des conséquences extrêmement dommageables sur l'ordre social, rompant la règle du don et du contre-don qui la structure, ce qui amène le fauteur de troubles à enchaîner des crimes de plus en plus graves et à finir par subir le châtement des dieux (*ibid.*, pp. 128-130). La magie amoureuse, fonctionnant sur ces principes, est donc potentiellement très nocive pour la société, instituant des relations à sens unique, sans contrepartie. Voir aussi B. MACLACHLAN, *The Age of Grace: Charis in Early Greek Poetry*, Princeton, 1993, pp. 121 *sq.*

42. D'après GORGAS, 82 B 11.95-128 (§§ 15-20), notamment les lignes 118-122 (§ 19).

ainsi, il souligne encore une fois la puissance magique du *λόγος*, maîtrisant entièrement la *πειθώ* et la *χάρις*, dosant leur usage en fonction de ses objectifs. Grâce à la magie de la *πειθώ*, l'orateur est donc parfaitement capable d'imposer sa volonté sans contrepartie à ses auditeurs et de là, il ne leur procure la *χάρις* que s'il le souhaite ⁴³, notamment pour faire montre de sa magnanimité.

Comme le remarque avec justesse J. de Romilly, la magie de Gorgias n'est plus liée aux mystères irrationnels des puissances occultes mais à la technique rationnellement développée ⁴⁴. L'analyse de la création de l'opinion que Gorgias présente au paragraphe 11 est remarquable : l'indécision cognitive dans laquelle l'homme baigne pousse celui-ci à s'agripper à tout ce qui lui paraît apte à lui apporter un semblant de certitude rassurante, en particulier les opinions, qui, pourtant, n'ont pas plus de stabilité que le reste de sa connaissance. Dans ces conditions, un discours capable de présenter un état du monde vraisemblable est susceptible d'accrocher son attention et de le persuader d'agir dans le sens proposé par l'orateur : le discours prononcé exerce une contrainte logique sur l'auditeur car la solution qu'il apporte découle mécaniquement de la mise en scène à laquelle il a procédé en même temps. Ainsi, si l'on reçoit tel quel le discours de Gorgias, on ne peut que disculper Hélène : l'acceptation des prémisses entraîne celle de la conclusion. En revanche, Gorgias s'abstient soigneusement d'inviter l'auditoire à faire usage de son esprit critique, qui lui permettrait de se rendre compte que le discours du rhéteur est univoque et opère un cadrage de la réalité, en ne considérant pas les hypothèses défavorables à l'accusée (par exemple, la possibilité de résister à la violence de Pâris ou tout simplement son consentement conscient aux avances de celui-ci) car l'esprit critique est aussi le talon d'Achille de l'argumentation de Gorgias sur le discours, qui, s'il est effectivement très puissant, n'est pas pour autant tout-puissant, et bien qu'on lui ait reconnu une action magique, cela ne veut dire qu'elle soit imparable. Gorgias démontre du reste tout au long de la *Défense de Palamède* que rien de cela ne lui échappe : à un discours, on peut toujours opposer un autre discours pour lui résister ⁴⁵. Mais évidemment, présenter Hélène dans un état du monde où il serait possible de contrer la parole efficace censée la violenter, simplement grâce à une autre parole, saboterait l'argumentation et la démonstration que Gorgias veut faire de son talent, qui a besoin que l'on

43. L'agrément réel que retire le public n'est qu'optionnel et secondaire pour l'orateur intéressé, pour qui il importe d'abord de faire naître un désir afin qu'il se mette au service du sien, comme dans le cas de Jason et Médée. Les affections que le *λόγος* génère sont contingentes et ne servent que de moyens pour parvenir à la fin visée par l'orateur. Quand son intérêt est en jeu, si un orateur dispense de la *χάρις* à son auditoire, c'est parce que la *πειθώ* le veut bien.

44. J. DE ROMILLY, « Gorgias and Magic », pp. 16, 20.

45. C'est ce que l'on peut déduire des trois premiers paragraphes de la de la *Défense de Palamède* (GORGAS, 82 B 11a.1-16). Protagoras serait l'auteur de cette réflexion, selon le fragment 80 B 6a [=DIOGÈNE LAËRCE, *op. cit.*, IX, 51.1-2] : « [Protagoras] fut le premier à dire qu'il y a "deux discours sur tout sujet mutuellement opposés" » (*πρωτος εφη [sc. ο Πρωταγόρας] « δύο λόγους » είναι « περι παντος πράγματος αντικειμένων ἀλλήλοις »* (les guillemets sont ceux de D.K.)).

joue le jeu en croyant ou feignant de croire que son discours vise vraiment à convaincre de l'innocence de l'accusée.

Enfin, il faut souligner que l'ignorance est au cœur de l'efficacité de la persuasion rhétorique, étant donné qu'elle lui donne l'espace de liberté dont elle a besoin pour créer le monde vraisemblable dans lequel les opinions de l'auditeur seront manipulables⁴⁶. Tout devient alors possible, de la reproduction verbale du réel, qui visera à réduire l'ignorance, jusqu'au récit totalement fictif et trompeur qui laissera intacte l'ignorance, voire l'entretiendra ou l'élargira en faisant croire à l'auditeur qu'il a acquis de nouvelles connaissances, afin de ménager à la persuasion de nouveaux espaces de liberté pour continuer sa manipulation : l'important est de combler le vide de connaissance sans laisser à l'auditeur le loisir de le faire lui-même. Pour l'orateur peu scrupuleux, l'idéal est de connaître les opinions déjà présentes chez l'auditeur car il en déduit son champ d'ignorance, ce qui l'autorise alors à y développer son discours en maximisant ses chances d'être persuasif et en limitant les risques d'être pris en flagrant délit de tromperie. L'attitude éthique de l'orateur est donc fondamentale et d'elle dépendra la valeur des prémisses à partir desquelles la manœuvre de persuasion sera conduite, puisque la rhétorique n'est qu'un procédé axiologiquement neutre.

À la lumière de ces considérations, nous pouvons déceler un malentendu entre Socrate et ceux de ses interlocuteurs qui l'associent à la figure du sorcier, en particulier Ménon, disciple de Gorgias, et Alcibiade, qui tient dans le *Banquet* un discours foisonnant de formules de rhétorique et consistant en un éloge de Socrate, ce qui l'apparente à la prose de Gorgias. Pour le mettre en évidence, nous rapprocherons la comparaison que Ménon fait de Socrate avec la torpille⁴⁷, de celle avec la vipère qu'Alcibiade propose dans son éloge de Socrate⁴⁸, à l'aune d'un texte du début du deuxième livre de la *République* où Glaucon dit que Socrate a charmé Thrasymaque comme l'aurait été un serpent⁴⁹. Dans le *Ménon* et le *Banquet*, Socrate est comparé à l'animal, alors que dans la *République*, c'est le sophiste qui est l'animal. Pour Ménon et Alcibiade, Socrate a perdu sa figure humaine et s'est métamorphosé en un être dangereux, appartenant au monde sauvage⁵⁰ : ils sont donc projetés dans un univers étrange et inquiétant, absolument pas familier pour eux, si bien qu'ils perdent leurs moyens. À l'opposé dans la *République*, Socrate mate la bête sauvage et restaure un cadre de pensée civilisé. Dans le premier cas, nous avons la vision subjective de ceux qui expérimentent la magie socratique, alors que dans le second, le regard objectif d'un tiers,

46. Sur la capacité créatrice du discours sophistique, voir B. CASSIN, *op. cit.*, pp. 68-74.

47. *Ménon*, 80 a5-b2. Voir *infra*, p. 21.

48. *Banquet*, 217 e6-218 b5. Voir *infra*, p. 557.

49. *République*, II, 358 b2-3. Voir *infra*, p. 711.

50. Dans le *Banquet*, 218 a5, Alcibiade dit que la parole de Socrate est « plus sauvage que la vipère » (*ἐχίδνης ἀγριώτερον*).

Glaucou, rétablit l'ordre des choses réel, Socrate étant celui qui demeure identique à lui-même et le sophiste étant celui qui se métamorphose, à l'image de Protée, pour reprendre une comparaison avancée par Socrate au sujet des deux frères sophistes de l'*Euthydème*⁵¹. Observant que Socrate cherche à se défilier et à ne pas aller au fond de la réflexion, après avoir mis le sophiste en déroute⁵², Glaucou n'est pas satisfait et en lui disant qu'il a charmé Thrasymaque comme un serpent, il l'accuse de faire le sophiste et de s'en tirer par une apparence de démonstration, restant à la surface des choses⁵³ : autrement dit, Glaucou utilise au sujet de Socrate la référence à la sorcellerie de la même manière que celui-ci, comme un quolibet, juste pour lui lancer une pique amicale afin de lui faire comprendre qu'il n'est pas dupe, mais sans volonté de le dénigrer, ni d'assimiler la philosophie à la magie de Gorgias, car il conserve à Socrate et au sophiste la place qui revient à chacun dans la réalité. En revanche, Ménon et Alcibiade, désorientés et cherchant à comprendre ce qui leur arrive, sont sous l'effet de leurs opinions sur l'art sophistique et se croient assaillis par les illusions produites par la *τέχνη* rhétorique que Socrate aurait employée contre eux, ne comprenant pas ce qu'est la philosophie en réalité. La comparaison de Socrate avec le satyre musicien Marsyas va exactement dans ce sens, tandis que Ménon accumule des verbes désignant des nuances propres à la technique magique⁵⁴, faisant ainsi de Socrate un parfait technicien dans ce domaine : il utilise en particulier le verbe *φαρμάττειν* qui renvoie évidemment à la magie des philtres dont Gorgias parle dans l'*Éloge à Hélène*⁵⁵.

Il est donc important de distinguer dans la qualification de *γότης* la dimension subjective de la dimension objective, les cas présentés correspondant à la première. Ce sont en fait des

51. *Euthydème*, 288 b7-8. Voir *infra*, p. 878, en particulier la citation figurant dans la note 77.

52. Ce que Socrate, lui-même, admet avant que Glaucou ne l'interpelle, en *République*, 357 a1-b2.

53. En 357 a5-b1, Glaucou oppose l'apparence de persuasion à la persuasion véritable : « veux-tu donner l'impression de nous avoir persuadé ou bien nous avoir véritablement persuadé [...] ? » (*πότερον ἡμᾶς βούλει δοκεῖν πεπεικέναι ἢ ὡς ἀληθῶς πείσαι*). Socrate n'a pas vaincu Thrasymaque par une argumentation fallacieuse recourant à des artifices sophistiques, mais il lui a montré que ses positions sur la justice étaient intenable dans les termes qu'il utilisait pour les formuler, qui conduisent à des contradictions. Les raisonnements de Socrate étaient logiques et rationnels mais il en est resté au niveau des mots et de leur définition usuelle pour réfuter Thrasymaque, sans entrer dans une analyse ontologique profonde qui aurait apporté des informations précises sur l'être réel de la justice et auraient justifié positivement l'opinion qu'il avait opposée au sophiste (il le reconnaît en 354 c1-3 : « en effet, puisque je ne sais pas ce que le juste est, je saurai difficilement s'il se trouve être une certaine vertu ou si ce n'en est pas une, et si celui qui le possède n'est pas heureux ou bien est heureux » (*ὁπότε γὰρ τὸ δίκαιον μὴ οἶδα ὃ ἐστίν, σχολῆ εἶσομαι εἴτε ἀρετὴ τις οὖσα τυγχάνει εἴτε καὶ οὐ, καὶ πότερον ὁ ἔχων αὐτὸ οὐκ εὐδαίμων ἐστὶν ἢ εὐδαίμων*)). Il s'agissait seulement de réduire au silence un interlocuteur de mauvaise foi, défendant des opinions cyniques, fondées sur une satisfaction de l'intérêt personnel immédiat, sans être réellement intéressé par la réalité de la justice des comportements qu'il cautionnait. Socrate éliminait d'entrée une façon de dialoguer inadéquate et une approche superficielle guidée par un esprit risquant de parasiter et ainsi de gêner le reste de la réflexion.

54. Ce qui rappelle les énumérations des figures de styles dont la découverte est attribuée à Gorgias selon certains témoignages (GORGIAS, 82 A 2.7-10, 4.12-16, 32.2-5), ainsi que le catalogue des innovations et des procédés utilisés par les maîtres de rhétorique que l'on trouve dans le *Phèdre*, 266 d5-267 d7 (voir *infra*, p. 640).

55. *Ménon*, 80 a2-3 : « et maintenant, à ce qu'il me semble du moins, tu m'envoûtes, tu m'ensorcelles avec tes philtres et tout simplement tu me terrasses par tes enchantements » (*καὶ νῦν, ὡς γέ μοι δοκεῖς, γοητεύεις με καὶ φαρμάττεις καὶ ἀτεχνῶς κατεπάρδεις*).

attitudes différentes qui sont visées, selon que la dénomination est appliquée par Socrate aux personnages ayant un rapport avec le maniement de la parole persuasive ou si au contraire, ce sont ceux-ci qui le désignent de la sorte : quand on est habile à générer de l'influence, on est facilement le *γόνος* de quelqu'un, sans forcément croire soi-même qu'on le soit ou du moins pas dans un sens négatif. Ainsi, dans la bouche de Socrate ⁵⁶, il s'agit de déprécier par cette désignation les procédés utilisés par les sophistes et ceux qui pratiquent l'art de la persuasion, d'indiquer la nature factice de leurs pouvoirs, qui, effectivement, ne sont pas en mesure de faire émerger la connaissance vraie ; en revanche, lorsque quelqu'un qualifie Socrate de *γόνος*, cela revient à l'assimiler aux professionnels de la parole censés détenir une *τέχνη* leur donnant une supériorité dans la discussion, ce qui n'est pas nécessairement péjoratif, au contraire, mais c'est en fait fâcheux pour la philosophie, car le fait est que les effets provoqués par Socrate sur ces interlocuteurs ne se distinguent pas, de leur point de vue émerveillé, de ceux créés par les meilleurs virtuoses de la parole efficace, quelles que soient ses intentions à l'origine : ils font l'expérience de la philosophie comme si elle était une sophistique ⁵⁷. Ces personnages ne se méprennent donc pas sur les aptitudes de Socrate à envoûter autrui mais sur la finalité de sa magie, et ils réduisent souvent sa façon de procéder à la mise en œuvre de recettes, trucs et astuces divers mis au point par les sophistes et les rhéteurs pour avoir raison et l'emporter dans la controverse, sans relever son rapport original à la connaissance et la dimension constructive et éthique du dialogue, les conséquences véritables des envoûtements socratiques passant évidemment totalement inaperçu à leurs yeux, à commencer par celles qui les concernent personnellement. C'est justement toute l'ironie de Socrate de recourir aux méthodes des experts de la parole, de les appliquer en vue de ses propres fins, à savoir examiner les opinions de ses interlocuteurs, et conduire ceux-ci à le confondre avec ces experts lorsque l'examen n'est pas concluant dans leur cas : seul le philosophe serait apte à capter la différence existant entre Socrate et ceux dont il reprend les procédés au moment où il

56. Notamment : *Euthydème*, 288 b5-8, *Hippias mineur*, 371 a2-4, *Ménexène*, 235 a2, *République*, II, 380 d1-6, 381 e8-10, 383 a2-5 ; X, 598 d2-5.

57. Cette opposition entre les différents points de vue n'est généralement pas relevée par les interprètes de la pensée platonicienne qui négligent de prendre en considération la personnalité des interlocuteurs qualifiant Socrate de *γόνος* : ils ne voient pas l'erreur d'appréciation de ceux-ci, découlant de la similitude des effets de la magie de Socrate avec celle des autres spécialistes de la parole, et Socrate, dans l'optique de ces commentateurs, devant nécessairement se distinguer des charlatans du *λόγος*, ils s'orientent directement sur une analyse de sa magie dans une perspective uniquement rationaliste, Socrate pourfendant les illusions et faisant triompher la vérité, comme dans le cas par exemple de J. DE ROMILLY, « Plato and Conjurers », pp. 33-37, ou G. CASERTANO, *art. cit.*, pp. 70-72, et qui, en conséquence, prenant la comparaison au premier degré, vont prêter à la philosophie elle-même la propriété de susciter les effets de possession frénétique observés sur Alcibiade ou l'abasourdissement de Ménon. Et de cette nécessité pour les analystes d'opposer Socrate et les sophistes sur le plan de la rationalité et de la vérité découle aussi l'assimilation de sa magie à une contre-magie. Mais dans tous ces cas, la subtilité de Platon leur échappe car en taxant Socrate de *γοητεία*, ses interlocuteurs disent une vérité en ayant en tête une vision erronée, se méprenant sur les effets réels de la philosophie. La référence à la magie vient souligner l'équivocité du discours, l'écart existant entre celui-ci, la pensée et la vérité.

les emplois, comprenant que l'examen vise à le faire penser et non à le réfuter pour la gloire ou le subjuguement pour le transformer en disciple docile et admiratif.

Parmi les différents cas où la qualité de sorcier est attribuée à un protagoniste des *Dialogues*, il nous reste à envisager une possibilité et qui est la revendication exprimée par Socrate lui-même de disposer de certaines incantations⁵⁸, dans le *Charmide*, ou, encore plus sérieusement, son invitation à chercher l'enchanteur adéquat, dans le *Phédon* : c'est le regard que le sorcier Socrate porte sur sa propre magie, maîtrisant au plus haut point sa discipline, conscient de la grande valeur de celle-ci, mais n'étant jamais certain que ses envoûtements finissent par produire réellement l'effet désiré, comme toujours avec les opérations magiques, puisqu'il ne sait pas *a priori* à qui il a affaire lorsqu'il les met en œuvre. Partant, tout au plus peut-il être convaincu de l'intérêt majeur qu'il y a à exercer ces enchantements, eu égard à l'importance du but visé, sa mission confiée par le dieu, déceler la sagesse chez ses contemporains et les amener à réfléchir sur eux-mêmes afin qu'ils améliorent leur âme⁵⁹.

2- Jeux de domination

Le discours d'Agathon dans le *Banquet* se place dans le sillage de l'enseignement de Gorgias et apporte une illustration de la puissance de la rhétorique et de sa capacité à charmer l'auditoire. Sans analyser encore le contenu et les procédés utilisés par l'orateur, nous pouvons nous intéresser aux effets qu'il a produits sur les convives, ce qui nous permettra de mettre en évidence certaines caractéristiques saillantes de la magie grecque qu'il est important de présenter dès maintenant puisque nous les retrouverons constamment dans la suite de notre recherche. Ces éléments concernent notamment le vocabulaire utilisé pour décrire l'action magique et la soumission qu'elle induit chez ceux qui la subissent. À partir de ce diagnostic sur l'efficacité de la magie déployée par les spécialistes de la parole, il deviendra également possible de comprendre de quelle manière un sujet qui serait confronté à elle peut réussir à s'en prémunir.

58. Sur l'usage des incantations par Socrate, voir P. LAÍN ENTRALGO, *op. cit.*, pp. 108-112 (pp. 109-114 de la traduction anglaise). Plus généralement sur les incantations dans la magie grecque, voir F. PFISTER, « Epode » in *R.E.*, Supplementbd. IV, col. 323-344 (327-329 sur Platon).

59. *Apologie*, 23 b2-c1, 29 d2-30 c1.

a) *Provoquer la transe*

Au terme de son éloge d'Éros, Agathon fait une référence à la magie de ce dieu ⁶⁰, qui est particulièrement heureuse, de tous les points de vue : à propos du contenu de son discours (donc de l'effet des œuvres d'Éros) et à propos du discours lui-même. De fait, le public est envoûté et ovationne le tragédien, comme il ne l'avait fait pour aucun autre des convives ayant parlé avant lui. Le discours crée un véritable mouvement de foule : chacun est sous l'emprise d'une excitation extrême en raison du talent d'Agathon et de l'effet de groupe, plus personne ne se contrôle, chaque personne se fond dans la masse. Le terme que Platon utilise pour décrire l'état des auditeurs en 198 a2, *ἀναθορυβῆσαι*, est du reste un dérivé de celui qui avait été employé pour évoquer l'état de trouble dans lequel Agathon craignait de tomber si Socrate l'envoûtait avant sa prestation (194 a6 : *θορυβηθῶ* ; b5 : *θορυβήσεσθαι*). On remarquera que le même verbe est utilisé dans l'*Euthydème* pour décrire combien Clinias est désespéré au moment de répondre à la première question des sophistes ⁶¹, puis pour évoquer la profonde gêne que ressent Socrate en entendant un de leurs sophismes ⁶². D'ailleurs, dans ce dialogue, le public est dans un état d'effervescence proche de celui des convives venant d'assister au discours d'Agathon ⁶³ : au vacarme extérieur, il faut comparer le désordre intérieur de ceux qui sont tétanisés par le discours des deux sophistes. Ce qu'Agathon redoute en soupçonnant Socrate de chercher à l'ensorceler, juste avant qu'il ne prononce son discours, et ce que vit Clinias dans l'*Euthydème* est une perte de contrôle de soi, due à un vacarme interne, qui empêche l'individu de se concentrer et de reprendre le fil de ses pensées, auxquelles il est devenu comme sourd, si bien qu'il n'a plus l'esprit clair, il ne peut plus délibérer sereinement et lucidement, et n'est plus autonome car il est passé sous l'emprise d'autrui, en l'occurrence l'adversaire. Paradoxalement, si les corps s'agitent et poussent des cris, l'esprit est comme paralysé, incapable de reprendre une activité normale : tant les émotions et les idées se bousculent en lui, sa raison est bloquée. Il convient d'opposer ce trouble intérieur à l'embarras ressenti par Socrate ou certains de ses interlocuteurs sous son

60. *Banquet*, 197 e4-5 : « envoûtant l'esprit de tous les dieux et de tous les hommes » (*θέλων πάντων θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων νόημα*). Sur Éros, dieu charmeur, voir également la citation d'Euripide mentionnée *infra*, p. 516, note 371.

61. *Euthydème*, 275 d7 : *τεθορυβημένον*.

62. *Ibid.*, 283 d3-4 : « En entendant cela, je fus submergé par un trouble, et lui [*sc.* Dionysodore], alors que j'étais ébranlé par ce trouble, répliqua » (*καὶ ἐγὼ ἀκούσας ἐθορυβήθην· ὁ δὲ μου θορυβουμένου ὑπολαβόν*).

63. Voir, entre autres, *ibid.*, 276 b7 : *ἀνεθορύβησάν* ; d1 : *ἐθορύβησαν*. La prestation des deux sophistes se termine en 303 b3-7 par un tumulte d'acclamations généralisé : « Lors des discussions précédentes, en effet, à chaque fois, seuls les amoureux d'Euthydème s'étaient manifestés par un magnifique tumulte, mais à présent, c'était à peine si même les colonnes du Lycée ne participaient au tumulte en l'honneur des deux hommes et ne se réjouissaient. » (*ἐπὶ μὲν γὰρ τοῖς ἔμπροσθεν ἐφ' ἐκάστοις πᾶσι παγκάλως ἐθορύβουν μόνοι οἱ τοῦ Εὐθυδήμου ἐρασταί, ἐνταῦθα δὲ ὀλίγου καὶ οἱ κίονες οἱ ἐν τῷ Λυκείῳ ἐθορύβησάν τ' ἐπὶ τοῖν ἀνδρῶν καὶ ἥσθησαν*.)

impulsion au moment où ils butent sur un problème. Cet embarras évoque en effet un silence intérieur (les opinions se sont éteintes, la voix de la pensée s'est tue) et la nécessité que l'âme se concentre et se replie sur elle-même pour rassembler toutes ses ressources afin de lever l'obstacle en trouvant une voie alternative, à condition de parvenir à surmonter cet état de désarroi et de vide angoissant, alors que le tumulte provoqué par le discours sophistique traduit l'impossibilité de l'âme de se livrer au moindre effort réflexif, tant elle est paniquée, déconcentrée et hors d'elle-même, incapable de réagir, submergée par les paroles venant de l'extérieur, le corps prenant le pas sur elle par cet afflux d'émotions et d'affections. Le tumulte causé par les propos des sophistes couvre le silence nécessaire au déploiement de la pensée, remplit le vide cognitif de paroles et d'opinions, interdisant à la réflexion personnelle de le faire elle-même.

Justement, le verbe *θέλγειν*⁶⁴ utilisé par Agathon renvoie à l'effet subi à la vue de la tête de Gorgô, ce qui n'échappe pas à Socrate, qui le relève avec finesse lorsqu'il dit avoir craint d'être pétrifié en voyant la tête de Gorgias⁶⁵, l'inspirateur d'Agathon⁶⁶, indirectement présent tout au long de son discours, lequel est une mise en application des principes du rhéteur : la Gorgone, être primitif, transformant sa victime en pierre, la fait régresser à l'état minéral qui était celui des premiers temps de la Création ; de même la magie rhétorique court-circuite la pensée et ramène l'individu à un état somme toute infantile gouverné par ses affections, sensible au plaisir immédiat, favorisant le corporel vis-à-vis de l'intellectuel, en d'autres termes, ce que Gorgô fait au corps, le rhéteur le fait à l'esprit. Il est de plus significatif que les divinités mentionnées par Agathon dans son discours comme redevables d'Éros pour leurs arts soient des dieux magiciens, dont la magie provoque également l'effet de stupeur paralysant les esprits, exprimé par le verbe *θέλγειν*, sur ceux qui en sont victimes⁶⁷. Socrate

64. L'étymologie de *θέλγειν* est difficile à déterminer : selon J.-V. VERNHES, R. GARNIER, « Note sur le groupe *θέλγω/ἀσελγήζ/ἀθελγής* » in A. BALANSARD, G. DORIVAL, M. LOUBET (éd.), *Les Fondements de la tradition classique. Études réunies en hommage à Didier Pralon*, Aix-en-Provence, 2009, pp. 195-200, on peut faire remonter ce verbe à une racine signifiant « regarder vers » ou à une autre racine « frapper, ramollir », qui reçoit la préférence de ces auteurs. Ces derniers (*ibid.*, p. 190) citent aussi la définition très parlante de l'*Etymologicum magnum*, col. 445.2-3 (GAISFORD) : <*Θέλγειν*> *κυρίως ἐστίν, εἰς ὃ θέλει τις ἄγειν τινά*, qu'ils traduisent par « *θέλγειν* au sens propre, c'est mener quelqu'un là où on veut ».

65. *Banquet*, 198 c2-5 : « je craignais qu'en finissant de parler, Agathon, m'envoyant la tête de Gorgias le terrible orateur, sur mon discours, ne me transformât en pierre en m'ôtant la voix » (*ἐφοβούμην μή μοι τελευτῶν ὁ Ἀγάθων Γοργίου κεφαλὴν δεινοῦ λέγειν ἐν τῷ λόγῳ ἐπὶ τὸν ἐμὸν λόγον πέμψας αὐτόν με λίθον τῇ ἀφρονίᾳ ποιήσειεν*).

66. FLAVIUS PHILOSTRATE, *Vies des sophistes*, I, IX, 3, p. 493.2-5 (OLEARIUS), p. 12.6-9 (KAYSER, tome II) [=GORGAS, 82 A 1] mentionne l'influence de Gorgias sur Agathon : « et Agathon, l'auteur de tragédie, passant pour habile et élégant dans la comédie, gorgianise souvent dans ses poèmes iambiques » (*καὶ Ἀγάθων δὲ, ὁ τῆς τραγωδίας ποιητής, ὃν ἡ κωμωδία σοφὸν τε καὶ καλλιπεπῆ οἶδε, πολλαχοῦ τῶν ἰάμβων γοργιάζει*). Voir aussi R. G. BURY, *The Symposium of Plato*, Cambridge - London, 1909, p. xxxv.

67. Quelques exemples de l'utilisation du verbe *θέλγειν* à propos des divinités mentionnées par Agathon : sur Éros, HOMÈRE, *Odyssée*, XVIII, 212 (au sujet des prétendants devant Pénélope : « l'amour ravit leur cœur » (*ἔρω δ' ἄρα θυμὸν ἔθελχθεν*)) ; SOPHOCLE, *Trachiniennes*, 354 sq. (LLOYD-JONES, WILSON) (à propos d'Héraclès et de la cause de sa violence : « La seule magie de l'amour lui aurait fait prendre les armes » (*Ἔρωσ δὲ νῖν ἰ μόνος θεῶν θέλξειεν αἰχμάσαι τάδε*)). Sur les Muses, APOLLONIOS de Rhodes, *Argonautiques*, III, 1-5 (FRAENKEL),

souligne d'ailleurs cet effet en évoquant l'état d'égarement dans lequel quiconque entendant la fin du discours d'Agathon ne peut manquer de se trouver ⁶⁸, autant par l'avalanche de figures de style dans le final que par la réaction bruyante de l'auditoire ⁶⁹, qui saturent l'ouïe, si bien que les mots et les sons se bousculent dans l'esprit de l'auditeur, incapable de les organiser et de s'y retrouver au milieu de ce tohu-bohu déconcertant. Évoquant le discours prononcé par Gorgias en public lors de l'ambassade à Athènes en 427 av. J.-C., Denys d'Halicarnasse demeure d'ailleurs dans le même registre pour parler de l'effarement qu'il suscita chez l'auditoire, et qui lui valut aussi son admiration ⁷⁰. En outre, Gorgias, dans l'*Éloge d'Hélène* fait état d'effets provoqués par la vue sur l'âme qui correspondent à ceux de la magie que nous venons de décrire ⁷¹ :

διὰ δὲ τῆς ὄψεως ἢ ψυχῆ κἂν τοῖς τρόποις τυποῦται. αὐτίκα γὰρ ὅταν πολέμια σώματα [καὶ] πολέμιον ἐπὶ πολεμίοις ὀπλίῃ κόσμον χαλκοῦ καὶ σιδήρου, τοῦ μὲν ἀλεξήτηριον τοῦ δὲ προβλήματα, εἰ θεάσεται ἢ ὄψις, ἐταράχθη καὶ ἐτάραξε τὴν ψυχὴν, ὥστε πολλάκις κινδύνου τοῦ μέλλοντος <ὡς> ὄντος φεύγουσιν ἐκπλαγέντες.

explique que la Muse Ératô a été nommée ainsi car à l'instar d'Éros (*ibid.*, 28, 86, 143), elle charme les jeunes filles (θέλγεις | παρθενικάς) ; PINDARE, *Néméennes*, IV, 2 sq. (MAEHLER, SNELL) (« les savantes filles des Muses, les chansons, savent les [sc. les labeurs] charmer, de leur main douce » (αἱ δὲ σοφαί | Μοισᾶν θύγατραι αἰοδαὶ θέλξαν νιν [sc. τοὺς πόνους] ἀπτόμεναι)), *Pythiques*, I, 11 sq. (parlant de l'art d'Apollon et des Muses : « et des Dieux même tes traits charment le cœur » (κῆλα δὲ καὶ δαιμόνων θέλ- | γει φρένας)). Sur Apollon, HOMÈRE, *Illiade*, XV, 321 sq. ; XXI, 604 sq. (passages cités *infra*, p. 450, note 88). Sur Athéna, HOMÈRE, *Odyssée*, XVI, 298 sq. (Ulysse expose son plan pour tuer les prétendants : « et quant à eux, | Athéna et le sage Zeus les ensorcelleront » (τοὺς δὲ κ' ἔπειτα | Παλλὰς Ἀθηναίη θέλξει καὶ μητίετα Ζεύς)). Sur Zeus, HOMÈRE, *Illiade*, XII, 254 sq. (« Il jette en même temps un charme sur l'esprit des Achéens, et il octroie la gloire aux Troyens, à Hector » (αὐτὰρ Ἀχαιῶν | θέλγε νόον, Τρωσὶν δὲ καὶ Ἔκτορι κῦδος ὄπαζε.)) ; XV, 594 (« il jette un charme sur le cœur des Argiens » (θέλγε δὲ θυμὸν | Ἀργείων)).

68. *Banquet*, 198 b5 : ἐξεπλάγη. Le terme, rarement employé avant le v^e siècle av. J.-C., décrit surtout l'état d'ahurissement et d'atterrement d'une personne frappée par la peur (par exemple HOMÈRE, *Illiade*, XVIII, 225 ; *Hymnes homériques* : à Dionysos (I), 50 ; ANTIPHON, *Discours*, II (première tétralogie), I (α), 7 (GERNET) ; SOPHOCLE, *Trachiniennes*, 24 ; EURIPIDE, *Bacchantes*, 604 ; *Iphigénie à Aulis*, 1535 ; THUCYDIDE, *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, II, LXXXVII, 4.5-6 (JONES, POWELL) ; cf. DIODORE de Sicile, *Bibliothèque historique*, IV, LII, 2.6 (FISCHER, VOGEL), à propos des filles de Pélias devant les prodiges terrifiants de Médée : καταπλαγισῶν) ; l'usage de ce mot est généralisé à toute situation où un individu perd ses moyens. Voir en particulier *Banquet*, 194 b4, où Socrate dit qu'Agathon ne s'était pas laissé gagner par la panique devant le public du théâtre (« ne paniquant d'aucune manière » (οὐδ' ὀπωστιοῦν ἐκπλαγέντος)) ; *Charmide*, 154 c3 (« remplis de stupeur et de confusion » (ἐκπεπληγμένοι τε καὶ τεθοροβημένοι), voir *supra*, p. 442) ; *Euthydème*, (pour décrire l'état de Socrate et ses jeunes amis malmenés par les deux sophistes et forcés de se taire en 276 d2 : « frappés de stupeur, nous nous taisions » (ἡμεῖς ἐκπεπληγμένοι ἐσιωπῶμεν) ; 276 d3 : « frappés de stupeur » (ἐκπεπληγμένους)). Dans le *Phédon*, 66 d6-7, Socrate, évoquant l'influence néfaste du corps, lie une fois de plus l'agitation et la stupéfaction : « il produit du tumulte et du trouble, et il nous étourdit de sorte qu'il n'est plus possible à cause de lui de distinguer le vrai » (θόρυβον παρέχει καὶ ταραχὴν καὶ ἐκπλήττει, ὥστε μὴ δύνασθαι ὑπ' αὐτοῦ [sc. τοῦ σώματος] καθορᾶν τάληθές).

69. Voir *Lois*, II, 659 a5-6 : le vrai juge ne doit pas « se laisser impressionner par le vacarme de la foule » (ἐκπληττόμενον ὑπὸ θορύβου τῶν πολλῶν ; cf. EURIPIDE, *Suppliantes*, 160 : « Les jeunes gens et leur clameur m'ont étourdi » (νέων γὰρ ἀνδρῶν θόρυβος ἐξέπλησσε με)) ; ainsi que l'*Apologie de Socrate*, 32 d4-5, où parlant des Trente, Socrate dit : « car ce pouvoir ne m'a pas fait perdre mes esprits, aussi violent qu'il ait pu être, au point que j'en vienne à commettre quelque chose d'injuste » (ἐμὲ γὰρ ἐκείνη ἢ ἀρχὴ οὐκ ἐξέπληξεν, οὕτως ἰσχυρὰ οὔσα, ὥστε ἀδίκόν τι ἐργάσασθαι).

70. GORGAS, 82 A 4 [=DENYS d'Halicarnasse, *De Lysia*, 3.25 (RADERMACHER, USENER)] : κατεπλήξατο τοὺς ἀκούοντας.

71. GORGAS, 82 B 11.98-103 (§§ 15-16), souligné par nous. Sur ce passage et sur la dimension émotionnelle de la rhétorique de Gorgias, voir C. P. SEGAL, « Gorgias and the Psychology of the *Logos* », *Harvard Studies in Classical Philology*, LXVI, 1962, pp. 106-117, 126 sq., 131-133.

Par la vue, l'âme est marquée jusque dans ses manières. Car immédiatement, si l'œil observe les corps ennemis et l'ornement ennemi de bronze et de fer, en protection et en défense, lorsque sur les ennemis se trouve l'équipement, il est *troublé* et *agite* l'âme, au point que souvent, on fuit un danger à venir comme s'il était là, *saisi par l'effroi*.

Il ajoute immédiatement que la peur suscitée dans l'âme par cette vision conduit à négliger toutes les grandes valeurs inculquées par la loi, y compris celles qui passent pour bonnes. Par l'intermédiaire du sens de la vue, l'âme est plongée dans un trouble profond qui la méduse, au point d'oublier des habitudes et des principes solidement ancrés en elle, possédant une dimension plus ou moins sacrée, et de ne plus déterminer son comportement qu'en fonction de cette impression sensitive. Si l'on se souvient que dans l'*Éloge*, Gorgias avait précédemment souligné que le *λόγος* poétique était susceptible de faire naître dans l'âme diverses émotions et affections (dont la crainte)⁷² et que la persuasion, à l'instar de la vision ici, pouvait donner à l'âme la forme qu'elle voulait⁷³, il est certainement possible d'attribuer au *λόγος* persuasif des effets similaires à ceux produits par la vision. Celui qui sait produire certains effets auditifs grâce à son *λόγος* est donc capable d'envoûter l'âme par les émotions créées en elles. En somme, celle-ci perd le contrôle du corps, sous l'effet d'une affection corporelle. L'envoûtement, en se servant du corps, retire à l'âme son autonomie. Ces constatations constituent une preuve supplémentaire de la nette influence de Gorgias sur le discours d'Agathon, en même temps qu'elles nous renseignent un peu plus sur le mode d'action de la magie rhétorique.

Les effets du discours d'Agathon, et donc des techniques mises au point par Gorgias, peuvent être rapprochés de ceux produits par l'entrée en scène de Charmide dans le dialogue du même nom. Platon écrit qu'à son arrivée, ceux qui étaient présents « étaient remplis de stupeur et de confusion » (*ἐκπεπληγμένοι τε καὶ τεθορυβημένοι ἦσαν*)⁷⁴, en raison de sa beauté, qui produit donc sur la vue de l'assistance le même effet que celui du corps de Pâris sur la vue d'Hélène dans l'*Éloge* de Gorgias : c'est la *χάρις* à l'état pur, la beauté rayonnante du corps⁷⁵, qui envoûte ceux qui le voient, et crée le même effet sur eux que celle produite

72. GORGAS, 82 B 11.54-59 (§ 9). Voir *supra*, p. 430.

73. *Ibid.*, 22 B 11.79-80 (§ 13). Voir la citation *supra*, p. 436, note 32.

74. *Charmide*, 154 c3.

75. Voir par exemple, HOMÈRE, *Iliade*, XIV, 183, où le poète, après avoir décrit longuement les préparatifs d'Héra qui ne néglige rien pour se faire belle afin de séduire Zeus et qui complète sa parure avec des pendants d'oreille à trois perles artistement ouvragés qui achèvent de la rendre magnifique, conclut : « une grâce rayonnait, immense » (*χάρις δ' ἀπελάμπετο πολλή*), notre traduction ; le même vers se trouve dans l'*Odyssée*, XVIII, 298, décrivant le même bijou offert à Pénélope par un prétendant. L'éclat de la beauté d'Héra entre en résonance avec celui des perles sur lesquelles se reflète la lumière et qui, du fait de la forme même du bijou, projettent un scintillement similaire à celui du regard séducteur et empli de *χάρις* (voir par exemple HÉSIODE, *Théogonie*, 16, et *Hymnes homériques* : à Aphrodite (II), 19, où la déesse de l'amour est qualifiée de *ἐλικοβλέφαρος*, terme qui évoque la mobilité du regard et des coups d'œil, les yeux pétillants ; PINDARE, *Pythiques*, VI, 1, emploie au sujet d'Aphrodite l'adjectif *ἐλίκωψ*, presque synonyme). Sur les textes de l'*Iliade* et de l'*Odyssée* que nous venons de mentionner et sur la *χάρις* suscitant l'amour, voir B. MACLACHLAN, *op. cit.*, pp. 34 *sq.*, 57-64, ainsi que pp. 65-67, où sont abordés les rapports entre le regard et la *χάρις*, mais l'auteur ne traite malheureusement que de la *χάρις* projetée par les yeux de la belle personne et qui excite le désir de ceux

par le discours d'Agathon sur ceux qui l'écoutent. L'association des verbes *ἐκπλήττειν* et *θορυβεῖν* décrit l'état des personnes qui sont envoûtées voire qui entrent en transe en apercevant le bel adolescent qui vient d'entrer dans la palestre où se déroule le dialogue. Charmide déstabilise l'assistance et lui fait perdre ses repères, en particulier spatiaux ⁷⁶, comme en témoigne l'épisode bouffon du garçon qui est éjecté sur le côté, à l'extrémité du banc lorsque ses voisins s'écartent pour laisser s'asseoir à leurs côtés le nouvel arrivant ⁷⁷ : le malheureux qui tombe est tout autant responsable de sa mésaventure, par son absence de réaction, son esprit étant ailleurs, que les autres personnes, qui ne font plus attention à rien et négligent elles aussi leur environnement car toutes sont sous le charme de Charmide. En prenant possession des regards ⁷⁸, il paralyse donc les esprits (ils n'ont plus d'autre préoccupation que lui) et même parfois les corps, et quand ceux-ci ne sont pas privés de mouvement, ils s'agitent de façon désordonnée et sans coordination ni harmonie (deux personnes perdent leur place alors qu'il ne faut en libérer qu'une seule, vu qu'en plus de celui qui tombe, un autre garçon doit se lever), ce qui est un comble dans un lieu où l'on apprend normalement à maîtriser ses mouvements et accomplir des gestes précis ⁷⁹. Admirant Charmide comme s'il était une statue de dieu (*ἄγαλμα*), l'assistance est elle-même pétrifiée par cette sorte de mimétisme entre le corps de ceux qui sont présents et l'objet de leur vision, peut-être aussi parce que tous sont submergés par un désir narcissique de posséder ce beau corps ou d'obtenir de lui quelque gratification amoureuse ⁸⁰, comme le fidèle priant au pied de la statue d'une divinité attend aussi une faveur personnelle. Ainsi, la magie du corps agit sur d'autres corps en focalisant l'esprit sur la recherche de la satisfaction d'un désir unique et obsédant : il en résulte une juxtaposition de comportements égoïstes concurrents dont la contribution à l'utilité générale est négative. Les réseaux relationnels qui pouvaient être harmonieux jusqu'ici s'agitent, se rompent et en somme, ressemblent à un fluide que l'on aurait secoué, qui éclabousse, se trouble et n'a plus la forme de son contenant. De là, naît l'impression d'anarchie qui succède au discours d'Agathon ou à l'arrivée de Charmide. Chacun est sous l'emprise d'un désir non canalisé et dirigé vers un objet inadéquat, qu'il s'agisse des discours rhétoriques ou du corps du jeune garçon, et qui ne fera qu'entretenir un manque maintenant celui qui le ressent dans son état actuel, tant l'auditeur que l'amoureux du

qui croisent son regard. C'est justement ce type de regard séducteur que Charmide lance à Socrate en *Charmide*, 155 c8-d1. Voir *infra*, p. 902.

76. Socrate d'ailleurs dira plus loin, en 155 d4 : « je n'étais plus maître de moi-même », littéralement « je n'étais plus dans ma demeure » (*οὐκέτ' ἐν ἐμαντοῦ* [sc. *οἴκῳ*] ἦν).

77. *Ibid.*, 155 c3-4.

78. *Ibid.*, 154 c7-8 : « aucun d'eux [sc. les enfants] ne regardait ailleurs, pas même celui qui était le plus petit, mais tous le contemploient comme une statue de dieu » (*οὐδεὶς ἄλλοσ' ἐβλεπεν αὐτῶν, οὐδ' ὅστις μικρότατος ἦν, ἀλλὰ πάντες ὥσπερ ἄγαλμα ἐθεῶντο αὐτόν*).

79. Le dialogue se déroule dans une palestre (*ibid.*, 153 a3-4).

80. Socrate en 154 c2 estime que tous ceux qui étaient là étaient amoureux de Charmide.

corps de Charmide, qui sont en fait deux états passifs de dépendance. Cette forme de magie empêche tout progrès éthique chez les ensorcelés, qu'elle concentre sur leur égoïsme pour mieux disposer d'eux. L'utilisation de tels procédés dans le cadre de la direction d'une collectivité aura alors sans nul doute des effets délétères sur elle, l'égoïsme de chacun étant instrumentalisé par un autre égoïsme qui n'est pas plus éclairé et qui ne s'embarrasse pas de scrupules.

L'état d'impuissance dans lequel se retrouve la personne médusée par une action magique est décrit avec précision par Homère, évoquant le Troyen Alcathoos, paralysé par le *θέλγειν* de Poséidon, si bien qu'il se retrouve à la merci des coups mortels d'Idoménée ⁸¹ :

*τὸν τόθ' ὑπ' Ἰδομενῆϊ Ποσειδάων ἐδάμασσε
θέλξας ὄσσε φαεινά, πέδησε δὲ φαίδιμα γυῖα·
οὔτε γὰρ ἐξοπίζω φυγέειν δύνατ' οὔτ' ἀλέασθαι,
ἀλλ' ὡς τε στήλην ἢ δένδρεον ὑμιπέτηλον.*

Poséidon en ce jour le dompte sous Idoménée.

Il jette un sortilège sur ses yeux brillants : il entrave ses membres éclatants :

L'homme ne peut plus se retourner et fuir – et pas davantage esquiver les coups.

Il reste planté là, immobile, telle une stèle, tel un arbre au haut feuillage.

La magie du dieu plonge Alcathoos dans un état de stupéfaction et l'enchaîne ⁸² : il est pétrifié en somme, puisque le poète le compare même à une stèle, ce qui n'est d'ailleurs pas une métaphore gratuite puisqu'il sera mort dans un instant. Le héros est relégué à l'état d'objet inerte dont son adversaire peut disposer à sa guise. Il ne s'agit donc pas d'un simple aveuglement mais d'une action qui pénètre à l'intérieur de la victime, à l'instar de l'araignée qui dissout la substance de sa proie après l'avoir emprisonnée dans un cocon de fils de soie. Le héros médusé ne voit plus car il est vidé de sa vitalité, de l'intérieur : avant même d'être tué, il est réduit à l'état de dépouille, rigide et inerte. C'est sa propre mort imminente qu'il contemple, lisant peut-être son nom sur cette stèle à laquelle Homère vient de le comparer, et cette vision le stupéfie d'effroi ⁸³. Le *θέλγειν* confronte le héros avec sa finitude : lorsque celui-ci se voit sous l'aspect de son propre cadavre, c'est-à-dire tel qu'il n'est pas censé se voir lui-même mais tel que seuls les autres le verront, il ne peut plus agir car il n'est plus lui-même et est par conséquent objectivement mort. Cet exemple illustre remarquablement bien la nature liante de la magie qui permet de neutraliser autrui et en faire ce que l'on veut comme avec une chose.

81. HOMÈRE, *Iliade*, XIII, 434-437 (traduction de P. Mazon légèrement modifiée).

82. Voir aussi A.-M. TUPET, *op. cit.*, pp. 109 *sq.*, ainsi que M. CARASTRO, *op. cit.*, pp. 66 *sq.*, qui montre qu'Athéna pratique une magie similaire.

83. Il y a une similitude avec la magie des Sirènes qui envoûtent les marins en leur promettant de leur révéler quelle gloire sera la leur après leur mort (voir *supra*, p. 418).

Comme Socrate l'indique, suite à un discours tel que celui d'Agathon, l'auditeur demeure sans voix ⁸⁴ : la magie du discours rhétorique, à partir d'une action sur les facultés mentales, entraîne un dysfonctionnement physique chez l'adversaire, qui le prive des moyens de riposter et le contraint à la passivité. La réplique est impossible, parce que d'une part l'auditeur est fasciné par la prestation d'Agathon et n'est pas dans un état psychique propre à apporter une critique ou une contradiction, et, d'autre part, l'éloge ne se préoccupe pas de vérité et a émis des affirmations invérifiables. Dans ces conditions, quiconque veut rivaliser avec un tel discours en restant dans le même registre est contraint de se livrer à une surenchère ⁸⁵, ce qui explique l'embarras feint par Socrate ⁸⁶, qui ne veut justement pas être dans la situation de devoir envoûter l'auditoire avec des illusions encore plus frappantes au moment de prendre la parole à son tour. Le recours à une rhétorique gorgienne conditionne donc les discours qui vont suivre, s'ils souhaitent rivaliser avec lui : les armes rhétoriques sont tellement puissantes qu'elles ont focalisé l'attention de tous sur la forme et, de ce fait, elles imposent aux autres d'en faire usage également s'ils ne veulent pas que leur prestation paraisse fade et qu'elle soit déconsidérée et saluée par des rires et des ricanements, quel qu'en soit le contenu, puisque, désormais, le principe d'une comparaison des discours a été intégré par l'auditoire ⁸⁷. Sans compétition, l'intérêt de la rhétorique est beaucoup moins évident. En plus des facultés de chacun, c'est l'état d'esprit général qui a été altéré par l'usage qu'Agathon a fait de la rhétorique ⁸⁸. En cela aussi, cet art a bien une influence magique,

84. *Banquet*, 198 c5 : ἀφωνία. Cf. *République*, I, 336 d5-7, où Socrate décrit sa réaction de stupeur suite à l'entrée en scène tonitruante de Thrasymaque : « et moi, en l'écoutant, je fus pris de panique et quand je tournais mon regard vers lui, j'étais terrifié, et il me semble que si ça n'avait pas été moi qui l'avais regardé le premier, mais lui moi, j'en aurais perdu la voix » (καὶ ἐγὼ ἀκούσας ἐξεπλάγην καὶ προσβλέπων αὐτὸν ἐφοβούμην, καὶ μοι δοκῶ, εἰ μὴ πρότερος ἐωράκη αὐτὸν ἢ ἐκεῖνος ἐμέ, ἄφωνος ἂν γενέσθαι), souligné par nous ; voir également *supra*, p. 446, note 68, au sujet du verbe ἐκπλήττειν.

85. Ainsi, dans l'*Odyssée*, X, 287-292, pour contrer le φάρμακον de Circé, Ulysse en reçoit un autre d'Hermès, qualifié d'« efficace » (292 : ἐσθλόν). C'est pourquoi, au vers 291 (cf. les vers 318, 326), le dieu peut promettre au héros que Circé lui fera boire son philtre mais « sans pouvoir t'ensorceler » (οὐδ' ὧς θέλξει σε δυνήσεται). La magie instaure un rapport de force : la magie qui veut la vaincre doit être plus puissante, qu'elle soit destinée à désenvoûter ou attaquer l'autre magicien (ce qui est d'ailleurs souvent la seule façon de lever le sort).

86. *Banquet*, 198 a4-b3.

87. Voir *ibid.*, 199 b1-2, où Socrate prouve qu'il a parfaitement compris que s'il entre dans la logique de compétition désormais instaurée, il s'expose à paraître ridicule en tenant un discours moins flamboyant ou d'une autre nature que celui de son prédécesseur.

88. Sur le changement psychologique produit par l'action qu'exprime le verbe θέλγειν, voir HOMÈRE, *Illiade*, XV, 321 sq. (à propos d'Apollon agitant l'égide devant les Achéens et poussant un cri : « leur cœur en leur poitrine subit le sortilège ; ils oublient leur valeur ardente » (τοῖσι δὲ θυμὸν | ἐν στήθεσσιν ἔθειλξε, λάθοντο δὲ θούριδος ἀλκῆς)) ; XXI, 276 (Priam se lamente : « Ma mère chérie [...], qui m'a envoûté avec ses mensonges » (φίλη μήτηρ, ἢ με ψεύδεσσιν ἔθειλεν), traduction de P. Mazon modifiée) ; XXI, 604 sq. (à propos d'Achille : « Par une ruse, Apollon l'envoûte, de sorte qu'il espère toujours que ses pieds vont enfin l'atteindre » (δόλω δ' ἄρ' ἔθειλεν Ἀπόλλων | ὧς αἰεὶ ἔλποιο κηχίσεσθαι ποσὶν οἴσι), traduction de P. Mazon modifiée) ; *Odyssée*, III, 264 (Égisthe amène Clytemnestre à renoncer à sa vertu : « il envoûtait l'épouse d'Agamemnon de ses paroles » (Ἀγαμέμνονέην ἄλοχον θέλεγσκεν ἔπεσσιν), notre traduction) ; XIV, 387 (Eumée dit à Ulysse : « renonce à me flatter, à me charmer par des mensonges » (μῆτε τί μοι ψεύδεσσι χαρίζεο μῆτε τι θέλγε)) ; XVI, 194 sq. (Télémaque dit à Ulysse : « Non ! Tu n'es pas mon père, tu n'es pas Ulysse. Un dieu | m'ensorcelle pour que je pleure encore davantage. » (οὐ σύ γ' Ὀδυσσεύς ἐσσι πατὴρ ἐμός, ἀλλὰ με δαίμων | θέλγει, ὄφρ' ἔτι μᾶλλον

puisqu'une contrainte a été exercée sur autrui, à son insu, et a provoqué une paralysie de son mode de pensée⁸⁹.

L'auditeur du professionnel de la persuasion est par conséquent pris dans un double effet déstabilisant : d'un côté, la perturbation de sa propre émotivité et de ses capacités de réflexion, et de l'autre, la contrainte que la dynamique de groupe créée par la magie du discours fait peser lui. De l'intérieur comme de l'extérieur, tous ses espaces de liberté sont réduits à néant par la parole magique.

b) Résister à la magie

En dépit de sa puissance et de sa capacité à annihiler toute marge de manœuvre chez le spectateur, il est cependant possible de ne pas succomber à la magie d'un discours tel que celui d'Agathon. Comme souvent, la solution à mettre en œuvre se trouve chez Homère. Au début de l'*Odyssee*, en effet, le poète⁹⁰ évoque Calypso ne parvenant pas à prendre l'ascendant sur Ulysse qu'elle retient captif :

αἰεὶ δὲ μαλακοῖσι καὶ αἰμυλίοισι λόγοισι
θέλγει, ὅπως Ἰθάκης ἐπιλήσεται· αὐτὰρ Ὀδυσσεύς,

ὀδύρομενος στεναχίζω) ; XVIII, 282 sq. (Pénélope vient de s'adresser aux prétendants et Ulysse se réjouit : « de l'entendre solliciter ces dons, charmer leur cœur | par des propos de miel, ayant tout autre chose en tête. » (τῶν μὲν δῶρα παρέλκετο, θέλγει δὲ θυμὸν | μειλιχίῳσ' ἐπέεσσι, νόος δὲ οἱ ἄλλα μενοίνα) ; *Hymnes homériques* : à Déméter (I), 37 (« l'espoir charmaient son grand cœur, en dépit de son affliction » (τόφρα οἱ ἐλπίς ἔθελγε μέγαν νόον ἀχνυμένης περ)) ; ESCHYLE, *Euménides*, 900 (le Coryphée dit à Athéna : « Tu charmes mon courroux : je renonce à ma haine » (θέλξειν μ' ἔοικας καὶ μεθίσταμαι κότου)), *Prométhée enchaîné*, 173 sq. (« les sortilèges d'une éloquence aux mots de miel n'auront pas du tout le pouvoir de me charmer » (καί μ' οὔτι μελιγλώσσοις πειθοῦς | ἐπαιδοῖσιν θέλξει), traduction de P. Mazon légèrement modifiée), 865-868 (« une seule envoûtée par le désir d'être mère, se refusera à tuer le compagnon de son lit et laissera s'éteindre son vouloir. Entre deux maux, elle choisira d'être appelée lâche plutôt que meurtrière » (μίαν δὲ παίδων ἴμερος θέλξει τὸ μὴ | κτεῖναι σύνευνον, ἀλλ' ἀπαμβλυνθήσεται | γνώμην· δυοῖν δὲ θάτερον βουλήσεται, | κλύειν ἄνακτις μᾶλλον ἢ μισαφόνος), traduction de P. Mazon légèrement modifiée), *Choéphores*, 418-422 ; SOPHOCLE, *Trachiniennes*, 707-711 (le centaure Nessos instrumentalise Déjanire pour se venger et l'amène à accomplir un acte dont elle ne mesure pas la portée : « Comment donc et pourquoi, j'y pense maintenant, le Centaure mourant m'eût-il montré la moindre bienveillance, à moi, la cause de sa mort ? Non, non, il ne voulait rien d'autre que perdre qui l'avait tué, et, pour ce, il m'a charmée. Et c'est après coup, à l'heure où cela ne sert plus de rien, que j'en prends conscience ! » (Πόθεν γὰρ ἂν ποτ', ἀντὶ τοῦ θνήσκων ὁ θῆρ | ἐμοὶ παρέσχ' εὖνοιαν, ἧς ἔθνησχ' ἔπερ; | οὐκ ἔστιν· ἀλλὰ τὸν βαλόντ' ἀποφθίσει | χριζῶν ἔθελγέ μ'· ὦν ἐγὼ μεθύστερον, | ὅτ' οὐκέτ' ἀρκεῖ, τὴν μάθησιν ἄρνημαι.), traduction de P. Mazon légèrement modifiée) ; EURIPIDE, *Iphigénie à Aulis*, 142 (« que tu ne sois pas envoûté par le sommeil » (μῆθ' ἔπνω θελχθῆς), notre traduction), *Rhesos*, 555 sq. (« Le sommeil enchante mes yeux. » (θέλγει δ' ὄμματός ἔδραν | ἔπνος)).

89. *Banquet*, 197 e5 : νόημα. Comme nous l'avons entrevu à travers des exemples mentionnés précédemment, le θέλγειν, d'une manière générale, frappe les facultés sensorielles ou psychiques (vision, θυμός, νόος, φρήν, νόημα ; voir M. CARASTRO, *op. cit.*, chap. III, *passim*). Cette forme de magie n'opère donc pas directement sur le corps : ce sont les effets de son action sur l'esprit qui ont des répercussions corporelles. Derrière l'action magique se trouve un principe réaliste : le vecteur de la magie pénètre par les organes de la perception, gagne le centre de décision, le paralyse et réduit ainsi tout l'individu à l'impuissance.

90. HOMÈRE, *Odyssee*, I, 56-59, traduction de P. Jaccottet légèrement modifiée.

*ἴεμενος καὶ καπνὸν ἀποθρώσκοντα νοῆσαι
ἧς γαίης, θανέειν ἰμείρεται.*

Et [Calypso] ne cesse de l'ensorceler par d'insidieuses douces litanies, pour qu'il oublie Ithaque ; mais Ulysse rêvant de voir ne fût-ce que monter une fumée du sol natal, voudrait mourir.

Malgré ses discours censés affaiblir le héros et amollir sa résolution, la Nymphé échoue à l'envoûter. Car Ulysse n'est tout simplement pas réceptif au vecteur de sa magie : il n'a pas la disponibilité d'esprit suffisante pour écouter ses discours. Et pour cause, son esprit est occupé (*νοῆσαι*) par ses propres préoccupations qui sont tournées vers des choses qui comptent pour lui (sa terre natale et sa situation personnelle) et il refuse de se détacher d'elles, si bien qu'il n'est pas sensible à un discours qui vise à le détourner du monde correspondant à son système de valeurs ou qui choque sa conviction intime du sens du réel, et qui fonctionne chez Ulysse comme un élément identitaire⁹¹ : quels que soient les sortilèges de Calypso, ils ne peuvent faire disparaître Ithaque de la face du monde et il suffit à Ulysse de se raccrocher à l'existence de son île pour rester invulnérable à l'influence de la Nymphé. Par conséquent, la magie ne peut avoir prise sur un individu qui sait garder le contact avec la réalité en se référant constamment à elle ou qui a décidé fermement de persister dans son être tel qu'il est : le travail de la pensée immunise contre les sorts tentant de prendre le contrôle de celle-ci. En revanche, sera sensible à la magie quiconque renonce à conserver son esprit sur le qui-vive. Cet exemple nous montre également que la magie doit être combattue avec ses propres armes puisque à un discours, Ulysse en oppose un autre, qu'il se tient à lui-même en permanence et qui empêche par conséquent celui de la Nymphé d'entrer ou de demeurer en lui. Dans un autre passage célèbre⁹², au *φάρμακον* de Circé et à sa baguette, Ulysse oppose un autre *φάρμακον* qu'il tient du dieu Hermès, ainsi que son glaive, armes plus puissantes que celles de la magicienne. Le héros prend définitivement le dessus sur celle-ci en lui faisant prêter le grand serment des dieux, parole qui interdit le mensonge et s'ancre donc profondément dans la réalité ou au moins qui fige la parole donnée, ce qui prémunit Ulysse contre toute future tentative d'envoûtement de la part de Circé.

Et lorsque le héros décide de se laisser charmer par le chant des Sirènes, il contre leur *θέλγειν*⁹³ en se faisant lier au mât du navire, utilisant ainsi des liens plus puissants que ceux

91. Sur l'écart par rapport à la réalité qu'un discours « enjôleur », *αἰμύλιος*, tel que celui de Calypso, entraîne, voir par exemple PINDARE, *Néméennes*, VIII, 32-34 : « Ainsi, ces temps lointains, eux aussi, ont connu l'odieuse Flagornerie, compagne des discours insidieux, ouvrière des ruses, peste malfaisante ! Elle fait violence à l'éclat du mérite, et elle cherche à étendre la renommée pourrie d'hommes sans valeur » (*ἐχθρὰ δ' ἄρα πάρφασις ἦν καὶ πάλαι, αἰμύλων μύθων ὁμόφοι- | τος, δολοφραδῆς, κακοποιὸν ὄνειδος· ἃ τὸ μὲν λαμπρὸν βιάται, | τῶν δ' ἀφάντων κῦδος ἀντείνει σαθρόν*).

92. HOMÈRE, *Odyssée*, X, 287-300.

93. *Ibid.*, XII, 39 *sq.* (à propos des Sirènes : « qui ensorcellent tous les hommes » (*πάντας | ἀνθρώπους θέλγουσιν*)), 44 (« Car les Sirènes l'ensorcellent [*sc.* l'imprudent] d'un chant clair » (*Σειρήνες λιγυρῆ θέλγουσιν ἀοιδῆ*)) ; voir aussi APOLLONIOS de Rhodes, *op. cit.*, IV, 892-894 (« Là, les Sirènes au chant clair filles

de la magie de ces créatures⁹⁴ : pour ne pas périr à cause d'une magie qui envoûte l'esprit, il fait en sorte que son corps soit fixé à un élément inamovible du navire⁹⁵. La magie agissant sur l'esprit est vaincue par une magie agissant sur le corps (et c'est bien lui qui est en fait visé par les Sirènes et qu'il faut protéger) en le retenant dans un espace connu et sûr, et donc en prise avec une réalité dont l'existence est connue et certaine, par opposition à la situation anormale qu'imaginent ceux qui sont sous l'emprise du chant des Sirènes. En outre, nous avons déjà observé que la magie des Sirènes trouve son efficacité dans la création d'un désir irrésistible chez le navigateur qui a le malheur de venir dans leurs parages, désir qui le pousse à les rejoindre et se jeter contre leurs récifs⁹⁶. Le *θέλγειν* des Sirènes, contrairement à celui d'autres divinités, n'immobilise pas mais met en mouvement : c'est pourquoi la contre-magie doit immobiliser le corps.

Ce principe de toujours chercher à inverser le principe d'action de la magie, et donc se fixer dans le réel, ou un état du monde maîtrisé, pour échapper aux sortilèges qui créent des illusions trompeuses, est très bien illustré dans plusieurs endroits de la *République*. Ainsi, Socrate préconise au livre III de soumettre les Gardiens depuis leur enfance à diverses épreuves, pour les aguerrir et reconnaître ceux qui ne s'éloignent jamais des obligations inhérentes à leur fonction, à savoir se consacrer pleinement au bien de la cité. Les Gardiens devront notamment être jugés sur leur capacité à résister aux envoûtements de toutes sortes, ceux suscités par la crainte comme ceux qui émanent des plaisirs⁹⁷. Socrate, comparant cette épreuve à celle subie par des poulains soumis à « du vacarme et du tumulte » (*ἐπὶ τοῦς*

d'Achéloos faisaient périr en l'envoûtant par leurs doux chants quiconque jetait l'amarre à proximité » (*ἐνθα λίγεται | Σειρήνες σίνοντ' Ἀχελωίδες ἠδείησι | θέλγουσαι μολπήσιν ὅτις παρὰ πείσμα βάλοιτο*)), chez qui Orphée vainc le chant des Sirènes en lui opposant la musique de sa phorminx (*ibid.*, 903-911).

94. F. BADER, « Les Sirènes et la poésie » in D. CONSO, N. FICK, B. POULLE (éd.), *Mélanges Kerlouégan*, Paris, 1994, pp. 17-42, explique que le nom *Σειρήν* dérive de *σειρά*, qui signifie « corde », et met en évidence la nature lieuse de ces êtres, dont la capacité à envoûter serait une conséquence. O. GRUPPE, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, I, München, 1906, p. 344, notamment note 12, propose la même explication, faisant dériver leur nom de *σειράω*, qui a donné *σειρηδών* comme *κηλέω* a donné *κηληδών*. Les termes *σειρηδών* et *κηληδών*, sont synonymes d'après H. ERBSE (ed.), *Scholia graeca in Homeri Iliadem (scholia vetera)*, V, Berolini, MCMLXXVII, Ω, 253 c.1 (p. 566), ainsi que PAUSANIAS, *Description de la Grèce*, X, v, 12.3-8 (SPIRO) et ATHÉNÉE, *op. cit.*, VII, 36.34-38, qui se réfèrent au fragment 52i.71 (MAEHLER) de Pindare pour associer les *Κηληδόνες* aux Sirènes. On peut aussi penser, *a contrario*, en s'appuyant d'ailleurs sur ces dernières remarques, que le nom des Sirènes renvoie aux liens car elles sont caractérisées par leur chant magique et que la magie grecque opère par la ligature. D'où la nécessité pour Ulysse d'être attaché au mât pour ne pas être lié par le chant des Sirènes.

95. Plus précisément, Ulysse se fait attacher à l'emplanture du mât (*ἐν ἰστοπέδῃ*), c'est-à-dire à l'endroit exact où le mât se solidarise avec le navire et devient une pièce fixe (HOMÈRE, *Odyssée*, XII, 52, 179). Étant lui-même debout et droit (*ὀρθόν*), le héros devient donc lui-même une pièce du navire, semblable au mât.

96. Voir *supra*, p. 416.

97. *République*, III, 413 d7-414 a4. La crainte et les plaisirs ne sont pas des modes d'ensorcellement en soi mais seulement dans la mesure où ils sont employés pour tromper la personne affectée. En effet, lorsqu'en 413 c1-3, Socrate explique que les personnes changeant d'opinion sous l'effet d'une magie sont envoûtés par le plaisir et la peur, Glaucon lui répond en 413 c4 : « En effet, toutes les choses qui trompent paraissent ensorceler » (*ἔοικε γὰρ [...] γοητεύειν πάντα ὅσα ἀπατᾷ*).

ψόφους τε καὶ θορύβους)⁹⁸, pour déceler ceux qui sont peureux, nous ramène au thème du tumulte provoqué par la magie chez les gens qu'elle affecte, lesquels perdent tout contact avec le réel, donc avec l'essence (au sens large) des choses, y compris leur propre essence, et risquent alors de s'attacher à des faux-semblants et d'agir en contravention avec les impératifs de leur mission. Les seuls qui ont une chance d'échapper au sortilège sont ceux qui savent revenir aux fondamentaux de leur éducation, pour y retrouver les repères qu'ils fournissent au milieu d'une ambiance aussi flottante. Ainsi, dans ce tohu-bohu émotionnel, ils veilleront à conserver le rythme et l'harmonie enseignés par la *μουσική*, qu'ils appliqueront à leur activité de Gardiens, ce qui signifie en l'occurrence continuer d'accomplir leur tâche de la manière assignée par la cité⁹⁹. Ils resteront ainsi en phase avec la réalité, à savoir leur état de Gardiens, conformément aux prescriptions bonnes de la cité, et ne se laisseront pas détourner de leur cap par les divers chants des Sirènes auxquels tout un chacun est soumis au fil de sa vie.

Le corollaire de ces observations sur les façons de contrer la magie est que celle-ci a finalement un pouvoir d'action limité car elle ne peut s'appliquer efficacement que sur ce qui est prompt à changer. Nous pouvons le constater particulièrement au livre IV de la *République*, 425 a8-426 b2. Dans ce passage, Socrate estime qu'il est inutile de légiférer sur les détails de l'organisation de la vie quotidienne¹⁰⁰ (les rapports aux plus âgés, l'apparence vestimentaire, le fonctionnement des relations commerciales et du système judiciaire et fiscal) dès lors que les citoyens, ayant reçu une éducation adéquate, sont *καλοὶ κάγαθοί* et que demeure le cadre législatif qui a été défini avant par les protagonistes du dialogue : l'éducation a inscrit des paradigmes comportementaux dans l'âme de l'individu qui conditionnent ses faits et gestes de telle sorte qu'ils restent adéquats par rapport à la législation même lorsque celle-ci n'est pas explicite dans un domaine donné. L'éducation a donc imprimé dans l'âme le modèle législatif, si bien qu'en toute circonstance, le citoyen ainsi éduqué respecte l'esprit de la loi, ce qui fournit une souplesse exceptionnelle au système puisque la cité s'adapte génération après génération aux évolutions du monde tout en conservant ses bons principes législatifs. Mais si ces lois structurelles venaient à disparaître, il ne servirait à rien de chercher à édicter des lois dans ces domaines, ce serait une tâche

98. *Ibid.*, 413 d8-9.

99. *Ibid.*, 413 e2-5 (Socrate évoque les qualités que le futur Gardien devra présenter) : « s'il se révèle difficile à envoûter et faisant bonne figure en toute circonstance, étant un excellent gardien de lui-même, et de la musique qu'il a apprise, se soumettant à toutes ces épreuves en étant bien en rythme et en harmonie, se montrant donc tel qu'il puisse être le plus utile et à lui-même et à la cité » (*εἰ δυσγοήτετος καὶ εὐσχήμων ἐν πᾶσι φαίνεται, φύλαξ αὐτοῦ ὢν ἀγαθὸς καὶ μουσικῆς ἢς ἐμάνθανεν, εὐρυθμὸν τε καὶ εὐάρμοστον ἑαυτὸν ἐν πᾶσι τοῦτοις παρέχων, οἷος δὴ ἂν ὢν καὶ ἑαυτῷ καὶ πόλει χρησιμώτατος εἴη*).

100. De même dans le *Politique*, 305 d1-4, la science royale ne se préoccupe pas des aspects pratiques de la politique mais organise les sciences qui en sont chargées et prend en temps opportun les décisions de lancer les projets essentiels.

infructueuse et sans fin : Socrate compare cette situation à celle de gens malades tentant de se soigner sans abandonner leur mode de vie nuisible, les remèdes ne faisant qu'aggraver les maux ¹⁰¹. Il ajoute que tant que de tels citoyens n'auront pas été éduqués pour mener une vie saine et réglée, aucune médecine et aucune magie ¹⁰² ne parviendra à organiser leur cité harmonieusement. Nous observons, une fois encore, que la magie est impuissante pour agir sur tout ce qui s'évertue à vouloir persister dans son être : les citoyens sont structurellement déréglés et reviendront toujours à leur comportement intempérant. Le contexte du passage indique qu'il est nécessaire de se concentrer sur les cadres fondateurs et les principes, et ne pas chercher à amender les conséquences néfastes, sans quoi elles ressurgiront sans cesse : l'effort doit porter sur la logique de second ordre instaurée par l'éducation défectueuse ¹⁰³ et non sur celle de premier ordre. Dans le cas qui intéresse Socrate, la magie ne fera que gommer pendant un temps seulement l'effet indésirable, qui finira inéluctablement par revenir : elle n'aura produit qu'une apparence de transformation. Le changement doit donc porter sur la structure pour être pérenne. Les résultats de toute action, comme celle la magie, qui ne s'exerce que sur le symptôme, et non sur la cause du symptôme, sont voués à s'étioler dans le temps. Car la différence entre une magie illusoire produisant des effets de surface et une transformation structurelle est très nette. C'est pourquoi, pour être durablement efficace, une action magique doit avoir lieu de préférence en même temps que la structure se constitue, guidant par la vision du monde qu'elle met en place la réalisation de l'édifice, à travers notamment l'éducation dans le cas de la formation des citoyens. Une fois la structure bâtie, la seule magie éventuellement apte à la modifier directement serait une magie initiatique qui, par étapes successives, réorganiserait la structure : toute autre magie, notamment une magie qui prétendrait réaliser des transformations complètes et immédiates, ne mènera qu'à la production d'effets cosmétiques peu durables et même les résultats de ces procédés initiatiques ne sont nullement garantis au départ, tant ils dépendront de la solidité de la structure à laquelle ils s'attaquent, variable selon les individus. La magie de Socrate ne fait pas exception, comme le prouve le cas d'Alcibiade, qu'il n'a jamais pu faire basculer du côté

101. *République*, IV, 425 e8-426 a4. Cf. *ibid.*, III, 407 e4-408 c1.

102. *Ibid.*, IV, 426 b1-2 : « ni les drogues, ni les cautérisations, ni les traitements par coupure, ni encore les incantations, ni les amulettes, ni rien d'autre de cette sorte, ne seront d'une quelconque utilité » (*οὔτε φάρμακα οὔτε κάυσεις οὔτε τομαὶ οὐδ' αὖ ἐπωδαὶ αὐτὸν οὐδὲ περιήπια οὐδὲ ἄλλο τῶν τοιούτων οὐδὲν ὀνήσει*).

103. L'idée que l'éducation porte sur les structures mêmes qui commandent le comportement est soulignée en 429 b7-430 b9, où Socrate compare la *δόξα* sur les choses à craindre que l'éducation implante dans l'âme avec la pourpre teignant les fibres de laine : une bonne éducation doit fixer une *δόξα* conforme aux normes légales de la cité aussi fortement qu'une teinture indélébile, et cette *δόξα* ne sera jamais altérée par les plaisirs, les peines et les désirs de la même façon que la teinture de bonne qualité résiste aux solvants les plus agressifs. Une éducation défectueuse implante une *δόξα* en désaccord avec les lois ou bien n'affecte pas suffisamment la structure, si bien que l'individu développe des conceptions fluctuantes ou revient à celles qu'il pouvait avoir avant d'avoir été éduqué, qui même lorsqu'elles sont correctes (430 b6-7 : *ὀρθὴν δόξαν*) ne sauraient faire de cette personne une personne courageuse, étant donné que cette *δόξα* est accidentelle chez eux (comme dans le cas des animaux et des esclaves).

de la philosophie, malgré ses efforts et son habileté, pour n'avoir jamais réussi à lui faire abandonner sa passion pour la gloire politique. Ce qui ne signifie pas que la tâche était vaine et perdue d'avance mais pour aboutir, il aurait fallu un concours actif d'Alcibiade et que naisse en lui un désir résolu et durable de changer. Les procédés magiques ne sont donc pas disqualifiés et le domaine de l'action politique ne leur est pas interdit, il faut seulement qu'ils soient mis en œuvre adéquatement et à bon escient, comme les *Lois* nous en apporteront la preuve.

Pour prolonger ces constatations sur les limites de la puissance de la magie, nous trouvons au livre II de la *République*, un texte où Socrate insiste sur la nécessité pour toute personne d'avoir une conformation physique saine, c'est-à-dire persistant dans sa nature, pour ne pas être altérée ou mise en mouvement par autre chose que soi-même. Il étend son propos à l'âme vertueuse¹⁰⁴ et aux dieux, parfaits en tout et demeurant toujours dans leur forme¹⁰⁵. Comme la magie consiste à induire de l'extérieur une transformation, même si ce passage ne l'évoque pas directement, on peut tout de même en déduire que de tels êtres seront immunisés contre un quelconque envoûtement. Et Socrate pousse cette logique au point d'affirmer, explicitement cette fois, que les dieux n'ont rien à voir avec les sorciers car non seulement ils refusent de se transformer eux-mêmes¹⁰⁶, mais ils ne sauraient encore recourir à des tromperies ou des procédés magiques pour nous faire croire qu'ils seraient capables de se

104. *Ibid.*, II, 380 e3-381 a5 : « [SO.] Donc les choses qui ont les meilleures dispositions ne sont-elles pas les moins altérées et les moins mises en mouvement sous l'effet d'autre chose ? De la sorte, un corps sous l'effet des nourritures, des boissons et des labeurs, ainsi que toute plante sous l'effet des feux brûlants du soleil, des vents et des affections du même ordre, est-ce que ce ne sont pas les plus sains et les plus forts qui sont les moins altérés ? [AD.] Et comment ne serait-ce pas le cas ? [SO.] Or, l'âme, n'est-ce pas la plus courageuse et la plus avisée qui serait la moins perturbée et altérée par un quelconque accident extérieur ? [AD.] Oui. » ([ΣΩ.] *Οὐκοῦν ὑπὸ μὲν ἄλλον τὰ ἄριστα ἔχοντα ἥκιστα ἀλλοιοῦνται τε καὶ κινεῖται; οἷον σῶμα ὑπὸ σιτίων τε καὶ ποτῶν καὶ πόνων, καὶ πᾶν φυτὸν ὑπὸ εἰλήσεων τε καὶ ἀνέμων καὶ τῶν τοιοῦτων παθημάτων, οὐ τὸ ὑγιέστατον καὶ ἰσχυρότατον ἥκιστα ἀλλοιοῦνται;* [ΑΔ.] *Πῶς δ' οὐ;* [ΣΩ.] *Ψυχὴν δὲ οὐ τὴν ἀνδρειοτάτην καὶ φρονιμωτάτην ἥκιστ' ἂν τι ἐξῶθεν πάθος ταραξείεν τε καὶ ἀλλοιώσειεν;* [ΑΔ.] *Ναί.*)

105. *Ibid.*, 381 c7-9 : « Impossible, donc, même pour un dieu de vouloir s'altérer soi-même, mais au contraire, semble-t-il, étant le plus beau et le meilleur possible, chacun d'eux demeure toujours et absolument dans la forme qui est la sienne. » (*ἀδύνατον ἄρα, ἔφην, καὶ θεῶ ἐθέλειν αὐτὸν ἀλλοιοῦν, ἀλλ' ὡς ἔοικε, κάλλιστος καὶ ἄριστος ὢν εἰς τὸ δυνατόν ἕκαστος αὐτῶν μένει ἀεὶ ἀπλῶς ἐν τῇ αὐτοῦ μορφῇ.*)

106. *Ibid.*, 380 d1-6 (« Est-ce que tu crois que le dieu soit un sorcier, capable aussi, par duperie, de se rendre visible sous d'autres figures selon le moment, tantôt se présentant en personne tout en altérant l'apparence qui est la sienne en de nombreuses formes, tantôt nous trompant et nous faisant concevoir des croyances telles que celles-ci à son sujet, ou bien plutôt qu'il soit simple et que, moins que tous les êtres, il sorte des limites de la figure qui est la sienne » (*ἄρα γόητα τὸν θεὸν οἶε εἶναι καὶ οἷον ἐξ ἐπιβουλῆς φαντάζεσθαι ἄλλοτε ἐν ἄλλαις ἰδέαις τοτὲ μὲν αὐτὸν γιγνώμενον, [καὶ] ἀλλάττοντα τὸ αὐτοῦ εἶδος εἰς πολλὰς μορφάς, τοτὲ δὲ ἡμᾶς ἀπατῶντα καὶ ποιοῦντα περὶ αὐτοῦ τοιαῦτα δοκεῖν, ἢ ἀπλοῦν τε εἶναι καὶ πάντων ἥκιστα τῆς ἑαυτοῦ ἰδέας ἐκβαίνειν;*)), 383 a2-6 (« [SO.] Donc es-tu d'accord, dis-je, que le second modèle selon lequel il faut discourir et composer des poèmes au sujet des dieux est le suivant : ceux-ci ne sont pas des sorciers du fait de leur faculté de se métamorphoser, et ils ne nous égarent pas non plus par des mensonges en paroles ou en actions ? [AD.] Je suis d'accord. » ([ΣΩ.] *συγχωρεῖς ἄρα, ἔφην, τοῦτον δεῦτερον τύπον εἶναι ἐν ᾧ δεῖ περὶ θεῶν καὶ λέγειν καὶ ποιεῖν, ὡς μήτε αὐτοὺς γόητας ὄντας τῷ μεταβάλλειν ἑαυτοὺς μήτε ἡμᾶς ψεύδεσι παράγειν ἐν λόγῳ ἢ ἐν ἔργῳ;* [ΑΔ.] *Συγχωρῶ.*))

métamorphoser, car la fausseté sous toutes ses formes est étrangère à la divinité¹⁰⁷. Autrement dit, un être qui est toujours véridique et excellent¹⁰⁸ est par nature réfractaire à la magie, venant de lui ou d'autrui : il ne saurait s'écarter du vrai, qui, par définition, est toujours identique à lui-même.

Si imaginer que les dieux puissent tromper les hommes en se montrant à eux sous des formes variées relève de la croyance erronée, et constitue certainement un motif littéraire avant toute chose, véhiculé par des poètes tels qu'Homère, cela ne signifie pas que la magie soit inefficace en elle-même. Socrate signale ici seulement que la notion de magie n'est pas pertinente dans le cas des dieux, qui sont trop parfaits et trop excellents pour avoir recours à un tel procédé, qui, en conséquence, n'appartient qu'aux hommes, pour compenser leur imperfection : par nature, les dieux n'ont pas besoin d'utiliser les sorts car leurs effets leur sont inutiles et contredisent ce qu'ils sont. La magie ne peut en définitive que frapper une personne dont l'âme a un défaut de constitution, une faiblesse ou un manque de connaissance qui l'empêche de réagir en cherchant un point fixe dans le réel et la laisse passer sous l'emprise du sortilège.

À la lecture de ces textes de la *République*, nous sommes amenés à nous poser un certain nombre de questions quant à la pratique de la magie par Socrate, vu que, d'une part, celui-ci semble dénier à la sorcellerie la capacité de s'attaquer à la structure des êtres, restant dans des modifications fictives, superficielles et réversibles, et que, d'autre part, il oppose avec insistance les dieux aux sorciers (pas moins de trois références en moins de trois pages dans le dernier passage étudié), les premiers étant du côté de la vérité et les seconds de celui de la fausseté et de l'illusion. Il convient tout d'abord de remarquer que Socrate ne s'attribue jamais lui-même directement le titre de γόης mais qu'il est désigné ainsi par des interlocuteurs désabusés par ses manœuvres tels que Ménon ou Alcibiade, ou qui, comme Glaucon, veulent mettre en exergue son habileté à prendre le dessus d'un adversaire lui ayant donné du fil à retordre : de leur point de vue, on peut comprendre qu'ils aient l'impression d'être victimes d'illusions produites par Socrate. Néanmoins, outre les nombreux éléments descriptifs et contextuels placés par Platon dans les *Dialogues*, qui relie Socrate au monde de la

107. *Ibid.*, 381 e8-382 a5 : « [SO.] Mais, dis-je, est-ce que les dieux eux-mêmes, étant incapables de se métamorphoser, nous font cependant nous imaginer qu'ils prennent toutes sortes d'apparences, en nous trompant et nous ensorcelant ? [AD.] Peut-être, répondit-il. [SO.] Enfin quoi ? dis-je, un dieu voudrait donc être mensonger ou en paroles ou en actions, présentant une image fantomatique ? [AD.] Je ne sais pas, dit-il. [SO.] Tu ne sais pas, dis-je, que le faux, du moins quand il est véritable, si l'on peut s'exprimer ainsi, tous les dieux ainsi que tous les hommes le haïssent ? » ([ΣΩ.] ἀλλ' ἄρα, ἦν δ' ἐγώ, αὐτοὶ μὲν οἱ θεοὶ εἰσὶν οἷοι μὴ μεταβάλλειν, ἡμῖν δὲ ποιοῦσιν δοκεῖν σφᾶς παντοδαποῦς φαίνεσθαι, ἐξαπατῶντες καὶ γοητεύοντες; [ΑΔ.] ἴσως, ἔφη. [ΣΩ.] Τί δέ; ἦν δ' ἐγώ· ψεύδεσθαι θεὸς ἐθέλοι ἂν ἢ λόγῳ ἢ ἔργῳ φάντασμα προτείνων; [ΑΔ.] Οὐκ οἶδα, ἦ δ' ὅς. [ΣΩ.] Οὐκ οἶσθα, ἦν δ' ἐγώ, ὅτι τό γε ὡς ἀληθῶς ψεῦδος, εἰ οἷόν τε τοῦτο εἰπεῖν, πάντες θεοὶ τε καὶ ἄνθρωποι μισοῦσιν;).

108. Ce qui est dit des dieux à partir de 379 b1 jusqu'à la fin du livre II est certainement valable pour tout être excellent, refusant d'être altéré et de s'altérer lui-même, réfractaire au mensonge et à la tromperie donc à la production d'illusion sous quelque forme que ce soit.

sorcellerie et que nous avons déjà évoqués, le fait que celui-ci revendique également l'utilisation d'incantations sur les autres, comme dans le *Charmide* et le *Théétète*, ou sur soi-même, comme dans le *Phédon*¹⁰⁹, laisse entendre que lui-même accorde une efficacité véritable à une certaine magie et il n'est nullement abusif d'attribuer une pratique magique au philosophe, d'autant plus que comme nous l'avions vu¹¹⁰, dans le *Cratyle*, 404 a2, Socrate, après avoir exposé ses sortilèges envoûtant les âmes des morts, désigne justement le dieu Hadès comme un philosophe et le loue en 403 e4 en l'appelant un « un parfait sophiste et un grand bienfaiteur » (τέλειος σοφιστής τε καὶ μέγας εὐεργέτης), ce qui indique l'existence d'une magie qui n'est pas trompeuse en elle-même et n'est pas destinée à l'être, indépendamment du ressenti à ce sujet de ceux qui la subissent : la magie est une technique neutre en soi et ce n'est pas son utilisation qui fait d'un individu un sophiste ou un philosophe, pas plus qu'elle n'est réservée au sophiste et interdite au philosophe. La qualité philosophique vient en plus de la maîtrise que le sophiste peut avoir de cette technique, mais rien ne garantit que la personne envoûtée en prendra conscience et qu'elle parviendra au final à être plus efficace que la magie sophistique, en amenant cette personne à concevoir une pensée apte à la transformer authentiquement vers plus d'excellence. Mais une fois ceci observé, il ne devient plus possible de juger une magie sur ses effets, puisqu'une magie ressentie comme sophistique peut être en réalité une magie philosophique qui aura manqué sa cible à cause de l'inaptitude de l'individu qui en fait l'objet. La magie se jugera donc en fonction du sorcier et de ses intentions. Un retournement de la notion s'est donc produit étant donné que l'efficacité finale compte moins que la qualité intrinsèque du magicien.

Contrairement aux dieux, Socrate se sait imparfait, tout comme ses semblables, et cela justifie le recours à des pratiques magiques pour dompter certaines affections nuisibles ou manipuler un interlocuteur nourrissant des chimères ou à qui la connaissance de soi la plus élémentaire fait défaut, autant d'obstacles à lever par tous moyens pour avoir une chance qu'autrui s'éveille à la pensée. Mais les enchantements de Socrate ne se limitent pas à une gestion des affections des interlocuteurs car sa méthode a en elle-même partie liée avec la magie étant donné qu'elle est destinée à produire une influence, en l'occurrence contraindre l'interlocuteur à penser, au moins le temps de l'examen que Socrate lui fait subir. Mais elle se distingue des sorts des magiciens ordinaires car elle ne joue pas délibérément avec le faux et les artifices pour transmettre des opinions préexistantes et entretenir des illusions afin de profiter de la situation et en tirer un avantage personnel, mais par le dialogue, elle discute de problèmes, s'efforce de s'approcher de solutions qui ne sont imposées par aucune des parties et cherche autant que possible à mettre l'interlocuteur dans un embarras susceptible de

109. *Charmide*, 155 e5-158 c4, *Phédon*, 77 e8-78 a9, 114 d7, *Théétète*, 157 c9.

110. *Supra*, p. 420.

l'amener à se poser des questions qu'il ne se posait pas avant, notamment sur lui-même, l'envoûtement touchant aussi Socrate, ce qui est original pour une pratique magique. Si des illusions sont produites par le dialogue, elles sont partagées par tous, aucun interlocuteur ne tentant de prendre l'ascendant sur l'autre et en général, quand c'est le cas, la discussion s'achève sur un constat d'échec, donc une prise de conscience des illusions.

En outre, Socrate ne prétend jamais que sa magie a en elle-même une action directe sur les déterminants fondamentaux du comportement de ses interlocuteurs : si un changement radical se produit en eux, il doit être porté à leur crédit et à personne d'autre. La magie socratique n'a pas d'autre vertu que d'aider l'interlocuteur à se mettre en condition pour accepter et décider d'opérer cette transformation. Comme dans tout processus initiatique, l'efficacité n'est au rendez-vous que si l'initié lui-même intègre et fait siens les principes menant à sa conversion : tant qu'il n'a pas été convaincu de leur valeur, on ne pourra parler que d'une conversion de façade et s'attendre à ce que les anciens comportements refassent surface au moindre relâchement de l'attention de l'initié. Si l'efficacité sur l'interlocuteur n'est pas nécessairement au rendez-vous, le cadre dialogique garantit en revanche que la magie découlant de la méthode socratique se montrera toujours efficace sur... Socrate, qui, grâce à elle, renouvelle à chaque fois son effort de pensée, bénéficiant donc de ses propres enchantements et démontrant l'authentique nature philosophique de sa démarche. En apurant les opinions fausses et mettant en demeure l'esprit de trouver une solution originale, Socrate tente de forcer l'émergence d'une pensée novatrice qui ne pourra donc pas être une simple réorganisation cosmétique d'opinions déjà existantes mais devra trouver sa substance au-delà des conceptions ayant cours à cet instant : une philosophie qui, elle, n'a rien de magique puisqu'elle découvre un pan du réel, offrant la vision vraie des dieux, se profile alors, même si son expression discursive continuera de ressortir à l'univers de la magie, du moins si nous conservons la vision naïve de la situation, extérieure, car comme nous l'avons vu ¹¹¹, le rapport avec le réel est le seul vrai lien réellement magique car infrangible en tant que *λόγος* vrai de l'âme, par opposition aux liens inconsistants de la magie oratoire, qui est illusoire.

En définitive et pour revenir sur l'opposition entre les Muses et les Sirènes ¹¹², Socrate, et son cas devrait être celui de toute personne écoutant un discours, et plus particulièrement l'aspirant philosophe, a compris qu'il était comme un autre Ulysse, ballotté sur un océan instable et mouvant, devant trouver néanmoins un point de fixation pour rester sauf et parvenir à s'orienter malgré tout et d'une façon rationnelle : comme le héros qui se fait lier au mât de son embarcation, une fois le lien avec le réel assuré, les élans corporels mis sous contrôle, le chant de mort des Sirènes porté par les discours séduisants ne se distingue pas

111. *Supra*, p. 423

112. Voir *supra*, p. 425.

d'un chant de vie qui honore les Muses, et devient une occasion d'exercer sa pensée, de pratiquer la philosophie pour devenir meilleur. En provoquant les gens qu'il croise, Socrate les encourage à suivre son exemple, non pas en s'attachant à lui ou aux auteurs de ces discours, comme voudrait le faire Ulysse en restant à écouter le chant des Sirènes¹¹³ ou comme les morts le font avec Hadès selon le *Cratyle*, mais par sa propre industrie, car contrairement à Ulysse qui se fait attacher par ses compagnons, lesquels resserrent même ses liens lorsqu'il réclame qu'on le détache, Socrate a lui-même entravé volontairement les perturbations venant de son corps et de son émotivité, se donnant ainsi les moyens de libérer son âme et réaliser cette réinterprétation et ce renversement du chant des Sirènes. Socrate propose donc une démonstration d'autonomie intellectuelle. L'expérience vécue par Ulysse doit également être mise en regard de celle de ses compagnons, qui, les oreilles bouchées de cire, n'ont pas entendu le chant des Sirènes mais ont fini par périr de la même manière que si cela avait été le cas. Ulysse n'a pas survécu aux périls de son périple parce qu'il avait pu profiter du chant des Sirènes en toute sécurité mais parce qu'il a bénéficié d'un savoir préalable et était doté d'une force de caractère supérieure, contrairement à ses compagnons et c'est parce qu'il possédait ce savoir et cette force de caractère qu'il leur a permis de traverser sans embûche l'épreuve des Sirènes – s'offrant à lui-même le luxe d'en jouir – et ensuite de se sauver, mais seul, des autres dangers. Le parallèle avec le philosophe est facile à faire : lui seul a lucidement accès à cette *σοφία a priori* qui le rend apte à se prémunir du péril que représente le chant des Sirènes qu'il transmute alors en chant des Muses, bien agréable à écouter mais pas plus vrai que celui des Sirènes, car comme Ulysse profite de ce spectacle envoûtant en étant attaché au mat d'un fragile navire voguant sur une mer en mouvement, le philosophe n'oublie pas que c'est avec son âme prisonnière de son corps, clouée à lui¹¹⁴, qu'il entend ces beaux discours venant du monde sensible instable. En revanche, sans la possession des nécessaires dispositions à la philosophie, la situation ne se retourne pas et l'envoûtement mortel des Sirènes est inévitable, seule la chance de fréquenter un philosophe permettant alors d'en réchapper, ce qui, en réalité, ne fait que repousser l'échéance fatale, croiser un philosophe ne fournissant nullement les qualités indispensables pour se sauver, tout au plus trouve-t-on un supplément de sagacité et de sagesse, qui ne durent que le temps de son commerce, lorsque l'on profite de ses incantations, chant des Muses qui devient celui des Sirènes le jour où il n'est plus là pour les renouveler adéquatement aux circonstances du moment.

113. HOMÈRE, *Odyssée*, XII, 192 sq. : ἐμὸν κῆρ | ἤθελ' ἀκούμεναι (voir *supra*, p. 418).

114. *Phédon*, 83 d4-6. Voir *infra*, p. 976.

3- Magie de l'orateur

Le *Ménexène* aborde la magie du verbe de l'orateur s'exprimant devant un large public dans un contexte officiel, donc cautionné par la cité elle-même. Ce dialogue met en scène Ménexène, un jeune homme bien né, ambitieux mais raisonnable, visiblement très sensible aux discours, puisqu'il s'est déplacé au bouleutérion pour savoir qui serait désigné pour prononcer l'oraison funèbre publique en l'honneur des soldats morts pendant l'année¹¹⁵ et qu'il presse Socrate à plusieurs reprises de se livrer à un tel discours, de lui rapporter celui qu'Aspasie, la maîtresse de Périclès, aurait composé, et de faire de même avec ceux qu'elle lui enseignera à l'avenir, même s'il les tient en fait de quelqu'un d'autre¹¹⁶. Ménexène est donc fasciné par la puissance de la parole, telle qu'elle s'exerce dans la vie politique athénienne, même si, à l'occasion, il tempère son enthousiasme, lorsqu'en particulier, il prétend qu'il suivra les conseils et recommandations de Socrate avant de se lancer ou non dans une carrière politique¹¹⁷, ce qui est toutefois dit sur le ton d'une demie plaisanterie vu qu'il suit déjà de très près les affaires publiques¹¹⁸, et que si son « aujourd'hui toutefois » (*vñv ménτοι*), en 235 c7, laisse entendre que les railleries qu'il reproche à Socrate d'adresser continuellement aux orateurs ne sont pas toujours injustifiées le reste du temps, il suggère aussi que la performance de celui qui prononcera l'éloge funèbre ne sera que plus admirable.

Le pouvoir des orateurs provient selon Socrate de leur capacité à envoûter l'âme des auditeurs grâce au style chatoyant et varié de leurs propos¹¹⁹, dont les effets pénétrants et persistants sont comparables à ceux de l'*aulos*¹²⁰ : par les oreilles, subtilement et subrepticement, ils s'infiltrèrent dans l'âme et créent une sensation de bien-être et de plaisir dépaysante qui coupe le lien avec la réalité¹²¹. Ainsi, le simple fait de mourir au combat pour

115. *Ménexène*, 234 a1-b10.

116. *Ibid.*, 236 a7, b7, c2, c7, c10, 249 e6. Sur le relation de Périclès et Aspasie voir M. M. HENRY, *Prisoner of History. Aspasia of Miletus and Her Biographical Tradition*, Oxford - New York, 1995, pp. 13-16.

117. *Ménexène*, 234 b3-4.

118. *Ibid.*, 234 a4-b2.

119. *Ibid.*, 234 c6-235 a2 : « [les orateurs] font un éloge beau au point que disant sur chaque sujet à la fois les choses qui lui sont propres et celles qui ne le sont pas, brochant d'une façon singulièrement belle au moyen de mots, ils ensorcellent nos âmes » (*οἱ οὕτως καλῶς ἐπαινοῦσιν, ὥστε καὶ τὰ προσόντα καὶ τὰ μὴ περὶ ἐκάστου λέγοντες, κάλλιστὰ πως τοῖς ὀνόμασι ποικίλλοντες, γοητεύουσιν ἡμῶν τὰς ψυχάς*) ; a7-b1 : « à chaque fois, je suis transporté [Ms. F, Burnet ; « je demeure planté là » Mss. TW], les écoutant et étant charmé » (*ἐκάστοτε ἐξέστηκα* [Ms. F, Burnet ; ἔστηκα Mss. TW] *ἀκροώμενος καὶ κηλούμενος*).

120. *Ibid.*, 235 c1-5 : « le discours pénétrant comme le son de l'*aulos*, ainsi que la voix de celui qui parle s'enfoncent dans mes oreilles au point que j'ai encore du mal au quatrième ou au cinquième jour à me ressouvenir de moi-même et où sur terre je me trouve, car pendant l'intervalle, je croyais pratiquement habiter dans les Îles des Bienheureux : tant nous avons des orateurs adroits » (*οὕτως ἔναυλος ὁ λόγος τε καὶ ὁ φθόγγος παρὰ τοῦ λέγοντος ἐνδύεται εἰς τὰ ὄτα, ὥστε μόγις τετάρτη ἢ πέμπτη ἡμέρα ἀναμνησκομαι ἑμαυτοῦ καὶ αἰσθάνομαι οὗ γῆς εἶμι, τέως δὲ οἶμαι μόνον οὐκ ἐν μακάρων νήσοις οἰκεῖν· οὕτως ἡμῖν οἱ ῥήτορες δεξιοὶ εἰσιν*).

121. Dans la *République*, III, 411 b1-4, le son de l'*aulos* a la propriété de ramollir le *θυμός* et de le dissoudre dans l'âme de celui qui tombe sous l'emprise de ses envoûtements : « si l'on ne cesse toujours pas [*sc.* d'écouter

la cité devient une source d'éloges même pour des individus qui n'ont jamais démontré de valeur particulière dans le reste de leur vie ¹²², tout un chacun est affublé de qualités qu'il n'a pas ¹²³ et d'une manière générale, tous les citoyens, vivants ou morts, reçoivent leur part de louanges, indépendamment de leurs mérites propres ¹²⁴. La réalité est totalement déformée, distendue, remplacée par une sélection biaisée de hauts faits et une réinterprétation habile des moments moins glorieux ou désastreux. Tout un tableau auditif illusoire se construit et s'impose au spectateur, qui ne reconnaît plus ni sa cité, laquelle lui paraît plus merveilleuse qu'elle n'est, ni qui il est lui-même, tant il est gonflé d'orgueil. Perdant tout esprit critique, il se fait de lui-même une impression trompeuse, totalement cohérente avec l'image de la cité élaborée par les orateurs et dans laquelle elle s'intègre parfaitement : la cité est magnifiée, ses habitants le sont aussi et même les étrangers en sont impressionnés. Dans l'euphorie, la sensation du temps qui passe se modifie et les personnes qui ont assisté au discours demeurent plusieurs jours dans cet état second ¹²⁵. L'auditeur est d'une manière générale transporté dans un ailleurs spatial et temporel, tout en ayant l'impression de demeurer dans sa cité, tant l'orateur sait habilement choisir et relater des faits connus de tous en leur donnant à chaque fois un lustre flatteur. L'éloge funèbre créé par Aspasia est une composition bariolée qui ravit les auditeurs en utilisant l'histoire pour refléter et magnifier la fierté de la cité : une fois encore, l'utilisation d'un excipient fluide est au cœur du procédé pour produire l'effet recherché ; les faits historiques, en effet, étant passés depuis longtemps, possédant un sens global difficilement perceptible pour ceux qui y ont pris part ¹²⁶, supportent assez bien les contorsions que l'oraison leur impose et grâce auxquelles la gloire de la cité est exprimée, comme résultante de l'assemblage des événements et de l'éclairage porté sur eux par l'orateur. Comme le remarque M. Carastro, l'effet de l'éloge est similaire à celui du chant des Sirènes et il conclut fort pertinemment que : « Ce que l'épopée représente comme impossible à écouter, parce que mortifère, l'Athènes de Périclès le mettrait au centre de sa politique, selon Platon. » ¹²⁷ Les Athéniens ont donc le privilège d'entendre de leur vivant conter leur

la musique de l'*aulos*], mais que l'on est enchanté, aussitôt, suite à cela, on fond et on est liquéfié, jusqu'à dissoudre complètement l'ardeur et l'enlever de l'âme en la tranchant comme un tendon, et produire "un lancier relâché". » (*ὅταν δ' ἐπέχων μὴ ἀνιῆ ἀλλὰ κηλῆ, τὸ δὴ μετὰ τοῦτο ἤδη τήκει καὶ λείβει, ἕως ἂν ἐκτῆζῃ τὸν θυμὸν καὶ ἐκτέμη ὡσπερ νεῦρα ἐκ τῆς ψυχῆς καὶ ποιήσῃ "μαλθακὸν αἰχμητήν"*.) L'âme qui était tonique devient alors asthénique et se laisse aller à générer des comportements qui ne sont pas dans la nature de l'individu.

122. *Ménexène*, 234 c4-5.

123. *Ibid.*, 234 c6-235 a1.

124. *Ibid.*, 235 a3-6.

125. Cf. l'état d'envoûtement de Socrate dans le *Protagoras*, 328 d4-7, après le discours de Protagoras, qui se prolonge tant que son désir de l'entendre demeure : « Et moi, ayant été charmé durant un long moment, j'étais encore à le regarder comme s'il disait quelque chose, désirant l'entendre ; puis quand j'eus senti qu'il en avait réellement fini, rassemblant péniblement, pour ainsi dire, mes esprits comme je le pouvais, je pris la parole » (*καὶ ἐγὼ ἐπὶ μὲν πολὺν χρόνον κεκηλημένος ἔτι πρὸς αὐτὸν ἔβλεπον ὡς ἐροῦντά τι, ἐπιθυμῶν ἀκούειν· ἐπεὶ δὲ δὴ ἡσθόμην ὅτι τῷ ὄντι πεπαυμένος εἶη, μόγις πως ἐμαυτὸν ὡσπερ εἰ συναγείρας εἶπον*).

126. Même si l'armée a été défaite, chaque combattant a pu se battre courageusement.

127. M. CARASTRO, *op. cit.*, p. 197.

gloire, mais contrairement à Ulysse, ils ne sont attachés à aucun mât pour rester en prise avec le réel, si bien qu'ils se rangeront derrière l'orateur qui aura su le mieux les enchanter, passant de l'un à l'autre au gré de leurs envoûtements, inconscients qu'au fur et à mesure, la réalité leur faisait payer le prix historique des actions calamiteuses entraînées par ces enchantements, justifiant ironiquement de nouveaux enchantements pour réparer les catastrophes ayant découlé des précédents.

Il se crée à partir de là une véritable mythologie civique, le commun ignorant l'histoire réelle à force de s'entendre répéter des récits frelatés des événements marquants dans lesquels la cité a été impliquée. L'histoire devient un instrument de propagande et de flatterie et non d'édification et d'amélioration éthique, si tant est d'ailleurs qu'elle puisse l'être, du fait des incertitudes qui l'entourent toujours nécessairement. Dans l'optique des orateurs, la vérité historique n'a plus aucune importance, l'histoire ne constituant qu'un moyen d'influence parmi d'autres, et pas le moins efficace puisqu'elle fait intervenir l'expérience des citoyens, directe lorsqu'il s'agit de faits récents auxquels ils ont participé ou qui ont eu des répercussions dans leur vie et indirecte lorsque les faits sont plus anciens ou connus par ouï-dire. Par conséquent, par cette familiarité avec l'environnement servant de fondement au discours, l'auditeur se trouve immédiatement et naturellement intégré dans la trame de celui-ci, sans même s'en rendre compte, ni se méfier, et est placé dans une situation de réceptivité maximale aux affirmations et allégations formulées par l'orateur. L'habileté de ce dernier consistera manipuler ce cadre historique supposé bien connu, notamment en le réinterprétant et en occultant ce qu'il comporte de trop négatif, et c'est ainsi qu'il parviendra à produire, au fur et à mesure de la progression de sa prestation, l'effet de dépaysement que nous avons déjà souligné. L'histoire n'est plus alors qu'un vecteur d'une idéologie, un substrat malléable auquel celle-ci imprime la forme qui la sert.

Comme le remarque avec justesse N. Loraux¹²⁸, « Sous son masque de *φάρμακον* d'immortalité, l'oraison funèbre se fait drogue porteuse d'oubli. » Le voyage dans lequel l'Athénien entendant l'oraison est emporté, l'amène en fait chez les Lotophages... Par cette glorification de soi, le corps social, au lieu de se connaître lui-même, s'oublie lui-même et met lui-même hors de sa portée le sens de ce qu'il est, perdant toute possibilité de devenir ou redevenir la cité glorieuse qui lui est chantée dans l'oraison. À cause de l'impact culturel de telles cérémonies, l'effet qui charme Socrate pendant quelques jours selon ses dires¹²⁹, finit par affecter de façon chronique les citoyens les moins avisés qui se bercent d'illusions sur la cité et eux-mêmes, n'ayant pas les moyens de les dissiper, manquant tout simplement d'accès à une information fiable. Athènes s'endort dans une douce certitude qui la dispense de

128. N. LORAUX, *art. cit.*, p. 183.

129. *Ménexène*, 235 b8-c3.

l'exigence d'une remise en question continuelle, nécessaire à quiconque désire avancer sur le chemin de l'excellence, laquelle n'est jamais acquise mais toujours à faire. En même temps, en dépit de ses désirs d'affirmation narcissique, l'auditeur d'un tel discours ne restera qu'un parmi d'autres : obtenir la gloire sans accomplir l'action qui la procure, dispense justement de l'accomplir le jour où l'on sera en situation de le faire. La répétition des discours semble exonérer de la répétition des actes. On n'hérite que de la gloire des ancêtres mais pas de leur courage ! Somme toute, l'oraison funèbre recouvre la cité d'un voile d'illusions. L'orateur tresse en fait un linceul qui enveloppe son auditoire et réalise un renversement magique : l'évocation des morts les ramène à la vie, mais transforme les vivants qui l'écoutent en morts. L'oraison tient moins du chant de Clio que de celui des Sirènes.

Bien entendu, Socrate présente les conséquences des oraisons funèbres sur le peuple en forçant le trait d'une manière presque burlesque, mais la fascination bien réelle et non feinte de Ménéxène pour l'art oratoire témoigne cependant de leur puissance, malgré leur contenu incohérent, voire ridicule, que mettra d'ailleurs en exergue le discours d'Aspasie, en multipliant les erreurs factuelles et les anachronismes¹³⁰ et en recourant à des lieux communs propres à ce genre. Socrate touche ainsi du doigt l'influence indéniable que les discours publics ont sur un auditoire qui est déjà demandeur et n'est guère sensible à la véracité du fond, même si les moyens qu'ils emploient sont finalement très frustrés et même si, par conséquent, la réputation brillante des orateurs est largement usurpée. Des formules de rhétorique heureuses, l'agencement adroit de quelques faits et des louanges bien senties suffisent à apporter à l'orateur l'adhésion d'une assemblée et sa reconnaissance. Les auditeurs prennent du plaisir à entendre le discours et de façon mimétique, renvoient ce plaisir à l'orateur en l'adulant et en souscrivant à ses propositions le cas échéant. L'oraison funèbre n'est qu'une exaltation de soi, à la fois du peuple qui y assiste et de l'orateur qui la prononce et qui flatte pour être flatté en retour. De cette rencontre entre des egos, rien de positif ne peut sortir : la situation ne peut conduire qu'à des échanges de louanges ou une confrontation brutale. Autrement dit, soit tout le monde se berce d'illusions confortables mais consensuelles, soit les uns tentent de prendre le dessus sur les autres ou de se faire valoir à leurs dépens et un affrontement, au moins verbal, se produit. Dans les deux cas, les individus cèdent à leur narcissisme et ne progressent aucunement dans la connaissance d'eux-mêmes ou dans un éventuel cheminement vers l'excellence¹³¹. En attribuant à Aspasie ce talent oratoire

130. Voir à ce sujet les événements cités dans la notice de L. Méridier à son édition du *Ménéxène*, PLATON, *Œuvres complètes*, V, 1^{re} partie, 3^e éd., C.U.F., Paris, 1956 [1=1931], p. 64, et D. ENGELS, « Irony and Plato's *Menexenus* », *L'Antiquité classique*, LXXXI, 2012, pp. 16-18. En plus de relever les erreurs historiques, R. CLAVAUD, *Le Ménéxène de Platon et la rhétorique de son temps*, Paris, 1980, chap. V, passe aussi en revue les déformations, falsifications et omissions de l'oraison.

131. D'où le « rapport antithétique » entretenu par cet éloge avec la parole socratique, relevé par N. LORAU, *art. cit.*, p. 177.

charmant la foule, Socrate suggère d'une façon assez grinçante que Périclès, amant d'Aspasie de Milet, a des airs de Calliclès, amant de Démos d'Athènes¹³², l'un et l'autre abordant la foule de la même manière qu'ils gèrent leurs relations personnelles, recherchant de l'affection en échange de leur soumission aux caprices de leur amoureux, et que finalement il est plus naturel de mettre directement en présence les deux bien-aimés, Aspasie et le peuple, qui sauront mieux que personne se donner directement, instinctivement, du plaisir mutuel sachant mieux que personne ce qui plaît à l'autre puisque c'est ce qui plaît à soi-même, étant dans un rapport d'identité de fait eu égard à leur rapport commun avec Périclès¹³³ qui est alors éliminé, sa personnalité étant finalement trop inconsistante¹³⁴.

Socrate va s'appliquer à relativiser la réalité du talent et du pouvoir des orateurs en expliquant tout d'abord qu'ils disposent de discours tout prêts¹³⁵, ensuite que le public leur est acquis d'avance¹³⁶, enfin qu'il n'est pas nécessaire d'avoir la moindre qualification, puisqu'une femme, Aspasie, est elle-même des plus douées en la matière¹³⁷. Il indique également que les oraisons funèbres ne sont jamais que des assemblages de passages qui reviennent toujours d'un discours à l'autre¹³⁸. L'ironie est à son comble lorsqu'il prétend que la fameuse oraison funèbre de Périclès avait été elle aussi composée par Aspasie¹³⁹. Dans le prolongement de cette affirmation, on peut se demander au passage si, implicitement, Socrate n'accuse pas Périclès d'avoir fait écrire tous ses discours par sa maîtresse, ce qui serait une nouvelle critique, particulièrement cruelle, des hommes politiques ordinairement adulés par les Athéniens : leurs propos n'auraient jamais été que des flatteries adressées au peuple, des propos de femmes, trompeurs, enjôleurs et manquant de raison ; et comme les discours de Périclès étaient censés solliciter l'approbation populaire pour conduire sa politique, ce serait toute son action publique qui aurait été au final dictée par une femme ou des principes féminins... Dans ces conditions, il n'est guère étonnant qu'il n'ait jamais pu rendre ses concitoyens particulièrement excellents.

Ces constatations sur les héros et autres grands hommes peuvent être mises en perspective à partir du passage du discours de Diotime dans le *Banquet*, consacré à l'accession à l'immortalité, poursuivie par divers moyens, classés du moins intéressant pour la collectivité au plus utile : l'action glorieuse individuelle, la procréation, la production

132. *Gorgias*, 481 d4-e4.

133. D'ailleurs, la cité, ἡ πόλις, est entendue en grec comme en français comme une notion féminine.

134. Socrate, en *Ménexène*, 236 b8-c4, souligne la brutalité d'Aspasie, qui le frapperait s'il oubliait ses leçons ou s'il révélait son discours. Pourquoi Périclès n'aurait-il pas subi un semblable traitement, bénéficiant lui aussi de semblables leçons ? Le grand homme d'État ne serait plus qu'un faible amant soumis à sa maîtresse, bien plus virile que lui. Socrate réduit ainsi Périclès à n'être plus qu'un personnage de comédie bouffonne.

135. *Ibid.*, 235 d1-3.

136. *Ibid.*, 235 d3-6.

137. *Ibid.*, 235 e3-236 b6.

138. *Ibid.*, 236 b6. Voir N. LORAUX, *art. cit.*, p. 201.

139. *Ménexène*, 236 b4-5.

manuelle et intellectuelle, dont celle des poètes, l'éducation d'autrui à l'excellence, qu'il s'agisse d'un individu ou de tout un peuple grâce aux lois ¹⁴⁰. Une réflexion implicite sur l'Histoire et, partant, les personnages historiques, est développée ici : les hommes que l'Histoire retient pour leurs hauts faits sont secondaires dans la constitution d'une communauté humaine car les actes historiques n'ont de valeur et d'intérêt que pour eux-mêmes et ne laissent subsister que des mythes ¹⁴¹, à tel point que les poèmes, de par leur forme, se remémorent mieux que les actes glorieux, et le souvenir laissé par ceux qui racontent l'Histoire est plus vivace que celui de ceux qui la font. En revanche, les lois agissent encore longtemps après avoir été édictées, comme d'une manière générale les *ἀρεταί* que l'on a su inculquer à autrui. C'est toute la différence entre ceux qui possèdent l'excellence et ceux qui, en plus, la font naître (*γεννήσαντες παντοίαν ἀρετήν* ¹⁴²), et continuent donc d'exister non seulement dans la mémoire des autres mais surtout dans leurs actions. Par conséquent, Périclès, qui n'a pas su rendre les Athéniens meilleurs, n'est qu'une figure contingente ¹⁴³, et n'est pas cité par Diotime, qui préfère évoquer la *τιμή* de Solon, pour la législation qu'il a léguée aux Athéniens ¹⁴⁴. Finalement la reconnaissance du rôle essentiel joué par les personnes capables de faire naître les vertus et l'excellence chez leurs concitoyens n'est pas tributaire des aléas de l'Histoire ou de la géographie puisque ces personnes ont été honorées de tous temps et dans toutes les cités, chez tous les peuples, Grecs ou Barbares ¹⁴⁵. Aussi, les oraisons funèbres exaltant les exploits militaires des citoyens sont-elles déplacées, puisqu'elles se trompent de héros, autant que vaines, ceux qui mériteraient de tels éloges n'en ayant pas besoin pour connaître une postérité immortelle. Pire, ces discours ancrent dans l'esprit des citoyens des stéréotypes comportementaux sans lien avec l'authentique vertu, faisant somme toute l'éloge d'une vie qui est en fait une mort.

Avec le discours d'Agathon dans le *Banquet*, l'oraison funèbre du *Ménexène* est une autre facette de l'éloge. À chaque fois, ces discours, censés louer un tiers, conduisent l'orateur à flatter le public, que ce soit en l'encensant ou en lui apportant du plaisir par sa prestation, et celui-là est récompensé de cette gratification en recevant à son tour les louanges de l'assistance. Autrement dit, tout le monde est d'une manière ou d'une autre comblé par l'éloge, à part évidemment la vérité, mais elle n'avait de toute façon pas été invitée... Car elle aurait nuit à cette belle unanimité étant donné que, par nature, elle génère du clivage, entre le

140. *Banquet*, 208 c1-209 e4.

141. Diotime cite Alceste, Achille et Codros, le roi mythique d'Athènes, en 208 d2-6.

142. *Ibid.*, 209 e2-3.

143. Il faudrait peut-être opposer Périclès à Diotime : le premier reçoit sa *τιμή* des hommes, tandis que la seconde, qui éduque à la philosophie et donc à la véritable immortalité, la reçoit de Zeus, si l'on en croit son nom.

144. *Ibid.*, 209 d6-7 : « ensuite également Solon, gratifié des honneurs pour la mise au monde des lois » (*τίμιος δὲ παρ' ὑμῖν καὶ Σόλων διὰ τὴν τῶν νόμων γέννησιν*).

145. *Ibid.*, 209 d6-e4.

vrai et le faux d'abord, et de là entre les hommes puisqu'elle conduit à ne pas toujours dire du bien d'eux et comme la bonne foi n'est pas toujours la qualité la plus répandue, certains sont mécontents et des discordes surgissent alors, et, finalement, tout le monde repart fâché, le public qui aura été bousculé dans ses opinions et n'aura pas été flatté, l'orateur qui n'aura récolté que des reproches en récompense de sa franchise et de sa lucidité, sans oublier le sujet du discours dont la part d'ombre est éclairée d'une lumière crue, voire cruelle, et qui ne peut que perdre en popularité. Seul le faux, quelle que soit la forme qu'il prenne, est ontologiquement capable de rassembler à tous les coups une majorité en sa faveur quel que soit le public, si celui-ci n'a pas appris à aimer le vrai ou s'il ne sait pas en quoi consiste le vrai. Par conséquent, le professionnel de la parole qui désire réussir dans son métier évitera de donner à la vérité une place trop importante dans ses prestations, si bien qu'en définitive, quel que soit le genre de discours qu'il prononcera, il devra contenir une part d'éloge. Il deviendra alors un metteur en scène occulte d'un théâtre d'illusions, se dissimulant lui-même et ses intentions derrière des faux-semblants, avançant toujours masqué par ses propres paroles, se présentant évidemment lui-même sous le meilleur jour, comme un parangon d'honnêteté et de vertu. Le discours élogieux consiste finalement à dire au public ce qu'il veut s'entendre dire : toute l'habileté de l'orateur consistera à trouver les thèmes, les termes et le ton adaptés à son auditoire du moment, pour qu'il soit content de ce qu'il entend ; on fera naître une émotion dans le public en développant des conceptions qui lui plaisent au moyen de procédés oratoires. Sur le fond, un tel discours n'est donc qu'un monologue et la communication avec le public n'est que formelle : l'orateur dit ce qu'il veut s'entendre dire et le public entend ce qu'il veut s'entendre dire ¹⁴⁶. Autrement dit, le public réfléchit les paroles de l'orateur, suivant un effet d'écho. Un tel discours se contente de produire un effet superficiel, un plaisir momentané, né de la forme flatteuse utilisée et de la confirmation également flatteuse des opinions de chacun qui sont en fait celles de tous. L'éloge n'a aucune chance d'amener le public à réfléchir sur le sujet traité et interagir avec l'orateur en soulevant notamment des objections.

Il existe une variante dans le domaine de l'éloge, dénoncée dans le *Gorgias*, qui consiste à vanter une pratique plutôt que de la décrire ¹⁴⁷. Le but est de donner de soi-même une image flatteuse et d'inciter éventuellement autrui à se consacrer à cette activité. Comme toujours l'orateur cherche à récolter l'admiration du public, magnifiant l'objet de son discours tout en dissimulant la nature réelle de celui-ci, à tel point qu'elle n'a plus aucune importance et que l'orateur peut même se dispenser de maîtriser son sujet, un propos semblable pouvant être tenu sur quasiment n'importe quel thème. Dans l'exemple du *Gorgias* qui nous intéresse,

146. Sur la tendance des orateurs à vouloir faire plaisir à leurs auditeurs sans chercher à les rendre meilleurs, voir *Gorgias*, 502 d2-503 d3.

147. *Ibid.*, 448 c4-e4.

Pôlos explique avec emphase que les hommes exercent des arts découverts par expérience et dont la maîtrise évite d'être soumis aux aléas de l'existence, tout le monde ne dominant pas les mêmes arts, les meilleurs hommes pratiquant les meilleurs arts. Tout cela est bien banal : pour être certain d'obtenir un consensus, l'orateur est obligé de tenir des propos ordinaires, facilement acceptés du plus grand nombre, et qu'il habille d'un vernis rhétorique, qui est en réalité l'élément actif du discours, camouflant la pauvreté de son fond et captant l'intérêt de l'auditoire dont les sens sont flattés par les figures de style. Le plaisir d'entendre des paroles bien agencées fait oublier à quel point elles sont creuses et l'orateur reçoit l'approbation qu'il attend : parler de « langue de bois » n'est certainement pas déplacé, tant l'orateur évite d'entrer dans une explication détaillée et factuelle et se complaît dans la banalité la moins contestable pour vanter son point de vue, apportant une réponse structurée à la question posée, présentant les apparences d'une argumentation. L'auditeur n'a alors guère d'autre choix que de se contenter de la réponse de l'orateur, sauf à réitérer cette question en exigeant des précisions, ce qui demande un minimum de présence d'esprit, ou un maximum, selon l'habileté de l'orateur. En même temps, la rhétorique rend le discours attrayant et attire l'attention sur l'objet de celui-ci, voire fait naître le désir de le posséder, de le réaliser ou de donner satisfaction à l'orateur, qui ni plus ni moins se vend dans cette opération de communication, ce qui est très sensible dans le cas que nous analysons puisque Pôlos applique la recette à la rhétorique elle-même et tente d'amener son auditoire à s'intéresser à elle, à percevoir son efficacité et à désirer acquérir à son tour sa maîtrise pour jouir des avantages qu'elle procure à ses promoteurs. En quelque sorte, plus le contenu du discours est pauvre et creux, plus l'orateur a de latitude pour manier et ciseler la rhétorique en fonction de ses objectifs, sans que ce contenu interfère avec celle-ci et limite sa portée : le fond s'efface derrière la forme, laquelle permet de corréliser l'objet concerné avec une représentation qui est peut-être sans rapport avec ce qu'il est en réalité. L'objet est dépouillé de son contenu sémantique autant que possible par le discours et est réduit à l'état de simple mot, un signifiant sans signifié, que la magie de la rhétorique utilise comme paravent pour dissimuler la manœuvre et relie à un énoncé possédant une puissance d'évocation qui parlera à l'imagination de l'auditeur et suscitera éventuellement en lui un désir utile aux intérêts de l'orateur. Nous retrouvons donc un procédé d'action que nous avons abordé dans le cadre de notre étude sur la magie, consistant à utiliser des objets renvoyant à un contenu conceptuel le plus faible possible afin de pouvoir être chargés de significations décidées par le sorcier ¹⁴⁸. L'auditeur reçoit, généralement à son insu, faute d'y prêter attention, une conception rêvée ou idéalisée de l'objet, en tout cas factice, et non un énoncé donnant une définition véridique, et il se détermine à partir de cette information biaisée, trompé par la présence du mot vidé de son

148. Voir *supra*, p. 212.

sens, devenu le réceptacle et le véhicule de la manipulation, alors qu'il évoque en temps normal à une réalité familière ou jugée connue ou compréhensible. Toute la puissance de la magie oratoire consiste à parvenir à court-circuiter dans le processus décisionnel l'étape réflexive consistant à mettre en relation l'objet considéré de la manière la moins subjective possible et le discours entendu à son sujet pour s'assurer autant que faire se peut que celui-ci rend compte d'une réalité : le discours rhétorique agit comme un stimulus entraînant l'apparition d'un désir qui se traduit immédiatement par une action visant à le satisfaire, sans qu'aucune réaction réflexive ne vienne tenter d'évaluer la légitimité de ce désir ou prévenir son apparition.

À l'issue du *Ménexène*, Socrate a réussi à enthousiasmer son interlocuteur, qui en redemande, souhaitant qu'il lui rapporte encore d'autres discours dans la même veine, tant celui-ci lui a plu¹⁴⁹ : une fois que l'auditeur a été averti sur la nature possiblement envoûtante de certains procédés, auxquels recourt le discours d'une manière volontairement outrancière et bouffonne, il n'est pas envoûté et il lui reste alors le plaisir raffiné et reconnaissant, la *χάρις*¹⁵⁰, d'entendre une belle pièce et de passer un bon moment avec une personne de bonne compagnie : les Sirènes sont devenues des Muses. Car Ménexène n'a jamais été dupe de l'ironie de Socrate lorsque celui-ci attribuait à Aspasia l'origine de l'oraison funèbre¹⁵¹, discours qui de toute façon n'est pas fait pour rire, si bien que personne ne peut prendre au sérieux les élucubrations contenues dans ce discours ; et, de toute manière, Socrate n'a jamais eu l'intention de chercher à tromper son jeune ami sur la nature de sa prestation, indiquant ouvertement qu'il jouait et qu'ils allaient partager une bonne plaisanterie¹⁵². Tout semble indiquer que Ménexène a parfaitement reçu le message de Socrate qui, par cette petite

149. *Ménexène.*, 249 e6.

150. *Ibid.*, 236 c5-6 (*πάνν μοι χαριῆν*), c11 (*σοί γε δεῖ χαρίζεσθαι*), 249 d10 (*χάριν ἔχεις*), d12, e2 (*χάριν ἔχω*). Comme l'expliquent J. W. FRANZMANN, *The Early Development of the Greek Concept of Charis*, Thesis Univ. of Wisconsin, 1972, pp. 3-5, 8 *sq.*, 12-19, 30 *sq.*, 34-43, J. T. HOOKER, « Χάρις and ἀρετή in Thucydides », *Hermes* (Wiesbaden), 102, 1974, pp. 167-169, M. SCOTT, « Charis in Homer and the Homeric Hymns », *Acta Classica*, XXVI, 1983, pp. 8-12, B. MACLACHLAN, *op. cit.*, pp. 6-8, 16-22, la *χάρις* est notamment liée à un don qui oblige et qui attend donc un contre-don, et dont la contrepartie est une *τιμή*. Le champ d'application de la notion s'étend à la poésie. Ainsi, M. SCOTT, « Charis from Hesiod to Pindar », *Acta Classica*, XXVII, 1984, pp. 4, 6-10, indique que chez Bacchylide, la *χάρις* que le poète procure à ses auditeurs est en même temps source pour lui de *τιμή* (*Dithyrambes*, V, 1-8 (IRIGOIN)). C'est aussi, chez Pindare, une émotion qui se transmet : la joie de la victoire, chantée par le poète, est partagée à la fois par le vainqueur et ses proches, qui ont ainsi part à sa *τιμή*, nourrie également par la *χάρις* poétique (*Olympiques*, VIII, 79 *sq.* (MAEHLER, SNELL) ; *Pythiques*, V, 96-103). Grâce à cela, le vainqueur gagne aussi le respect (*αἰδώς*) des autres (*Olympiques*, VII, 88-90). En outre, Pindare établit un lien entre la *χάρις* et la célébration de la mémoire d'un vainqueur, dont la *τιμή* se prolonge ainsi dans le temps (*Isthmiques*, VII, 16-19 (MAEHLER, SNELL)). Chez ce poète, la puissance de la *χάρις* est telle qu'elle peut être trompeuse, rendant croyable ce qui ne l'est pas (*Olympiques*, I, 30-32) ; sur la *χάρις* et la poésie, on pourra consulter aussi B. MACLACHLAN, *op. cit.*, chap. 6. Voir aussi T. ZIELINSKI, « Charis and the Charites », *The Classical Quarterly*, XVIII, 1924, pp. 158-163, qui établit un rapport entre la *χάρις* et le monde des morts. L'étymologie et le champ lexical de la notion sont également détaillés par É. BENVENISTE, *op. cit.*, I, pp. 199-202.

151. *Ménexène.*, 236 c5-7, 249 d3-e2.

152. *Ibid.*, 236 c9 (*παίζεν*).

comédie très réussie, aurait permis, en plus du bon moment offert, de le mettre en garde et l'aurait aidé à s'immuniser contre les manipulations oratoires, le renforçant probablement dans sa confiance de soi, en lui ôtant une part de sa naïveté juvénile quant à l'art oratoire, Socrate lui ayant montré par surcroît qu'on peut improviser une telle prestation et qu'il n'y a pas lieu d'aduler les orateurs.

Tout serait pour le mieux si les choses étaient aussi simples. Car en présentant un éloge funèbre caricatural, rempli d'anachronismes et d'exagérations, qui n'envoûte personne, attribué à une femme, étrangère qui plus est, bien connue dans le milieu de Ménexène¹⁵³, Socrate rend délibérément son discours non crédible pour son public, à tel point, que malgré ses efforts jusqu'à la dernière phrase de l'oraison¹⁵⁴, pour lourdement la faire passer comme étant d'Aspasie, Ménexène et le lecteur ont toujours conscience que c'est Socrate et son ironie qui parlent. Autrement dit, l'écart apparent entre les oraisons funèbres véritables et les discours politiques¹⁵⁵ est trop grand pour croire que Socrate puisse, de façon crédible, détromper son interlocuteur quant à la nature réelle de ceux-ci. Ménexène retournera donc très probablement le lendemain au bouleutérion s'enquérir du nom de l'orateur qui aura été élu et ira les jours suivants assister à sa prestation : le fait que, jusqu'au bout, il se montre complice avec Socrate, faisant comme s'il prenait au sérieux sa plaisanterie, tout en lui signifiant qu'il a tout compris, laisse penser qu'il tient l'oraison d'Aspasie pour un simple jeu de vieillard facétieux¹⁵⁶, dont Socrate est connu pour être coutumier¹⁵⁷, faisant la part des choses entre cet éloge et les éloges réellement prononcés devant la cité, entre la fiction comique et la réalité sérieuse. Mais nous savons bien que les jeux de vieillards de Socrate sont des exercices à portée philosophique. Nous pouvons à cet égard nous rappeler les railleries que Calliclès adresse à Socrate quant à ses propos dont on ne sait s'ils sont sérieux ou si ce sont des plaisanteries, et son mépris au sujet du ridicule infantile qu'il y a à s'adonner à la philosophie lorsque l'on est avancé en âge¹⁵⁸. Dans le *Ménexène*, 234 a4-b4, Socrate paraît se placer dans une position faisant écho à celle de Calliclès, demandant à Ménexène s'il en a fini avec son instruction et la philosophie et si, dès lors, il compte se consacrer à des choses plus importantes, en l'occurrence, les affaires publiques. La réponse de Ménexène a des

153. *Ibid.*, 249 d8-9 : « à de nombreuses reprises, Socrate, j'ai pu moi-même fréquenter Aspasie, et je sais bien quelle sorte de personne elle est. » (*πολλάκις, ὃ Σώκρατες, ἐγὼ ἐντετύχηκα Ἀσπασίᾳ, καὶ οἶδα οἷα ἐστίν.*) Ce qui signifie bien que Ménexène sait pertinemment qu'Aspasie est incapable d'avoir composé la moindre oraison, pas plus celle-ci que celle de Périclès.

154. *Ibid.*, 249 d1-2.

155. *Ibid.*, 249 e3-5 : « afin également que, de nouveau, je te rapporte de nombreux et beaux discours politiques venant d'elle » (*ἵνα καὶ αὐθίς σοι πολλοὺς καὶ καλοὺς λόγους παρ' αὐτῆς πολιτικοὺς ἀπαγγέλλω*).

156. *Ibid.*, 236 c8-9 : « mais peut-être te moqueras-tu de moi, si, bien qu'étant un vieillard, je te semble encore jouer. » (*ἀλλ' ἴσως μου καταγέλαση, ἂν σοι δόξω πρεσβύτης ὄν ἐτι παίζειν.*)

157. *Ibid.*, 235 c6 : « toi, Socrate, tu t'amuses toujours sur le compte des orateurs. » (*ἀεὶ σὺ προσπαίζεις, ὃ Σώκρατες, τοὺς ῥήτορας.*)

158. *Gorgias*, 481 b6-7, 484 c4-485 e2.

apparences raisonnables puisqu'il ne se dit prêt à briguer des responsabilités qu'à condition de recevoir l'accord avisé de Socrate. Mais cette réponse témoigne surtout de son besoin de poursuivre sa formation philosophique, n'ayant pas compris visiblement qu'elle faisait l'objet de toute une vie et manquant de connaissance de soi, puisqu'il n'est pas capable de savoir s'il a ou non les capacités nécessaires pour entrer en politique et qu'il doit s'en remettre à l'avis d'un tiers, fût-il Socrate, qu'il considère comme une autorité dont il est prêt à suivre aveuglement l'opinion. Du reste, il convient de relever que si Ménexène saisit l'ironie de Socrate lorsqu'elle flagrante comme dans le cas de son oraison attribuée à Aspasia, elle lui échappe totalement lorsqu'il évoque la philosophie à la manière de Calliclès, ce qui tend à confirmer notre idée selon laquelle il ne comprend pas l'identité fondamentale existant entre l'oraison d'Aspasia et une autre ¹⁵⁹ : il voit Socrate au lieu d'Aspasia, de la même manière que les Athéniens voyaient Périclès au lieu d'Aspasia, ne percevant pas le fondement commun du spectacle du faux. Dès les premières lignes du *Ménexène*, l'enjeu du dialogue est la possession ou non de la philosophie et l'apparence de cette possession.

La différence comique entre l'oraison d'Aspasia et celle d'un autre orateur, ne vient ni de la façon de procéder, ni du style, ni du contenu, ni des formules utilisées ¹⁶⁰, mais de la mise en contexte et des déformations qui produisent des exagérations et des anachronismes : ce ne sont donc que des effets projetés sur un fond commun qui différencient les deux discours et donnent au premier sa virtuosité amusante qui plaît tant à Ménexène. Tout le problème est que sans ces effets que nous venons d'évoquer, les oraisons funèbres ordinaires procurent quand même un vif plaisir aux auditeurs et les charment réellement, le contexte ne mettant plus l'accent sur la dimension manipulateur des procédés utilisés, ce qui leur rend leur efficacité. Sur le plan formel, il n'y a pas de différence autre que cosmétique entre la fausse oraison prononcée par Socrate, accumulant le faux sous toutes ses formes, du mensonge à l'erreur factuelle en passant par les omissions volontaires, mais sans conséquence politique, et une vraie oraison, plus subtile, mêlant le vrai et le faux, dont les conséquences politiques peuvent être importantes, ce type de discours ayant une dimension éducative et influant sur l'état d'esprit des citoyens et leur représentation d'eux-mêmes : dans ces conditions, il n'y aura pas non plus de différence formelle avec un discours authentiquement vrai sous tous rapports et véritablement bénéfique pour ses auditeurs, exposant des réalités sur la cité et ses citoyens, morts ou toujours vivants, constatation qui s'étend à tout discours politique. Connaître, et même avoir expérimenté, les astuces et les techniques donnant à un

159. Sur l'ironie de Socrate et tout ce qu'elle a d'ambigu, voir G. VLASTOS, *Socrate. Ironie et philosophie morale*, chap. 1.

160. D'ailleurs, Socrate, en *Ménexène*, 236 b3-6, expose la façon de faire d'Aspasia : elle marie à la fois des improvisations contenant des propos de circonstance et un assemblage d'extraits de discours antérieurs. Donc il n'y a rien de réellement original dans son discours.

discours une puissance magique ne permet nullement de juger la valeur réelle d'un discours, de le rejeter s'il est faux ou de l'accepter s'il est vrai. Le véritable problème posé par l'éloge à la cité n'est pas sa forme éventuellement trompeuse mais l'incapacité de l'auditeur moyen de savoir faire le départ entre le vrai et le faux ¹⁶¹, par son manque de connaissance ou parce qu'il se dispense de mener l'effort de pensée nécessaire, que ses capacités intellectuelles soient trop limitées, qu'il fasse preuve de paresse intellectuelle ou simplement qu'il ne soit pas rompu à pratiquer spontanément cet exercice. Pire, se croire immunisé et suspecter *a priori* le discours d'être trompeur est le meilleur moyen pour passer à côté d'un discours vrai. Seule une analyse critique systématique du fond pourra parvenir à juger la valeur véritable du propos tenu : la véritable immunisation contre les artifices des éloges reste la pensée individuelle des auditeurs et elle dépend donc de leur accoutance avec la philosophie. Pensant échapper à la magie d'Aspasie et des éloges funèbres, Ménexène s'est finalement laissé prendre par la magie de Socrate, oubliant qu'en matière de discours publics, quand *χάρις* est de la partie, *πειθῶ* n'est peut-être pas très loin ¹⁶² !

Par ailleurs, nous avons constaté qu'en mettant sur le devant de la scène Aspasie, Socrate provoquait la rencontre de celle-ci avec le peuple athénien, évinçant en conséquence Périclès. Or, si celui-ci a réussi à persuader les Athéniens de prendre diverses décisions

161. La même constatation peut être faite à l'égard des récits historiques en général, et particulièrement celui concernant l'Atlantide dans le *Timée*, 20 d7-26 d6, et dans tout le *Critias*, un mythe aux allures véridiques, à tel point que jusqu'à nos jours encore une foule d'auteurs tente de retrouver les traces ou l'origine des Atlantes nés dans l'esprit de Platon, tant et si bien que face à l'accumulations d'informations, parfois collectées sérieusement dans le cadre d'une démarche scientifique, trouvant dans le réel des éléments rendant compte de manière plausible et parfois convaincante des allusions du mythe, on finit malgré soi par douter et se demander s'il n'y a pas quand même un fond de vérité dans cette histoire. Tout en se revendiquant comme une relation fidèle du réel, un récit historique – et *a fortiori* une oraison funèbre – reste toujours une construction fictive liant entre eux des faits réels ou supposés réels, et recréant par le discours des événements, des faits ou des usages du passé à partir des traces qu'ils nous ont laissées. De la sorte, les oraisons funèbres et les récits historiques influent sur les individus et affectent leur vision du monde et d'eux-mêmes, créant un socle culturel commun autour duquel un groupe humain est fier de former une société : c'est justement pourquoi l'historien est souvent l'auxiliaire du politique. Sur ces sujets, voir P. VIDAL-NAQUET, « Hérodote et l'Atlantide : entre les Grecs et les Juifs. Réflexions sur l'historiographie du siècle des lumières », *Quaderni di storia*, 16, luglio-dicembre 1982, pp. 3-76, plus particulièrement pp. 5-7, 43-46, et « L'Atlantide et les nations » (1988) in P. VIDAL-NAQUET, *La Démocratie grecque vue d'ailleurs. Essai d'historiographie ancienne et moderne*, Paris, 1990, pp. 139-159, notamment pp. 139-141 ; Vidal-Naquet explique également que le mythe de l'Atlantide a même dépassé son statut de récit servant le roman national athénien, étant réinterprété sans cesse au cours des siècles en fonction des conceptions du moment et du lieu, exprimant ainsi la richesse de ce mythe, qui se fait miroir de la vision du monde d'une époque, mais aussi la fécondité de la fiction historique, en tant que procédé à visées socio-politiques, le même récit, concernant pourtant un autre peuple et une autre époque, pouvant être recyclé à l'infini, dès lors que l'on parvient à en tirer une interprétation compatible avec une situation donnée. Du reste, un article précédent de cet auteur, « Athènes et l'Atlantide. Structure et signification d'un mythe platonicien » (1964) in P. VIDAL-NAQUET, *Le Chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, 3^e éd., Paris, 1991 [1=1981], pp. 344-349, et L. BRISSON, « De la philosophie politique à l'épopée. Le "Critias" de Platon », *Revue de métaphysique et de morale*, 75, 1970, pp. 436-438, arrivent à la conclusion que l'Atlantide est un double inversé de l'Athènes du temps de Platon : sans le reconnaître, le mythe historique n'en finit pas de dire le même avec de l'autre, ce qui souligne une fois encore son influence souterraine sur les conceptions des contemporains.

162. Voir supra, p. 438.

cruciales, c'est grâce aux enseignements d'Aspasie ¹⁶³ : alors que le grand politique n'a pas su éduquer la cité, sa maîtresse apparaît comme étant bien plus qualifiée que lui pour conduire cette tâche. Mieux, Périclès était éperdument amoureux d'Aspasie ¹⁶⁴, si bien que la motivation résultant de ses sentiments doit expliquer au moins en partie la grande réussite des enseignements qu'elle lui a prodigués. En se retrouvant devant l'assemblée d'hommes qui composent le corps politique athénien, cette femme pourrait bien éveiller l'amour du public, renversant ainsi le rapport que Périclès entretenait avec celui-ci, créant une possibilité pour éduquer sérieusement et efficacement les Athéniens, chacun individuellement devenant désireux d'apprendre de l'orateur et n'exigeant plus d'être flatté. De farfelue et trompeuse, la parole d'Aspasie est devenue potentiellement intéressante et utile : toute la perspective du dialogue serait alors en passe d'être renversée, et Aspasie, cette étrangère de Milet, aurait tout l'air d'être une autre Diotime, étrangère de Mantinée. Malheureusement, la maîtresse de Périclès n'est pas une femme divine et inspirée, et l'histoire a démontré que les grandes réalisations qui ont été conduites grâce aux conséquences de l'intervention de Diotime auprès de Périclès ont été annihilées par les conséquences de l'influence d'Aspasie sur le même Périclès ¹⁶⁵. L'amour inspiré par Aspasie n'est en fait qu'une vulgaire passion humaine qui étourdit même le meilleur des hommes d'État, un bas sentiment mortel à l'opposé de l'amour divin et suprêmement élevé que Diotime invitait à rechercher : Aspasie est l'anti-Diotime ¹⁶⁶, (à un détail près, qui est que nous savons qu'Aspasie est un personnage réel et que les effets de ses actions sur Périclès, et donc l'histoire athénienne, sont tangibles). L'amour d'Aspasie conduit l'intelligence à s'abîmer dans le corporel au lieu de chercher à s'en détacher. En lieu et place du réel, le simulacre devient le critère de référence et sa production une fin en soi, le faux brouillant les repères et entraînant une plongée dans l'illimité. Le sommet de l'État étant

163. En *Méneuxène*, 235 e5-6, Aspasie est présentée comme « celle qui a fait de nombreux autres bons orateurs » (*ἥπερ καὶ ἄλλους πολλοὺς καὶ ἀγαθοὺς πεποιήκε ῥήτορας*), dont Périclès, et en 236 a1, Socrate fait d'elle un de ses deux « maîtres » (*διδάσκαλοι*), soulignant la ligne d'après l'immense qualité de l'éducation (*τρεφόμενον*) qu'elle prodigue.

164. Voir PLUTARQUE, *Vie de Périclès*, XXIV, 2.1-9.3, particulièrement 8.6-9.3 (LINDSKOG, ZIEGLER).

165. D'après ARISTOPHANE, *Acharniens*, 515-539 (surtout 525-534) (WILSON), Périclès déclencha la guerre du Péloponnèse étant sous l'emprise d'Aspasie. Même si un témoignage provenant d'une comédie peut prêter à caution, l'influence politique d'Aspasie est attestée et soulignée par PLUTARQUE, *Vie de Périclès*, XXIV, 1.1-2.6, et XXV, 1.1-3, qui nous apprend qu'elle poussa Périclès à assiéger Samos, afin de défendre les intérêts de Milet, en 441/0-440/39 av. J.-C. THUCYDIDE, *op. cit.*, I, CV-CVII, relate également la guerre de Samos mais ne fait aucune référence à Aspasie. Sur cette guerre et le texte de Thucydide, voir A. W. GOMME, *A Historical Commentary on Thucydides*, reprint, Oxford - New York - Toronto, 1971 [1=1945], pp. 349-359, qui qualifie le récit de Plutarque sur Aspasie de « pittoresque » (*picturesque*). Sur les attaques d'Aristophane contre Aspasie, voir M. M. HENRY, *op. cit.*, pp. 25-28.

166. Le parallélisme entre la « femme d'en bas », Aspasie, et la « femme d'en haut », Diotime, est aussi souligné par P. VIDAL-NAQUET, « La Société platonicienne des dialogues : esquisse pour une étude prosopographique » (1984) in P. VIDAL-NAQUET, *La Démocratie grecque vue d'ailleurs*, p. 105. Pour une comparaison des deux personnages, voir aussi D. M. HALPERIN, « Why Is Diotima a Woman? » in D. M. HALPERIN, *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love*, New York - London, 1990, pp. 122-124. Voir également M. M. HENRY, *op. cit.*, p. 40.

affecté par cette perte de contact avec les réalités, qui lui fait oublier toute mesure et obscurcit sa connaissance de soi au point de se croire tout-puissant, les conséquences historiques ne font pas attendre et sont alors considérables, souvent terribles.

L'histoire se réduit en fait à une tragi-comédie résultant du spectacle du faux sans cesse renouvelé pour le plus grand plaisir de ceux qui la vivent (du moins tant qu'ils n'en sont pas les victimes), condamnés à se repaître de gloires factices par la nature même de ce spectacle qui leur interdit de prétendre à des gloires réelles sinon par hasard, y compris pour ceux qui participent à l'élaboration de ce spectacle, pensant manipuler la foule au service de leurs intérêts et de leur gloire, dont ils se privent en amenant la cité à s'exalter dans ce faux qui l'empêche d'avoir toute action authentiquement efficace dans le réel, c'est-à-dire aboutissant à un effet véritablement visé et véritablement bon, subissant ainsi eux-mêmes l'ironie d'un sort qu'ils ne maîtrisent pas plus que les autres.

4- Le plus parfait des camouflages

Dans le *Sophiste*, une approche beaucoup plus abstraite que dans les autres dialogues est retenue puisque les protagonistes sont à la recherche d'une définition du sophiste, ce qui nous place d'emblée sur le terrain de l'ontologie mais surtout, les implications ontologiques résultant de cette démarche dépasseront largement le simple projet initial une fois que le mode opératoire du sophiste sera devenu clair : la mise au jour de son comportement rendra en fait obligatoire une transformation de la façon de penser l'être. Par ailleurs, le sophiste à la recherche duquel se sont lancés les personnages du dialogue est, d'une certaine manière, une sorte de type idéal du professionnel de la parole persuasive, rompu à l'envoûtement de ses auditeurs, qui lui permet de se cacher grâce à une polymorphie incessante. Il est celui qui joue sur la fluidité des choses, qui leur donne la propriété de fonctionner comme des excipients, selon une scénographie ¹⁶⁷, sachant dessiner à leur surface des trompe-l'œil qui épousent leurs contours et sont, qui plus est, chatoyants et flatteurs pour qui les reçoit. De là, le sophiste acquiert lui aussi cette fluidité et cette insaisissabilité, au point qu'il est permis de se demander s'il est vraiment un être précis et déterminé ou plutôt un mode d'être, un effet, se projetant sur une personne.

Après avoir tenté de capturer le sophiste en utilisant la méthode de division, l'Étranger d'Élée et Théétète s'aperçoivent qu'il continue de leur échapper et qu'il est en fait un sorcier

167. Sur les rapports entre les fluides et la scénographie, voir A. G. WERSINGER, *op. cit.*, pp. 36-41.

et un imitateur¹⁶⁸. Les différentes définitions proposées, en effet, traduisent sa capacité à changer de forme, à se dissimuler et à n'être qu'une pure apparence¹⁶⁹. Mais en disant qu'il est un sorcier et un imitateur, on se paie de mots. On sait seulement qu'il nous plonge dans des illusions, lesquelles sont d'ailleurs liées à nous-mêmes puisque selon l'approche que l'on choisit, le sophiste adopte une forme ou l'autre, assignée par nous-mêmes du fait du thème et de la division retenus, sans jamais parvenir à l'isoler précisément, puisqu'il prend des figures multiples, voire continue à se fondre avec des personnages qui n'ont que peu en commun avec ce qu'il est réellement, comme dans le cas de la dernière division qui aboutit à mettre en évidence une « sophistique noble par le lignage » (ἡ γένει γενναία σοφιστική)¹⁷⁰, présentant plus que des ressemblances avec la méthode de réfutation socratique, après pourtant un raisonnement sans faille logique mais qui a eu le malheur de naïvement poser que si la sophistique était un enseignement, elle devait nécessairement éliminer l'ignorance comme le voudrait néanmoins la définition de l'enseignement, les interlocuteurs raisonnant théoriquement, à partir de définitions bien établies créant un maillage intellectuel très serré et en principe susceptible de déceler toute irrégularité, par le jeu des relations logiques unissant toutes les parties du raisonnement : l'Étranger et Théétète croient donc capturer le sophiste dans un discours mais ne s'aperçoivent pas que celui-ci se servant justement des discours pour se camoufler, ne respecte pas les principes d'attribution du sens liant les mots à la réalité. En menant leur recherche en faisant comme si ces principes étaient valides, et n'ayant pas encore envisagé la question de l'illusion, les deux interlocuteurs finissent ainsi par faire entrer sous l'étiquette de la sophistique une activité qui n'est pas la sienne en réalité, quand on l'envisage objectivement comme le fait l'Étranger, de l'intérieur, décrivant les effets véritables de la

168. *Sophiste*, 234 c2-7 (l'établissement du texte en c3 pose de sérieux problèmes : avec la même prudence que N.-L. Cordero dans sa traduction de ce dialogue (GF, Paris, 1993), note 97, p. 226, nous suivons le texte des manuscrits Y et W plutôt que celui de Burnet (ἡ αὐ̄ δυνατόν <δὲν> [αὐ̄]), en conservant la correction de *τυγχάνειν* en *τυγχάνει* proposée par Heindorf (*Platonis dialogi selecti*, IV, Berolini, MDCCCX, p. 335, note 41), comme nombre d'éditeurs l'ont fait depuis) : « concernant les discours, ne nous faut-il pas supposer qu'il y a un autre art, ou ne se trouve-t-il pas capable ensuite d'envoûter les jeunes gens qui également se tiennent encore loin à l'écart de la vérité des choses, à travers leurs oreilles, par des discours présentant des images parlées à propos de toutes choses, de sorte à faire paraître vrai ce qui est dit et que celui qui est en train de parler à cet instant est le plus sage de tous sans exception ? » (περὶ τοὺς λόγους ἄρ' οὐ προσδοκῶμεν εἶναι τινα ἄλλην τέχνην, ἢ οὐ δυνατόν αὐ̄ τυγχάνει τοὺς νέους καὶ ἔτι πόρρω τῶν πραγμάτων τῆς ἀληθείας ἀφροσύνης διὰ τῶν ὧτων τοῖς λόγοις γοητεῦν, δεικνύοντας εἰδῶλα λεγόμενα περὶ πάντων, ὥστε ποιεῖν ἀληθῆ δοκεῖν λέγεσθαι καὶ τὸν λέγοντα δὴ σοφώτατον πάντων ἅπαντ' εἶναι;) ; 234 e7-235 a4 : « Alors à propos du sophiste, dis-moi donc : est-il bien clair désormais qu'il fait partie des sorciers, étant un imitateur des choses réelles, ou doutons-nous encore qu'à propos des nombreuses choses sur lesquelles il semble capable d'apporter la contradiction, il ne parvient pas également à avoir véritablement les connaissances les concernant ? » (περὶ δ' οὖν τοῦ σοφιστοῦ τότε μοι λέγε· πότερον ἤδη τοῦτο σαφές, ὅτι τῶν γοήτων ἐστὶ τις, μιμητὴς ὧν τῶν ὄντων, ἢ διστάζομεν ἔτι μὴ περὶ ὧν ἀντιλέγειν δοκεῖ δυνατός εἶναι, περὶ τοσοῦτων καὶ τὰς ἐπιστήμας ἀληθῶς ἔχων τυγχάνει;) ; 235 a8 : « Effectivement, il faut donc désormais le considérer comme étant un magicien et un imitateur. » (γόητα μὲν δὴ καὶ μιμητὴν ἄρα θετέον αὐτόν τινα.)

169. M. DIXSAUT, *op. cit.*, p. 335, observe avec justesse que « Dans le *Sophiste*, ce dialogue où aucun sophiste n'est présent, pas même, comme c'est souvent le cas, par l'intermédiaire d'un disciple ou du souvenir d'un enseignement, le Sophiste se glisse et apparaît dans toutes les formes de techniques considérées. »

170. *Sophiste*, 226 d9-231 b8. Voir aussi *infra*, pp. 488 et 767.

méthode socratique lorsqu'elle est menée correctement, sans prendre en compte ni le ressenti de la personne sur laquelle a porté l'examen socratique, ni l'impression faite par celui-ci sur le public, qui peuvent ne pas se distinguer à leurs yeux de ceux d'une opération sophistique. L'embarras des interlocuteurs est donc légitime et tout cela explique pourquoi l'Étranger d'Élée cherche à utiliser un vocable qui rende compte de la spécificité de l'objet trouvé face à la sophistique à la poursuite de laquelle il est lancé, l'expression de « sophistique noble par le lignage » montrant toute l'ambiguïté de cette activité, le sophiste parvenant encore à se cacher derrière celle-ci alors qu'elle ne devrait rien avoir à voir avec lui. Le résultat auquel les interlocuteurs du *Sophiste* aboutissent à propos de la capacité unique du sophiste à se camoufler trouvera un écho dans le *Politique* où l'Étranger d'Élée soulignera que les pires des sophistes, par leurs illusions magiques et leurs imitations, se distinguent très difficilement des authentiques politiques, alors qu'ils n'apportent à la cité que les germes de la sédition¹⁷¹. Plus que jamais, le sophiste sait se faire caméléon grâce à sa goétie, infestant même les activités les plus nobles et les plus utiles, la politique lui fournissant son champ d'application le plus prestigieux, mais aussi le plus sensible pour l'intérêt général.

L'art du camouflage des sophistes est aussi amplement abordé dans le *Protagoras*. Alors que Socrate avançait masqué dans l'*Hippias majeur* en mettant au point un jeu de rôle dans lequel il donnait vie à un interlocuteur anonyme, afin d'amener Hippias à faire l'expérience de l'invisible et à en saisir l'importance pour la conduite de sa vie, Protagoras reconnaît que jouer avec l'invisible est également le mode opératoire usuel des sophistes, qui se dissimulent pour mieux servir leurs intérêts : mais contrairement à Socrate qui se rendait invisible pour conduire son interlocuteur à appréhender un invisible d'une autre nature ontologique grâce à sa raison, les sophistes se cachent pour exercer sans risque leur activité et vendre leurs enseignements, qui ne visent nullement à révéler une réalité invisible mais portent sur des réalisations appartenant au monde sensible, et même lorsqu'ils revendiquent leur statut de sophistes, toute une dimension occulte propre à la sophistique demeure, échappant évidemment au public et peut-être aux sophistes eux-mêmes, dont finalement la mauvaise foi dont ils font souvent preuve dans les *Dialogues* ne serait qu'un phénomène

171. *Politique*, 291 c3-6 : « De tous les sophistes, le plus grand sorcier et le plus expert dans cet art : celui qu'il faut exclure des hommes politiques et royaux qui sont réellement ce qu'ils sont, bien qu'étant des plus difficiles à exclure, si nous voulons être sûrs de voir clairement ce que nous cherchons. » (τὸν πάντων τῶν σοφιστῶν μέγιστον γόητα καὶ ταύτης τῆς τέχνης ἐμπειρότατον· ὃν ἀπὸ τῶν ὄντως ὄντων πολιτικῶν καὶ βασιλικῶν καίπερ παγχάλεπον ὄντα ἀφαιρεῖν ἀφαιρετέον, εἰ μέλλομεν ἰδεῖν ἐναργῶς τὸ ζητούμενον.) ; 303 b8-c5 : « Certainement, dès lors, il faut exclure aussi ceux qui prennent part à ces formes de gouvernement, sauf celle comportant le savoir, étant donné qu'ils ne sont pas des hommes politiques mais des factieux, et président aux plus grands simulacres, ils sont aussi eux-mêmes de cette sorte, et étant les plus grands des imitateurs et des sorciers, ils deviennent les plus grands sophistes de tous les sophistes. » (οὐκοῦν δὴ καὶ τοὺς κοινωνοὺς τούτων τῶν πολιτειῶν πασῶν πλὴν τῆς ἐπιστήμονος ἀφαιρετέον ὡς οὐκ ὄντας πολιτικοὺς ἀλλὰ στασιαστικοὺς, καὶ εἰδῶλων μεγίστων προστάτας ὄντας καὶ αὐτοὺς εἶναι τοιοῦτους, μεγίστους δὲ ὄντας μιμητὰς καὶ γόητας μεγίστους γίγνεσθαι τῶν σοφιστῶν σοφιστάς.)

superficiel, une façon de forcer la discussion pour faire prévaloir leurs vues, tant ils sont persuadés d'avoir raison et ne s'aperçoivent pas combien ils se leurrent.

Ainsi, Protagoras indique que tous ses prédécesseurs dissimulaient leur sophistique derrière un art ou une activité innocente afin d'éviter la jalousie et l'animosité des citoyens, ce qui était une grande erreur à ses yeux car aucun d'eux n'est parvenu à passer inaperçu des puissants et tous ont donc échoué, au point de donner même des raisons aux autres de les détester encore plus, leur penchant pour la dissimulation les faisant passer pour fourbes : le sophiste assimile cette tentative manquée de se dissimuler à la fuite d'un esclave qui finit par se faire rattraper¹⁷², l'échec révélant probablement plus leur condition servile que la fuite elle-même (c'est parce qu'ils se sont fait prendre que l'on a pu constater qu'ils n'étaient que des esclaves). Pour cette raison, Protagoras a décidé de se montrer au grand jour et de ne pas faire mystère de ses activités de sophiste¹⁷³. Ainsi, il ne se rend pas suspect. Il a parfaitement compris que les hommes construisaient des opinions sur autrui à partir d'interprétations plus ou moins stéréotypées qu'ils faisaient de leurs comportements : on ne se méfie pas de quelqu'un qui annonce ses intentions ouvertement et qui paraît agir conformément à celles-ci. Protagoras exploite donc la psychologie des autres pour les mettre en confiance et mener au mieux ses affaires. Afficher ostensiblement ses activités désarme la vigilance des gens, qui s'imaginent se représenter la réalité telle qu'elle est, soit qu'ils estiment que Protagoras ne peut pas être dangereux sinon il n'annoncerait pas ce qu'il fait, soit qu'ils ne le prennent pas au sérieux lorsqu'il revendique son art, au motif qu'un sophiste ne se présente jamais à découvert et qu'il ne peut donc être réellement ce qu'il prétend¹⁷⁴. Ils se trompent donc tout

172. *Protagoras*, 317 a6-b2 : « en fait, en essayant de s'évader, ne pas être capable de réussir son évasion, mais se rendre visible, c'est une énorme aberration, simplement de l'avoir entrepris, et nécessairement les autres hommes se montrent beaucoup plus hostiles » (τὸ οὖν ἀποδιδράσκοντα μὴ δύνασθαι ἀποδρᾶναι, ἀλλὰ καταφανῆ εἶναι, πολλὴ μωρία καὶ τοῦ ἐπιχειρήματος, καὶ πολὺ δυσμενεστέρου παρέχεσθαι ἀνάγκη τοὺς ἀνθρώπους). Les sophistes en fuite rappellent l'esclave Satyros à la poursuite duquel Hippocrate s'est lancé la veille de venir trouver Socrate (310 c3 : « car, figure-toi, mon esclave Satyros a fui » (ὁ γὰρ τοι παῖς με ὁ Σάτυρος ἀπέδρα)).

173. *Ibid.*, 316 c5-317 c5.

174. Ce jeu sur la dissimulation et la révélation est évoqué par Al-Fārābī dans l'introduction de son *Sommaire du livre des Lois de Platon* (جوامع كتاب النواميس لأفلاطون *Gawāmi' Kitāb al-Nawāmīs li-Aflāṭūn*), p. 124, §1.15-17 (DRUART) [édité aussi sous le nom de *Compendium des Lois de Platon* (تأليف نوااميس أفلاطون *Talḥīṣ Nawāmīs Aflāṭūn*), p. 5-9 (GABRIELI)]. Il invente en effet l'histoire d'un ascète très pieux et ayant une réputation d'austérité fameuse, mais qui est menacé par le sultan qui a donné l'ordre de le capturer et de l'empêcher de quitter la ville ; pour parvenir à fuir, l'ascète imagine un stratagème : « Il résolut alors de revêtir la tenue des gens désœuvrés, ce qu'il fit, et il empoigna un *tunbūr* [une sorte de luth à long manche], feignit l'ivresse au début de la nuit, et se dirigea vers la porte de la ville chantant sur la musique de son *tunbūr*. Le gardien de la porte lui demanda alors : “Qui es-tu ?” Et il lui répondit, goguenard : “Je suis Un tel, l'ascète”. Alors le gardien crut qu'il se moquait de lui et ne l'empêcha pas de passer. Il fut donc sauvé sans avoir dit de mensonge. »

(فعمد إلى لباس من لباس أهل البطالة قلبسه وأخذ بيده طنبوراً وتساكّر في أول الليل وجاء إلى باب المدينة يغني على طنبوره ذلك فقال له البواب: من أنت؟ فقال له مستهزئاً: أنا فلان الزاهد. فظنّ البواب أنّه سخر منه فلم يتعرّض له فنجا ولم يكذب في قوله).

Al-Fārābī montre ainsi que seul le savant est capable de faire la différence entre le vrai et le faux, l'ignorant pouvant toujours prendre le vrai pour le faux, se croyant en plus sûr de lui dès lors que les apparences et la vraisemblance confirment son opinion, construite à partir de quelques observations desquelles il a tiré des conclusions hâtives, si bien qu'il est même possible de le berner sans discours mensonger. Le but de cette petite fable, nous dit Al-Fārābī, est de souligner que Platon, comme de nombreux sages craignant leurs contemporains,

seuls en projetant sur la situation une opinion qu'ils ont élaborée eux-mêmes sans que personne ne le leur suggère, juste à partir de perceptions superficielles, au lieu de chercher à approfondir leur compréhension de la situation ¹⁷⁵. Pourtant, malgré sa belle assurance devant ses interlocuteurs, Protagoras sera contraint de fuir Athènes ¹⁷⁶ : après avoir joui d'une belle réputation dans cette cité, son sort tend à indiquer que lui aussi dissimulait ses agissements réels et que les Athéniens ont fini par se rendre compte qu'ils s'étaient mépris sur son compte et ont levé le voile d'illusion qu'ils avaient eux-mêmes placés devant leurs yeux, son comportement se ramenant donc peu ou prou à celui qu'il dénonçait chez ses prédécesseurs. Protagoras prétend en effet enseigner la vertu alors qu'en réalité, il en est incapable, et il finira par s'incliner à la fin du dialogue lorsque Socrate tirera de leurs accords précédents la conclusion que la vertu ne s'enseigne pas ¹⁷⁷. Il n'est donc pas ce qu'il annonce être et se cache bien derrière ses mots et son art. Socrate suggère d'ailleurs immédiatement après la tirade de Protagoras où il se revendique comme sophiste, qu'avant de chercher à transmettre quoi que ce soit à ses élèves, celui-ci est dans la représentation et l'exaltation de soi ¹⁷⁸. Le sophiste est un perpétuel fuyard, qui se dérobe en s'abritant derrière l'écart entre le sens des mots qu'il emploie et la réalité de la situation, ses auditeurs manquant en général de faire l'effort de relier la parole à ce qu'elle désigne réellement, faute de poser correctement les problèmes : par exemple, pour s'apercevoir que le sophiste n'est pas capable d'enseigner la vertu, il convient de se demander si la vertu s'enseigne et ce qu'elle est exactement, autrement on se paye de mots. Protagoras profite donc pleinement de la confusion que la majorité de ses auditeurs fait entre les mots et ce qu'ils sont censés désigner, ce qui lui permet à la fois d'apparaître à leurs yeux inoffensif et proposant un enseignement attractif. Le sophiste est bien un magicien qui sait manipuler l'interaction entre lui et ses concitoyens, pour servir son intérêt (dans la version cynique du personnage) ou tout simplement parce qu'il veut imposer des opinions erronées qu'il a la faiblesse de tenir pour vraies sans les avoir suffisamment étudiées (dans la version de bonne foi du personnage).

Dans le *Sophiste*, rien de stable n'émerge des constatations auxquelles l'Étranger et Théétète parviennent, et le sophiste demeure donc un simple nom : dire qu'il est un sorcier ou

a dissimulé sa philosophie derrière des énigmes et un discours obscur, pouvant ainsi se permettre, en d'autres endroits, de s'exprimer en toute clarté, seuls les gens compétents étant capables et de comprendre ses obscurités et de reconnaître les passages explicites.

175. Ainsi, dans l'*Apologie*, d2-e5, Socrate admet qu'il a été condamné à mort parce qu'il a refusé de jouer le rôle que la foule attendait de lui : il n'a pas su renvoyer l'image correspondant à l'opinion que la foule se fait d'un prévenu comparaissant devant elle et en étant au contraire naturel et véridique, il n'a en réalité fait qu'aggraver son cas.

176. D'après entre autres DIOGÈNE LAËRCE, *op. cit.*, IX, 51.7-52.4, SEXTUS EMPIRICUS, *Adversus mathematicos*, IX (*Contre les physiciens*, I), 55-56 (MUTSCHMANN, MAU).

177. *Protagoras*, 360 d4-361 c2.

178. En 317 c6-d1, comprenant que Protagoras a envie de se faire valoir en exhibant le vif intérêt que ses visiteurs lui témoignent, Socrate invite Prodicos et Hippias à se joindre à eux.

imitateur n'apprend rien de plus, vu que le propre de ces personnes est de se dissimuler derrière les effets de leur art. Le fait est que la méthode de division, telle qu'elle vient d'être pratiquée, ne peut conduire à aucun résultat plus probant car elle cherche à enfermer le sophiste dans un genre métaphorique qui est toujours inadéquat pour le caractériser correctement, ne faisant que l'amener à se fondre dans la comparaison proposée. Nous en restons à une approche verbale, nominale, mais qui est incapable de contenir une réalité tangible. Le sophiste se cache derrière les mots et ce n'est pas en procédant par des distinctions simplement verbales que l'on parviendra à le distinguer des mots employés : on ne fait que jouer à son jeu, en suivant les règles qu'il a décidées. Malgré toutes ses apparences de rationalité et de rigueur, la construction intellectuelle élaborée jusqu'à présent est vouée à l'échec. Pire, ces caractéristiques lui donnent de l'autorité et font que ces raisonnements sont de nature à entretenir l'idée illusoire qu'ils seraient arrivés à leur objectif, nourrissant à leur tour une ignorance dommageable qui donnerait au sophiste la victoire, étant sauf alors que ses poursuivants s'imaginent l'avoir capturé. Sans une attitude vigilante, on a tôt fait de se berner soi-même avec ce genre de réflexion convaincante en apparence.

En même temps, s'apercevoir que le sophiste est un magicien et un imitateur constitue néanmoins une prise de conscience intéressante et utile qui, même si elle ne permet pas de s'emparer du sophiste et de savoir concrètement qui il est, doit toutefois conduire les interlocuteurs à une révision de leur attitude et de leur démarche : grâce aux tâtonnements du début de l'entretien, l'Étranger d'Élée et Théétète vont rapidement comprendre qu'ils ne mettront jamais la main sur leur proie en s'y prenant de la sorte ¹⁷⁹. Et si leur diagnostic est correct, la seule manière de parvenir à faire cesser les enchantements du sophiste est comme nous venons de le voir, d'opérer un retour vers le réel et se relier à l'être, comme le font ceux qui acquièrent de l'expérience en prenant de l'âge et qui changent peu à peu leurs opinions à force de se confronter à la réalité ¹⁸⁰. Nous comprenons mieux pourquoi une vaste remise en cause d'ordre ontologique aura lieu dans ce dialogue et pourquoi le genre de l'Autre émergera en lieu et place du non-être parménidien : pour découvrir qui est le sophiste, il faut pouvoir le différencier, et donc distinguer l'être du non-être, sans quoi il continuera à passer inaperçu en se fondant avec les apparences ¹⁸¹. Seule une nouvelle vision du monde est capable de nous

179. *Sophiste*, 236 c9-237 a1, notamment 236 d1-3 : « étant donné aussi que maintenant il a trouvé refuge très adéquatement et ingénieusement dans une configuration embarrassante à explorer » (*ἐπεὶ καὶ νῦν μάλα εὖ καὶ κομψῶς εἰς ἄπορον εἶδος διερευνήσασθαι καταπέφυγεν*).

180. *Ibid.*, 234 d2-e6.

181. Voir *ibid.*, 231 a4-b1 (parlant du sophiste) : « THEE. : Pourtant ce qui a été dit maintenant ressemble vraiment bien à quelqu'un comme ça. L'ÉTR. : En effet, et aussi au chien [ressemble] le loup, ce qui est le plus sauvage à ce qui est le plus apprivoisé. Or, pour être en sécurité, il faut par-dessus tout monter toujours la garde autour des ressemblances : des plus glissants en effet est ce genre. Malgré tout, [considérons] que [le sophiste] soit ainsi : ce n'est pas en effet à propos de frontières insignifiantes, je crois, que la controverse naîtra, au moment où l'on montera la garde comme il faut. » (ΘΕΑΙ. *Ἀλλὰ μὴν προσέοικέ γε τοιοῦτον τινὶ τὰ νῦν εἰρημένα*).

révéler ce que la vision actuelle occulte. L'utilisation des catégories de raisonnement habituelles, en jouant le jeu, sera toujours vaine puisque le sophiste les a perverties et agit en vertu d'une logique de second ordre. C'est donc la structure même de la réflexion qu'il faut réviser, sans quoi les prodiges du sophiste se poursuivront et seront même véhiculés par toute tentative de le débusquer demeurant dans une logique de premier ordre, c'est-à-dire se fondant sur des raisonnements respectant les principes qui ont sous-tendu la recherche jusqu'ici.

En fait, quand Platon fait du sophiste un sorcier, il ne se contente pas de recourir à une métaphore destinée à le déconsidérer mais a en vue un certain mode de fonctionnement du personnage, qui réclame le recours à une certaine méthode de la part de ceux qui veulent le contrer. D'ailleurs, la chasse au sophiste s'apparente à la poursuite de Protée par Ménélas, qui tente par tous les moyens de le saisir, alors qu'il change constamment de forme : la vérité oraculaire n'émergera qu'au moment où le Vieillard de la mer sera parfaitement maîtrisé, et il en sera de même avec le sophiste, dont la nature véritable ne se dévoilera que lorsqu'il aura été acculé¹⁸². En approfondissant la question de l'être et en étudiant le rapport du discours au réel, les interlocuteurs vont réussir à s'affranchir des enchantements du sophiste et à les retourner contre lui puisque en raison de la nature de sa pratique, qui s'écarte du réel, il ne pourra pas alors ne pas se trahir et il sera démasqué, lié à son tour, son nom étant désormais mis en rapport avec son être¹⁸³.

C'est parce que le sophiste se comporte comme un magicien et pervertit ainsi le fonctionnement normal de l'ontologie parméniennienne qu'il est devenu nécessaire de transformer les règles du jeu dont il a su profiter, c'est-à-dire en amendant les structures même de l'ontologie et en trouvant un nouveau point de vue qui rende raison de l'activité

ΞΕ. Καὶ γὰρ κυνὶ λόκος, ἀγριώτατον ἡμερωτάτω. τὸν δὲ ἀσφαλῆ δεῖ πάντων μάλιστα περὶ τὰς ὁμοιότητας ἀεὶ ποιεῖσθαι τὴν φυλακὴν· ὀλισθηρότατον γὰρ τὸ γένος. ὁμῶς δὲ ἔστω· οὐ γὰρ περὶ μικρῶν ὄρων τὴν ἀμφισβήτησιν οἶομαι γενήσεσθαι τότε ὅποταν ἰκανῶς φυλάττωσιν.) Le problème est présenté de deux façons qui se complètent : d'une part, il s'agit de reconnaître la spécificité d'un être par rapport à un autre qui lui ressemble extérieurement, et de l'autre, d'être capable de discerner les contours de l'objet que l'on cherche et de pouvoir les distinguer du fond devant lequel il se tient. Dans les deux cas, la question de l'appréhension de la limite est posée : à partir de quel degré de domestication un loup devient-il un chien ? Ce passage doit être mis en regard avec les définitions de la figure fournies par Socrate dans le *Ménon*, 75 b8-76 e1 : la figure est ce qui se différencie de son environnement par sa couleur en même temps que ce qui englobe et circonscrit un corps, et doit pouvoir faire l'objet d'une perception sensorielle, donc ne pas exister simplement en imagination.

182. La nature fuyante du sophiste, qui ferait presque penser à une anguille et nous plongerait dans l'univers aquatique, riche en reflets et apparences trompeuses, est soulignée en *Sophiste*, 226 a6-8 : « L'ÉTR. : Vois-tu alors combien il est vrai de dire à quel point cette bête est d'une complexe variété, et tout comme le dicton, qu'il ne doit pas s'attraper d'une seule main ? THEE. : Il faut donc se servir des deux. » (ΞΕ. Ὅρας οὖν ὡς ἀληθῆ λέγεται τὸ ποικίλον εἶναι τοῦτο τὸ θηρίον καὶ τὸ λεγόμενον οὐ τῇ ἑτέρᾳ λεπτύν; ΘΕΑΙ. Οὐκοῦν ἀμφοῖν χρή.)

183. *Ibid.*, 268 c5-6 : « Alors n'allons-nous pas le ligoter, exactement comme précédemment, en ayant relié ce qui concerne son nom de la fin jusqu'au début ? » (οὐκοῦν συνδήσομεν αὐτοῦ, καθάπερ ἔμπροσθεν, τοῦνομα συμπλέξαντες ἀπὸ τελευτῆς ἐπ' ἀρχήν;). Les références au fait de lier abondent dans ces deux lignes : συνδήσομεν, συμπλέξαντες et ἀπὸ τελευτῆς ἐπ' ἀρχήν, cette dernière expression évoquant la fin avant le début, comme une boucle qui se referme.

sophistique. Une remontée dans l'ordre logique a permis de ne plus être au même niveau que lui, où nous n'avions de lui qu'une vision relative entretenant la confusion et inopérante pour le distinguer en toute certitude : en le décontextualisant, il est devenu possible de saisir sa différence spécifique et de détecter les anomalies découlant de sa façon de manier le langage, flagrantes dès que l'on a compris que l'ontologie parméniennienne ne décrivait pas assez en détail le réel, n'étant qu'un cas particulier d'une ontologie plus complète. La nouvelle façon d'envisager l'ontologie, proposée dans ce dialogue, doit totalement neutraliser les agissements du sophiste en ne lui laissant plus aucun interstice où se cacher car, d'une part, elle s'applique à lier rigoureusement le réel et le discours et, d'autre part, les genres utilisés pour analyser la réalité ne laissent aucune équivoque possible contrairement à la division selon l'Être et le Non-être, en d'autres termes, tout être relève toujours d'un genre ou d'une combinaison de genres qui le rend identifiable : s'il n'appartient pas au Même, il appartient nécessairement à l'Autre, le Même et l'Autre couvrant tout le champ des possibles, tout comme le Repos et le Mouvement, et *a fortiori* le genre de l'Être, sans qu'aucun point aveugle n'existe comme c'était le cas avec la division Être/Non-être.

Pour démasquer le sophiste, il fallait un philosophe ¹⁸⁴ et que celui-ci soit de plus étranger, afin d'être extérieur au milieu athénien, ainsi qu'aux cercles parméniens, tout en les connaissant bien ¹⁸⁵, de sorte qu'il puisse porter un regard objectif et distancié du système étudié ¹⁸⁶ et qu'il n'y ait aucun soupçon de collusion avec les autres interlocuteurs. Socrate

184. Tel est du moins l'avis de Théodore quand il présente l'Étranger à Socrate, en 216 a4 : « indubitablement un homme philosophique » (*μάλα δὲ ἄνδρα φιλόσοφον*).

185. *Ibid.*, 216 a2-4 : « il est natif d'Élée, bien qu'étant différent des compagnons qui entourent Parménide et Zénon » (*τὸ μὲν γένος ἐξ Ἐλέας, ἕτερον δὲ τῶν ἀμφὶ Παρμενίδην καὶ Ζήνωνα ἐταίρων*). Nous adoptons la leçon retenue par N.-L. Cordero, *ἕτερον* au lieu de *ἐταίρων* (voir la note 5, p. 212, et les pp. 281-284 de son édition), qui conforte notre interprétation. Ainsi l'Étranger partage une origine génétique identique aux parméniens mais sa formation intellectuelle a divergé de la leur.

186. En 216 c5-7, Socrate met en exergue la capacité fondamentale des philosophes à adopter un autre point de vue que le commun (et donc leur compétence à porter des jugements sur le commun et ses affaires) : « les philosophes qui ne sont pas des contrefaçons mais qui le sont par essence, observant d'en haut la vie de ceux d'en bas » (*οἱ μὴ πλαστῶς ἀλλ' ὄντως φιλόσοφοι, καθορῶντες ὑψόθεν τὸν τῶν κάτω βίον*). Tout en étant un homme vivant parmi les hommes, le philosophe est capable de porter sur eux le regard d'un dieu, mais aussi sur lui-même, à la fois en tant que personne et en tant que philosophe, grâce à cette extraordinaire propriété de la pensée qu'est sa réflexivité. En même temps, il n'est pas impossible qu'une raillerie se soit glissée sous les propos de Socrate car en 243 a6, l'Étranger critique les multiples penseurs du passé (en 216 c4-5, Socrate avait mentionné les multiples apparences des philosophes allant de cité en cité) : « en nous regardant de leur hauteur, ils ont trop négligé la foule que nous sommes » (*λίαν τῶν πολλῶν ἡμῶν ὑπεριδόντες ὀλιγόρησαν*), ajoutant que leurs théories ne sont finalement que des divagations qu'ils sont les seuls à suivre. Seul le vrai philosophe sait prendre la hauteur adéquate, qui n'est certainement pas empreinte de mépris et qui lui permet de toucher à une vérité qui peut être partagée avec d'autres personnes, ce qui signifie que les gens auxquels l'Étranger pense ne sont pas des philosophes authentiques, ni de son point de vue, ni de celui de Socrate. Enfin, en 246 b6-7, l'Étranger évoque ceux qui, « très prudemment, se défendent d'en haut à partir d'un lieu situé dans l'invisible » (*μάλα εὐλαβῶς ἄνωθεν ἐξ ἀοράτου ποθὲν ἀμύνονται*) et qui placent la réalité dans des formes intelligibles et incorporelles, qu'il appelle, en 248 a4, les « amis des formes » (*τοὺς τῶν εἰδῶν φίλους*), dont la doctrine conduit à une immobilité générale et à l'absence d'intellect (248 e6-249 b6), ce qui est inacceptable (249 c6-8) : une fois encore, le vrai philosophe doit être capable d'assigner des limites raisonnables à sa spéculation, celles de la

était disqualifié pour cette tâche, du fait de son ironie qui aurait laissé planer un doute sur le sérieux et la validité des conclusions, ainsi qu'à cause de sa tendance à déstabiliser les facultés cognitives de ses interlocuteurs, à tel point que, de l'extérieur, il a tout du sophiste. Sur sa suggestion¹⁸⁷, il lui est substitué Théétète, qui est son double physique¹⁸⁸. Vu que l'entretien sera conduit par l'Étranger, tout se passe comme si Socrate prenait une leçon de philosophie, qu'il aurait difficilement pu subir avec autant de docilité que Théétète (qui n'est pas pour autant soumis), lui qui ne parvient à élaborer aucune connaissance positive : en recourant aux services d'un jeune mathématicien, compétent pour élaborer une connaissance positive, Socrate désactive lui-même sa magie tout en fournissant un substitut aussi apte que lui pour participer au dialogue dans les meilleures conditions de recherche qui soit, tant sur le plan intellectuel que sur le plan éthique.

L'Étranger conclut le dialogue par une citation en forme de récapitulation, issue de l'*Iliade*, placée par Homère dans la bouche du héros Glaucos, fils d'Hippoloque, combattant dans les rangs troyens, pour clore une longue tirade dans laquelle il présente son ascendance¹⁸⁹, qui remonte à Sisyphe, « le plus rusé d'entre les hommes »¹⁹⁰. Cette référence homérique est intéressante à plus d'un titre. Elle vient en effet en réponse à une question de Diomède qui s'avancant contre Glaucos, prêt à le combattre et le voyant pour la première fois sur le champ de bataille, lui avait demandé qui il était¹⁹¹ : or, une fois que Diomède a pris connaissance de l'identité de son adversaire, il informe celui-ci des liens anciens unissant leurs familles et résultant des lois l'hospitalité, qui avaient donné lieu à des échanges de présents entre leurs aïeux, si bien qu'à l'initiative de Diomède qui explique que l'un comme l'autre auront assez d'ennemis à vaincre durant cette guerre pour ne pas avoir à rompre cette relation familiale privilégiée, les deux combattants renoncent à s'affronter, échangeant à leur tour des gestes d'affection, des promesses de respect mutuel et même leurs armures¹⁹². Homère apporte en même temps une précision importante : sans doute privé de son esprit par Zeus, Glaucos accepte de troquer son armure en or valant le prix d'une hécatombe contre celle en airain de Diomède, valant seulement neuf taureaux¹⁹³. Sans combattre, et pour un prix mineur en comparaison, Diomède s'approprie donc ce qu'il aurait obtenu s'il avait vaincu Glaucos, ses armes, le dépouillant ainsi du brillant équipement qui lui avait donné

réalité, sans quoi, il risque de se perdre dans l'abstraction théorique déconnectée du réel (d'où les problèmes découlant de cette théorie pointés dans le dialogue).

187. *Ibid.*, 217 d4-7.

188. Voir *supra*, p. 298, note 23.

189. *Ibid.*, 268 d2-3 : « de cette race et de ce sang » (*ταύτης τῆς γενεᾶς τε καὶ αἵματος*), citation légèrement adaptée d'HOMÈRE, *Iliade*, VI, 211 : « Je me flatte d'être, vois-tu, de cette race et de ce sang. » (*ταύτης τοι γενεῆς τε καὶ αἵματος εὐχόμαι εἶναι*), notre traduction.

190. *Ibid.*, 153 (notre traduction) : ὁ κέρδιστος γένητ' ἀνδρῶν.

191. *Ibid.*, 119-144.

192. *Ibid.*, 212-236.

193. *Ibid.*, 234-236.

l'apparence d'un dieu ¹⁹⁴. En étant trompé par Diomède appuyé par Zeus, Glaucos renoue avec un aspect de la vie de son aïeul Bellérophon, celui-là même qui avait bénéficié de l'hospitalité du grand-père de Diomède, et qui avait eu à subir la jalousie de ses semblables et leurs ruses, ce qui lui offrit l'occasion d'accomplir ses exploits les plus retentissants, avant d'encourir la colère divine, qui frappa également plusieurs de ses enfants ¹⁹⁵.

Dans le contexte du *Sophiste*, la citation d'Homère prononcée par l'Étranger en clôture du dialogue est lourde de sens. Si Glaucos est le représentant de la famille des sophistes et Diomède celui de celle des philosophes, l'antagonisme entre les deux figures est sous-tendu par d'anciens rapports entre elles, très étroits, pour le moins cordiaux et empreints de réciprocité, et qui ne sont pas près de cesser. Non seulement les sophistes et les philosophes cohabitent mais aussi ils échangent. Or, eu égard aux aventures des ancêtres de Glaucos, et surtout à leurs mésaventures, le sophiste apparaît comme un être brillant, valeureux même, mais en butte à la ruse des autres, qu'il ne sait pas éventer : incapable d'appréhender l'invisible, il est contraint d'accomplir des exploits, qui lui donnent alors un lustre divin aux yeux des autres, qui ne savent pas que ses hauts faits ne résultent que de son manque de perspicacité, contrairement aux dieux, qui ne sont pas dupes et finissent par se retourner contre lui et sa descendance. Le philosophe n'est pas moins vaillant, quoique plus frustré dans ses dehors, mais il l'emporte sur le sophiste par un supplément d'inspiration divine, qui est de nature à lui permettre de se réapproprier légitimement les attributs de la divinité dont le sophiste s'affuble indûment. Rien de l'extérieur ne distingue vraiment le sophiste et le philosophe ¹⁹⁶, qui font tous les deux appel aux mêmes ressources du discours et paraissent substituables, voire complices : en tout début de dialogue, Socrate évoquait les *ὄντως φιλόσοφοι* ¹⁹⁷, et à la fin du dialogue, Théétète et l'Étranger lui présentent l'*ὄντως σοφιστής* ¹⁹⁸. Or, la différence, qui donne en définitive l'avantage au philosophe sur le sophiste, est une étincelle de divinité, un éclair d'intelligence, sous l'égide de Zeus, peut-être même du Zeus des étrangers, *Ζεὺς ζένιος*, consacrant l'écart, la différence philosophique que l'Étranger d'Élée est venu apporter, à l'instar de l'Étrangère de Mantinée, Diotime, dont le nom même est une référence à Zeus ¹⁹⁹ : pour en revenir au cas de Diomède et Glaucos, c'est bien une différence intellectuelle, quoique momentanée, qui permet au premier de mystifier le

194. D'où l'interrogation de Diomède, également troublé par le courage de Glaucos, qui lui demande aussi aux vers 128-141 s'il est un dieu, annonçant qu'il ne le combattra pas si c'est le cas.

195. *Ibid.*, 156-190, 200-205.

196. Voir *supra*, p. 479, note 181, ainsi que les réflexions de Socrate lançant le dialogue, en *Sophiste*, 216 c2-217 a3, et qui traduisent la confusion existant à propos du philosophe, personnage difficile à reconnaître, comme les dieux, à l'aspect changeant, dont chacun se fait une opinion personnelle, le prenant parfois pour un politique, un sophiste ou un fou. En 268 c1-4, Théétète remarque d'autre part que jusque par son nom, le sophiste cherche à se faire passer pour un sage, *σοφός*, alors qu'il n'en est qu'un imitateur, étant privé du savoir réel (268 a3-4).

197. *Ibid.*, 216 c6.

198. *Ibid.*, 268 c4, d3.

199. Voir *infra*, p. 798.

second²⁰⁰. Le philosophe est, contrairement au sophiste, capable d'opérer un écart créatif par rapport à son opinion ou à celle des autres quand la nécessité l'impose, plutôt que de tenter de sauver cette opinion par un discours illusoire. Certes, Diomède dupe manifestement Glaucos, mais en bénéficiant de l'assistance de Zeus, ce qui est fondamental, bien que cette intervention ne se laisse pas percevoir par les sens et reste donc occulte.

Cette capacité à produire de l'écart était déjà mise en pratique dès les premières tirades du dialogue par Socrate²⁰¹, adaptant librement plusieurs vers de l'*Odyssée*²⁰² où il était question des dieux prenant les traits d'étrangers allant de ville en ville pour observer les bonnes et les mauvaises actions des hommes, vers qu'il avait dénoncés pourtant dans la *République*, au motif qu'un dieu ne saurait s'altérer lui-même²⁰³ : cette fois, Socrate affirme que des dieux accompagnent les hommes qui font preuve d'une juste *αἰδώς*, et plus particulièrement le dieu des étrangers, qui examine si les actions humaines sont dans la démesure ou la bonne norme, et ajoutant qu'il est ardu de différencier l'espèce philosophique de l'espèce divine, il précise que c'est le philosophe qui vagabonde d'une cité à l'autre, et non plus un dieu métamorphosé en homme. En assimilant le philosophe à un dieu ou au moins à un être divin, Socrate parvient donc à s'écarter du texte d'Homère, tout en s'en réclamant, sans renier la condamnation de celui-ci défendue dans la *République*. Il souligne en même temps que la philosophie s'oppose à la démesure et au contraire respecte une mesure et des limites²⁰⁴, celles du vrai²⁰⁵, contrairement au sophiste qui, en refusant de distinguer le faux du vrai, s'ancre dans l'illimité et l'indéfini. Or, justement, l'Étranger parvient à capturer le sophiste en le définissant, en lui assignant des limites, le dialogue étant d'ailleurs conçu circulairement, commençant par la citation d'Homère de Socrate et s'achevant sur celle de l'Étranger, et opérant même à la manière d'un piège fonctionnant comme une sorte de nœud coulant, la série de divisions effectuée de 219 a5 à 236 d3 étant continuée et complétée par une nouvelle série, de 264 d10 à 268 c4, qui finit de lier le sophiste²⁰⁶, image qui pourrait renvoyer aux ligatures magiques, ainsi qu'à l'action liante des divinités à la fois philosophes, sophistes et magiciennes que sont Hadès²⁰⁷ et Éros²⁰⁸.

200. HOMÈRE, *Illiade*, VI, 234 : « à Glaucos, le Cronide Zeus ravit ses esprits » (*Γλαύκῳ Κρονίδης φρένας ἐξέλετο Ζεύς*), notre traduction.

201. *Sophiste*, 216 a5-b3, c4-5.

202. HOMÈRE, *Odyssée*, XVII, 484-487.

203. *République*, II, 381 d1-3.

204. En *Sophiste*, 216 b8, Théodore caractérise précisément l'Étranger en le disant plus mesuré (*μετρίωτερος*) que les éristiques.

205. Ce qui autorise l'Étranger à transgresser les limites fixées par Parménide (*ibid.*, 258 c6-10).

206. *Ibid.*, 268 c5 : « Alors n'allons-nous pas le ligoter » (*οὐκοῦν συνδήσομεν αὐτοῦ*).

207. Voir *supra*, pp. 416-425, 458.

208. Dans le *Banquet*, 202 e6-7, Diotime fait du démon celui qui donne au monde sa cohésion : « le tout est lié ensemble lui-même avec lui-même » (*τὸ πᾶν αὐτὸ αὐτῷ συνδεδέσθαι*). En 203 d7-8, elle évoque l'activité philosophique du démon Éros, précisant qu'il est également à la fois sorcier et sophiste (voir *infra*, p. 806, note 345).

Le sophiste a été en somme vaincu par une magie plus puissante que la sienne, étant venue à bout des illusions qu'il produisait, et qui a consisté à adopter un autre point de vue sur l'ontologie, plus précis et plus complet que celui découlant de l'opposition entre l'Être et le Non-être posée par Parménide. Or, il ne s'agit pas de n'importe quelle magie car parler de magie ordinaire ici serait consacrer au contraire la victoire du sophiste, en restant à la surface des choses, en ne considérant que les apparences renvoyées par l'échange qui a eu lieu entre l'Étranger et Théétète et qui a remplacé le long discours intérieur ou fait devant un public requis par la difficulté du sujet abordé, à la façon d'une *ἐπίδειξις*²⁰⁹, ces conférences dans lesquelles excellent les sophistes. Car il n'y a nulle magie sophistique dans la prestation de l'Étranger, surtout si le philosophe est un être inspiré par les dieux, habité par l'*αἰδώς*²¹⁰, sentiment étranger au sophiste et qui, chez celui qui l'éprouve, interdit le recours à toute supercherie envers des interlocuteurs honnêtes et qui n'ont que des bonnes intentions : il est de son devoir, et il en va de son honneur, de répondre à leurs attentes du mieux qu'il puisse, mais aussi de ne s'en tenir qu'au vrai, par respect pour les dieux, ce qu'il fait avec son interlocuteur, certes en guidant la recherche²¹¹, mais sans aucun faux-semblant et en s'assurant toujours que Théétète suit parfaitement le raisonnement²¹², sans chercher à le déstabiliser ou à jouer sur ses émotions, faisant uniquement intervenir des arguments rationnels pour le convaincre en même temps que lui au fur et à mesure du développement de la réflexion. La valeur morale des interlocuteurs, qui se traduit par l'apparition spontanée de certains sentiments élevés, est le meilleur garant de la qualité de l'entretien. L'Étranger ne reconnaîtrait donc pas qu'une quelconque goétie a été nécessaire pour parvenir à la définition du sophiste, et à sa capture.

Mais il y a bien eu une opération d'influence cependant, car un processus initiatique a été conduit puisque l'échange a abouti à une modification de la vision du monde des interlocuteurs mais en raison de leur bonne volonté et de leur commune motivation pour faire aboutir la recherche, l'Étranger n'a pas eu besoin d'induire un effet autre que celui découlant de la contrainte logique du raisonnement, application véritable de la science des hommes libres²¹³, qui convainc sans user de violence intellectuelle : aux liens verbaux illusoire qui

209. *Sophiste*, 217 e1-218 a3.

210. *Ibid.*, 217 d8 : « Socrate, je suis pris d'une certaine honte » (*ὦ Σώκρατες, αἰδώς τίς μ' ἔχει*). Rappelons qu'en 216 a6-b3, Socrate avait dit que ceux qui ont en partage une juste *αἰδώς* sont accompagnés de divinités.

211. En 237 b5-6, Théétète dit justement à l'Étranger : « et guide-moi le long de ce chemin » (*καμὲ κατὰ ταύτην τὴν ὁδὸν ἄγε*).

212. L'Étranger a d'ailleurs accepté Théétète comme répondant parce qu'il s'est déjà entretenu avec lui et qu'il a ainsi pu constater ses qualités, et parce qu'il se fie au jugement de Socrate sur la valeur du garçon (*ibid.*, 218 a1-3). Et il ne manque jamais de patience pour réexpliquer à Théétète ce qu'il n'a pas compris du premier coup.

213. *Ibid.*, 253 c7-9 : « Est-ce que, par Zeus, nous serions à notre insu tombés sur la science des hommes libres et aurions-nous eu la chance, cherchant le sophiste, de trouver avant le philosophe ? » (*ἢ πρὸς Διὸς ἐλάθομεν εἰς τὴν τῶν ἐλευθέρων ἐμπεσόντες ἐπιστήμην, καὶ κινδυνεύομεν ζητοῦντες τὸν σοφιστὴν πρότερον ἀνηρηκέναι τὸν φιλόσοφον;*)

servent au sophiste pour envoûter ses victimes, le raisonnement philosophique substitue des liens en prise avec le réel, et qui sont indestructibles, même s'ils sont également exprimés par un discours et que celui-ci comporte une dimension contingente, la pensée qui les constitue étant elle immuable du fait de sa vérité qui lui confère à elle aussi une authentique réalité, qui la distingue d'une simple opinion. L'Étranger a finalement produit l'exact contraire de ce que fait ordinairement Socrate car au lieu de guider son interlocuteur pour le débarrasser d'opinions inadéquates, en produisant sa stupéfaction, il a fait apparaître en douceur une nouvelle opinion sur le sophiste, dont la valeur tient, d'une part, à la personnalité de l'Étranger, qui le rend compétent, en tant que philosophe, pour lier l'être faisant l'objet de la recherche à la définition formulée, et d'autre part, à l'utilisation d'une méthode transparente, respectant la logique et ne dissimulant pas les difficultés derrière des artifices, rhétoriques notamment, pour les évincer en donnant l'impression de les avoir traitées ²¹⁴.

Nous avons dit que le sophiste avait été pris au collet par l'Étranger d'Élée grâce à la continuation de la série de divisions qui a permis de refermer le piège ouvert par la première partie de cette série. Or, le moment du dialogue enserré entre les deux séries de divisions est celui où le système de défense du sophiste est neutralisé grâce à la refonte de l'ontologie opérée par la réflexion philosophique. Au final, avant même d'avoir attrapé le sophiste, l'Étranger avait déjà capturé le philosophe, ayant mis en évidence l'existence nécessaire de sa science, compte tenu de l'ontologie qui venait d'être exposée ²¹⁵, ce qui n'est guère étonnant puisque sa construction ontologique est pensée pour se donner les moyens de discriminer les deux figures, le sophiste étant, par position, du côté du Non-être ²¹⁶, et le philosophe de celui de l'Être ²¹⁷. Le philosophe désigne donc lui-même son adversaire et seule sa préoccupation du vrai garantit *in fine* l'honnêteté et la pertinence de la démarche, qui ne consiste pas à produire une différence illusoire avec un concurrent qu'il faudrait discréditer en lui assignant des défauts et des vices : il fait un choix méthodologique et à une réalité, il assigne un nom assorti d'une définition ²¹⁸. Or, en assimilant le Non-être à l'Autre ²¹⁹ et en le ramenant ainsi

214. On pourra toutefois rapprocher la démarche de l'Étranger de celle de Socrate avec l'esclave de Ménon (*Ménon*, 82 a8-85 b7), qui ne réfute pas le garçon mais au contraire fait affleurer un savoir qu'il est censé posséder sans en avoir conscience, et cela sans produire d'effet émotionnel quelconque chez lui. La démonstration de l'Étranger peut s'interpréter d'une façon proche : étant orientée vers le vrai, elle n'inculque pas une opinion mais révèle une réalité préexistante, ce qui, dans le *Sophiste*, n'est certes pas considéré comme une opération d'anamnèse.

215. *Ibid.*, 253 b8-254 a2.

216. *Ibid.*, 239 b7-241 b7 (particulièrement 240 c3-5), 254 a4-6, 258 b6-7, 260 c11-d3.

217. *Ibid.*, 254 a8-9.

218. Pour en revenir à la citation d'Homère évoquant la rencontre de Diomède et Glaucos et la conclusion de ce dernier en réponse au premier voulant savoir qui il était, dans le texte de Platon, c'est au contraire le philosophe qui répond à la place du sophiste et qui est le seul habilité à dire qui est celui-ci, seule façon d'être sûr de ne pas être victime d'un de ses tours.

219. *Ibid.*, 257 b3-4 : « quand nous parlons du Non-être, nous parlons, semble-t-il, non pas d'une chose contraire à l'Être mais d'une chose autre seulement. » (*ὁπότεν τὸ μὴ ὄν λέγομεν, ὡς ἔοικεν, οὐκ ἐναντίον τι λέγομεν τοῦ ὄντος ἀλλ' ἕτερον μόνον.*) Voir aussi 258 b2-3.

du côté de l'Être ²²⁰, l'Étranger lie irrémédiablement les figures du philosophe et du sophiste, le non-philosophe, l'autre du philosophe, autant qu'il les individualise, en délimitant le champ d'activité du sophiste ²²¹. Il est tentant de réduire le sophiste au strict opposé du philosophe, l'antiphilosophe en somme, mais ce serait passer à côté de la plupart des manifestations des sophistes qui nous sont précisément éclairées par cette nouvelle ontologie qui a découvert la compatibilité entre l'Être et le Non-être grâce à l'altérité. Ainsi, le philosophe est révélé lorsque l'Étranger montre l'existence de sa science ²²². En revanche, c'est en divisant des techniques (*τέχναι*) ²²³ que l'Étranger réussit à acculer le sophiste, qui tout au plus « détient une certaine science de la formation des opinions sur toutes choses [...] mais pas une vérité » ²²⁴, une façon de dire qu'il n'est pas *σοφός* dans les choses sur lesquelles il apporte la contradiction ²²⁵, et que d'une manière générale, il ne sait rien ²²⁶, ne donnant qu'une impression de savoir et ne contredisant ses interlocuteurs qu'en apparence, sans savoir de toute façon s'ils sont vraiment contredits ou non. Car étant du côté de l'altérité, là où le philosophe recherche le vrai, le sophiste ne se préoccupe ni du vrai, ni du faux, générant simplement des opinions et des effets illusoires ²²⁷. Il est donc plus qu'un simple menteur car

220. *Ibid.*, 258 b9-10 : « le Non-être est d'une façon stable, possédant sa nature à lui » (*τὸ μὴ ὄν βεβαίως ἐστὶ τὴν αὐτοῦ φύσιν ἔχον*) ; 258 d7-e3 : « car ayant indiqué que la nature de l'Autre existait et qu'elle était morcelée parmi tous les êtres existant selon un rapport réciproque entre eux, chaque partie de celle-ci placée de façon à s'opposer à ce qui est, c'est cela même que nous avons osé dire être réellement le Non-être. » (*τὴν γὰρ θατέρου φύσιν ἀποδείξαντες οὐσάν τε καὶ κατακεκερματισμένην ἐπὶ πάντα τὰ ὄντα πρὸς ἄλληλα, τὸ πρὸς τὸ ὄν ἕκαστον μόριον αὐτῆς ἀντιτιθέμενον ἐτολμήσαμεν εἰπεῖν ὡς αὐτὸ τοῦτο ἐστὶν ὄντως τὸ μὴ ὄν.*)

221. Tout non-philosophe n'est pas un sophiste : la définition finale du sophiste, en 268 c8-d2, indique que son activité se limite à la production d'énoncés délibérément faux, avec la volonté de faire illusion sur autrui.

222. *Ibid.*, 253 b8-254 a2, notamment 253 b9, c4 (*ἐπιστήμης*), c7-8 (« la science des hommes libres » (*τὴν τῶν ἐλευθέρων [...] ἐπιστήμην*)), d2-3 (« la science dialectique » (*τῆς διαλεκτικῆς [...] ἐπιστήμης*)), e2 (*ἐπίστασθαι*).

223. En 219 a4-221 c7, l'Étranger utilise le paradigme de la technique (219 a5 : *τεχνίτην* ; a7 : *ἄτεχνον* ; a8 : *τεχνῶν* ; *etc.*) du pêcheur à la ligne pour préparer la recherche du sophiste, qui commence par reconnaître, en 221 d5, que comme le pêcheur à la ligne, le sophiste est doté d'« une certaine technique » (*τινα τέχνην*). Cette constatation ne se démentira pas dans la suite du texte, qui multipliera les références à la notion de *τέχνη*. Il n'est pas utile de citer toutes les occurrences de cette notion dans le dialogue et nous nous contenterons de renvoyer à la définition finale du sophiste en 268 c8-d2, qui énumère les différentes *τέχναι* maîtrisées par le sophiste.

224. *Ibid.*, 233 c10 : *δοξαστικὴν [...] τινὰ περὶ πάντων ἐπιστήμην [...] ἀλλ' οὐκ ἀλήθειαν ἔχον.*

225. *Ibid.*, 233 a3-c9, notamment a6 (*ἀνεπιστήμων*), c6-8 (« L'ÉTR. : Donc [les sophistes] paraissent être des savants en toutes choses à leurs élèves. THEE. : Et alors quoi ? L'ÉTR. : Ils ne le sont pas en fait : car cela est en fait apparu impossible. » (ΞΕ. : *Πάντα ἄρα σοφοὶ τοῖς μαθηταῖς φαίνονται. ΘΕΑΙ. : Τί μὴν; ΞΕ. : Οὐκ ὄντες γε ἀδύνατον γὰρ τοῦτο γε ἐφάνη.*))

226. *Ibid.*, 268 b11 : *οὐκ εἰδῶτα*. Voir aussi *ibid.*, 267 d8-e5, notamment e4-5 : « le sophiste, en effet, n'était pas parmi [les imitateurs] qui savaient » (*ὁ γὰρ σοφιστὴς οὐκ ἐν τοῖς εἰδόσιν ἦν*).

227. En 264 a4-b3, avant de reprendre la division de la technique de production d'images illusoires (264 c5 : *φανταστικὴν*), dont relève le sophiste (268 c9), l'Étranger démontre une affirmation posée en 263 d6-8, selon laquelle une « impression de l'imagination », une « illusion » (263 d6 : *φαντασία*) sous-tend dans l'âme une fausseté aussi bien qu'une vérité (263 d7 : *ψευδῆ τε καὶ ἀληθῆ*). Il explique en effet que la *δόξα* causée par une sensation est une *φαντασία* (264 a6) : or, la *δόξα* est le résultat de la pensée (264 b1 : *διανοίας*), laquelle est une forme de discours silencieux de l'âme avec elle-même (263 e3-5), et comme le discours peut être vrai ou faux (261 c6-263 d5), le fait de dire « il semble » (264 b1 : « *φαίνεται* » « *δὲ ὃ λέγομεν* »), qui est l'expression d'une *φαντασία*, renvoie à du vrai ou du faux. De là, nous déduisons que le sophiste n'est préoccupé que de la production d'une *φαντασία*, indépendamment de sa vérité ou de sa fausseté. Voir aussi *ibid.*, 235 e5-236 c7, sur la manipulation des images créées pour donner une impression de beau en fonction d'un certain point de vue, sans tenir compte des proportions réelles du modèle, et de sa beauté propre, ce qui génère une « vision illusoire »

il peut lui arriver de dire la vérité si elle concourt à la réalisation de ses desseins en se faisant passer pour quelqu'un sachant de quoi il parle.

Par conséquent, nous avons face à face un savant authentique, soucieux du vrai et conscient de lui-même, et une apparence de savant, ignorant avant tout sa propre ignorance ou tentant de la dissimuler par tous les moyens, nullement intéressé par le vrai. Entre ces deux figures, il reste la place pour une figure intermédiaire, un personnage ignorant, mais conscient de son ignorance et la revendiquant si nécessaire, tout en étant attaché au vrai, ce qui est le portrait trait pour trait de Socrate. Lui aussi produit un effet sur son interlocuteur, mais qui n'est pas une illusion et qui ne prétend pas lui apporter la moindre connaissance, sinon celle de son ignorance, en lui démontrant par une réfutation habilement menée que ses savoirs n'existaient pas ou étaient insuffisants. Une telle démarche relève de la technique sophistique, puisque l'Étranger d'Élée l'appelle une « sophistique noble par le lignage » (*ἡ γένει γενναία σοφιστική*)²²⁸, tout en montrant des réticences à appeler du nom de sophistes ceux qui la pratiquent²²⁹, finissant par le faire malgré l'écart décelé par son intelligence entre le réel et ce que le raisonnement lui fournit, mais contraint par la méthode suivie, n'ayant pas encore tous les éléments pour affiner ses distinctions²³⁰, notamment les résultats de la réflexion sur l'illusion qui lui permettraient de distinguer la réfutation sophistique de celle qui vient d'être décrite : s'arrêter au milieu d'une recherche est donc dangereux et risque d'aboutir à des résultats trompeurs si l'on ne sait pas prendre suffisamment de hauteur pour conserver en ligne de mire le lien entre le réel et la construction intellectuelle ; la lucidité critique de l'Étranger, l'intelligence toujours en alerte, ne peut qu'être louée²³¹, ce qui confirme son statut de philosophe, qui fait la chasse aux apparences de savoirs, et ne se mue pas en sophiste en se trompant lui-même, son esprit embrumé par son propre raisonnement.

Or, cette attitude critique, liée à une connaissance de soi aiguë, mise en œuvre par l'Étranger à cet instant du dialogue, et qui lui permet de rester du côté du philosophe et de ne

(236 b7 : *φάντασμα*), dont la production relève de la *φανταστική* (236 c4). L'Étranger évoque comme représentants de cette *τέχνη*, ceux qui fabriquent et dessinent des œuvres de grande taille (236 e5-6), donc vraisemblablement des architectes et des sculpteurs, ainsi que des peintres (cités aussi en 236 b9), qui sont donc les analogues du sophiste, lequel est spécialisé dans le discours (268 d2).

228. *Ibid.*, 231 b7-8. Voir aussi *supra*, p. 475 et *infra*, p. 767.

229. *Ibid.*, 230 e5-231 a1.

230. La confusion existant entre les sophistes et les personnages dont l'activité vient d'être exposée pourrait être suggérée en 231a3 par l'Étranger qui, après avoir exprimé sa difficulté à appeler sophistes ces derniers, se justifie en disant que c'est « pour que nous ne leur attachions pas une trop grande marque d'honneur » (*μη μείζον αὐτοῖς προσάπτωμεν γέρας*). Ce *αὐτοῖς* peut désigner aussi bien les sophistes, dont l'activité ne mérite aucun honneur particulier, puisqu'elle induit une tromperie (la réponse de Théétète, en 231 a4-5, pourrait valider cette lecture), que ceux pratiquant cette forme élevée de sophistique, qui savent qu'ils ne sont pas *σοφοί*, et ne peuvent donc prétendre au titre de *σοφισταί*, la déclaration de l'Étranger étant alors un brin ironique. Il nous semble qu'il n'est pas nécessaire de choisir entre ces deux façons de comprendre le texte car elles ne s'excluent pas et sont toutes les deux adéquates, la confusion créée étant par surcroît parfaitement dans l'esprit du contexte dans lequel le passage s'insère.

231. Nous ne pouvons pas en dire autant de Théétète qui, en 231 a4-5, n'a pas perçu la différence entre le tenant de la noble sophistique et le sophiste à la poursuite duquel l'Étranger et lui sont lancés.

pas basculer de celui du sophiste, est justement l'attitude que cherche à promouvoir celui qui pratique la sophistique de noble lignage : la recherche du sophiste est décidément très périlleuse car croyant le trouver, on s'expose soi-même à le devenir, si l'on n'est pas déjà philosophe. Et Socrate, qui suit sans mot dire l'entretien, ne doit pas en penser moins, sans se départir de son ironie, comme toujours, grâce à laquelle il conserve une complète ambiguïté et peut prendre à contre-pied ses interlocuteurs en toute circonstance, multipliant les points de vue et percevant toujours un aspect des choses qu'ils ont négligé, croyant le connaître ou n'y pensant pas. Personnage intermédiaire, Socrate révèle le sophiste à lui-même et permet au philosophe de rester ce qu'il est ²³² : sa position est fondamentale et ce n'est pas un hasard si Platon a voulu que ce soit lui qui fixe l'organisation du dialogue, au début. Par ailleurs, la méthode de Socrate, qui consiste à éliminer le faux au moyen de réfutations, le place toujours nécessairement du côté du vrai, sans pour autant l'identifier et le connaître, ce qui fait quand même de lui une sorte de philosophe qui n'en finit pas de poursuivre la philosophie ²³³. De façon analogique et symétrique, le *Sophiste* qui découvre le sophiste et l'assigne à résidence en le définissant ²³⁴, laisse le champ libre au philosophe, sans le définir, reconnaissant juste sa position : celui-ci se trouve également en creux dans tous les dialogues socratiques, en raison des particularités de la méthode de Socrate que nous venons de souligner, si bien que nous pouvons nous demander si le *Philosophe* n'est pas en fait toute l'œuvre de Platon ²³⁵, dont l'absence partout présente, en tant qu'auteur, rappelle la présence silencieuse de Socrate dans le *Sophiste*, les apories des dialogues socratiques ouvrant tout le champ de la connaissance accessible au vrai philosophe, qui, comme l'auteur précédant son texte, a accès à l'apriorité du savoir et du vrai.

232. Nous observerons que si les dialogues où Socrate intervient sont souvent aporétiques, c'est précisément parce que l'interlocuteur qu'il a face à lui n'est pas philosophe : l'Étranger, au contraire, parvient toujours à lever les apories auxquelles il est confronté dans le cours de la réflexion (par exemple en 231 b9, 236 d2, 237 c6, 238 a2, d5, 243 b10, 249 d10, 250 e1, 264 c10, les apories pouvant être évoquées par l'Étranger comme par Théétète), par un surcroît de créativité et d'intelligence.

233. Dans l'*Apologie*, 28 e5-6, Socrate dit être convaincu que le dieu, à l'instar des chefs militaires, lui a confié un poste à tenir et il décrit ainsi sa mission : « il me faut vivre en philosophant et en me scrutant moi-même et les autres » (*φιλοσοφοῦντά με δεῖν ζῆν καὶ ἐξετάζοντα ἑμαυτὸν καὶ τοὺς ἄλλους*). Et en 29 d4-5, il proclame qu'il ne cessera jamais de philosopher : *μὴ παύσομαι φιλοσοφῶν*. D'après le *Critias*, 109 c6-8, Héphaïstos, auquel Socrate prétend être apparenté, a une nature commune avec Athéna, étant frères et sœur et parce qu'ils sont portés vers les mêmes choses « par l'amour du savoir et l'amour de l'art » (109 c7-8 : *φιλοσοφία φιλοτεχνία τε*). Ces deux caractéristiques se retrouvent chez Socrate, qui recherche sans cesse la *σοφία* et manie parfaitement la technique de la réfutation.

234. C'est aussi parce qu'il fallait trouver une définition positive du sophiste qu'un philosophe tel que l'Étranger d'Élée était requis et que Socrate devait être exclu de cette recherche, lui qui, ne sachant rien, élimine le faux, cette approche négative permettant seulement d'affirmer que le vrai est ailleurs, mais sans jamais être en mesure de l'exhiber. Quand l'Étranger circonscrit le vrai grâce à des définitions, Socrate circonscrit le faux par ses réfutations, mais tous les deux se situent néanmoins du côté du vrai.

235. C'est à peu près également la conclusion de M. DIXSAUT, *op. cit.*, p. 363 : « Platon n'a pas écrit le dialogue du *Philosophe*, mais il n'a jamais écrit autre chose. »

Les réfutations de Socrate et son refus de tout savoir, au final, renvoient toujours l'interlocuteur à lui-même, comme s'il se reflétait sur celui-là, qu'il soit philosophe ou sophiste, ou aucun de ces deux-là. Contrairement aux effets sophistiques qui au mieux égailent l'auditeur et au pire le manipulent, toujours et avant tout dans l'intérêt du sophiste, la réaction émotionnelle provoquée par Socrate n'apporte rien de particulier à ce dernier et doit induire une reprise en main de l'âme de son interlocuteur par elle-même et pour son bénéfice exclusif, à savoir parvenir à purifier ses opinions afin d'être en mesure d'acquérir des connaissances valables et solides²³⁶. L'influence de Socrate est réelle : il amène son interlocuteur au point critique où il doit se déterminer mais selon la personnalité de celui-ci, plus ou moins enclin à reconnaître son ignorance et à avoir envie de changer, cette influence aura ou non les suites visées et celui qui l'a subie progressera ou non dans la recherche philosophique. Et corrélativement à sa nature personnelle, il considérera Socrate comme un sage ou comme un sophiste. La négativité de la démarche de Socrate et son ignorance consciente le mettent en position d'intermédiaire, capable d'ouvrir une brèche dans l'âme de son interlocuteur, qui se distancie alors de lui-même, et de séparer le champ du faux, limité par la réfutation, du champ illimité du reste des énoncés, encore inconnus, dans lequel son interlocuteur, et lui seul, est désormais tenu de chercher à identifier et délimiter le vrai, qui s'y trouve nécessairement. Comme le dit l'Étranger, le lieu critique de l'affrontement entre le sophiste et celui qui pratique la sophistique noble est une frontière²³⁷, et c'est précisément devant celle du faux que se tient Socrate, ferme et vigilant dans le poste de garde où le dieu l'a affecté, contenant les assauts des interlocuteurs de mauvaise foi, assistant ceux désirent sincèrement passer cette frontière et quitter la contrée du faux, ce qui n'est jamais simple car sortir du faux ne veut pas dire entrer dans le vrai, si bien que le départ entre les deux devra être répété dès qu'un nouvel énoncé sera produit, la pensée fonctionnant comme un succession perpétuelle de sauts d'un côté ou de l'autre de cette frontière.

Le *Ménexène* nous avait avertis sur les délices dangereux du spectacle du faux. Le *Sophiste* nous propose une démonstration de la puissance contraignante du vrai, capable de lever les enchantements du sophiste, enchaîné à son tour. Nous avons de nouveau la preuve qu'en restant rivés à un point fixe, nous étions immunisés contre les charmes magiques. Or, cette fois, un fait nouveau est apparu car non seulement les prodiges du sophiste ont volé en éclat mais surtout nos propres conceptions ont été altérées en profondeur, ce qui a eu pour effet de transformer notre vision du monde. En visant le vrai fixe, toujours identique pour

236. *Sophiste*, 230 c1-3, c7-d4.

237. *Ibid.*, 231 a9-b1 (à propos du sophiste et de celui pratiquant la sophistique noble) : « ce n'est pas en effet à propos de frontières insignifiantes, je crois, que la controverse naîtra, au moment où l'on montera la garde comme il faut. » (οὐ γὰρ περὶ μικρῶν ὄρων τὴν ἀμφισβήτησιν οἴομαι γενήσεσθαι τότε ὅποταν ἱκανῶς φυλάττωσιν.)

tous, nous avons dû changer nous-mêmes. Ainsi, l'intervention du philosophe a eu, en apparence, le même effet que les discours du sophiste, l'acquisition de nouvelles opinions qui donnent un nouveau sens au monde. Certes, le non-philosophe ne saura pas différencier les deux figures, ni profiter pleinement de la rencontre avec la parole philosophique, adoptant la nouvelle opinion de la même manière que si elle avait été fournie par un sophiste. En revanche, le philosophe sait que cette nouvelle opinion n'est pas illusoire et est tournée vers le vrai, comme ses anciennes opinions, si bien qu'il n'y a en fait pas de changement chez lui de ce point de vue, son objectif restant invariablement la poursuite de la vérité, seul le contenu de ses opinions se raffinant, permettant à sa vision du monde de se faire de plus en plus précise et exacte et grâce à cela, sa voie de recherche est de mieux en mieux tracée. Face à cette opposition entre le philosophe et le sophiste, tous les deux produisant des contenus discursifs positifs, se tient Socrate, qui ne sait rien et réfute les opinions de ses interlocuteurs, non pas pour le plaisir d'avoir raison mais parce qu'elles sont fausses ou plus exactement parce qu'elles ne sont pas vraies. Socrate induit lui aussi une influence cognitive susceptible d'affecter la vision du monde de l'interlocuteur. Mais au lieu de le diriger vers le vrai, il l'éloigne du faux. De là, ce sera à l'interlocuteur de se déterminer et d'opter pour la persistance dans le faux ou la recherche du vrai. Enfin, il convient de souligner la complémentarité de l'approche socratique et de celle de l'Étranger : la première élimine le faux, ouvrant un champ nouveau à la recherche que le second réduit en y localisant le vrai. Chacun d'eux, à sa façon, apporte un supplément d'inspiration pour dépasser ce qui était de l'ordre de l'évidence jusque-là. Tout ceci nous permet en définitive de dire que si Socrate avait rencontré un homme réussissant à résister à ses réfutations, il aurait alors trouvé le philosophe authentique²³⁸.

Après ces considérations, il nous faut faire une ultime remarque sur tout le processus que nous venons d'expliquer à propos des rapports entre le sophiste et le philosophe. Du point de vue du spectateur qui ne s'est pas impliqué activement dans cette réflexion – et peut-être même de celui de Théétète, s'il venait à repenser à cet entretien plus tard en ayant soudain des doutes sur sa compréhension de ce qui a été montré, se disant qu'il avait peut-être été parfois emporté par l'élan de l'échange²³⁹ – il n'y a en fait pas de différence avec un tour de magie sophistique : la démonstration d'ontologie réalisée par l'Étranger pourrait n'être qu'une tromperie à l'instar de Diomède leurrant Glaucos grâce à Zeus, la part d'intelligence divine

238. Sur Socrate recherchant un homme plus sage que lui, conformément à l'oracle d'Apollon, voir *Apologie*, 20 e8-23 c1. La démarche de Socrate résulte d'un questionnement sur le sens d'une parole divine obscure qu'il passe ensuite sa vie à chercher à élucider.

239. Ainsi, en 261 d1-262 b3, Théétète donne son assentiment trop vite à l'Étranger, sans bien comprendre ce à quoi veut en venir celui-ci, qui est obligé de préciser ses propos lorsqu'il s'en rend compte.

mise en œuvre par l'Étranger échappant à celui qui n'a pas reçu ce don ²⁴⁰. Si nous avons mené notre réflexion comme nous l'avons fait, c'est seulement parce que nous avons postulé, d'une part, que l'Étranger était un vrai philosophe, et d'autre part, que le vrai existait. Or Socrate nous avait mis en garde au début du dialogue sur la difficulté à reconnaître les philosophes, qui se confondent parfois avec les sophistes, les politiques ou les fous ²⁴¹, les assurances de Théodore sur le statut de philosophe de l'Étranger, qui n'est pas un dieu mais un homme divin ²⁴², ne l'ayant manifestement pas convaincu. Compte tenu que toutes ces figures sont sur le même plan, nous devons en conclure, avec A. G. Wersinger, que le statut exact de l'Étranger est indécidable ²⁴³. C'est peut-être aussi ce qu'il faut déduire du fait que le dialogue s'ouvre sur la difficulté de distinguer les *ὄντως φιλόσοφοι* ²⁴⁴ et se termine par la capture de l'*ὄντως σοφιστής* ²⁴⁵ : l'Étranger, qui est sensible aux frontières, est sans doute quelque part entre les deux. Nous ne sommes donc guère plus avancés pour reconnaître le sophiste et le philosophe mais nous avons compris que nous devons, pour parvenir à penser, nous appuyer sur certaines données fixes, tenues pour vraies tant qu'elles n'ont pas été réfutées, ce qui nous ramène à la solution du trilemme de Münchhausen que R. Boudon proposait et qui garantit la possibilité d'une connaissance scientifique solidement étayée à laquelle il est possible de se fier sans trop de risques ²⁴⁶. Ce n'est donc pas parce que nous sommes en butte à un univers incertain que nous devons nous interdire de penser et de chercher à comprendre le monde, ni que nous soyons condamnés à dire tout et n'importe quoi. L'essentiel est d'abord d'utiliser son intelligence et de vouloir sincèrement progresser dans notre compréhension des choses.

En définitive, pour savoir si l'on a affaire à un philosophe, il n'y a pas d'autre moyen que de lui poser la question et de souhaiter que la réponse qu'il fera sera sincère et véridique. Mais de toute façon, qu'il soit vraiment un philosophe ou qu'il croit seulement l'être, s'il est sincère, il sera réfuté par Socrate, puisque Apollon, par la voix de la Pythie, a certifié à Chéréphon que nul n'est plus sage que Socrate ²⁴⁷.

240. En 254 a10-b1, l'Étranger souligne la difficulté de la plupart des individus à appréhender le divin : « car les yeux de l'âme du grand nombre sont incapables de persévérer lorsqu'ils tournent leur regard vers le divin. » (*τὰ γὰρ τῆς τῶν πολλῶν ψυχῆς ὄμματα καρτερεῖν πρὸς τὸ θεῖον ἀφορῶντα ἀδύνατα.*) C'est pourquoi il leur est si difficile de reconnaître le philosophe, qui est nimbé d'une aura divine.

241. *Ibid.*, 216 c2-d2.

242. *Ibid.*, 216 b7-c1.

243. A. G. WERSINGER, « Plato and Philosophy as a Figure of Enunciation » in J.-L. PÉRILLIÉ (dir.), *Oralité et Écriture chez Platon*, Bruxelles, 2011, pp. 106-114.

244. *Sophiste*, 216 c6.

245. *Ibid.*, 268 c4, d3.

246. Voir *supra*, p. 398.

247. *Apologie*, 21 a4-7, particulièrement a6-7 : « La Pythie répondit qu'en fait, personne n'est plus sage [*sc.* que Socrate]. » (*ἀνεῖλεν οὖν ἡ Πυθία μηδένα σοφώτερον εἶναι.*)

5- Deux approches de la magie pas si différentes

Nous allons à présent revenir au texte du *Banquet*. La possibilité d'induire un changement chez autrui est un des grands thèmes du dialogue, qui est abordé par les différents protagonistes et souligné par la mise en scène qui multiplie les situations d'inversion et de renversement, comme si Platon voulait envoûter son lecteur par ce procédé discret qui le plonge dans une ambiance irréelle propre à lui faire perdre tous repères par rapport à ce qu'il connaît, notamment du personnage de Socrate. Le procédé littéraire utilisé par Platon pour présenter la soirée du banquet est lui-même déroutant et constitue une invitation à prendre un maximum de recul vis-à-vis des propos tenus : il s'agit en effet de la répétition par Apollodore de Phalère devant un nouveau public d'un récit du banquet qu'il avait précédemment rapporté sur le chemin menant à la ville à un certain Glaucon à partir de la relation qu'Aristodème, un des convives, lui avait faite, validée ensuite par Socrate, dont Apollodore a pris l'attache, sachant de plus que cette version en concurrence une autre, qui a été transmise à ce même Glaucon par un inconnu, la tenant d'un certain Phénix qui l'avait reçue aussi d'Aristodème, mais qui manquait grandement d'exactitude²⁴⁸. On se perd déjà dans les méandres de la transmission et la qualité relative du contenu du récit doit éveiller la vigilance²⁴⁹. Avant même que le récit n'ait commencé, le lecteur est informé qu'il devra chercher le sens bien au-delà de l'aspect des scènes qui lui seront présentées, à un degré d'interprétation dépassant celui qui est habituel, et que d'une même source peut émaner en même temps une version plutôt exacte autant qu'une version plutôt inexacte, ce qui bien évidemment nous fait penser aux discours d'Agathon et surtout d'Alcibiade dont les interprétations sont susceptibles de donner lieu à des versions très divergentes et qui requièrent de s'enfoncer en profondeur dans le texte pour en faire émerger le sens véritable.

Le discours d'Agathon dans le *Banquet* met en œuvre tous les ressorts de la rhétorique et de la poésie pour charmer son public. Ce discours est souvent considéré comme brillant du point de vue de la forme mais creux quant aux idées énoncées, voire ridicule tant il est fait d'outrance, une façon de dénoncer la sophistique²⁵⁰. A.-G. Wersinger ne partage pas ce point

248. *Banquet*, 172 a6-173 b8.

249. Il convient de mettre en regard de cette chaîne de transmission sinueuse, celle, droite, du dialogue entre Socrate, Parménide et Zénon, dans le *Parménide*, 126 a1-127 a7, qui comprend aussi trois intermédiaires, et dont la fiabilité n'est jamais remise en cause, la qualité de la mémoire d'Antiphon, le maillon central, étant même soulignée en 126 c3-7. Sur la suspicion que doit éveiller la transmission du récit du *Banquet* et sur le brouillage produit par le dispositif d'énonciation, voir A. G. WERSINGER, « Plato and Philosophy as a Figure of Enunciation », pp. 96-100, « La Voix d'une "savante" : Diotime de Mantinée dans le *Banquet* de Platon (201d-212b) », *Cahiers « Mondes anciens »*, 3, 2012, §§ 3-6.

250. L. Robin parle de « sa complication et sa pauvreté de pensée » (PLATON, *Œuvres complètes*, I, Gallimard, Paris, 1950, note 2, p. 724 (p. 1358)) et dit entre autres qu'« Il est difficile d'imaginer une construction plus

de vue et observant l'appartenance d'Agathon au courant de la « Nouvelle musique »²⁵¹, elle montre que l'éloquence ne dissimule pas l'indigence de la pensée du tragédien, mais que celle-ci est la contrepartie de celle-là. Agathon s'adonne en effet à une « rhétorique chromaticiste », fondée sur une harmonie souple et ondoyante, suggérant des associations d'idées par la richesse de la forme plutôt que déployant des arguments par le sens du texte²⁵² : le fond devient un substrat vide et neutre sur lequel la forme peut s'exprimer dans toute sa plénitude. Cette approche s'accorde bien avec l'idée qu'Agathon envoûte son auditoire. Nous voudrions montrer qu'en outre, le discours d'Agathon n'est aussi creux qu'il paraît et qu'une certaine lecture permet de déceler derrière les apparences légères de sa prestation un programme qui pourrait être lourd de conséquences s'il venait à entrer en application. Rien ne prouve toutefois que ce projet ait été défendu par Agathon ou les membres de son courant artistique, mais il est fort possible que Platon, avec autant de finesse que d'ironie, le glisse dans le discours de son protagoniste afin de mettre en garde contre les dérives récentes de la musique et souligner les risques qu'elle fait courir à ceux qui s'en délectent, sans qu'ils s'en aperçoivent, et sans peut-être aussi que ceux qui les produisent en soient aussi conscients, intéressés avant tout à récolter la gloire en donnant de nouveaux plaisirs à leur public.

Face à cette démonstration d'une magie prenant le contrôle des spectateurs et lui inculquant des opinions de façon presque subliminale, il nous a paru judicieux de placer le

artificielle, plus *sophistiquée* et plus vide », évoquant une « fastidieuse virtuosité » et une « préciosité ridicule », le discours se distinguant « nettement des autres par l'indifférence à l'égard des idées et par le souci exclusif du procédé », au point que « Donner de ce discours une analyse serait sans intérêt » (PLATON, *Œuvres complètes*, IV, 2^e partie, C.U.F., Paris, 1949 [1=1929], pp. LXVII *sq.*). Voir aussi P. LÉVÊQUE, *Agathon*, Paris, 1955, pp. 120 *sq.*, en particulier la note 5, qui recense des critiques émises par plusieurs éminents commentateurs à l'encontre du discours d'Agathon et de son manque de pensée, Lévêque se rangeant lui aussi à leurs côtés.

251. Voir les synthèses de A. BARKER (ed.), *Greek Musical Writings*, I, Cambridge - New York - Port Chester, , reprint, 1989 [1=1984], pp. 93-98, M. L. WEST, *Ancient Greek Music*, Oxford - New York, 1992, pp. 356-372, E. CSAPO, « The Politics of the New Music » in P. MURRAY, P. WILSON (ed.), *Music and the Muses: The Culture of Mousikē in the Classical Athenian City*, Oxford - New York, 2004, pp. 207-229, et A. D'ANGOUR, « The New Music – So What's New? » in S. GOLDHILL, R. OSBORNE (ed.), *Rethinking Revolutions through Ancient Greece*, Cambridge - New York - Melbourne, 2006, pp. 264-283 : à partir du dernier quart du V^e siècle av. J.-C., certains musiciens augmentent le nombre de notes en ajoutant de nouvelles cordes à la lyre et en modifiant l'*aulos*, modulent leur jeu, mélangent les genres, créent de nouveaux rythmes, multiplient les effets de virtuosité, cherchant notamment une mimétique du thème joué. M. L. West précise que l'ornementation du style de la Nouvelle musique tendait à favoriser le jeu et le chant en soliste (*Ancient Greek Music*, pp. 44 *sq.*), ce qui correspond bien au caractère du personnage d'Alcibiade, toujours cherchant à s'affirmer et à être adulé. Le fait est que de véritables vedettes du spectacle sont alors consacrées par le public, enthousiasmé par cette musique. De retour d'exil, en 408, Alcibiade embauchera Chrysogonos, aulète vainqueur aux jeux pythiques, pour jouer l'air des trières et donner la cadence aux rameurs de l'embarcation qui le ramène au Pirée (DOURIS de Samos, fragment 76 F 70 (JACOBY) [=64.8-19 (MÜLLER)] *ap.* PLUTARQUE, *Vie d'Alcibiade*, XXXII, 2 (LINDSKOG, ZIEGLER) ; ATHÉNÉE, *op. cit.*, XII, 49.8-14). Il se pourrait que l'arrivée d'Alcibiade dans le *Banquet* accompagné de l'aulétride, à laquelle nous nous intéresserons *infra*, pp. 525-533, soit inspirée de cet événement. Évidemment, au vu de ses caractéristiques, la Nouvelle musique n'a pas laissé les sophistes, ni les rhéteurs indifférents, notamment l'école de Gorgias et Agathon (voir L. RICHTER, « Die Neue Musik der griechischen Antiker », *Archiv für Musikwissenschaft*, XXV, 1968, pp. 12 *sq.*, 18).

252. A. G. WERSINGER, *op. cit.*, pp. 78-82.

début de l'éloge de Socrate prononcé par Alcibiade, qui est aussi une pièce de rhétorique, et qui, évoquant explicitement la magie socratique, serait susceptible au premier abord de nous apporter des éléments de comparaison entre celle-ci et celle d'Agathon. Mais étant lui-même ivre, Alcibiade assimile étonnamment Socrate à un être dionysiaque, Marsyas, et la magie du premier au jeu de l'*aulos* du second, ce qui pose bien des questions sur la valeur de ce témoignage, étant donné que Socrate revendique généralement la tutelle d'Apollon et se montre des plus méfiants quant aux sonorités discordantes des instruments à vent, particulièrement prisés par les modernes. La possibilité d'identifier précisément la parole produisant des illusions trompeuses et la distinguer de celle du philosophe, sujet que nous venons d'aborder à partir du texte du *Sophiste*, n'est décidément pas chose simple en pratique, *a fortiori* lorsque l'on est soi-même, comme Alcibiade, en train de se débattre dans les rets de la magie de Socrate.

a) *Inversions*

Le *Banquet* pourrait être le récit banal d'une soirée joyeuse partagée par quelques membres de la bonne société athénienne échangeant des propos plus ou moins profonds sur l'amour, en d'autres termes cet ouvrage pourrait être un *ἔρωτικὸς λόγος* de plus²⁵³. Or, il n'en est rien et nous en sommes bien loin car le dialogue de Platon nous transporte dans un univers étrange où l'ivresse du verbe remplace celle du vin et où la normalité n'est jamais tout à fait au rendez-vous exactement telle qu'on l'attendait. Tout cela est accentué par le ballet curieux d'Agathon et Socrate, rejoints plus tard par Alcibiade, les trois personnages multipliant les références à la magie et les deux premiers ayant ouvertement recours à des procédés pouvant s'analyser comme relevant de cette pratique.

En fait, le dialogue s'inscrit dans un contexte déroutant construit par une série d'inversions inattendues dans les situations présentées ou d'écarts, sources de malentendus et d'erreurs de jugement. Le *Banquet* est en premier lieu le récit d'un récit, une image d'une image, une pure apparence en somme : le procédé n'est pas sans faire penser à l'éloge de Socrate par Alcibiade, qui dépeint son curieux ami comme un vilain silène contenant de belles statues divines. On trouvera donc la beauté au cœur du dialogue à condition de savoir l'ouvrir, et d'y pénétrer, sans se laisser tromper par les apparences de surface. Ensuite, le narrateur,

253. Sur ce genre littéraire, dont l'appellation n'est probablement pas encore fixée à l'époque de Platon, et sur les rapports du *Banquet* et du *Phèdre* avec celui-ci, voir F. LASSERRE, « *Ἐρωτικοὶ λόγοι* », *Museum Helveticum*, 1, 1944, pp. 169-178.

Apollodore, est une sorte de double imparfait de Socrate, qui prône les préceptes du maître et sermonne ses amis de préférer la philosophie aux autres activités, au lieu de chercher à les en convaincre par le dialogue²⁵⁴, ce qui indiquerait qu'il ne comprend rien à la pratique de son modèle et si l'on en juge par son attitude outrancière²⁵⁵ dans le *Phédon*, il n'est pas près non plus de saisir le sens de sa pensée et ce que sont les incantations dont celui-ci recommande l'usage à ses amis dans sa cellule²⁵⁶, ses lamentations pitoyables venant briser le moral de l'assistance et étant l'antithèse de la philosophie réconfortante de Socrate au moment où il s'apprête à boire la ciguë. Aristodème, qui accompagne Socrate au banquet, en est lui aussi un double inversé et un proche disciple : alors que Socrate, contrairement à son habitude, a voulu soigner son apparence pour aller chez Agathon, Aristodème va nu-pieds et arbore vraisemblablement une tenue dépouillée, semblable à celle de Socrate en temps normal²⁵⁷. Socrate se métamorphose, se dédouble, son image s'intègre dans des faux-semblants. La magie est manifestement à l'œuvre.

Socrate se propose ensuite de justifier la présence de son compère à la réception d'Agathon en prenant le contre-pied d'un proverbe selon lequel les gens de bien peuvent se rendre spontanément chez les gens de bien (*Ἀγάθων' ἐπὶ δαίτας ἴασιν αὐτόματοι ἀγαθοί*)²⁵⁸, ce qui n'est pas leur cas, puisque Socrate a été invité et invite à son tour Aristodème, qui ne vient donc pas de son propre chef, tout homme de bien qu'il fût, et il se retrouve dans une situation floue et ambiguë, d'invité pas invité, qui crée un nouvel effet de décalage. Selon Socrate, la liberté qu'il prend avec ce dicton est vénielle : Homère, lui-même, a fait bien pire puisqu'il a détourné le sens de ce même proverbe en mettant en scène un faible, Ménélas, se rendant à la table d'un brave, Agamemnon, sans y être convié. La transgression homérique est naturellement plus grave que celle de Socrate car le premier nous trompe sur la nature des personnes, en faisant passer un personnage pour ce qu'il n'est pas (il joue sur *ἀγαθός*, une caractéristique essentielle de la personne), alors que le second se contente de transformer explicitement les circonstances d'application du proverbe (il joue sur *αὐτόματος*, une caractéristique du comportement ponctuel de la personne). Dans un cas, la manœuvre induit en erreur, produit un écart entre la parole et la réalité ; dans l'autre, elle adapte la parole à la réalité. Or, comme l'indique J. Labarbe²⁵⁹, la critique adressée à Homère est abusive : au

254. *Banquet*, 173 a1-3, c2-d3.

255. *Phédon*, 117 d3-6 : « quant à Apollodore, il n'avait cessé de pleurer durant le moment précédent, et désormais, il rugissait en se lamentant et montrant des signes de colère, et il n'y avait personne parmi ceux qui étaient là dont il ne brisât le moral, à part Socrate lui-même » (*Ἀπολλόδορος δὲ καὶ ἐν τῷ ἔμπροσθεν χρόνῳ οὐδὲν ἐπαέτο δακρύων, καὶ δὴ καὶ τότε ἀναβρυχησάμενος κλάων καὶ ἀγανακτῶν οὐδένα ὄντινα οὐ κατέκλασε τῶν παρόντων πλὴν γε αὐτοῦ Σωκράτους*).

256. *Ibid.*, 77 e8-78 a9.

257. *Banquet*, 173 b2, 174 a3-4. Nous en dirons plus sur cette mise en scène *infra*, p. 831.

258. *Ibid.*, 174 b4-5.

259. J. LABARBE, *L'Homère de Platon*, Liège, 1949, p. 313.

moment où le poète qualifie Ménélas de « combattant mou »²⁶⁰, il se réfère à celui qu'il était jadis²⁶¹, par opposition au redoutable guerrier qu'il est maintenant²⁶². Il nous semble qu'en rester à observer que Platon fait preuve d'une « ardeur maligne » à déceler les contradictions du texte d'Homère, par « une argumentation [...] spécieuse »²⁶³, manque le propos du Philosophe. En effet, Homère ne cite jamais le proverbe dont il est accusé d'avoir perverti le sens. Par conséquent, c'est Socrate lui-même qui crée la contradiction chez Homère, qui plus est abusivement, comme nous venons de le voir, en mélangeant deux passages qui sont sans rapport l'un avec l'autre²⁶⁴. Il s'agit en fait plus que d'une simple pique aussi plaisante qu'injuste envoyée à l'auteur de l'*Iliade*. Car Aristodème contredit en partie Socrate en se plaçant aussi dans le cadre de l'interprétation prêtée à Homère : de son point de vue, le problème n'est pas tant de ne pas être convié chez Agathon, mais qu'un homme du commun, comme lui, se rende chez un personnage important sans invitation²⁶⁵. En jouant implicitement sur les qualités des personnes, Socrate se retrouve donc dans la position reprochée à Homère, consistant à cacher la vérité, et Aristodème, prenant le parti de la vérité, adopte l'attitude ordinaire de Socrate. Tant par sa tenue que par son souci de la vérité, Aristodème paraît avoir pris la place de Socrate tel qu'il apparaît habituellement dans les *Dialogues*. Ce qui est cependant insuffisant pour en faire un représentant crédible de la philosophie, vu que son attitude est passablement conventionnelle et que comme nous le verrons en analysant le *Ménon*²⁶⁶, la philosophie commence par une rupture des habitudes, si bien que le soir du banquet d'Agathon, Socrate, malgré son comportement qui nous apparaît très étrange, endosse peut-être en réalité plus que jamais dans son rôle philosophique.

Peu après, lorsque Aristodème arrive seul à la demeure d'Agathon, le serviteur aussi bien que le maître de maison l'accueillent comme s'il était Socrate²⁶⁷. Et un nouveau retournement se produit, car du statut de non invité, il prend celui d'invité officiel et même désiré, puisque Agathon dit qu'il l'avait cherché la veille pour le convier mais ne l'avait pas vu²⁶⁸, ce qui est compréhensible si ce personnage est le double d'un autre, lui-même absent la

260. HOMÈRE, *Iliade*, XVII, 588 : *μαλθακὸς αἰχμητής*.

261. *Ibid.*, 587 : *πάρως γε*.

262. *Ibid.*, 588 : *νῶν δ'*.

263. J. LABARBE, *op. cit.*, p. 313.

264. HOMÈRE, *Iliade*, II, 408 (où Ménélas, qui est dit « bon pour le cri de guerre » (*βοῆν ἀγαθός*), se rend de son propre chef au festin donné par Agamemnon : l'apparition du terme *ἀγαθός* dans le vers d'Homère mérite d'être soulignée dans le contexte qui nous intéresse) et XVII, 588.

265. *Banquet*, 174 c5-8.

266. Voir *infra*, p. 714.

267. *Ibid.*, 174 d7-e8.

268. *Ibid.*, 174 e8 : *ἰδεῖν*. L'explication que nous proposons ici est pour l'instant une interprétation partielle et plausible à ce stade de la réflexion, la raison véritable selon nous de l'incapacité d'Agathon à voir Aristodème est exposée *infra*, p. 831. En tout cas, en se concentrant sur le résultat de l'action, les traductions de ce terme adoptées notamment par L. Brisson, V. Cousin (« trouver »), B. Jowett (« have found »), R. E. Allen, A. Nehamas et P. Woodruff (« find »), M. Joyce (« get hold »), F. D. E. Schleiermacher, O. Apelt (« finden »), négligent la nuance que Platon a voulu introduire et qui insiste sur la recherche d'une apparence visuelle. Cf.

veille²⁶⁹. Et Agathon lui demande pourquoi il n'a pas amené Socrate²⁷⁰, alors que c'est au contraire Socrate qui l'a fait venir. Une nouvelle inversion des positions est ensuite opérée par Agathon qui se déclare être un invité comme les autres et assigne à ses esclaves la place de l'hôte qui reçoit²⁷¹. Quant à Socrate, il n'est pas non plus à sa place, puisqu'il s'est arrêté devant la porte du voisin, accaparé par ses réflexions²⁷² : tout se passe avec lui comme s'il faisait tout pour ne pas être à l'endroit où on l'attend. Plus tard, Aristophane et Éryximaque permuteront leurs discours, suite au hoquet du premier²⁷³. Et à la fin du dialogue, ce sera Agathon qui changera de place, se plaçant à droite de Socrate, qui se retrouvera alors entre lui et Alcibiade²⁷⁴.

Par conséquent, une confusion bizarre règne en ce début de banquet, avant même que les convives n'aient commencé à s'enivrer. Si chacun peut aussi facilement prendre la place de l'autre, il n'est guère étonnant qu'Agathon s'imagine, même plaisamment, pouvoir recevoir le savoir de Socrate par simple contagion, lequel renverse immédiatement la situation en émettant le souhait d'obtenir le savoir d'Agathon, qu'il juge supérieur au sien ; on notera l'opposition entre celui qui pense seul, à l'abri des regards, et celui qui fait la démonstration son savoir devant une foule de trente mille spectateurs²⁷⁵. D'ailleurs, le savoir de Socrate, étant qualifié de « douteux comme un rêve » (*ἀμφισβητήσιμος ὥσπερ ὄναρ*)²⁷⁶, participe à cette confusion : comme le rêve, les visions qu'il procure peuvent être difficilement identifiables et prêtent à caution, son rapport à la réalité est contestable et les interprétations que l'on peut en tirer, donc le discours qu'il produit, sont elles-mêmes sujettes à débat. Bref, le savoir que Socrate s'attribue demande une remise en question permanente et n'apporte aucune certitude : un tel savoir ne peut être considéré comme quelque chose que l'on a ou que l'on tient, il est insaisissable quoi qu'en pense Agathon²⁷⁷. Est-ce à dire que la science de Socrate vaut moins que le savoir d'Agathon ? Même ce dernier n'est pas dupe de l'ironie de Socrate et en appelle au jugement de Dionysos pour les départager²⁷⁸. Il est fort curieux qu'il invoque ce dieu, car ordinairement c'est Zeus, ou Apollon par délégation de celui-ci, qui est dépositaire de la justice²⁷⁹ et qui attribue à chacun son dû selon ses mérites. Nous sommes

F. Ast (« *conspicere* »), G. Burges (« *see* »), M. Ficin (« *vidi* »), M. Martínez Hernández (« *verte* ») ou G. Reale (« *vederti* »).

269. *Ibid.* 174 a6-7.

270. *Ibid.*, 174 e8.

271. *Ibid.*, 175 b7-c1.

272. *Ibid.*, 175 a7-9. Agathon qualifie d'ailleurs son attitude en 175 a10 de *ἄτοπον*.

273. *Ibid.*, 185 c5-e5.

274. *Ibid.*, 222 e10-223 b2.

275. *Ibid.*, 175 c8-e6.

276. *Ibid.*, 175 e3.

277. *Ibid.*, 175 d2: *ἔχεις*.

278. *Ibid.*, 175 e7-10.

279. Ainsi, dans les *Lois*, XI, 936 e8-937 a1, les personnes convoquées comme témoins aux procès mais disant tout ignorer de l'affaire prêtent serment à Zeus, Apollon et Thémis. Voir *infra*, p. 639.

encore confrontés à un renversement, le principe de désordre étant substitué à celui garantissant l'ordre.

Les inversions que nous avons mises en évidence ne concernent que Socrate et Agathon. Or ce sont les deux seuls personnages du dialogue qui useront de procédés magiques au cours de la soirée. Dès l'entame du *Banquet*, par ces jeux d'inversion, le résultat de ces manipulations magiques est déjà prévisible, comme s'il était inscrit en creux dans l'ordre des choses. Agathon pensera s'accaparer la science de Socrate mais descendra de son piédestal à cause des illusions qu'il se fait sur celle-ci, résultat probable de l'ironie facétieuse de la justice dionysienne qu'il a invoquée. Socrate en revanche, sera immunisé contre la magie d'Agathon car il a amené un double qui sera envoûté à sa place, et lui, conservera toutes ses capacités d'envoûtement, restant toujours identique à lui-même malgré son changement d'apparence ou grâce à lui, car il a su changer au moment opportun pour ne pas se rendre vulnérable aux illusions. Avec ces séries d'inversions, Platon se plaît à entretenir une forme de confusion qui crée une sorte de brouillard d'apparences autour d'une organisation à la fois précise et rigoureuse qui se déploie au cours de la soirée et dont il faut déduire les principes à partir d'une interprétation de ces apparences. Il introduit également un mouvement interne qui suggère que la pensée est un basculement permanent grâce auquel elle peut faire évoluer ses points de vue et sa compréhension d'une situation ou une chose, sinon elle se fige comme médusée : à l'intérieur de ce mouvement, les discours d'Agathon et de Diotime s'opposent et se complètent, reprenant chacun à sa manière les discours précédents, le premier les rassemblant dans une composition originale et virtuose, pour mieux emporter les suffrages de l'assistance, le second les critiquant pour les dépasser en affirmant une vérité qu'aucun ne détient en propre mais que tous visent à leur façon, inadéquatement, les deux discours se résolvant dans la synthèse burlesque de l'éloge de Socrate prononcé par Alcibiade. Par ailleurs, le fait que l'action se déroule de nuit, alors que Socrate voue un culte au soleil levant²⁸⁰, allant à rebours des pratiques sorcières qui fuient cet astre et honorent souvent Hécate la lunaire²⁸¹, complète cette série d'inversions que nous avons relevées et constitue en soi une mise en garde contre les interprétations n'allant pas au-delà des apparences. Il est en outre singulier que le texte du *Banquet* s'achève juste après l'aurore, au chant des coqs²⁸², alors que le *Phédon* se termine aux dernières lueurs du jour, juste avant le crépuscule²⁸³, en annonçant le sacrifice d'un coq²⁸⁴, Apollodore, le narrateur du *Banquet*, assistant aux derniers instants de Socrate. Enfin, ce travail de remémoration, issu d'une transmission laborieuse et

280. *Banquet*, 220 d4.

281. Voir *infra*, p. 959, en particulier la note 335.

282. *Ibid.*, 223 c2.

283. *Phédon*, 116 e1-117 a3.

284. *Ibid.*, 118 a7-8.

chaotique, que constitue le *Banquet* est très probablement influencé par la vision d'un disciple de Socrate, et pas le plus doué, lui-même sous le charme de son mentor, qui aura ironiquement confirmé le récit lorsqu'il est venu le questionner, estimant que les déformations qu'il avait subies étaient somme toute révélatrices de la réalité, à condition évidemment de pouvoir les identifier, et que, même, ce principe d'un récit déformé et déformant était en phase avec la nature de Socrate et de sa démarche.

b) *La magie rhétorique et poétique d'Agathon*

i. **Transgression et effraction rhétorique**

Phèdre, au moment de donner la parole à Agathon, rappelle que l'on attend un éloge d'Éros, et non un autre discours²⁸⁵. Il ne sera pas déçu, car Agathon commence justement par observer que les intervenants précédents ont proclamé le bonheur des hommes provenant des bienfaits dispensés par l'amour, au lieu de faire l'éloge du dieu et dire ce qu'il est²⁸⁶. Cette opinion d'Agathon est évidemment tributaire de sa définition de l'éloge. Au sens large, les autres convives ont bien prononcé des éloges de l'amour puisqu'ils ont vanté certains de ses mérites. Mais si, comme Agathon, on estime qu'un éloge doit suivre un plan précis prédéfini, évidemment, aucun des orateurs précédents n'a produit d'éloge, excepté Pausanias qui, méthodiquement, a commencé par dire qu'il y avait deux sortes d'Éros avant de s'intéresser à leurs effets, mais comme cette approche l'a conduit à mettre en évidence des défauts de

285. *Banquet*, 194 d6.

286. *Ibid.*, 194 e5-7 : « tous ceux qui ont parlé auparavant me paraissent n'avoir pas fait l'éloge du dieu, mais ont vanté le bonheur des hommes venant des biens dont le dieu est la cause pour eux : mais de quelle nature est celui qui leur a fait ces présents, personne ne l'a dit » (*δοκοῦσι γὰρ μοι πάντες οἱ πρόσθεν εἰρηκότες οὐ τὸν θεὸν ἐγκωμιάζειν ἀλλὰ τοὺς ἀνθρώπους εὐδαιμονίζειν τῶν ἀγαθῶν ὧν ὁ θεὸς αὐτοῖς αἴτιος· ὁποῖος δὲ τις αὐτὸς ὧν ταῦτα ἐδώρησατο, οὐδεὶς εἴρηκεν*). Signalons que la plupart des traductions surinterprètent le verbe *εὐδαιμονίζειν* en le traduisant par « féliciter les hommes » (L. Brisson, É. Chambry, V. Cousin, L. Robin), « *han felicitado a los hombres* » (M. Martínez Hernández), « *felicitate men* » (R. E. Allen), « *felicitate mankind* » (G. Burges), « *congratulate mankind* » (B. Jowett, M. Joyce), « *congratulate human beings* » (A. Nehamas et P. Woodruff), « *die Menschen selig zu preisen* » (F. D. E. Schleiermacher), « *haben [...] nicht dem Preise des Gottes gegolten, sondern dem des Glückes der Menschen* » (O. Apelt), « *non mi pare che abbiano encomiato il dio, bensì la felicità degli uomini* » (G. Reale) : ces tournures laissent entendre plus ou moins explicitement que l'éloge a porté sur les hommes et non sur le dieu, alors qu'Agathon indique seulement que les discours précédents n'ont pas parlé du dieu lui-même mais de ce qu'il a procuré aux hommes et qui fait leur bonheur. Il ne s'agit donc pas d'opposer un éloge du dieu à un éloge des hommes car, dans l'esprit d'Agathon, les discours de ses prédécesseurs ne sont même pas des éloges. En effet, comme il le dit immédiatement après (195 a1-5), il n'existe qu'une seule méthode pour faire un éloge (d'abord dire ce qu'est l'objet de l'éloge puis indiquer les bienfaits qu'il procure), qui n'a pas été suivie par les autres convives, mais que lui se fait fort d'appliquer. Cf. F. Ast (« *non deum laudasse, sed hominum felicitatem praedicasse bonorum causa quae deus eis largiretur* »), M. Ficin (« *non ipsum Deum laudasse, sed beneficia, quae feliciter ab illo conferuntur, hominibus narravisse* »).

l'amour, il ne peut s'agir d'un véritable éloge, lequel ne saurait être que dithyrambique : seuls des superlatifs sont appropriés pour qualifier l'être faisant l'objet de l'éloge. Aussi Agathon se prépare-t-il à montrer que l'amour est « le plus heureux » des dieux (*εὐδαιμονέστατον*), car il est « le plus beau » (*κάλλιστον*) et atteint « le plus haut degré de l'excellence » (*ἄριστον*)²⁸⁷.

En introduisant des considérations méthodologiques décidées par lui-même, Agathon peut à bon compte déconsidérer les discours antérieurs et se positionner en expert, donc se prévaloir d'une autorité supplémentaire, avant même d'avoir commencé à parler et d'avoir produit la démonstration de cette expertise qu'il s'attribue. Il justifie donc le fond du discours qu'il s'apprête à prononcer par le respect de la forme. C'est la forme qui donne sa nature au discours avant son contenu. De plus, l'attention portée sur l'organisation et la structure du propos tend aussi à le rendre plus convaincant : il n'est pas simplement question de dire des choses belles ou intéressantes sur un sujet mais de transmettre une opinion sur ce sujet et de gagner l'approbation de l'auditoire, ce qui va au-delà de la fonction usuelle de l'éloge.

À travers cette approche très scolaire, on perçoit évidemment l'influence des sophistes ou des maîtres de rhétorique dont Agathon a dû suivre les cours²⁸⁸. En répétant trois fois dans la première phrase le verbe *εἰπεῖν*²⁸⁹, il nous annonce que son discours ne sera qu'un pur être de langage : *ἐγὼ δὲ δὴ βούλομαι πρῶτον μὲν εἰπεῖν ὡς χρῆ με εἰπεῖν, ἔπειτα εἰπεῖν* (« Donc à présent, je veux en premier lieu dire comment il me faut dire, et puis le dire »). Nous observons qu'il n'y a ni d'avant, ni d'après chez Agathon : l'action qui se déroule au début (*πρῶτον*) est la même que celle qui a lieu ensuite (*ἔπειτα*), qui est encore et toujours celle qui doit être accomplie (*χρῆ*), à savoir *εἰπεῖν*. Le dire est permanent chez lui, ce qui est aussi suggéré par les nombreuses figures de style, en particulier les répétitions, les effets d'accumulation et les allitérations qui parsèment son discours et jouent sur sa sonorité et sa musicalité²⁹⁰. L'auditeur est ainsi immergé dans un présent continu et reçoit le discours

287. *Ibid.*, 195 a6-7.

288. Dans le *Protagoras*, 315 d7-e3, le jeune Agathon se trouve dans la maison de Callias où se sont réunis les plus grands sophistes du temps. Sur l'éducation d'Agathon et sa fréquentation des sophistes, voir P. LÉVÊQUE, *op. cit.*, pp. 32-34, qui analyse certains traits de son éloge liés à la sophistique pp. 119-124. Malheureusement, Lévêque se contente d'observer la vacuité des raisonnements contenus dans ce discours à cause de leur nature sophistique mais il ne saisit absolument pas l'objectif visé et l'effet produit, comme si Agathon recourait à une méthode d'exposition seulement pour le plaisir d'utiliser cette méthode et faire de belles phrases, si bien que pour cet interprète, au fond, Platon dépeint « son afféterie, sa préoccupation constante de la forme, même au détriment du fond, sa préciosité un peu vide » (*ibid.*, p. 136).

289. *Banquet*, 194 e4-5.

290. Outre la répétition de *εἰπεῖν* en 194 e4-5 et les nombreuses allitérations figurant en 194 e6-7 (*ἐγκωμιάζειν... εὐδαιμονίζειν* ; *τῶν ἀγαθῶν ὦν* ; *θεὸς αὐτοῖς αἴτιος· ὁποῖος δέ τις αὐτὸς*), signalons notamment en 195 a1-2 : *παντὸς ἐπαίνου περὶ παντός* ; 195 b1 : *φεύγων φυγῆ* ; 195 b4 : *σύνεστί τε καὶ ἔστιν* ; 195 b6 : *πολλὰ ἄλλα ὁμολογῶν τοῦτο οὐχ ὁμολογῶ* ; 195 e7-8 : *ἀεὶ καὶ ποσὶν καὶ πάντη ἐν μαλακωτάτοις τῶν μαλακωτάτων, ἀπαλώτατον* ; 196 a5-6 : *διαφερόντως ἐκ πάντων ὁμολογουμένως Ἔρωσ ἔχει* ; 196 b6-8 : *οὔτ' ἀδικεῖ οὔτ' ἀδικεῖται οὔτε ὑπὸ θεοῦ οὔτε θεόν, οὔτε ὑπ' ἀνθρώπου οὔτε ἄνθρωπον. οὔτε γὰρ αὐτὸς βία πάσχει, εἴ τι πάσχει – βία γὰρ...* ; 196 c1 : *ποιῶν ποιεῖ - πᾶς* ; 196 c2 : *ἐκὼν ἐκόντι ὁμολογήσῃ* ; 196 c6-7 : *κρατοῖντ' ἂν ὑπὸ Ἐρωτος, ὁ δὲ κρατοῖ, κρατῶν δὲ ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν ὁ Ἔρωσ* ; 196 d1-2 : *Ἐρωτα Ἄρησ, ἀλλ' Ἐρωσ Ἄρη* ; 197 c1-3 : *πρῶτος αὐτὸς ὦν*

sans pouvoir ni prendre de recul, ni le mettre en perspective. Cette annihilation du temps est un procédé permettant de couper le spectateur de son environnement immédiat et présent et surtout du fil de ses pensées pour l'insérer dans l'univers créé par le discours. Il devient ainsi totalement captif et dépendant de la vision du monde que l'orateur lui assène, n'ayant plus d'autre point de repère. L'approche relève bien de l'envoûtement. Agathon étire le présent et le généralise au passé et à l'avenir²⁹¹. Par ce moyen, il écrase toute l'expérience vécue par l'auditoire, si bien que celui-ci est coupé de tout référentiel potentiellement critique et est en permanence conditionné et orienté émotionnellement par le discours, dans lequel il est confortablement immergé, ayant perdu les moyens cognitifs d'en sortir spontanément ou, du moins, la pénibilité de l'effort requis pour y parvenir étant considérablement accrue, ce qui dissuade de s'y astreindre. Pour le dire de façon lapidaire, Agathon instaure une véritable préférence pour l'ignorance.

Agathon va faire la preuve de son expertise et affirmer son autorité en commençant par réfuter une partie du discours de Phèdre, l'ancienneté d'Éros. Pour cela, il doit contester la tradition et certains poètes célèbres²⁹². Si Agathon s'en prend à ce discours plutôt qu'aux autres, c'est probablement parce qu'il n'est pas vérifiable empiriquement : à un discours non étayé, on peut toujours opposer un autre discours non étayé, qui l'emportera s'il est plus vraisemblable ou simplement mieux présenté. Agathon a donc une occasion peu risquée de se faire valoir, grâce à son talent oratoire, qui compense une argumentation fort légère. En effet, il débute par des affirmations non fondées, sinon par une référence à un dicton, donc à une opinion commune, celle selon laquelle le semblable est attiré par le semblable²⁹³, puis il réfute les poèmes d'Hésiode et Parménide, mais d'une façon qui, bien qu'adroite, va contre la lettre des mythes²⁹⁴. Agathon crée ainsi un paradoxe surprenant, qui frappe l'esprit des auditeurs, troublés que l'enchaînement du discours les conduise à un résultat opposé à celui qu'ils connaissent et donc attendent²⁹⁵. Naturellement un tel discours ne manque pas

κάλλιστος καὶ ἄριστος μετὰ τοῦτο τοῖς ἄλλοις ἄλλων τοιοῦτων αἴτιος ; 197 d3-e3. Voir également R. G. BURY, *op. cit.*, pp. XXXV sq.

291. Voir *infra*, pp. 733-736, la différence d'effet produit par rapport à celui obtenu par Socrate qui brouille aussi les repères temporels.

292. *Banquet*, 195 a8-c6.

293. *Ibid.*, 195 b3-6.

294. Au moins pour ce qui concerne Hésiode car les fragments de Parménide qui nous ont été légués ne comportent pas l'épisode auquel Agathon se réfère. Dans la *Théogonie*, 120-123, Éros est nécessairement une divinité primitive car il préside à la création du monde par générations successives : sans lui, Gaïa et Ouranos ne peuvent commencer à procréer.

295. En *Banquet*, 196 a1, Agathon décrit Éros ainsi : « il est certainement le plus jeune et le plus tendre » (*νεώτατος μὲν δὴ ἐστὶ καὶ ἀπαλώτατος*). Or, on retrouve une expression assez proche dans le *Politique*, 270 d8-e1, lorsque l'Étranger évoque les conséquences sur tous les êtres mortels de l'inversion du sens de révolution de l'univers par la divinité régissant l'ordre de celui-ci : « se changeant de nouveau dans le sens contraire, [chacun des êtres vivants] devenait plus jeune et plus tendre » (*μεταβάλλον δὲ πάλιν ἐπὶ τούναντίον οἷον νεώτερον καὶ ἀπαλώτερον ἐφύετο*). L'approche d'Agathon apparaît donc comme un renversement complet de l'ordre habituel

d'éveiller l'intérêt des auditeurs. Ce faisant, il permet de progresser vers un début d'adhésion de leur part car il les désoriente et affaiblit leurs résistances : dans leur étonnement, ils ne savent plus s'ils peuvent ou non se fier à ce qu'ils savaient auparavant et sont tentés de se laisser porter par le discours qu'ils reçoivent, d'autant plus que la forme de ce discours est attrayante et donne envie de s'en remettre à lui. Le travail de sape des autorités mené par le jeune tragédien est fondamental car non seulement il élimine des références auxquelles pouvait se fier l'assistance, mais aussi il détruit la hiérarchie qualitative des discours, à tel point que n'importe quel propos peut ensuite concurrencer une parole qui était respectée et incontestée jusqu'à présent et s'imposer, quand bien même elle serait moins valable sur le fond, ce qui est la marque du relativisme, sachant que cette destruction des autorités, et donc en quelque sorte des cadres culturels, n'est pas destinée à promouvoir une pensée personnelle, autonome et indépendante, mais à priver l'auditeur de certains réflexes critiques inculqués par leurs œuvres pour mieux pouvoir substituer à leurs préceptes des opinions nouvelles, qui ne sont pas nécessairement d'une plus grande valeur.

La suite du discours d'Agathon consiste à avancer des arguments devant soutenir une autre affirmation invérifiable et originale : l'amour serait délicat²⁹⁶. Cette fois, au lieu de contester l'autorité de la mythologie, il part, au contraire, de quelques vers du poète Homère attribuant une forme de délicatesse à la divinité Atè : tout d'abord, il généralise abusivement à tout l'être de la déesse une qualité qui ne porte que sur ses pieds, puis il établit une sorte d'analogie erronée entre Atè et Éros pour attribuer au second des qualités de la première, en l'occurrence se déplacer et résider dans ce qui est tendre. Une telle analogie viole la logique : Agathon déduit dans un être l'existence d'une certaine qualité Q_2 , également présente chez un autre être au motif que les deux êtres ont déjà en commun une qualité Q_1 , d'une autre nature. Or, évidemment, rien ne prouve que l'existence de Q_1 dans un être implique celle de Q_2 dans ce même être. La condition est peut-être suffisante mais elle n'est sûrement pas nécessaire. En fait, ce qui permet à Agathon de poser que l'amour délicat recherche des êtres tendres, c'est encore le principe selon lequel le semblable va au semblable, qu'il a mentionné précédemment mais auquel il ne se réfère pas explicitement ici et qui est donc enfoui sous d'autres propos, et est mis en application instinctivement : Agathon a créé une sorte de réflexe conditionné chez l'auditeur et agit désormais au niveau même des déterminants de la réflexion en ayant installé des schémas de pensée dans son esprit. La référence à Homère est complètement artificielle mais elle sert toutefois à Agathon à se positionner au même niveau que celui-ci, puisqu'il affirme qu'il faudrait un poète de son envergure pour rendre compte de la délicatesse de l'amour, ce à quoi il s'emploie justement lui-même : au lieu de rétablir

et tout son discours sera sous le signe de l'inversion, comme bien des situations dans le *Banquet* (voir *supra*, p. 495).

296. *Banquet*, 195 c7-196 a1.

l'échelle des valeurs, le recours à l'autorité débouche sur une nouvelle affirmation de relativisme, le tragédien qui vient d'être consacré par les Athéniens se comparant à un poète admiré par tous depuis des siècles. Enfin, Agathon revient à son point de départ en déduisant que l'amour doit être délicat au plus haut point s'il demeure dans ce qui est le plus tendre. La circularité du propos est donc patente et retient l'auditeur dans le système de pensée où l'orateur veut l'installer et dont la mise en place est déjà bien avancée.

D'autre part, il est plutôt cocasse qu'Agathon, pour montrer la délicatesse d'Éros, ait choisi Atè, la déesse qui fait perdre la tête aux hommes : l'analogie pourrait bien valoir pour toute la nature d'Atè et pas simplement sa délicatesse, ce qui indiquerait qu'Agathon, dans son éloge, ne dit pas que du bien de l'amour puisque celui-ci serait susceptible d'égarer l'esprit des hommes, une caractéristique, d'ailleurs, que Gorgias lui impute déjà dans son *Éloge à Hélène* pour disculper Hélène de sa coupable passion et des fautes qui en ont résulté²⁹⁷. Il se peut aussi que ce soit surtout l'ensemble du discours d'Agathon qui soit placé sous le signe d'Atè car il est capable de faire perdre à l'auditoire son bon sens, et, à vrai dire, il s'y emploie de toutes ses forces : le contenu n'a guère de sens dans l'argumentation qui est conduite mais, en revanche, il est mis en action par la forme rhétorique. Il est intéressant de remarquer que selon Agathon, Éros agit sur la manière d'être et l'âme des êtres²⁹⁸, ce qui est également le cas de ses propres discours. Ainsi, sous le masque d'Éros s'avancent Atè et son cortège de désillusions douloureuses pour qui se laissera berner par la parole enchanteresse du tragédien.

Agathon poursuit son discours en affirmant qu'Éros ne s'établit que dans ce qu'il y a de plus mou (*ἐν τοῖς μαλακωτάτοις τῶν ὄντων*)²⁹⁹. Si l'on rapproche ce passage des *Néméennes* de Pindare³⁰⁰, où il est dit que l'éloge ou le beau discours (*εὐλογία*) amollit, on saisit alors deux caractéristiques importantes de la persuasion rhétorique : elle a besoin d'un terrain favorable pour prospérer (des êtres dont la rigueur et la vigilance sont relâchées) et elle est capable de créer ce terrain en utilisant des procédés techniques. Il devient patent qu'un discours qui utilise un tel mode de persuasion, comme le discours sophistique, s'introduit par effraction dans l'esprit de ceux qui ne savent pas s'en protéger et ne constitue rien de moins qu'un viol des consciences. Ainsi, dans la *République*, Thrasymaque menace Socrate de porter son discours jusque dans son âme pour le persuader alors que sa tirade n'y est pas

297. GORGAS, 82 B 11.95-128 (§§ 15-20). Sur la nature paradoxale d'Éros, notamment doux et amer à la fois, voir C. CALAME, *L'Éros dans la Grèce antique*, Paris, 1996, pp. 25-30.

298. *Banquet*, 195 e4 : ἤθεσι καὶ ψυχαῖς.

299. *Ibid.*, 195 e3.

300. PINDARE, *Néméennes*, IV, 4-5 : « l'eau chaude ne donne pas autant de souplesse à nos membres que les éloges accouplés aux sons de la phorminx » (*οὐδὲ θερμὸν ὕδωρ τόσον γε μαλθακὰ τεύχει | γυῖα, τόσον εὐλογία φόρμιγγι συνάρορος*).

parvenue³⁰¹. La forme de persuasion déployée par la sophistique mérite, à bon droit, d'être tenue pour l'analogie sur l'âme de la violence sur les corps.

Agathon qualifie ensuite de fluide (*ύγρός*) la forme d'Éros car il a la capacité d'envelopper, d'entrer et sortir de l'âme³⁰². Il use également de déplacements du sens figuré vers le sens propre pour trouver un beau teint de peau à l'amour, puisqu'il vit dans le décor bucolique des corps et des âmes en fleur qu'il butine³⁰³. Cette fois-ci, Agathon attribue des qualités à l'amour à partir de métaphores. La caractéristique de l'objet provient directement de la figure de style³⁰⁴ : désormais, la parole commande à la réalité. Au point que la nature d'Éros est harmonieuse (*συμμέτρον*) parce qu'il est en guerre perpétuelle (*ἀεὶ πόλεμος*) contre la difformité³⁰⁵. Comble de l'ironie, l'amour qui était porteur auparavant d'amitié et de paix et qui, de ce fait, mit fin aux querelles entre les dieux³⁰⁶, n'est plus capable à présent de faire cesser ses propres différends ! Peu importe donc la cohérence du propos, pourvu qu'il soit beau et aille dans le sens voulu par l'orateur, cherchant à être en accord avec l'opinion générale³⁰⁷, et d'ailleurs ce passage s'achèvera sur une scène champêtre et paisible contrastant avec le conflit intrinsèque à l'amour qui a été évoqué juste avant. L'auditeur est donc promené au gré des envies de l'orateur, ballotté d'une émotion extrême à l'autre, dans une confusion sensorielle et affective complète. Cet état de trouble affaiblit certainement ses défenses psychiques et le place sous la coupe de l'orateur qui, dans ce chaos, paraît être le seul à être capable de s'y retrouver et est réputé savoir où il va et pouvoir guider son auditoire sur ce chemin brumeux.

Alors qu'il avait cité plusieurs poètes lorsqu'il cherchait à montrer qu'Éros était le plus jeune des dieux et plein de délicatesse, Agathon, ici, n'invoque personne. Toutefois, il se pourrait qu'il fasse implicitement référence à Héraclite. Le terme *ύγρός* évoque à la fois la fluidité et l'humidité. Or, plusieurs fragments d'Héraclite mentionnent des fleuves s'écoulant³⁰⁸, dont le courant suggère le caractère changeant du devenir, ce qui fait penser au côté insaisissable d'Éros, entrant et sortant des âmes à l'improviste ; et certains textes de ce

301. *République*, I, 345 b3-6 : « et comment, dit-il, devrai-je te persuader ? Car si tu n'as pas été persuadé par les choses que j'ai dites à l'instant, qu'est-ce que je pourrai bien faire pour toi en plus ? Ou l'ayant porté jusque dans ton âme, devrai-je y déposer mon discours ? » (*καὶ πῶς, ἔφη, σὲ πείσω; εἰ γὰρ οἷς νυνδὴ ἔλεγον μὴ πέπεισαι, τί σοι ἔτι ποιήσω; ἢ εἰς τὴν ψυχὴν φέρων ἐνθῶ τὸν λόγον;*).

302. *Banquet*, 196 a1-4.

303. *Ibid.*, 196 a7-b3.

304. A. G. WERSINGER, *op. cit.*, p. 79, estime que la « forme ondoyante » d'Éros est emblématique de la vision nouvelle de l'harmonie défendue par Agathon, flexible et épousant les contours de son objet en se repliant autour de lui, par ajustements et en douceur. Cette fluidité nous rappelle également celle du sophiste qui prend lui aussi l'apparence du milieu dans lequel il se trouve en se dissimulant derrière les mots (voir *supra*, p. 479 et plus particulièrement la note 181).

305. *Banquet*, 196 a4-7.

306. *Ibid.*, 195 c5-6.

307. *Ibid.*, 196 a6 : *ἐκ πάντων ὁμολογουμένως*.

308. HÉRACLITE, 22 A 6 (D.K.); B 12, 49a, 91 [=PLUTARQUE, *De E apud Delphos*, 18, 392 B6-C1 (SIEVEKING)].

penseur font aussi état des rapports existant entre l'âme et l'eau³⁰⁹. Héraclite valorise l'âme sèche³¹⁰ et dit de l'homme ivre qu'il a l'âme humide et ne sait pas où il va³¹¹. Par conséquent, le degré d'humidité d'une âme conditionne sa capacité à raisonner et à se maîtriser. Nous commençons ainsi à discerner un rapport entre l'amour et l'humidité puisque l'amour, comme l'ivresse, égare ceux dont il enveloppe l'âme : le fait que, dans le fragment que nous venons d'évoquer, Héraclite précise que c'est un enfant impubère qui guide l'homme pris de boisson³¹², va dans le sens d'un lien entre sexualité et humidité de l'âme, comme le pense M. Conche³¹³. Et Porphyre nous fournit des éléments supplémentaires pour asseoir cette interprétation. Il rapporte un fragment de Numénius qui cite Héraclite disant que « C'est un plaisir pour les âmes, ou une mort, de devenir humide. »³¹⁴, et qui le commente de la façon suivante : « La chute dans la génération est pour elles un plaisir. »³¹⁵ Plus loin, Porphyre écrit³¹⁶ :

αἱ μέντοι καθαραὶ [sc. ψυχαὶ] γενέσεως ἀπότροποι. αὐτὸς δὲ φησιν Ἡράκλειτος 'ξηρὰ ψυχὴ σοφωτάτη'. διὸ κἀνταῦθα κατὰ τὰς τῆς μίξεως ἐπιθυμίας δίνυρον καὶ νοτερώτερον γίνεσθαι τὸ πνεῦμα, ἀτμὸν ἐφελκομένης δίνυρον τῆς ψυχῆς ἐκ τῆς πρὸς τὴν γένεσιν νεύσεως.

Mais les [âmes] pures se détournent de la génération. Et Héraclite lui-même dit que « l'âme sèche est la plus sage ». Parce que, sous l'effet du désir de s'unir, aussitôt, le souffle devient moite et plus humide, l'âme, du fait de son penchant pour la génération, attirant la vapeur moite.

S'introduisant dans l'âme, l'amour lui transmet sa nature humide et lui insuffle ainsi le désir sexuel qui va prendre possession d'elle. Sous des airs anodins, voire innocents, le discours d'Agathon prend ici la même tournure explicitement sexuelle que celui d'Aristophane.

Par ailleurs, la guerre³¹⁷ et l'opposition sont au cœur des conceptions héraclitéennes, notamment dans la constitution d'une totalité harmonieuse³¹⁸, ce qui semble aussi être le cas pour l'amour dépeint par Agathon dans ce dernier passage et renforce notre supposition d'une référence discrète à Héraclite, dans l'esprit de l'harmonie fluide de l'entrelacement mise en

309. HÉRACLITE, 22 A 15 [=ARISTOTE, *De l'âme*, I, II, 405 a24 ; AÉTIUS, *Opinions des philosophes*, IV, 3, 12 (DIELS)] ; B 36, 77, 117.

310. HÉRACLITE, 22 B 118.

311. *Ibid.*, 22 B 117.

312. *Ibid.* : ἀνήβου.

313. HÉRACLITE, *Fragments*, 3^e éd., Paris, 1991 [1=1986], p. 333. Comme l'explique R. B. ONIANS, *op. cit.*, pp. 213-228, les Anciens avaient tendance à considérer la vie comme un fluide et à comparer l'homme à une plante dont la sève est abondante lorsqu'il est encore jeune, et qui sèche au fur et à mesure qu'il vieillit. Dans ces conditions, une humidité abondante dénote un être gorgé de sève, donc vert. Le vin est également assimilé au fluide vital et constitue à cet égard un stimulant sexuel.

314. HÉRACLITE, 22 B 77 : ψυχῆσι [...] τέρψιν ἢ θάνατον ὑγρῆσι γενέσθαι [=PORPHYRE, *L'Antre des nymphes*, 10.16-17 (lignes du texte du séminaire « Classics 609 » de l'Université d'État de New York à Buffalo), traduction de J.-P. Dumont]. H. Diels a remplacé la négation μὴ figurant dans le texte original par ἢ. Cette correction est contestée par J. BOLLACK, H. WISMANN, *Héraclite ou la séparation*, Paris, 1972, p. 236, mais retenue par M. Conche (*op. cit.*, pp. 330 sq.). Notre propos n'est pas affecté par cette difficulté à établir le texte.

315. HÉRACLITE, 22 B 77 (traduction de J.-P. Dumont).

316. PORPHYRE, *op. cit.*, 11.17-12.1.

317. HÉRACLITE, 22 B 53, 80.

318. *Ibid.*, 22 A 10, 22 [=ARISTOTE, *Éthique à Eudème*, VII, I, 1235 a25 (SUSEMIHL)] ; B 8, 10, 50, 51, 59, 60, 61, 62, 68, 88.

œuvre par Agathon : le terme *πόλεμος* est d'ailleurs mis en valeur, rejeté à la fin de la phrase³¹⁹, juste après avoir effectué le rapprochement des termes antinomiques *διαφερόντως* et *ὁμολογουμένως*³²⁰, et, enfin, le passage est construit sur l'opposition entre la nature conflictuelle de l'amour et l'image idyllique qui conclut ce développement sur les propriétés d'Éros, lequel est en définitive la synthèse dynamique et surprenante de la guerre et de la paix. En outre, Diogène Laërce explique que chez Héraclite, « parmi les contraires, celui qui conduit à la génération est appelé guerre et discorde »³²¹. Comme dans le discours d'Aristophane, c'est donc la structure même de l'amour, entité humide et conflictuelle, qui alimente le désir sexuel. Ajoutons que cette nature sexuelle de l'amour est corroborée par le fait qu'il se place du côté de l'Éros issu de l'Aphrodite commune, dans la typologie proposée par Pausanias, puisqu'il ne demeure que parmi les êtres en fleur³²².

Le discours d'Agathon est finalement très suggestif et on peut même se demander dans quelle mesure il ne cherche pas à éveiller de façon presque subliminale un désir érotique chez son public, qui, une fois excité, ne l'adulera que plus vivement et en redemandera, sous l'effet du manque, la fin du discours n'éteignant pas le désir qu'il a allumé. Tandis qu'Aristophane cantonnait le désir dans la sphère corporelle et résolvait le manque par l'union avec un autre corps, celui qui utilise la magie d'Agathon opère une curieuse union entre le corps de ses auditeurs et ses discours, qui promettent d'éteindre le manque mais ne font en réalité que l'entretenir, rendant de la sorte l'orateur indispensable et enfermant les spectateurs dans leur corps en leur faisant croire à une satisfaction d'ordre intellectuel.

P. Lévêque émet l'hypothèse que la pièce pour laquelle Agathon a été primé serait celle qui est intitulée la *Fleur*³²³ et qui est mentionnée par Aristote³²⁴ : selon cette hypothèse, cette tragédie romprait avec les œuvres habituellement présentées en ne puisant pas dans les thèmes mythologiques bien connus mais en proposant une histoire inventée par Agathon, la nouveauté enchantant le public et le jury. L'évocation d'un Éros vivant parmi les fleurs pourrait être une allusion à cette œuvre, ce passage³²⁵ citant quatre fois le mot *ἄνθος*, directement ou au travers de composés, comme le constate Lévêque. De plus, le fait qu'Éros

319. *Banquet*, 196 a7.

320. *Ibid.*, 196 a5-6.

321. HÉRACLITE, 22 A 1.52-53 [=DIOGÈNE LAËRCE, *op. cit.*, IX, 8.7-8], traduction de J.-P. Dumont : τῶν δὲ ἐναντίων τὸ μὲν ἐπὶ τὴν γένεσιν ἄγον καλεῖσθαι πόλεμον καὶ ἔριν.

322. *Banquet*, 196 a7-b3 : « car sur ce qui ne fleurit pas, ce qui dont la fleur a flétri, corps, âme et quoi que ce soit d'autre, Éros ne se pose pas » (ἀνανθεὶ γὰρ καὶ ἀπνηθηκότι καὶ σώματι καὶ ψυχῇ καὶ ἄλλῳ ὄτρωδὴν οὐκ ἐνίξει Ἔρωσ). Cf. 183 e3 : « car dès qu'a fané la fleur du corps qu'il aimait, "il part et s'envole au loin" » (ἅμα γὰρ τῷ τοῦ σώματος ἄνθει λήγοντι, οὐπερ ἦρα, οἴχεται ἀποπτάμενος').

323. P. LÉVÊQUE, *op. cit.*, pp. 55 sq. Sur la *Fleur*, voir aussi *ibid.*, pp. 105-113, et S. M. PITCHER, « The *Anthus* of Agathon », *American Journal of Philology*, LX, 1939, pp. 145-169.

324. ARISTOTE, *Poétique*, IX, 1451 b21 (KASSEL).

325. *Banquet*, 196 a7-b3. Voir A. G. WERSINGER, *op. cit.*, p. 79, qui analyse le style et la sonorité de ce passage, montrant à quel point il est propre à stimuler l'imagination de l'auditeur.

soit qualifié de νεώτατον et ἀεὶ νέον³²⁶, outre à la jeunesse du dieu, pourrait aussi s'appliquer à la tragédie d'Agathon elle-même, dont le contenu est des plus nouveaux, le travail du tragédien consistant également en un perpétuel renouvellement du genre, pour rester au plus près des goûts du public et satisfaire son attrait pour les nouveautés. En définitive, Agathon serait en train de se dépeindre lui-même sous les traits du dieu Éros, qui sera plus loin affublé du don de la poésie en référence directe à son propre art³²⁷, ce qu'avaient observé également W. Jaeger³²⁸ et P. Lévêque³²⁹. D'ailleurs Agathon était assez porté sur les choses de l'amour³³⁰ (dans le *Protagoras*, 315 e2-3, il est désigné comme l'amant de Pausanias) et la mollesse du dieu paraît être une allusion ironique à sa propre délicatesse efféminée, souvent raillée, entre autres par Aristophane³³¹, qui décrit le personnage d'Agathon notamment comme étant « délicat » (ἀπαλόος), à l'instar d'Éros dans le discours que le tragédien tient dans le *Banquet* en 195 c7. Jaeger et Lévêque estiment à juste titre que cette projection d'Agathon sur son discours est une illustration de son narcissisme, mais il ne faut pas pour autant prendre seulement ce discours pour une tentative un peu ridicule d'épancher son ego à tout prix en se regardant dans celui-ci : sa nature rhétorique lui confère aussi un énorme pouvoir sur l'auditoire et Éros n'est que l'intermédiaire d'Agathon pour exercer ce pouvoir, lequel est la fin réelle du narcissisme de l'orateur, alors qu'il aurait simplement pu se vanter sans chercher à manipuler les spectateurs. Car le véritable miroir de l'orateur est le public et non simplement son discours. L'authentique plaisir de la personne narcissique qui recourt à la magie oratoire n'est pas limité à une jouissance d'esthète mirant sa propre beauté comme Jaeger le croit, mais réside en plus dans la contemplation de la domination qu'elle est effectivement capable d'exercer sur autrui. C'est ce qui rend ce discours beaucoup plus redoutable qu'une simple auto-exaltation, qui ne relèverait que d'une ridicule vanité.

Après avoir passé en revue plusieurs caractéristiques physiques qu'il attribue à l'amour et qui font de lui le plus beau des dieux, Agathon s'emploie ensuite à le parer de toutes les vertus : justice, tempérance, courage, dans un premier temps, puis le savoir. Chaque raisonnement par lequel Agathon assigne une vertu à Éros est indépendant des autres mais fonctionne selon un schéma similaire fondé sur une déviation abusive du sens des termes, notamment grâce à leur polysémie, qui permet de reconnaître chez Éros la caractéristique de la vertu considérée. Autrement dit, Agathon fait en sorte de retrouver *a posteriori* un élément caractéristique d'une vertu chez le dieu. Et, pour ce faire, il utilise une analogie erronée, du

326. *Banquet*, 195 c1.

327. *Ibid.*, 196 e3-4.

328. W. JAEGER, *op. cit.*, II (1944), trad. anglaise, Oxford - New York - Toronto, 1943, p. 186.

329. P. LÉVÊQUE, *op. cit.*, pp. 37 sq.

330. Voir *ibid.*, pp. 48-52.

331. Voir les références *infra*, p. 532, note 461.

même type que celle à laquelle il avait recouru pour attribuer la délicatesse à Éros³³², qui consiste à remonter du particulier au général au lieu de faire le contraire pour que le raisonnement soit acceptable : la vertu considérée a telle caractéristique (Agathon ne pose pas à chaque fois explicitement cette proposition mais elle est toujours au moins supposée), or l’amour possède la même caractéristique pour telle raison (Agathon joue alors sur les mots pour faire le lien entre l’amour et la caractéristique), donc l’amour est doté de la vertu en question. La logique ayant été dévoyée sans crier gare, l’auditeur se trouve plongé à son insu dans un monde irréel, plein de surprises, où l’inattendu est la règle, fascinant. Sentant confusément une distorsion des lois du raisonnement dans les déductions effectuées par Agathon, il est cependant pris dans le flot vif et incessant des paroles de celui-ci, et est alors enclin à se laisser porter par son discours, en assistant ébahi à la réalisation de l’impossible sous ses yeux. La suspension de la logique fait perdre à l’auditeur ses repères cognitifs et l’empêche de prévoir quoi que ce soit, ce qui nécessairement le place sous l’emprise de l’orateur qui le guide où il lui plaît. L’assistance est ainsi captivée et captive, comme devant une démonstration de prestidigitation, captivée par le magicien qui maîtrise son attention, contrôle ses perceptions et l’amène à voir ce qu’il veut, recréant en somme sans cesse tout l’univers selon les principes qu’il a choisis pour produire l’effet qu’il recherche.

Une vision du monde relativiste se marie assez naturellement avec de tels procédés car elle autorise tous les effets possibles, simplement en adoptant le point de vue qui arrange et en changeant au gré de ce que l’on veut affirmer. Ainsi, nous en trouvons une application dans le cas des rapports d’Éros à la justice, également abordé par Agathon³³³. Le critère retenu pour décider ce qui est juste ou non, en effet, n’est pas absolu, puisqu’il s’agit des choses sur lesquelles on s’accorde mutuellement de bon gré, et ce critère, selon l’orateur, est celui de la justice car les lois de la cité disent que ces choses sont justes³³⁴. La justice n’existe donc pas en soi, seule existe une multitude de choses justes. Le critère choisi par Agathon est relatif à tous points de vue : d’une part, selon chaque cas d’espèce, régi par des lois qui lui sont propres et dépendant des parties qui doivent s’accorder, et d’autre part, selon le lieu où l’on se place car ces lois varient d’une cité à l’autre. Ajoutons que la définition de la tempérance qu’Agathon mentionne juste après est elle aussi issue d’un accord³³⁵ : de son aveu même, il ne fait que reprendre l’opinion générale sur le sujet et n’apporte aucun complément à ce propos ; il se contente de réorganiser des points de vue largement répandus en leur donnant, par la rhétorique, un lustre qui émerveille l’auditoire.

332. Voir *supra*, p. 503.

333. *Banquet*, 196 b6-c3.

334. *Ibid.*, 196 c2-3 : « les choses sur lesquelles le bon gré est en mesure de s’accorder avec le bon gré, “les lois reines de la cité” disent qu’elles sont justes » (ἃ δ’ ἂν ἐκὼν ἐκόντι ὁμολογήσῃ, φασὶν ‘οἱ πόλεως βασιλῆς νόμοι’ δίκαια εἶναι).

335. *Ibid.*, 196 c4 : ὁμολογεῖται.

ii. Vers le pouvoir absolu

Les passages où Agathon attribue à l'amour la tempérance et le courage vont nous permettre de mieux cerner la nature de la persuasion mise en œuvre par l'amour, une fois qu'il a réussi à s'infiltrer à l'intérieur d'un être. De la sorte, à travers l'exposé des méthodes utilisées par l'amour pour s'emparer du cœur et de la raison des hommes, nous allons pouvoir approfondir notre analyse de la magie déployée par la rhétorique d'Agathon, et préciser ses procédés et les résultats qu'elle atteint.

À présent, Agathon nous apprend qu'Éros est tempérant car il domine les plaisirs et les désirs³³⁶ :

εἶναι γὰρ ὁμολογεῖται σωφροσύνη τὸ κρατεῖν ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν, Ἔρωτος δὲ μηδεμίαν ἡδονὴν κρείττω εἶναι· εἰ δὲ ἦττους, κρατοῦντ' ἂν ὑπὸ Ἐρωτος, ὁ δὲ κρατοῖ, κρατῶν δὲ ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν ὁ Ἔρωτος διαφερόντως ἂν σωφρονοῖ.

On accorde en effet que la tempérance est le fait de dominer les plaisirs et les appétits. Or, il n'y a aucun plaisir plus fort que ceux venant d'Éros. Partant, s'ils sont inférieurs, étant dominés par Éros, s'il domine, alors dominant les plaisirs et les appétits, Éros est éminemment tempérant.

Si l'on en juge par le vocabulaire employé par Agathon, il ressort que ce qui importe avant tout est le fait de dominer et non de savoir ce qui est dominé : la répétition des mots appartenant à la famille de *κράτος* dans ce court texte est presque obsessionnelle, cinq fois en trois lignes. L'amour tel qu'Agathon le dépeint paraît donc être mû par une volonté de pouvoir certaine, qui prime sur tout le reste. Il n'est guère utile d'insister sur le paralogisme d'Agathon qui, jouant sur les mots, montre que l'amour domine les plaisirs et les désirs au motif qu'il n'y a pas de plaisir plus puissant que le sien, c'est-à-dire plus intense ou qualitativement supérieur, ce qui n'implique pas d'idée de domination par le pouvoir. Si l'on pousse le raisonnement d'Agathon jusqu'au bout, il faudrait également dire qu'Éros domine les plaisirs et les désirs au moyen des désirs et des plaisirs dont lui-même est la source, puisque ceux-ci seront nécessairement les plus puissants ! La contorsion du raisonnement est patente et déstabilise l'auditeur, qui, emporté par le flux du discours, une fois de plus, n'a pas le temps de démêler l'écheveau. La tempérance mise en avant par Agathon n'est finalement qu'une façade qui dissimule en réalité, derrière cette retenue, de puissants appétits pour le pouvoir. En conséquence, le mode de persuasion auquel l'amour fait appel doit lui permettre de cacher ses fins réelles en les maquillant, pour les faire paraître plus présentables du point de vue de la majorité à qui s'adresse le discours. Tout est dit mais sous une forme qui rend insoupçonnables les buts vraiment poursuivis.

Cette soif de puissance s'exprime de nouveau dans le passage suivant où Agathon cherche à prouver que l'amour est le plus courageux car il domine Arès, qui était jusque-là le

336. *Ibid.*, 196 c4-8.

plus courageux, selon un paralogisme similaire à celui dont nous venons d'exposer les principes. Cette fois-ci, l'amour trouve un objet sur lequel exercer sa puissance : autrui. Le passage précédent pouvait laisser penser que l'amour exerçait sa puissance sur lui-même, pour se contrôler mais en réalité c'est autrui qu'il cherche à contrôler, et pas n'importe qui : Arès est présenté comme son rival³³⁷. Il s'agit donc de se débarrasser de toute opposition potentielle tout en se faisant valoir. On retrouve l'idée de compétition qu'Agathon avait mise en avant au moment d'entamer son discours : l'affirmation de la puissance doit se faire aux dépens de quelqu'un pour être reconnue comme telle.

L'épisode mythologique auquel fait référence Agathon est extrait d'Homère, qui décrit la ruse d'Héphaïstos pour prendre en flagrant délit d'adultère sa femme Aphrodite avec Arès³³⁸. Héphaïstos confectionne des liens impossibles à délier et à briser³³⁹, indécélables, même des dieux³⁴⁰, qui, placés autour du lit, s'abattent au moment opportun sur les amants et les enserrant au point que ceux-ci sont incapables de faire le moindre mouvement ou de s'échapper³⁴¹. Auparavant, Héphaïstos avait ostensiblement quitté sa demeure pour pousser Arès et Aphrodite à la faute³⁴². Le piège est donc fondé sur un dispositif technique extrêmement puissant et subtil, et sur des faux-semblants qui manipulent Arès et Aphrodite (le piège est invisible, tout semble normal, et Héphaïstos feint de partir). À la force de celui qui a les jambes droites³⁴³, qui s'exerce ouvertement, Héphaïstos substitue donc la ruse torve du boiteux³⁴⁴, dont la nature s'exprime analogiquement dans les liens qu'il utilise. Le fait de chercher à lier les amants fautifs, la nature extraordinaire des liens forgés (infrangibles, invisibles, inextricables) et le résultat obtenu (suppression de tout mouvement) confirme l'existence chez Héphaïstos de dons de magiciens³⁴⁵. Trop faible physiquement pour se battre contre Arès, le dieu boiteux a recours à une technique magique qui produira une contrainte capable de réduire à l'impuissance son adversaire.

337. *Ibid.*, 196 d1 : 'οὐδ' Ἄρης ἀνθίσταται'.

338. HOMÈRE, *Odyssée*, VIII, 266-366. Sur ce passage, le dispositif mis au point par Héphaïstos et sa magie de dieu lieur, voir C. PICARD, « Une peinture de vase lemnienne, archaïque, d'après l'Hymne de Démococ : *Odyss.*, VIII, 256 sqq. », *Revue archéologique*, 6^e S. XX, 1942/43, pp. 97-124.

339. HOMÈRE, *Odyssée*, VIII, 274 sq. ; voir aussi le vers 340 : δεσμοὶ [...] ἀπίρονες.

340. *Ibid.*, 280 sq.

341. *Ibid.*, 296-298.

342. *Ibid.*, 282-284, 293 sq.

343. *Ibid.*, 310 : ἀρτίπους. Arès ne prend d'ailleurs aucunes précautions pour se cacher, si bien qu'il est trahi par le Soleil (*ibid.*, 270 sq., 302).

344. *Ibid.*, 308 : χολόν ; et surtout 300, 349, 357 : ἀμφιγνήεις, qui rend nettement la nature ambiguë et retorse d'Héphaïstos. Sur ce terme et sur les rapports des caractéristiques physiques d'Héphaïstos avec sa μῆτις, voir M. DETIENNE, J.-P. VERNANT, *op. cit.*, pp. 55, 257-260.

345. Voir *supra*, p. 297.

Or, selon toute vraisemblance, ce sont exactement les mêmes dons qu'Agathon cherche à attribuer à Éros, car celui-ci saisit (ἔχει³⁴⁶) Arès et la construction de la phrase représente cette action liante de l'amour sur le dieu de la guerre : οὐ γὰρ ἔχει Ἐρωτα Ἄρης, ἀλλ' Ἐρωσ Ἄρη – Ἀφροδίτης, ὡς λόγος³⁴⁷. Éros, ou Aphrodite, ce qui revient au même, entourent Arès, qui est pris au piège, ligoté : tout comme dans le mythe rapporté par Homère, seule la magie autorise le plus faible physiquement à triompher du plus fort en inversant le rapport de force de façon inattendue. Bien entendu, les liens déployés par l'amour exercent une contrainte qui peut s'apparenter à une forme de violence, portant sur les esprits et les cœurs, non plus sur les corps comme le ferait la force physique. Alors qu'Agathon avait commencé par présenter Éros comme un dieu obtenant de plein gré (ἐκῶν) ce qu'il visait, il le fait apparaître désormais comme l'extorquant en s'emparant (ἔχων)³⁴⁸ d'autrui : le subtil décalage d'une lettre de l'aspiration change du tout au tout la nature du dieu dont Agathon fait l'éloge. Imperceptiblement, au fil du texte, Éros, de libéral qu'il semblait être, s'est mué en un dieu tyrannique et violent, plein de ruses, recourant à une magie subtile et sournoise plutôt qu'à la force brutale et franche pour assouvir ses désirs.

Signalons également qu'Agathon modifie le sens de la citation de Sophocle sur Arès dont il s'inspire pour exalter la rivalité entre Éros et le dieu de la guerre, puisque, dans le vers original, c'est face à la Nécessité qu'Arès ne peut rivaliser : πρὸς τὴν ἀνάγκην οὐδ' Ἄρης ἀνθίσταται³⁴⁹. Or, Agathon, à plusieurs reprises, oppose dans son éloge Éros et Anankè³⁵⁰, ce qui suggère une fois encore que celui qui se présente sous des dehors attrayants est peut-être, en réalité, d'une nature tout autre, bien plus terrible, l'opposition se comprenant comme une concurrence et non une différence de nature. À la place du personnage beau et vertueux, se dessine un être rude et implacable, qui va toujours au bout de ses objectifs, quel qu'en soit le prix pour les autres. De nouveau, le discours d'Agathon souligne plusieurs aspects fondamentaux d'une certaine persuasion : une technique trompeuse, maniant les illusions et qui, de ce fait, violente l'esprit de ceux qui la subissent à des fins de pouvoir, dans le contexte d'une cité organisée par un système législatif s'appuyant sur les délibérations d'une assemblée. Si les lois permettent d'encadrer l'usage de la violence sur les corps, elles sont en revanche impuissantes pour empêcher le recours à la violence sur les esprits et les cœurs : pire, leur existence même encourage cette forme de violence car la volonté de pouvoir des hommes qui conduisait à la violence physique avant l'instauration de la législation, n'a pas été

346. Il faut quasiment comprendre *κατέχει*, au sens de neutraliser, comme dans les tablettes d'envoûtement où le verbe *κατέχειν* figure souvent, pour désigner le traitement que la divinité invoquée doit faire subir à la victime visée, comme nous l'avons déjà indiqué, *supra*, p. 414, note 325.

347. *Banquet*, 196 d1-2 : « car ce n'est pas Arès qui saisit Éros, mais Éros Arès – Aphrodite, comme il est dit ». La traduction ne peut rendre l'ordre des mots du grec.

348. *Ibid.*, 196 d2.

349. SOPHOCLE, *Thyeste*, fragment 256 (RADT) [=235 (NAUCK²)].

350. *Banquet*, 195 c3, 197 b7.

supprimée et continue de chercher à s'exprimer, par d'autres moyens. Tel Éros, cette persuasion est fluide et peut ainsi contourner les obstacles pour s'infiltrer à leur insu dans l'âme de ses victimes et l'enserrer³⁵¹, grâce au pouvoir enchaînant de sa souplesse.

Pour traiter ensuite du savoir d'Éros, Agathon se réfère au discours d'Éryximaque : comme lui, il a l'intention de rendre hommage à l'art qu'il pratique³⁵². Mais alors qu'Éryximaque reconnaissait au fondement de la médecine, même de façon métaphorique, un principe observable existant dans la nature, sur lequel l'expert est en mesure d'agir, Agathon ne relie son art, c'est-à-dire l'art de créer, la poésie au sens le plus large, à aucune réalité tangible, à aucun principe matériel : cet art n'est que le mode d'expression du savoir d'Éros, ce qui ne nous renseigne en rien sur la technique qui lui est sous-jacente. On apprend juste que l'art fondé sur le savoir d'Éros est au moins un art de la duplication puisque l'habileté poétique d'Éros est telle qu'il transforme en poète quiconque est touché par lui : la production d'Éros est d'abord une reproduction de soi-même. De plus, aucune qualification particulière n'est requise pour pratiquer l'art de la création transmis par Éros puisque même l'inculte peut devenir poète grâce au dieu, et cela comme par magie car il suffit d'être touché par lui³⁵³ : Agathon ne fait en réalité qu'extrapoler à partir d'un phénomène naturel auquel Éros préside, associant la fonction reproductrice à une *σοφία* et en constatant qu'il s'agit d'une *ποίησις*, par association d'idées, il procède à une généralisation à toutes les activités productrices, dont forcément la création artistique, activité par excellence du *ποιητής*, ce qui permet dans un second temps d'attribuer à Éros un savoir dans le domaine des Muses³⁵⁴. Si l'on peut admettre que la passion insufflée par Éros soit nécessaire à tout processus de production et de création, notamment à son déclenchement, il est en revanche abusif de faire de lui l'enseignant³⁵⁵ dispensant le savoir nouveau que l'on acquiert et qui permet ce processus : occuper une position initiale dans une chaîne de causes n'explique que la survenue du phénomène, voire sa vigueur, pas ses modalités. Éros, par la vertu du verbe, devient le demiurge absolu, auquel les dieux doivent tout, y compris Zeus qui tiendrait l'art politique de lui³⁵⁶. La toute-puissance du langage est exaltée, elle peut tout recréer par le dire : les mots sont tout aussi superficiels que les effleurements d'Éros et possèdent la même efficacité. Ainsi, par la magie d'Éros, et d'Agathon, celui que le dieu touche, d'*ἄμουσος*, devient instantanément *μουσικός*, sans que l'on sache très bien si la conversion au niveau de l'être se produit avant ou après le trait de plume supprimant l'alpha privatif. Peu importe à vrai dire,

351. *Ibid.*, 196 a1-2 ; *περιπτύσσεσθαι*, dont le sens rejoint celui de *ἔχει* en 196 d1.

352. *Ibid.*, 196 d6-e1.

353. *Ibid.*, 196 e1-3.

354. *Ibid.*, 196 e4-6.

355. *Ibid.*, 197 a4 : *διδάσκαλος*. En 197 a6-b3, Agathon dit qu'Apollon a été l'élève (197 b1 : *μαθητής*) d'Éros, tout comme plusieurs autres divinités à l'origine de découvertes dans des domaines techniques ou ayant mis au point des savoir-faire.

356. *Ibid.*, 197 b3.

car l'Éros poète, grâce à la magie de la parole, est capable de modeler la vision du monde des spectateurs comme il le désire.

Cette transmission immédiate de l'intégralité du savoir par simple contact est par ailleurs semblable à celle que souhaitait Agathon lorsqu'il plaisantait avec Socrate au début du banquet³⁵⁷. Mais même la métaphore de la transmission par la capillarité, c'est-à-dire un processus de transfert de tout le savoir d'un individu à l'autre de façon lente et régulière, proposée alors par Socrate³⁵⁸, est inadaptée au cas de l'Éros décrit par Agathon. Ce qu'évoque le tragédien est une discontinuité cognitive entre un avant et un après, semblable à celle obtenue à la suite d'un rituel magique : il n'y a aucun apprentissage, encore moins une acquisition progressive, critique et sélective du savoir, donc personnalisée et intériorisée. Dans ces conditions, le savoir est bien considéré par Agathon comme une possession au sens matériel du terme, dont les limites sont précisément circonscrites et qui se transmet intégralement immédiatement ; nous comprenons mieux pourquoi il s'imaginait que Socrate s'était emparé du savoir qu'il avait trouvé sur le chemin, en se rendant à la soirée³⁵⁹. En outre, si le savoir doit être envisagé selon le contexte magique que nous avons mis en évidence dans le passage consacré au courage d'Éros³⁶⁰, il est alors sous l'emprise de celui qui le détient, lequel exerce une véritable contrainte sur lui : la science perd toute autonomie et est dépendante de son détenteur, ce qui signifie qu'elle se plie aussi à ses désirs. La *σοφία* est alors réduite au rang d'instrument de pouvoir au service de son possesseur.

Contrairement à l'art d'Éryximaque qui était limité à certains phénomènes, le champ d'application de l'art auquel préside Éros dans le discours d'Agathon est des plus vastes car il concerne la *ποίησις* à tous les sens du terme : aussi bien les artefacts que les productions de la nature ou la reproduction des êtres vivants³⁶¹. Autrement dit, tel le sophiste Hippias³⁶², Éros sait tout faire. Cependant, est-ce un gage de talent ? Agathon ne le dit pas et se contente d'indiquer qu'Éros apporte la gloire à ceux qu'il instruit³⁶³. Ou plus exactement il permet à celui qu'il touche de sortir de l'ombre et d'être comme sous les feux d'un projecteur et dans toutes les conversations³⁶⁴. Celui qui n'a pas la grâce d'entrer en contact avec le dieu reste dans l'obscurité³⁶⁵, donc il n'existe pas. Ainsi, ce n'est pas tant le savoir-faire qu'Éros développe que le faire-savoir puisqu'il est question avant tout de briller aux yeux des autres et

357. *Ibid.*, 175 c8-d1 : *ἀπτόμενος*.

358. *Ibid.*, 175 d3-7.

359. *Ibid.*, 175 d2 : *ἔχεις* ; voir *infra*, p. 498.

360. Voir *supra*, p. 511.

361. *Ibid.*, 196 e3-197 a3.

362. *Hippias mineur*, 368 b2-e1.

363. *Banquet*, 197 a4-6.

364. *Ibid.*, 197 a5 : *ἐλλόγιμος* [= *ἐν λόγῳ*] *καὶ φανὸς ἀπέβη*.

365. *Ibid.*, 197 a6 : *σκοτεινός*.

faire parler de soi. L'important est donc de passer pour quelqu'un qui excelle dans son art avant de l'être réellement.

On constate à l'arrivée que toutes les vertus ont été perverties par l'Éros d'Agathon : la tempérance n'est qu'une façon d'optimiser la réalisation de ses désirs en contrôlant d'autres désirs, le courage est réduit à la recherche d'une puissance habile et rusée pour écraser à coup sûr n'importe qui et le savoir devient avant tout un art d'apparat.

iii. Une magie orphique ?

Dans tout ce passage que nous venons d'analyser et le texte qui le suit immédiatement³⁶⁶, nous trouvons des détails pouvant faire penser qu'Agathon insère dans son discours des références orphiques, concernant notamment les récits théogoniques³⁶⁷ : quoique l'hypothèse soit très conjecturale, eu égard notamment à la date tardive des textes rapportant la plupart des fragments, un rapprochement entre Agathon et d'Orphée, célèbre pour sa musique enchanteresse, ne serait pas extravagant, d'autant que la mollesse efféminée attribuée par Phèdre à Orphée³⁶⁸ paraît être une caractéristique partagée par Agathon, connu pour son homosexualité, copieusement raillée par Aristophane³⁶⁹.

Ainsi, l'adjectif *φανός* et l'opposition avec l'ombre, en 197 a5-6, pourraient évoquer la naissance du dieu Phanès, appelé Éros dans certaines versions³⁷⁰, qui, sortant de l'œuf

366. *Ibid.*, 197 a4-b9.

367. Sur les références orphiques dans l'œuvre de Platon, voir les études récentes d'A. BERNABÉ, *Platón y el orfismo. Diálogos entre religión y filosofía*, Madrid, 2011, *passim*, F. CASADESÚS BORDOY, « Orfeo y el orfismo en Platón » in A. BERNABÉ, F. CASADESÚS (coords), *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro*, II, Madrid, 2008, pp. 1239-1279, qui n'envisagent pas le texte qui nous intéresse ici.

368. En *Banquet*, 179 d4-5, Phèdre, parlant d'Orphée, lie son caractère à son art, disant *μαλθακίζεσθαι ἐδόκει, ἅτε ὄν κιθαρωδός*, « il semblait d'une mollesse efféminée, vu qu'il était un joueur de cithare », et souligne son problème avec le féminin, en d7-e1, où il évoque sa mise à mort par des femmes.

369. Voir K. J. DOVER, *Greek Homosexuality*, 2^e éd., Cambridge (MA), 1989 [1=1978], pp. 140-144, et les références à Aristophane indiquées *infra*, p. 532, note 461, ainsi que L. BRISSON, « Agathon, Pausanias, and Diotima in Plato's *Symposium: Páiderastia and Philosophia* » in J. H. LESHER, D. NAILS, F. C. C. SHEFFIELD (ed.), *Plato's Symposium: Issues in Interpretation and Reception*, Cambridge (MA) - London, 2006, pp. 235-238.

370. *Agonistiques orphiques*, 14-16 ; O.F., 1 [=ARISTOPHANE, *Oiseaux*, 696], 37, 74, 82, 83, 85. Si ce passage du *Banquet* est effectivement d'inspiration orphique, nous y trouvons une confirmation que la théogonie des *Oiseaux* (693-702) n'est pas du tout fantaisiste (bien qu'elle ait été probablement choisie pour plaisanter sur la généalogie des volatils, descendant de l'œuf primordial) : dans les versions les plus anciennes des théogonies orphiques, Éros serait bien la divinité occupant originellement la place de Phanès, lequel serait apparu plus tardivement, son nom provenant de l'action première réalisée par Éros en sortant de l'œuf ; la naissance d'Éros serait en outre précédée par l'apparition de la Nuit et de la Nécessité. Il est difficile de savoir à quelle époque Éros commence à être appelé Phanès : G. Colli pense retrouver son nom sur une lamelle en or datant du IV^e ou III^e siècle av. J.-C. (O.F. 47, G. COLLI, *La Sagesse grecque* (1977), I, trad. française, Combas, 1990, p. 186) et sur un papyrus du III^e siècle av. J.-C. (O.F. 31, G. COLLI, *op. cit.*, p. 190), mais la lecture du texte de la lamelle est périlleuse et la reconstitution du texte du papyrus incertaine (Colli reconstitue « *Φάνητα* » alors que le début

primordial, éclaire le monde de sa lumière (il est généralement présenté comme ayant des ailes en or³⁷¹) et met fin aux ténèbres de la Nuit³⁷². C'est ainsi qu'il permet de révéler l'existence de tous les êtres et d'instaurer le devenir, de la même façon qu'Éros, dans le discours d'Agathon, donne la vie³⁷³ et fait passer les gens de métier de l'ombre à la lumière ; la nature ailée du dieu a également été suggérée précédemment lorsque Agathon décrivait sa façon de butiner de fleur en fleur, tel un insecte³⁷⁴. Le caractère omniscient attribué par le jeune tragédien à Éros rappelle celui de Zeus, un trait classique³⁷⁵, qui est repris et développé dans l'orphisme³⁷⁶ : plusieurs fragments orphiques évoquent le fait que Zeus contienne toutes choses³⁷⁷ car il a ingéré l'univers tout entier³⁷⁸, dont les dieux antérieurs à lui, en particulier Éros-Phanès, le seul d'entre eux mentionné, exceptée Mètis avec laquelle, en fait, il se confond³⁷⁹. Ainsi, Zeus est le principe de toute chose et en lui tout se mélange : il conditionne l'existence des dieux et des mortels³⁸⁰. Selon les fragments orphiques 178 et 179, les arts ont été enseignés aux dieux par les Cyclopes : ces fragments évoquent notamment Athéna qui reçoit entre autres le tissage³⁸¹, Zeus les instruments du pouvoir, Héphaïstos un autre art non précisé, mais il y a tout lieu de penser qu'il s'agit de l'art de la forge³⁸². Il semble par ailleurs que la santé soit imputée à la Persuasion et à l'Amour³⁸³. Un autre fragment assigne à Apollon les mêmes arts qu'Agathon lui attribue dans son éloge, mais le fragment ne précise pas qui les a enseignés au dieu³⁸⁴. Enfin, dans certaines versions de la théogonie orphique, la

de la ligne manque et que l'on ne peut plus lire que « -ητα ») ; les théogonies où l'on retrouve Phanès de façon certaine datent au mieux du I^{er} siècle de notre ère.

371. O.F. 1 (v. 697), 78. Voir aussi EURIPIDE, *Hippolyte*, 1274 sq. : « Éros enchante les cœurs affolés | par l'assaut de ses plumes dorées » (θέλγει δ' Ἔρωος ὃ μαινομένα κραδία | πτανὸς ἐφορμάσῃ χρυσοφαῖς).

372. Sur la nature primordiale de la Nuit, selon certaines versions : O.F. 1, 24, 28, 28a, 65. Le *Papyrus de Derveni*, col. XI, XIII.3, XIV.6 (KOUREMENOS, PARÁSSOGLOU, TSANTSANOGLOU) suggère aussi que la Nuit est une entité première : il évoque les oracles de la Nuit et son pouvoir de commandement, et parle d'« Ouranos, le fils d'Euphrônê, qui le premier fut roi » (Οὐρανὸς Εὐφρονίδης, ὃς πρότιστος βασιλεύσεν), Euphrônê étant un autre nom de la Nuit. Sur Phanès apportant la lumière ou révélant toute chose : O.F. 56, 61, 65, 82, 86, 109.

373. Selon certaines sources, Phanès-Éros est aussi un dieu qui donne la vie : O.F. 1 (vv. 698 sq.), 81, 83, 89, 140 ; *Agonistiques orphiques*, 424.

374. *Banquet*, 196 a5-b3.

375. En particulier, le dieu est dit εὐρύοπα Ζεύς (« Zeus au large regard » : HÉSIODE, *Théogonie*, 514, 884 ; *Les Travaux et les Jours*, 169d, 229, 239, 281 ; *Hymnes homériques* : à Déméter (I), 3, 334, 441, 460 ; à Apollon (I), 340 ; à Hermès (I), 540) et Ζεὺς ἄφθιτα μῆδεα εἰδώς (« Zeus aux conseils éternels » selon la traduction de P. Mazon : HOMÈRE, *Illiade*, XXIV, 88 ; *Hymnes homériques* : à Déméter (I), 321 ; à Aphrodite (I), 43 ; HÉSIODE, *Théogonie*, 545, 550, 561). Voir aussi les épisodes de Prométhée (*ibid.*, 550-552) et Typhon (*ibid.*, 837-839) ainsi que l'*Illiade*, XIV, 233-353.

376. O.F. 168, 169, *Papyrus de Derveni*, col. XVII, XIX.

377. O.F. 21a, 165, 297, 298.

378. O.F. 167.

379. O.F. 168, 169, 170, *Papyrus de Derveni*, col. XXI. Voir également O.F. 85.

380. O.F. 21, 21a, 168, 169, 297, *Papyrus de Derveni*, col. XXI.

381. Voir aussi O.F. 180.

382. Voir O.F. 209.

383. O.F. 202.

384. O.F. 297.

Nécessité est une divinité ancienne, antérieure à Éros³⁸⁵, conformément à ce que dit Agathon. Et si Éros est assimilé au Zeus orphique, il est une divinité encore plus récente dans l'ordre des généalogies et il met effectivement fin aux discordes entre les dieux, puisque son pouvoir est désormais incontesté.

Ces références orphiques pourraient expliquer pourquoi Agathon contredit Phèdre et l'interpelle avec insistance au cours de sa prestation, préférant recourir à une doctrine plus singulière que la mythologie conventionnelle pour exalter un dieu aussi singulier que son Éros³⁸⁶. Quelques mois avant l'affaire de la parodie des mystères d'Éleusis, dans laquelle Phèdre sera impliqué³⁸⁷, il pourrait ainsi le mettre en garde contre toute atteinte à ces rites, l'introduction en Grèce de tous les Mystères remontant à Orphée³⁸⁸. Car dans son discours,

385. O.F. 54, 126, 144 (où il est question de Thémis mais dont l'action s'apparente à celle de la Nécessité : selon PROCLUS, *In Platonis Rem publicam commentarii*, II, 94.15-18, 345.4-10 (KROLL), les Théologiens tenaient les deux pour la même divinité).

386. *Banquet*, 195 a8, b6, 197 c1, e5.

387. La victoire d'Agathon au concours de tragédie date de 417/6 av. J.-C. (voir les éléments de datation donnés par ATHÉNÉE, *op. cit.*, V, 57.1-10), tandis que les affaires de la mutilation des Hermès et de la parodie des Mystères éclateront en 415 : voir ANDOCIDE, *Discours*, I (*Sur les mystères*), 11.1-3 (DALMEYDA) ; THUCYDIDE, *op. cit.*, VI, XXVII, 1 ; DIODORE de Sicile, *op. cit.*, XIII, II, 3.1-3 ; PLUTARQUE, *Vie d'Alcibiade*, XVIII, 5-6 ; ANDOCIDE, *op. cit.*, I, 15.11, cite Phèdre parmi les personnes ayant participé à la parodie des Mystères dénoncées par un métèque d'Athènes, un certain Teucros. Mais THUCYDIDE, *op. cit.*, VI, XXVIII, 1, ne semble pas accorder un grand crédit à ces accusations proférées par des esclaves et des métèques, mélangeant la mutilation des Hermès avec un autre cas de mutilation de statues antérieur et ajoutant à cela la parodie des Mystères, qui est encore une affaire distincte, et il estime un peu plus loin que l'on ne fut jamais capable de savoir qui avait exactement participé à la profanation des Mystères et si les condamnés furent justement punis (*ibid.*, VI, LX, 2.8-9 et 5.1-2). Sur les preuves de l'implication de Phèdre, dont il ne doute pas, voir J. HATZFELD, « Du nouveau sur Phèdre », *Revue des études anciennes*, XLI, 1939, pp. 313-318. D'après A. CHUECA RAMÓN, « Fedro y Ferecles. El testimonio de Andócides contrastando con la documentación epigráfica », *Hispania antiqua*, XXV, 2001, p. 33, Phèdre ne fut effectivement reconnu coupable que de la profanation des Mystères.

388. D'après DIODORE de Sicile, *op. cit.*, I, XCVI, 4.1-6.1 [=O.T. 96], Orphée aurait rapporté d'Égypte les rites des Mystères et ses doctrines sur l'Hadès : « Orphée a ramené [d'Égypte] la plupart des initiations mystiques, les célébrations relatives à ses pérégrinations et le récit mythique des choses de l'Hadès. En effet, l'initiation à Osiris est la même que celle à Dionysos, et celle à Isis est très semblable à celle à Déméter, seuls les noms ayant été changés. Il a introduit les punitions des impies dans l'Hadès, les champs réservés aux pieux et toutes les représentations imaginaires se trouvant chez le grand nombre, en imitant ce qui avait cours dans les rites funèbres en Égypte » (*Ορφεία μὲν γὰρ τῶν μυστικῶν τελετῶν τὰ πλεῖστα καὶ τὰ περὶ τὴν ἑαυτοῦ πλάνην ὀργιαζόμενα καὶ τὴν τῶν ἐν ἄδου μυθοποιίαν ἀπενέγκασθαι. τὴν μὲν γὰρ Ὀσίριδος τελετὴν τῇ Διονύσου τὴν αὐτὴν εἶναι, τὴν δὲ τῆς Ἰσιδος τῆ τῆς Δήμητρος ὁμοιοτάτην ὑπάρχειν, τῶν ὀνομάτων μόνων ἐνηλλαγμένων· τὰς δὲ τῶν ἀσεβῶν ἐν ἄδου τιμωρίας καὶ τοὺς τῶν εὐσεβῶν λειμῶνας καὶ τὰς παρὰ τοῖς πολλοῖς εἰδωλοποιίας ἀναπεπλασμένας παρεισαγαγεῖν μιμησάμενον τὰ γινόμενα περὶ τὰς ταφὰς τὰς κατ' Αἴγυπτον*) ; *ibid.*, I, XXIII, 2.3-5 [=O.T. 95] : « Orphée, ayant abordé en Égypte et ayant pris part aux initiations et aux mystères de Dionysos, les adopta » (*Ορφεία γὰρ εἰς Αἴγυπτον παραβαλόντα καὶ μετασχόντα τῆς τελετῆς καὶ τῶν Διονυσιακῶν μυστηρίων μεταλαβεῖν*) ; voir également O.T. 98, 99a, 100. Sur la transmission et la réélaboration des mystères par Orphée et leur importation d'Égypte, voir I. M. LINFORTH, *The Arts of Orpheus*, reprint, New York, 1973, [1=1941], pp. 190-197, 296-300, et dans A. BERNABÉ, F. CASADESÚS (coords), *op. cit.*, I, les articles suivants : R. MARTÍN HERNÁNDEZ, « Rasgos mágicos en el mito de Orfeo », pp. 86-88 (ainsi que *op. cit.*, pp. 229-235), et A. I. JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, « La Transmisión de ritos », pp. 91-104. Sur la récupération du personnage d'Orphée à des fins de propagande par les fondateurs des Mystères d'Éleusis, voir A. BERNABÉ, « Orfeo y Eleusis », *Synthesis* (La Plata), 15, 2008, pp. 13-36. Nous citerons également P. BOYANCÉ, *Le Culte des muses chez les philosophes grecs. Études d'histoire et de psychologie religieuses*, Paris, 1937, pp. 11-31, « Platon et les cathartes orphiques », *Revue des études grecques*, LV, 1942, pp. 217-235, qui estime que Platon ne distingue pas toujours clairement ce qui relève de l'orphisme de ce qui est propre aux Mystères d'Éleusis, notamment en *République*, II, 363 c3-e3, 364 b5-365 a3, 366 a4-b2, où il rapproche les orphéotélèstes et Eumolpe, fils de

Phèdre avait ouvertement dénigré Orphée, revenant des Enfers sans Eurydice, puni à cause de sa mollesse, en tant que joueur de cithare, travers qui l'avait conduit à faire usage d'un subterfuge pour entrer vivant chez Hadès, au lieu de se donner la mort et d'honorer le dieu de l'amour de cette façon³⁸⁹. Et de là, selon Phèdre, la mort d'Orphée doit être tenue pour une punition consécutive à la vie qu'il avait vécue. Or l'orphisme promettait à ses adeptes une existence heureuse dans l'Au-delà s'ils adoptaient un mode de vie donné³⁹⁰. En quelque sorte, Phèdre, dans son discours conspuant leur fondateur mythique, parodiait avant l'heure les Mystères puisqu'il y a critiqué implicitement un point important de la doctrine orphique qui est le retour à la vie après la mort, par la métensomatose³⁹¹, et se moque de la mise à mort d'Orphée, dont le corps est déchiré, coupé en morceaux, à l'instar de celui de Dionysos, scène constituant un des piliers de l'orphisme³⁹². Si Agathon a effectivement en tête d'utiliser des références orphiques pour évoquer Éros, il fait de celui-ci un être à part, marginal, adhérant à un système de valeurs en rupture avec celui de la *πόλις*³⁹³ et il l'apparente en somme aux orphéotélestes que Platon dénonce dans la *République*³⁹⁴ et auxquels Euripide, dans *Hippolyte*, fait sans doute aussi référence quand Thésée compare Hippolyte à un disciple d'Orphée pour le traiter d'hypocrite et d'imposteur³⁹⁵, décrivant le stéréotype de l'orphique et

Musée qui institua les Mystères d'Éleusis, et où il attribue aux Mystères d'Éleusis et aux orphiques des initiations propres à purifier des injustices.

389. *Banquet*, 179 d2-e1.

390. Sur le destin des plus doux promis à l'âme pure, libérée du cycle des générations, voir O.F. 222, 229. Sur le mode de vie orphique, interdisant notamment le sacrifice sanglant et la consommation des êtres animés et des fèves, voir O.T. 212 [=Lois, VI, 782 c1-d1] à 219 et O.F. 291, 292. On pourra également consulter sur ces sujets les articles d'A. I. Jiménez San Cristóbal, publiés dans A. BERNABÉ, F. CASADESÚS (coords), *op. cit.*, I : « El Ritual y los ritos órficos », pp. 733 *sq.*, 744 *sq.*, « Los Orfeotelestas y la vida órfica », pp. 785-799, ainsi que les études de M. Detienne citées *infra*, p. 518, note 393, dans lesquelles est minutieusement analysée la position des orphiques quant au sacrifice et la subversion de celui-ci dans le mythe orphique de la mort de Dionysos.

391. O.F. 224.

392. Sur le démembrement d'Orphée, voir O.T. 113, 115, 117 à 119, 121, 122, 132 à 134 ; et sur celui de Dionysos, voir O.F. 209 à 211, 213 à 216. À propos de la mort d'Orphée, de ses différentes versions et de son rapport avec celle de Dionysos, voir I. M. LINFORTH, *op. cit.*, pp. 229-232, 307-364, et M. A. SANTAMARÍA ÁLVAREZ, « La Muerte de Orfeo y la cabeza profética » in A. BERNABÉ, F. CASADESÚS (coords), *op. cit.*, I, pp. 105-120.

393. Voir M. DETIENNE, « Les Chemins de la déviance : orphisme, dionysisme, pythagorisme » in *Orfismo in Magna Grecia. Atti del quattordicesimo Convegno di Studi sulla Magna Grecia, Taranto, 6-10 ottobre 1974*, Napoli, MCMLXXV, pp. 55-70, « Dionysos orphique et le bouilli rôti » (1974) in M. DETIENNE, *Dionysos mis à mort*, rééd., Paris, 1998 [1=1977], pp. 161-217, « Pratiques culinaires et esprit de sacrifice », pp. 15 *sq.*, W. BURKERT, « Craft versus Sect: The Problem of Orphics and Pythagoreans » (1982) in W. BURKERT, *Kleine Schriften*, III, pp. 201-203, et M. HERRERO, « El Orfismo, el *genos* y la *polis* » in A. BERNABÉ, F. CASADESÚS (coords), *op. cit.*, II, pp. 1603-1622.

394. *République*, II, 364 e3-365 a3.

395. EURIPIDE, *Hippolyte*, 952-957 ; voir *infra* p. 667, note 376. La référence aux orphiques paraît anachronique eu égard à l'époque où l'action de la pièce est censée se dérouler, si bien qu'il y a lieu de douter à l'appartenance d'Hippolyte à l'orphisme, le stéréotype mis dans la bouche de Thésée par Euripide étant seulement destiné à rendre la comparaison plus marquante. À propos de ce texte et de cette interprétation, voir S. M. MACÍAS OTERO, *Orfeo y el orfismo en Eurípides*, Tesis doctoral, Madrid, 2008, pp. 93, 210-261, « Orfeo y el orfismo en la tragedia greca » in A. BERNABÉ, F. CASADESÚS (coords), *op. cit.*, II, pp. 1204-1207, A. BERNABÉ, *op. cit.*, pp. 33 *sq.* ; voir aussi I. M. LINFORTH, *op. cit.*, pp. 50-60, et L. MÉRIDIER, « Euripide et l'Orphisme », *Bulletin de*

renvoyant sans doute aux orphéotélestes, pour mettre en exergue la personnalité singulière d'Hippolyte, qui contraste avec son entourage, s'imposant une vie ascétique et montrant un désintérêt apparent pour les femmes, de la même manière que ces adeptes de l'orphisme, menant une vie solitaire et décalée, abstinents et suivant des prescriptions alimentaires strictes, qui prohibent la nourriture carnée³⁹⁶. La vision des orphiques véhiculée par Euripide refléterait celle de la majorité de la haute société athénienne de son époque³⁹⁷, si bien que l'approche d'Agathon contrasterait avec l'opinion de son milieu et serait donc d'autant plus frappante pour son public. Mais ce portrait d'Éros, en escroc des initiations, n'est pas fait pour améliorer l'image subversive qui s'était dessinée jusqu'ici.

Comme nous l'avons dit il y a un instant, Orphée était connu pour être capable d'enchanter tous les êtres : il parvenait à attirer à lui minéraux, végétaux et animaux grâce à son chant et sa musique, qui domptaient les fauves et même un monstre comme Cerbère³⁹⁸. Dans les témoignages faisant état de ce talent, l'effet que produit Orphée est attribué à un pouvoir de nature explicitement magique : les verbes *θέλγειν* et *κηλεῖν* sont employés pratiquement à chaque fois ; Strabon parle de lui comme d'un magicien originaire de Thrace³⁹⁹ et Euripide évoque une incantation bénéfique qui viendrait de lui⁴⁰⁰. Tout cela concorde avec le but du discours d'Agathon qui est également de charmer les auditeurs. D'ailleurs, Protagoras, dans le dialogue portant son nom, est présenté par Socrate comme envoûtant ceux qui étaient là à la manière d'Orphée⁴⁰¹ et le sophiste affirme un peu plus loin que ce dernier, comme d'autres en son temps, exerçait déjà l'art sophistique, mais de façon cachée, à travers les initiations et la parole oraculaire⁴⁰². Comme Protagoras, qui ne dissimulait pas sa sophistique, Agathon ne dissimule pas sa rhétorique, qu'il met en avant et

l'Association Guillaume Budé, n° 18, 1928, pp. 15-27, qui considère qu'Hippolyte est effectivement un orphique.

396. Voir W. BURKERT, « Craft versus Sect... », pp. 203 *sq.*, qui ne se prononce pas clairement sur la réalité de l'orphisme d'Hippolyte.

397. A. BERNABÉ, *op. cit.*, p. 34, S. M. MACÍAS OTERO, *op. cit.*, pp. 255-259.

398. O.T. 35, 47-57, 63, 67, 70, 93, 97, 111, 112, 115, 126-128, 141, 142, 153, 157. Sur les rapports entretenus par Orphée avec la magie, particulièrement sa musique enchanteresse, voir R. MARTÍN HERNÁNDEZ, *op. cit.*, chap. V à X, S. M. MACÍAS OTERO, *op. cit.*, pp. 80-86, 96-112, et dans A. BERNABÉ, F. CASADESÚS (coords), *op. cit.*, I : F. MOLINA MORENO, « La Música de Orfeo », pp. 40-50 (notamment pp. 45 *sq.* sur le rapprochement entre la musique d'Orphée et la rhétorique sophistique), R. MARTÍN HERNÁNDEZ, « Rasgos mágicos en el mito de Orfeo », pp. 75-90, « Literatura mágica y pseudocientífica atribuida a Orfeo », pp. 437-445, « Ritual órfico y acciones mágicas », pp. 801-814, A. BERNABÉ, *op. cit.*, pp. 221 *sq.*. Plus généralement, la proximité entre la magie et la musique transparait dans les termes utilisés : ainsi, *ἐπωδή* vient de *ῥοδή*. Cette proximité lexicale demeure en français dans les mots « chanter » et « enchanter », et « charme », qui dérive du latin *carmen*, « chant », notamment poétique ou magique. Sur ces sujets, voir J. COMBARIEU, *op. cit.*, pp. 25-28.

399. O.T. 40, 84 [=STRABON, *op. cit.*, VII, fragments, §18.21] : *ἄνδρα γόητα*. Voir aussi O.T. 107, 151, 165, 197, ainsi que 85, 86 où un rapport est établi entre Orphée et les *μάγοι*.

400. O.T. 83 [=EURIPIDE, *Cyclope*, 646] : *ἐπωδήν*.

401. *Protagoras*, 315 a6-b1 : « la plupart semblaient des étrangers, que Protagoras emmène de chacune des villes par lesquelles il passe, les ensorcelant par sa voix comme Orphée, et eux le suivent étant ensorcelés sous l'effet de sa voix » (*τὸ μὲν πολὺ ζένοι ἐφαίνοντο – οὐδ' ἄγει ἐξ ἐκάστων τῶν πόλεων ὁ Πρωταγόρας, δι' ὧν διεξέρχεται, κηλῶν τῇ φωνῇ ὥσπερ Ὀρφεύς, οἱ δὲ κατὰ τὴν φωνὴν ἔπονται κεκηλημένοι*).

402. O.T. 92 [=Protagoras, 316 d7-8].

qui passe avant même le discours qui lui sert de véhicule et de substrat, et comme le sophiste, il se réclamerait aussi d'Orphée, qu'il défendrait contre Phèdre. Le fait de placer la rhétorique au premier plan ne veut pas dire que le discours sous-jacent ait disparu et n'ait pas conservé une portée implicite, encore plus insidieuse, échappant à l'auteur, malgré ses intentions et son talent à façonner la forme.

Agathon, immédiatement après, semble du reste mettre en pratique la magie musicale d'Orphée lorsqu'il évoque les bienfaits qu'Éros procure aux hommes sous forme d'une liste dont l'énumération donne littéralement le tournis⁴⁰³. En effet, le narrateur juxtapose des propositions très courtes, souvent de structure identique, en multipliant les figures de style, notamment les allitérations, et en intercalant des accélérations alors que le rythme est déjà très rapide. Il utilise en particulier des fausses oppositions, en juxtaposant une proposition contenant deux termes et une autre comportant la négation de chacun de ces termes⁴⁰⁴, si bien que les deux propositions ont un sens positif : par ce procédé, ce qui est normalement un défaut se mue chez Éros en qualité et l'effet sonore est remarquable. Cette accumulation d'effets tant sensitifs que sémantiques provoque l'étourdissement de l'auditeur qui ne s'y retrouve plus dans cette profusion d'informations subtilement différenciées et difficiles à suivre. Au final, la virtuosité d'Agathon prend le pas sur le contenu de son discours. La forme de l'éloge conduit l'auditeur à se focaliser sur la musique du discours plutôt que de prêter attention au fond. Le plaisir pris à écouter le discours fait oublier ce qui y est dit. La rhétorique est donc bien une forme de flatterie qui agit sur les sens des spectateurs afin qu'ils soient reconnaissants à l'orateur pour le plaisir pris à l'occasion de sa prestation. De cette façon, même s'il n'est pas animé de mauvaises intentions, il prend le contrôle de son public qui, conquis par le plaisir, n'a pas d'autre choix que de le suivre et lui obéir, à l'instar des bêtes et des arbres qui venaient à Orphée, charmés par son chant. Le public se pliera aux vœux et désirs de l'orateur non seulement parce que celui-ci aura su une fois lui donner du plaisir, mais aussi et surtout, pour qu'il continue à lui en donner et par peur d'en être privé si l'orateur se voyait refusé quoi que ce soit et exerçait alors des mesures de rétorsion sur ses bienfaits.

403. *Ibid.*, 197 c1-e5.

404. *Ibid.*, 197 d1 : « c'est lui qui nous vide du sentiment d'être étrangers les uns aux autres, et nous remplit de celui d'appartenir à la même famille » (*οὗτος δὲ ἡμᾶς ἀλλοτριότητος μὲν κενοῖ, οἰκειότητος δὲ πληροῖ*) ; d4-5 : « apportant d'un côté la douceur, banissant de l'autre la rudesse, généreux en bienveillance, avare en malveillance » (*πράοτητα μὲν πορίζων, ἀγριότητα δ' ἐξορίζων· φιλόδωρος εὐμενείας, ἄδωρος δυσμενείας*) ; d6 : « envié par ceux qui manquent de lui, conservé précieusement par ceux qui en sont bien dotés » (*ζήλωτὸς ἀμοίροις, κτητὸς εὐμοίροις*) ; d7-8 : « attentif aux bons, négligeant les mauvais » (*ἐπιμελής ἀγαθῶν, ἀμελής κακῶν*).

iv. Un discours politique

Le discours d'Agathon ne fait pas mystère des moyens et des buts visés par Éros, qui sont clairement politiques et, en définitive, tyranniques⁴⁰⁵ : la conclusion du discours d'Agathon correspond également au dévoilement du but final des menées d'Éros. Utilisant le sentiment grégaire⁴⁰⁶, celui-ci profite des cérémonies, fêtes et spectacles qu'il a institués lui-même pour prendre la tête de la communauté⁴⁰⁷, en faisant valoir sa bonté et ses bonnes intentions, pour endormir la méfiance du peuple⁴⁰⁸. Ainsi, il conduit tout le monde à mener une vie molle tournée vers la recherche du plaisir et de la satisfaction de ses désirs, particulièrement ceux que l'Amour a su faire naître pour mieux les combler⁴⁰⁹, si bien que lorsque surgissent les périls ou lorsqu'il faut prendre une décision, la population s'en remet à lui, pour la gouverner, la défendre, la protéger et la sauver⁴¹⁰. Auparavant, il avait su prendre soin des bons et négliger les méchants⁴¹¹. D'une part, il n'a cure de l'éducation de son peuple, et d'autre part, comme Agathon ne définit aucunement les notions de bonté et de méchanceté, il y a tout lieu de comprendre que l'Amour, dans son accession au pouvoir, favorise ceux qui lui sont favorables, appelés bons, au détriment de ceux qui lui résistent, appelés méchants : en d'autres termes, il fractionne la société, selon ses propres critères, conformes à ses intérêts personnels, et constitue des factions sur lesquelles il s'appuie et grâce à ses partisans, il élimine ses opposants, comme tout bon tyran sait le faire. Dans un tel système, seuls s'en sortent ceux qui acceptent de se laisser mener par les désirs suscités par le tyran pour les contrôler : le choix est entre l'insouciance et la compromission, la tempérance devenant un défaut mettant grandement en péril les chances de survie⁴¹². Toutes ses manœuvres finissent par apporter à Éros le pouvoir absolu et il peut être pompeusement proclamé « le guide le plus beau et le plus noble » (*ἡγεμὼν κάλλιστος καὶ ἄριστος*), et recevoir de tous hymnes et louanges⁴¹³. À l'arrivée, le peuple et Éros fonctionnent en miroir, dans une sorte de complicité perverse : ils se gratifient mutuellement d'éloges⁴¹⁴. Le tyran flatte le peuple pour le commander, le peuple flatte le tyran pour obtenir ses faveurs, la flatterie, dans

405. Sur l'ambivalence d'Éros, capable d'être philosophe ou tyran, voir M. DIXSAUT, *op. cit.*, pp. 137-145, 262-264.

406. *Banquet*, 197 d1.

407. *Ibid.*, 197 d2-3 : *ἡγεμὼν*.

408. *Ibid.*, 197 d4-6.

409. *Ibid.*, 197 d6-7.

410. *Ibid.*, 197 d8-e2 : *κυβερνήτης, ἐπιβάτης, παραστάτης τε καὶ σωτὴρ ἄριστος*.

411. *Ibid.*, 197 d7-8.

412. Dans le *Gorgias*, 510 b2-e9, Socrate et Calliclès s'accordent pour admettre que le tyran s'entoure de gens qui lui ressemblent, ayant le même caractère et les mêmes goûts, portant les mêmes jugements sur les mêmes choses : le tyran devient la référence axiologique. Les proches du tyran gagnent alors du pouvoir, se prémunissent de leurs ennemis et peuvent laisser libre cours à leur injustice en toute impunité.

413. *Banquet*, 197 e2-4.

414. *Ibid.*, 197 e4-5.

les deux cas, n'étant qu'un sinistre paravent, derrière lequel se dissimulent et la brutalité du tyran envers le peuple, et la crainte de celui-ci vis-à-vis de celui-là.

Nous pouvons rapprocher ce texte du *Banquet* de celui de la *République*, IX, où Socrate évoque le cas de l'homme tyrannique, qui se vautre dans les fêtes et les plaisirs, dont l'âme est gouvernée le tyran Éros⁴¹⁵, et qui entretient avec ceux qu'il domine des rapports de flatterie réciproque⁴¹⁶. Ce qui est présenté par Socrate comme une ancienne appellation, l'Éros tyran⁴¹⁷, pour évoquer métaphoriquement le pouvoir de l'amour, devient une réalité politique au premier degré chez Agathon. Socrate décrit la genèse de cet amour comme le résultat d'une opération réalisée par les désirs les plus vils pour l'emporter sur les désirs plus modérés : les premiers étant désignés comme des « mages terribles et des faiseurs de tyrans »⁴¹⁸, nous pouvons penser qu'ils recourent à des procédés magiques et donc trompeurs, probablement parce qu'ils étaient incapables de triompher de leurs adversaires d'une façon régulière et directe. L'Éros qui naît est une forme dévoyée d'amour, qui agrège autour de lui tous les désirs les plus bas, qui le renforcent, et élimine les désirs plus sages et ce qui restait de vertu, dont la *σωφροσύνη*, dans cette âme qui passe alors totalement sous le contrôle de ce tyran⁴¹⁹. Le parallélisme entre les deux passages est indéniable et il n'y a pas de raison qu'il ne concerne pas non plus les autres aspects de l'activité tyrannique, mais le discours d'Agathon s'arrête lorsque dans la *République*, Socrate poursuit avec la description détaillée des exploits du tyran, privés et publics, qui vont du gaspillage effréné aux crimes de sang les plus abjects, en passant par toutes les nuances du vol, des trafics, de la luxure, de l'impiété, le tout exercé avec un art consommé de la tromperie⁴²⁰. Agathon tait ce genre de détails, que ses auditeurs naïfs, et pour l'heure béatement enthousiastes, découvriront bien assez tôt lorsque la situation se sera réalisée, avec leur concours, qui plus est, Socrate signalant que l'homme tyrannique est porté au pouvoir aidé par la folle sottise du peuple⁴²¹, et est habité lui-même par le tyran le plus grand et le plus considérable⁴²², à savoir Éros.

Sous des airs anodins, presque légers, le final de l'éloge prononcé par Agathon offre une vision, voire un programme, extrêmement lucide sur la possibilité de dévoiement du peuple et de subversion en douceur de toute la société et toutes ses valeurs, conduisant à l'apparition de factions, sources de la *στάσις*, et à la prise de pouvoir d'un tyran. Ce discours est donc bien en

415. *République*, IX, 573 d2-5.

416. *Ibid.*, 575 e3-576 a2, 579 a1-3, d9-e2.

417. *Ibid.*, 573 b6-7 (Socrate vient de décrire l'âme de l'homme tyrannique dont tout ce qui pouvait y créer de la tempérance a été éliminé) : « Est-ce alors pour cette raison, et depuis bien longtemps, que l'on dit qu'Éros est un tyran ? » (*ἄρ' οὖν [...] καὶ τὸ πάλαι διὰ τὸ τοιοῦτον τύραννος ὁ Ἔρως λέγεται;*).

418. *Ibid.*, 572 e4-5 : *δεινοὶ μάγοι τε καὶ τυραννοποιοὶ*.

419. *Ibid.*, 572 d8-b4.

420. *Ibid.*, 573 d7-575 d1.

421. *Ibid.*, 575 c7 : *μετὰ δῆμον ἀνοίας*.

422. *Ibid.*, 575 c8-d1 : *μέγιστον καὶ πλεῖστον ἐν τῇ ψυχῇ τύραννον ἔχει*.

cela un mélange de badinage et de sérieux⁴²³. En revêtant des apparences enjouées et exaltées, dans la candeur et l'allégresse, il annonce des conséquences glaçantes qui, dans les faits, n'auront rien de candide ni de joyeux. À ce propos, il n'est pas vain de rappeler qu'Agathon s'installera vers 407 av. J.-C. à la cour d'Archélaos de Macédoine, dont les forfaits et les crimes en tous genres sont longuement détaillés dans le *Gorgias*, 471 a4-d1⁴²⁴. En pastichant le style d'Agathon tout en lui associant à son discours un contenu politique sinistre, Platon signifierait que la Nouvelle musique n'est pas seulement à l'origine d'un plaisir inédit et innocent qui ravit le peuple mais qu'elle porte surtout en elle les germes de la division civique et présente, pour cette raison, un vrai danger pour la cité, d'autant plus que celui-ci n'est pas manifeste, mais résultera de la corruption progressive des âmes par l'harmonie qui sous-tend les productions de ce courant artistique. Il est alors intéressant de penser que si ce phénomène se produit à l'insu des citoyens, il n'est probablement pas non plus volontairement recherché par Agathon et les autres auteurs de sa mouvance, qui n'ont pas d'intentions politiques mais sont simplement mus par le désir de briller en public et d'innover pour surprendre les spectateurs par l'originalité de leurs pièces et la richesse de leur talent. Platon nous mettrait donc sous les yeux ce qu'est la véritable composition d'un représentant de la Nouvelle musique afin de rendre explicite la capacité d'influence, et de nuisance, de la culture, particulièrement la culture musicale, sur la société.

v. Efficacité magique du discours d'Agathon et de l'éloge

Les acclamations du public que l'orateur récolte à la fin de sa prestation témoignent de l'efficacité redoutable de ce discours : il est capable de dire les choses les plus sérieuses et d'annoncer les intentions les plus sinistres tout en recevant l'approbation enthousiaste de l'auditoire, dans lequel se trouvent ses victimes potentielles. Quand la forme est brillante, on peut donc tenir les discours les plus scandaleux sans craindre de susciter la moindre réaction de réprobation ou d'animosité contre soi, et récolter même des applaudissements enthousiastes et probablement attirer des partisans motivés. Une des caractéristiques les plus remarquables du discours d'Agathon est sa réversibilité, qui lui confère son efficacité magique : sur une face, il décrit un dieu inoffensif et séducteur, tout en douceur et en rondeur,

423. *Banquet*, 197 e7-8 : « [un discours] alliant avec mesure, autant que j'ai pu le faire, des aspects qui, les uns, relèvent du divertissement et, les autres, des choses sérieuses » (*τὰ μὲν παιδιᾶς, τὰ δὲ σπουδῆς μετρίως, καθ' ὅσον ἐγὼ δύναμαι, μετέχων*).

424. Voir *Banquet*, 172 c3-4, où Apollodore indique qu'Agathon n'habite plus à Athènes depuis plusieurs années. Sur le départ d'Athènes d'Agathon et sa datation, voir P. LÉVÊQUE, *op. cit.*, pp. 67-71, qui estime que la raison de ce départ tient certainement moins à des motifs politiques qu'au désir du tragédien de rejoindre à l'invitation du tyran de Pella sa brillante cour, qui attirait auteurs et artistes, dont Euripide.

mais sur l'autre, c'est un tyran, qui corrompt tout ce qu'il affecte et dont la volonté de pouvoir est insatiable ; d'un côté, il gratifie le public d'une *χάρις* innocente, mais de l'autre, il suscite une terreur légitime.

Agathon est parvenu à ses fins et a obtenu l'effet qu'il cherchait car l'éloge du dieu conduit à son propre éloge triomphal par l'assistance. On aura observé également que, tout au long de son discours, l'orateur s'est adressé plus ou moins directement à chacun des invités qui l'avaient précédé, en reprenant à sa façon un thème qu'il avait abordé dans son discours⁴²⁵, ce qui corrobore l'idée selon laquelle l'éloge doit flatter le public plus que la personne sur laquelle il porte explicitement. En même temps, ce discours d'Agathon apparaît comme la synthèse de tous les discours précédents, leur aboutissement. Chacun était imparfait et Agathon a produit un assemblage, une fusion qui offre au spectateur une vision d'ensemble de la situation, du moins selon le point de vue de l'orateur : chaque discours isolé était inoffensif et ne semblait pas prêter à conséquence, mais rassemblés par le talent d'un Agathon, ils trouvent une destination commune et forment une redoutable chaîne qui entrave l'auditeur, qui devient prisonnier de la vision du monde du tragédien. Ainsi, partant des opinions générales avec les discours de Phèdre et Pausanias, l'amour a été érigé en un principe général et ordinaire entrant dans tous les domaines, avec le discours d'Éryximaque, et il a pu se réduire à un désir matériel de jouissance dans le discours d'Aristophane, qui trouve toute son utilité dans la réalisation du projet tyrannique développé en conclusion du discours d'Agathon, puisque la réduction des désirs au domaine corporel est le ressort de l'exercice du pouvoir par le tyran Éros. Isolées, les opinions des uns ou des autres ne prêtent pas à conséquence, n'étant qu'une position individuelle, mais si elles sont coordonnées et retraitées adroitement, surgit alors une véritable hydre, monstrueuse, qui est capable de mobiliser chacun dans un projet dont les enjeux le dépasse et auquel il s'associera pourtant de bon cœur, sans comprendre à quel édifice monstrueux, il apporte sa pierre.

Cependant, à l'arrivée, l'influence exercée par le discours du tragédien ne porte que sur les opinions de l'auditoire. Jouant avec l'ignorance de celui-ci, selon les principes énoncés par Gorgias dans l'*Éloge à Hélène*, que ce soit en créant des illusions ou tenant des propos invérifiables, il a remodelé les opinions des convives, ce qui est très superficiel car un autre discours pourra annuler les effets de celui-ci. La magie rhétorique est très impressionnante mais somme toute pas aussi puissante qu'elle le paraît, vu qu'elle s'appuie sur des faux-semblants, et, par surcroît, elle est relativement ponctuelle car ses prodiges sont facilement détruits, soit par un discours destiné à cela, soit tout simplement par le temps qui passe, l'envoûté se désenvoûtant tout seul au fur et à mesure de ses expériences qui contredisent les illusions qui lui ont été présentées. Une telle magie trouve donc son application privilégiée

425. Voir *supra*, pp. 501, 517 (sur Phèdre), 507 (sur Pausanias), 513 (sur Éryximaque), 506 (sur Aristophane).

dans des événements où la persuasion doit être obtenue rapidement et n'a pas besoin de durer au-delà de l'événement donné, comme dans les procès, les joutes oratoires et plus généralement chaque fois qu'un vote est organisé, ce qui est déjà suffisant pour faire du mal à tout le monde, puisque les mauvaises décisions prises se répercuteront sur l'avenir. En revanche, dès que la magie oratoire doit opérer sur du long terme et en présence de discours ou d'expériences contradictoires, elle ne tient guère et demande à être renouvelée régulièrement. Cette faiblesse réelle de la magie oratoire est la conséquence directe de son rapport défectueux au vrai. D'une part, l'orateur s'expose tout seul à être contré par un autre orateur plus habile que lui à manier l'illusion, et d'autre part, il entretient chez son auditoire l'attrait pour les plaisirs suscités par le faux ou, au moins, il ne stimule pas son désir de vérité, si bien que le public est sans cesse demandeur de discours de ce type. Tout le problème réside en définitive dans l'attitude désinvolte de tous vis-à-vis de la vérité, qui par définition possède les qualités de stabilité et de permanence mettant celui qui la recherche à l'abri de tous les envoûtements rhétoriques. Mais encore faut-il que le désir de la trouver en toute circonstance soit présent et avant cela, voie le jour... Et cela n'a rien d'évident lorsque l'on évolue dans un contexte impropre à générer cette prise de conscience.

c) *Marsyas ou la magie vue par ceux qui la subissent*

i. Retour de l'*aulos*

Dans son discours, qui a succédé à celui d'Agathon, Socrate, en simulant un dialogue avec Diotime, l'Étrangère de Mantinée, a exposé une initiation érotique à l'ontologie, censée mener justement en même temps au changement d'attitude indispensable à la naissance du désir pour la recherche de la vérité. Contrairement à l'éloge d'Éros prononcé par Agathon, le discours de Socrate, n'a provoqué aucun remue-ménage parmi l'assistance, qui a même été calmée après les vives émotions que le tragédien lui avait données. Mais, immédiatement (*ἐξαίφνης*) après la fin de la prestation de Socrate, au moment où les uns et les autres viennent le féliciter, un grand vacarme se fait quand même entendre, cette fois venant de l'extérieur⁴²⁶, et traversé par le son caractéristique de l'*aulos*⁴²⁷, qui avait été expulsé du banquet avant que les convives n'entament leurs discours⁴²⁸ : c'est ainsi que fait son entrée en scène Alcibiade,

426. *Ibid.*, 212 c6-8.

427. *Ibid.*, 212 c8 : *ἀλγητρίδος φωνὴν ἀκούειν*.

428. *Ibid.*, 176 e6-8.

qui surgit tel Dionysos, passablement éméché, la tête couronnée de bandelettes, et porté par l'aulétride⁴²⁹. Le son de l'*aulos* et la voix d'Alcibiade⁴³⁰ paraissent donc faire écho à la parole de Socrate. Quand on connaît les rapports que Socrate et Alcibiade entretiennent, faits d'amour et de conversations devant conduire à la philosophie un jeune homme prometteur, il est difficile de ne pas lier les deux événements et de ne voir dans cette arrivée tonitruante qu'un procédé littéraire de mise en scène introduisant une nouvelle phase dans le dialogue. La possibilité d'altérer son attitude afin de faire entrer dans sa vie la préoccupation constante du vrai n'est peut-être pas aussi aisée dans la pratique qu'on l'imagine en se disant qu'il suffit de mettre en application la théorie exposée par Diotime, et ne se fait certainement pas non plus sans des bouleversements internes considérables, que l'exposé de Socrate n'aurait pas rendus suffisamment sensibles et dont il faut faire soi-même l'expérience pour en mesurer l'ampleur et sans doute aussi les risques. Car en définitive, la parole socratique pourrait bien ne pas être aussi inoffensive et même salvatrice qu'on le pense et ses effets ressembler fort à ceux des experts du discours et de la rhétorique.

Envoûtements et bouleversements

Pour interpréter au plus juste le discours d'Alcibiade, il est nécessaire de prendre en compte les circonstances de son arrivée. L'irruption retentissante de ce personnage, qui racontera bientôt combien la parole de Socrate le perturbe, renverse brutalement l'organisation de la soirée et paraît suggérer la puissance de l'effet provoqué par la magie socratique, qui doit amener à la transformation des structures mêmes de la pensée chez ceux qui la subissent : mais comme le récit d'Alcibiade tend à confondre la magie de Socrate avec celle des rhéteurs ou des orateurs, et au-delà vraisemblablement aussi celle des sophistes, la prudence est de rigueur et il convient de mettre en évidence précisément le sens de la présence et de l'intervention d'Alcibiade pour pouvoir déceler au travers d'elle les aspects originaux des envoûtements socratiques.

Comme preuve que cette arrivée tapageuse évoque un phénomène en prise avec la magie, l'aulétride fait entendre le son aigu de son instrument au milieu des coups sourds frappés contre la porte⁴³¹, avant que n'arrivent aux oreilles des convives les cris, vraisemblablement plus graves, poussés par Alcibiade, la voix sans doute éraillée à cause de

429. *Ibid.*, 212 d3-e2. Sur les joueuses d'*aulos* dans les banquets, voir C. G. STARR, « An Evening with the Flute-Girls », *La Parola del passato*, XXXVIII, 1978, pp. 404-410. Plus particulièrement sur la condition sociale des aulétrides et les activités de cette profession, on pourra consulter A. BÉLIS, *Les Musiciens dans l'Antiquité*, Paris, 1999, pp. 42-48.

430. *Banquet*, 212 d3 : *Ἀλκιβιάδου τὴν φωνὴν ἀκούειν*.

431. *Ibid.*, 212 c7 : *πολὸν ψόφον*.

l'ivresse. L'aulétride étant absente du banquet, les invités ne s'étaient pas laissés aller à la boisson mais une autre forme d'ivresse les avait gagnés à cause du discours ensorcelant d'Agathon, si bien qu'à l'instar d'un Alcibiade ivre tambourinant contre la porte, ils l'avaient acclamé par du tapage. Comme nous le verrons d'ici peu, dans la littérature grecque, le son de l'*aulos* est mis en rapport avec la mort de la Gorgone et entretient donc un lien avec le *θέλγειν*⁴³² : le pouvoir magique de cet instrument de musique sera confirmé dans la suite du *Banquet*, lorsque Alcibiade dira que certains airs d'*aulos*, même joués par l'interprète le plus médiocre, sont capables d'envoûter l'auditoire⁴³³.

Lorsque nous disons qu'Alcibiade tambourine à la porte, nous restons absolument dans l'esprit du texte. Car le bruit produit par ses coups est désigné par le terme de *ψόφος* qui est parfois employé pour évoquer le son de certains instruments de musique : la flûte⁴³⁴, la lyre⁴³⁵, les castagnettes⁴³⁶, le gong⁴³⁷, les percussions⁴³⁸, voire une cloche⁴³⁹. Le *ψόφος* est

432. En particulier, PINDARE, *Pythiques*, XII, 19-27 (PUECH), décrit ainsi la création de l'*aulos* par Athéna, dont le son doit imiter le gémississement d'Euryalê, la sœur de Méduse : « la Déesse [*sc.* Athéna] fabriqua l'*aulos*, l'instrument riche en sons de toute espèce, pour imiter avec lui la plainte sonore qu'Euryalê proférait de ses lèvres fébriles ; elle l'inventa, et, l'ayant inventée, en fit cadeau aux mortels, en donnant son nom au *nome* à plusieurs têtes, à cet air glorieux qui évoque les luttes pour lesquelles s'émeuvent les peuples, et que laisse s'écouler l'airain léger, adapté à ces fidèles témoins des choreutes, les roseaux poussés près de la ville des Grâces, dans l'enceinte de la nymphe du Céphisie » (*παρθένος* [*sc.* *Ἀθήνα*] *αὐλῶν τεύχε πάμφωνον μέλος*, | *ῥῆρα τὸν Εὐρύαλας ἐκ καρπαλιμῶν γενῶν* | *χριμφθέντα σὺν ἔντεσι μιμήσασαι ἑρικλάγκταν γόνον*. | *εὐρεν θεός· ἀλλὰ νιν εὐροῖσ' ἀνδράσι θνατοῖς ἔχειν*, | *ὀνύμασεν κεφαλᾶν πολλᾶν νόμον*, | *εὐκλεᾶ λαοσσόων μναστήρ' ἀγώνων*, | *λεπτοῦ διανισόμενον χαλκοῦ θ' ἅμα καὶ δονάκων*, | *τοὶ παρὰ καλλιχόρῳ ναίοισι πόλιν Χαρίτων* | *Καφισίδος ἐν τεμένει, πιστοὶ χορευτῶν μάρτυρες*), traduction d'A. Puech légèrement modifiée. Voir *infra*, p. 565. M. CARASTRO, *op. cit.*, pp. 121-127, indique que sur certaines céramiques représentant Ulysse et les Sirènes, celles-ci jouent entre autres de l'*aulos* (*ibid.*, pp. 109, 113). Le pouvoir envoûtant de l'*aulos* est aussi souligné par SEXTUS EMPERICUS, *op. cit.*, VI (*Contre les musiciens*), 32.4-7 : « ceux des animaux qui sont privés de raison sont envoûtés par l'*aulos* et la flûte de Pan ; et les dauphins, dit-on, réjouis par les sons des *auloi* nagent vers les rameurs des navires » (*τὰ ἄλογα τῶν ζώων ὑπὸ αὐλοῦ καὶ σφριγγος κηλεῖται, οἳ τε δελφῖνες, ὡς λόγος, αὐλῶν μελωδίαις τερπόμενοι προσνήγονται τοῖς ἐρεσσομένοις σκάφεσιν*). L'aspect magique de la musique de l'*aulos* est souligné par sa capacité à prendre le contrôle d'êtres dénués de raison.

433. *Banquet*, 215 c1-5 : « [Marsyas] ensorcelait au moyen de ses instruments les hommes, par l'habileté de sa bouche, et encore aujourd'hui celui qui interprète à l'*aulos* les airs de celui-ci – car ceux qu'Olympos jouait de son *aulos*, je dis qu'ils sont de Marsyas, celui-ci ayant été son maître – et les airs de celui-ci, qu'un bon aulète les interprète de son *aulos*, ou que ce soit une mauvaise aulétride, à eux seuls, font qu'on se retrouve *possédé* » (*ὁ* [*sc.* *Μαρσύας*] *μέν γε δι' ὀργάνων ἐκίλει τοὺς ἀνθρώπους τῇ ἀπὸ τοῦ στόματος δυνάμει, καὶ ἔτι νυνὶ ὅς ἂν τὰ ἐκείνου αὐλῆ – ἃ γὰρ Ὀλυμπος ἤλυε, Μαρσύου λέγω, τοῦτου διδάξαντος – τὰ οὖν ἐκείνου ἕαντε ἀγαθὸς αὐλητῆς αὐλῆ ἕαντε φαύλη αὐλητρίς, μόνον κατέχεσθαι ποιεῖ*), nous soulignons ; pour la traduction de *μόνον*, nous avons suivi la traduction et les indications de I. M. LINFORTH, « The Corybantic Rites in Plato », *University of California Publications in Classical Philology*, XIII, 1944/50, pp. 141 *sq.*, qui estime que la musique de Marsyas n'est pas la seule qui génère des états de possession, mais qu'il n'est besoin de rien d'autre pour y parvenir (ni danse, ni tout autre moyen d'excitation lié aux rituels religieux). Voir également *Banquet*, 216 a6-7, où Alcibiade évoque le chant des Sirènes, après avoir comparé les discours de Socrate à la musique de l'*aulos* de Marsyas : « les oreilles étant bouchées comme pour échapper aux Sirènes » (*ὥσπερ ἀπὸ τῶν Σειρήνων ἐπισχόμενος τὰ ὄτα*).

434. EURIPIDE, *Bacchantes*, 687 : *λωτοῦ ψόφῳ*.

435. EURIPIDE, *Cyclope*, 443 *sq.* : *ψόφον* | *κιθάρας*.

436. PAUSANIAS, *op. cit.*, VIII, XXII, 4.5 (SPIRO) : *ψόφῳ κροτάλων*. Sur l'effet médusant des percussions, voir M. CARASTRO, *op. cit.*, pp. 128-130.

437. PLUTARQUE, *Vie de Périclès*, VI, 5.4 : *ψόφους τε δίσκων*.

438. STRABON, *op. cit.*, X, III, 7.19-23, évoquant certaines cérémonies religieuses des Courètes : « certaines personnes totalement possédées et entrées dans une transe bachique produisant la stupéfaction par leurs danses

donc un son indistinct, vague, qui résonne, qui peut être sourd ou aigu et dont la vibration est changeante. Dans la *République*, Socrate propose de tester la résistance des futurs gardiens à l'envoûtement⁴⁴⁰ en les confrontant à des situations effrayantes et en les privant des plaisirs, de la même manière que l'on soumet les jeunes chevaux « aux bruits et aux tumultes » (*ἐπὶ τοὺς ψόφους τε καὶ θορύβους*)⁴⁴¹ afin de voir s'ils sont craintifs ou non. Il s'agit de repérer les jeunes gens qui garderont leur équilibre et leur maîtrise d'eux-mêmes dans la confusion suscitée par l'épreuve, ce que Platon exprime en termes musicaux : « étant un excellent gardien de lui-même, et de la *musique* qu'il a apprise, se soumettant à toutes ces épreuves en étant *bien en rythme et en harmonie* » (*φύλαξ αὐτοῦ ὧν ἀγαθὸς καὶ μουσικῆς ἧς ἐμάνθανεν, εὖρυθμόν τε καὶ εὐάρμοστον ἑαυτὸν ἐν πᾶσι τούτοις παρέχων*)⁴⁴². Par conséquent, le *ψόφος* désigne un son ou une musique sans harmonie, ni rythme rigoureux, et, dans ce contexte, propre à envoûter.

Les coups frappés contre la porte de la demeure d'Agathon constituent ainsi une basse vibrante sur laquelle joue l'*aulos* aigu. Par conséquent, l'arrivée d'Alcibiade est annoncée par une symphonie discordante dans l'esprit de la Nouvelle musique dont les sonorités sont propres à envoûter, et qui, de ce fait, tend à prêter le même effet magique au discours de Socrate qui vient de s'achever. Cette péripétie crée une rupture importante dans l'action du dialogue, qui suivait jusqu'à présent un ordre bien déterminé, chacun parlant à son tour, à part Aristophane pris d'un hoquet, qu'il a chassé par un étternuement, provoquant dans son corps un fracas (*ψόφον*) et un chatouillement⁴⁴³. Le hoquet d'Aristophane suivi de l'étternuement bruyant qui le guérit préfigure surtout l'arrivée d'Alcibiade, ce qui explique certainement pourquoi Platon revient à la fin du discours de Socrate sur le personnage d'Aristophane, tentant en vain d'intervenir⁴⁴⁴ et encore empêché de s'exprimer à cause d'un fait indépendant de sa volonté. Que cherchait-il à dire ? Reconnaître ses erreurs, émettre une objection, apporter ou demander une précision, poser une question ou faire une plaisanterie ? On ne le

en armes, au milieu du tumulte et du bruit des cymbales, des tambours, des armes ainsi que de l'*aulos* et des cris, au cours des cérémonies religieuses » (*ἅπαντας ἐνθουσιαστικούς τινας καὶ βακχικούς καὶ ἐνοπλίω κινήσει μετὰ θορύβου καὶ ψόφου καὶ κυμβάλων καὶ τυμπάνων καὶ ὄπλων, ἔτι δ' αὐλοῦ καὶ βοῆς ἐκπλήττοντας κατὰ τὰς ἱερουργίας*). Signalons aussi l'état d'ahurissement exprimé par le verbe *ἐκπλήττειν*, et qui est créé par le vacarme.

439. FLAVIUS JOSÈPHE, *Antiquités judaïques*, III, 184.3-4 (NIESE) : *τὸν τῶν κωδόνων ψόφον*.

440. *République*, III, 413 d7 : *γοητείας* ; e2 : *δυσγοήτεντος*. Voir *supra*, p. 452.

441. *Ibid.*, 413 d8-9.

442. *Ibid.*, 413 e3-4, souligné par nous.

443. *Banquet*, 189 a3-5 : « avec tout cela je m'émerveille du fait que le bon ordre du corps réclame des fracas et des chatouillements, de la même sorte que l'étternuement » (*ὥστε με θαυμάζειν εἰ τὸ κόσμιον τοῦ σώματος ἐπιθυμεῖ τοιοῦτων ψόφου καὶ γαργαλισμῶν, οἷον καὶ ὁ πταρμός ἐστιν*).

444. *Ibid.*, 212 c4-6. Même si Diotime a fait allusion au contenu du discours d'Aristophane en 205 d10-e1 et que ce dernier souhaite régir à ce propos, il est curieux que Platon fasse état de sa tentative d'intervention alors qu'elle va immédiatement tourner court à cause de l'arrivée Alcibiade, ce qui serait donc un détail inutile, et cela d'autant plus qu'il n'a pas été le seul dont le discours a été évoqué par Diotime (notamment en 203 c6-7, elle vise celui d'Agathon). En mentionnant Aristophane à cet instant, il nous paraît crédible que Platon cherche à indiquer un lien entre l'auteur comique et l'arrivée du nouveau convive.

saura jamais puisque, submergé par l'élan des autres convives en faveur de Socrate, il n'a pas réussi à prendre la parole, et surtout à cause du rebondissement provoqué de l'arrivée d'Alcibiade, qui amorce une nouvelle étape dans la réunion. Mais il est probablement peu important de découvrir les raisons et l'objet de l'intervention d'Aristophane : Platon désirait probablement créer surtout un effet à la fin du discours de Socrate, une symétrie avec le commencement qui avait été précédé par un dialogue avec le tragédien car en évoquant une réaction d'Aristophane et en créant à ce moment-là un événement rappelant la fin de la prestation d'Agathon, qui d'ailleurs prend la parole dans la foulée en 212 c8-d2, Platon fait se réunir la comédie, la tragédie et la philosophie, qui demandent à être départagées. Or, on observera que l'intervention du comique est tout à fait minorée par rapport à celle du tragédien, ce qui tend à nettement rabaisser le premier mais aussi à élever Socrate, qui avait maté le tragédien juste avant de prononcer le discours de Diotime, et qui n'a donc plus aucun concurrent sérieux à l'issue de son discours.

La petite perturbation dans le déroulement de la soirée provoquée par le hoquet du comique en annonçait une bien plus grande : à la permutation des personnages succédera plus tard une permutation des types de discours, à l'éloge d'un dieu par un convive sobre, on substituera l'éloge d'un homme par un convive ivre. La perturbation mineure du hoquet a permis de donner au banquet un ordre plus harmonieux, le discours d'Éryximaque s'enchaînant naturellement avec celui de Pausanias et créant une césure entre les trois premiers discours et les trois suivants, lesquels réunissent les principaux genres recourant à la forme dialoguée, comédie⁴⁴⁵, tragédie, entretien socratique, mais elle préfigure aussi un bouleversement, qui viendra déstructurer cet ordre, un vrai coup de théâtre qui désignera celui qui l'emporte entre le comique, le tragédien et Socrate, par le biais d'un drame satyrique⁴⁴⁶ achevant la soirée à la manière des concours théâtraux⁴⁴⁷. Le hoquet avait entraîné une modification interne à l'ordre du banquet, sans en transformer le principe, alors que le vacarme qui accompagne l'entrée en scène d'Alcibiade abolit cet ordre même et en substitue un nouveau. Il convient aussi de remarquer que le hoquet est un saut incontrôlé du diaphragme qui peut être rapporté au saut qui se produira dans l'organisation du banquet, avec la permutation d'Aristophane et Éryximaque rétablissant une forme d'ordre, que nous avons

445. Sachant toutefois que la prestation d'Aristophane, ce soir-là, n'est pas comique comme il le dit lui-même en 193 b6, d7-8 : elle ne suscite aucune hilarité et Eryximaque, qui n'aime pas les excès et avait mis en garde Aristophane avant son discours, en 189 b1-2, de dire quoi que ce soit de risible, reconnaît que son discours a été agréable, en 193 e4.

446. En 222 d3-4, Socrate, qui a été comparé à un silène par Alcibiade, désigne le discours de celui comme un drame satyrique (*τὸ σατυρικὸν σου δράμα*).

447. Voir par exemple P. VOELKE, *Un théâtre de la marge. Aspects figuratifs et configurationnels du drame satyrique dans l'Athènes classique*, Bari, 2001, p. 15. Sur l'assimilation du discours d'Alcibiade à un drame satyrique, voir D. MICALELLA, « Alcibiade nel *Simposio* platonico: il dramma satiresco e il valore del comico », *Quaderni del dipartimento di filologia, linguistica e tradizione classica* « Augusto Rostagni », 14, 2000, pp. 81-94.

exposé il y a un instant, mais surtout le hoquet entretient un rapport indirect au contenu du discours d'Aristophane dans lequel l'amour est la recherche d'une moitié dont on a été séparé, si bien qu'il peut se ramener à de l'attrait pour du même, restant dans la sphère corporelle : il n'y a donc aucun saut dans cette approche, contrairement à l'approche ontologique visée par Socrate et qui demande un saut du sensible à l'intelligible. Or, nous verrons un peu plus loin que le discours d'Alcibiade, à sa façon, prend en compte la nécessité de ce saut, qui est un bouleversement profond et non un simple spasme. À cela s'ajoute que le diaphragme sépare dans le thorax la partie noble de l'âme de la partie vile ⁴⁴⁸, retenant en somme la seconde qui contient tous les appétits ⁴⁴⁹ : le hoquet apparaît ainsi comme une sorte de révolte de la partie appétitive de l'âme qui tente vainement de se hisser au niveau des parties les meilleures de celle-ci. Platon raille gentiment le manque de tempérance d'Aristophane qui bien que sobre ce soir-là, est pris d'un réflexe d'alcoolique, imposé par son corps et traité par des remèdes corporels, cette péripétie annonçant en même temps la prestation d'Alcibiade, qui est lui aussi sous l'empire de ses désirs corporels ⁴⁵⁰ et qui essaie également en vain de s'élever aux choses de la pensée, avec peut-être plus de réussite que le comique puisqu'il fréquente Socrate, Platon décrivant un Aristophane en prise avec des désirs sensuels et physiques envahissants, et un Alcibiade sous le joug des désirs de reconnaissance sociale et de pouvoir, plus spirituels que les précédents, bien que ces appétits-là ne lui soient pas non plus étrangers, étant donné ce qu'il éprouve pour Socrate. Le ridicule du hoquet d'Aristophane, qui avait moqué Socrate dans son théâtre, doit aussi être mis en regard de l'ivresse bienveillante d'Alcibiade, qui louera son ami : à l'image de son hoquet burlesque, le personnage de Socrate dépeint par Aristophane n'est qu'une figure de comédie, conçue justement pour être ridicule, sans commune mesure avec sa personnalité réelle, et qui en dit plus sur l'auteur que sur celui qu'elle représente, le hoquet étant le symétrique du rire, à savoir une aspiration bruyante et incontrôlée d'air au lieu d'être une expulsion d'air, en somme un rire retourné contre Aristophane, qui reçoit ici la monnaie de sa pièce après avoir fait copieusement rire aux dépens de Socrate, ravalant en somme les ricanements que les sarcasmes des *Nuées* ⁴⁵¹ avaient

448. *Timée*, 69 e5-70 a2.

449. *Ibid.*, 70 d7-71 a3.

450. Pour lever toute ambiguïté, précisons que l'expression « désirs corporels » est une manière de désigner les désirs suscités par le corps dans l'âme du fait de l'incarnation de celle-ci, mais ne vise nullement des désirs qui apparaîtraient dans le corps lui-même. Voir *infra*, p. 978.

451. Pour ne citer qu'un seul exemple parmi les nombreuses railleries que Socrate essuie dans cette pièce, voici comment est décrit celui-ci la première fois que son nom est cité, aux vers 102-104, suite à une allusion, au vers précédent, à certains penseurs très préoccupés par cette activité : « Pouah ! Des escrocs tu veux dire, je vois bien... Tu parles des charlatans, des gens blafards, des va-nu-pieds, auxquels appartiennent ce malheureux Socrate et Chéréphon » (*αἰβοῖ, πονηροί γ', οἶδα. τοὺς ἀλαζόνας, | τοὺς ὠχριῶντας, τοὺς ἀνυποδήτους λέγεις, | ὧν ὁ κακοδαίμων Σωκράτης καὶ Χαίρεφῶν.*) Voir également les références citées *supra*, p. 296, note 6.

provoqués dans le public ⁴⁵². Les rires de la foule devant Socrate moqué outrageusement par Aristophane seront couverts aux yeux de la postérité par l'éloge tonitruant prononcé par Alcibiade dans son ivresse ⁴⁵³, fût-il chargé d'ambiguïtés, lorsqu'il compare Socrate au virtuose de l'*aulos* qu'était Marsyas, soulignant la nature exceptionnelle, sans commune mesure et bouleversant tout ordre et toute logique, qui est celle de Socrate. On peut du reste penser que le son du hoquet rappelle celui produit par Marsyas en soufflant dans son *aulos* retourné, qui devait être proche aussi du braiement de l'âne, le tout soulignant la démesure lubrique d'Aristophane, qui l'expose au même châtiment que le satyre.

Cet Alcibiade ivre apparaît somme toute comme un double d'Aristophane ⁴⁵⁴, lui aussi peu tempérant sur le vin en temps normal ⁴⁵⁵, mais un double d'une démesure incomparable, si l'on met en regard le hoquet et l'intervention discrète d'Aristophane à la fin du discours de Socrate et l'arrivée fracassante d'Alcibiade qui altère l'organisation du banquet. De plus, alors qu'Aristophane avait présenté dans son discours un mythe dans lequel des amants cherchaient leur moitié désespérément, Alcibiade, dans le réel, entretient lui-même une relation amoureuse tout aussi inadéquate avec Socrate, qui ne débouche pas sur l'enfantement philosophique que le discours de Diotime annonçait aux amants véritables, et même qui est inversée, puisque c'est le plus jeune qui fait la cour au plus vieux ⁴⁵⁶. Dans l'*Alcibiade I*, en

452. Platon retourne donc malicieusement contre Aristophane sa propre comédie et ce qu'elle a de grotesque, sans chercher manifestement à l'humilier, ni à se poser en redresseur de torts implacable : qu'un comique fasse rire par ses facéties, rien de plus normal, surtout dans une assemblée aussi informelle, où règne un bon esprit et où l'on veut avant tout passer un bon moment. Comme l'explique G. DAUX, « Sur quelques passages du "Banquet" de Platon », *Revue des études grecques*, LV, 1942, pp. 237-258, Platon est moins acerbe à l'encontre d'Aristophane que le pensent certains dont notamment L. Robin dans sa notice du *Banquet*, pp. LVII-LXIII (PLATON, *Œuvres complètes*, IV, 2^e partie, C.U.F.), qui reconnaît cependant que Platon rend en même temps justice au comique de son talent.

453. Sur la réhabilitation de Socrate par le discours d'Alcibiade, voir R. G. BURY, *op. cit.*, p. LII, et la notice de L. ROBIN au *Banquet*, pp. LVIII, XCVIII, dans l'édition de la C.U.F.

454. Sur la similitude entre Aristophane et Alcibiade, voir M. G. BONANNO, « I γελοιοί λόγοι δι Σοκράτε (Plat. *Symp.* 221e) », *Museum criticum*, XIII-XIV, 1978/79, pp. 267-269, D. MICAELLA, art. cit., pp. 93 sq.

455. *Banquet*, 176 b4.

456. *Ibid.*, 217 a2-219 e5. À propos de la différence d'âge entre l'éraсте et l'éromène, voir F. BUFFIÈRE, *Éros adolescent. La pédérastie dans la Grèce antique*, rééd., Paris, 2007 [1=1980], pp. 5, 11, 21, et sur cet épisode du *Banquet*, p. 420, ainsi que W. JAEGER, *op. cit.*, II, p. 196, K. J. DOVER, *Greek Homosexuality*, p. 16, « Greek Homosexuality and Initiation » in K. J. DOVER, *The Greeks and Their Legacy (Collected Papers, vol. II)*, Oxford - New York, 1988, p. 118, et G. BADY, « Socrate de Platon : pédéraste ou pédagogue ? » in L. BASSET, F. BIVILLE (éd.), *Les Jeux et les ruses de l'ambiguïté volontaire dans les textes grecs et latins. Actes de la table ronde organisée à la Faculté des Lettres de l'Université Lumière-Lyon 2 (23-24 novembre 2000)*, Lyon, 2005, pp. 139-141, qui relèvent cette inversion de la relation normale entre l'éraсте et l'éromène dans la relation entre Socrate et Alcibiade. B. PÉREZ, art. cit., p. 298, observe également cette inversion entre les deux personnages mais n'en tire pas de conséquence quant à la valeur à accorder au discours d'Alcibiade sur la magie de Socrate, et conclut son article sur le fait que le philosophe doit être l'« amant (*erastés*) par excellence » (*ibid.*, p. 304, citation de L. Brisson, p. 73 de sa traduction du *Banquet*, 2^e éd., GF, Paris, 2001 [1=1998]). L'importance du respect d'une relation éraсте-éromène adéquate est au cœur de l'initiation amoureuse évoquée dans le discours de Diotime, comme l'explique C. CALAME, *op. cit.*, pp. 210 sq. Voir *infra*, pp. 815, 819-828. Une autre relation amoureuse inadéquate mise en scène dans le *Banquet* est celle d'Aristodème avec Socrate : le premier est présenté, en 173 b3-4, comme l'éraсте le plus fortement attaché au second, mais au lieu d'être son éducateur, c'est lui qui est sous la coupe de Socrate et qui l'imite et se plie à ses ordres, comme en 174 b2, lorsqu'il accepte immédiatement de l'accompagner chez Agathon sans invitation.

revanche, l'ordre entre l'éraсте et l'éromène était respecté⁴⁵⁷, ce qui augurait au départ d'une relation normale, mais Alcibiade, en réalité, était déjà en passe de devenir celui que nous retrouvons dans le *Banquet*, puisqu'il prévoyait d'aller trouver Socrate sous peu si celui-ci n'avait pas fait la démarche lui-même⁴⁵⁸. Et à la fin de l'*Alcibiade I*, Alcibiade annoncera ouvertement son souhait de voir les positions s'inverser avec Socrate et devenir lui-même son maître⁴⁵⁹, ce qui est naturellement très inquiétant, surtout lorsque l'on sait ce qu'il deviendra et quand on a lu le *Banquet*.

Alcibiade ramène en définitive les excès dionysiaques de la comédie au cœur de la réunion. D'ailleurs, son entrée en scène et son petit manège avec Socrate avant que commence son éloge ne manquent pas de drôlerie, et sont même proches de la bouffonnerie ; la prestation d'Alcibiade sera même saluée par un éclat de rire général⁴⁶⁰. Tout cela explique que Platon ait minoré l'intervention d'Aristophane à la fin du discours de Socrate : le véritable pendant d'Agathon, c'est en réalité Alcibiade, avec tous ses excès. Le comique classique qu'est Aristophane, en fait, malgré ses défauts, est loin d'être aussi nocif que le représentant de la Nouvelle musique, qu'il ne se prive pas d'ailleurs de moquer très caustiquement dans son œuvre⁴⁶¹. Aristophane en reste à la satire qui n'est qu'une déformation de la réalité, que tout le monde peut apprécier et rectifier facilement : Agathon, au contraire, crée des effets de toute pièce, invente un nouveau monde et plonge le public dans une illusion complète et inédite, jouant par surcroît sur les passions de celui-ci, sans lien avec le réel. Le politique dévoyé qu'est Alcibiade, qui n'est pas maladroit non plus dans le maniement du verbe, comme en témoigne le début de son éloge de Socrate, est peut-être en somme l'agent possible du retournement du discours d'Agathon dans le réel. D'ailleurs, le fait qu'Agathon ait fait l'éloge d'un dieu, alors qu'Alcibiade ne fera que celui d'un homme indique la dégradation qui s'est produite dans l'agencement de la soirée, ce qui éveille des réflexions sombres si nous extrapolons la situation au niveau politique, puisque telle est la passion du nouvel arrivant.

Les sons significatifs produits de l'extérieur par Alcibiade et l'aulétride ne sont pas une réaction au discours de Socrate, étant donné qu'ils introduisent un personnage réellement ivre d'avance, qui n'a pas entendu sa prestation : la parole socratique a donc semble-t-il agi comme un antidote à la magie oratoire et rhétorique et a dégrisé les esprits, d'où la modération des invités dans leurs compliments et la lucidité d'Aristophane au terme du discours de Socrate et qu'il n'avait d'ailleurs pas réagi au discours d'Agathon qui, pourtant, faisait lui aussi référence à sa prestation. On comprend aussi mieux pourquoi Socrate reste

457. *Alcibiade I*, 103 a1-104 d5. Voir *infra*, p. 756.

458. *Ibid.*, 104 c7-d2.

459. *Ibid.*, 135 d7-10.

460. *Banquet*, 222 c1-3.

461. ARISTOPHANE, *Thesmophories*, 88-158, 184-192, 200-207, 249-263 (WILSON). Voir aussi *Banquet*, 193 b6-7, où il évoque la relation d'Agathon et de Pausanias, mais sans intention comique ni sarcasme.

insensible aux effets du vin, même lorsqu'il en a bu de très grandes quantités⁴⁶² : contrôlant ses appétits, il ne se laisse pas charmer par l'alcool, ni par les discours enjôleurs. Or, l'arrivée d'Alcibiade est saluée par les convives de la même manière que la fin du discours d'Agathon⁴⁶³. Cette réaction des invités paraît révélatrice de la fragilité de la parole philosophique quand elle est administrée, surtout une seule fois, à des personnes qui ne sont pas capables de la comprendre : à la première occasion, ils se laissent distraire et attirer par la perspective d'un nouvel enivrement, proposé par Alcibiade, secondé par le jeu envoûtant de l'aulétride, suggérant également que les tentations soulevées par les faiseurs de spectacles viennent toujours défaire en un instant ce que la philosophie a lentement et patiemment élaboré. Pire, la parole philosophique est malheureusement en butte à des interprétations erronées qui ne savent pas la distinguer des effets de la poésie et plus généralement des autres formes de parole, notamment la sophistique⁴⁶⁴ : si l'on ne découpe pas correctement le déroulement des événements de la soirée, Socrate semble avoir excité les convives alors qu'il les a calmés, l'homme ivre qu'est Alcibiade ne peut être porteur du critère ultime pour reconnaître les effets réels de la philosophie. Cet épisode du *Banquet* traduit en définitive le pessimisme – ou le réalisme – de Platon quant à la possibilité d'implanter sérieusement la philosophie au cœur de la cité historique sans une profonde réforme de celle-ci, surtout si la comédie, qui est déjà une forme de théâtre moins civique que la tragédie, est contaminée à son tour par les dérives de la Nouvelle musique.

Après le discours de Diotime qui a élevé les auditeurs vers des sommets dans l'exploration de l'invisible intelligible, en compagnie du dieu Éros, la parenthèse dialogique constituée par le récit de l'échange entre Socrate et l'Étrangère de Mantinée se referme et, annoncé par un vacarme rappelant brutalement aux convives les dures réalités de l'incarnation, Alcibiade ramène le sujet dans la sphère sensible puisqu'il concerne Socrate, avec toutes les ambiguïtés et toute la fluidité des apparences que cela implique, la cacophonie qui introduit son arrivée est là pour nous le rappeler. Après l'Éros démonique et philosophique loué par Socrate, Alcibiade loue un Éros humain qui n'est que son pâle reflet, bien que derrière l'homme Socrate, il sente diffusément l'existence d'une nature hors du commun, tendant au divin. Ceci dit, l'allocution prononcée par Alcibiade ne sera pas un éloge nécessairement ou volontairement mensonger, elle reflétera seulement le témoignage de sa perception et de sa compréhension du personnage, tributaire des limites de sa propre personnalité.

462. *Ibid.*, 214 a4-5.

463. *Ibid.*, 213 a3 : ἀναθορυβῆσαι.

464. Sur la confusion entre le sophiste et le philosophe aux yeux de tous et l'interdépendance des définitions de ces deux figures, le premier étant l'autre du second et réciproquement, voir M. DIXSAUT, *op. cit.*, pp. 335 sq.

Le cas d'Alcibiade

L'achèvement du discours de Socrate rejoint celui du discours d'Agathon, en raison de l'intervention extérieure d'Alcibiade. Et c'est justement parce qu'il était absent que celui-ci arrive ivre, c'est-à-dire dans l'état qui aurait été le sien s'il avait assisté au discours d'Agathon sans entendre celui de Socrate qui a suivi, mais du fait de la mise en scène, tout se passe comme si Alcibiade avait été grisé par ce dernier discours. Platon organise de la sorte une singulière confusion entre le discours de Socrate et les effets de celui du tragédien. Alcibiade, du reste, paraît recevoir la parole socratique de la même manière que le discours rhétorique d'Agathon, car elle le désoriente, lui donne le vertige, et d'ailleurs il couronnera à la fois Agathon et Socrate, les plaçant ainsi sur un certain pied d'égalité. Par son absence, il a certes échappé au discours d'Agathon mais étant pris de boisson, il est néanmoins dans le même état que s'il l'avait entendu, sans avoir bénéficié de l'effet apaisant du discours de Socrate, ce qui constitue une mise en garde pour l'interprète quant au sens à accorder à son éloge de Socrate. Dans le même temps, Alcibiade aime Socrate sincèrement comme tous les convives le constateront à l'issue de son intervention⁴⁶⁵, et il est authentiquement transporté sous l'effet de sa fréquentation, expérimentant sa magie, qu'il décrira dans son éloge, puisqu'il est parvenu également à un stade critique de l'initiation à la philosophie évoquée dans le récit de Diotime, devant désormais se déterminer entre suivre ses aspirations à la gloire politique ou embrasser de tout son être la philosophie. Du point de vue de celui qui la reçoit, et de ceux qui observent les résultats qu'elle produit, la parole de Socrate peut donc sembler faire le même effet que la parole des experts du discours rhétorique. La difficulté avec le témoignage d'Alcibiade est qu'il est prononcé sous l'emprise du vin, dans un texte marqué du sceau de l'inversion, par un personnage qui fera tout le contraire de ce que Socrate attendait de lui : toute la confusion du monde et de l'expérience sensibles est en somme recrée.

Comme dans les *Dialogues*, aucun des personnages ayant expérimenté la magie de Socrate n'est lui-même devenu philosophe de ce fait, il faut prendre en compte la dimension de motivation personnelle pour se tourner soi-même vers la philosophie. La magie de Socrate contraint celui qu'elle envoûte à abandonner ses opinions erronées, qui sont véritablement réfutées et d'où découle une perte de repères. Mais c'est à ce stade que s'arrête l'intervention de Socrate, puisqu'il ne sait rien. Pour que son interlocuteur entre dans un processus réflexif, notamment sur lui-même, et parte en quête de la vérité, l'acceptation volontaire et consciente de celui-ci est indispensable. Sans la participation active de la personne qui en fait l'objet, la magie de Socrate ne reste qu'un aiguillon ou un calmant, certes assez efficace, comme on peut

465. *Banquet*, 222 c1-3.

en juger par l'effet produit sur les personnages du *Banquet* après le discours d'Agathon : elle est donc insuffisante comme telle pour produire un philosophe.

En tant qu'il est amoureux de Socrate, Alcibiade perturbe la relation éraste-éromène du fait qu'il cherche à séduire son ami plus âgé, et il est en fait victime de la magie sophistique d'Éros, évoquée par Diotime. Il s'imagine qu'en obtenant un contact physique avec Socrate, il sera gratifié de ses qualités. La rouerie d'Éros est portée à un point tel qu'Alcibiade a néanmoins sous les yeux tous les éléments pour comprendre qu'il fait fausse route. Il est en effet particulièrement révélateur que la partie de son éloge précédant le dialogue qu'il cite dans son discours soit à quelques lignes près aussi longue que celle succédant à cet épisode. Nous avons compté que le l'éloge représentait deux cent soixante-quinze⁴⁶⁶ lignes dans l'édition de Burnet, la première partie, jusqu'au début du dialogue, cent vingt-cinq lignes (215 a4-218 c3), le dialogue, trente-deux lignes (218 c3-219 b2) et la partie finale, cent dix-huit lignes (219 b3-222 b7). Le passage dialogué, par sa vertu à créer un écart source de mobilité, est comme une charnière dans le discours d'Alcibiade, qui met fin aux débuts dionysiaques et consacre l'échec de ses avances, ainsi que son dépit et son profond attachement à la personne de Socrate, pour ce qu'il est et pour l'exemple qu'il donne. Malgré le fait qu'une édition contemporaine ne corresponde certainement pas à la mise en forme du texte original couché sur le papyrus à l'époque de Platon, il nous paraît en outre très significatif que la seconde moitié du dialogue, à partir de la cent-trente-huitième ligne, soit en 218 d6, débute par la mise en garde de Socrate à Alcibiade sur le thème de la fausse monnaie⁴⁶⁷. Or, même fausse, une monnaie reste une monnaie et conserve son pouvoir libérateur tant que l'illusion sur sa nature demeure, ce qui ne change rien à la réalité intrinsèque des choses. Mais Socrate est le faux-monnayeur par excellence car alors qu'Alcibiade se croit lui-même très fort en affaires (et en fraude en l'occurrence) et pense faire un gain monétaire conséquent, en fait il perd tout, car son ami le dupe du tout au tout car après avoir su attiser son désir, en échange de son cuivre, il n'a rien à lui donner. La valeur monétaire elle-même est en effet factice et que seule compte la réalité des choses : telle est une des leçons que Socrate donne à son ami et que celui-ci ne comprend pas. Nous avons ici un exemple de la puissance magique, voire alchimique, déployée par Socrate qui est capable de réaliser une transmutation originale, métamorphosant un corps en une pensée ; mais pour que l'expérimentation réussisse, tout le problème est d'avoir l'interlocuteur capable d'accueillir cette pensée, ce qui n'est d'évidence pas le cas d'Alcibiade, si bien qu'elle s'envole et que la magie socratique semble rester vaine et sans suite. Pour les différentes raisons que nous venons d'invoquer, il est fort probable que dans le

466. Ou deux cent soixante-quatorze, le dialogue commençant à la dernière ligne de la partie précédente.

467. Pour obtenir de l'or en échange du cuivre, il faut évidemment faire croire à sa contrepartie que le cuivre est de l'or, ce qui s'apparente à une falsification de monnaie, quelle que soit la forme prise par les métaux, qu'il s'agisse de numéraire ou d'objets quelconques.

témoignage hautement inadéquat de ce familier de Socrate, la magie authentique de celui-ci affleure néanmoins, à l'insu même de celui qui la reçoit et fait part de son expérience. Naturellement, il faut encore trouver comment la déceler et quels sont les principes que tout cela révèle.

Le cas d'Alcibiade mérite de s'y intéresser en détail en raison de sa complexité, car en plus d'être tirailé par ses désirs amoureux envers Socrate, Alcibiade est aussi soumis à un puissant désir de reconnaissance qui le pousse vers la foule. Cet attrait pour l'affection du grand nombre fait de lui un concurrent d'Agathon, puisque ce dernier vient d'être adulé par des milliers de personnes, et l'on peut penser qu'Alcibiade ne nourrit pas nécessairement à son égard les sentiments les plus bienveillants mais qu'il serait plutôt enclin à éprouver de la jalousie, affection à laquelle il semble avoir une certaine propension, au moins dans le domaine amoureux, si l'on en croit Socrate⁴⁶⁸. Son attitude complaisante envers Agathon est donc étrange, puisqu'il paraît admettre sans récrimination particulière la supériorité du tragédien sur lui en lui remettant sa propre couronne, dont il se dessaisit donc⁴⁶⁹, dans une sorte d'hommage de la comédie à la tragédie⁴⁷⁰, eu égard à nos observations précédentes, et consacre peut-être à sa façon la forte proximité de nature existant entre ces deux genres théâtraux, ce qui anticipe la fin du dialogue, lorsque Socrate s'efforcera de persuader Agathon

468. *Ibid.*, 213 d1-4 : « il ne m'est plus permis ni de jeter un regard, ni de m'entretenir avec aucun beau garçon, sans que celui-ci [sc. Alcibiade], concevant à mon égard de la jalousie et m'enviant, ne fasse d'incroyables scènes, m'accable de reproches et se retienne à peine de porter la main sur moi » (*οὐκέτι ἔξεστίν μοι οὔτε προσβλέψαι οὔτε διαλεχθῆναι καλῶ οὐδ' ἐνί, ἢ οὔτοσιν* [sc. *Ἀλκιβιάδης*] *ζηλοτυπῶν με καὶ φθονῶν θαυμαστά ἐργάζεται καὶ λοιδορεῖται τε καὶ τῷ χεῖρε μόγις ἀπέχεται*). Par ailleurs, Alcibiade nous apprend en 212 e5-6 qu'il n'avait pas assisté la veille à la fête donnée à l'occasion de la victoire d'Alcibiade : « hier, je me suis trouvé dans l'impossibilité de venir » (*χθὲς μὲν οὐχ οἶός τ' ἐγενόμην ἀφικέσθαι*). On mettra en parallèle son absence et celle de Socrate, évoquée en 174 a6-7 : « hier, en effet, j'avais fui [Agathon] à l'occasion des célébrations de sa victoire, craignant la foule » (*χθὲς γὰρ αὐτὸν* [sc. *τὸν Ἀγάθωνα*] *διέφυγον τοῖς ἐπινικίοις, φοβηθεὶς τὸν ὄχλον*). Le premier est très évasif sur les raisons de son absence tandis que nous apprenons que le second a délibérément évité de venir. Ce qui a fait fuir Socrate, la foule, était pourtant de nature à attirer Alcibiade. On peut penser qu'il a peut-être été retenu par la jalousie et qu'il ne voulait pas apparaître s'inclinant devant la supériorité d'Agathon. Il aurait alors attendu le lendemain pour le faire devant un comité plus restreint, la démarche étant peut-être facilitée par son ivresse. À moins qu'il se soit trouvé la veille avec Socrate, qui, apaisant son âme, l'aurait dissuadé d'assister à une prestation de nature à exciter en lui ses passions pour le pouvoir. Quoi qu'il en soit, il est fort troublant que ces deux protagonistes clefs du dialogue, entretenant entre eux des relations si particulières, aient été tous les deux absents la veille.

469. *Ibid.*, 212 e6-8 : « et maintenant, me voici, portant ces bandelettes sur la tête, afin, les ayant retirées de ma tête, de ceindre la tête du plus talentueux et du plus beau, si je puis m'exprimer ainsi » (*νῦν δὲ ἤκω ἐπὶ τῇ κεφαλῇ ἔχων τὰς ταινίας, ἵνα ἀπὸ τῆς ἐμῆς κεφαλῆς τὴν τοῦ σοφωτάτου καὶ καλλίστου κεφαλὴν ἐὰν εἴπω οὕτωσιν ἀναδήσω*). Voir aussi *ibid.*, 212 e4, 213 a5-6, b3.

470. D'où le drame satyrique final, qui agrémenté le tragique d'éléments comiques. Voir F. LASSERRE, « Le Drame satyrique », *Rivista di filologia e di istruzione classica*, III^a S. 101, 1973, p. 274-284 (qui explique dans quelle mesure le drame s'éloigne de la comédie), D. F. SUTTON, *The Greek Satyr Play*, Mesenheim am Glan, 1980, pp. 142 *sq.*, 159-179 (qui relève la proximité de la langue avec la tragédie, quoique le drame soit plus relâché, et souligne la présence de l'humour) B. SEIDENSTICKER, « Philologisch-literarische Einleitung » in R. KRUMEICH, N. PECHSTEIN, B. SEIDENSTICKER (Hg.), *Das griechische Satyrspiel*, pp. 14-17, 32-34, P. VOELKE, *op. cit.*, pp. 389-392, 397-403 (qui insiste sur le rire dans le drame satyrique, contre F. Lasserre).

et Aristophane que le même homme est capable de composer des tragédies et des comédies ⁴⁷¹.

En raison de son ivresse et de la mise en scène de son arrivée, Alcibiade paraît être dans la situation de l'auditeur subjugué par la prestation de l'orateur et qui l'adule. Le vin est en effet nécessaire pour le mettre dans cet état car il dira un peu plus tard que les discours le laissent de marbre en dehors de ceux de Socrate ⁴⁷², ce qui, finalement, ne doit pas nous étonner car il est en quelque sorte immunisé contre leur influence par son orgueil débordant : estimant être de la trempe de ceux qui commandent à la foule et reçoivent sa reconnaissance, ce type de discours glisse sur lui. Nul hasard si précisément Socrate s'efforce d'affaiblir l'ego de son ami en suscitant de la honte en lui, autant qu'il le peut au moyen de leurs conversations ⁴⁷³, car cette ivresse vient d'abord de son goût irraisonné de la gloire et de son appétit pour le pouvoir.

Le couronnement d'Agathon auquel procède le nouvel arrivant ne manque pas d'ironie : le ridicule d'un Alcibiade aviné décernant des prix à Agathon n'est pas plus grand que celui de gens sobres attribuant des distinctions au poète, à l'orateur ou au sophiste qui les ont étourdis par le charme de leur parole ⁴⁷⁴ et il faut certainement être d'une grande vanité et avoir soi-même l'esprit embrumé par ses propres discours pour être sensible à de tels honneurs, les trophées étant en définitive des distinctions décernées par des ivrognes soûlés par les soins du lauréat. À ce propos, il est peut-être possible de faire un rapprochement entre l'action de ceindre (*ἀναδεῖν*) les bandelettes sur la tête d'Agathon ⁴⁷⁵, puis de Socrate ⁴⁷⁶ et celle d'envoûter (*καταδεῖν*) : ces deux verbes évoquent tous les deux l'idée de nouer mais leurs préverbes expriment des nuances opposées, ce qui pourrait contenir une touche d'ironie, celui qui est élevé par la distinction étant en fait terrassé par sa magie. Cette influence quasi-magique de la couronne, qui aveugle son porteur à cause de l'orgueil qu'elle suscite en lui, ressort de façon patente chez Alcibiade, qui ne voit pas Socrate dans un premier temps, sa couronne tombant devant ses yeux, mais dès qu'il l'a ôtée, il se retrouve nez à nez avec lui ⁴⁷⁷, comme face à une apparition ou à un spectre surgissant soudain devant lui, alors qu'il ne voyait jusqu'ici qu'Agathon, son état le portant à aller vers celui dont la parole enivre et auquel il ressemble d'une certaine façon.

471. *Banquet*, 223 d2-7. Sur l'appartenance de la tragédie et de la comédie à un même système d'affections selon Platon, voir A. G. WERSINGER, *op. cit.*, pp. 219-222.

472. *Banquet*, 215 d1-3, e4-7

473. *Ibid.*, 216 a8-b4.

474. *Ibid.*, 212 e9-213 a1 : « Allez-vous vous moquer de moi parce que je suis ivre ? Vous pouvez toujours rire, car moi, de toute façon, je sais bien que je dis vrai » (*ἄρα καταγελάσεσθέ μου ὡς μεθύοντος; ἐγὼ δέ, κἂν ὑμεῖς γελάτε, ὅμως εἶ οἶδ' ὅτι ἀληθῆ λέγω*).

475. *Ibid.*, 212 e4, 213 a6, b3.

476. *Ibid.*, 213 e1-6.

477. *Ibid.*, 213 a5-7, b6-8.

La couronne, marque d'éloge reçue de la part de la foule charmée, envoûte son propriétaire : une fois couronné, Agathon a des raisons de se croire paré des qualités qu'Alcibiade lui prête⁴⁷⁸ et d'accorder de l'importance à sa victoire de la veille, louée par Alcibiade, la couronne étant aussi la traduction visible de la gloire invisible, celle-là rendant celle-ci définitivement indubitable, ce qui constitue en soi une contrainte cognitive qui assigne d'office un statut au porteur de la distinction, mais qui le ramène aussi un peu plus dans l'ordre du visible corporel ; tandis que chez Socrate, la couronne est censée ouvertement prévenir sa jalousie et ses éventuels reproches à l'égard d'Alcibiade, qui sait pourtant que son ami est insensible à cette sorte d'envoûtement, et qui traduit sa victoire dans les discours⁴⁷⁹, qui est, elle, authentique car ses réfutations l'emportent dans tous les cas, qu'elles soient prises comme un exercice sophistique ou reconnues comme un tremplin vers la connaissance de soi. Ce couronnement conjoint du tenant de la tragédie dont la rhétorique produit des illusions et de celui de la philosophie qui les dissipe est important. Car jusqu'à l'arrivée d'Alcibiade, ils étaient couchés côte à côte, sur le même lit, comme les deux faces d'une même médaille, l'un défaisant ce que l'autre faisait, dans un rapport d'opposition irréductible. En s'intercalant entre les deux⁴⁸⁰, Alcibiade provoque un changement de perspective : ils sont désormais physiquement séparés, mais réunis et rendus égaux par les couronnes de bandelettes qu'Alcibiade a remises aux deux, apportant ainsi le jugement de Dionysos, demandé par Agathon au début du dialogue, mais de façon ambiguë, car il ne les départage pas, au contraire, il crée une fusion car en s'intercalant entre eux, il se pose lui-même en synthèse des deux, opérant un mélange très instable. Car ce jugement vient accroître le désordre, par opposition à la justice apollinienne qui restaure l'ordre et attribue à chacun selon son dû⁴⁸¹. En réalité, en couronnant Socrate, Alcibiade ne consacre pas le philosophe mais assimile celui-ci à l'alter ego théâtral du tragédien, le comique ! Alcibiade opère en fait un changement de rôles avec Socrate étant arrivé lui-même paré de la couronne de bandelettes qui récompense le vainqueur des concours poétiques : Socrate devient le comique, d'où le masque de silène dont Alcibiade l'affublera, et Alcibiade prend la place du philosophe, se positionnant alors en synthèse du tragédien et du comique, puisqu'il occupe la place entre Agathon et Socrate, alors qu'il n'est pas capable de faire mieux que des drames satyriques⁴⁸²,

478. *Ibid.*, 212 e7-8 : τοῦ σοφωτάτου καὶ καλλίστου.

479. *Ibid.*, 213 e2-5.

480. *Ibid.*, 213 a7-b1.

481. La justice de Dionysos s'apparente à celle de Thémis, fondée sur la négociation (voir *infra*, p. 639, en particulier note 249), comme le suggère le passage d'*Iphigénie en Tauride* d'Euripide que nous mentionnons : selon ce texte, comme Thémis, Dionysos appartient à l'univers existant avant l'arrivée d'Apollon à Delphes, dont la justice fondée sur la partition est instituée au moment où il tue Python et rompt la circularité de l'ordre naturel.

482. Sur la synthèse entre la tragédie et la comédie dans le drame satyrique, qui reste toutefois plus proche de la première que de la seconde, voir *supra*, p. 536, note 470.

la philosophie demandant à changer de genre artistique pour dépasser la tragédie et la comédie et non les agréger. La couronne remise à Socrate est bien un envoûtement. Mais malgré ce stratagème, chacun restera ce qu'il est, couronné ou non : Alcibiade prompt à l'ivresse et Socrate insensible à celle-ci. La résolution de la confrontation entre le tragédien et Socrate du fait de la confusion opérée par l'entrée en scène de la comédie est en réalité très perverse, car la nouvelle figure de philosophe qui surgit, réunissant le tragique et le comique, n'est qu'une caricature ridicule et probablement dangereuse pour le philosophe authentique⁴⁸³. Tout le dilemme qu'Alcibiade traverse et qu'il dévoilera dans son discours – se tourner vers la philosophie ou avoir une activité publique reconnue – est résumé dans cet amalgame qu'il réalise.

Du reste, Alcibiade a pris la place de Socrate auprès d'Agathon et un jeu de miroirs drôle et curieux s'opère entre lui et Socrate. En effet, Alcibiade, qui vient d'arriver à l'improviste, accuse celui-ci de paraître là où on ne l'attend pas⁴⁸⁴, et lui prête sa propre réaction de jalousie⁴⁸⁵, mais décalée : après l'avoir vu aux côtés d'Agathon et le lui avoir reproché⁴⁸⁶, Alcibiade craint que Socrate ne ressente la même chose en le voyant couronner Agathon, et qu'à son tour il le lui reproche⁴⁸⁷. En même temps, Alcibiade refuse⁴⁸⁸ la proposition de réconciliation formulée par Socrate⁴⁸⁹ mais en couronnant Socrate, il accomplit un acte devant être reçu comme un geste d'apaisement, ce qui est illusoire vu le sens que prend cet acte. Peu après, il retourne à Socrate ses accusations d'égoïsme et la propension à lever la main sur lui que ce dernier lui attribuait⁴⁹⁰. Alcibiade, en revanche, prétend qu'il s'apprête à dire la vérité⁴⁹¹, ce qui, cette fois, semble vraiment réconcilier les

483. L. Brisson dans son édition du *Banquet*, note 496, p. 216, souligne que la revendication d'Alcibiade, en 213 a1, de dire la vérité présente une similitude avec le début de l'*Apologie* (par exemple 17 b7-8). L'observation est juste et le fait est que toute l'*Apologie* est parsemée de références à la vérité, qu'il s'agisse pour Socrate de la revendiquer pour lui ou bien de la dénier à ses adversaires. Ce mélange des genres opéré par Alcibiade, dévalorisant la figure du philosophe et subvertissant son rapport au vrai, est par conséquent très inquiétant, car l'opération, faisant rire aux dépens du philosophe, est évidemment dangereuse pour celui-ci, peut-être plus que toute attaque physique, étant donné qu'il dévalorise son activité même.

484. *Banquet*, 213 c1-2.

485. Ce qui contribue à renforcer l'ambiance comique. Selon le *Philèbe*, 48 a5-50 b4, notamment 48 b8-d2, 50 a2-10, la jalousie (*φθόνος*) est le ressort du ridicule dans les comédies, lequel constitue une affection créant un obstacle majeur au « Connais-toi toi-même », qui, comme nous le savons, est loin d'être suffisamment mis en pratique par Alcibiade. Voir A. G. WERSINGER, *op. cit.*, pp. 212-226, « Comment dire l'envie jalouse ? φθόνος et ἄπειρον (*Philèbe*, 48 a 8-50 b 4) » in M. DIXSAUT (dir.), *La Fêlure du plaisir. Études sur le Philèbe de Platon*, I, Paris, 1999, pp. 315-335, M. J. MILLS, « ΦΘΟΝΟΣ and Its Related ΠΑΘΗ in Plato and Aristotle », *Phronesis*, XXX, 1985, pp. 1-3. Plus généralement sur la jalousie chez Platon, voir E. B. STEVENS, « Envy and Pity in Greek Philosophy », *American Journal of Philology*, LXIX, 1948, pp. 173-181, L. BRISSON, « La Notion de *phthónos* chez Platon » (1996) in L. BRISSON, *Lectures de Platon*, Paris, 2000, pp. 219-234, J. GREGORY, S. B. LEVIN, « *Φιλοσοφία ἄφθονος* (Plato, *Symposium* 210d) », *The Classical Quarterly*, N. S. XLVIII, 1998, pp. 404-410.

486. *Banquet*, 213 c4-5.

487. *Ibid.*, 213 d8-e5.

488. *Ibid.*, 213 d7-8.

489. *Ibid.*, 213 d4-6.

490. *Ibid.*, 214 d2-4.

491. *Ibid.*, 214 e6 : *τάληθῆ ἔρω*.

deux amis puisque Socrate, le pousse à cela⁴⁹² et Alcibiade lui demande alors d'être le censeur de son propos, comme gage de sa bonne foi⁴⁹³.

Alcibiade apparaît comme celui qui agrège en lui les personnes du charmeur de foules et du philosophe, tout en semblant avoir soin de donner la priorité au philosophe à cette occasion, en annonçant qu'il tiendra un discours vrai⁴⁹⁴. Ce n'est pas à cause de sa mauvaise volonté qu'il ne parvient pas à devenir philosophe, mais de sa faiblesse qui lui interdit de prendre le dessus sur ses désirs de puissance et de reconnaissance, qui s'expriment d'ailleurs par l'attrance qu'Agathon exerce aussi sur lui, avec qui il entretient également un rapport symétrique du fait de l'échange de la couronne. En fait, avec Agathon comme avec Socrate, Alcibiade ne réussit pas à dépasser le stade du désir de possession physique par laquelle il s'imagine pouvoir acquérir les qualités qu'il leur reconnaît⁴⁹⁵. Son ivresse présente et sa tendance à la rechercher et à être sensible aux effets du vin, à l'inverse de Socrate, sont la marque de la soumission de son esprit aux exigences de son corps. Au fond, le public et celui qui recherche ses suffrages sont dans des dispositions identiques, l'un et l'autre étant incapables de dominer leur corps, si bien que malgré leurs positions relatives qui semblent différentes, ils doivent en fait être mis sur le même plan. Cette ivresse plaçant Alcibiade dans l'état inhabituel pour lui du spectateur envoûté par l'orateur est ainsi révélatrice d'une caractéristique existant réellement chez lui.

Pour interpréter le discours d'Alcibiade, il faudra tenir compte de son état d'ébriété, qui ne fait que rendre apparente une disposition profonde de sa personnalité, et ne pas prendre nécessairement tout ce qu'il avance sur Socrate pour argent comptant ou du moins au sens littéral. Il est intéressant d'ailleurs de remarquer qu'en 214 d1-2, Alcibiade met l'auditoire en garde contre les paroles de Socrate, qu'il faudrait comprendre à rebours de ce que celui-ci disait⁴⁹⁶. Ayant observé le jeu de miroir existant entre les deux personnages, nous sommes enclins à penser que cet avertissement d'Alcibiade mérite de s'appliquer à ses propres discours. La réflexion d'Alcibiade démontre surtout qu'il n'a rien compris à l'ironie de Socrate et la prend systématiquement à l'envers, croyant que Socrate dit le contraire de ce

492. *Ibid.*, 214 e7-8 : « mais bien sûr, la vérité, au moins, je la permets et j'ordonne qu'on la dise » (ἀλλὰ μέντοι [...] τὰ γε ἀληθῆ παρίημι καὶ κελεύω λέγειν).

493. *Ibid.*, 214 e10-11.

494. Ce qui signifie que la situation d'Alcibiade est plus compliquée que ne le pense S. L. SCHEIN, « Alcibiades and the Politics of Misguided Love in Plato's *Symposium* », *ΘΠ*, III, 1974, pp. 165 *sq.*, pour qui le discours d'Alcibiade n'est que l'expression de son amour du pouvoir politique, le couronnement de Socrate étant dans cette optique une preuve d'irrationalité, consacrant l'échec de Socrate à conduire Alcibiade à se connaître lui-même : cette approche décrit avec justesse un aspect du discours d'Alcibiade mais reste partielle, occultant sa réception de la parole socratique et le fonctionnement de celle-ci.

495. À la fin de l'éloge de Socrate par Alcibiade, en 222 c2-3, les convives se rendent compte qu'il est vraiment amoureux de Socrate : le problème est qu'il est plus amoureux de l'homme Socrate que de la vraie σοφία.

496. Voir *infra*, p. 546, note 520, et p. 850.

qu'il pense ou de ce qu'il est : ainsi il prend ses déclarations d'ignorance pour une revendication d'un savoir.

Alcibiade prévient, en outre, l'auditoire des possibles incohérences de ses paroles au commencement de son éloge de Socrate, qui ne viendront pas d'une quelconque envie de tromper de sa part mais résulteront de la complexité du sujet hors du commun et inassignable qu'il s'apprête à décrire avec des facultés diminuées par le vin⁴⁹⁷. L'ivresse d'Alcibiade, même si elle entraîne une distorsion du portrait de Socrate proposé, est toutefois en elle-même un gage de bonne foi, l'ivrogne n'ayant pas toutes ses facultés pour imaginer une tromperie subtile. Tant qu'Alcibiade est ivre de boisson, il n'a pas les moyens d'enivrer le public de mots : il peut très bien produire un discours erroné sans pour autant que celui-ci soit délibérément trompeur et certains aspects de la vérité peuvent néanmoins affleurer si l'on dispose de la bonne clef de compréhension de ses propos⁴⁹⁸. Aussi doit-on faire crédit à Alcibiade de ses intentions bienveillantes.

Par conséquent, si l'on est légitimement fondé à porter un regard critique sur ce que dit Alcibiade, il n'est pas non plus question de tout rejeter en doute, quand bien même Socrate, à la fin de sa prestation, le taquine en remarquant qu'il ne le trouve pas si soûl qu'il le prétend car il aurait tenté d'éloigner Agathon de lui, observant que Socrate risquait de séduire le tragédien, alors qu'Alcibiade aurait des vues sur celui-ci⁴⁹⁹, ce que sa réplique paraît confirmer⁵⁰⁰. Il y aurait donc une part de lucidité chez Alcibiade, au moins à la fin de son intervention, comme Socrate l'indique⁵⁰¹. Il se pourrait en fait qu'Alcibiade se dégrise progressivement au cours de son discours. Cela expliquerait pourquoi Platon précise qu'il ingère au moins huit cotyles de vin (soit un peu plus de deux litres) avant d'entamer son allocution⁵⁰², une quantité suffisante pour entretenir son état éthylique déjà avancé au

497. *Ibid.*, 214 e10-215 a3 en particulier 215 a2-3 : « car ce n'est pas chose facile, dans cet état, de rendre compte avec abondance de détails et ordre de *ta nature hors du commun* » (οὐ γὰρ τι ῥάδιον τὴν σὴν ἀτοπίαν ᾧδ' ἔχοντι εὐπόρως καὶ ἐφεξῆς καταριθμῆσαι), souligné par nous.

498. Le rapport entre la vérité et le vin est souligné par le proverbe cité par Alcibiade (avec quelque confusion) en 217 e3-4 : « le vin, sans les enfants et aussi avec les enfants, est véridique » (οἶνος ἄνευ τε παίδων καὶ μετὰ παίδων ἦν ἀληθής). Sur la faculté du vin à révéler le vrai, particulièrement au cours des *σμπόσια*, voir W. RÖSLER, « Wine and Truth in the Greek *Symposion* » in O. MURRAY, M. TECUSAN (ed.), *In Vino Veritas*, London, 1995, pp. 106-112, ainsi que F. FRONTISI-DUCROUX, J.-P. VERNANT, *Dans l'œil du miroir*, Paris, 1997, pp. 114-116. Dans le *Banquet*, Platon joue sur l'ambiguïté de l'état d'ivresse, comme perte de repères et absence de raison qui éloignent du réel et en même temps comme état dans lequel on n'est pas capable de travestir le réel : la vérité transparait dans le discours de l'ivrogne mais elle ne se donne pas directement avec l'évidence que l'on attendrait. Voir aussi P. BOYANCÉ, « Platon et le vin », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, N. S. n° 4 (Supplément : *Lettres d'humanité*, X), 1951, p. 3.

499. *Banquet*, 222 c3-d6.

500. *Ibid.*, 222 e6-7.

501. *Ibid.*, 222 c6 (Socrate dit à Alcibiade qu'il a dissimulé le sujet véritable de son propos, éloigner Agathon de lui) : « en en parlant en fait comme d'une chose secondaire, tu le places à la fin » (ὥς ἐν παρέργῳ δὴ λέγων ἐπὶ τελευτῆς αὐτὸ ἔθηκας).

502. *Ibid.*, 213 e11-214 a3.

moment de son arrivée (même si le vin n'est pas consommé pur ⁵⁰³), quoi que Socrate puisse dire après la prestation de son ami. Au fur et à mesure que son discours progresse, Alcibiade serait de plus en plus lucide et finirait en s'étant pratiquement désenivré, au point de conclure en glissant une mise en garde perfide à Agathon : nous constatons au demeurant qu'en avançant dans son éloge, Alcibiade évoque de moins en moins son ressenti personnel, qu'il quitte les métaphores au sujet de Socrate (sauf à la fin mais le ton n'est plus celui du début), et parle de plus en plus de celui-ci tel qu'il est et tel que tout Athénien pourrait le connaître (ce qui est donc un gage de crédibilité), dressant le portrait d'un homme réellement vertueux et ne souffrant la comparaison avec personne d'autre, avant de terminer son éloge par un parallèle audacieux entre la personne de Socrate et ses discours, corrigeant, de son aveu même, une omission importante du début du portrait ⁵⁰⁴, grâce à sa mémoire et sa capacité à critiquer son propos et analyser l'invisible de nouvelles opérationnelles, marquant un retour de ses esprits, tout comme les quelques mots de conclusion adressés à Agathon pour l'éloigner de Socrate et défendre ses intérêts personnels. Le passage dialogué de l'éloge, dont nous avons déjà eu l'occasion de souligner l'importance ⁵⁰⁵, a en fait probablement contribué à le calmer et à évacuer les effets de l'alcool, puisque le changement de ton intervient juste après. Nous observons encore qu'Alcibiade cesse de qualifier Socrate de sorcier à la fin de son intervention alors qu'il revient sur la métaphore du silène qu'il étend aux discours de son ami ⁵⁰⁶. Or, cette fois, Socrate n'envoûte plus automatiquement l'auditeur, comme Alcibiade le disait au début de l'éloge, évoquant ses discours pénétrant jusqu'aux tréfonds de la personne dès qu'ils sont entendus et faisant entrer les foules en transe ⁵⁰⁷, ce qui était proprement la description des effets d'un discours rhétorique. Ses discours sont ainsi caractérisés par une apparence différente de leur contenu réel, qui demeure caché au premier abord : ils paraissent risibles (*γελοῖοι*) alors qu'ils sont tout à fait sensés et divins et c'est la faute de l'auditeur, « un homme qui n'y est pas habitué et sans intelligence » (*ἄπειρος καὶ ἀνόητος ἄνθρωπος*) ⁵⁰⁸, non l'effet d'une quelconque magie trompeuse, s'il en vient à se moquer d'eux (*καταγελάσειεν*) ⁵⁰⁹ et car il en reste aux mots, donc à l'extériorité du propos, et il ne se donne pas la peine de pénétrer à l'intérieur, où il aurait accès au sens. Cette fois-ci, Alcibiade semble faire de son ami un portrait moins passionnel, ce qui renforce un peu plus

503. P. BOYANCÉ, « Platon et le vin », p. 8, souligne que le vin grec était très alcoolisé et parle d'un mélange à hauteur de trois cinquièmes à deux tiers d'eau. En considérant qu'un cotyle représente 0,27 L, nous obtenons à partir des dosages indiqués par Boyancé une quantité de vin pur ingérée comprise entre 0,72 et 0,86 L.

504. *Banquet*, 221 d7 : « Car en fait, j'avais laissé cela aussi de côté au début » (*καὶ γὰρ οὖν καὶ τοῦτο ἐν τοῖς πρώτοις παρέλιπον*).

505. *Supra*, p. 535.

506. *Ibid.*, 221 d7-22 a6.

507. *Ibid.*, 215 d3-6, e1-4.

508. *Ibid.*, 221 e6.

509. Sur la différence entre *γελοῖος* et *καταγελάστος*, voir M. G. BONANNO, *art. cit.*, pp. 263-267.

l'idée que les vapeurs de l'alcool s'estompent au cours son éloge. Mais ce qui ne veut pas dire que la perception et le ressenti d'Alcibiade lui donnent une image adéquate de Socrate et de ses procédés, puisque son discours demeure sous l'emprise de sa subjectivité et de son incompréhension manifeste de la réalité de la magie socratique.

En définitive, en raison de l'effet de l'ivresse et d'une absence de volonté de tromper, qui éliminent la possibilité d'un mensonge délibéré⁵¹⁰, nous pouvons légitimement penser qu'Alcibiade, dans son éloge de Socrate, nous apporte le récit sincère de la complexité de son expérience mais que l'interprétation qu'il en fait est fort sujette à caution, d'une part, à cause de la fulgurance de cette expérience incomparable qu'il n'arrive pas à comprendre et, d'autre part, à cause de son état d'ébriété présent, qui marque tout le début de son éloge, et il est ainsi conduit à assimiler Socrate à un sorcier dont la magie se différencie mal de celle des autres experts de la parole : or, le fait est que c'est ce qui lui arrive réellement, mais comme nous l'avons déjà indiqué, ce n'est pas une raison pour limiter la magie de Socrate à ces effets et ne pas déceler dans le propos d'Alcibiade de nombreux indices permettant de mieux savoir en quoi elle consiste, à commencer par ses modes d'actions, et ce qu'elle vise. Le portrait de Socrate proposé par Alcibiade apporte au final le point de vue d'une « victime » de sa magie, animée de sentiments ambigus, étant douée de vraies qualités intellectuelles mais tourmentée par des désirs de gloire impérieux⁵¹¹, et qui est en outre habile au maniement de la rhétorique, si bien que le témoignage d'Alcibiade recoupe aussi celui des personnes qui ont côtoyé les sophistes et qui ne savent pas faire la différence entre la parole de ceux-ci et celle de Socrate. Et cela participe au contexte très particulier du *Banquet*, multipliant les situations d'inversion et les renversements, dont nous devons bien entendu tenir également compte.

Ce préambule à l'étude du discours d'Alcibiade aura pu paraître démesurément long mais il nous a semblé indispensable de nous attarder sur les différents problèmes soulevés par l'arrivée d'Alcibiade et les conséquences qu'elle entraînait, afin de restituer la subtilité du propos de Platon, sans prendre le discours d'Alcibiade comme un témoignage fiable de la magie socratique au premier degré⁵¹², et passer à côté de la nature exacte de cette magie en

510. Au vu des réflexions de Socrate qui suivent la fin du discours d'Alcibiade et qui le suspectent de feindre l'ivresse, on pourrait interpréter toute sa prestation comme une ruse consistant à dépeindre Socrate sous les traits d'un dangereux sophiste qui ferait courir un risque à Agathon, afin de les séparer. Mais cette interprétation doit certainement être rejetée car Alcibiade est réellement soûl, à cause de la quantité de vin ingérée, et toute la partie de son discours concernant l'expédition de Potidée et Délion est uniquement factuelle, donc vérifiable et difficilement falsifiable (voir le témoignage de Lachès qui le confirme en *Lachès*, 181 b1-4) : partant, seule la conclusion est destinée à semer le trouble entre Socrate et Agathon. D'ailleurs, Alcibiade utilise une tournure passive pour mettre en garde Agathon de ne pas se laisser tromper par Socrate (*Banquet*, 222 b5 : *μὴ ἐξαπατᾶσθαι ὑπὸ τούτου*), ce qui ne signifie pas que Socrate soit intentionnellement et activement trompeur mais que la tromperie peut aussi être imputable au trompé qui ne s'était pas mis dans les dispositions adéquates pour ne pas succomber à l'illusion.

511. Voir W. JAEGER, *op. cit.*, II, p. 196.

512. Voir entre de nombreux autres J. DE ROMILLY, « Plato and Conjurers », pp. 33 *sq.*, N. LORAUX, *art. cit.*, pp. 187 *sq.*, G. CASERTANO, *art. cit.*, pp. 70 *sq.* M. CARASTRO, *op. cit.*, pp. 207 *sq.*, constate que le portrait fait

mettant toutes ses affirmations et impressions sur le même plan. Nous avons pu aussi apprécier une nouvelle démonstration du talent de Platon qui met en scène des jeux d'opposition et de complémentarité entre les divers personnages mais à chaque fois sur des plans différents, créant un contenu relationnel très riche entre eux.

ii. Le discours d'Alcibiade : jeu d'images

Alors que le discours de Diotime promettait de découvrir et rencontrer la vertu vraie et non son reflet fantasmatique⁵¹³, Alcibiade prétend présenter le vrai Socrate à partir d'images⁵¹⁴. Comme il le remarque lui-même, une telle entreprise, aux yeux de Socrate, ne peut qu'apparaître risible : Alcibiade, dans son ivresse, inverse l'ordre ontologique. À sa façon, il fait à l'envers le chemin de Diotime. Son discours est même une image de l'image puisqu'il compare Socrate à une statue, et qui plus est, une statue en contenant d'autres. Chercher à présenter le vrai par des images conduit donc à se perdre dans une mise en abyme⁵¹⁵ : chaque image est insatisfaisante et ne dépeint qu'une portion du réel, induisant

par Alcibiade brouille la distinction entre le sophiste et le philosophe, qui est transcendée, mais considérant que, pour cette raison, il rend bien compte de la magie de Socrate, ce qui est exact, il ne cherche pas à analyser comment ce brouillage se produit, reconnaissant seulement que la description donnée par Alcibiade fait apparaître des éléments ressortissant aux deux figures.

513. *Banquet*, 212 a3-5 : « enfanter non des images de la vertu, puisque n'étant pas en contact avec une image, mais des vérités, puisque étant en contact avec ce qui est vrai » (*τίκτειν οὐκ εἰδῶλα ἀρετῆς, ἅτε οὐκ εἰδῶλον ἐφαπτομένῳ, ἀλλὰ ἀληθῆ, ἅτε τοῦ ἀληθοῦς ἐφαπτομένῳ*).

514. *Ibid.*, 215 a4-6 : « Moi, messieurs, j'essaierai donc de faire l'éloge de Socrate de la façon suivante, au moyen d'images. Celui-ci, en fait, croira peut-être que c'est pour le tourner le plus possible en ridicule, alors que mon image sera en vue de dire la vérité et non pour faire rire » (*Σωκράτη δ' ἐγὼ ἐπαινεῖν, ὧ ἄνδρες, οὕτως ἐπιχειρήσω, δι' εἰκόνων. οὗτος μὲν οὖν ἴσως οἰήσεται ἐπὶ τὰ γελοιώτερα, ἔσται δ' ἡ εἰκὼν τοῦ ἀληθοῦς ἕνεκα, οὐ τοῦ γελοίου*).

515. *Ibid.*, 215 a6-b3 : « Je dis en effet à présent qu'il est des plus ressemblants à ces silènes qui sont exposés dans les échoppes des statuaires, que les artisans fabriquent en les dotant d'une flûte de Pan ou d'un *aulos*, qui, lorsqu'on les ouvre par le milieu, révèlent qu'ils contiennent à l'intérieur des statuettes de dieux » (*φημί γὰρ δὴ ὁμοιότατον αὐτὸν εἶναι τοῖς σιληνοῖς τούτοις τοῖς ἐν τοῖς ἐρμογλυφείοις καθημένοις, οὐστίνας ἐργάζονται οἱ δημιουργοὶ σύριγγας ἢ αὐλοῦς ἔχοντας, οἱ διχάδε διοιχθέντες φαίνονται ἐνδοθεν ἀγάλματα ἔχοντες θεῶν*). Cette phrase est interminable pour celui qui la déclame. Les allitérations du début amplifient l'impression de longueur : *ὁμοιότατον αὐτὸν* et surtout *τοῖς σιληνοῖς τούτοις τοῖς ἐν τοῖς ἐρμογλυφείοις καθημένοις* ; puis la succession de mots contenant des lettres aspirées (*αὐλοῦς ἔχοντας, οἱ διχάδε διοιχθέντες φαίνονται ἐνδοθεν ἀγάλματα ἔχοντες θεῶν*), fait arriver l'orateur à la fin de la phrase à bout de souffle. Enfin, en raison de sa ressemblance avec *ἐνδοθεν*, le fait d'intercaler *ἔχοντες* entre *ἀγάλματα* et son complément *θεῶν* et d'en faire le lointain écho d'*ἔχοντας* donne l'impression de s'enfoncer encore plus profondément au sein de la statue, comme s'il y avait une strate de plus. Il est difficile de savoir si Platon cherche à mettre dans la bouche d'Alcibiade un morceau de rhétorique gorgienne ou s'il veut imiter plaisamment l'emphase d'un ivrogne lettré essayant de se rendre intéressant. En effet, cette phrase exige une diction impeccable et ne peut manquer de provoquer un effet comique si elle est prononcée par quelqu'un ayant des difficultés à articuler, comme c'est souvent le cas chez la personne avinée. Ce faisant, Platon soulignerait par la forme même du discours le ridicule du projet d'Alcibiade, dire le vrai par l'image, et à la fois sa dimension rhétorique et oratoire, voire sophistique, ce que confirmeraient son intention de citer des témoins de ses affirmations (*ibid.*, 215 b7-8), comme au tribunal et sa tendance à interpeller l'auditoire par la formule *ὧ ἄνδρες*, comme nul autre convive ne le fait, et qui rappelle la manière des

une apparence qui cache d'autres aspects de la réalité plus délicats, mais peut-être aussi plus beaux donc contradictoires, à l'instar de la statue du silène contenant des représentations de dieux. Et cela à l'infini : le passage du vrai à l'image exige en fait tôt ou tard un saut ontologique et conceptuel grâce auquel il sera possible de saisir l'ensemble de l'objet considéré. L'ascension vers le Beau en soi proposée par Diotime, par son caractère progressif et initiatique, minimisait ce saut (mais qui est bien réel, comme nous pouvons en juger par la difficulté que les uns et les autres ont à se détacher des apparences sensibles). Alcibiade, en revanche, souligne la complexité du trajet inverse et le rend inquiétant puisqu'il laisse entendre que le but s'éloigne chaque fois que l'on croit s'en rapprocher : le monde qu'il produit est un ensemble d'objets contradictoires et indéfinis. On comprend alors aisément qu'une telle approche rende possibles les manipulations oratoires, et accroisse leur subtilité du fait de l'écran des apparences susceptible de les dissimuler. À ce propos, l'éloge d'Alcibiade est un merveilleux exemple de discours masquant le fond par la forme, comme celui d'Agathon d'ailleurs. Mais contrairement au discours d'Agathon par lequel l'orateur en profite pour se faire valoir en prenant prétexte de l'éloge d'un autre, fût-il un dieu, et surtout par lequel il peut prendre le contrôle de l'auditeur, le discours d'Alcibiade ne cherche qu'à faire rire, exhibant les limites de son approche en prévenant qu'il ne fournira qu'une image et annulant ainsi toute possible manipulation : son objet est clair et il détaille la méthode qu'il suivra pour le traiter. Tandis qu'Agathon recherche une action sur l'auditoire, Alcibiade se contente de produire une description, d'apporter une information ⁵¹⁶, même si c'est parfois de façon grotesque. Cependant, dans les deux cas, l'application d'une clef d'interprétation est obligatoire pour saisir le sens intime des propos tenus et dépasser les incohérences ou les ornements de la forme.

Il est pour le moins curieux qu'Alcibiade revienne à la fin de son éloge sur la comparaison avec la statue du silène qui renferme des images de dieux en disant qu'il avait négligé ce point ⁵¹⁷, alors qu'il en a parlé dans des termes assez proches en 216 e4-217 a2 ⁵¹⁸. Or, en 217 a2, le discours d'Alcibiade entre dans une nouvelle phase, celle où les exploits de Socrate sont évoqués, qui constitue la plus longue partie du discours et qui s'achève exactement au moment où il reprend l'image du début. Le retour de la comparaison avec la statue de silène provient de la structure en miroir autour du passage dialogué central que nous avons déjà mentionné ⁵¹⁹, et dont le cœur est constitué par le passage dialogué entre Alcibiade

orateurs s'adressant à la foule (voir également *ibid.*, 219 c5 : ὃ ἄνδρες δικασταί). Il se peut aussi qu'Alcibiade cherche seulement à rivaliser avec le style d'Agathon.

516. Même la mise en garde finale à l'endroit d'Agathon peut se comprendre de la sorte : il est désormais prévenu et sait qui est Socrate, et que c'est à ses risques et périls s'il continue de le fréquenter.

517. *Ibid.*, 221 d7.

518. En 222 c4-5, Socrate évoquera d'ailleurs les circonvolutions de son discours : κύκλω περιβαλλόμενος.

519. *Supra*, p. 535.

et Socrate : la réapparition de la figure du silène à la fin de l'éloge paraît signifier sa permanence en filigrane dans tout le discours, qui est en fait lui-même une image abstraite de la statuette du silène, difforme sous un certain aspect⁵²⁰ et renfermant une autre figurine plus belle, à savoir la partie dialoguée, laquelle se caractérise par l'écart, donc le vide, existant entre les protagonistes, duquel une pensée serait susceptible d'émerger. On peut même peut-être aller jusqu'à dire que les écarts descriptifs d'Alcibiade par rapport à ce que Socrate prétend être, assimilant notamment celui-ci à des figures dionysiaques ou anti apolliniennes⁵²¹, alors qu'il s'affirme comme un serviteur d'Apollon, constituent des aspects disgracieux du discours, qui miment formellement la laideur de Socrate, ou, en suivant une interprétation assez littérale portée notamment par E. Belfiore, il est également probable que la comparaison avec le silène et Marsyas, le magicien produisant des illusions, dépeint l'extérieur trompeur et séducteur des paroles de Socrate qui renferment en réalité des trésors de vertu pour qui sait y prêter attention, ouvrant la possibilité d'un amour authentique de la vertu⁵²², un procédé littéraire étant ici aussi utilisé pour suggérer une caractéristique de Socrate perçue par l'orateur, cette interprétation néanmoins faisant l'impasse sur le fait que Socrate est ignorant et qu'il n'y a rien de positif à tirer directement de ses discours, seule une réaction réflexive et créatrice de l'interlocuteur étant à même de le mener aux belles choses qu'Alcibiade croit voir en Socrate, et que Socrate s'empressera de lui dérober en le réfutant de nouveau.

520. La conclusion (221 d7-222 b7, vingt-trois lignes dans l'édition de Burnet) représente moins du tiers de l'introduction (215 a3-217 a2, soixante-douze lignes) qui est deux fois et demie plus courte que le développement central (cent quatre-vingts lignes). C'est à se demander si Alcibiade n'a pas aussi produit une représentation de silène encore plus précise et plus concrète que celle dont nous venons de parler, son discours étant ventru, doté d'une grosse tête (l'introduction) et court sur ses jambes (la conclusion), renversant dans son ivresse, les principes du discours composé comme un être vivant, énoncés dans le *Phèdre*, 264 c2-5 (voir *infra*, p. 662, note 358), l'introduction correspondant aux pieds, la conclusion à la tête et le reste du discours étant le tronc, comme on peut le déduire de *Gorgias*, 505 c10-d3, *Timée*, 69 a9-b2 et *Lois*, VI, 752 a2-3 (voir le commentaire d'E. R. Dodds dans PLATO, *Gorgias*, rééd., Oxford - New York, 2001 [1=1959], p. 332, et L. BRISSON, *Platon, les mots et les mythes*, pp. 72 sq.) ; car le récit qu'Alcibiade propose inverse l'ordre de son expérience : il a d'abord été confronté aux discours semblant ridicules de Socrate, comme il le dit en conclusion, et ce n'est qu'ensuite, ceux-ci ayant agi sur lui, qu'il a été possédé par Socrate, l'introduction de son discours décrivant les effets de cet état (voir *infra*, p. 850).

521. Voir *infra*, pp. 553 et 567.

522. E. BELFIORE, *art. cit.*, pp. 136 sq. Évidemment cette interprétation considère que la qualification de sorcier attribuée à Socrate est uniquement négative, ce qui est recevable, puisque Alcibiade adopte la même vision de la magie rhétorique que Gorgias. Toutefois, elle reste superficielle et somme toute naïve, prenant le discours d'Alcibiade au premier degré, car elle perd de vue le fait que ce dernier soit ivre et présente une image inversée de Socrate en le comparant à la figure dionysiaque de Marsyas, lui qui est dévoué à Apollon : cela suggère qu'une magie socratique positive existe aussi. D'autant plus que Socrate ne prétend rien transmettre à ses interlocuteurs, ni la vertu, ni aucune connaissance. Par conséquent, il a une capacité d'influence réelle sur ses interlocuteurs : il a ainsi réussi à calmer et fasciner le public après le tohu-bohu qui avait suivi l'éloge d'Éros prononcé par Agathon et le désarroi ressenti par Alcibiade à son contact n'est pas feint. Enfin, l'approche d'E. Belfiore est grevée par une erreur de compréhension de la nature exacte de l'amour qu'éprouve Alcibiade pour Socrate, qui est précisément le contraire de celui que Diotime vante, si bien qu'elle n'est pas en mesure d'interpréter correctement les effets de la magie socratique qu'il subit et qu'elle en vient à penser qu'Alcibiade est très lucide et en marche sur le chemin de la vertu, aimant la vertu sous l'influence de Socrate : la biographie d'Alcibiade qui démontre l'échec de Socrate avec lui suffit à montrer les limites de cette approche.

Ainsi, c'est tout le discours d'Alcibiade, en tant que tel, qui constitue l'image du Socrate qu'il a voulu nous présenter, renfermant en son cœur le plus important, à savoir l'écart dialogique d'où la pensée peut émerger, ce vide dont Alcibiade est capable de rendre compte mais dont il n'est pas conscient, s'imaginant que Socrate est dépositaire de discours divins dont il ferait profiter ceux qu'il aborde. L'illusion d'Alcibiade est probablement renforcée par l'expérience qu'il a faite de sa fréquentation de Socrate et qu'il rapporte en faisant le récit de la vie exemplaire de celui-ci, comprise comme le reflet d'une nature exceptionnelle, ce qui rejoint nos remarques au sujet de la mise en abyme du réel dans les images⁵²³. Le fait que la conclusion soit singulièrement plus courte que l'introduction crée par surcroît une impression d'éloignement : on n'en finit jamais avec les images, car une fois que l'on a ouvert le silène présenté au début de la description, que l'on a découvert les beautés qu'il renfermait, on retrouve un peu plus loin un nouveau silène, qui s'ouvre également et contient certainement d'autres merveilles.

Plus on se rapproche de l'être, plus il semble s'enfuir, ce qui fournit une nouvelle occasion d'observer que la méthode consistant à s'en approcher par l'usage d'images est très inadéquate pour l'atteindre : l'image reste un écran sur lequel nous projetons nos désirs, qui nous en apprend plus sur ceux-ci que sur l'être ou la chose qu'elle est censée représenter. Pour ne pas être trompé⁵²⁴ par l'image, il est donc nécessaire de faire un travail sur ses désirs et par conséquent de chercher à se connaître soi-même. Si Alcibiade tend à prêter à Socrate ses propres attitudes⁵²⁵, c'est bien parce qu'il continue d'être sous l'emprise de ses désirs et il reste tributaire des images qu'il se fait tant de son ami que de lui-même, et plus généralement de la vie. Son discours s'en ressent car il mêle le compte-rendu de sa perception et de ses sensations à la description maladroite de l'invisible, et globalement il demeure sous l'influence du sensible et du corporel : il livre une image de Socrate tel qu'il le voit et tel qu'il ressent son personnage, sans aller bien au-delà dans l'intimité de sa nature, saisissant juste de manière diffuse et par intermittence que Socrate renferme quelque chose d'une grande beauté et qui dépasse largement sa personne ; même la partie de son éloge évoquant la vie de Socrate indique qu'il ne se demande pas d'où Socrate tire ces qualités et quelle est leur nature réelle. Son initiation est donc encore loin d'être achevée. D'ailleurs, à l'issue de son éloge, l'auditoire observe qu'il est toujours amoureux de Socrate⁵²⁶, ce qui signifie qu'il en est encore au premier stade dans le programme de Diotime. En voyant se réfléchir sur Socrate l'image de son propre désir, Alcibiade prouve qu'il est toujours dans l'attente d'une

523. Voir *supra*, p. 544.

524. *Banquet*, 222 b3 : ἐξαπατῶν ; b5 : μὴ ἐξαπατᾶσθαι. C'est la projection du désir de l'amoureux de Socrate qui lui donne l'impression d'avoir été trompé par celui-ci.

525. *Ibid.*, 213 c1-e5 (voir *supra*, p. 536).

526. *Ibid.*, 222 c2-3.

satisfaction narcissique : il attend un don de la part de Socrate et n'a pas encore compris qu'il n'obtiendra rien car Socrate, du fait de son ignorance, ne peut rien de plus pour lui et de plus, ses attentes sont illégitimes, la philosophie demandant au contraire d'oublier ses préoccupations mondaines et de se donner à la recherche du vrai, ce que Socrate ne peut faire à sa place. C'est à Alcibiade d'entreprendre cette quête de la vérité, sans attendre que celle-ci lui soit offerte par quiconque : l'expérience est personnelle et nul n'est en mesure de la vivre à sa place, même pas un être aussi exceptionnel que Socrate. Enfin, et surtout, les discours divins dont Alcibiade parle sont en Socrate et non en lui, comme le prévoit pourtant le discours de Diotime car si l'initiation avait été bien conduite, c'est Alcibiade qui devrait avoir le ventre gros de beaux discours et non seulement Socrate comme il l'imagine. Ce qui était dès le début impossible car Socrate est ignorant, mais aussi parce qu'Alcibiade a perverti la relation amoureuse, tant il s'imagine que Socrate peut le rendre excellent et est finalement fermé à la philosophie authentique.

Le discours d'Alcibiade, bien qu'il réintroduise l'image du silène dans sa conclusion, ne finit pas exactement comme il a commencé, car le nouveau silène représente les discours de Socrate, et non plus Socrate tout entier comme au début de l'éloge⁵²⁷. Selon lui, sous leurs airs triviaux, les propos de Socrate renferment des images de vertus qui donnent accès à la *καλοκάγαθία*⁵²⁸, telle qu'elle est vraiment et non telle que l'opinion la voit. En poursuivant la démarche entreprise par Alcibiade, nous ne manquerons pas de découvrir un nouveau silène lorsque ce stade sera atteint : il s'agit selon toute vraisemblance des actions vertueuses accomplies par celui qui est devenu *καλὸς κάγαθός*, à l'intérieur desquelles se trouvent les images divines de la part de beauté que ces actions contiennent. Alcibiade nous suggère subtilement une progression sans fin qui nous éloigne du réel sensible de plus en plus. Il nous décrit en même temps une série de retournements : ce que l'on croit être une fin n'est qu'un début, ce que l'on pense être beau ne l'est pas mais renferme quelque chose qui l'est. Ainsi, découvrant en Socrate un être dont la nature est plus belle que le physique, on pourrait penser que ses discours sont magnifiques, à l'image de cette nature unique : en fait, ils sont

527. Si le discours d'Alcibiade est effectivement composé pour représenter une figure concrète de silène comme nous en avons soulevé la possibilité, *supra*, p. 546, note 520, il y a peut-être aussi une certaine ironie à placer ce passage à cet endroit et non au début de l'éloge car si l'on considère l'« anatomie » du discours d'Alcibiade, ce début de conclusion correspond à peu près au bas-ventre et non à la tête ! En 221 e3-4, Alcibiade revient d'ailleurs une nouvelle fois sur le caractère *ὑβριστής* de Socrate, qui peut désigner aussi bien son insolence qu'un attrait pour la sensualité (voir *infra*, p. 552). À partir de là, Alcibiade signifierait malicieusement que celui qui prendrait les discours séduisants de Socrate pour une invitation à plus d'intimité, trouverait, comme lui-même en fait l'expérience, un silène trompant les apparences, ce qu'il dira, du reste, explicitement à la toute fin de son éloge, en rappelant une fois encore que Socrate est *ὑβριστής* (222 a8). La démesure de Socrate intervient en fait sur un autre plan que celui du corps, ce qui permet une transgression sans risque grâce à laquelle, paradoxalement la nature humaine peut s'exprimer au mieux.

528. *Ibid.*, 222 a3-6.

insignifiants et répétitifs au premier abord, risibles même⁵²⁹. Il faut pénétrer en eux⁵³⁰ pour prendre conscience de ce qu'ils sont vraiment. De ce point de vue, le discours d'Alcibiade est le pendant de celui de Diotime. Il raconte de l'intérieur l'expérience vécue par celui qui se lance dans la quête du Beau, avec tout ce qu'elle présente comme difficultés, embarras, déceptions et toutes les sensations violentes qui traversent l'âme et qu'il faut dompter ; c'est la même expérience que Diotime avait décrite de l'extérieur, comme un programme devant être suivi, relativement théorique et semblant aller plus ou moins de soi. Malheureusement pour Alcibiade, son expérience a tourné court trop tôt et surtout, les discours dont il parle sont en Socrate et non en lui, comme le prévoit pourtant le discours de Diotime, et ce, au moins, à cause de l'inversion de sa relation amoureuse avec Socrate, qui le laisse totalement stérile : c'est Alcibiade qui devrait avoir le ventre gros de beaux discours et non Socrate. Que Socrate lui ait raconté son expérience avec Diotime et qu'il l'ait mal comprise ou qu'il interprète de travers l'aveu d'ignorance de celui-ci en croyant qu'il a les moyens de répondre à son désir d'*ἀρετή*, Alcibiade ne fait qu'exprimer son incompréhension de Socrate et son enfermement dans son désir d'excellence, qu'il projette sur Socrate et qu'il approfondit en fréquentant celui-ci, au lieu de mettre fin à cette pulsion⁵³¹.

Alcibiade ayant précisé que la visée des propos de Socrate restait inaccessible à l'interlocuteur « inexpérimenté et manquant de sagacité » (*ἄπειρος καὶ ἀνόητος*)⁵³², nous pouvons penser que la réception des discours de ces deux personnages renvoie donc à l'auditeur sa propre image : la laideur du silène à celui qui n'a pas la finesse d'esprit suffisante pour dépasser les apparences, et la beauté des statuettes de dieux que le silène contient à celui qui est d'une nature assez subtile pour découvrir la beauté invisible de ces discours, qui sont en réalité ceux que le philosophe concevra ayant compris le sens de l'expérience socratique. Le retournement qui s'opère entre l'apparence banale des discours socratiques et la portée extraordinaire de leurs effets relève elle aussi de la magie. Car le reflet que l'auditeur découvre dans les paroles de Socrate est en même temps un piège : celui qui se rend compte de la beauté de ces discours ne doit pas se laisser séduire par elle en se contemplant dans le reflet de lui-même qu'ils lui renvoient, comme Alcibiade. Cette vision doit au contraire être la première étape d'un approfondissement de la connaissance de soi : le trouble suscité par les discours de Socrate doit agir comme un révélateur d'un dysfonctionnement interne, grâce au conflit qui agite l'âme suite à leur réception. L'individu

529. *Ibid.*, 221 e1-2 : « car si quelqu'un voulait bien écouter les discours de Socrate, ils lui sembleraient complètement ridicules au premier abord » (*εἰ γὰρ ἐθέλοι τις τῶν Σωκράτους ἀκούειν λόγων, φανεῖεν ἂν πάνυ γελοῖοι τὸ πρῶτον*) ; 221 e6-222 a1 : « de sorte que toute personne inexpérimentée et manquant de sagacité se moquerait de ses discours » (*ὥστε ἄπειρος καὶ ἀνόητος ἄνθρωπος πᾶς ἂν τῶν λόγων καταγελάσειεν*).

530. *Ibid.*, 222 a2 : ἐντός ; a3 : ἔνδον.

531. Nous comprendrons de quoi il en retourne exactement lorsque nous aurons étudié le discours de Diotime et nous aurons alors tous les éléments pour juger de la gravité de la situation d'Alcibiade.

532. *Ibid.*, 221 e6.

est alors à même de comprendre que ses préoccupations antérieures étaient en inadéquation avec la nature de son âme puisque la rencontre troublante avec Socrate lui en ont laissé entrevoir d'autres qui, manifestement, intéressent son âme bien plus que les précédentes. S'il parvient à dépasser ses anciens désirs, l'individu peut à ce moment-là avancer sur la voie de la philosophie et de la vertu.

Au final, bien que l'on perde les détails et la richesse du réel, et même si, malgré le but annoncé, le vrai Socrate ne surgira jamais de ce discours, le procédé métaphorique utilisé par Alcibiade est toutefois suffisant pour nous faire comprendre quels traits de la personnalité de Socrate sont saillants à ses yeux. Ce procédé est utilisé d'une façon ouverte, sans cacher ni le dispositif utilisé, ni les intentions en jeu, ce qui limite la possibilité de débordements manipulatoires. C'est pourquoi Alcibiade s'expose au ridicule⁵³³, à l'instar de Socrate aux yeux de certains⁵³⁴. Le discours d'Alcibiade est aussi une image des discours qu'il prête à Socrate car autant qu'eux, il demande de dépasser les apparences et de l'ouvrir pour s'y enfoncer et voir ce qu'il peut contenir de beau mais caché. Le fond et la forme sont ici solidaires, les apparences révélant malgré leurs imperfections une réalité invisible et subtile, appartenant à un autre ordre sur l'échelle de l'être. Alcibiade montre au passage que le recours à des images peut se révéler utile pour suggérer certains aspects du réel, et cela sans duper l'auditoire, prévenu par l'orateur de la nature du procédé mis en œuvre. Ce résultat s'étend à la communication usuelle, qui fait sans cesse appel à des images, soit à des fins d'explication, pour se rendre accessible, soit par manque de capacités d'abstraction ou de connaissance du sujet traité : une telle communication est donc apte à rendre compte du réel, bien que de façon très inadéquate, et l'individu ordinaire, qui n'est pas philosophe mais qui fait preuve de bonne volonté, a néanmoins accès à la communication et à un début de compréhension de certaines dimensions de la réalité. Le discours d'Alcibiade est lui-même un silène, hideux de l'extérieur, c'est-à-dire produisant une représentation déformée du réel, mais qui recèle en même temps un fond de vérité à condition que l'on soit capable de l'interpréter adéquatement en ne s'arrêtant pas à ces apparences. C'est ainsi que même derrière l'image, l'être – ou au moins un aspect de l'être – peut être aperçu pourvu qu'un effort de réflexion soit entrepris : de toute façon, un saut dans l'invisible est nécessaire pour y parvenir et seule la pensée y est apte.

Le témoignage d'Alcibiade, une fois analysé adéquatement, apparaîtra finalement assez réaliste, puisque donnant tous les points de vue possibles sur Socrate, qui ne le démentira pas⁵³⁵ : prononcé sincèrement, sans intention de tromper, un discours reste satisfaisant en

533. *Ibid.*, 222 c1-2.

534. *Ibid.* 221 e1-2.

535. En 214 e6-215 a1, Alcibiade demande à Socrate de l'interrompre s'il le prend en flagrant délit de mensonge.

termes de vérité même si la forme est imparfaite et la rigueur laisse à désirer, et c'est au fond le cas de la plupart de nos discours, à condition que l'auditeur se donne le mal de déchiffrer ce discours et dépasse les apparences qu'il dépeint, qui ne sont que des images et qui, pour cette raison, n'ont pas une grande stabilité. Par conséquent, à partir du moment où l'on a compris à quoi il fallait s'en tenir sur ce discours, l'éloge de Socrate proposé par Alcibiade permet de reconstituer un portrait assez fidèle et devient un éloge à peu près recevable, utilisant une forme originale et imagée qui loue la personne sans trop travestir la réalité de ses mérites. En même temps, plus généralement, avec la figure de la statue de silène, ce discours met en exergue les limites de toute expression, qui n'est qu'un habillage sensible pour une pensée qui ne l'est pas et à laquelle autrui ne peut avoir accès qu'en faisant lui-même un effort de pensée.

iii. Le satyre et son *aulos*

L'éloge qu'Alcibiade fait de Socrate dans le *Banquet*, est certainement le passage le plus riche en détails sur la sorcellerie socratique. Il attribue à Socrate très explicitement des caractéristiques de sorcier et une action magique, qu'il décrit avec une grande précision puisque l'orateur est lui-même affecté par celle-ci. Mais les détails qu'il fournit ne laissent pas d'intriguer car ils contredisent bien souvent la nature connue de Socrate et tendent à identifier sa magie à celle des professionnels de la rhétorique, similaire dans ses effets à celle déployée par Agathon.

En comparant Socrate à une statue de silène et au satyre Marsyas⁵³⁶, au début de son éloge⁵³⁷, Alcibiade souligne divers aspects propres à la personne de Socrate qui contribuent à construire une image de sorcier, avant de désigner sans ambiguïté son action comme étant magique⁵³⁸. Alcibiade évoque tout d'abord une ressemblance physique⁵³⁹, qui met l'accent sur la laideur de Socrate, dont les yeux de taureau sont mentionnés dans le *Phédon*, 117 b5, cumulant ainsi des traits humains et animaux, à l'instar des satyres et des silènes, hybrides ou appartenant au monde sauvage. Or le sorcier est lui-même un être à part parmi les autres humains, dont les particularités physiques révèlent la présence de ses dons magiques.

536. Comme l'explique F. BROMMER, « σιληνοί und σάτυροι », *Philologus*, XCIV (N. F. XLVIII), 1941 pp. 222-228, il est souvent difficile de distinguer le silène et le satyre dans la littérature grecque. Sur le satyre comme « figure de l'intermédiaire », voir P. VOELKE, *op. cit.*, chap. 3.

537. *Banquet*, 215 a6-217 a2. Sur l'identité entre les silènes et les satyres chez les auteurs de l'époque classique, voir H. JEANMAIRE, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, rééd., Paris, 1978 [1=1951], p. 279.

538. *Banquet*, 215 c1-d1.

539. *Ibid.*, 215 b4-6.

Socrate est dit ensuite *ὕβριστής*⁵⁴⁰, terme polysémique qui renvoie à la fois à l'impertinence des satyres, mais aussi à leur lubricité⁵⁴¹ (puisque Alcibiade a trouvé Socrate allongé aux côtés d'Agathon), tout en suggérant une propension à la violence. Ces deux dernières notions ne sont pas étrangères au monde de la magie, le sorcier contraignant les victimes de ses incantations à accomplir certaines actions, ce qui est bien une forme de violence, et pratiquant également la magie érotique, le tout comportant une idée supplémentaire de démesure puisque ces pratiques aspirent à contrer le destin ou la nature en leur opposant une volonté humaine. En même temps, l'Alcibiade dionysiaque vient de rendre un non-jugement au sujet de la sagesse, alors qu'Agathon désirait que le dieu tranche cette question, après avoir lui aussi qualifié Socrate de *ὕβριστής*⁵⁴². Alcibiade consacre ainsi l'ironie de Socrate, relevée par Agathon ; au lieu de porter un jugement sur la sagesse des uns et des autres, il cite indirectement Agathon comme témoin pour affirmer que Socrate est bien *ὕβριστής*, autrement dit le juge se mue en défenseur (puisque Alcibiade se livre à l'éloge de Socrate) et l'accusateur devient un témoin de la défense : ces retournements de situation pourraient bien être imputés à la magie de la partie adverse, Socrate, qui en ayant envoûté Alcibiade l'amène à recadrer toute la situation et à lui donner un sens nouveau. Du reste, cette référence à l'univers judiciaire nous place également dans un contexte où la rhétorique persuasive est toute-puissante.

Le rapprochement entre Socrate et la figure du sorcier devient explicite quand Alcibiade évoque les airs d'*aulos* de Marsyas, qui peuvent envoûter quiconque, indépendamment de l'interprète⁵⁴³ et peu après, Alcibiade assimilera implicitement la parole de Socrate au chant des Sirènes⁵⁴⁴ dont les propriétés magiques sont indéniables et dont la tonalité aiguë (*λιγυρός*) se rapproche de celle de l'*aulos*, et donc qui envoûte de la même façon. Les termes employés pour décrire les effets de la parole socratique sont sans ambiguïté : « nous sommes frappés d'étourdissement et possédés » (*ἐκπεπληγμένοι ἐσμὲν καὶ κατεχόμεθα*)⁵⁴⁵. Le premier mot souligne l'action médusante du *θέλγειν*⁵⁴⁶, que nous avons détaillée lorsque nous avons étudié

540. *Ibid.*, 215 b7, 219 c4-5.

541. Voir l'usage de ce mot dans ce sens chez ARISTOPHANE, *Nuées*, 1068. Sur la sexualité débridée des satyres, qui n'ont aucune retenue et ne s'interdisent aucune pratique, voir F. LISSARRAGUE, « The Sexual Life of Satyrs » in D. M. HALPERIN, J. J. WINKLER, F. I. ZEITLIN (ed.), *Before Sexuality: The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*, Princeton, 1990, pp. 53-81, C. CALAME, *op. cit.*, pp. 88 sq., P. VOELKE, *op. cit.*, chap. 7.

542. *Banquet*, 175 e7.

543. *Ibid.*, 215 c1-6, notamment c1-2 : « il ensorcelait au moyen de ses instruments les hommes, par l'habileté de sa bouche, et encore aujourd'hui celui qui interprète à l'*aulos* les airs de celui-ci » (*ὁ μὲν γε δι' ὀργάνων ἐκήλει τοὺς ἀνθρώπους τῇ ἀπὸ τοῦ στόματος δυνάμει, καὶ ἔτι νυνὶ ὃς ἂν τὰ ἐκείνου ἀύλη*).

544. *Ibid.*, 216 a7.

545. *Ibid.*, 215 d5-6. Voir aussi 218 a4-5 : « ayant été choqué et mordu par les discours de la philosophie » (*πληγεῖς τε καὶ δηχθεὶς ὑπὸ τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ λόγων*).

546. Voir *supra*, p. 446, note 68.

la magie rhétorique du discours d'Agathon⁵⁴⁷, tandis que le dernier appartient explicitement au registre de la magie. Alcibiade attribue donc aux discours de Socrate les mêmes effets que ceux qui se produisent dans le public suite à la prestation d'Agathon et certainement de tout expert en discours ; mais en même temps, il dénie à tous les autres orateurs la capacité de produire de tels effets, leurs discours ne méritant pas qu'on s'y intéresse⁵⁴⁸. Alcibiade se compare donc à un initié qui entre en transe en présence de la musique du dieu qui le possède⁵⁴⁹ : ce faisant, il assimile Socrate à une autorité de référence qui prendrait le contrôle de lui, ce qui est pour le moins incongru puisque Socrate refuse d'être considéré de la sorte, revendiquant son ignorance, et en outre, il s'applique à rendre ses interlocuteurs autonomes et n'est en aucun cas un prescripteur de comportements, niant avoir jamais rien enseigné. Ces caractéristiques, du point de vue d'Alcibiade, feraient de Socrate le seul vrai sophiste⁵⁵⁰ puisqu'il est le seul capable de produire sur lui les effets du discours sophistique. Le renversement par rapport au Socrate féru de vérité que l'on rencontre habituellement est en fait encore plus radical. En effet, alors que dans le *Phédon*, celui-ci proclame son dévouement à Apollon, Alcibiade, ici, le compare malicieusement à l'adversaire du dieu, le satyre Marsyas, qui est également une figure dionysiaque, dont l'instrument de prédilection, l'*aulos*, est, qui plus est, dénigré par Socrate dans la *République*⁵⁵¹. Et surtout, dans le *Politique*, l'Étranger d'Élée associe explicitement les sophistes magiciens de la pire espèce et les satyres⁵⁵². La représentation qu'Alcibiade donne de Socrate est donc une inversion complète de celle qui transparaît le reste du temps (et que la tradition et les interprètes ont consacrée),

547. Voir *supra*, p. 445.

548. *Ibid.*, 215 d2-3.

549. *Ibid.*, 215 c5-6 (Alcibiade évoque les airs d'*aulos* composés par Marsyas) : « à eux seuls, [ils] font qu'on se retrouve possédé et révèle ceux qui ont besoin des dieux et d'initiations, par le fait que ces airs sont divins » (μόνα κατέχεσθαι ποιῆι καὶ δηλοῖ τοὺς τῶν θεῶν τε καὶ τελετῶν δεομένους διὰ τὸ θεῖα εἶναι). Voir I. M. LINFORTH, « The Corybantic Rites in Plato », pp. 140-144, E. BELFIORE, *art. cit.*, p. 134.

550. Alcibiade explique en *Banquet*, 217 a4-5, qu'il espérait que Socrate lui transmette tout son savoir. En 216 d3-4, il prétend que l'ignorance de Socrate n'est qu'une apparence qu'il affecte d'adopter.

551. *République*, III, 399 d3-6. L'*aulos* est banni au motif qu'il constitue en quelque sorte l'archétype de tous les instruments capables de couvrir toutes les harmonies. En 399 e1-3, Socrate conclut au sujet de la sélection des instruments de musiques autorisés dans la cité : « nous ne faisons finalement rien de nouveau, mon cher, en décidant en faveur d'Apollon et des instruments d'Apollon plutôt que de Marsyas et des instruments de celui-ci » (οὐδέν γε [...] καινὸν ποιῶμεν, ὦ φίλε, κρίνοντες τὸν Ἀπόλλω καὶ τὰ τοῦ Ἀπόλλωνος ὄργανα πρὸ Μαρσύου τε καὶ τῶν ἐκείνου ὀργάνων). Sur le bannissement et l'évolution de l'*aulos*, voir E. MOUTSOPOULOS, *La Musique dans l'œuvre de Platon*, Paris, 1959, pp. 82-88. Sur l'apport musical de l'*aulos*, sa place à Athènes et la critique de son utilisation, voir P. WILSON, « The Aulos in Athens » in S. GOLDHILL, R. OSBORNE (ed.), *Performance Culture and Athenian Democracy*, reprint, Cambridge, 2001 [1=1999], pp. 75-95, et R. W. WALLACE, « An Early Fifth-Century Athenian Revolution in Aulos Music », *Harvard Studies in Classical Philology*, 101, 2003, pp. 73-92. Sur les aulètes, la mauvaise réputation et le mauvais jeu de beaucoup d'entre eux, voir A. BÉLIS, *Les Musiciens dans l'Antiquité*, pp. 72-75.

552. *Politique*, 291 a9-c4, 303 b8-d3 (voir les citations *supra*, p. 476, note 171).

comme il s'en est produit bien d'autres dans le *Banquet*⁵⁵³, et qui souligne là aussi la nature anormale des événements ayant lieu dans ce dialogue.

Un rapprochement entre le philosophe et le joueur d'*aulos* se trouve également chez Sextus Empiricus, qui nous rapporte que Pythagore ramena à un état de sobriété des jeunes gens pris de boisson et en proie à une véritable possession bachique, simplement en faisant jouer à un *aulos* l'air des libations⁵⁵⁴. Sextus, quelques paragraphes plus loin, reprochera à Pythagore d'avoir eu recours à l'*aulos* plutôt qu'à la philosophie pour amender le comportement de ces jeunes buveurs et que c'était même vain⁵⁵⁵ car comme il l'indiquait juste avant, la musique ne produit qu'un soulagement passager et n'a pas d'effets durables sur les affections. La philosophie a donc les mêmes effets que l'*aulos*⁵⁵⁶ sauf qu'elle ne consiste pas en une simple distraction passagère et qu'en agissant sur la structure de l'âme, elle réussit à pérenniser les bienfaits qu'elle procure, ce qui la rend préférable, la musique conduisant en définitive à la débauche puisqu'elle n'incite qu'à chercher du plaisir⁵⁵⁷. Sextus souligne la vertu apaisante de la musique de l'*aulos*, capable de faire cesser la possession bachique de l'ivresse ; or, si cette musique a pu mettre fin à cet état d'ébriété, c'est bien parce qu'elle est

553. Voir *infra*, p. 495. On pourra consulter également F. LISSARRAGUE, « On the Wildness of Satyrs » in T. H. CARPENTER, C. A. FARAONE (ed.), *Masks of Dionysus*, Ithaca - London, 1993, pp. 207-220, qui met en évidence l'inversion des normes culturelles dans la représentation des satyres, dans le cadre d'une expérience dionysiaque de l'altérité.

554. SEXTUS EMPIRICUS, *op. cit.*, VI, 8 : « Certes, observant un jour des jeunes gens pris d'une frénésie bachique sous l'effet de l'ivresse, de sorte qu'elle ne différerait en rien de la folie, Pythagore conseilla à l'aulète accompagnant le groupe de fêtards de jouer de son *aulos* l'air des libations : ayant fait ce qui avait été demandé, un changement soudain eut lieu, ils retrouvèrent leurs esprits, comme s'ils avaient été sobres depuis le début » (ὁ γοῦν Πυθαγόρας μειράκια ὑπὸ μέθης ἐκβεβακχευμένα ποτὲ θεασάμενος ὡς μηδὲν τῶν μεμνητότων διαφέρειν, παρήνεσε τῷ συνεπιχωμάζοντι τούτοις αὐλητῇ τὸ σπονδεῖον αὐτοῖς ἐπαυλῆσαι μέλος· τοῦ δὲ τὸ προσταχθὲν ποιήσαντος οὕτως αἰφνίδιον μεταβαλεῖν σωφρονισθέντας ὡς εἰ καὶ τὴν ἀρχὴν ἔνηφον). Une anecdote semblable est attribuée à DAMON, 37 A 8 (D.K.), par GALIEN, *Des dogmes d'Hippocrate et de Platon*, V, 6, 21.2-5, p. 330.14-17 (DE LACY). Sur le rôle de l'*aulos* dans les cultes de possession corybantiqes, voir *infra*, p. 1071, note 192, et G. ROUGET, *op. cit.*, pp. 386-397.

555. SEXTUS EMPIRICUS, *op. cit.*, VI, 21-23, qui vient d'évoquer divers effets produits par la musique sur les êtres vivants : « Ensuite, même si les mélodies de la musique étaient ainsi, ce n'est pas pour ça que la musique serait utile à la vie. Car ce n'est pas parce qu'elle est capable de rendre tempérant qu'elle calme la pensée, mais parce qu'elle est distrayante : pour cette raison, lorsque l'on fait taire ces mélodies d'une façon ou de l'autre, de nouveau, l'esprit, comme s'il n'avait pas été traité par celles-ci, revient à ses pensées du début. Donc, de cette façon, le sommeil et le vin ne délivrent pas de la peine mais la diffèrent, produisant de la torpeur, de la langueur et de l'oubli ; ainsi, une mélodie d'une certaine nature ne calme pas une âme en peine, ni la pensée secouée par une colère, mais en réalité, elle la divertit. Pythagore, quant à lui, a, en premier lieu, agi vainement en voulant ramener à la raison les ivrognes à un moment inapproprié, au lieu de ne pas s'en mêler ; ensuite, en les corrigeant de cette manière, il reconnaît que les aulètes sont bien plus capables en quelque sorte que les philosophes pour corriger les mœurs » (εἶτα κἄν τοιαῦτα ἢ τὰ τῆς μουσικῆς μέλη, οὐ διὰ τοῦτο καὶ ἡ μουσικὴ βιωφελὴς καθέστηκεν. οὐ γὰρ ὅτι δύναμιν ἔχει σωφρονιστικὴν, καταστέλλει τὴν διάνοιαν, ἀλλὰ ἢ περισπαστικὴν· παρὸ καὶ ἡσυχασθέντων πως τῶν τοιούτων μελῶν πάλιν ὁ νοῦς, ὡς ἂν μὴ θεραπευθεῖς ὑπ' αὐτῶν, ἐπὶ τὴν ἀρχῆθεν ἀνακάμπτει διάνοιαν. ὄνπερ οὖν τρόπον ὁ ὕπνος ἢ ὁ οἶνος οὐ λύει τὴν λύπην ἀλλ' ὑπερτίθεται, κάρων ἐμποιῶν καὶ ἔκλυσιν καὶ λήθην, οὕτω τὸ ποιὸν μέλος οὐ καταστέλλει λυπομένην ψυχὴν ἢ περὶ ὀργὴν σεσοβημένην τὴν διάνοιαν, ἀλλ' εἶπερ, περισπᾷ. ὁ τε Πυθαγόρας τὸ μὲν πρῶτον μάταιος ἦν, τοὺς μεθύοντας σωφρονίζειν βουλόμενος ἀκαίρως ἀλλὰ μὴ ἐκκλίνων· εἶτα καὶ τούτῳ τῷ τρόπῳ ἐπανορθούμενος αὐτοὺς ὁμολογεῖ πλεῖόν τι δύνασθαι τῶν φιλοσόφων πρὸς ἐπανόρθωσιν ἡθῶν τοὺς αὐλητάς).

556. Sur le rapprochement entre la musique et la philosophie, voir *ibid.*, VI, 30.4-8, 36.1-3.

557. *Ibid.*, VI, 34-35.

aussi en mesure de le faire naître. Et justement, c'est seulement ce dernier aspect qui intervient dans le *Banquet* : d'abord la décision de ne pas se soûler a impliqué le renvoi de la joueuse d'*aulos*⁵⁵⁸, ce qui lie bien la musique de cet instrument à la présence de l'ivresse, les airs joués se substituant aux conversations que les convives avinés ne sont plus capables de conduire de façon cohérente et intéressante⁵⁵⁹ ; ensuite Alcibiade décrit aussi les effets du jeu de l'*aulos* comme un envoûtement ou une possession⁵⁶⁰ ; et enfin, il dit qu'il est en proie à des transports corybantiques lorsqu'il entend parler Socrate⁵⁶¹ et que tous les convives ont partagé la possession bachique de la philosophie⁵⁶², laquelle est évidemment produite par les discours socratiques, dont la magie est du même type que celle de l'*aulos*⁵⁶³. À titre de comparaison, le discours de Lysias dans le *Phèdre* produit des effets similaires à ceux imputés par Alcibiade à la parole de Socrate, puisque à la fin de la lecture que Phèdre fait de ce discours, Socrate lui dit qu'il a été, comme lui, gagné par une transe bachique⁵⁶⁴, tandis que précédemment il avait mentionné leur goût commun pour les trances corybantiques provoquées par les discours⁵⁶⁵, laissant entendre que celui de Lysias était de nature à générer un tel effet. Alcibiade insiste d'ailleurs sur cet état de transe en apportant des détails sur les effets que les discours de son ami produisent sur lui, pour bien signifier à l'assistance qu'il ne contrôle rien de ce qu'il lui arrive lorsqu'il les entend : accélération du rythme cardiaque comme les corybantes, larmes⁵⁶⁶, trouble extrême de l'âme⁵⁶⁷. Les effets somatiques provoqués par ces discours sont des effets internes (les larmes sortent du corps et traduisent une émotion intérieure) comparables au vacarme fait par les convives à la fin du discours

558. *Banquet*, 176 e6-8.

559. Dans le *Protagoras*, 347 c3-e7, Socrate distingue, d'une part, les rustres qui ont besoin d'aulétrides dans leurs banquets pour que leur musique se substitue à leurs voix, tant ils sont incapables de trouver des sujets de conversation sur lesquels ils auraient des choses pertinentes et personnelles à dire pendant qu'ils boivent, et d'autre part, il considère les gens éduqués et cultivés qui n'ont pas besoin d'un tel artifice pour échanger des propos intéressants, en respectant un certain ordre, même lorsqu'ils boivent beaucoup. Dans le *Banquet*, les convives ne sont certainement pas des gens sans éducation mais leurs capacités à supporter les effets du vin sont limitées et différent d'une personne à l'autre, comme Éryximaque l'indique en 176 c1-5, et c'est justement parce que la décision a été prise de boire raisonnablement (176 e1-3), que la joueuse d'*aulos* est congédiée, afin de pouvoir converser dans les meilleures conditions, chacun ayant justement des choses à dire. Sans cette décision de ne pas s'enivrer, elle serait restée, ce qui signifie bien qu'il existe une relation entre l'ivresse et le besoin d'un accompagnement musical de la soirée.

560. *Ibid.*, 215 c5-6.

561. *Ibid.*, 215 e1-2.

562. *Ibid.*, 218 b3-4 : « tous en effet vous avez pris part à la possession philosophique et à sa frénésie bachique » (πάντες γὰρ κεκοινωνήκατε τῆς φιλοσόφου μανίας τε καὶ βακχείας).

563. *Ibid.*, 215 d5-6 (cité *supra*, p. 552) à comparer à c5.

564. *Phèdre*, 234 d5-6 : *συνεβάκχευσα*.

565. *Ibid.*, 228 b7 : *συγκορυβαντιώντα*.

566. *Banquet*, 215 e1-4 : « quand je l'entends, mon cœur bondit bien plus qu'il ne fait chez ceux accomplissant les rites corybantiques et des flots de larmes me viennent sous l'effet de ses discours, et j'en vois aussi beaucoup qui éprouvent les mêmes choses » (ὅταν γὰρ ἀκούω, πολὺ μοι μᾶλλον ἢ τῶν κορυβαντιόντων ἢ τε καρδία πηδᾷ καὶ δάκρυα ἐκχεῖται ὑπὸ τῶν λόγων τῶν τούτου, ὁρῶ δὲ καὶ ἄλλους παμπόλλους τὰ αὐτὰ πάσχοντας).

567. Alcibiade dit en 215 e6 que son âme n'était troublée en rien (οὐδ' ἔτεθορύβητό μου ἢ ψυχῆ) à l'écoute des discours des orateurs tels que Périclès, opposant ces discours à ceux de Socrate, ce qui signifie par conséquent que ces derniers discours produisent chez lui un tel tumulte.

d'Agathon ou celui entendu au moment de l'arrivée d'Alcibiade⁵⁶⁸. Tout le trouble extérieur produit par les auditeurs d'un orateur populaire a lieu en même temps à l'intérieur des auditeurs de Socrate, selon le témoignage d'Alcibiade.

Tout cela confirme qu'Alcibiade attribue effectivement à Socrate une magie semblable à celle des rhéteurs, qui met hors de soi, provoque un déchaînement, crée un trouble incontrôlable. Cependant, malgré ces allégations, le discours de Socrate n'a pas mis en transe l'auditoire, mais l'a au contraire calmé, après le discours d'Agathon, comme Pythagore l'avait fait dans le passage de Sextus. Alcibiade inverse donc de nouveau la réalité, alors qu'il aurait pu mentionner l'effet apaisant de la musique de l'*aulos*. En outre, la référence d'Alcibiade à l'*aulos* est d'autant plus étrange qu'il passait pour mépriser cet instrument de musique, au point qu'il aurait refusé d'apprendre à en jouer lorsqu'il était enfant, lui préférant la lyre pour des raisons qui ressortissent au mythe de Marsyas⁵⁶⁹, que nous détaillerons d'ici peu : nous trouvons là une confirmation du fait qu'Alcibiade n'est pas dans son état habituel lorsqu'il s'exprime ici et que ses propos demandent à être reçus avec prudence. Finalement, cette comparaison entre la parole socratique et le jeu de l'*aulos*, du fait de l'ambiguïté de celui-ci, nous confirme que Socrate a bien des talents de sorcier, qu'il faut encore préciser pour savoir s'ils sont vraiment ceux qu'Alcibiade met en avant.

Le second aspect tiré de la comparaison de Socrate avec les statues de silènes, à savoir leur nature ambiguë, laides à l'extérieur mais contenant des statues de dieux, souligne de manière implicite lui aussi l'affinité réelle existant entre le personnage de Socrate et le monde de la sorcellerie. Socrate joue en effet avec les faux-semblants. Il cultive une nature paradoxale qui lui permet de réaliser des retournements de situation. Il semble courtiser les beaux jeunes gens, être envoûté par eux, mais refuse de leur céder⁵⁷⁰. Sous des dehors laids et pauvres, il renferme beauté et richesse d'âme, à telle enseigne que certains le fréquentent pour s'approprier son savoir, alors qu'il ne sait rien⁵⁷¹. À l'instar des sorciers, Socrate, à sa manière, reste à la marge de la société : il ne partage pas les aspirations communes pour la beauté physique, la richesse matérielle et les qualités prisées en général⁵⁷², il entretient un comportement décalé⁵⁷³, et il plaisante sans cesse et excelle dans le maniement l'ironie⁵⁷⁴ ;

568. *Ibid.* : *ἐπεθορύβητό*. Cf. *ibid.*, 198 a2, 213 a3 : *ἀναθορυβῆσαι*.

569. Selon l'*Alcibiade I*, 106 e6-7, et surtout PLUTARQUE, *Vie d'Alcibiade*, II, 5-7. Voir aussi P. WILSON, *art. cit.*, pp. 87-93.

570. *Banquet*, 216 d2-3.

571. *Ibid.*, 216 d3-4, e7-217 a2.

572. *Ibid.*, 216 d7-e4.

573. *Ibid.*, 220 a1, a6-b8, c3-d5. Socrate résiste aux privations alimentaires et aux conditions météorologiques éprouvantes mieux que ses compagnons d'armes à Potidée, et ne se préoccupe pas du temps qui passe ou de l'heure qu'il est quand il médite : il est insensible, en fait, aux contingences de l'existence, sa vie se concentre sur ce qui est essentiel, son intériorité. Ce qui ne signifie pas que Socrate se désintéresse de la vie sociale puisqu'il répond à ses obligations militaires en servant à Potidée (219 e6) et Délion (220 e8), et à ses obligations religieuses, lorsqu'il fait sa prière au Soleil le matin (220 d4-5). Ce faisant, Socrate est en accord avec lui-même

l'écart entre Socrate et ses semblables est parfaitement résumé par Alcibiade lorsqu'il parle de l'*ἀτοπία* de celui-ci au début et à la fin de son discours⁵⁷⁵. Il renverse ainsi les échelles de valeurs⁵⁷⁶. Quand il devient sérieux, il se produit un contraste lui aussi renversant qui crée un effet de surprise agissant sur ses interlocuteurs, d'autant plus que Socrate aura su entretenir leurs illusions et faire grandir leurs attentes. C'est pourquoi Alcibiade se retrouve envoûté : il est contraint de suivre les préceptes de Socrate⁵⁷⁷, s'étant prêté à sa manœuvre et ayant donné son assentiment à chaque étape.

Après avoir présenté Socrate comme un Marsyas charmant tout le monde avec son *aulos*, Alcibiade souligne que les discours de son ami, contrairement à ceux des autres orateurs, non seulement ont le pouvoir de l'envoûter mais encore conservent leur puissance magique même lorsqu'il ne les prononce pas lui-même, et quelle que soit la valeur de l'orateur qui les prononce⁵⁷⁸, et il ajoute l'instant d'après que les effets qu'ils provoquent en

puisqu'il exerce sa vertu, en étant courageux et pieux. En outre, il démontre une fois de plus sa singularité en décalage avec celle du commun lorsqu'il refuse des honneurs amplement mérités et se démène pour qu'Alcibiade les obtienne à sa place alors qu'il ne les mérite pas (220 e2-7).

574. *Ibid.*, 216 e4-5 : « toute sa vie il la passe en feignant la candeur et en s'amusant avec les autres » (*εἰρωνεύομενος δὲ καὶ παίζων πάντα τὸν βίον πρὸς τοὺς ἀνθρώπους διατελεῖ*) ; 221 e1-2 : « car si l'on veut écouter les discours de Socrate, ils semblent parfaitement ridicules au premier abord » (*εἰ γὰρ ἐθέλοι τις τῶν Σωκράτους ἀκούειν λόγων, φανεῖεν ἂν πάνυ γελοῖοι τὸ πρῶτον*).

575. *Ibid.*, 215 a2, 221 d2.

576. On remarquera que le comportement de Socrate n'est pas sans soulever une certaine animosité de la part de ses concitoyens qui interprètent en mauvaise part son attitude décalée. Ainsi, les soldats du contingent de Potidée commencent à nourrir de l'hostilité à son égard, s'imaginant être concernés par ses faits et gestes originaux : « les soldats le [*sc.* Socrate] regardaient avec suspicion, s'imaginant qu'il les regardait de haut » (*οἱ δὲ στρατιῶται ἐπέβλεπον αὐτὸν [*sc.* Σωκράτη] ὡς καταφρονοῦντα σφῶν*) (*ibid.*, 220 b7-8). Cette observation insérée par Platon dans le discours d'Alcibiade est très intéressante car elle indique combien les individus sont sensibles au respect de normes informelles qui, même lorsqu'elles concernent des sujets peu importants en soi (en l'occurrence porter une tenue adaptée au climat), jouent un rôle structurant dans leur existence, au point d'être immédiatement choqués lorsqu'ils s'aperçoivent qu'une personne les transgresse, alors que cela n'a aucun impact concret sur eux. En effet, ignorant les motivations réelles de Socrate, les soldats pensent qu'il transgresse à dessein la norme, ce qui les concerne puisque eux la respectent : cette interprétation des soldats est la seule façon qu'ils ont de comprendre un comportement qui devrait être inenvisageable selon eux. La transgression de la norme informelle, en fait, éveille chez ceux qui en sont témoins un sentiment de vulnérabilité, selon le raisonnement suivant : la norme étant censée protéger les individus (en l'occurrence éviter qu'ils ne souffrent du froid), celui qui l'outrepasse n'est donc pas affecté par la faiblesse ou le défaut qu'elle doit permettre de compenser, contrairement à ceux qui la suivent ; de là, ces derniers en viennent à concevoir de la rancœur voire de la haine contre celui qui les a amenés à éprouver ce sentiment pénible. Par cette tendance à se mêler des activités privées d'un de ses membres, même quand elles n'ont pas d'incidence directe sur les autres, la société défend ses normes qui contribuent à sa conservation et à celle de sa structure. Dans ces conditions, un personnage en décalage tel que Socrate s'expose naturellement à des problèmes, juste à cause de la dynamique sociale. Notons, enfin, qu'il suffirait aux soldats d'aller questionner Socrate pour être rassurés (ils prendraient alors Socrate pour un original mais ne verraient plus rien de mal dans ses agissements, et la tension retomberait), mais ils n'en ont pas envie car ils sont choqués : l'ignorance entretient le sentiment de répulsion qui entretient l'ignorance. On voit au passage le lien de l'ignorance aux affects et la barrière à surmonter pour commencer à philosopher ; on observe également la dimension éthique de la philosophie : voulant chasser l'ignorance, elle pousse au questionnement et implique ainsi un rapport à autrui, qui devra être bienveillant et respectueux de ses positions.

577. *Ibid.*, 217 a1-2 : « en un mot, j'étais tenu de faire ce qu'ordonnerait Socrate » (*ποιητέον εἶναι ἔμβραχυν ὅτι κελεύοι Σωκράτης*).

578. *Ibid.*, 215 d1-6.

lui sont incomparablement plus puissants que ceux des discours des autres orateurs⁵⁷⁹. Ces indications d'Alcibiade ne manquent pas d'étonner car pour que les discours de Socrate soient prononcés à l'identique par quelqu'un d'autre, bon ou mauvais orateur, et produisent ainsi leurs effets de la même manière que si c'était lui qui les tenait, il faut que ces discours soient écrits ou appris par cœur⁵⁸⁰. En outre, ces discours ne peuvent être des dialogues, lesquels impliquent une interaction qui interdit la reproduction à l'identique du propos lorsque l'interlocuteur ou l'orateur change. Ce qu'Alcibiade présente est donc tout le contraire de la pratique de la parole socratique, dialogique et s'adaptant à chaque interlocuteur donc toujours en mouvement, toujours changeante. En revanche, les discours des rhéteurs ou des logographes étaient écrits ou appris par cœur, pour être déclamés d'une traite et avoir l'efficacité prévue par leur concepteur, le propre de la rhétorique étant de toujours produire le même effet, puisque les formules utilisées sont figées et s'apparentent plus ou moins à des recettes de cuisine permettant d'obtenir à peu près toujours le même plat si l'on combine les mêmes ingrédients de la même façon. Le discours de Lysias dans le *Phèdre* serait un bon

579. *Ibid.*, 215 e1-216 a2.

580. La référence à Olympos en 215 c3 nous renvoie à l'opposition entre la musique ancienne, à laquelle celui-ci se rattache, et la nouvelle, qui avait été suggérée par l'arrivée d'Alcibiade et qui se caractérise par un jeu nuancé, une recherche d'effets sans cesse nouveaux. D'après Alcibiade, Olympos tiendrait sa musique de Marsyas, ce qui correspond également à la conservation de l'efficacité des discours rhétoriques quand ils sont répétés. Alcibiade rattache donc Socrate à une figure de la musique ancienne et dont la magie de sa musique est reconnue par les rares sources qui demeurent à son sujet. Les principaux témoignages concernant Olympos ont été rassemblés par D. A. Campbell dans *Greek Lyric*, II, Cambridge (MA) - London, 1988, pp. 272-285 (voir aussi les références complémentaires citées par M. L. WEST, *Ancient Greek Music*, p. 331, note 9). Olympos est un musicien plus ou moins légendaire, joueur d'*aulos* et compositeur, originaire de Mysie et ayant vécu avant la guerre de Troie ou venant de Phrygie, à l'époque de Midas (SUIDAS, *op. cit.*, O, 219 et 221, s. v. Ὀλυμπος). D'après ARISTOTE, *Politiques*, VIII, v, 1340 a10-12 (ROSS), les airs d'Olympos étaient propres à provoquer l'enthousiasme dans l'âme : « car de l'avis général, elles rendent les âmes enthousiastes, et l'enthousiasme est une affection de la <partie> éthique de l'âme » (ταῦτα γὰρ ὁμολογουμένως ποιεῖ τὰς ψυχὰς ἐνθουσιαστικάς, ὁ δ' ἐνθουσιασμὸς τοῦ περὶ τὴν ψυχὴν ἥθους πάθος ἐστίν), traduction de P. Pellegrin (qui place entre les signes < > un mot qui n'est pas dans le texte grec, ajouté pour la clarté de la traduction). PSEUDO-PLUTARQUE, *De musica*, 1133 D6-9, E4-6 (ZIEGLER), indique qu'Olympos (le plus ancien ou le plus récent, ou un de ses élèves) aurait composé pour Apollon le nome polycéphale destiné à l'*aulos* (voir *infra*, p. 566). Et selon le PSEUDO-PLUTARQUE, *De musica*, 1136 C4-6 [=ARISTOXÈNE, fragment 80 (WEHRLI)] : « Aristoxène, dans le premier livre du *De la musique*, dit qu'Olympos fut le premier à jouer à l'*aulos* un hymne funèbre pour Python en mode lydien » (Ὀλυμπον γὰρ πρῶτον Ἀριστόξενοσ ἐν τῷ πρώτῳ περὶ μουσικῆς ἐπὶ τῷ Πύθωνι φησιν ἐπικήδειον αὐλῆσαι Λυδιστί). Dans la *République*, III, 398 e9-399 a4, le mode lydien est exclu de la cité par Socrate, considéré comme trop relâché mais Olympos utilisait aussi le mode phrygien (PSEUDO-PLUTARQUE, *De musica*, 1143 B2, JULIUS POLLUX, *Onomasticon*, IV, 78.5 (BETHE)), qui est conservé par Socrate. On retrouve bien dans la musique d'Olympos de nombreux éléments propres à provoquer des envoûtements. Comme nous pouvons le constater, cette musique présente une véritable ambiguïté, qui s'accorde avec le portrait lui aussi ambigu dressé par Alcibiade : d'un côté, Olympos appartient à un courant musical plutôt apprécié par Socrate (M. L. WEST, *Ancient Greek Music*, p. 331 explique que sa musique utilise peu de notes et aucune modulation), il a composé pour Apollon et une partie de ses compositions est acceptable pour la cité idéale, mais de l'autre côté, sa musique lui vient d'un adversaire d'Apollon, il joue d'un instrument qui sera proscrit de la cité, tout comme des pans entiers de son œuvre. Il faut donc faire un choix dans ce que l'on retiendra, selon que l'on voudra ou non se consacrer sérieusement à la philosophie, quitte à faire des sacrifices. D'après M. D. USHER, « Satyr Play in Plato's Symposium », *American Journal of Philology*, 123, 2002, pp. 213 sq., en comparant Socrate à Marsyas, Platon comparerait Alcibiade à Olympos.

exemple de discours de ce type. Une fois de plus, la confusion entre la parole rhétorique et la parole socratique, telle que la présente Alcibiade, est patente dans son éloge.

Pour évoquer l'efficacité de la parole socratique, Alcibiade compare ensuite l'action de la philosophie à celle du poison de la vipère⁵⁸¹. De nouveau, Socrate est placé dans un contexte magique, apparenté cette fois au *φαρμακεύς*, sachant préparer des philtres et des poisons aussi puissants que subtils : celui à qui il injecte son poison n'est plus maître de lui-même, il subit ses effets passivement et souffre, ce qui décrit la situation de confusion intérieure vécue par Alcibiade depuis qu'il fréquente Socrate. La douleur entraîne une dissociation à l'intérieur de son âme, passée sous l'empire de cette affection générée par Socrate, sa raison ne la contrôlant plus⁵⁸² : son âme a été mordue, prétend Alcibiade, et la réaction provenant des émotions et des sensations prend le dessus sur toutes les autres facultés⁵⁸³, la confusion qu'il fait au départ entre le cœur et l'âme laissant penser du reste qu'il ne sait pas très bien si l'affection qui le tourmente est plutôt somatique ou psychique⁵⁸⁴ et soulignant également sa difficulté à se débarrasser de son ancrage dans le monde corporel. L'effet déstabilisant de la parole de Socrate est suggéré par le terme *ἀγριώτερον*⁵⁸⁵, qui désigne un univers rural et sauvage, à l'opposé du monde citadin, civilisé et cultivé dans lequel évolue la personne raffinée qu'est Alcibiade⁵⁸⁶ et qui correspond donc à tout sauf à ce qu'il pense trouver dans l'apprentissage de la philosophie⁵⁸⁷. Or, d'une part, Socrate ne se

581. *Banquet*, 217 e6-218 b5.

582. *Ibid.*, 217 e7-218 a2 : « car on dit, je crois, que celui qui a subi cela refuse de dire en quoi cela consiste, excepté à ceux qui ont été mordus, car eux seuls sauront et donc pardonneront tout ce qu'il a osé faire ou dire sous l'effet de la souffrance » (*φασὶ γὰρ πού τινα τοῦτο παθόντα οὐκ ἐθέλειν λέγειν οἶον ἦν πλὴν τοῖς δεδηγμένοις, ὡς μόνοις γνωσομένοις τε καὶ συγγνωσομένοις εἰ πᾶν ἐτόλμα δρᾶν τε καὶ λέγειν ὑπὸ τῆς ὀδύνης*).

583. De nouveau, Alcibiade insiste particulièrement sur la douleur, cause de son délire, en 218 a2-4 : « moi, donc, j'ai reçu une morsure plus douloureuse, et aussi à l'endroit où il est le plus douloureux d'être mordu – le cœur, en effet, l'âme ou quel que soit le nom dont on doive l'appeler » (*ἐγὼ οὖν δεδηγμένος τε ὑπὸ ἀλγεινότερου καὶ τὸ ἀλγεινότατον ὧν ἄν τις δηχθείη – τὴν καρδίαν γὰρ ἢ ψυχὴν ἢ ὅτι δεῖ αὐτὸ ὀνομάσαι*). La référence au cœur fait écho aux palpitations qu'il disait ressentir en 215 e1-3, et associe à l'âme une dimension somatique qui vient affecter celle-ci et la subjugué.

584. *Ibid.*, 218 a3-4 : « le cœur ou l'âme, quel que soit le nom qu'il faut donner à cela » (*τὴν καρδίαν γὰρ ἢ ψυχὴν ἢ ὅτι δεῖ αὐτὸ ὀνομάσαι*).

585. *Ibid.*, 218 a5.

586. En 218 b6, il interdit d'ailleurs à celui qui serait *ἄγρικός* d'entendre son discours.

587. PAUSANIAS, *op. cit.*, IX, XXVIII, explique que c'est l'environnement qui conditionne la puissance du venin des serpents. Si ces animaux vivent dans des endroits où la nourriture est bonne, comme dans la région de l'Hélicon, ou s'ils ont élu domicile près d'arbres exhalant des parfums raffinés, comme en Arabie, leur morsure est bénigne ; en revanche, dans les contrées rudes où poussent des plantes malsaines, le venin est foudroyant : « Et donc le venin des serpents les *plus sauvages* est particulièrement fatal aux hommes et également à tous les animaux ; l'herbe dont ils se nourrissent ne contribue pas peu à la puissance de leur poison, parce qu'ayant entendu le récit d'un Phénicien, je sais que dans les montagnes de Phénicie, les racines rendent les serpents *plus dangereux* ; il disait avoir vu de ses yeux un homme fuyant l'attaque d'une vipère grimper sur arbre, et la vipère, étant arrivée trop tard, cracher son venin contre l'arbre et l'homme n'y survécut point » (*ἔστι μὲν δὴ ὁ ἰὸς τοῖς ἀγριωτάτοις τῶν ὄφρων καὶ ἄλλως ὀλέθριος ἔς τε ἀνθρώπους καὶ ζῷα ὁμοίως τὰ πάντα, συντελοῦσι δὲ οὐχ ἥκιστα ἐς ἰσχύν σφισι τοῦ ἰοῦ καὶ αἱ νομαί, ἐπεὶ τοι καὶ ἀνδρὸς ἀκούσας οἶδα Φοίνικος ὡς ἐν τῇ ὄρεινῃ τῇ Φοινίκῃ ἀγριωτέρους τοὺς ἔχεις ποιοῦσιν αἱ ρίζαι. ἔφη δὲ ἀνθρώπων ἰδεῖν αὐτὸς ἀποφεύγοντα ὄρμην ἔχεως, καὶ τὸν μὲν ἐπὶ τι ἀναδραμεῖν δένδρον, τὸν δὲ ἔχιν, ὡς ἦλθεν ὕστερος, ἀποπνεῦσαι πρὸς τὸ δένδρον τοῦ ἰοῦ καὶ οὐ*

plaît que dans un milieu urbain civilisé et d'autre part, la philosophie est effectivement le summum de la civilisation : c'est encore une situation inversant celle prévalant habituellement que présente Alcibiade, et qui fait plutôt penser à la magie rhétorique, particulièrement la persuasion magique reposant sur des *φάρμακα* décrite par Gorgias⁵⁸⁸, l'injection de venin causée par la morsure de la vipère s'assimilant à la nature pénétrante de la parole de l'orateur ou du sophiste, qui agit comme un poison dans l'âme dont elle prend le contrôle.

La référence à la vipère mérite d'être approfondie. Car en 217 e6, Alcibiade emploie le mot masculin *ἔχις* pour désigner la vipère (mâle) mais en 218 a5, il utilise le féminin *ἔχιδνα*⁵⁸⁹. D'après Hésiode⁵⁹⁰, Échidna est un monstre singulier, qui ne ressemble ni aux hommes, ni aux dieux et qui vit à l'écart des hommes et des dieux. Sœur des Gorgones, elle s'unit à Typhon pour donner naissance à plusieurs monstres redoutables, souvent hybrides (notamment Cerbère, l'Hydre de Lerne, la Chimère)⁵⁹¹. Le poète la qualifie d'*ἀμήχανον*⁵⁹². Et le contexte magique est patent, puisque la parenté avec les Gorgones renvoie à la notion de *θέλγειν*. Quant à Typhon, il est souvent invoqué dans les incantations magiques, assimilé au Seth égyptien⁵⁹³.

ζῆν ἔτι τὸν ἀνθρώπων) (*ibid.*, IX, XXVIII, 2.1-10, souligné par nous). On comprend mieux pourquoi Alcibiade ne s'attend pas à être agressé par la philosophie, celle-ci étant pratiquée dans un milieu réputé protégé et favorable. 588. Voir *supra*, p 435.

589. D'après NICANDRE de Colophon, *Thériaques*, 118-120, 232-234 (JACQUES), le venin de la femelle du serpent, et particulièrement chez la vipère, est plus dangereux que celui du mâle (voir NICANDRE, *Œuvres*, tome II : *Les Thériaques, fragments iologiques antérieurs à Nicandre*, Paris, 2002, note 14, p. 91). Il pourrait également y avoir un lien avec Python, qui est un serpent femelle selon le premier *Hymne homérique à Apollon*, 300 (*δράκαιναν*) : nous verrons dans un instant le lien qui existe entre Python et Typhon. Sur la nature ophidienne des différents monstres dont il sera questions dans les pages qui suivent, voir E. KÜSTER, *Die Schlange in der griechischen Kunst und Religion*, Gießen, 1913, pp. 86-94.

590. HÉSIODE, *Théogonie*, 295-332.

591. Sur la figure de la Gorgone, voir les études de A. L. FROTHINGHAM, « Medusa, Apollo, and the Great Mother », *American Journal of Archaeology*, 2nd Series XV, 1911, pp. 349-377, C. HOPKINS, « Assyrian Elements in the Perseus-Gorgon Story », *American Journal of Archaeology*, XXXVIII, 1934, pp. 341-358, T. PHILLIPS HOWE, « The Origin and Function of the Gorgon-Head », *American Journal of Archaeology*, 58, 1954, pp. 209-221, T. FELDMAN, « Gorgo and the Origins of Fear », *Arion*, IV, 1965, pp. 484-494, P. M. LAPORTE, « The Passing of the Gorgon », *Bucknell Review*, XVII, n° 1, 1969, pp. 55-71, A. M. VÁZQUEZ HOYS, J. DEL HOYO CALLEJA, « La Gorgona y su triple poder mágico (Aproximación a la magia, la brujería y la superstición. II) », *Espacio, tiempo y forma, serie II, historia antigua*, 3, 1990, pp. 117-182, C. SEGAL, « The Gorgon and the Nightingale: The Voice of Female Lament and Pindar's Twelfth *Pythian Ode* » in L. C. DUNN, N. A. JONES (ed.), *Embodied Voices: Representing Female Vocality in Western Culture*, Cambridge - New York - Melbourne, 1994, pp. 17-34, F. FRONTISI-DUCROUX, *Du masque au visage. Aspects de l'identité en Grèce ancienne*, Paris, 1995, pp. 65-75, 150, 153-156, 171, et M. HIRSCHBERGER, « Das Bild der Gorgo Medusa in der griechischen Literatur und Ikonographie », *Lexis. Poetica, retorica e comunicazione nel mondo antico*, 18, 2000, pp. 55-76.

592. HÉSIODE, *Théogonie*, 295. Cf. *Banquet*, 218 e2, où Socrate dit à Alcibiade : « il se peut certainement que tu voies en moi une beauté irrésistible dépassant l'entendement et totalement différente de ton corps gracieux » (*ἀμήχανόν τοι κάλλος ὄρωης ἂν ἐν ἐμοὶ καὶ τῆς παρὰ σοὶ εὐμορφίας πάμπολυ διαφέρον*). Nous nous sommes étendus sur la traduction d'*ἀμήχανόν*, pour tenter de rendre au mieux la richesse du terme. La beauté de Socrate est irrésistible car elle ne rentre pas dans les normes et dépasse l'entendement, étant donné sa laideur physique.

593. D'après W. KRANZ, « Vorsokratisches I », *Hermes* (Wiesbaden), LXIX, 1934, p. 114 et J. GWYN GRIFFITHS, « The Flight of the Gods before Typhon: An unrecognized Myth », *Hermes* (Wiesbaden), 88, 1960, p. 376, *Plutarch's De Iside et Osiride*, Cambridge, 1970, pp. 389 *sq.*, l'assimilation entre les deux divinités serait déjà acquise au V^e siècle av. J.-C et pourrait remonter au VI^e, à PHÉRÉCYDE de Syros, fragment 7 B 4 (D.K.).

Typhon (ou Typhée) constitue une sorte d'opposé de Zeus, à qui, de ce fait, il tente de ravir le pouvoir⁵⁹⁴ : il est fils de Gaïa et de Tartare, alors que Zeus descend de Gaïa et d'Ouranos. Typhon lance des flammes, mais dont la lumière diffuse et projetée dans toutes les directions par ses multiples têtes⁵⁹⁵ s'oppose à l'éclair de la foudre, unidirectionnel et précis que Zeus maîtrise. Eschyle⁵⁹⁶ et Pindare⁵⁹⁷ indiquent que le corps de Typhon est enterré sous l'Etna : l'image du volcan crachant du feu par gerbes irrégulières dans une fumée épaisse nous donne une bonne représentation de ce monstre. Le feu que Typhon projette est comparable à la lave incandescente qui détruit tout ce qu'elle recouvre, toute chose se retrouvant fondue dans le magma et perdant ainsi sa singularité, alors que la Création avait été fondée sur une différenciation. Typhon est par principe le destructeur absolu, qui anéantit tout sans discernement, contrairement à Zeus dont la foudre cible l'ennemi et nul autre⁵⁹⁸. De plus, le feu dévastateur et incontrôlé de Typhon s'oppose à celui d'Héphaïstos, qui est maîtrisé par l'art métallurgique⁵⁹⁹.

Seth-Typhon est invoqué, sous ces deux noms ou seulement un seul, notamment dans les *P.G.M.*, III.87 ; IV.179, 244, 261-285, 1380, 2221, 3260, 3267, 3270 (voir aussi 2015 et 2100) ; VII.468, 653 ; XIa.1 ; XII.96, 138, 373-374 ; XXXVI.5-34, 77-101, 319 ; XLVI.5 ; LVII.5 ; LXI.54, 60 ; LXVIII.1 ; CXVI.7. Seth-Typhon est aussi invoqué ou représenté dans les tablettes d'imprécation, voir par exemple, R. WÜNSCH (Hg.), *Sethianische Verfluchungstafeln aus Rom*, Leipzig, 1898, n° 16, 20, 25, 29, 49 [=A. AUDOLLENT, *op. cit.*, n° 155, 159, 163, 167, 187] et pp. 86-94 (sur Seth-Typhon). Sur la présence de Seth-Typhon dans les papyrus magiques et les tablettes de malédiction, voir K. PREISENDANZ, *Akephalos der kopflose Gott*, Leipzig, 1926, pp. 17-42. Sur le dieu égyptien et éventuellement sur ses rapport avec le Typhon grec, voir entre autres C. R. LEPSIUS, « Über den ersten Aegyptischen Götterkreis und seine geschichtlich-mythologische Entstehung. », *Abhandlungen der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin - Philologische und historische Abhandlungen*, 1851 (publication en 1852), pp. 181-183, 204-212, L. DIESTEL, « Set-Typhon, Asahel und Satan. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte des Orients », *Zeitschrift für die historische Theologie*, N. F. 13 (24), 1860, pp. 160-193 (notamment pp. 188-193 sur les rapports entre le Seth égyptien et le Typhon grec), E. MEYER, *Set-Typhon. Eine religionsgeschichtliche Studie*, Leipzig, 1875, *passim*, E. A. WALLIS BUDGE, *The Gods of the Egyptians or Studies in Egyptian Mythology*, II, London, 1904, pp. 241-254, H. TE VELDE, *Seth, God of Confusion. A Study of his Role in Egyptian Mythology and Religion*, Leiden, 1967, *passim*, « The Egyptian God Seth as a Trickster », *Journal of the American Research Center in Egypt*, VII, 1968, pp. 37-40, U. BIANCHI, « Seth, Osiris et l'ethnographie », *Revue de l'histoire des religions*, CLXXIX, 1971, pp. 116-135, D. FABRE, « Le Dieu Seth de la fin du Nouvel Empire à l'époque gréco-romaine, entre mythe et histoire », *Égypte Afrique & Orient*, 22, 2001, pp. 19-40, « De Seth à Typhon... et vice versa », *Égypte Afrique & Orient*, 22, 2001, pp. 41-55, B. MATHIEU, « Seth polymorphe : le rival, le vaincu, l'auxiliaire », *ENiM*, 4, 2011, pp. 137-158.

594. HÉSIODE, *Théogonie*, 820-880.

595. *Ibid.*, 827 : ὑπ' ὀφρύσι πῦρ ἀμάρυσσεν. ESCHYLE, *Prométhée enchaîné*, 356, évoque des flammes sortant des yeux de Typhon : « de ses yeux jaillissaient en éclairs une lueur d'épouvante » (ἐξ ὀμμάτων δ' ἤστραπτε γοργωπὸν σέλας). L'adjectif γοργωπός nous invite naturellement à rapprocher son regard de celui de Gorgô.

596. *Ibid.*, 365.

597. PINDARE, *Pythiques*, I, 15-28.

598. D'un seul coup, Zeus parvient à embraser toutes les têtes de Typhon (HÉSIODE, *Théogonie*, 855 sq.).

599. Cette comparaison est indirectement suggérée par Hésiode lorsqu'il décrit le feu sortant de Typhon foudroyé, brûlant et fondant la terre à la manière de l'étain maîtrisé par l'art du forgeron (*ibid.*, 859-867) : une fois que le monstre a été terrassé, son feu est devenu semblable à celui d'Héphaïstos, ce qui laisse penser que ce n'était pas le cas avant sa mort. Ajoutons que le rapprochement avec Héphaïstos est assuré par le premier *Hymne homérique à Apollon*, 305-325 : Typhon est le fils d'Héra, conçu par elle seule, sans Zeus, en réaction à la naissance d'Athéna, conçue par Zeus sans Héra, et qui se distingue parmi les Immortels, contrairement à Héphaïstos, difforme et infirme, né d'Héra, probablement de son union avec Zeus, (ce que confirme HOMÈRE, *Odyssée*, VIII, 312, qui parle de *τοκῆε δύω*), puisqu'elle reproche à Zeus d'avoir donné naissance à Athéna sans s'unir à elle, qui aurait pourtant très bien pu l'enfanter. Dans l'*Hymne*, nous avons donc l'opposition entre un

Par ailleurs, le nom de Typhon (*Τυφάων, Τυφωεύς, Τυφῶν*) évoque la fumée (*τῦφος*), qui a la propriété d'obscurcir l'air, de se répandre et se disperser de façon aléatoire et désordonnée⁶⁰⁰, contrairement à la foudre éclairante, sans fumée, allant en ligne droite et appartenant à Zeus⁶⁰¹, lequel est désigné souvent comme l'« assembleur des nuées »⁶⁰², ce qui souligne sa faculté d'agréger et d'ordonner les éléments épars. Lorsque Typhon sera foudroyé par Zeus, son corps exhalera d'ailleurs une vapeur extraordinaire⁶⁰³. Il donnera aussi naissance aux vents soufflant sans direction, tourbillonnants, humides, porteurs de brume et de poussière, véritables fléaux pour les navigateurs et les cultivateurs, par opposition aux vents réguliers et dont la direction est connue, issus des dieux et bénéfiques aux hommes⁶⁰⁴.

être conçu par deux parents et qui a déficit physique mais qui maîtrise sa puissance pour la rendre constructive, Héphaïstos, et un être conçu par un seul parent, à l'aide des puissances originelles que sont Gaïa et Ouranos, qui est un fléau destructeur et incontrôlable. Le mythe est différent chez Hésiode mais les deux figures peuvent toujours être mises en rapport. En effet, d'après la *Théogonie*, 927 sq., Héphaïstos a été conçu par Héra sans Zeus et Typhon est le résultat de l'union de Gaïa et Tartare (*ibid.*, 820-822), la localisation du Tartare dans les tréfonds de la terre tendant à faire penser qu'il s'agit en fait d'une union de la terre avec elle-même (Hésiode ne décrit pas d'ailleurs la naissance de Tartare, mais le vers 119, condamné par P. Mazon dans son édition, le fait apparaître en même temps que Gaïa et souligne sa nature chthonienne : « le Tartare brumeux, tout au fond de la terre aux larges routes » (*Τάρταρά τ' ἠερόεντα μυχῶ χθονὸς εὐρυοδείης*)). La naissance d'Héphaïstos et de Typhon est donc contre-nature et le résultat de l'ὑβρις de leur mère, qui fait en quelque sorte preuve d'un excès de fertilité aboutissant à la production d'un monstre : leur venue au monde est par conséquent causée par un désordre, découlant d'une contestation de l'autorité, dont la monstruosité des êtres engendrés garde la trace. Héphaïstos et Typhon, chacun à sa façon, eu égard à sa lignée d'origine, sont ainsi génétiquement des maîtres du désordre, d'où leur accointance avec le monde de la magie. L'un comme l'autre a vocation à réduire le multiple en opérant des fusions : Typhon, issu d'une lignée primitive et composée d'éléments ou de forces naturels, cherche à produire une conflagration générale du monde qui le ramènera à son état initial de fusion indistincte ; Héphaïstos, issu d'une lignée tardive et anthropomorphe de dieux, donc gagnés à la culture et soumis à la royauté de Zeus, excelle dans l'art de la métallurgie, qui est fondé sur la science de l'alliage et du mélange de matières hétérogènes, mais il est aussi un dieu lieu, qui prend dans ses rets les autres dieux, tels Aphrodite et Arès, l'amour et la guerre, dans un épisode célèbre de l'*Odyssee*, VIII, 266-366 (voir *supra*, p. 511), une autre façon de résoudre un désordre, puisque Aphrodite est l'épouse du dieu boiteux. Au fil des générations, nous constatons également que l'ὑβρις a été domptée grâce à la culture et au savoir.

600. Voir ESCHYLE, *Sept contre Thèbes*, 492 sq. : « un Typhée, qui, de sa bouche enflammée, épand une *vapeur noirâtre*, sœur bouillonnante du feu » (*Τυφῶν' ἰέντα πύρπινοον διὰ στόμα | λιγνὺν μέλαιναν, αἰόλην πύρρος κάσιν*), nous soulignons. Eschyle décrit ici un bouclier dont le bord représente d'ailleurs des serpents enlacés. Il précise au sujet du possesseur du bouclier : « lui-même a poussé une clameur de guerre et, plein d'Arès, il appelle la bataille comme une Thyiade en délire, avec des yeux qui sèment l'épouvante » (*αὐτὸς δ' ἐπηλάλαξεν, ἔνθεος δ' Ἄρει | βακχᾶ πρὸς ἀλκὴν θυιάς ὄς, φόβον βλέπων*), *ibid.*, 497 sq. La figure de Typhon est ainsi associée indirectement à une clameur puissante et à une ὑβρις dionysiaque, un état de possession dont la vision sème l'effroi ; l'effet n'est donc pas loin du *θέλγειν*. D'ailleurs, Étéocle fait lui-même le rapprochement entre Typhon et l'état dans lequel se trouve le guerrier lorsqu'il répond qu'Athéna, « abominant sa *démesure*, l'écartera de sa couvée comme un horrible *serpent* » (*ἀνδρὸς ἐχθαίρουσ' ὕβριν, | εἶρξει νεοσσῶν ὡς δράκοντα δύσχιμον*), *ibid.*, 502 sq., souligné par nous.

601. HÉSIODE, *Théogonie*, 846, évoque les nuées déchaînées traversées d'éclairs et la foudre ardente (*πρηστήρων ἀνέμων τε κερανοῦ τε φλεγέθοντος*).

602. *Νεφεληγερέτα Ζεύς*. Voir par exemple *Hymnes homériques* : à Apollon (I), 312.

603. HÉSIODE, *Théogonie*, 862 : *αὐτμῆ θεοσπεσίη*.

604. *Ibid.*, 869-880.

Enfin, Typhon, en tant que créature tirée de Gaïa elle-même, est probablement un être symétrique d'Ouranos, né par une sorte de scissiparité de celle-ci ⁶⁰⁵, le premier amalgamant dans l'indistinction ce que le second avait généré dans une procréation anarchique, l'un et l'autre étant des dieux lieurs ⁶⁰⁶, tous les deux renvoyant à un univers nocturne, Typhon par sa fumée, Ouranos étant désigné comme le Ciel étoilé par Hésiode ⁶⁰⁷. G. Dumézil avait mis en évidence l'opposition entre Zeus et Ouranos, montrant que le premier était un dieu combattant et déliant ce que le premier, non combattant, avait lié ⁶⁰⁸ : le rapprochement que nous venons d'effectuer entre Ouranos et Typhon induit donc logiquement une opposition entre Typhon et Zeus. Typhon est lui aussi un combattant qui apporte une solution à la profusion d'êtres désordonnée imputable à Ouranos, à savoir, le retour à l'indistinction des origines, par leur fusion, donc une forme extrême de ligature. L'énumération des sons et cris produits simultanément par toutes les têtes de Typhon ⁶⁰⁹ n'est pas sans rappeler celle des êtres enfantés en même temps par Gaïa dans les premiers moments de la naissance du monde ⁶¹⁰ : la profusion déferlante du commencement revient avec Typhon, qui déchaîne tous les éléments ⁶¹¹, et empêche toute organisation du monde. Zeus imagine une solution toute différente de celle de son ultime rival. Il n'abolit pas les étapes précédentes de la Création car en tuant le monstre, le Cronide fixe la nature à la place que nous lui connaissons, c'est-à-dire qu'il la ramène au rang de décor ou de cadre et non plus d'actrice unique, et grâce à cela, il parvient à établir définitivement sa royauté, c'est-à-dire un ordre qui n'est plus fondé sur des forces naturelles incontrôlables mais sur un système éthique reposant sur la justice. Même si la nature reste menaçante et conserve une puissance de destruction gigantesque, elle demeure désormais dans des limites connues ou connaissables (par les lois régulières de la physique notamment) : les éléments naturels peuvent dès lors entrer dans des concepts et avoir part à un être connaissable. Seule l'instauration d'un principe d'un autre ordre, la justice, transcendant à la nature, a permis à celle-ci et au monde de devenir un cosmos.

Toutes ces caractéristiques font donc de Typhon un *alter ego* négatif de Zeus et plus généralement des dieux olympiens, une puissance venue des temps anciens, éminemment destructeur, réactionnaire, cherchant à rétablir le désordre indistinct prévalant aux origines, s'opposant à l'ordre nouveau et juste de la civilisation créée par la dernière génération de

605. *Ibid.*, 126 sq. : « Terre, elle, d'abord enfanta un être égal à elle-même, capable de la couvrir, tout entière, Ciel Étoilé » (Γαῖα δὲ τοι πρῶτον μὲν ἐγένετο ἴσον ἑωυτῇ | Οὐρανὸν ἀστερόενθ', ἵνα μιν περὶ πάντα καλύπτει).

606. La nature ophidienne de Typhon le prédestine à la maîtrise de la ligature, voir aussi *infra*, p. 567. Sur Ouranos, voir *supra*, p. 511, note 338.

607. *Ibid.*, 106, 127, 463, 470, 685, 737, 808, 891 ; HÉSIODE, *Les Travaux et les Jours*, 548.

608. G. DUMÉZIL, *Mithra-Varuna. Essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté*, 2^e éd., Paris, 1948 [1=1940], pp. 140-142, 202 sq.

609. HÉSIODE, *Théogonie*, 830-835.

610. *Ibid.*, 123 sq.

611. *Ibid.*, 847 : « La terre bouillait toute, et le ciel, et la mer » (ἔζεε δὲ χθὼν πᾶσα καὶ οὐρανὸς ἠδὲ θάλασσα).

dieux. Ainsi, il est parfaitement compréhensible qu'il représente un allié de choix que les magiciens n'hésitent pas à invoquer⁶¹². Par conséquent, il est pour le moins singulier qu'Alcibiade établisse un rapport entre Socrate et un être apparenté à un tel monstre, lui qui a le souci de l'ordre et des distinctions claires et précises.

Par ailleurs, Typhon émet une immense variété de sons, changeants et inassignables⁶¹³, alors que le tonnerre de Zeus est sec et fort⁶¹⁴, se répandant dans le monde entier de façon uniforme et identique⁶¹⁵, ce qui en fait le pendant sonore de l'éclair. Typhon produit en fait une sorte de *ψόφος*. Et Eschyle⁶¹⁶ évoque de la façon suivante les bruits provenant du monstre : « sifflant l'effroi par sa terrifiante mâchoire » (*σμερδναῖσι γαμφοηλαῖσι συρίζων φόβον*). Or, le sifflement évoqué par le verbe *συρίζειν* est justement décrit par Platon⁶¹⁷ comme un *ψόφος* : *ψόφος τις μόνον, οἷον συριττούσης τῆς γλώττης* (« c'est seulement un bruit, tel que celui de la langue quand elle siffle »). En outre, ce sifflement ressemble à celui du serpent, ce qui n'a pas échappé au scoliaste Démétrius Triclinius qui note au vers 355 de *Prométhée enchaîné*⁶¹⁸ : « sifflant] expirant ; [Eschyle] a vraisemblablement évoqué le fait de siffler, puisque [Typhon] avait des têtes de serpents, desquelles provenait le sifflement » (*συρίζων] ἐκπνέων· εἰκότως δὲ εἶπε τὸ συρίζειν, ἐπειδὴ ὄφρων κεφαλὰς εἶχε, τούτων δὲ ἐστὶ τὸ συρίζειν*) ; d'ailleurs la description du monstre Typhon que le Pseudo-Apollodore⁶¹⁹ propose en fait clairement un être ophidien poussant le sifflement caractéristique de cette espèce :

χεῖρας δὲ εἶχε τὴν μὲν ἐπὶ τὴν ἐσπέραν ἐκτεινομένην τὴν δὲ ἐπὶ τὰς ἀνατολάς· ἐκ τούτων δὲ ἐξεῖχον ἑκατὸν κεφαλὰὶ δρακόντων. τὰ δὲ ἀπὸ μῆρῶν σπείρας εἶχεν ὑπερμεγέθεις ἐχιδῶν, ὧν ὄλκοι πρὸς αὐτὴν ἐκτεινόμενοι κορυφὴν συριγμὸν πολὺν ἐξέισαν.

Il avait des mains dont l'une s'étendait sur le Couchant et l'autre sur le Levant, desquelles se dressaient cent têtes de serpents. Il avait au-dessous de ses cuisses des anneaux énormes de vipères, qui s'étirant en s'enroulant jusqu'au sommet même de sa tête, poussaient un sifflement puissant.

612. Voir *supra*, p. 560, note 593.

613. *Ibid.*, 829-835 : « et des voix s'élevaient de toutes ces têtes terribles, faisant entendre mille accents d'une indicible horreur. Tantôt, c'étaient des sons que les dieux seuls comprennent ; tantôt, la voix d'un taureau mugissant, bête altière, à la fougue indomptable, tantôt, celle d'un lion au cœur sans merci ; tantôt, des cris pareils à ceux des jeunes chiens, étonnants à ouïr ; tantôt un sifflement, que prolongeait l'écho des hautes montagnes » (*φωναὶ δ' ἐν πάσῃσιν ἔσαν δεινῆς κεφαλῆσι, | παντοίην ὅπ' ἰεῖσαι ἀθέσφατον· ἄλλοτε μὲν γὰρ | φθέγγονθ' ὡς τε θεοῖσι συνιέμεν, ἄλλοτε δ' αὐτε | ταύρου ἐριβρύχεω μένος ἀσχέτου ὄσσαν ἀγαύρου, | ἄλλοτε δ' αὐτε λέοντος ἀναιδέα θυμὸν ἔχοντος, | ἄλλοτε δ' αὐ σκυλάκεσσιν εἰκότα, θαύματ' ἀκοῦσαι, | ἄλλοτε δ' αὐ ροίζεσχ', ὑπὸ δ' ἤχεεν οὔρεα μακρά*).

614. *Ibid.*, 839 : *σκληρὸν δ' ἐβρόντησε καὶ ὄβριμον*.

615. *Ibid.*, 839-841.

616. ESCHYLE, *Prométhée enchaîné*, 355. Ajoutons qu'HOMÈRE, *Illiade*, V, 742, utilise comme Eschyle l'adjectif *σμερδνός* à propos de la tête de Gorgô.

617. *Théétète*, 203 b3-4.

618. Édité par H. W. SMYTH, « The Commentary on Aeschylus' *Prometheus* in the Codex Neapolitanus », *Harvard Studies in Classical Philology*, XXXII, 1921, p. 27. Voir aussi, entre autres, ARISTOPHANE, *Ploutos*, 689 *sq.* (« et ensuite, sifflant, je l'attrape en mordant, comme si j'étais un serpent consacré à Asclépios » (*κᾶτα συρίζας ἐγὼ | ὁδὰς ἐλαβόμην ὡς παρείας ὧν ὄφεις*)) et ARISTOTELE, *Histoire des animaux*, IV, IX, 536 a6 (« les uns émettent un sifflement, comme les serpents » (*τὰ μὲν συριγμὸν, ὥσπερ οἱ ὄφεις*)).

619. PSEUDO-APOLLODORE, *Bibliothèque*, I, VI, 3.9-14 (FRAZER) [=I, XXXIX.8-XL.3 (WAGNER)].

Ce son, qui correspond sans doute à celui de la syrinx, doit aussi être rapproché de celui de l'*aulos*, comme le fait Aristoxène⁶²⁰, ce qui va nous ramener à la magie du *θέλγειν*. En effet, l'*aulos* est précisément destiné à imiter le sifflement de Python⁶²¹ dans le nome⁶²² pythique, particulièrement au moment de son trépas sous les flèches du dieu Apollon⁶²³, et

620. ATHÉNÉE, *op. cit.*, IV, 75.36-40 : « Néanmoins Aristoxène préfère les instruments à vent et à percussion aux instruments à vent, au motif que les instruments à vent sont faciles à jouer, nombreux étant ceux à qui l'on n'a pas appris à jouer de l'*aulos* ou de la flûte de Pan, à l'instar des bergers » (*ὁ μέντοι Ἀριστόξενος προκρίνει τὰ ἐντατὰ καὶ καθατὰ τῶν ὀργάνων τῶν ἐμπνευστῶν, ῥάδια εἶναι φάσκων τὰ ἐμπνευστά· πολλοὺς γὰρ μὴ διδαχθέντας αὐλεῖν τε καὶ συρίζειν, ὥσπερ τοὺς ποιμένας*). La parenté entre le sifflement et le son de l'*aulos* est encore soulignée plus loin par Athénée, citant encore Aristoxène (*ibid.*, XI, 30.28-32) : « Car les musiciens, comme le dit souvent Aristoxène, évitaient d'utiliser le *sigma* à cause de la difficulté à le prononcer et étant aussi inadapté à l'*aulos* ; en revanche, ils utilisaient fréquemment le *rhô*, pour la facilité d'utilisation » (*οἱ γὰρ μουσικοί, καθάπερ πολλάκις Ἀριστόξενός φησι, τὸ σῆμα λέγειν παρηγοῦντο διὰ τὸ σκληρόστομον εἶναι καὶ ἀνεπιτήδειον αὐλῶ· τὸ δὲ ῥῶ διὰ τὸ εὐκόλον πολλάκις παραλαμβάνουσι*). Parmi ceux ayant composé des œuvres dans lesquelles le *sigma* était proscrit, Athénée cite les exemples de Pindare et Lasus d'Hermione (*ibid.*, X, 82). Sur ce sujet, voir A. D'ANGOUR, « How the Dithyramb Got Its Shape », *The Classical Quarterly*, N. S. XLVII, 1997, pp. 331-343, qui explique que la proscription du *sigma* visait à supprimer, dans le cadre du chant choral, les effets de sifflement disgracieux produits à cause de la difficulté de synchroniser les chanteurs sur la prononciation de cette lettre.

621. ATHÉNAIOS, *Paeon Delphicus I in Apollinem*, 21-24 : « (Ils disent) comment tu conquies le trépid prophétique (...) que gardait le serpent, lorsque de (tes traits tu transperças) le monstre sinueux aux changeants replis et (comment) il (expira) en poussant d'effroyables sifflements » ([*τρ*]ίποδα μαντεῖιον ὡς εἰει | [*φρ*]ουούρειι δράκων, ὅτε τε | [...]ησας αἰόλον ἐλικτὰν | [...]σσυρήμαθ' ἱεῖς ἀθώπε[υτ']), suivant le texte édité par A. BÉLIS, *Les Hymnes à Apollon*, École française d'Athènes, Corpus des Inscriptions de Delphes, tome III, Paris, 1992, p. 71, et dont nous adoptons la traduction, p. 73 ; LIMÉNIOS, *Paeon Delphicus II et prosodium in Apollinem*, 29-30 : « tu massacras la bête (...), poussant un sifflement » (*θῆηρ' ἃ κατέκτ[α]ς οσ | [σ]υρύριγμ' ἀπ' ε[...]ων*) (A. BÉLIS, *Les Hymnes à Apollon*, p. 111, traduction, p. 112). Voir également les reconstitutions publiées dans le *Bulletin de correspondance hellénique*, XVII, 1893, par H. WEIL, « Nouveaux fragments d'hymnes accompagnés de notes de musique », pp. 574, 583, et de T. REINACH, « La Musique des hymnes de Delphes », pp. 586, 608 qui amende sa version dans « La Musique du nouvel hymne de Delphes », *Bulletin de correspondance hellénique*, XVIII, 1894, planches XXVI *sq.*, XXI, puis dans *La Musique grecque*, Paris, 1926, pp. 180 *sq.*, 189, ainsi que celles proposées par J. CHAILLEY, *La Musique grecque antique*, Paris, 1979, pp. 157, 164, et E. PÖHLMANN, M. L. WEST (ed.), *Documents of Ancient Greek Music: The Extant Melodies and Fragments Edited and Transcribed with Commentary*, Oxford - New York, 2001, fragments n° 20 et 21, respectivement p. 67 et 81, dont la lecture des inscriptions est proche de celle d'A. Bélis et qui proposent des solutions pour remplir les lacunes. Sur ces textes et leur mise en musique, voir A. BÉLIS, *Les Hymnes à Apollon*, pp. 47-173, « A proposito degli "Inni delfici" ad Apollo » in B. GENTILI, R. PRETAGOSTINI (a cura di), *La Musica in Grecia*, Roma - Bari, 1988, pp. 205-218 et « Esthétique musicale du péan à travers l'exemple des Hymnes delphiques à Apollon » in P. BRULÉ, C. VENDRIES (éd.), *Chanter les dieux. Musique et religion dans l'Antiquité grecque et romaine. Actes du colloque des 16, 17 et 18 décembre 1999 (Rennes et Lorient)*, Rennes, 2001, pp. 97-114. Enfin, on consultera S. PERROT, « Le Sifflement du serpent : du son inarticulé à la mise en musique », *Anthropozoologica*, 47, n° 1, 2012, pp. 345-361, particulièrement pp. 354-360, consacrées à l'étude de l'utilisation de l'*aulos* pour imiter le sifflement du serpent et pour évoquer l'ambiance sonore au moment de la mort de Python.

622. Le nome désigne une sorte de morceau imposé dans les concours musicaux (ou certaines occasions précises), identique pour tous les candidats, enchaînant les difficultés sur un thème donné, avec probablement une certaine marge de manœuvre laissée à chacun dans la composition. Voir les explications de F. Lasserre dans son édition de PLUTARQUE, *De la musique*, Olten - Lausanne, 1954, chap. III, ainsi que M. L. WEST, *Ancient Greek Music*, pp. 212-217, et A. BÉLIS, *Les Musiciens dans l'Antiquité*, pp. 131 *sq.* Sur le nome pythique et l'utilisation de l'*aulos* dans les pièces musicales consacrées à la mort de Python, voir T. SCHREIBER, *Apollon Pythoktonos. Ein Beitrag zur griechischen Religions- und Kunstgeschichte*, Leipzig, 1879, pp. 17-32.

623. STRABON, *op. cit.*, IX, III, 10.5-9 : « [Les Amphictyons] ajoutèrent aux citharôdes des aulètes et des citharistes ne chantant pas, exécutant une composition musicale appelée nome pythique » (*προσέθεσαν [sc. οἱ Ἀμφικτύονες] δὲ τοῖς κιθαρῳδοῖς αὐλητάς τε καὶ κιθαριστάς χωρὶς ᾠδῆς, ἀποδώσοντάς τι μέλος ὃ καλεῖται νόμος Πυθικός*). *Ibid.*, IX, III, 10.18-20 (à propos de la cinquième et dernière partie composant le nome pythique) : « les "syringes" figurent la disparition du monstre, imitant ses derniers sifflements alors qu'il est terrassé » (*σύριγγας*

dans le nome polycéphale, composé par Athéna, l'*aulos* permet de rendre à la fois le son des serpents qui sifflent sur les têtes des Gorgones et le thrène entonné par les deux sœurs de Méduse dans l'épisode où Persée la décapite⁶²⁴. Signalons encore que le premier *Hymne homérique à Apollon*, 305-374, établit un lien explicite entre Python et Typhon, puisque selon lui, le premier monstre éleva le second⁶²⁵ ; ce texte évoque par ailleurs le souffle exhalé par Python à sa mort, mais sans préciser la tonalité exacte des sons émis, qui ne fait cependant guère de doute eu égard à la nature de cet être, qui plus est en train d'expirer⁶²⁶. Nous retrouvons ainsi indirectement chez Typhon un aspect du serpent lié à la magie qui méduse, le sifflement qui hypnotise, complémentaire de la magie du venin qui provoque une douleur interne et prive l'individu de la maîtrise de son corps et de son esprit. D'ailleurs, l'utilisation de procédés magiques par Typhon ressort très bien dans la version du Pseudo-Apollodore, où il immobilise Zeus en l'enserrant dans ses anneaux et en lui sectionnant les tendons des pieds et des mains, avant de l'enfermer dans une grotte sous la garde de Delphynê, un autre être

δὲ τὴν ἔκλειψιν τοῦ θηρίου, μιμουμένων ὡς ἂν καταστρέφοντος ἐσχάτους τινὰς συριγμούς). A. B. DRACHMANN (ed.), *Scholia vetera in Pindari carmina*, II, Lipsiae, 1910, Hypothesis Pythiorum, a.31 (p. 2.15), à propos de l'institution des jeux pythiques et de la dernière partie de la composition musicale représentant le combat d'Apollon contre Python : « le sifflement est dû au sifflement du serpent » (*σύριγμα δὲ διὰ τὸν τοῦ ὄφεως συριγμόν*).

624. PINDARE, *Pythiques*, XII, 6-10 : « l'art qu'inventa jadis Pallas Athéna, quand elle tressa le thrène sinistre des Gorgones farouches, tel qu'elle l'entendit s'échapper, dans leur douleur poignante, de leurs bouches virginales et de l'horrible gueule de leurs serpents, lorsque Persée poussa un cri de triomphe, en apportant à l'île de Sériphie et à son peuple, pour leur malheur, l'une des trois sœurs » (*τέχνη, τάν ποτε | Παλλὰς ἐφεῦρε θρασειᾶν Γοργόνων | οὐλίον θρήνον διαπλέξαισ' Ἀθῆνα· | τὸν παρθενίους ὑπό τ' ἀπλάτοις ὀφίων κεφαλαῖς | αἶε λειβόμενον δυσπενθέϊ σὺν καμάτῳ, | Περσεὺς ὅποτε τρίτον ἄῤυσεν κασιγνητᾶν μέρος | ἐναλίᾳ Σερίφῳ λαοῖσι τε μοῖραν ἄγων*), voir aussi *supra*, p. 527, note 432. A. B. DRACHMANN (ed.), *op. cit.*, II, *Scholia in Pythionicarum carmen XII*, 15b.2-11 (p. 265.11-20) : « lorsque Persée décapita Méduse, les deux sœurs entonnèrent un thrène pour leur sœur, et de leur tête ainsi que des serpents qui étaient autour de leur tête, un sifflement s'éleva. Ayant entendu ce sifflement venant des serpents, Athéna, en vue d'imiter le thrène et le sifflement produit par les serpents, inventa la pièce pour *aulos* à laquelle elle donna aussi le nom de nome polycéphale pour la raison suivante : puisque, en effet, à partir des nombreuses têtes de serpents s'élevait un certain sifflement et ensuite que les serpents avaient comme de bien entendu de nombreuses têtes, pour cette raison, elle donna le nom de nome polycéphale, ayant composé la pièce pour *aulos* par imitation. » (*ὅτε ὁ Περσεὺς ἐκαρτόμησε τὴν Μέδουσαν, αἱ δύο ἀδελφαὶ ἐθρήνον τὴν ἀδελφὴν, καὶ ἐκ τῆς κεφαλῆς αὐτῶν καὶ τῶν ὄφεων τῶν περὶ τὴν κεφαλὴν συριγμός τις ἀνεδίδοτο. τούτου τοῦ συριγμοῦ κατακούσασα ἡ Ἀθηνᾶ τοῦ ἐκ τῶν ὄφεων πρὸς μίμησιν τοῦ θρήνου καὶ τοῦ γινομένου συριγμοῦ ἐκ τῶν ὄφεων ἐπενόησε τὴν αὐλητικὴν, ἣν καὶ ὠνόμασε πολυκέφαλον νόμον διὰ τοῦτο· ἐπεὶ γὰρ ἐκ τῶν πολλῶν κεφαλῶν τῶν ὄφεων εἷς τις ἀνεδίδοτο συριγμός, πολλὰς δὲ κεφαλὰς εἰκότως εἶχον οἱ ὄφεις, διὰ τοῦτο πολυκέφαλον νόμον τὴν κατὰ μίμησιν αὐλητικὴν συνθεῖσα ὠνόμασεν.*) T. MOMMSEN (ed.), « *Scholia Thomano-Tricliniana in Pindari Pythia V-XII ex cod. Florentino edita* » in *Gymnasialprogramm mit Schulnachrichten*, Frankfurt am Main, 1867, [Pyth. XII], 31, ainsi que 41.1-2 (p. 33) : « [Athéna] donna le nom de nome polycéphale à la composition musicale, en raison des têtes sifflantes des serpents qui étaient nombreuses, et elle composa celle-ci par leur imitation. » (*πολυκέφαλον νόμον ὠνόμασε τὸ μέλος, ἐπειδὴ αἱ τῶν δρακόντων κεφαλαὶ αἱ συρίζασαι πολλὰ ἦσαν, ὧν κατὰ μίμησιν συνθεῖσθε τοῦτο.*) Voir également NONNOS de Panopolis, *op. cit.*, XL, 227-233.

625. On observera la proximité des noms, identiques à une inversion de lettre près (l'aspiration transformant le τ en θ ou le π en φ). J. FONTENROSE, *Python. A study of Delphic Myth and Its Origin*, 2^e éd., Berkeley - Los Angeles - London, 1980 [1=1959], pp. 91 *sq.*, estime qu'il est possible que ces deux noms soient des variantes d'un même nom, celui de Typhon étant la version la plus ancienne.

626. *Hymnes homériques* : à Apollon (I), 359 (« en poussant de grands râles » (*μέγ' ἀσθμαίνουσα*)), 362 (« en exhalant un souffle ensanglanté » (*φοινὸν ἀποπνείουσα*)). Sur les possibilités d'augmenter le souffle dans l'*aulos* afin de produire des sons plus aigus, notamment pour jouer des pièces concernant la mort de Python, voir M. L. WEST, *Ancient Greek Music*, pp. 101-103.

ophidien ⁶²⁷ : pour terrasser son adversaire, Typhon recourt à la ligature ou rompt une ligature, ce qui dans les deux cas, s'apparente bien sûr à des formes de magie ⁶²⁸. Ces constatations renforcent notre conviction que l'évocation de la morsure de la vipère par Alcibiade constitue bien une inversion du réel puisque en renvoyant au mythe de Python, vaincu par Apollon, Alcibiade renverse les rôles et comme avec la métaphore de Marsyas, il assimile Socrate à un autre ennemi d'Apollon, appartenant lui aussi à l'univers dionysiaque ⁶²⁹ et le place dans un monde chthonien, primitif et sauvage, qui n'a rien à voir avec celui de la civilisation et des dieux olympiens, qui est pourtant celui de Socrate.

Par conséquent, associée à la figure d'Échidna, la magie des discours philosophiques, selon Alcibiade, fascinerait l'auditeur avant de causer chez lui un désordre intérieur considérable. Elle troublerait l'esprit, aveuglant l'âme et mettant l'individu dans un état proche de l'ivresse ⁶³⁰ ou de la possession, qui devrait d'ailleurs être, toujours selon

627. PSEUDO-APOLLODORÉ, *op. cit.*, I, VI, 3.28-36 (FRAZER) [=I, XLII.1-8 (WAGNER)] : « Typhon, l'ayant enroulé dans ses anneaux, s'empara de lui [*sc.* Zeus], puis lui ayant arraché sa serpe, il lui trancha les tendons des mains et des pieds, puis l'ayant soulevé sur ses épaules, il le transporta à travers la mer, jusqu'en Cilicie, et étant arrivé dans l'Antre corycien, il le déposa. Puis, de la même manière, il y rangea également les tendons, les cachant dans une peau d'ours, et il en confia la garde au serpent Delphyné, qui était elle-même une jeune fille dont la moitié du corps était celui d'une bête » (*Τυφὼν δὲ ταῖς σπείραις περιπλεχθεὶς κατέσχευεν αὐτὸν [sc. Δία], καὶ τὴν ἄρπην περιελάμβανεν τὰ τε τῶν χειρῶν καὶ ποδῶν διέτεμε νεῦρα, ἀράμενος δὲ ἐπὶ τῶν ὤμων διεκόμισεν αὐτὸν διὰ τῆς θαλάσσης εἰς Κιλικίαν καὶ παρελθὼν εἰς τὸ Κωρύκιον ἄντρον κατέθετο. ὁμοίως δὲ καὶ τὰ νεῦρα κρύψας ἐν ἄρκτου δορᾷ κείθι ἀπέθετο, καὶ κατέστησε φύλακα Δελφύνην δράκαιναν· ἡμίθηρ δὲ ἦν αὕτη ἡ κόρη).*

628. Sur le verbe *κατέχειν* employé par le Pseudo-Apollodore et qui se retrouve souvent dans les textes magiques pour exprimer l'action d'envoûter, voir *supra*, p. 414, note 325.

629. Voir *infra*, p. 638.

630. D'ailleurs, selon ARISTOTE, *Histoire des animaux*, VIII, IV, 594 a9-12, certains serpents aiment particulièrement le vin mais ne résistent pas à ses effets, ce qui les rend vulnérables : « les serpents ne se contrôlent pas face au vin, c'est pourquoi certains chassent les vipères en déposant du vin dans une coupelle sur les pierres des murs : elles sont alors capturées une fois soûles » (*οἱ δ' ὄφεις καὶ πρὸς τὸν οἶνόν εἰσιν ἀκρατεῖς, διὸ θηρεύουσι τινες καὶ τοὺς ἔχεις εἰς ὀστράκια διατιθέντες οἶνον εἰς τὰς αἰμασίας· λαμβάνονται γὰρ μεθύοντες*). On ne manquera pas d'observer dans le *Banquet*, 220 a1-5, le contraste qui existe avec Socrate, qui n'est pas porté sur la boisson, puisqu'il faut le forcer à boire, mais qui ne devient jamais ivre, quelle que soit la quantité de vin qu'il absorbe : « en revanche, lorsque nous étions bien ravitaillés, lui seul en profitait autant, en particulier pour boire, non pas volontiers mais quand on l'y contraignait : il surpassait tout le monde et le plus étonnant, c'est que personne parmi les hommes ne vit jamais Socrate soûl » (*ἐν τ' αὖ ταῖς εὐωχίαις μόνος ἀπολαβεῖν οἶός τ' ἦν τὰ τ' ἄλλα καὶ πίνειν οὐκ ἐθέλων, ὅποτε ἀναγκασθεῖ, πάντας ἐκράτει, καὶ ὁ πάντων θαυμαστότατον, Σωκράτη μεθύοντα οὐδεὶς πώποτε ἐώρακεν ἀνθρώπων*). Ces constatations nous invitent à la prudence et à ne pas accorder à Alcibiade toute la confiance qu'il demande en 217 e3-4, lorsqu'il rappelle le dicton fameux : « le vin, sans les enfants et aussi avec les enfants, est véridique » (*οἶνος ἄνευ τε παίδων καὶ μετὰ παίδων ἦν ἀληθής*). Rappelons-nous que l'ivresse peut être aussi consécutive à des discours rhétoriques, et comme dans le cas des serpents qui se laissent capturer lorsqu'ils sont soûls, les auditeurs enivrés des orateurs sont eux aussi en position de faiblesse et en danger. Ajoutons que pour les Anciens, les serpents entretiennent un rapport particulier avec la soif. Ainsi, ils pensaient que certains d'entre eux, tels que la vipère appelée dipsade (je remercie J. Trinquier de m'avoir signalé son existence), étaient capables de tuer leurs victimes par la soif inextinguible que provoquait chez elles leur venin : voir notamment NICANDRE de Colophon, *op. cit.*, 121-127, 334-342, LUCAIN, *Pharsale*, IX, 609 *sq.*, 737-760 (HOUSMAN), GALIEN, *De simplicium medicamentorum temperamentis ac facultatibus*, XI, 1 (C. G. KÜHN (ed.), *Κλαυδίου Γαληνοῦ ἅπαντα. Claudii Galeni opera omnia*, tome XII, Lipsiae, 1826, pp. 315.17-316. 5), LUCIEN de Samosate, *Sur les dipsades*, 4 (KILBURN), ainsi que W. DEONNA, « *Laus Asini*. L'âne, le serpent, l'eau et l'immortalité », *Revue belge de philologie et d'histoire*, XXXIV, 1956, pp. 338-348 et surtout J. TRINQUIER, « Serpents buveurs d'eau, serpents œnophiles et serpents sanguinaires : les serpents et leurs boissons dans les sources antiques », *Anthropozoologica*, 47, n° 1, 2012, pp. 179-189, 191-198. Sur l'identification de la dipsade dans les nomenclatures modernes de vipères, voir L. BODSON, « Introduction au

Alcibiade, celui des convives du banquet⁶³¹. Or, le discours de Socrate prononcé avant l'arrivée d'Alcibiade a produit exactement l'effet contraire, alors que c'était celui d'Agathon qui mettait les auditeurs en transe, hors d'eux-mêmes. Alcibiade a donc bien du mal à distinguer la philosophie et les activités s'appuyant sur la rhétorique. Il ne semble pas avoir encore compris que la philosophie peut aussi être un antidote, comme nous le verrons lorsque nous étudierons le fonctionnement de la magie socratique⁶³². Certes, elle est susceptible de faire perdre ses repères à celui qui la découvre et lui procurer en même temps une forme d'exaltation, voire le transformer en disciple répétant docilement la doctrine prônée par le maître auquel il s'est attaché. Mais elle ne se contente pas de produire cet effet euphorisant, dont est capable aussi le discours rhétorique, puisque c'est ce qu'il vise. Elle a les moyens d'opérer une transformation de l'individu qui lui permettra d'élever son âme et se comporter authentiquement vertueusement. Manifestement, Alcibiade n'est pas encore arrivé à ce stade. Il est néanmoins intéressant de constater qu'il décrit précisément le processus dans lequel il s'est engagé mais qu'il n'en comprend pas les tenants et les aboutissants, si bien qu'il le subit douloureusement.

Il existe enfin une autre version du mythe de Typhon, enfanté par Héra en réaction à la naissance d'Athéna dans le premier *Hymne homérique à Apollon*, 305-374. Athéna se pose ainsi en concurrente de Typhon. Comme ce dernier se caractérise par ses sifflements, cette opposition doit être rapprochée de celle existant entre la déesse et Marsyas, dans le mythe de l'invention de l'*aulos* : la déesse invente l'*aulos*, mais elle le rejette car elle estime qu'il l'enlaidit en lui déformant le visage et Marsyas récupère l'instrument de musique puis apprend à en jouer avec une telle virtuosité qu'il ose défier Apollon, une audace qui lui sera fatale car il finira par être tué par le dieu qui l'écorchera et suspendra sa peau à un arbre⁶³³. Les commentateurs ont souvent observé que le joueur d'*aulos* prenait le visage de Gorgô et reproduisait ses sifflements qui plongent les auditeurs dans la transe bachique⁶³⁴. Athéna se

système de nomination des serpents en grec ancien : l'ophionyme *dipsas* et ses synonymes », *Anthropozoologica*, 47, n° 1, 2012, pp. 81-102, 134.

631. *Banquet*, 218 b3-4 : « car tous vous avez en commun d'avoir expérimenté la possession et la transe bachique du philosophe » (πάντες γὰρ κεκοινωνήκατε τῆς φιλοσόφου μανίας τε καὶ βακχίας).

632. Voir notamment *infra*, pp. 973-999.

633. ARISTOTE, *Politiques*, VIII, VI, 1341 b3-8 ; PLUTARQUE, *De cohibenda ira*, 456 B4-C4 (POHLENZ) ; PSEUDO-APOLLODORE, *op. cit.*, I, IV, 2 (FRAZER) [=I, XXIV (WAGNER)] ; ATHÉNÉE, *op. cit.*, XIV, 7.4-24 ; OVIDE, *Fastes*, VI, 697-710 (ALTON, WORMELL, COURTNEY).

634. F. FRONTISI-DUCROUX, *op. cit.*, pp. 74 sq., J.-P. VERNANT, *La Mort dans les yeux. Figure de l'Autre en Grèce ancienne. Artémis, Gorgô*, rééd., Paris, 1998 [1=1985], pp. 56-59, E. CSAPO, « Riding the Phallus for Dionysus: Iconology, Ritual, and Gender-Role De/Construction », *Phoenix*, LI, 1997, p. 257, Z. PAPADOPOULOU, V. PIRENNE-DELFORGE, « Inventer et réinventer l'*aulos* : autour de la XII^e *Pythique* de Pindare » in P. BRULÉ, C. VENDRIES (éd.), *op. cit.*, pp. 44-47. Sur l'*aulos* lui-même et la façon de l'utiliser voir P. WILSON, *art. cit.*, pp. 69-72. Sur les liens existant entre la Gorgone et Apollon, voir T. HOMOLLE, « Sur une base de statue portant une signature d'artiste et décorée de reliefs », *Bulletin de correspondance hellénique*, XII, 1888, pp. 470-477, A. L. FROTHINGHAM, *art. cit.*, pp. 351-355. Par ailleurs, il est intéressant de relever que symétriquement, le possédé par un dieu autre qu'Éros prend les traits de Gorgô, selon XÉNOPHON, *Banquet*, I,

place donc avec Apollon du côté de la civilisation et de la parole, alors que Marsyas appartient au monde sauvage et dionysiaque, où le mode d'expression est le cri animal. Diodore de Sicile⁶³⁵ indique du reste qu'Apollon fut déclaré vainqueur de Marsyas parce qu'il sut allier le chant à son jeu, ce qui était évidemment impossible au joueur d'*aulos*, mais aussi parce qu'il a été capable d'argumenter le plus justement⁶³⁶ pour convaincre les juges qu'il n'était pas sorti des limites imposées par la compétition⁶³⁷ : Apollon l'emporte donc par son sens de la mesure, qualité hautement civilisée et sans laquelle il n'est pas possible de faire entrer la justice dans sa vie et ses actes. La plupart des auteurs prend d'ailleurs la peine de signaler que c'est sous l'emprise de la colère qu'Athéna se débarrasse de son invention, ce qui fait de ce sentiment une affection sauvage, qui échappe à toute maîtrise et possède en quelque sorte l'individu : l'expression française « sortir de ses gonds » décrit avec à-propos ce type de comportement, qui n'est plus ni encadré, ni régulier, ni prévisible. C'est une réaction incontrôlée semblable que l'*aulos* crée chez l'auditeur, qui littéralement panique⁶³⁸. La mythologie tardive est encore plus instructive sur les effets de l'*aulos*, le Pseudo-Apollodore⁶³⁹ et Hygin⁶⁴⁰ nous fournissant une précision supplémentaire : Apollon ruse en retournant sa cithare et continuant à jouer de la même manière, ce qui est normalement impossible⁶⁴¹ et que son adversaire est incapable de faire avec son *aulos*, à cause de la conformation de son instrument⁶⁴² et c'est alors que le dieu l'écorche vif : au retournement de

10.1-6 (MARCHANT) : « tous ceux qui sont possédés par un dieu valent, semble-t-il, la peine d'être vus ; mais alors que la possession d'autres divinités entraîne des regards terribles, une voix effrayante et des gestes violents, ceux qui sont possédés par le chaste amour attendrissent leurs regards, adoucissent leur voix et accroissent la noblesse de leurs attitudes » (πάντες μὲν οὖν οἱ ἐκ θεῶν του κατεχόμενοι ἀξιοθέατοι δοκοῦσιν εἶναι· ἀλλ' οἱ μὲν ἐξ ἄλλων πρὸς τὸ γοργότεροί τε ὀρᾶσθαι καὶ φοβερώτερον φθέγγεσθαι καὶ σφοδρότεροι εἶναι φέρονται, οἱ δ' ὑπὸ τοῦ σώφρονος ἔρωτος ἔνθεοι τὰ τε ὄμματα φιλοφρονεστερώς ἔχουσι καὶ τὴν φωνὴν πραυτέραν ποιοῦνται καὶ τὰ σχήματα εἰς τὸ ἐλευθεριώτερον ἄγουσιν), traduction de F. Ollier. EURIPIDE, *Folie d'Héraclès*, 868, compare aussi le regard d'Héraclès possédé à celui de la Gorgone (γοργωπούς) et rapproche la personnification de la Rage, Lyssa, de Gorgô (882 sq. : « Fille de la Nuit, Gorgone aux serpents, | aux sifflements de leurs cent têtes, | D'un regard Lyssa pétrifie ! » (Νυκτὸς Γοργῶν ἑκατογκεφάλοις | ὄφρων ἰαχίμασι Λύσσα μαρμαρωπός)), utilisant la métaphore de l'*aulos* (879 : ἐναύλοισ ; 895 : ἐπαυλεῖται) pour suggérer son pouvoir de mettre sa victime en état de *μανία*. Sur les rapports entre la Gorgone et la possession, voir H. JEANMAIRE, *op. cit.*, pp. 110-116, qui discute notamment ces textes de Xénophon et Euripide.

635. DIODORE de Sicile, *op. cit.*, III, LIX, 2.5-5.5.

636. *Ibid.*, 5.2 : δικαιοτέρα λέγειν.

637. *Ibid.*, 3.12-4.1 : « Selon les mythologues, Apollon dit qu'il n'avait pris aucun avantage indu sur lui [sc. Marsyas] » (τὸν δὲ Απόλλω μυθολογοῦσιν εἰπεῖν ὡς οὐδὲν αὐτὸν [sc. τὸν Μαρσύαν] πλεονεκτοῖη).

638. *Ibid.*, 2.8-10 : « Marsyas, ensuite, stupéfié au moyen de l'*aulos* les auditeurs par l'étrangeté de son jeu, et du point de vue de la mélodie, il sembla surpasser de beaucoup le concurrent précédent » (τὸν δὲ Μαρσύαν ἐπιβαλόντα τοῖς αὐλοῖς καταπλήξαι τὰς ἀκοὰς τῷ ξενίζοντι, καὶ διὰ τὴν εὐμέλειαν δόξαι πολὺ προέχειν τοῦ προηγωνισμένου).

639. PSEUDO-APOLLODORÉ, *op. cit.*, I, IV, 2 (FRAZER) [=I, XXIV (WAGNER)].

640. HYGIN, *Fables*, CLXV (ROSE).

641. Je remercie A. G. Wersinger de me l'avoir signalé.

642. *Ibid.*, CLXV, 4.3-4 : « Apollon retourna sa cithare et le son était le même, ce que Marsyas ne put faire avec ses flûtes » (Apollo citharam uersabat idemque sonus erat; quod Marsya tibiis facere non potuit). PSEUDO-APOLLODORÉ, *op. cit.*, I, IV, 2.6-9 (FRAZER) [=I, XXIV.6-8 (WAGNER)] : « Apollon concourut en ayant retourné sa cithare, et il exigea que Marsyas fit de même : celui en étant incapable, Apollon fut reconnu comme étant le meilleur » (τὴν κιθάραν στρέψας ἠγωνίζετο ὁ Απόλλων, καὶ ταὐτὸ ποιεῖν ἐκέλευε τὸν Μαρσύαν· τοῦ δὲ

l'instrument correspond le retournement de la peau⁶⁴³, ce qui souligne le rapport aux limites du mortel qui n'existe pas pour l'immortel, capable de toutes les prouesses et qui en profite au passage pour démontrer sa toute-puissance, contournant les règles du jeu avec une pointe d'autorité despotique⁶⁴⁴, se permettant dans la compétition d'accomplir des actes qui sont hors de portée de son adversaire eu égard à sa nature non divine, le dieu, dans tous ces mythes, jouant avec les limites, les redéfinissant et les imposant à Marsyas qui n'est évidemment pas capable d'en faire autant et est voué à la défaite. L'intérieur du satyre se retrouve alors soudain à l'extérieur et ce qui est normalement caché devient visible⁶⁴⁵. L'instrument de musique et l'enveloppe cutanée sont donc dans un rapport symétrique autour de la capacité à produire de la musique : celui qui outrepassé les limites de ses capacités cesse de jouer, outrepassé les limites de son corps, et se retrouve « hors de soi », dans un état d'indistinction entre l'intérieur et l'extérieur, ce qui est le propre de la folie et nous ramène à l'absence de maîtrise de soi. Apollon, le dieu guérisseur, est en même temps un dieu capable de tuer avec un extrême raffinement de cruauté et l'on opposera le traitement qu'il fait subir à l'infortuné satyre à celui dont bénéficient les hommes dans le mythe d'Aristophane du *Banquet* : Apollon retourne la peau de Marsyas en une seule pièce, à la manière d'une bourse⁶⁴⁶ alors qu'il referme la plaie des hommes comme en tirant les fils d'une bourse⁶⁴⁷, inversant la procédure de guérison qui permet de garantir aux hommes leur unité corporelle et

ἀδυνατοῦντος εὐρεθεῖς κρείσσων ὁ Ἀπόλλων). À propos des divers retournements intervenant dans cet épisode mythologique, on pourra consulter P. MONBRUN, « La Notion de retournement et l'*agôn* musical entre Apollon et Marsyas chez le ps.-Apollodore : interprétation d'un mythe », *Kernos*, 18, 2005, pp. 274-289, et *Les Voix d'Apollon. L'arc, la lyre et les oracles*, Rennes, 2007, pp. 111-116. Sur les instruments de la famille de la lyre, voir A. BÉLIS, « À propos de la construction de la lyre », *Bulletin de correspondance hellénique*, CIX, 1985, pp. 201-220, « Cithares, citharistes et citharôdes en Grèce » in ACADÉMIE DES INSCRIPTIONS ET BELLES-LETTRES, *Comptes rendus des séances de l'année 1995*, pp. 1025-1065, M. L. WEST, *Ancient Greek Music*, pp. 49-80, et surtout P. MONBRUN, « Apollon : de l'arc à la lyre » in P. BRULÉ, C. VENDRIES (éd.), *op. cit.*, pp. 60-62, 79-82, 84-94. Sur l'*aulos* et notamment sa fabrication, nous mentionnerons A. BÉLIS, « Auloï grecs du Louvre », *Bulletin de correspondance hellénique*, CVIII, 1984, pp. 111-122, « Les Fabricants d'*auloi* en Grèce : l'exemple de Délos », *TOΠΟΙ. Orient-Occident*, 8, 1998, pp. 777-790, *Les Musiciens dans l'Antiquité*, pp. 192-205, M. L. WEST, *Ancient Greek Music*, pp. 81-107, S. HAGEL, *Ancient Greek Music: A New Technical History*, Cambridge - New York, 2010, pp. 327-351, 393-413.

643. P. MONBRUN, « La Notion de retournement et l'*agôn* musical entre Apollon et Marsyas... », p. 288, faisait la même constatation et imputait à la *μητις* apollinienne ce schéma récurrent du retournement.

644. Sur le qu'Apollon ne soit pas beau joueur, voir P. MONBRUN, *op. cit.*, p. 115.

645. La description très crue et très visuelle qu'offre OVIDE, *Métamorphoses*, VI, 387-391 (MILLER, GOOLD), est remarquable : « En dépit de ses cris, la peau lui est arrachée sur toute la surface de son corps ; il n'est plus qu'une plaie ; son sang coule de toutes parts ; ses muscles, mis à nu, apparaissent au jour ; un mouvement convulsif fait tressaillir ses veines, dépouillées de la peau ; on pourrait compter ses viscères palpitants et les fibres que la lumière vient éclairer dans sa poitrine. » (*clamanti cutis est summos direpta per artus, | nec quicquam nisi vulnus erat; cruor undique manat, | detectique patent nervi, trepidaeque sine ulla | pelle micant venae; salientia viscera possis | et perlucentes numerare in pectore fibras.*)

646. P. MONBRUN, « La Notion de retournement et l'*agôn* musical entre Apollon et Marsyas... », p. 287, décrit ainsi l'opération : « un véritable retournement de la peau du haut jusqu'au bas du corps, comme on peut encore le voir faire sur les lapins dans les campagnes, ou comme je l'ai vu pratiquer sur des chèvres et des boucs par des bergers crétois. »

647. Voir *infra*, p. 796.

leur identité⁶⁴⁸, ce qui renvoie bien au vide qui prend la place de Marsyas dans son enveloppe cutanée. Ce mythe illustre également le fait qu'Apollon est celui qui exerce un contrôle total sur son instrument et le contraint à jouer comme il le désire, alors que Marsyas, au contraire, est soumis à la forme de son *aulos*, qui le force à s'adapter à celui-ci. Le dieu se place du côté de l'intelligence absolue et impose donc sa volonté à l'objet, tandis que le satyre est du côté du corporel et obéit à cet objet, cette absence de maîtrise le situant de fait dans la catégorie des êtres enclins à la démesure.

Dans le même ordre d'idées, à la parole mesurée et juste d'Apollon, les cris déchirants de Marsyas font un écho douloureux, les sons sortant de la bouche et la musique étant assimilables car relevant de la même *τέχνη*⁶⁴⁹. Or, Marsyas et Apollon ont des critères de comparaison très différents pour évaluer la situation et décider en quoi consiste la *τέχνη* : c'est sur la définition de ces critères que la décision des juges se fondera, dès lors qu'ils auront été convaincus par l'explication de l'un ou de l'autre. Le satyre se place du point de vue du maniement de l'instrument donc si deux sources de son interviennent, il y a forcément deux *τέχναι* distinctes à l'œuvre et l'égalité entre les concurrents, fondée pour lui sur le principe d'une personne pour un instrument, est rompue, mais il ne comprend pas que dans ce cas, la comparaison objective entre les deux compétiteurs est impossible car la prestation dépend des instruments de chacun, lesquels sont différents et il faudrait que les deux aient le même instruments pour pouvoir les juger ; tandis que le dieu se place du point de vue de la personne et considère que pour pouvoir juger adéquatement des qualités de l'un ou de l'autre, il doit y avoir une égalité de moyens (en l'occurrence tous les deux utilisent à la fois leurs mains et leur bouche ou bien les unes mais pas l'autre ou réciproquement), ce qui autorise un jugement malgré les différences d'instruments car ce n'est plus une capacité à manier un instrument qui est considérée mais celle de produire de la musique avec des moyens identiques au départ, libre à chacun d'en faire l'usage qu'il souhaite. Sur ce point encore, nous avons une logique de l'excès et de l'indécision chez le satyre qui est en complète opposition avec la logique du dieu, qui assigne un critère rationnel utilisable pour comparer les deux musiciens et leur conférer une place précise dans un ordre. Dès le départ, en fait, Marsyas est une pure extériorité car il est dépendant de son instrument de musique pour exister : tant qu'il est capable de jouer, il entretient, par son jeu envoûtant, l'illusion auprès des tiers d'être celui qu'il paraît être, comme si sa musique lui servait de peau. Seulement, lorsqu'il n'est plus en mesure de jouer comme dans la version de Hygin ou lorsque ses envoûtements sont devenus impuissants, comme dans la version de Diodore où Apollon impose par son *λόγος* une autre vision du monde qui permet de disqualifier la musique de Marsyas, celui-ci apparaît alors à

648. Nous avons déjà évoqué, *supra*, p. 242, en particulier note 211, les rituels de guérison cherchant à créer un retournement du corps pour amener la possession à l'extérieur et la rendre contrôlable.

649. DIODORE de Sicile, *op. cit.*, III, LIX, 3.5-5.3.

vif et se liquéfie ayant perdu son contenant⁶⁵⁰. Marsyas, en raison de sa nature d'être hybride, mi-homme, mi-animal, mais aussi ni homme ni animal, inclassable donc, est celui qui ne respecte pas les limites, car il est *ὑβριστής*, comme Typhon⁶⁵¹ ou l'âne⁶⁵² représentant celui-ci. Une fois que l'on a pris conscience qu'il avait outrepassé les bornes, on le voit tel qu'il est : fait de chair et de sang, mortel et ordinaire. Perdant son enveloppe cutanée, sa nature hybride disparaît, puisqu'il n'est plus qu'une masse de chair unique où l'animal ne se distingue plus de l'humain, et il retrouve alors des limites, celles de la mortalité. C'est ainsi

650. Chez OVIDE, *Métamorphoses*, VI, 392-400, la prise de conscience de la nature inconsistante de Marsyas par les autres est exprimée par leurs larmes qui sont une réaction mimétique à la fois au sang du satyre qui s'écoule et à la soudaine révélation de son intériorité, les larmes venant de l'intérieur et se montrant à l'extérieur, trahissant ainsi l'intériorité de ces êtres. HYGIN, *op. cit.*, CLXV, 5.4, raconte que de l'écoulement de son sang vient le nom du fleuve Marsyas en Phrygie (mentionné par PAUSANIAS, *op. cit.*, VIII, XXII, 4.5 ; II, VII, 9.4-5 ; voir aussi NONNOS de Panopolis, *op. cit.*, XIX, 323-327).

651. Voir HÉSIODE, *Théogonie*, 307.

652. S. REINACH, « Marsyas » in S. REINACH, *Cultes, mythes et religions*, IV, Paris, 1912, pp. 39-42 (voir aussi ACADÉMIE DES INSCRIPTIONS ET BELLES-LETTRES, *Comptes rendus des séances de l'année 1911*, pp. 147 sq., ainsi qu'O. GRUPPE, *op. cit.*, II, pp. 798-800, et A. H. KRAPPE, « Ἀπόλλων ὄνος », *Classical Philology*, XLII, 1947, pp. 223-234), pense que Marsyas serait à l'origine un âne sacré de Phrygie, son mythe racontant le sacrifice de cet âne : il s'appuie sur PINDARE, *Pythiques*, X, 31-36, où il est question d'une hécatombe d'ânes offerte à Apollon chez les Hyperboréens, également évoquée par Callimaque (fragments 187-188 (BLOMFIELD) *ap.* CLÉMENT d'Alexandrie, *Protreptique*, II, XXIX, 4.2-6 (MONDÉSERT), qui mentionne aussi des sacrifices d'ânes chez les Scythes, tout comme ARNOBE, *Disputationum adversus gentes*, IV, xxv, 1051 A1 (MIGNE) ; le fragment 188 se trouve aussi chez le scholiaste de Pindare (A. B. DRACHMANN (ed.), *op. cit.*, II, Scholia in Pythonicarum carmen X, 49.5-6 (p. 246.7-8)). Reinach estime que de là viendrait le lien entre Marsyas et les oreilles d'âne de Midas (la punition que lui infligea par Apollon pour avoir préféré la musique du satyre à la sienne ; voir HYGIN, *op. cit.*, CXCI, 1-2, cf. OVIDE, *Métamorphoses*, XI, 172-193, et SUIDAS, *op. cit.*, M, 1036.4, s. v. *Μίδαξ*). Il est possible que le rapprochement entre l'âne et Midas vienne également de leur *ὑβρις* commune, le passage de Pindare mentionné par Reinach faisant d'ailleurs état au vers 36 de cette caractéristique chez les ânes, qui pourrait aussi évoquer ici leur lubricité (voir la traduction d'A. Puech dans son édition p. 147 et la scholie chez T. MOMMSEN (ed.), *art. cit.*, [Pyth. X], 56.4-6 (p. 24)), autre point commun avec les satyres. Sur l'*ὑβρις* des ânes, voir par exemple XÉNOPHON, *Anabase*, V, VIII, 3.5-6 (MARCHANT) ; PLATON, *Phédon*, 81 e5-82 a1 (où la mention de ceux qui aiment les boissons renvoie au monde dionysiaque des satyres : « ceux qui se sont adonnés à la gloutonnerie, à la démesure, à l'ivrognerie, sans se retenir, entrent vraisemblablement dans l'espèce des ânes ou d'autres bêtes » (*οἷον τοὺς μὲν γαστριμαργίας τε καὶ ὑβρεις καὶ φιλοποσίας μεμελητηκότας καὶ μὴ διηλαβημένους εἰς τὰ τῶν ὄνων γένη καὶ τῶν τοιούτων θηρίων εἰκὸς ἐνδύεσθαι*)) ; PLUTARQUE, *De Iside*..., 363 C2-4 (à propos de la ressemblance de Typhon avec l'âne). W. DEONNA, « *Laus Asini*... », pp. 15-37, 337-355, confirme les rapports entretenus entre l'âne et Marsyas, mais aussi entre l'âne et l'élément aquatique ainsi que les serpents (notamment la dipsade à laquelle il aurait transmis son pouvoir d'assoiffer ceux qu'elle pique), ce qui nous ramène encore à l'univers de Seth-Typhon. Sur l'âne dans les textes magiques, en relation avec Seth-Typhon, voir T. HOPFNER, *op. cit.*, I, §§ 430 (p. 105), 450-457 (pp. 107-110). Par ailleurs, PLUTARQUE, *Septem sapientium convivium*, v, 150 F2-4 (BABBITT), explique que l'âne est « très épais et pas du tout musicien » (*παχύτατος καὶ ἀμουσότατος*) mais, étonnamment, son os est « très léger et très musical » (*λεπτότατον καὶ μουσικώτατον*) ; et en réaction à cela, il fait dire en F5-10 à l'un de ses personnages : « C'est justement cela que les habitants de Busiris nous reprochent à nous, habitants de Naucratis : en effet, nous utilisons déjà les os d'âne pour fabriquer l'*aulos*. Chez eux, c'est au contraire un sacrilège d'écouter seulement une trompette, du fait qu'elle rende un son semblable au braiement d'un âne. Or, vous savez, je présume, que l'âne, chez les Égyptiens, est méprisé à cause de Typhon » (*ἀμέλει ταῦτ', ἔφη, καὶ ἡμῖν τοῖς Ναυκρατίταις ἐγκαλοῦσι Βουσιρίται· χρώμεθα γὰρ ἤδη τοῖς ὀνειοῖς [sc. ὀστέοις] εἰς τὸν αὐλόν. ἐκείνοις δὲ καὶ σάλπιγγος ἀκούειν ἀθέμιτον, ὡς ὄνα φθειρομένης ὄμοιον. ὄνον δ' ὑπ' Αἰγυπτίων ἴστε δήπου διὰ Τυφῶνα προπηλακίζομενον*). D'ailleurs, il est tout à fait possible que le son produit par Marsyas soufflant à l'envers dans son *aulos* fût semblable au braiement d'un âne. Sur les rapports entre l'âne et la musique, voir A. B. COOK, « Animal Worship in the Mycenaean Age », *The Journal of Hellenic Studies*, XIV, 1894, pp. 88-90, et H. ADOLF, « The Ass and the Harp », *Speculum*, XXV, 1950, pp. 49-57. Plus généralement, sur l'âne dans le contexte grec antique, voir M. GRIFFITH, « Horsepower and Donkeywork: Equids and the Ancient Greek Imagination », *Classical Philology*, 101, 2006, pp. 205-241.

qu'il périt, pour avoir cru qu'il pouvait rivaliser avec les dieux. Seule son enveloppe cutanée demeure comme un vestige pathétique de son ὕβρις tragique, gonflée d'air comme une outre⁶⁵³, comme si l'orgueilleux Marsyas essayait encore de sortir ridiculement de ses limites, Nonnos rapportant même que sa peau continuait de chanter sous l'effet du vent s'y engouffrant⁶⁵⁴, mais un air que l'on peut imaginer incomparablement plus médiocre que la musique envoûtante du satyre vivant : réduit à l'état de courant d'air, sa fin est donc comparable à celle de Typhon, qui, après avoir été foudroyé par Zeus, donnera naissance à différents vents. Malgré ses apparences impressionnantes, l'ὕβριστής n'est donc jamais qu'une enveloppe vide ou pleine d'air qui veut se faire plus grosse que ce qu'elle contient en réalité.

D'ailleurs, la saillie de Ctésippe dans l'*Euthydème*, 285 c9-d1, disant qu'il voulait bien continuer à être écorché par les deux sophistes du dialogue à condition que sa peau ne finît pas transformée en outre comme celle de Marsyas mais en vertu, s'entend dans ce contexte : la vertu, en tant que capacité à s'assigner soi-même des limites, est comme une enveloppe protectrice grâce à laquelle l'être humain conserve sa consistance interne et par conséquent, Ctésippe est prêt à subir le rude traitement que les sophistes lui infligent à condition que leur enseignement le rende vertueux et non ὕβριστής, c'est-à-dire inconsistant comme Marsyas⁶⁵⁵. Pourtant tout indique que c'est bien vers cette seconde possibilité que l'on se dirige en réalité, vu les effets sur Socrate et Clinias de la discussion avec les deux sophistes, comparable à l'effroi ressenti en voyant Gorgô⁶⁵⁶, dont Marsyas jouant de l'*aulos* est un double comme nous l'avons dit⁶⁵⁷.

653. D'après HÉRODOTE, *op. cit.*, VII, XXVI.14-15, PLATON, *Euthydème*, 285 c9-d1, NONNOS de Panopolis, *op. cit.*, I, 43 ; XIX, 320-321, PHILOSTRATE le Jeune, *Images*, p. 865.17-20 (OLEARIUS), p. 394.17-20 (KAYSER, tome II).

654. *Ibid.*, XIX, 322. Aux vers 326-327, Nonnos compare aussi au son de la flûte de Marsyas celui du vent à la surface du fleuve en lequel Apollon transforma le satyre.

655. En *Euthydème*, 273 a7-b1, Ctésippe est décrit ainsi : « Ctésippe, un jeune homme de Péanée, d'une nature très belle et excellente, à part le fait de céder à la démesure à cause de sa jeunesse » (*Κτήσιππος, νεανίσκος τις Παιανιεύς, μάλα καλός τε κάγαθός τήν φύσιν, ὅσον μὴ ὕβριστής [δὲ] διὰ τὸ νέος εἶναι*). Il a donc tout intérêt à ce que son cas ne soit pas aggravé par la fréquentation des sophistes.

656. *Ibid.*, 276 d2 : *ἐκπεπληγμένοι* ; 276 d3 : *ἐκπεπληγμένους*. Voir *supra*, p. 446, en particulier note 68. Sur la peur que suscite Gorgô, voir HOMÈRE, *Odyssee*, XI, 633-635 (« la peur verte me gagnait | que Perséphone la superbe allât me jeter de l'Hadès | la tête de Gorgo, ce montre affreux » (*ἐμὲ δὲ χλωρόν δέος ἤρει, | μὴ μοι Γοργεῖην κεφαλὴν δεινοῖο πελώρου | ἐξ Αἴδος πέμψειεν ἀγανὴ Περσεφόνηια*)), avec les commentaires d'EUSTATHE de Thessalonique, *Commentarii ad Homeri Odysseam*, I, 442.9-34 ; SUIDAS, *op. cit.*, Γ, 390.1-2, s. v. *Γοργόνες* : « 'Gorgones' : trois femmes, qui avaient des visages tellement effrayants que ceux qui les voyaient mourraient » (<*Γοργόνες*:> *τρεῖς γυναῖκες, αἱ τοσοῦτον εἶχον φοβερά τὰ πρόσωπα, ὡς τοὺς ὀρῶντας θνήσκειν*). F. SKODA, *Le Redoublement expressif : un universal linguistique. Analyse du procédé en grec ancien et en d'autres langues*, Paris, 1982, pp. 78 sq., 106, 227 sq., 235, explique que le nom de la Gorgone est construit à partir d'un redoublement de lettres censé signifier la peur que la créature inspire : « GOR-G- est vraisemblablement une base impressive sonore utilisée originellement pour effrayer comme le fait la reduplication *gr... gr...* qui, dans la langue enfantine, suggère, par ses bruits de gorge, l'arrivée d'un monstre prêt à dévorer, donc farouche. » (*Ibid.*, p. 79.) Voir aussi *ibid.*, pp. 96 sq., les commentaires de cet auteur sur le nom de Mormô et la forme redoublée MOR-M-, suggérant aussi l'effroi. Nous aurions tendance à penser que la forme du nom de Gorgô évoque son origine marine (d'après HÉSIODE, *Théogonie*, 274, les Gorgones sont filles de Phorkys et Kêtô, eux-mêmes enfants de Pontos, *ibid.*, 237 sq.) et le grondement terrifiant du ressac des flots,

La comparaison de Socrate avec Marsyas, le virtuose de l'*aulos*, est très troublante car si elle lui attribue des pouvoirs de sorcier qu'il possède effectivement, elle l'assimile également à un spécialiste du discours rhétorique roué et trompeur et contredit donc l'image du questionneur en quête de vérité, ne sachant rien et réfutant les opinions fausses de ceux qu'il aborde. L'ivresse d'Alcibiade, qui le conduit à ce renversement, peut aussi se comprendre comme une allégorie de son égarement sous l'effet de son orgueil et de son ambition, qui le rendent sensible à l'appel de la foule et de la gloire et qui lui font privilégier des activités accessoires au lieu de celles qui seraient fondamentales, si bien que son sens des réalités est perturbé à l'image d'un ivrogne qui, troublé par les vapeurs de l'alcool, n'a pas toute sa raison. Il est donc comme étant lui-même envoûté et son comportement excessif, *ὕβριστής*, n'est pas sans rappeler non plus la figure de Marsyas. Étant donné qu'il a eu tendance jusqu'à présent à attribuer à Socrate ses propres travers, il n'y a pas de raison qu'il ait cessé de faire cet amalgame, si bien que la figure de silène qu'il dessine est en fait un mélange de sa propre image et de celle de Socrate, le sentiment amoureux créant cette attitude fusionnelle. Comme Alcibiade est pris de passion pour celui-ci, il y a de fortes chances pour qu'il ait nourri encore plus de fierté, sous l'effet du désir que sa fréquentation de Socrate a fait naître en lui, désir qui s'exprime sous forme d'une projection de lui-même sur celui qu'il aime. De toute manière, tout est lié, les envoûtements des orateurs étant également à base de projection et de flatterie.

Or, un des intérêts de la description qu'Alcibiade donne de Socrate dans son éloge se trouve dans la transgression qu'il opère par rapport au mythe de Marsyas et qui nous apporte des renseignements intéressants sur Socrate et sa magie. Car, dans la version d'Alcibiade, lorsque l'on fend la peau du silène, on ne découvre plus sa chair sanguinolente, ni le vide qui remplira cette peau devenue une outre, mais de superbes statues de dieux⁶⁵⁸. Le contenu est d'une nature autre que celle du contenant. Contrairement à ce qui se passe dans le mythe original, une transformation a lieu, qui fait plus que sauver la vie du silène, puisqu'elle lui permet d'atteindre une dimension de divinité qu'il n'avait pas. Grâce à cela, Socrate peut être *ὕβριστής* sans risquer le châtement de Marsyas, car il n'outrepasse aucune limite à l'intérieur du monde sensible mais ouvre la voie à autre chose, dont la nature est différente, ce qui transparaît dans la personnalité unique et originale qu'il s'est forgée. Seul le sophiste et celui qui est sous son influence sont dans une *ὑβρις* similaire à celle de Marsyas : étant soumis à la

notamment lorsqu'ils s'engouffrent dans les anfractuosités côtières, lieux inquiétants dans lesquels on risque de se trouver nez à nez avec des monstres ophidiens tels que les congénères de la Gorgone.

657. L'écorchement est un autre point commun entre le satyre et la Gorgone puisque l'égide d'Athéna est faite avec la peau de cette dernière (voir EURIPIDE, *Ion*, 995-996).

658. Pour F. FRONTISI-DUCROUX, *op. cit.*, pp. 53 sq., le visage de Socrate est un masque, à l'instar du masque de Silène, porté par les Athéniens lors des processions en l'honneur de Dionysos. Voir aussi sur le thème du masque chez Socrate, voir aussi P. HADOT, « La Figure de Socrate » (1974) in P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, 2^e éd., Paris, 2002 [1=1993], pp. 105-111.

relativité des opinions et manquant de connaissance d'eux-mêmes, ils sont incapables d'envisager le moindre changement réel dans leur être car ils n'en voient pas la nécessité et de ce fait n'y pensent même pas.

Finalement, c'est bien tout le discours d'Alcibiade qui est un Marsyas dont il faut savoir retourner la peau pour voir ce qui se cache à l'intérieur, à l'instar du drame satyrique présentant en négatif les valeurs prisées par la cité, selon une « anti-éthique »⁶⁵⁹ : si l'on en reste à ses mots, on ne saisit que le vide contenu dans l'ouïe puisqu'ils ne parlent que d'un Socrate fait d'apparences, qui n'existe pas vraiment, et c'est au contraire un Alcibiade écorché vif qui se présente, dont on découvre les désirs et les excès, qui se reflètent sur le Socrate qu'il nous a présenté et avec qui il est dans une relation de miroir ; tandis que si l'on arrive à interpréter cet éloge, il subit une transformation et dévoile des aspects nouveaux et instructifs, en prise avec une réalité qui n'est pas immédiatement apparente et qui nous rapproche de la vérité au sujet de Socrate. Pour la compréhension, la solution aux périls de l'*ὄβρις* réside en définitive dans la capacité à transgresser la lettre du texte lui-même par un effort de créativité, qui permet de le relier au réel : cette transgression ne conduit donc pas à une démesure fatale mais à une redéfinition du sens grâce à laquelle il est possible d'échapper à la logique de la démesure qui ressortait de l'utilisation qu'Alcibiade faisait de ce mythe en associant abusivement Socrate à Marsyas, si bien que lorsque l'on parvient à interpréter ce qu'il dit, il finit par assez bien réussir à décrire l'homme Socrate dans sa complexité.

Le passage biographique du discours d'Alcibiade rend compte en définitive de la singularité de Socrate, semblable à aucun autre homme appartenant à son époque ou au passé le plus glorieux, si bien qu'il ne peut être comparé qu'à des êtres fantastiques, proches des humains sans appartenir à l'humanité, comme les silènes⁶⁶⁰. En gagnant son autonomie par la pratique philosophique, il a réussi à se forger une personnalité unique, contrairement aux personnages les plus célèbres et les plus adulés, qui ne sont que de pâles doubles de héros antiques. La comparaison avec les satyres et les silènes, figures étranges et que l'on ne rencontre pas au quotidien, ajoute à la singularité du personnage de Socrate, à son *ἀτοπία*⁶⁶¹. Cette nature déconcertante de Socrate échappe donc à l'expérience ordinaire : les référents historiques et mythologiques, lorsque ces derniers sont anthropomorphiques, sont inadéquats pour l'appréhender. Socrate est comme un phénomène nouveau : par sa personnalité et son comportement, il nous invite à un questionnement pour comprendre qui il est. Par sa simple présence, relevant de l'inhabituel et de l'imprévisible, il nous oblige à faire usage de notre

659. C'est une des interprétations souvent avancées quant au fonctionnement du drame satyrique, mais il est vrai que, vu le matériel très parcellaire dont nous disposons au sujet de ce genre dramatique, il est difficile de tirer des conclusions certaines : voir F. LASSERRE, « Le Drame satyrique », pp. 285-300, B. SEIDENSTICKER, *art. cit.*, pp. 38 *sq.*, P. VOELKE, *op. cit.*, pp. 408-412.

660. *Banquet*, 221 c2-d6.

661. *Ibid.*, 221 d2.

intelligence et même de notre créativité, tant il bouleverse nos grilles d'analyse ordinaires. Au vu de la réaction d'Alcibiade au contact de Socrate, il apparaît que le travail de réflexion provoqué par la fréquentation de ce dernier conduit à découvrir également en soi-même des caractéristiques déconcertantes⁶⁶², voire inacceptables, et l'on arrive donc ainsi à améliorer sa connaissance de soi si l'on consent à cet effort. Par son comportement, le philosophe peut exercer une influence sur son entourage semblable à celle de ses entretiens. Les deux sont même indissociables puisque le comportement est la traduction pratique de ce que les discours sont censés apporter, si l'on est cohérent avec soi-même et si l'on respecte la nécessité de conserver un lien entre le langage et le réel, autre caractéristique qui distingue le philosophe du sophiste. Si la vertu reste un objet de discours ou de réflexion, elle n'est rien : c'est sa mise en pratique qui lui confère son existence. Par sa vie, Socrate démontre comment la recherche d'une réalité qui est au-delà des apparences sensibles rejaillit sur ses actes et lui permet d'échapper à la logique de Marsyas, en trouvant un référent hors du système dans lequel il évolue, en l'occurrence celui des valeurs inhérentes au monde sensible. La prise de conscience de l'existence de réalités intelligibles indépendantes du domaine corporel est précisément ce qui déclenche la transformation intérieure qui remédiera aux dangers de l'ὕβρις, qui guettent l'homme à cause de ses passions. Le passage par l'intelligible permet donc de réinjecter des limites dans l'univers du sensible tout en s'extrayant de lui, ce qui revient à pouvoir être ὑβριστής sans en subir les funestes conséquences, au contraire, cette fois, on bénéficie de cet état qui permet à la nature humaine de s'accomplir au mieux. Le mythe de Marsyas auquel Alcibiade a fait référence est par conséquent extrêmement important et nous nous rendons compte que ce mythe et les enseignements qui en découlent structurent des pans entiers de la pensée platonicienne. D'autant plus que le cœur du discours d'Alcibiade est un passage dialogué entre lui et Socrate qui effectue la transition entre la première partie où Alcibiade décrit les effets que Socrate produit sur lui et la seconde partie où il raconte certaines manifestations de la nature hors du commun de Socrate : dans un premier temps, Alcibiade expose les bouleversements de son intériorité du fait de l'intériorité de Socrate puis, dans un second temps, il illustre, d'une façon dissymétrique, les effets perçus de l'extérieurs de l'intériorité de Socrate, si bien que le lieu de la rencontre entre l'intériorité d'Alcibiade et l'action extérieure de l'intériorité de Socrate, rencontre matérialisée par le passage dialogué, est nécessairement la peau d'Alcibiade, puisqu'il est l'auteur du discours. Le sujet du dialogue prend donc la forme d'une sorte de membrane invisible autour de laquelle se situent les âmes pensantes des interlocuteurs : le respect par chacun des règles éthiques selon lesquelles personne ne doit tenter de prendre le dessus sur l'autre aux dépens

662. En 216 a8-b3, Alcibiade exprime sa surprise lorsqu'il découvre qu'il peut éprouver un sentiment de honte face à Socrate, et personne d'autre (voir *infra*, p. 767, en particulier la citation de la note 229).

de la vérité permet d'assurer un état de tension fusionnelle entre les interlocuteurs, préservant l'intégrité de la membrane en même temps que son déploiement, si bien qu'il devient possible alors de se faire une idée plus précise et plus objective de ce qu'elle est exactement, au-delà de ce qui se projette sur elle, venant du monde et de chaque interlocuteur, et de ce qu'elle-même occulte.

Le discours d'Alcibiade est finalement un objet étrange qui tente de circonscrire un autre objet encore plus étrange, l'être de Socrate. Censé transmettre le point de vue stupéfait d'un narrateur ivre d'alcool et de désir, il contient bien sûr une dimension projective mais en même temps, sans que ce soit nécessairement intentionnel, la lumière projetée sur l'objet étudié accroche certaines de ses facettes qu'elle révèle alors. Une forme floue émerge de ce processus pour laquelle les notions de vrai et de faux sont impropres car dépendant du regard porté sur celle-ci par le spectateur, et particulièrement de l'acuité de ce regard et de sa capacité à isoler ce qui est significatif et lui donner un sens en l'interprétant, si bien qu'une fois de plus, l'information recueillie sera tributaire de la subjectivité de l'observateur et d'une part de projection. En définitive, l'observateur est renvoyé à lui-même et à sa connaissance de soi, et à l'exploration de son intériorité, sans quoi le portrait qu'il se fera de Socrate ne sera qu'aléatoire et passablement vicié par ses opinions personnelles, à son insu, ce qui est un autre mode de transmission de l'ignorance socratique. La seule attitude lucide et susceptible d'apporter une connaissance positive est de nous étudier nous-mêmes, de nous découvrir silène et de nous enquêter de ces choses divines, notre âme en particulier, qui sont en nous sans jamais arrêter ce mouvement d'introspection en s'imaginant être parvenus à une connaissance ultime, qui ne serait qu'un reflet plus subtil de nos projections à la surface polie de notre propre être. Ce n'est que de cette façon que nous parviendrons à nous effacer et à obtenir une vision du monde sensiblement plus objective et réaliste.

Que nous vivions dans un monde fait d'incertitude à cause de la limitation de nos capacités cognitives, au moins deux catégories d'individus l'ont compris : les faiseurs de prodiges, qui cherchent à en profiter pour leur intérêt personnel, et les philosophes, qui tentent de repousser ces limites et déceler le vrai derrière les apparences, la majorité des personnes se contentant d'une connaissance par ouï-dire ou issue de la perception sensorielle dont le degré de certitude est suffisant pour vaquer aux occupations de la vie quotidienne, mais qui, présentant les dehors de l'évidence, n'incite nullement à remettre en question les opinions qui sont conçues à partir des informations collectées de cette manière. Dans ce climat d'apathie intellectuelle, il suffira de donner l'impression de maîtriser un savoir sur un sujet précis pour gagner la confiance d'autrui et obtenir son soutien ou son approbation sur le thème en question. Pour ce faire, toutes les ressources de la rhétorique sont disponibles pour éloigner

l'auditeur du réel et l'influencer, ne serait-ce qu'en agissant sur ses désirs, dont la perspective de les voir satisfaits est un puissant levier qui étourdit la pensée rationnelle, mais aussi simplement en se rendant intéressant, donnant une allure savante à son discours, grâce à une forme attrayante qui démarque l'orateur de ses concurrents, rehaussant son crédit, le contenu de son propos fût-il plus pauvre.

Ces procédés sont au-delà du mensonge puisque ceux qui y recourent n'ont que faire du vrai et du faux, cherchant seulement à agir sur autrui, à produire de l'influence : l'illusion dépasse la simple contrefaçon du vrai car elle porte sur toute donnée susceptible d'aider à créer l'effet recherché contribuant à réaliser la fin visée. Il s'agit de reconstruire un monde ou des portions du monde en fonction de l'objectif à atteindre. C'est donc une illusion totale qui est produite, la mise en scène étant générale, et c'est ce qui rend redoutable cette façon de faire car elle brouille tous les repères cognitifs. En somme, au lieu de s'efforcer de le décrire au mieux, le plus précisément possible, le discours de ces magiciens du verbe recompose le monde en reprenant les éléments qui l'intéressent et en projetant sur eux la lumière qui l'arrange, faisant et défaisant les relations entre eux au gré de ses besoins, sans se préoccuper de savoir si tout cela est une représentation fidèle du réel, si bien que le monde n'est plus alors qu'une vaste pièce de théâtre verbale.

Pour échapper à ces enchantements, nous avons vu qu'il fallait trouver un point fixe auquel s'accrocher et qu'un auditeur qui serait capable de garder en vue ses propres conceptions et convictions sortirait indemne de la fréquentation de tels magiciens, mais aussi de celle d'un Socrate, bien qu'il ait réfuté ses opinions : ce qui l'immunisait avec les uns, l'empoisonne avec l'autre. Le philosophe, lui aussi, garde en ligne de mire un point fixe, mais qui est indépendant de lui, la vérité. De la sorte, il s'immunise contre les tours des illusionnistes de la parole, mais aussi contre ses propres opinions erronées, s'obligeant à les abandonner et à transformer sa vision du monde au fur et à mesure de la progression de ses réflexions, n'étant ainsi jamais tributaire d'opinions qui lui seraient imposées plus ou moins insidieusement, et s'il vient à rencontrer Socrate, il sera soit capable de résister à ses réfutations par l'argumentation, soit il réagira par un effort supplémentaire de pensée pour sortir des apories, ces deux attitudes revenant en fait au même.

Face à ces positions, nous avons celle de Socrate, qui est également un expert en matière d'enchantements et qui, comme les illusionnistes, ne cherche pas non plus à fournir une représentation vraie du réel mais qui, en revanche, s'applique à chasser le faux des opinions. Lui aussi parvient à exercer une puissante influence sur ses interlocuteurs, montrant qu'il n'est pas nécessaire de produire un contenu positif pour cela, c'est-à-dire une vision du monde alternative, la force de la contrainte logique ruinant au contraire la vision existante et créant alors un état de confusion cognitive, et émotionnelle face au vide créé, l'individu se

trouvant soudain désemparé, pris d'un sentiment d'angoisse, privé de ses réflexes habituels, ce qui n'a plus rien à voir avec les autres enchantements, qui restent du côté du plein, remplissant les vides ou modifiant les opinions déjà présentes, apportant des réponses là où Socrate ne trouve que des questions. Il découle de l'approche socratique un mode de cognition singulier, ni divin, car ne produisant pas une connaissance positive vraie, mais ni humain non plus, puisque ne débouchant sur aucune opinion, elle aussi positive mais mêlant plus ou moins le vrai et le faux, sans grande certitude. Or, ayant éliminé le faux dans une opinion donnée, Socrate ouvre ainsi avec certitude la voie à une connaissance nouvelle, hybride, à la fois potentiellement vraie et potentiellement fausse, ce qu'Alcibiade évoque en recourant à l'image du silène. Un saut est alors nécessaire pour produire une nouvelle connaissance dont il faudra déterminer le degré de vérité et connaître alors le sort de Marsyas ou bien découvrir en soi une étincelle de divinité. Socrate en laisse le soin à ceux qui le voudront, car pour sa part, comme toujours, il refuse d'endosser une opinion et conserve dans ses discours l'hybridité cognitive, faisant appel au mythe, lequel préserve d'ailleurs la dimension magique et incantatoire de la parole socratique, associant le vrai et le faux sans qu'il soit possible de les distinguer *a priori*, pouvant dire le vrai en disant le faux, selon le niveau d'interprétation retenu. Comme à l'issue d'un entretien réfutatif mettant l'interlocuteur en demeure d'apporter une nouvelle opinion, le mythe deviendra ce qu'en fera celui qui l'a reçu. Socrate reste comparable à ce silène contenant des figurines divines : il n'est pas l'un plutôt que les autres mais toujours les deux à la fois, sans lui-même se déterminer.

L'idée de la conception d'une mise en scène du monde par la parole que nous avons soulevée à propos des virtuoses de l'illusion s'applique évidemment à Platon, lui aussi expert en la matière, dont les dialogues, du fait de leur forme théâtrale, constituent naturellement des mises en scène. Ce sont les points de vue personnels de personnages variés que Platon nous livre, qui évoluent plus ou moins par la confrontation avec d'autres points de vue sur le même sujet, de laquelle une vision plus exacte de la vérité doit émerger. On comprend donc ainsi que le vrai se niche d'une façon ou d'une autre au cœur de ces points de vue et dans la parole d'autrui, quelle que soit sa finalité et quel que soit le filtrage cognitif opéré par sa subjectivité, et que tout l'intérêt, et toute la difficulté, de la confrontation dialogique est de l'extraire, qui plus est, de préférence sous sa forme la plus pure. Une démarche interprétative est alors nécessaire pour opérer le départ entre ce qui mérite d'être conservé et ce qui doit être éliminé. Et c'est justement à un semblable exercice qu'un discours tel que celui d'Alcibiade convie le lecteur, à qui il échoit de retrouver le vrai Socrate derrière les images, les déformations et les exagérations parsemant son propos. La nécessité de l'interprétation et la méthode pour la conduire seront au cœur de la réflexion développée dans le *Phèdre*.

III. Possession et évocations : la nécromancie selon Socrate

Nous avons présenté divers effets produits par des discours destinés à envoûter l'auditeur et le réduisant à un degré ou à un autre à une situation de sujétion vis-à-vis de l'orateur : à chaque fois, l'envoûteur était capable de traiter son sujet comme un excipient ou un substrat sur lequel il appliquait sa rhétorique en en épousant les formes et en produisant une composition chatoyante et flatteuse. Le *Phèdre* envisage des envoûtements similaires, qu'il traite sur le mode de la possession, et approfondit la réflexion sur les mécanismes en jeu dans ces opérations magiques, tout en offrant des pistes pour les combattre. Le discours si séduisant de Lysias recèle effectivement en son sein un monstre redoutable, dont Socrate et son interlocuteur seront d'abord victimes, avant de réussir à s'extirper de ce mauvais pas dans lequel ils se sont précipités tout seuls. Car Platon soumet ses protagonistes à toutes sortes d'illusions indécélables sans un examen approfondi, susceptibles de leur faire perdre leur autonomie s'ils ne sont pas vigilants et se laisser gagner par elles. Dans ce dialogue, l'ambiguïté joue un rôle essentiel et conduit à des renversements de point de vue : ce qui paraît bon et utile au premier abord, se révèle dangereux et nuisible, et vice versa ; d'une manière générale, l'individu est plongé dans un environnement où il risque à tout moment d'être en proie à des enchantements réduisant ses marges de manœuvre sans qu'il s'en aperçoive, s'imaginant vivre une situation normale. Seule une analyse des structures de l'expérience, en particulier quand elle prend la forme d'un discours, est de nature à autoriser une progression sûre au milieu de ces embûches. L'interprétation est également fondamentale, comme dans le discours d'Alcibiade du *Banquet*, mais cette fois, la situation comporte un degré de complexité supplémentaire car ce ne sera pas un seul discours ponctuel qu'il faudra interpréter mais tout un mouvement de pensée qui se déploie à travers plusieurs discours, la compréhension de chaque discours étant alors affectée par celle de l'ensemble, le tout étant enchâssé dans un contexte lui aussi signifiant.

Il faut en effet garder à l'esprit en permanence que les protagonistes du *Phèdre* sont soumis au chant strident, *λιγυρός*, des cigales¹, caractéristique commune à celui d'êtres

1. *Phèdre*, 230 c2-3.

bienfaisants comme les Muses mais aussi malfaisants comme les Sirènes². Toute l'ambivalence de ces chants est artistement mise en scène et nos promeneurs sont plongés dans un environnement magique incertain mais contraignant. Car, d'une part, soit ils se taisent et succombent à l'enchantement du chant des cigales, semblable à celui des Sirènes³, soit ils discourent et se trouvent possédés par une divinité⁴, s'envoûtent mutuellement ; et, d'autre part, leurs paroles ne sont pas nécessairement inspirées par les Muses ou une divinité bienfaisante au point que les effets de ces conversations risquent alors de friser l'impiété⁵. À eux de trouver le mode de discours qui leur rendra leur lucidité, et la préservera. Un effort de pensée supplémentaire est indispensable pour reprendre possession de soi et chasser les influences malfaisantes. Mais encore faut-il en avoir conscience.

1- Amis ou amants ?

Le *Phèdre* contient une réflexion globale sur l'art de composer des discours, la rhétorique. L'approche s'efforce de cerner la totalité des aspects du sujet. Le dialogue aborde la dimension technique bien sûr, puisque des échantillons de discours sont présentés, dont un de Lysias qui est ensuite analysé, et diverses innovations mises au point par de grands noms de la discipline sont détaillées, avec une réflexion spéciale sur l'écriture, qui est un mode de communication très approprié pour transmettre des savoirs d'ordre technique. Mais Platon cherche aussi et, peut-être d'abord, à se placer à la fois du point de vue des orateurs et de celui des auditeurs afin de comprendre pour quelle raison on a recours à ces procédés et d'où ils tirent leur efficacité. Le plus singulier, et le plus fascinant, sans doute, avec la rhétorique est que son effet, qu'il n'est pas abusif de qualifier de magique, peut encore être obtenu même en

2. PAUSANIAS, *op. cit.*, IX, XXXIV, 3.5-4.1, évoque la rivalité entre les Muses et les Sirènes, filles d'Achéloos (voir *infra*, p. 657), excitée par Héra : « on raconte que les filles d'Achéloos avaient été persuadées par Héra d'affronter les Muses dans la composition d'un chant : ces dernières l'emportèrent et ayant arraché les plumes des Sirènes, elles s'en firent des couronnes, à ce que l'on dit » (*τὰς γὰρ δὴ Ἀχελώου θυγατέρας ἀναπειθεισάσας φασὶν ὑπὸ Ἥρας καταστήναι πρὸς τὰς Μούσας ἐς ᾧδῆς ἔργον· αἱ δὲ ὡς ἐνίκησαν, ἀποτίλασαι τῶν Σειρήνων τὰ περὰ ποιήσασθαι στεφάνους ἀπ' αὐτῶν λέγονται*). Sur les rapports entre les cigales, les Muses et les Sirènes, voir aussi M. CARASTRO, *op. cit.*, pp. 193 *sq.* Sur l'impossible identification des Muses aux Sirènes, voir J. R. T. POLLARD, « Muses and Sirens », *The Classical Review*, N. S. II (LXVI), 1952, pp. 60-63.

3. *Phèdre*, 258 e6-259 d8.

4. C'est ce que Socrate suggère à Phèdre au début du dialogue en 228 b7, lorsqu'il évoque le souhait de celui-ci de l'attirer pour partager un moment de possession corybantique (*τὸν συγκορυβαντιῶντα*) à l'écoute des discours qu'il récitera. Nous constaterons par la suite qu'il n'avait pas tort.

5. En 242 d7, Socrate décrit ainsi son premier discours : un discours « sot et sous un certain aspect impie : pourrait-il y en avoir un pire que celui-ci ? » (*εὐήθη καὶ ὑπὸ τι ἀσεβῆ· οὐ τίς ἂν εἴη δεινότερος* ;). Sur l'ambiguïté des cigales, voir H. GÖRGEMANN, « Zur Deutung der Szene am Ilissos in Platons *Phaidros* » in G. W. MOST, H. PETERSMANN, A. M. RITTER (Hg.), *Philanthropia kai Eusebeia. Festschrift für Albrecht Dihle zum 70. Geburtstag*, Göttingen, 1993, pp. 131 *sq.*

l'absence de son auteur, grâce à l'écrit, qui conserve une partie de la puissance d'influence du texte original. Les mots, en eux-mêmes, recèlent donc un pouvoir intrinsèque indépendant de leur utilisateur et des conditions de leur utilisation. Le rouleau de papyrus devient alors un substitut de magicien portatif, si ce n'est tout un cabinet de magie à lui seul.

La forme dialoguée est particulièrement adaptée pour conduire cette recherche car l'interaction se produisant entre les personnages ainsi que l'agencement et la structure de leurs discours sont révélateurs des phénomènes à mettre en évidence. Un des premiers éléments qui apparaît alors est la situation relative des protagonistes selon qu'ils désirent prononcer ou écouter un discours. L'orateur sait obliger le public par le plaisir qu'il lui procure, recevant en retour l'estime de celui-ci, selon le principe du don et du contre-don. L'orateur est ainsi dans la position de la personne courtisée qui accepte ou non de céder aux avances qui lui sont faites, mais qui est lui-même désireux de recevoir l'affection du public et est motivé à contenter celui-ci. Or, tant l'orateur que l'éromène induisent de véritables transes chez ceux qui recherchent leurs faveurs : celles-ci sont analysées et mises en scène par Socrate dans le *Phèdre* et l'*Ion*, où il explicite les différentes formes que la possession peut prendre selon la personne qu'elle affecte et selon la manière dont elle est suscitée, mettant en évidence par surcroît les conséquences qui en résultent pour celui qui est capable de mettre ses semblables dans un tel état.

a) *La force du faible*

Le début du *Phèdre* est marqué par un jeu plaisant de manipulations réciproques entre Socrate et Phèdre, qui pourraient être présentées comme des enchantements mineurs puisque l'un et l'autre se contraignent par des opérations portant sur leurs émotions ou leurs facultés cognitives. Phèdre attire Socrate hors de la ville, contrairement à son habitude, en jouant sur son désir d'entendre des discours⁶, surtout à partir du moment où il a exhibé le rouleau de papyrus sur lequel est écrit le discours de Lysias⁷, après avoir aiguisé l'intérêt de son compagnon en se faisant prier et en restant mystérieux⁸. Le premier, quant à lui, amène le

6. *Phèdre*, 227 b8-228 a4.

7. *Ibid.*, 230 d5-6 (Socrate s'adressant à Phèdre) : « toi, néanmoins, il me semble que tu as trouvé la drogue qui me ferait sortir » (*σὺ μὲντοι δοκεῖς μοι τῆς ἐμῆς ἐξόδου τὸ φάρμακον ἠύρηκέναι*). Socrate évoque en 230 d6-e1 des animaux affamés que l'on conduit en agitant devant eux de la nourriture : cette référence n'est pas sans faire penser à Orphée attirant à lui les animaux en les ensorcelant par ses chants, d'autant que le propos de Socrate est placé dans un contexte lui aussi magique et qu'il concerne l'art du discours.

8. *Ibid.*, 228 c1-2.

second à parler en excitant son désir de se donner en spectacle⁹ : avec malice, Socrate tente même de faire croire à Phèdre que son désir de parler subjugué son propre désir de l'écouter¹⁰ mais au dernier moment, il frustré son ami lorsqu'il découvre ce qu'il cherchait, le rouleau contenant le discours de Lysias¹¹.

Dans ce jeu, il convient de noter la dissymétrie entre les attitudes des deux personnages. Car l'un est en position de donner, Phèdre, l'autre de recevoir, Socrate, si bien que Phèdre paraît être en position de force, pouvant refuser à Socrate ce qu'il attend alors que si Socrate ne veut pas l'écouter, il pourra toujours aller s'exercer tout seul et parler quand même. Qui dit don dit aussi dette d'honneur : Phèdre est directement en position de consentir une *χάρις* à Socrate qui se retrouve *de facto* en situation d'obligé et lui devra en retour une *τιμή*, le contraire n'étant pas vrai, l'auditeur n'étant pas réputé faire plaisir à l'orateur en l'écoutant. Or, Socrate, s'appliquant à minimiser son désir d'écouter et à maximiser le désir de parler de Phèdre, tente d'inverser la situation et de faire admettre à son ami qu'il a tellement envie de parler que, de toute façon, il le fera et qu'en réalité, il est très content de rencontrer quelqu'un aimant à ce point les discours, et qu'en définitive, il ne pourra pas considérer qu'il a fait une faveur à son auditeur. Par ce stratagème, Socrate cherche tout simplement à mettre fin à la logique du don et du contre-don, chacun étant conscient de son désir personnel et reconnaissant qu'il y trouve son compte en même temps que l'autre. Avant même d'avoir entendu le discours de Lysias, Socrate adopte spontanément une position contrastant avec celle développée dans ce texte dont la thèse repose sur la logique de la *χάρις*, qu'il serait plus avantageux d'accorder à celui qui n'est pas amoureux plutôt qu'à l'amoureux, Lysias faisant l'éloge d'une amitié homérique désintéressée, fondée sur la *φιλοτιμία*, sans rapport à la relation amoureuse, comme l'explique A. G. Wersinger¹².

La nature magique de l'écrit intervient dans ce contexte et commence à transparaître dès que le rouleau de papyrus est exhibé car il inverse la situation, Phèdre ne peut plus obliger Socrate avec sa propre prestation mais devenant le porte-parole de Lysias et l'agent faisant briller son talent, c'est ce dernier qui dispensera la *χάρις* aux deux compères, et méritera en retour leur légitime *τιμή* : l'absent est désormais présent grâce au pouvoir évocatoire de l'écrit, le temps de la lecture. Grâce à l'écrit, Lysias surgit soudain de dessous le manteau de

9. *Ibid.*, 227 c2-, 228 a5-c5.

10. *Ibid.*, 228 c2-5, notamment c2-3 : « et finalement, il s'apprêtait même, si personne ne voulait l'écouter de bon gré, à prendre la parole par la force » (*τελευτῶν δὲ ἔμελλε καὶ εἰ μὴ τις ἐκὼν ἀκούοι βίᾳ ἐρεῖν*). Ce dont Phèdre n'est pas dupe comme en témoigne sa réponse en 228 c6-8.

11. *Ibid.*, 227 b6-228 e4.

12. A. G. WERSINGER, *op. cit.*, pp. 237-243 ; voir également pp. 227-257, sur la *χάρις* chez Platon, et pp. 243, 248-257, sur l'incompatibilité entre le désir érotique et la *χάρις*, et sur les attaques de Socrate contre la *φιλοτιμία* et la *χάρις* telles que Lysias les envisage. En complément, à propos de la *χάρις* chez Platon, on pourra consulter A. G. WERSINGER, « La *Charis* des Muses (le plaisir musical dans les *Dialogues* de Platon) » in M. DIXSAUT (dir.), *La Fêlure du plaisir*, II, pp. 61-81.

Phèdre¹³, tel un génie de sa lampe, et provoque la rupture de la dynamique qui s'était mise en place entre les deux protagonistes, renversant la prééminence du désir de Phèdre, comme le suggère le mouvement des protagonistes, s'invitant tour à tour à avancer selon celui parvenant le mieux à prendre l'ascendant sur l'autre¹⁴ : l'écrit vient ainsi favoriser l'un d'eux, l'auditeur, qui apparaissait comme le plus faible au départ¹⁵, aux dépens de l'orateur, réduit au rôle de porte-voix.

En même temps, l'écrit semble être de nature à rétablir une forme de justice en rendant à l'auteur son dû puisqu'il constitue un témoin direct ou une preuve matérielle de son travail et qu'il est toujours possible d'y revenir et s'y référer, ce qui évite qu'il ne soit plagié par un autre qui en tirerait de la gloire, sans la partager avec celui qui l'a autorisée, et que la pensée de l'auteur soit indûment déformée¹⁶ : l'écrit permet à la *τιμή* de revenir à son légitime destinataire. Or Phèdre avait justement tenté de spolier Lysias d'une partie de son dû, bien qu'il ait au préalable averti Socrate de la source exacte du discours qu'il désirait prononcer et ne parût pas, de plus, être en mesure de réciter de mémoire le discours de Lysias (ce qui aurait pu lui permettre de se l'attribuer) : il ne s'agit pas pour lui de s'approprier indûment la thèse originale du logographe, mais de s'inspirer de lui et de répéter son argumentation, le fond n'ayant aucun autre intérêt que de piquer la curiosité de l'auditeur, pour faire la démonstration de sa capacité à interpréter Lysias, en suivant sa façon de faire, selon une sorte d'exercice de style, la forme et la virtuosité étant d'évidence privilégiées sur la vérité¹⁷. La justice était donc bien en péril vis-à-vis de l'auteur, qui, étant exploité, est dépouillé d'une partie de sa *τιμή*, par un imitateur qui profite de ses inventions et du pouvoir de sa rhétorique pour briller et s'attirer des louanges et des admirateurs, voire des clients¹⁸, même s'il n'apporte rien de

13. *Phèdre*, 228 d6-7. Se pourrait-il que Platon ait voulu évoquer un tour de prestidigitation ?

14. Phèdre commence par diriger le mouvement (227 c1 : *πρόαγε δή*), puis demande à Socrate de faire une pause au moment où ce dernier frustré son désir (228 e3 : *παῦε*), puis Socrate s'empare de la direction du mouvement, son désir ayant pris le dessus définitivement (229 a7 : *πρόαγε δή* ; b3 : *προάγοις ἄν*), mais il laisse à son ami le choix de l'emplacement (229 a1-2).

15. En 228 b6, Socrate se dit malade d'écouter les discours.

16. Ainsi, dans le *Théétète*, 166 c6-e1, Protagoras, dans la prosopopée que Socrate imagine, se réfère explicitement à ses propres écrits pour dénoncer la déformation de sa pensée et la rétablir telle qu'elle est. Dès 162 a2, Socrate évoque le livre (*τῆς βιβλίου*) du sophiste, alors que ses thèses sont déjà malmenées et qu'il conviendrait de vérifier ce qu'elles sont exactement plutôt que de les railler comme l'a fait Socrate en 161 c2-e4.

17. *Phèdre*, 227 d6-228 a5, 228 d1-5.

18. Vu que les leçons étaient coûteuses, c'est ce qu'évoque implicitement la référence à la richesse en 228 a3-4 où Phèdre dit qu'il préférerait être capable de déclamer les compositions de Lysias plutôt que recevoir beaucoup d'or (« et vraiment je le voudrais bien plus que d'obtenir beaucoup d'or » (*καίτοι ἐβουλόμην γ' ἂν μᾶλλον ἢ μοι πολὺ χρυσίον γενέσθαι*)) : l'un et l'autre sont en fait équivalents. J. HATZFELD, *art. cit.*, p. 313, croit pouvoir déduire de ce passage que Phèdre était déjà ruiné et pauvre à l'époque de cet entretien, ce qui est difficile à soutenir à partir d'un indice aussi ténu et surtout parce que Phèdre devait avoir les ressources suffisantes pour payer les leçons de Lysias, ce qui implique de situer l'action du dialogue avant sa condamnation dans l'affaire de la parodie des Mystères ; d'ailleurs, la prière finale de Socrate à Pan, en *Phèdre*, 279 c1-3, pourrait être une façon de préparer Phèdre à supporter l'épreuve future de la pauvreté, la sagesse et la vertu valant tout l'or du monde (voir *infra*, p. 635). Sur la date à laquelle le dialogue est supposé se tenir, voir L. PARMENTIER, « L'Âge de Phèdre dans le dialogue de Platon », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n° 10, 1926, p. 9, qui la situe

nouveau sur le fond et ne crée pas de nouveaux effets de son invention. Par conséquent l’orateur et le public y trouvent tous les deux leur compte, seul l’auteur est perdant. Socrate, qui est attaché à la vérité, préfère l’original à la copie et refuse de considérer le travail d’interprétation que Phèdre se proposait d’accomplir devant lui, comme si la *χάρις* n’était consécutive qu’au texte seul, sans tenir compte de la performance d’acteur, qui serait en fait le résultat d’une inspiration et même d’une possession provoquée par l’auteur du texte, Socrate ne voyant pas le talent et la créativité demandés à l’orateur, les émotions transmises et le plaisir offert n’étant en fait à ses yeux que le résultat de la mise en application de recettes élaborées par un autre et qui ont été conçues pour fonctionner à coup sûr, auxquelles il ne fait que donner corps. Socrate court-circuite donc le désir de parler de Phèdre pour assouvir le sien, et partage avec lui le plaisir d’écouter la parole de Lysias, considéré comme le vrai dispensateur de la *χάρις*, et le seul à pouvoir être en retour gratifié d’une *τιμή*. Ce faisant, il démontre à son compagnon que c’est en fait le public qui est le plus fort, puisqu’il exige de l’orateur qu’il le gratifie d’une *χάρις* et peu importe comment il s’y prend et d’où il tire son discours. Au vu du *Gorgias* où Calliclès est décrit comme incapable de s’opposer aux volontés de son *παιδικόν*, qu’il s’agisse du peuple athénien ou de Démos d’Athènes¹⁹, Socrate suggère probablement ici aussi que l’orateur n’est pas un éromène ayant le choix de dispenser ou non sa *χάρις*, mais est en fait un éraste qui mendie celle d’un éromène tyrannique, le public, ce qui compromet ici le rapport de force naturel, l’éraste plus âgé étant supposé physiquement plus vigoureux, et interdit toute démarche éducative, puisque la séduction l’emporte. La solution n’est donc pas encore satisfaisante et la justice que l’écrit a instaurée n’est pas la justice authentique, laquelle, selon l’optique de Socrate, ne dépend en réalité d’aucune des parties en présence.

vers 410 av. J.-C., J. HATZFELD, *art. cit.*, pp. 314-318, qui la place entre 403 et 399, L. Robin, pp. XVI sq. de la notice de l’édition du *Phèdre* dans la C.U.F. (PLATON, *Œuvres complètes*, IV, 3^e partie, rééd., Paris, 1985 ; pp. IX sq. de l’édition de 1933), qui la situe en 416, et L. Brisson, p. 32 de son édition (2^e éd., GF, Paris, 1997 [1=1989]), qui l’estime entre 418 et 415. Sur la pauvreté de Phèdre après ses démêlés judiciaires, voir LYSIAS, *Discours*, XIX (*Sur les biens d’Aristophane. Défense contre le Trésor*), 15.5-6 : « devenu pauvre, mais pas à cause de sa médiocrité » (*πένητι γεγενημένῳ οὐ διὰ κακίαν*) ; et surtout D. LEWIS (ed.), *I.G.*, I³, 1, n° 426.102-105 [=F. HILLER DE GAERTRINGEN (ed.), *I.G.*, I², n° 325.22-27, inscription incomplète], qui détaille la confiscation de ses biens :

<i>μισθώσεις</i>	<i>χαίδε</i>	<i>κ[ατε]βλέθεσαν</i>	« Loyers des biens de rapports confisqués	
<i>τῶν</i>	<i>ἀσεβειῶν</i>	<i>το[ν περὶ] τὸ θεό</i>	appartenant aux impies envers les deux déesses :	
<i>Φαίδρο</i>	<i>τῷ</i>	<i>Πυθολ[κλέος] Μυρρινοσίῳ</i>	De Phèdre fils de Pythoclès du dème de Myrrhinonte :	
<i>ἸΔ</i>	<i>ο[ικίας]</i>	<i>μισθοσις</i>	60 dr.	Loyer d’une maison, confisqué
	<i>[γῆς</i>	<i>Μυρρ]ινῶντι</i>		Loyer d’une terre à Myrrhinonte,
<i>ΗΗΗἸ</i>	<i>κατεβλέ]θε.</i>		350 dr.	confisqué. »

Traduction modifiée de P. BRUN, *Impérialisme et démocratie à Athènes. Inscriptions à l’époque classique (c. 500-317 av. J.-C.)*, Paris, 2005, n° 154 (p. 298). Sur cette inscription, voir B. D. MERITT, « Greek Inscriptions (14-27) », *Hesperia*, VIII, 1939, pp. 69-76, et W. K. PRITCHETT, « The Attic Stelai. Part I », *Hesperia*, XXII, 1953, pp. 230-235, 268-279 (plates 77-79).

19. *Gorgias*, 481 e1-482 a2.

Socrate n'échappe pas réellement à la coupe de Phèdre, bien qu'il n'ait pas pu prononcer son propre discours, car du fait de la logique de la *χάρις*, une forme d'émulation telle que celle vantée par Phèdre dans son discours du *Banquet*²⁰ fait son apparition, faisant que chacun tente de dépasser les autres en excellence : or pour Socrate, l'écrit permet à Lysias d'être présent²¹, ce qui doit rendre possible par la suite une tentative pour faire mieux que lui. Mais, en même temps, le talent de Lysias écrase celui de Phèdre qui n'a plus la possibilité de briller dès que ce dernier fait son apparition par le biais de son écrit, privant donc Phèdre d'une autre *χάρις*, comme si celle-ci lui était refusée par un manque de générosité de Lysias ou comme s'il y renonçait de lui-même face à un tel concurrent²², ou sous le charme d'un tel éromène²³ dont il cherche les faveurs en se soumettant à lui, ce qui dans tous les cas nuit à la bonne circulation de la *χάρις*, et crée des tensions entre les personnes, avivant des rapports de force. Car la logique de la *χάρις* s'inscrit originellement dans un rapport de force, dans lequel le désir du plus faible dépend du bon vouloir du plus fort, qui tire un surcroît d'honneur lorsqu'il consent à le satisfaire, si bien qu'il est incité à ne pas l'écraser : de ce fait, les relations sont considérablement pacifiées et tout le monde parvient à subsister dans un respect mutuel prenant en compte le rang de chacun, le faible acceptant de se soumettre et de reconnaître le fort, qu'il honore, en échange de la bienveillance et de la générosité de celui-ci, ce qui crée un flux relationnel constant de l'un à l'autre, une faveur répondant à une autre, quelle que soit sa nature, en fonction des capacités de chacun, la *τιμή* compensant le cas échéant les biens que l'on n'a pas les moyens de donner²⁴. Nous avons là une logique clanique qui tisse des liens très forts entre les membres du groupe, dès lors que le chef sait être généreux et partager les biens et les honneurs judicieusement entre eux, sans tout garder pour lui et en ménageant les susceptibilités des uns et des autres, sachant doser son autorité et se montrer juste, au point qu'une puissante *φιλία* unit les individus, chacun ayant compris qu'il trouvera son compte dans cette organisation et qu'il en va de son intérêt de contribuer à l'effort de tous, seule façon pour lui d'obtenir une reconnaissance personnelle et d'exister à titre individuel face au reste de la communauté²⁵. Une telle façon de fonctionner est bien

20. *Banquet*, 178 e3-179 a2, notamment 178 e6-179 a1, où Phèdre évoque des amoureux et leurs aimés combattant dans la même unité et « rivalisant les uns vis-à-vis des autres dans la quête des honneurs » (*φιλοτιμούμενοι πρὸς ἀλλήλους*).

21. *Phèdre*, 228 e1 : *παρόντος δὲ καὶ Λυσίου*.

22. En 227 d6-228 a4, Phèdre reconnaît la supériorité de Lysias et indique, en 228 e3-5, qu'il n'en est encore qu'au stade de l'exercice. La présence du rouleau de papyrus est donc la contrepartie de son infériorité par rapport à Lysias, ce que Socrate a très bien compris en 228 b1-5.

23. *Ibid.*, 257 b4-5, parlant de Phèdre : « cet éraste ici présent » (*ὁ ἐραστής ὄδε*).

24. Voir J. T. HOOKER, *art. cit.*, pp. 167-169, qui souligne bien que le rapport de force est en faveur de celui qui donne la *χάρις* et fait montre de sa générosité.

25. Sur la *φιλοτιμία* se manifestant par une générosité de préférence, non sollicitée envers la communauté et particulièrement la cité, sans autres contreparties ou gains que l'honneur et la réputation qui en découlent, cette générosité allant de la prise en charge de dépenses incombant à la collectivité jusqu'au don de sa vie dans la

évidemment peu compatible avec une nature hors du commun telle que celle de Socrate et l'on comprend mieux qu'il ait tenté de sortir de la logique de la *χάρις*.

b) *Diverses formes de possession*

Dans le *Phèdre*, Platon distingue deux sortes de magie, celle de l'écrit en lui-même et celle du discours, écrit ou non, relative notamment à la rhétorique, chacune constituant en fait un *φάρμακον*, ce qu'il est important de comprendre pour éclairer l'unité du dialogue, question âprement débattue par les interprètes depuis longtemps²⁶, les deux formes de magie étant traitées successivement dans la seconde partie du dialogue après en avoir fait l'expérience dans la première : une fois la palinodie de Socrate prononcée et les effets des différents discours estompés, les interlocuteurs analysent le discours, son rapport à la rhétorique et à sa puissance magique, puis l'influence de l'écriture en tant que mode de transmission d'opinions, ce qui, en conclusion, amène Socrate à se positionner sur la possibilité d'une écriture philosophique, eu égard à la spécificité du philosophe face aux professionnels de la parole et de l'écriture. Enfin, comme nous sommes dans le domaine du *φάρμακον*, il serait risqué d'opposer les deux grands moments du dialogue, d'une part les trois discours, et d'autre part, la partie dialogique et analytique, et *a fortiori* de vouloir donner la primauté à l'une par rapport à l'autre, au motif par exemple d'une plus grande rationalité de la démarche de la seconde.

Le *φάρμακον*, évoqué en 230 d6, désigne l'écrit et son support physique et non le contenu du discours écrit : la simple possession de cet objet confère donc un pouvoir magique, comme nous avons déjà pu le constater, permettant l'évocation de son auteur pourtant absent. D'ailleurs, ce rouleau de papyrus, qui attire Socrate comme un animal appâté, rappelle également la baguette magique avec laquelle Circé, vivant entourée d'animaux,

bataille, voir K. J. DOVER, *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, Reprint, Indianapolis - Cambridge, 1994 [1=1974], pp. 230-233, qui fournit de nombreux exemples à l'époque de Platon.

26. HERMIAS, *In Platonis Phaedrum scholia*, 10.26-12.25 (COUVREUR), fait état des divergences d'interprétation qui avaient déjà cours dans l'Antiquité et des difficultés à déterminer l'objet et la structure du *Phèdre*. Voir aussi par exemple F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Introductions aux dialogues de Platon (1804-1828). Leçons d'histoire de la philosophie (1819-1823)*, trad. française, Paris, 2004, pp. 104 sq., W. H. THOMPSON, *The Phaedrus of Plato*, London, 1868, pp. XIII-XXII, H. RÆDER, *Platons philosophische Entwicklung*, 2^e éd., Leipzig, 1920 [1=1905], pp. 264-268, É. BOURGUET, « Sur la composition du "Phèdre" », *Revue de métaphysique et de morale*, 26, 1919, pp. 335-351, W. JAEGER, *op. cit.*, III (1947), trad. anglaise, Oxford - New York - Toronto, 1944, p. 183-186, R. HACKFORTH, *Plato's Phaedrus*, reprint, Cambridge - London - New York, 1972 [1=1952], pp. 8 sq., J. DERRIDA, « La Pharmacie de Platon » (1968) in PLATON, *Phèdre*, rééd., Paris, 1997 [1=1989], p. 260, L. BRISSON, « L'Unité du *Phèdre* de Platon » (1992) in L. BRISSON, *Lectures de Platon*, pp. 151-167, J. MOSS, « Soul-Leading: The Unity of the *Phaedrus*, Again », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, XLIII, 2012, pp. 1-23.

touche les compagnons d’Ulysse, et plus tard celui-ci, pour les transformer en pourceaux après leur avoir fait boire un *φάρμακον*²⁷. Dans le *Phèdre*, nous sommes également dans le cas d’une magie fonctionnant en deux temps car Socrate commence par être envoûté par la magie intrinsèque à l’écrit avant de l’être par le discours de Lysias, comme il le dira à son interlocuteur en 234 d1 (« je suis comme frappé de stupéfaction » (*ὥστε με ἐκπλαγῆναι*)), puis en 242 e1 (« ayant été enchanté par tes drogues » (*καταφαρμακευθέντος ὑπὸ σοῦ*))²⁸, précisant que son attention a été monopolisée seulement par la rhétorique et non par le contenu du discours²⁹. La puissance magique de la seule rhétorique est donc reconnue on ne peut plus clairement. Elle crée une forme de possession, comme si l’auteur du discours s’introduisait à l’intérieur de l’auditeur. Nous verrons d’ici peu que l’intrusion est en réalité beaucoup plus grave et agite d’autres êtres particulièrement terribles.

Phèdre, quant à lui, bien qu’il ne paraisse pas s’en rendre pas compte, est possédé de fait puisqu’il lisait le discours et le jouait³⁰, et il semble donc être dans un état identique à celui de Socrate, voire encore plus profondément atteint, tant il est subjugué par l’œuvre de Lysias, prétendant qu’il est impossible de mieux parler du sujet traité que ne l’a fait ce dernier et confondant la qualité de la forme avec celle du fond, au point de penser que les arguments de Socrate contre le discours démontrent en fait sa qualité³¹. La réponse de Socrate, qui invoque à la fois des autorités connues et reconnues, telles que Sappho et Anacréon, et n’importe quel prosateur³², tente d’aider Phèdre à apprivoiser sa transe en relativisant grandement le travail de Lysias, réduit de nouveau à une pièce de rhétorique, dont le fond est plutôt pauvre et peu original, les points abordés étant évidents eu égard au thème traité. Dans ce genre d’exercice, ce n’est pas la thèse étudiée qui compte mais la technique de composition du discours, fondée sur l’« invention » (*εὑρεσις*) et l’« arrangement » (*διάθεσις*)³³ : ce type de discours reste conventionnel, consistant à arranger avec talent des idées, pas forcément intéressantes sur un

27. HOMÈRE, *Odyssée*, X, 235-238, 291-293, 316-319.

28. En *Phèdre*, 230 d6, le *φάρμακον* dont parle Socrate désigne d’une part le discours Lysias, en tant que composition réalisée par un personnage talentueux, matérialisé par le rouleau de papyrus et dont la perspective d’en entendre la lecture envoûte déjà Socrate, l’amoureux des discours, et d’autre part le contenu précis de ce discours, à savoir son texte et sa technique de composition, qui sera activé par la lecture qu’en fera Phèdre et qui n’a évidemment pas encore envoûté Socrate puisqu’il n’en a pas pris connaissance à cet instant. Le mot *καταφαρμακευθέντος* utilisé en 242 e1 fait certainement référence à ce second aspect du *φάρμακον* mentionné en 230 d6, le contenu du discours de Lysias, puisqu’il va conditionner le contenu du propre discours de Socrate mais il renvoie peut-être plus encore aux manœuvres manipulatoires de Phèdre en 236 b9-e8, ayant conduit à ce discours et ayant opéré une inversion générale des rôles, Socrate ayant pris la place de Lysias et Phèdre parlant par sa bouche et tenant cette fois directement des propos offensants vis-à-vis du dieu Éros.

29. *Ibid.*, 235 a1-2 : « je n’ai prêté attention qu’à la seule dimension rhétorique de celui-ci [sc. du discours] » (*τῷ γὰρ ῥητορικῷ αὐτοῦ [sc. τοῦ λόγου] μόνῳ τὸν νοῦν προσεῖχον*).

30. Voir A. G. WERSINGER, *op. cit.*, p. 85.

31. *Phèdre*, 235 b1-5.

32. *Ibid.*, 235 b7-c4.

33. *Ibid.*, 236 a3-6.

thème imposé, en utilisant des formules de style, sans chercher à obtenir un résultat en termes de connaissance mais à produire un effet de ravissement ou de persuasion ³⁴.

Socrate est libéré du sortilège produit par le discours lu par Phèdre, qui n'a été qu'un moment de plaisir passager, et qui justifie de ne pas accorder à Lysias plus de *τιμή* que cet échantillon de son talent n'en mérite, mais il va d'ici peu, sous l'impulsion de Phèdre tomber dans une transe autrement plus spectaculaire. Car, du point de vue de Phèdre, les critiques qu'il émet à l'endroit du travail de Lysias le placent en rival, c'est-à-dire qu'en analysant les ressorts techniques du discours, il s'érige en expert du discours et se positionne donc sur le même plan que le logographe, et vu la différence d'âge, il devient alors intéressant pour Phèdre, qui pourrait devenir son éromène et apprendre de lui ³⁵. C'est pourquoi Socrate a laissé entendre qu'il aurait lui aussi la possibilité de faire valoir son talent ³⁶, voulant séduire Phèdre en soulignant le manque d'originalité du discours de Lysias et la facilité de l'imiter pour qui a quelques lettres ³⁷. Socrate est donc entraîné par une forme d'émulation ³⁸ à cause de l'interprétation que Phèdre fait de ses paroles et de la situation, interprétation qui l'arrange quand même ³⁹ : Socrate se retrouve ainsi dans la logique de la *φιλοτιμία* érotique de Phèdre. D'ailleurs, celui-ci s'emploie à organiser la confrontation en assignant à Socrate la thèse qu'il doit développer dans son propos, et qui sera proche de celle défendue par Lysias ⁴⁰, et en déterminant le prix que le vainqueur recevra ⁴¹. Mais Socrate est alors virtuellement en position de force puisqu'il détient le pouvoir de parler ou non, ce qu'il fait indirectement

34. D'où l'invocation aux Muses et à leur chant *λιγυρός* au début du premier discours de Socrate, qui décrit justement une ruse pour persuader un jeune garçon d'accorder ses faveurs (237 a7-b6 ; b4 : *ἐπεπείκει* ; b5 : *ἔπειθεν*).

35. A. LEBECK, « The Central Myth of Plato's Phaedrus », *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 13, 1972, p. 281, et D. BABUT, « Δεῖν... πάντα λόγον ὅσπερ ζῶον συνεστάναι. Sur quelques énigmes du "Phèdre" », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 1987, pp. 269-271, avaient bien vu également que Socrate et Phèdre prenaient les positions respectives de l'érastrate et de l'éromène.

36. *Phèdre*, 235 c4-6 : « Ayant le cœur comme plein, je sens, mon divin ami, que je serais capable de dire d'autres choses pas plus médiocres en comparaison de celles-ci [qui viennent d'être dites]. » (*πλήρες πῶς, ὃ δαιμόνιε, τὸ σῆθος ἔχων αἰσθάνομαι παρὰ ταῦτα ἂν ἔχειν εἰπεῖν ἕτερα μὴ χείρω.*)

37. *Ibid.*, 235 c6-d3 : Socrate dit qu'il ne sait pas d'où lui viennent ses idées pour composer un discours concurrent, supposant qu'il les avait acquises à son insu, comme si c'étaient des idées communes, et probablement traitées dans la littérature vu qu'il a mentionné un instant plus tôt Sappho, Anacréon et les prosateurs. Il ajoute qu'il ne lui reste en fait plus qu'à accomplir un travail de compilation et de mise en ordre de ces idées déjà disponibles.

38. C'est pourquoi Phèdre le prend au mot et le pousse sur la voie du défi, en proposant sur le ton de la plaisanterie différents enjeux tangibles, en cas de réussite ou d'échec (235 d8-e1, 236 b1-4) ; il a même recours au vocabulaire de la lutte (236 b9-c1 : « tu viens de t'exposer aux mêmes prises » (*εἰς τὰς ὁμοίας λαβὰς ἐλήλυθας*)).

39. Ce que Phèdre a bien compris, en 236 b9-c6, quand il renvoie à Socrate ses propres paroles, lorsque celui-ci reprochait à celui-là de se faire prier pour parler alors qu'il en brûlait d'envie.

40. *Ibid.*, 236 a8-b1 : « je te donnerai comme sujet de discussion que celui qui aime est plus malade que celui qui n'aime pas » (*τὸ μὲν τὸν ἐρῶντα τοῦ μὴ ἐρῶντος μᾶλλον νοσεῖν δώσω σοι ὑποτίθεσθαι*). D'évidence, Phèdre est moins intéressé par le savoir qui pourra être produit que par la qualité rhétorique qui sera déployée. D'où l'écart entre l'intitulé proposé et celui du discours de Lysias, les deux relevant du même thème général.

41. *Ibid.*, 236 b1-4.

sentir à son ami en émettant des réserves frileuses sur ses capacités à répliquer à Lysias⁴². Phèdre doit donc inverser le rapport de force⁴³, ce qui démontrera encore que l'auditeur finit toujours par avoir le dernier mot face à un orateur rétif à parler et achèvera de placer Socrate dans la position d'éraсте de Phèdre, possédé par celui-ci et soumis à lui pour le séduire. Pour cela, contrairement à Socrate qui avait simplement su tirer parti de la situation pour annuler la position de force de l'orateur en faisant valoir sa préférence légitime pour Lysias, Phèdre, lui, a recours à la fois à la menace physique⁴⁴ et à une manipulation⁴⁵ consistant à se projeter dans une future position d'orateur et à menacer Socrate d'user alors de l'ascendant que celle-ci lui confèrera pour le priver de sa *χάρις*, sachant l'amour que Socrate porte aux discours, un serment venant boucler la manipulation en rendant irréversible la menace, dont la mise à exécution est désormais soumise à la sanction d'un tiers neutre, le platane⁴⁶, Phèdre n'étant plus détenteur de sa parole et ne pouvant plus revenir dessus, prévenant ainsi un éventuel désir de parler qui le ferait céder et qui rétablirait à son désavantage le rapport de force naturel donnant la primauté au public (et il fallait donc bien toute cette manipulation contraignante, liante pour bloquer l'ordre normal des choses). Dans cet échange entre Socrate et Phèdre, la logique du don et du contre-don propre à une société régie par la *φιλοτιμία* joue donc pleinement et, surtout, nous avons une nouvelle démonstration du fait que, même au sein d'un groupe d'amis, la *φιλοτιμία* implique l'existence de rapports de force entre les personnes.

Les questions de complémentarité et de concurrence des désirs sont au cœur de l'interaction entre Socrate et Phèdre depuis le début du dialogue. En effet, nous constatons une réelle similitude dans la formulation des injonctions que Socrate et Phèdre se lancent tour

42. *Ibid.*, 236 b5-8, d4-5.

43. D'où aussi l'inversion des rôles en 236 c1-8, Socrate ayant lui aussi réussi à renverser la position de force de l'orateur.

44. *Ibid.*, 236 c8-d3.

45. *Ibid.*, 236 d6-e5.

46. La scène anticipe néanmoins certainement le passage où Socrate dira qu'il est devin, en 242 c3-4 : comme Phèdre n'a invoqué que le platane, et non Apollon (voir *infra*, p. 614), l'arbre, contrairement au chêne de Zeus à Dodone qui sera évoqué en 275 b5-6 et qui émet des oracles, ne peut pas s'exprimer, ce qui force Socrate à parler, mais le dieu, en revanche, a la possibilité de s'exprimer à travers le devin et d'entraîner un changement de perspective qui tournera la réflexion vers des considérations plus élevées, du domaine de l'invisible, le platane appartenant, au contraire, au domaine du sensible, et cautionnant des idées et des principes moins subtils (voir *infra*, p. 655). En outre, le serment devant le platane renvoie certainement à une forme archaïque de justice, fondée sur la négociation entre les parties et non sur l'arbitrage par un juge indépendant, forme de justice plus élaborée, relevant de Zeus, ce qui établit un nouveau rapport avec le chêne de Dodone (voir *infra*, pp. 639 (en particulier la note 249), 671) car malgré le serment de Phèdre, le platane ne pourra pas, contrairement à un juge, le contraindre à respecter son engagement. D'ailleurs, en choisissant d'entendre le discours de Lysias plutôt que celui de Phèdre, Socrate, lui, s'était positionné en juge tranchant entre deux parties. Évidemment, le rapport au vrai existant dans une justice fondée sur la négociation ne peut pas être le même que celui propre à une justice rendue par une personne neutre, extérieure aux parties. Or, dans la conception des rapports humains défendue par Phèdre, fondés sur la *φιλοτιμία*, l'affirmation de soi prime sur le vrai, ce qui est cohérent avec la forme de justice qu'il invoque, mais heurte la vision de Socrate d'une justice transcendante et extérieure aux parties, primant sur le désir de l'emporter de chacune d'elles. Le discours de Socrate qui s'annonce, étant prononcé sous les auspices de Phèdre, et donc du platane, ne pourra donc pas prétendre rendre compte d'une vérité authentique et demeurera un exercice de persuasion.

à tour pour se pousser à parler, en 228 a5-6 (« Phèdre, si moi Phèdre j'ignore, alors je me suis oublié moi-même » (*ὦ Φαῖδρε, εἰ ἐγὼ Φαῖδρον ἀγνοῶ, καὶ ἐμαυτοῦ ἐπιλέλησμαι*)), puis en 236 c4-6 (« si moi, Socrate, Socrate j'ignore, alors je me suis oublié moi-même » (*εἰ ἐγώ, ὦ Σώκρατες, Σωκράτην ἀγνοῶ, καὶ ἐμαυτοῦ ἐπιλέλησμαι*)). Celui qui désire écouter n'a conscience de lui-même que parce qu'il a conscience du désir de parler de son interlocuteur. Si Socrate et Phèdre adhèrent tous les deux à ce principe, chacun d'eux le vit d'une manière différente. Car il convient de noter la légère, mais fondamentale, dissymétrie existant entre ces deux phrases, puisque dans la première citée, le pronom personnel *ἐγώ* est encadré par le nom de l'interlocuteur, tandis que dans la seconde, il est juxtaposé à ce nom, qui est répété : quand Socrate suggère une fusion entre les personnages renvoyant au contexte érotique et certainement à l'approche dialogique, Phèdre oppose les deux protagonistes de façon spéculaire, tout en cherchant à s'emparer de Socrate ⁴⁷, puisque le nom de celui-ci est encerclé par le pronom personnel sujet et le verbe à la première personne, dont la sonorité rappelle celle du pronom, la formulation retenue par Socrate créant en revanche une alternance entre les personnages, comme s'il tressait deux fils, renforçant ainsi l'idée de la fusion érotique et dialogique entre les deux. Socrate, ainsi, s'immisce à l'intérieur de Phèdre, tandis que celui-ci en même temps qu'il matérialise une forme de concurrence, reconnaît sa présence en lui et son influence. Par la même occasion, la prééminence de l'auditeur sur l'orateur, est bien mise en exergue, puisque le premier s'est soit infiltré dans le second, soit il tente de l'enserrer. Le rapport à l'oubli de soi souligné dans ces répliques est également important : la relation dialogique authentique n'est pas une simple juxtaposition d'egos se mirant l'un dans l'autre pour mieux rivaliser mais elle présuppose des processus cognitifs et réflexifs complexes. Il convient en effet de noter la tournure négative utilisée. Chaque personnage aurait pu dire « Si je me connais alors je te connais. » ⁴⁸ Mais cette tournure indiquerait une généralisation du cas particulier que chacun représente, alors que la tournure négative évoque une dimension plus impersonnelle voire universelle que les deux partagent et dont ils ne sont vraiment conscients que lorsqu'ils se retrouvent ou que l'un pense à l'autre, la prise en compte d'autrui réveillant un substrat cognitif négligé ou passant inaperçu jusque-là. Envisagé ainsi, le dialogue est potentiellement porteur d'une révélation, plutôt que de la confirmation d'une certitude déjà en place chez une personne ou son imposition à l'autre, qui se superpose à l'économie du désir propre à chaque interlocuteur. Évidemment, la possibilité d'exercer une influence personnelle

47. Ce qui se traduit par la manœuvre de Phèdre pour faire parler Socrate, malgré ses réticences, à laquelle s'ajoute la menace d'user de la force en 236 d2. Socrate, quant à lui, n'a pas besoin de contraindre Phèdre à parler, puisque d'une part, celui-ci le désire ouvertement, et d'autre part, Socrate découvre rapidement le papyrus contenant le discours de Lysias.

48. R. HACKFORTH, *Plato's Phaedrus*, p. 22, traduit d'ailleurs le passage de 228 a5-6 par : « *I know my Phaedrus; yes indeed, I'm as sure of him as of my own identity.* » Mais, p. 35, il revient à une traduction plus littérale pour 236 c4-6 : « *Don't I know my Socrates? If not, I've forgotten my own identity* ».

sur l'interlocuteur est en même temps fortement suggérée par l'agencement des mots : il en va donc de la responsabilité de Socrate, l'éraсте, d'orienter le dialogue pour produire cette révélation et qu'elle soit authentique.

Ces réflexions de Socrate et Phèdre, prononcées comme des boutades, contiennent donc certains principes particulièrement profonds s'exprimant grâce à la forme dialoguée, sur l'économie des désirs que l'interaction permet d'assouvir. Car la manière propre à chaque personnage d'appréhender son rapport à l'autre selon son désir, qui est décrite ici, anticipe celle des amants qui seront évoqués dans la palinodie de Socrate, et qui est également dissymétrique, comme C. Calame l'a bien expliqué⁴⁹ : l'Éros qui naît chez l'éraсте finit par susciter chez l'éromène, qui se mire lui-même dans son amant, un Antéros qui est de l'ordre de la *φιλία*⁵⁰. Cette différence entre les deux amants exprimée dans la palinodie est

49. C. CALAME, *op. cit.*, pp. 215-217, particulièrement p. 216, note 15, où est critiquée l'interprétation de l'amour de l'éromène comme réciproque de celui de l'éraсте. Plusieurs années avant le livre de C. Calame, C. GRISWOLD, « Self-Knowledge and the "ιδέα" of the Soul in Plato's "Phaedrus" », *Revue de métaphysique et de morale*, 86, 1981, p. 490, constatait déjà l'asymétrie entre ce que ressentent l'amant et l'aimé, mais ne développait guère son observation (voir aussi R. HACKFORTH, *Plato's Phaedrus*, pp. 108 *sq.*, en particulier p. 108, note 3 (mais qui cependant traduit *ἀντέρωτα* par « counter-love », « contre-amour »), K. J. DOVER, *Greek Homosexuality*, pp. 52 *sq.*, « Greek Homosexuality and Initiation », p. 118, D. M. HALPERIN, « Plato and Erotic Reciprocity », *Classical Antiquity*, 5, 1986, pp. 63-66). M. DIXSAUT, *op. cit.*, p. 145, souligne que le désir de l'éromène est appelé *φιλία* plutôt qu'*ἔρωσ*, et est plus faible que celui de l'éraсте. Quelques pages plus loin, p. 150, M. Dixsaut indique que le philosophe n'a pas de raison d'attendre un amour réciproque au sien, eu égard à la nature de son objet – le savoir, la vérité, n'aiment pas celui qui les aime ; cependant, il reçoit bien quelque chose en retour : l'immortalité, qui résulte de l'activité pensante de son âme, vivante alors au point que la mort est étrangère à sa nature. Il est important de comprendre que le philosophe est un être fondamentalement et originellement aimant, qui aime avant même de se demander ce que cet amour lui apportera. Voir aussi G. DEVEREUX, « Greek Pseudo-Homosexuality and the 'Greek Miracle' », *Symbolae Osloenses*, XLII, 1968, pp. 74 *sq.*, qui souligne quant à lui l'érotisme autocentré de l'adolescent, peu intéressé par ce que peut bien ressentir l'éraсте.

50. *Phèdre*, 255 d3-e2. Tout cela explique pourquoi, en 243 e4-8, Phèdre est assimilé à un jeune garçon (*παῖς*) qui paraît se blottir auprès de Socrate. De plus, la tentative de Phèdre de se saisir de Socrate rappelle l'éromène prenant dans ses bras l'éraсте pour lui témoigner son affection, en 256 a2. Voir aussi K. J. DOVER, *Greek Homosexuality*, p. 53. D. M. HALPERIN, « Plato and Erotic Reciprocity », p. 63, prête à l'éromène des sentiments proches de ceux d'« une bonne épouse victorienne » (*a good Victorian wife*) et reconnaît la dissymétrie des sentiments entre les deux amants dans le cas général grec, mais il interprète cependant l'Antéros dans le *Phèdre* comme un amour réciproque, un contre-amour (*ibid.*, pp. 66-68 ; on trouve les mêmes réflexions, quoique légèrement atténuées, dans « Why Is Diotima a Woman? », p. 132). Une analyse identique se trouve également chez M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité*, II, rééd., Paris, 1997 [1=1984], pp. 279-292, 309 *sq.*, refusant le cas général de la dissymétrie de la relation dans le *Phèdre*. Cette approche est erronée comme le prouvent les nombreux éléments de dissymétrie qui perdurent chez Platon et que nous avons mentionnés (en particulier le fait que l'éromène analyse son sentiment comme de la *φιλία* alors l'éraсте est pris par *ἔρωσ*, ce qui est le principe habituel de ce type de relation et le retournement des points de vues effectué dans la palinodie, passant de celui de l'éraсте à celui de l'éromène, dont parle Foucault, fait état justement de l'atténuation des sentiments du second par rapport à ceux du premier et de sa soumission à ce dernier qui conserve toujours l'initiative) ou que nous évoquerons d'ici peu (notamment *infra*, p. 595 ; voir également la critique de C. CALAME, *op. cit.*, p. 216, note 15). M. Foucault et D. M. Halperin imaginent en fait que la relation amoureuse chez Platon est une façon de philosopher à deux, qui instaure donc une réciprocité entre les deux amants, alors qu'elle demeure une relation éducative, qui n'a rien à voir avec une recherche dialogique menée à deux de façon égalitaire, et surtout pas avec la pratique de Socrate, qui ne sait rien et n'enseigne rien (sachant d'ailleurs que dans les *Dialogues*, il y a également toujours une dissymétrie entre les interlocuteurs, la réflexion étant dirigée par l'un d'eux, les autres donnant ou non leur accord, quand ils sont de bonne volonté ; d'autre part, Phèdre prend la place de l'éromène pour recevoir la palinodie, qui est un discours doctrinal où le dialogue n'a aucune place) ; là où ces

essentielle. Dans le discours de Phèdre du *Banquet*, où sont narrés les exploits accomplis au nom de l'amour⁵¹, il est question d'un rapport de concurrence réciproque entre les amants et les aimés, chacun étant animé de la même *φιλοτιμία* et voulant briller aux yeux des autres pour exister et éviter la honte⁵², Phèdre concluant en mettant en exergue les sentiments de l'éromène, mieux récompensés par les dieux⁵³, ses mérites étant magnifiés par rapport à ceux de l'éraсте, qui était dès le départ inspiré des dieux et donc plus facilement porté à accomplir des exploits⁵⁴ : ainsi, grâce à la rivalité, le plus jeune parvient à s'élever et montrer ses talents à son aîné, alors qu'en raison de son âge, le rapport de force est en sa défaveur. Au contraire, dans la palinodie, l'accent est mis sur l'éraсте et son rôle d'éducateur de l'éromène grâce à son activité intellectuelle, ce qui renverse le point de vue de Phèdre et celui défendu par Pausanias dans son discours du *Banquet*, privilégiant lui aussi l'éromène en décrivant une sorte d'art de l'échange de sa *χάρις*⁵⁵ contre les bienfaits de l'éraсте, présenté comme dépendant affectivement de l'éromène⁵⁶, charge à ce dernier de préférer un éraсте le guidant vers l'*ἀρετή* plutôt que de rechercher un amant riche et puissant, et s'exposer à coup sûr à la honte⁵⁷.

Dans le second discours de Socrate du *Phèdre*, le plus âgé se retrouve possédé par son dieu tutélaire lorsqu'il fait la connaissance de celui qui deviendra son bien-aimé, reconnaissant en lui une nature évoquant celle de sa divinité, et à partir de là, il se fait fort de lui apprendre à se comporter d'une manière conforme à l'identité de celle-ci et à lui ressembler⁵⁸ ; quant à l'éromène, touché par la bienveillance de l'éraсте, il conçoit peu à peu de l'affection pour lui en retour et, animé par l'Antéros, il est effectivement dans une dynamique de rivalité⁵⁹, comme la structure de la phrase prononcée par Phèdre l'a mis en évidence. Dans sa description des états amoureux, Socrate s'inspire du fonctionnement des cultes de possession⁶⁰ : l'éraсте possédé doit d'abord découvrir l'identité du dieu, pour être

commentateurs ont raison, en revanche, c'est que l'amour est intellectualisé et que la dimension physique ne compte plus.

51. *Banquet*, 178 d1-180 a7.

52. Voir A. G. WERSINGER, *op. cit.*, pp. 243-248.

53. *Banquet*, 180 a7-b5.

54. *Ibid.*, 180 b4 : *ἐνθεος*.

55. *Ibid.*, 184 b6 : « si un garçon doit bellement accorder ses faveurs à un éraсте » (*εἰ μέλλει καλῶς χαριεῖσθαι ἐραστῇ παιδικά*). Sur la logique de l'échange dans la relation amoureuse homosexuelle fondée sur la *χάρις* que chacun est censé conférer l'autre d'une façon équilibrée, voir B. MACLACHLAN, *op. cit.*, pp. 67-72.

56. *Banquet*, 184 b7 (*δουλεύειν ἐθέλοντα*), c1 (*δουλείαν*), c2 (*δουλεία ἐκούσιος*), c6 (*ἐθελοδουλεία*) : l'éraсте est dans une situation d'esclavage volontaire.

57. *Ibid.*, 184 b5-185 c2.

58. *Phèdre*, 252 c3-253 c6.

59. Sur la dimension compétitive existant dans les relations amoureuses, entre l'éraсте et l'éromène mais aussi entre plusieurs érastes se disputant un même éromène, voir V. YATES, « *Anterastai*: Competition in Eros and Politics in Classical Athens », *Arethusa*, 38, 2005, pp. 33-40.

60. Sur les différentes phases de la transe de possession, on consultera notamment G. ROUGET, *op. cit.*, pp. 101-133, qui distingue une « crise de pré-possession » et une « possession ritualisée », une fois l'initiation réalisée, au cours de laquelle a lieu une « dépossession initiatique », état dans lequel le sujet n'est plus possédé par le dieu mais n'a pas encore retrouvé son identité habituelle, et se trouve dans une forme d'hébétude. Voir aussi A. MÉTRAUX, *Le Vaudou haïtien*, Paris, 1977 [1=1958], pp. 106-125, 171-189, L. DE HEUSCH, « Possession et

capable de reproduire une forme contrôlée de transe propre à ce dieu, grâce au processus initiatique que constitue la relation amoureuse et qu'il fait partager à l'éromène en l'éduquant⁶¹. Or, d'après le *Phèdre*, l'éromène n'est pas possédé au départ mais est amené à une forme de possession érotique⁶² à force de bénéficier des attentions de l'éraсте, qui, étant entré en transe lorsqu'il a fait sa connaissance, a estimé qu'ils partageaient la même divinité tutélaire : seulement, l'éromène ne partage pas la vision intellectuelle de l'éraсте⁶³, il ne sait pas très bien ce qui lui arrive⁶⁴ et s'aime lui-même en se mirant dans l'éraсте⁶⁵, qui est en fait celui qui le possède réellement⁶⁶ et auquel il se soumet⁶⁷. Profitant de la présence de l'autre, s'appuyant sur lui, chacun trouve donc son compte dans cette relation, selon son statut, grâce à cette dissymétrie féconde, permettant une élévation mutuelle des deux amants, le plus jeune prenant conscience de lui grâce au plus âgé dans lequel il se mire et qui l'éduque, qui, lui, se rend semblable autant que possible à ce dieu, qu'il contemple en contemplant le garçon qu'il aime : ayant été initié et étant donc également conscient de lui-même, le plus âgé est passé de la vision de soi à celle d'un autre, invisible qui plus est. On voit donc à quel point cette relation est caractérisée par l'écart, chacun adoptant l'attitude qui lui est propre et qui lui est adéquate.

Or, le sens que nous venons de dégager de ces deux phrases prononcées par Socrate et Phèdre n'apparaît que parce que nous les avons fait se rencontrer d'une façon dialogique,

Chamanisme », pp. 230-244, ainsi que I. M. LEWIS, *op. cit.*, pp. 43-50, qui parle d'« une possession “non contrôlée” et une possession “contrôlée”, ou une possession “non sollicitée” et une possession “sollicitée” » (« *uncontrolled' and 'controlled' possession, or 'unsolicited' and 'solicited' possession* », *ibid.*, p. 49).

61. *Phèdre*, 252 e1-253 c6, notamment 252 e5-253 a2, parlant des personnes qui n'ont pas encore connaissance de leur divinité et ne sont pas encore attachées à éduquer leur bien-aimé : « donc si jamais ils ne se sont pas engagés auparavant dans cette occupation, quand ils l'ont entreprise, ils s'instruisent d'où ils le peuvent et ils partent eux-mêmes en quête, puis suivant la piste, ils parviennent à découvrir par leurs propres moyens la nature du dieu qui leur est propre, du fait qu'ils ont été contraints de faire l'effort de regarder en direction de ce dieu » (*ἐὰν οὖν μὴ πρότερον ἐμβεβῶσι τῷ ἐπιτηδεύματι, τότε ἐπιχειρήσαντες μανθάνουσι τε ὅθεν ἄν τι δύνωνται καὶ αὐτοὶ μετέρχονται, ἰχνεύοντες δὲ παρ' ἑαυτῶν ἀνευρίσκουσιν τὴν τοῦ σφετέρου θεοῦ φύσιν εὐποροῦσι διὰ τὸ συντόμως ἠναγκάσθαι πρὸς τὸν θεὸν βλέπειν*).

62. Mais moins intense que celle que connaît l'éraсте, Antéros n'étant qu'une « image réfléchie d'Éros » (255 d8-e1 : *εἶδωλον ἔρωτος ἀντέρωτα*).

63. En 255 c5-7, Socrate précise bien que l'expérience du beau que fait l'éromène est visuelle et non intellectuelle : « le flot de la beauté revenant vers le bel objet à travers ses yeux, par où il est naturel de passer pour rejoindre l'âme » (*τὸ τοῦ κάλλους ρεῖμα πάλιν εἰς τὸν καλὸν διὰ τῶν ὀμμάτων ἰόν, ἧ πέφυκεν ἐπὶ τὴν ψυχὴν ἰέναι*).

64. *Ibid.*, 255 d3 : « ainsi donc il aime, mais il est dans l'embarras pour savoir quoi » (*ἐρᾷ μὲν οὖν, ὅτου δὲ ἀπορεῖ*). Voir aussi la citation de 255 d5-6 dans la note suivante qui indique également que l'éromène est dépassé par ce qu'il vit.

65. L'éraсте est un miroir pour l'éromène (255 d5-6 : « il lui a échappé qu'il se voyait lui-même dans celui qui l'aime, comme dans un miroir » (*ὡσπερ δὲ ἐν κατόπτρῳ ἐν τῷ ἐρῶντι ἑαυτὸν ὁρῶν λέληθεν*)) et l'éromène est comme une statue de dieu pour l'éraсте (251 a6 : *ὡς ἀγάλματι* ; 252 d7 : *ἄγαλμα*).

66. La structure de la phrase de Phèdre en 236 c4-6 (*εἰ ἐγώ, ὦ Σώκρατες, Σωκράτην ἀγνοῶ, καὶ ἑμαυτοῦ ἐπιλέησμαι*), est de ce point de vue très révélatrice de la présence de Socrate à l'intérieur de Phèdre en même temps de l'existence d'un rapport spéculaire entre les deux personnages, comme nous l'avons déjà dit. Il est en outre probable que la possession vienne du fait que l'éromène se trouve beau en se voyant dans l'éraсте et que l'être qui le possède réellement soit sa propre image.

67. En 256 a3-5, Socrate indique que l'éromène ne refuse pas ses faveurs à l'éraсте s'il lui en fait la demande.

mettant en évidence l'écart qui les sépare. Car dans le cours de la conversation, au moment où elles sont prononcées, le sens dominant de ces tirades est l'expression d'un désir individuel qui cherche à prendre possession du désir d'autrui pour mieux s'assouvir, l'injonction occultant largement la prise de conscience de soi résultant potentiellement de l'interaction. C'est seulement grâce à la confrontation de ces deux démarches unilatérales que la faille existant entre les deux devient tangible et féconde et qu'une situation érotique apparaît, développée dans la palinodie. L'Éros authentiquement fécond naît de l'écart entre les êtres, comme nous le verrons en étudiant le discours de Diotime⁶⁸. Et c'est là tout le problème du discours de Lysias, dans l'optique qui est celle de Socrate lorsqu'il s'en prend à son contenu : ce discours interdit à cet Éros d'apparaître. En effet, d'abord, il exclut le dieu d'entrée⁶⁹. Ensuite le procédé stylistique de la tresse relie entre eux les couples de propositions antithétiques⁷⁰, dont l'opposition en réalité n'est qu'apparente car Lysias met face à face une raison de préférer l'ami non amoureux et une raison de rejeter l'ami amoureux, et par ailleurs le discours se caractérise par sa circularité, tout cela ne laissant en définitive aucun écart véritable qui aurait permis à Éros de surgir et d'être fécond. Puis, la *φιλία* désintéressée reposant sur la *φιλοτιμία* que Lysias met en avant entraîne des rapports de gratitude réciproque, les amis comblant spontanément et réciproquement les attentes des uns et des autres, pour ne pas déroger à leur obligation informelle d'assistance et être déshonorés, un réseau complexe de devoirs mutuels se nouant ainsi entre les personnes qui sont donc toutes dépendantes les unes des autres, selon un principe égalitaire, la reconnaissance d'une *τιμή* adéquate compensant exactement un don que l'on ne peut rendre à l'identique matériellement, si bien que la relation, au lieu d'être centrifuge et dissymétrique comme la relation où Éros est impliqué, est en fait centripète et symétrique, et donc élimine les écarts, le système étant autonome et horizontal, ne nécessitant aucun intermédiaire transcendant comme peut l'être Éros. Et même si Éros existe, comme dans le premier discours de Socrate qui endosse les thèses de Phèdre sur la *φιλοτιμία*, étant dissimulé⁷¹, il est tourné vers soi et non vers l'altérité, et reste stérile, servant seulement d'aiguillon pour l'érauste à assouvir ses désirs charnels et ne stimulant sa créativité qu'à cette fin, l'argumentation persuasive du premier discours de Socrate en étant la preuve.

Cette circularité du désir se retrouve également dans les rapports de Socrate et Phèdre, et elle trouve une traduction très concrète dans la mise en scène, puisque d'une façon ou d'une autre, le personnage dont le désir triomphe élimine son camarade. Ainsi Socrate, désirant

68. Voir *infra*, pp. 803-808.

69. *Ibid.*, 230 e5-231 a2.

70. Voir A. G. WERSINGER, *op. cit.*, pp. 85-94.

71. *Phèdre*, 237 b2-6. Ce qui est une autre interprétation possible du geste de Socrate se cachant sous son manteau, lui qui est le tenant d'Éros.

entendre Lysias, oblige Phèdre à se mettre en retrait derrière le papyrus contenant le texte de Lysias et à ravalé son désir de montrer ce dont il est capable. Lorsque c'est au tour de Phèdre d'avoir le dessus, Socrate se couvre la tête ⁷², disparaît de la scène et laisse Phèdre seul avec Lysias, si bien que tout se passera comme si le discours de Socrate avait été tenu par Phèdre ⁷³. Par ce stratagème, Socrate montre sa soumission et offre aussi à son ami la possibilité de briller face à Lysias dont il avait été privé par la découverte de son écrit, en tenant le discours qu'il aurait pu prononcer s'il avait été plus doué, et cela dans la logique et le registre de la *φιλοτιμία*, le discours de Socrate se voulant le concurrent de celui de Lysias et visant à en persuader l'auditoire. Finalement, Phèdre prononce lui-même deux discours concurrents sur le même sujet. Pour s'esquiver, Socrate, du reste, utilise à l'envers le même tour de prestidigitateur qui avait fait apparaître Lysias. Nous pouvons aussi mentionner l'interprétation de M. Gellrich ⁷⁴ : en se couvrant la tête, Socrate prend une posture féminine, se soumettant au désir de Phèdre, en écho au viol d'Orithye par Borée ⁷⁵, le désir hétérosexuel étant sous-tendu par un rapport de force et une violence qui n'existeraient pas dans le désir homosexuel, fondé sur « le consentement mutuel, la rationalité et le contrôle de soi » ⁷⁶. Cette vision ne contredit pas du tout la nôtre : la persuasion dont use Phèdre à l'encontre de Socrate se ramène à une forme de violence (dont il a déjà menacé Socrate ⁷⁷), si bien qu'il fait fi du désir de Socrate, passant au second plan par rapport au sien, et Phèdre se retrouve donc face à son propre désir ⁷⁸, comme si Socrate n'avait pas été là. Ajoutons que, mieux encore, le mythe d'Orithye et de Borée décrit le comportement de l'amant tyrannique, prenant la *χάρις* de force, sans rien donner en retour.

Dans ces conditions, que l'on suive notre analyse ou celle de M. Gellrich, le désir de Phèdre est devenu circulaire et, perdant de vue l'altérité, celui-ci abandonne aussi sa conscience de lui-même, au point qu'il ne se rend pas immédiatement compte d'être l'auteur du discours de Socrate, tant que celui-ci ne le lui fait pas observer ⁷⁹ : en forçant Socrate à

72. *Ibid.*, 237 a4. Pour G. ARABATZIS, « Έγκαλυψάμενος. La piété socratique dans le *Phèdre* de Platon », *Kernos*, 16, 2003, pp. 119-123, se couvrir la tête est un geste de piété, Socrate arborant un signe de deuil après le discours de Lysias. L'ennui avec cette explication est que Socrate, à ce moment du dialogue, n'a pas encore pris conscience de l'impiété du discours de Lysias, ses critiques portant pour l'instant sur son contenu et sa forme : ce n'est qu'après avoir prononcé le sien qu'il s'apercevra de l'offense faite aux dieux.

73. *Phèdre*, 242 a8-b5, d11-e1, 243 e9-244 a2.

74. M. GELLRICH, *art. cit.*, pp. 286 sq.

75. *Phèdre*, 229 b4-5.

76. M. GELLRICH, *art. cit.*, p. 286 : « *mutual consent, rationality, and self-mastery* ».

77. *Phèdre*, 236 d2-3 : « abstiens-toi de préférer parler sous la contrainte plutôt que de bon gré » (*μηδαμῶς πρὸς βίαν βουλευθῆς μάλλον ἢ ἐκὼν λέγειν*).

78. Ce que dit aussi M. GELLRICH, *art. cit.*, p. 289, qui prête une dimension narcissique à l'amour tel qu'il est envisagé par Lysias, n'ayant pas vu la nuance entre le discours de celui-ci et le premier discours de Socrate.

79. En *Phèdre*, 242 a7-b5, Socrate dit à Phèdre qu'il est à l'origine des discours qu'il entend dont celui qui suivra (242 b4-5 : « et maintenant, de nouveau, tu me sembles être la cause faisant que j'ai un discours à prononcer » (*καὶ νῦν αὖ δοκεῖς αἰτίας μοι γεγενῆσθαι λόγῳ τινὶ ῥηθῆναι*)), mais Phèdre ne comprend pas ce que cela veut dire

répondre à son attente, il l'oblige à reprendre le thème initialement choisi par Lysias, si bien qu'en réalité, il ne fait qu'entendre de nouveau le discours de celui-ci, mais sous une autre forme, ce qui annonce la critique du discours écrit qui ne sait que se répéter lui-même⁸⁰, qui plus est en ayant été appauvri, le premier discours de Socrate introduisant le biais de l'amour qui retire au discours de Lysias ce qu'il avait d'intéressant. En poussant Socrate sur cette voie, Phèdre, qui parle par son intermédiaire, montre qu'il est lui aussi possédé comme Socrate et peut-être de façon plus sévère car il n'en a pas conscience : tout son mode de fonctionnement est sous l'influence d'un système de valeurs qui façonne ses comportements, ses interactions et certains de ses goûts et opinions, mais aussi sa compréhension du monde, qui s'en trouve appauvrie puisque l'interprétation est calibrée au préalable par les cadres de ce système de valeurs. Nous retrouverons le même principe dans le *Charmide* au sujet du *λόγος* intérieur créé par les opinions et qui influence l'individu à son insu. Dans tous les cas, une réflexion sur soi-même est indispensable pour conserver son autonomie de décision et enrichir son expérience et ses connaissances. Il faudra d'ailleurs le signe divin de Socrate pour que, toujours sous l'impulsion de Phèdre⁸¹, il prononce un nouveau discours, inattendu et imprévisible, qui, créant une discontinuité, instaurera une nouvelle logique rompant avec le système de valeurs propre à Phèdre et Lysias. Jusqu'à présent, les discours n'avaient fait que répéter circulairement le même thème ou presque sous des formes différentes, seul un changement de perspective rompant avec les schémas de pensée existant est capable de créer une discontinuité, donc une progression, et de faire entrer de l'altérité dans le discours, et ainsi de transformer l'interprétation et la compréhension des choses. Nous observerons aussi la perméabilité de Phèdre aux effets du discours. En effet, malgré les mises en garde de Socrate, avant que celui-ci ne prononce la palinodie, il réaffirme le principe d'une confrontation rhétorique entre Socrate et Lysias, plaisantant sur la notion de guerre⁸² et surtout se disant prêt à forcer Lysias à tenir à son tour un éloge de l'éraсте⁸³, comme pour l'amener à relever le nouveau défi que Socrate lui aurait lancé en abordant un nouveau sujet. Mais à la fin du discours de Socrate, en 257 b7-c7, Phèdre est moins sûr de la pertinence de la confrontation⁸⁴ : il s'associe à la prière de Socrate pour que Lysias devienne philosophe, et il

et demande, en 242 b6-7, « Mais comment donc [suis-je responsable] et quel est ce [discours] ? » (*ἀλλὰ πῶς δὴ καὶ τίτι τοῦτο;*).

80. Voir *infra*, p. 667.

81. *Ibid.*, 242 a3-c1.

82. *Ibid.*, 242 b6-7.

83. *Ibid.*, 243 d8-e1 : « car une fois que tu auras fait l'éloge de l'éraсте, il faudra de toute nécessité que je contraigne Lysias d'écrire à son tour un discours sur le même sujet » (*σοῦ γὰρ εἰπόντος τὸν τοῦ ἐραστοῦ ἔπαινον, πᾶσα ἀνάγκη Λυσίαν ὑπ' ἐμοῦ ἀναγκασθῆναι γράψαι αὐτὸν περὶ τοῦ αὐτοῦ λόγον*). Ce dont Socrate ne doute pas, comme il le dit dans sa réponse en 243 e2.

84. On remarquera la différence entre, d'un côté, Phèdre, qui, avant la palinodie, voulait contraindre Lysias de lui faire plaisir, tel un éraсте tyrannique qui n'a que cette solution puisque, de par sa position, l'éromène est en

doute de la capacité de ce dernier à répliquer à un tel discours. Il n'a donc pas tout à fait abandonné son ancien système de valeurs mais en même temps, il a été marqué par le discours qu'il vient d'entendre et adhère à sa conclusion, même si visiblement le détail de la démonstration lui échappe encore, renvoyant à un système de valeurs différent du sien.

Phèdre s'est donc laissé influencer par la parole de Socrate, bien que, contrairement à Lysias, celui-ci ait eu recours à un mythe, mais la beauté rhétorique, l'agencement logique et rigoureux des idées et la hauteur des vues exprimées incitent à le prendre au sérieux, ce qui ne dispenserait pas Phèdre de porter un regard critique sur le contenu exprimé, mais pourtant, il ne le fait pas, ayant été séduit⁸⁵. Le discours socratique est tourné vers une érotique éducative, grâce à laquelle le plus jeune est pris en main par le plus âgé, qui, au lieu de faire peser sur lui sa domination, s'efforce de l'aider à élever son niveau et à se tourner vers des considérations plus élaborées et subtiles que celles qui le préoccupaient jusque-là. Par conséquent, il s'agit d'un discours comportant une forte dimension incantatoire qui génère de l'adhésion et tend à transformer l'auditeur en disciple de Socrate, qui ne sera jamais qu'un imitateur, répétant son discours et éventuellement ses manières, à la façon ridicule d'un Aristodème, mais restera incapable de réaliser l'effort de pensée qui le rendra autonome et philosophe : le contenu de la palinodie, vantant la reconnaissance d'un futur philosophe par un philosophe confirmé qui entreprend alors d'amener son jeune ami à exprimer toute sa nature, demeure un idéal rarement atteint dans le réel, les natures authentiquement philosophiques étant des plus rares. C'est ainsi que Socrate, dont la sagesse est bien connue, est souvent pris pour un maître de vertu et attire des disciples, tels Alcibiade, Apollodore⁸⁶ ou Aristodème, bien qu'il n'ait jamais prétendu rien enseigner, et qui se laissent alors bernier par leurs propres illusions sur le personnage, s'imaginant acquérir un savoir à ses côtés, érigeant sa parole en doctrine. Ce qui nous ramène au cas de Phèdre répétant le discours de Lysias sous une autre forme. Dès lors qu'une autorité est reconnue, le risque est grand de voir la pensée de ceux qui s'attachent à elle s'étioler et se borner à une imitation plus ou moins brillante du maître, mais ne s'élevant jamais à un degré d'autonomie permettant une véritable créativité et une véritable appropriation de la réflexion, et une véritable attention au vrai. En cela, la déformation du discours de Lysias par Socrate, qui lui fait dire autre chose que ce qu'il dit vraiment, en le faisant dériver sur le terrain de l'ἔρωζ alors que celui-ci n'aborde que la φιλία, est une démonstration d'autonomie de l'interprétation, qui trouve l'expression aboutie de sa fécondité dans le contenu novateur de la palinodie. Il fallait donc une certaine

position de force pour accepter ou refuser, et, de l'autre, l'éraсте de la palinodie qui sait séduire l'éromène et le soumettre en douceur, violentant au contraire ses propres appétits.

85. J. MOSS, *art. cit.*, pp. 20-22, constate que la palinodie avait tout pour plaire à Phèdre, du point de vue du thème mythologique et de la forme brillante, et serait donc un exemple de ψυχαγωγία.

86. Voir aussi *infra*, p. 676.

folie inspirée par les dieux ⁸⁷ pour introduire un écart créatif dans le discours de Lysias et s'élever dans une réflexion aussi riche que celle déployée dans le deuxième discours de Socrate. Et par cette forme de délire sur Lysias et son discours, Socrate élimine également un rival du philosophe, le logographe, profitant de son absence et de son incapacité à se défendre, qui découle du mode même d'expression qu'il utilise.

La notion de *χάρις*, compte tenu de la reconnaissance et de la gratitude qu'elle implique et qui se traduisent sous la forme d'une *τιμή* accordée à l'auteur du bienfait, apparaît pour Socrate comme étant antiphilosophique, puisque consacrant des autorités et produisant de la soumission mécanique, y compris intellectuelle, à ces autorités : lorsque la vérité est en jeu, le philosophe ne respecte aucun savoir et trahit au besoin ceux qu'il a admirés ou même à qui il doit une partie de sa formation. La notion de parricide développée dans le *Sophiste* ⁸⁸ est à cet égard révélatrice : ce n'est pas un hasard si un terme aussi fort est employé dans ce dialogue, tant le philosophe ne saurait dépendre de qui que ce soit pour penser. La circulation de la *χάρις* n'a guère sa place dans l'univers de Socrate, qui est ignorant et n'a par conséquent rien à donner dans le domaine de la connaissance, mais rien à recevoir non plus puisqu'il ne se satisfait d'aucun savoir et se place toujours du côté du désir inassouvi, demandeur perpétuellement insatiable qui finit toujours par frustrer son interlocuteur, que celui-ci s'imagine détenir un savoir ou qu'il attende quoi que ce soit de Socrate : ce dernier ne peut donc ni mériter, ni exprimer lui-même la moindre reconnaissance pour quiconque dans ce domaine. Dans ses actes, de plus, Socrate agit par devoir, ce qui n'implique aucune contrepartie : ainsi, dans le *Banquet*, Alcibiade nous apprend que Socrate fait ce qu'il peut pour ne pas recevoir les distinctions qu'il mérite, récompensant le courage dont il a fait preuve au combat. Une fois encore, il refuse le contre-don et rejette la *τιμή*, même lorsqu'elle est légitime ⁸⁹.

La dimension de *φάρμακον* du discours apparaît nettement dans la possibilité de prononcer une palinodie, qui, après le discours déclaré offensant contre le dieu Éros par Socrate, a un effet purificateur immédiat, comme dans le cas de Stésichore ⁹⁰. Le discours prend ainsi la figure d'un véritable Janus *bifrons* : par la bouche unique de Socrate, s'expriment successivement Phèdre et Stésichore ⁹¹. Les deux aspects du discours sont en effet complémentaires et mutuellement nécessaires. D'ailleurs dans l'esprit de Socrate, il ne s'agit que d'un seul et même discours, qui se poursuit dans un nouveau développement, et non

87. Nous l'explicitons dans un instant, *infra*, p. 605.

88. *Sophiste*, 241 d3 : *πατραλοΐαν*.

89. *Banquet*, 220 e6-7.

90. *Ibid.*, 243 a2-b3.

91. *Ibid.*, 243 e9-244 a3 : « le précédent discours était de Phèdre, fils de Pythoclès, homme du dème de Myrrhinonte, tandis que celui que je m'appête à prononcer est de Stésichore, fils d'Euphêmos, né à Himère » (*ὁ μὲν πρότερος ἦν λόγος Φαίδρου τοῦ Πυθοκλέους, Μυρρινουσίου ἀνδρός· ὃν δὲ μέλλω λέγειν, Στησιχόρου τοῦ Εὐφήμου, Ἰμεραίου*).

de deux discours distincts, malgré les apparences⁹². Il a réussi à installer de l'altérité à l'intérieur du même tout, qui prend de la sorte une dimension dialogique.

L'histoire de Stésichore va également servir de guide à Socrate pour se libérer de la possession néfaste qui lui a fait perdre le sens des réalités : tout d'abord, aidé par la divinité, il prend conscience de sa situation fautive⁹³, de même que Stésichore a découvert de quoi il était accusé grâce à sa relation privilégiée avec les Muses⁹⁴ ; ensuite, comme Stésichore avec sa palinodie, il revient au réel en tenant le discours qui lui est adéquat⁹⁵, c'est-à-dire un discours vrai (*ἔτυμος*) et non plus erroné ou mensonger⁹⁶, et qui purifie donc celui qui le tient⁹⁷. Le retour au réel de Socrate est fondé sur un retour à la définition du divin, qui est un élément tangible et essentiel, totalement indépendant des protagonistes, et perdu de vue par les discours précédents⁹⁸, qui ne pouvaient donc pas dire le vrai⁹⁹, mais au contraire produisaient une illusion trompeuse, d'autant qu'ils se donnaient par surcroît pour ce qu'ils n'étaient pas¹⁰⁰.

92. C'est ainsi que l'on peut comprendre l'échange ayant lieu en 265 a2-266 b1 : Socrate commence par distinguer deux discours contradictoires, puis il les réunit pour en faire deux phases d'un seul discours, en 265 c5-6 (« comment *le discours* a pu passer du fait de blâmer à celui de louer » (*ὡς ἀπὸ τοῦ ψέγειν πρὸς τὸ ἐπαινεῖν ἔσχεν ὁ λόγος μεταβῆναι*), souligné par nous), constituant un seul mouvement de pensée se déployant à partir de l'analyse d'une définition, celle de l'amour, explicitée en 237 d3-238 b5, abordée selon deux aspects annoncés en 237 d7-9, le désir des plaisirs étant traité au cours du discours répondant à celui de Lysias, et l'aspiration au meilleur faisant l'objet de la palinodie (voir particulièrement 256 d5-e4). Sur l'unité formée par les deux discours de Socrate, voir D. BABUT, *art. cit.*, 1987, pp. 260-266.

93. *Phèdre*, 242 b8-c3, en particulier c1-3 : « j'ai cru entendre une certaine voix venant de lui [*sc.* le signe divin] qui ne m'autorisait pas à m'en aller avant d'avoir expié, ayant certainement commis quelque faute envers la divinité » (*τινα φωνὴν ἔδοξα αὐτόθεν ἀκοῦσαι, ἣ με οὐκ ἔᾶ ἀπιέναι πρὶν ἂν ἀφοσιώσωμαι, ὡς δὴ τι ἡμαρτηκότα εἰς τὸ θεῖον*). Ce qui conduit Socrate à reconnaître en 242 d1 : « maintenant, je me suis rendu compte de la faute » (*νῦν δ' ἤσθημαι τὸ ἡμαρτημα*).

94. *Ibid.*, 243 a5-6 : « ayant été privé de ses yeux pour avoir dénigré Héléne, il ne fut pas ignorant [*sc.* de ses torts] comme Homère, mais puisqu'il était inspiré par les Muses, il reconnut sa responsabilité » (*τῶν γὰρ ὀμμάτων στερηθεὶς διὰ τὴν Ἑλένης κακηγορίαν οὐκ ἠγνόησεν ὥσπερ Ὀμηρος, ἀλλ' ἅτε μουσικὸς ὢν ἔγνω τὴν αἰτίαν*). On peut lire ici une critique implicite adressée à Homère, qui est resté aveugle contrairement à Stésichore, et qui donc n'aurait pas été autant que ce dernier choyé par les Muses et n'aurait pas pu tenir de discours conforme au réel, pour ne pas avoir perçu sa faute.

95. En 243 a7, Stésichore, cité par Socrate, récuse son discours précédent de la façon suivante, qui sera reprise par ce dernier en 244 a3 : « Ceci n'est pas un discours vrai » (*οὐκ ἔστ' ἔτυμος λόγος οὗτος*). Ce qui signifie que la palinodie dans les deux cas sera *ἔτυμος*.

96. L'opposition entre ce qui est *ἔτυμος* et ce qui est *ψευδής* est clairement exposée par HOMÈRE, *Illiade*, X, 534 : « vais-je faire une erreur ou dire le vrai ? » (*ψεύσομαι, ἢ ἔτυμον ἐρέω*).

97. *Phèdre*, 243 d4-5 : « je souhaite par un discours qui soit comme une eau potable me purifier d'avoir entendu de tels propos âcres comme la saumure » (*ἐπιθυμῶ ποτίμῳ λόγῳ οἶον ἄλμυρὰν ἀκοὴν ἀποκλύσασθαι*). La nature fluide, donc ambiguë du discours, est soulignée : il peut être une eau pure ou saumâtre.

98. *Ibid.*, 242 e2-4 : « Or si, comme il l'est en réalité, Éros est un dieu ou quelque chose de divin, il ne pourrait être rien de mauvais, alors que les deux discours tenus à présent à son sujet le disaient pourtant être ainsi » (*εἰ δ' ἔστιν, ὥσπερ οὖν ἔστι, θεὸς ἢ τι θεῖον ὃ Ἔρωσ, οὐδὲν ἂν κακὸν εἶη, τῷ δὲ λόγῳ τῷ νυνδὴ περὶ αὐτοῦ εἰπέτην ὡς τοιοῦτον ὄντος*).

99. *Ibid.*, 243 a1 : *μηδὲ ἀληθές*.

100. *Ibid.*, 243 a2 : « [ces deux discours] se donnent des airs graves comme s'ils étaient quelque chose, si jamais ayant trompé quelques individus faibles, ils viennent à acquérir de l'estime auprès d'eux » (*σεμνύνεσθαι ὡς τι ὄντε, εἰ ἄρα ἀνθρωπίσκους τινὰς ἐξαπατήσαντε εὐδοκιμήσετον ἐν αὐτοῖς*). L'illusion est également suggérée en 242 e5 quand Socrate parle de la « sottise civilisée » (*ἡ ἐνήθεια [...] ἀστεία*) des discours qui viennent d'être

Les désirs sont finalement contrôlés quand on s'éloigne des apparences, qui sont relatives à chacun, et que l'on retrouve la réalité, qui est la même pour tous et ne dépend de personne. Cette reprise en main rétablit l'authenticité de la relation érotique et sa dissymétrie, Phèdre semblant se blottir contre Socrate, qui lui demande de l'écouter pour ne pas se donner à celui qui ne l'aime pas ¹⁰¹ et se joignant à la prière de son compère une fois la palinodie prononcée ¹⁰², devenant ainsi un éromène réceptif à l'éducation de l'éraсте. L'intervention de Stésichore guérit de celle de Lysias car le poète ne parle pas à travers un discours écrit mais est invoqué par la mémoire culturelle de Socrate, qui ne répète donc pas tout son poème mais seulement le premier vers, et encore en l'adaptant ¹⁰³, et compose à partir de lui tout un nouveau discours. La mémoire n'a pas la capacité de retenir le *λόγος* aussi précisément et en aussi grande quantité que l'écrit, dont les capacités en la matière sont illimitées ¹⁰⁴ : il ne s'agit plus cette fois, comme dans le discours que Phèdre aurait voulu prononcer, de donner une interprétation performative d'un discours déjà existant dont le fond est conservé, mais de créer un nouveau discours en partant d'un ancien, réactualisé et dépassé, générant un sens novateur. Dans cette perspective, la mémoire stimule la pensée qui entre alors en action pour d'une part, effectuer le travail de remémoration, qui n'est pas toujours automatique et qui est souvent sous-tendu par un raisonnement, sur lequel les mots initiaux reviennent se greffer, et, d'autre part, combler éventuellement les trous de mémoire et apporter une contribution personnelle puisque en raison de ses limites, la citation mémorisée peut difficilement constituer un *λόγος* complet. L'évocation de la réminiscence dans le discours de Socrate ¹⁰⁵ est donc pleinement justifiée, en tant que processus cognitif et réflexif général, par rapport au mécanisme particulier de remémoration que nous venons de décrire. En se référant à la citation de Stésichore, Socrate signifie à son auditeur que l'on pense toujours à partir d'un matériel qui ne nous appartient pas et que la pensée consiste à nous l'approprier en le composant à notre façon, de préférence en respectant un certain nombre de règles, qui ne nous

tenus, vu que ce qui est civilisé doit au contraire être subtil. L'accent est mis sur le lustre sophistiqué de la forme, aux dépens de la vérité du fond.

101. *Ibid.*, 243 e4-8.

102. *Ibid.*, 257 b7.

103. *Ibid.*, 244 a3, qui imite le vers cité en 243 a7.

104. Il faut bien entendu opposer les connaissances accumulées au fil des ans dans la mémoire et qui forment la culture d'une personne, qui, acquise et assimilée, est devenue sa pleine propriété, aux discours appris par cœur et composés par les logographes par exemple, qui ne sont en définitive que des écrits répétés et qui, probablement, sont oubliés sitôt récités. Voir aussi *infra*, p. 668, en particulier la citation de la note 382. Sur les discours appris par cœur, notamment dans le cadre de l'enseignement des sophistes et des rhéteurs, et sur les inconvénients de cette méthode pour les discours prononcés en public, voir J. SCHLOERMANN, « Entertainment and Democratic Distrust: The Audience's Attitudes towards Oral and Written Oratory in Classical Athens » in I. WORTHINGTON, J. M. FOLEY (ed.), *Epea and Grammata: Oral and Written Communication in Ancient Greece*, Leiden - Boston - Köln, 2002, pp. 135-146.

105. *Phèdre*, 249 b6-250 e1.

appartiennent pas non plus, et qui rendent cohérente cette pensée, élevée au rang de raisonnement, lequel contiendra un degré de vérité plus ou moins grand selon ses prémisses.

Alors que le serment de Phèdre invoquant le platane visible, en qualité d'élément du monde sensible, cantonnait encore et toujours les protagonistes dans la sphère de la *φιλοτιμία* érotique et ne nourrissait que des désirs tournés vers soi, renvoyant à une justice archaïque, l'intervention divine que constitue le signe démonique invisible rétablit la justice apollinienne en tant que notion intelligible s'imposant à l'orateur et exigeant de lui d'avoir le souci du vrai. À partir de là, le désir circulaire n'a plus aucune raison d'être, une nouvelle vision du monde s'étant substituée à celle dans laquelle il était né, consacrant désormais un référentiel transcendant les individus. Ceux-ci évoluaient jusqu'à présent dans un univers sensible horizontal dans lequel les désirs sont potentiellement concurrents car portant sur des objets singuliers identiques, dès lors que chacun cherche à s'affirmer face aux autres, considérant que toutes les opinions sont axiologiquement équivalentes, la justice se réduisant alors à une négociation entre les intervenants. La prise de conscience d'une verticalité dans l'être, donc de l'existence de principes intelligibles, universels et immuables, redirige les désirs qui deviennent convergents et donc concourants, et fait disparaître toute nécessité de s'imposer sur les autres puisque la même réalité se donne à tous dans la mesure des capacités de chacun, indépendamment de celles des autres. Mieux, une coopération devient désormais possible pour progresser dans l'exploration de l'être, au moyen du dialogue. Enfin, en tant que principe indépendant d'eux, la justice n'est plus tributaire des intérêts personnels apparents des individus et peut maintenant leur imposer ses normes et les contraindre à calibrer leurs désirs selon ses critères. Un changement de statut implicite s'est opéré grâce à cette élévation au-dessus des apparences : l'homme finit d'être une entité sensible comme les autres et se découvre hybride et intermédiaire, cumulant des caractéristiques sensibles et intelligibles. Mais on perçoit aussi l'intérêt de la vision de Lysias, par rapport à celles de Phèdre et Socrate, qui introduit une dimension désintéressée dans les relations humaines sans avoir besoin d'en passer par un être transcendant et qui est sans doute la plus exigeante, l'homme s'imposant à lui-même d'être raisonnable dans ses désirs sans aucun référent externe, fût-il universel, les interactions entre les individus se régulant alors toutes seules.

Les réflexions sur la possession que nous venons de présenter entrent en résonance avec celles qui se trouvent dans un autre dialogue où il est également question de possession, l'*Ion*, qui analyse le travail du rhapsode. Comme l'explique J.-L. Nancy, à la suite de L. Méridier, le rhapsode est un intermédiaire qui interprète le texte d'Homère, sans le commenter mais en le jouant, en le mimant, en le paraphrasant, pour magnifier le verbe

poétique¹⁰⁶. Il devient lui-même un substrat neutre sur lequel se projette la parole homérique : il reflète le dire sans interférer en intercalant sa propre parole qui expliquerait le sens de ce dire. Il donne à voir la parole poétique. La particularité de l'activité du rhapsode est de se trouver, selon Socrate, au centre d'un dispositif de transmission fondé sur la possession, étant donné que le rhapsode ne maîtrise pas une *τέχνη*. Il s'agit d'une chaîne magnétique, l'influx passant d'un maillon à l'autre juste par contact sans que ceux-ci aient besoin d'être attachés les uns aux autres pour tenir ensemble. Cette possession vide le poète de toute sa personnalité, il n'est plus que la voix des dieux, au point qu'il est choisi par eux et n'a aucune prise sur le processus ; mais en même temps, il est celui qui permet aux dieux de s'exprimer et il se réalise ce que J.-L. Nancy appelle un « partage des voix » dans l'enthousiasme¹⁰⁷. Le phénomène s'étend au rhapsode qui devient l'interprète du poète et est pris par l'enthousiasme à son tour, qu'il transmet ensuite au public. Si cette capacité du rhapsode à interpréter la parole poétique ne lui donne aucune compétence pour discourir sur les points techniques éventuellement abordés par le poète, il est néanmoins en mesure d'utiliser la rhapsodie d'une manière parénétiq ue en déclamant le passage approprié ou en l'imitant s'il se trouve dans une situation identique à celle du poème, lorsqu'il n'est pas question d'accomplir un geste demandant des compétences techniques mais d'influencer des spectateurs, tel que le fait un général avec ses troupes avant une bataille, ce que Socrate refuse quand il raille Ion de se prendre pour un stratège et mélanger les compétences militaires et la capacité à motiver les soldats avant le combat, le rhapsode limitant manifestement l'art du stratège à ce dernier point¹⁰⁸.

Ce qui gêne Socrate dans l'activité de Ion, c'est qu'il ne fasse que refléter une parole tierce sans l'analyser ni la critiquer, lui servant seulement de support et transmettant les émotions qu'elle véhicule¹⁰⁹. Alors que dans le *Phèdre*, constatant les états de possession se produisant lors du discours de Lysias, puis celui de Socrate, l'interprétation cherche à remonter vers la vision divine par un travail d'analyse qui élabore celle-ci et fait émerger un sens, dans l'*Ion*, l'interprétation fait descendre la vision divine qui est donnée au poète telle quelle et reproduite de maillon en maillon. Mais à aucun moment ne se produit un échange interactif entre le rhapsode et le poète ou le public qui pourrait modifier le fond du texte, seule la manière de le présenter pouvant être affectée par les réactions que le rhapsode perçoit dans le public pour porter la *χάρις* à son comble. Il n'est donc qu'un passeur du *λόγος*, dont il parvient à conserver et peut-être amplifier la puissance d'influence mais il est incapable de le

106. J.-L. NANCY, *Le Partage des voix*, Paris, 1982, pp. 56-60. Voir aussi les remarques de L. Méridier dans son édition de l'*Ion*, PLATON, *Œuvres complètes*, V, 1^{re} partie, C.U.F., pp. 9-11, et R. VELARDI, *Enthusiasmòs. Possessione rituale e teoria della comunicazione poetica in Platone*, Roma, 1989, p. 15.

107. J.-L. NANCY, *op. cit.*, pp. 61-68.

108. *Ion*, 540 d1-5.

109. *Ibid.*, 535 d1-e6.

saisir pour en capter le sens véritable, se l'approprier et éventuellement juger qu'il ne doit pas être transmis. D'où la comparaison avec Protée¹¹⁰ : le rhapsode n'a pas de forme propre, épousant le *λόγος* qu'il sert, et s'échappe toujours, prenant finalement la forme du stratège, c'est-à-dire d'un alter ego qui doit transmettre également une sorte de possession à son auditoire afin de l'amener à accomplir des actes qu'il n'accomplirait pas raisonnablement de son propre chef en temps normal, notamment à cause de l'instinct de conservation qui retient les soldats d'aller au-devant de la mort dans la mêlée, le *λόγος* du stratège n'étant pas de nature à leur inculquer le courage authentique qui ferait de cet acte un acte raisonnable. Mais ce visage du stratège que le rhapsode finit par montrer n'est lui-même qu'un nouveau masque d'acteur si bien que Protée n'a jamais été saisi en réalité et par conséquent, sa justice ne s'exprimera pas¹¹¹ : même si elle existe éventuellement, la légitimité du *λόγος* porté par le rhapsode et donc celle des actes auxquels il exhorte, n'est aucunement établie par lui, qui n'est pas plus capable de mettre en évidence la vérité de ce *λόγος*. Et finalement, si le poète était inspiré par les Sirènes plutôt que par les Muses, le rhapsode ne verrait pas la différence.

Il faut bien comprendre en quoi consiste la possession qui frappe le rhapsode : il est possédé par le poète en tant que celui-ci est lui-même l'interprète de la divinité qui le possède. Ce qui signifie qu'il n'a aucune maîtrise sur la divinité qui agit : il ne maîtrise que la possession induite par le poète, puisqu'il ne réagit pas à n'importe lequel¹¹², mais n'a pas été initié à sa divinité¹¹³, si bien qu'en réalité, sa transe est imparfaitement contrôlée¹¹⁴. Et c'est grâce à ce phénomène que le *λόγος* est interprété sans qu'un sens soit dégagé. Dans ces conditions, le *λόγος* n'étant que de passage chez la personne qui le reçoit, il n'est jamais intériorisé et son influence est limitée à des manifestations superficielles, émotionnelles, si bien que l'on peut dire que l'expérience est vécue sur le mode de la possession peu ou pas maîtrisée, du fait de l'hétérogénéité du *λόγος* vis-à-vis de celui en qui il se trouve, quand il n'en domine pas le sens. Seul un retournement réflexif sur le *λόγος*, notamment grâce au processus dialogique, permet de le mettre à distance et de faire cesser la possession

110. *Ion*, 541 e7-542 a1.

111. Sur les rapports de Protée à la justice, voir *infra*, p. 883.

112. *Ion* l'explique d'ailleurs très bien en 535 e1-6, lorsqu'il dit qu'il doit être attentif aux réactions du public pour moduler son jeu et produire l'effet recherché : il maîtrise son interprétation complètement.

113. Que l'on compare ce que Socrate dit de la possession des poètes en 533 e5-534 c5, comparés aux Corybantes et aux Bacchantes en état de possession, puis sa description des rhapsodes en 536 b4-d3, également comparés aux Corybantes, mais cette fois, c'est le poète Homère qui prend la place du dieu (notamment 536 b5 : « tu es possédé par Homère » (*κατέχη ἐξ Ὁμήρου*) ; et 536 c6-d2). Sur cet aspect de la transe de possession évoqué dans l'*Ion*, consistant à ne réagir qu'à l'évocation d'une seule divinité et toujours la même, voir I. M. LINFORTH, « The Corybantic Rites in Plato », p. 139, E. R. DODDS, *op. cit.*, p. 86, H. JEANMAIRE, « Le Satyre et la Ménade... », pp. 471 *sq.*, *op. cit.*, pp. 134 *sq.*, R. VELARDI, *op. cit.*, pp. 73-98.

114. C'est pourquoi la « faveur divine » (*Ion*, 534 c1, 536 c2 : *θεία μοῖρα*) le traverse et gagne alors le public. Sur la *θεία μοῖρα*, voir J. SOUILHÉ, « La *θεία μοῖρα* chez Platon » in J.-F. VON RINTELEN (Hg.), *Philosophia Perennis. Abhandlungen zu ihrer Vergangenheit und Gegenwart. Festgabe Josef Geyser zum 60. Geburtstag*, I, Regensburg, MCMXXX, pp. 11-25, E. DES PLACES, *Pindare et Platon*, Paris, MCMXLIX, pp. 149-155.

incontrôlée en faisant surgir un sens à ce *λόγος*, que l'on peut alors comprendre. Ce n'est qu'à ce moment que Protée est réellement saisi et se montre véridique, sachant que l'approche doit être dynamique et ne jamais cesser, sans quoi une nouvelle possession non maîtrisée se reproduit, sous forme d'une opinion. Mais il faut être Socrate pour exiger d'un rhapsode qu'il transmette des vérités avant de permettre à son public de passer un agréable moment à admirer son talent...

En mettant en scène diverses phases de possession, le *Phèdre* explique lui aussi que tout *λόγος* comporte une dimension possessive, et il envisage par surcroît la possibilité de déceler le sens du *λόγος*, voire de l'altérer pour produire un nouveau *λόγος*, ce qui n'intéressait pas le rhapsode de l'*Ion*. Socrate commence par vivre l'expérience du public, envoûté par le discours de Lysias lu par Phèdre, qui occupe la même position que le rhapsode, grâce à la magie combinée de l'écriture et de la rhétorique générant une transe non maîtrisée, puis, il prend la place du poète, inspiré par les Muses et surtout les divinités locales, qui est aussi la place de Lysias et d'Homère, en tant qu'auteur ou interprète du *λόγος* divin original, selon une transe qui ne semble guère plus contrôlée puisqu'il ne s'en tient pas à une forme unique, passant du dithyrambe à l'épopée ¹¹⁵, sachant qu'il a été mis dans cet état par Phèdre, ayant reconnu la responsabilité de celui-ci ¹¹⁶. Enfin, sous l'impulsion de son signe démonique, qui n'est pas une forme de possession mais un avertissement fonctionnant sur un mode négatif, Socrate prononce un discours philosophique de sa composition ¹¹⁷, qui certes ne manque pas d'inspiration poétique mais ne prétend pas dépasser les capacités humaines de compréhension ¹¹⁸ : il a su partir du thème choisi par Lysias pour construire une pensée originale aspirant à donner une vision du monde plus en phase avec son expérience et censée révéler un pan du vrai, comportant des raisonnements et des informations, pouvant faire l'objet d'une discussion avec son interlocuteur, qui reconnaît la beauté supérieure de ce

115. *Phèdre*, 238 d2-3, 241 e1-3. Dans l'*Ion*, 534 c2-5, Socrate indique que chaque poète étant possédé par une Muse donnée, s'adonne à un genre de poésie précis : « chacun est seulement capable de composer bellement ce vers quoi la Muse l'a poussé à aller : l'un vers les dithyrambes, l'autre vers les éloges, ou encore vers les chants accompagnés de danses, ou vers les poèmes épiques, ou enfin vers les poèmes iambiques » (*τοῦτο μόνον οἷός τε ἕκαστος ποιεῖν καλῶς ἐφ' ὃ ἡ Μοῦσα αὐτὸν ὄρμησεν, ὁ μὲν διθυράμβους, ὁ δὲ ἐγκώμια, ὁ δὲ ὑπορχήματα, ὁ δ' ἔπη, ὁ δ' ἰάμβους· τὰ δ' ἄλλα φαῦλος αὐτῶν ἕκαστός ἐστιν*).

116. *Phèdre*, 238 d5 : « de ces états, en tout cas, tu es la cause » (*τούτων μέντοι σὺ αἴτιος*). Il est d'ailleurs significatif que la *μανία* des Nymphes ne figure pas dans la typologie du début de la palinodie en 244 a6-245 c4 : Phèdre ne parvient pas à mettre Socrate dans l'état de possession érotique qu'il décrira dans la palinodie, d'où la transe incontrôlée, les Nymphes n'étant pas une divinité précise susceptible d'être reconnue ; du fait de la soumission de Socrate à Phèdre, tout se passe comme si, en fait c'était celui-ci, donc un humain, qui le possédait. Voir *infra*, p. 696, note 469.

117. Sur la distinction entre d'une part, le sage ou le philosophe, et d'autre part, le poète, le logographe ou le rédacteur de lois, voir *ibid.*, 278 b8-e2, et *infra*, pp. 680-682.

118. En 246 a4-6, Socrate oppose « un récit complètement et en tout point divin et long » (*πάντη πάντως θείας [...] καὶ μακρᾶς διηγήσεως*), capable de dire « quelle sorte de chose est » l'âme (*οἷον μὲν ἐστί*), à un autre qui est « humain et plus court » (*ἀνθρωπίνης τε καὶ ἐλάττονος*) mais qui se contente de dire « à quoi elle ressemble » (*ὧ δὲ ἔοικεν*).

discours ¹¹⁹. À partir de ce moment, se noue un dialogue entre Socrate et Phèdre qui permet de sortir du système de valeurs de ce dernier et autorise une véritable concorde entre les interlocuteurs.

Après avoir abordé le rapport à la possession entretenu par le discours de Lysias et celui que Socrate a commencé par proposer, nous devons nous demander si, malgré les différences existant avec ces précédents discours, il faut aussi considérer la palinodie comme étant prononcée dans un état de possession. Contrairement aux deux autres discours, à aucun moment le rapprochement avec la possession n'est fait par les protagonistes dans le cours du dialogue, mais aucun d'eux ne dit non plus qu'il n'existe pas. Divers éléments, au contraire, invitent à faire ce rapprochement : d'une part, Socrate attribue à Stésichore l'origine de sa palinodie ¹²⁰, sachant que celui-ci prononça la sienne inspiré par les Muses ¹²¹, et, surtout, d'autre part, dans son discours, Socrate décrit le philosophe pensant comme un être possédé, pris pour un fou par la foule ¹²². La quatrième forme de *μανία* est en fait un cas particulier de cet enthousiasme philosophique, qui se produit au contact du beau et particulièrement d'un beau garçon, devenant objet d'amour, stimulant la réminiscence et la possession par la divinité tutélaire de l'éraсте ¹²³, et justement Socrate et Phèdre se sont inscrits dans un tel rapport, le second ayant pris la place de l'éromène au moment où la palinodie allait être prononcée. Le philosophe est ainsi emporté dans une transe permanente, entièrement contrôlée ¹²⁴ puisque sa divinité tutélaire est parfaitement identifiée et que cet état est recherché et compris, le philosophe ayant été initié et le demeurant toujours ¹²⁵, à tel point que cette situation, qui lui est propre, est normale à ses yeux et grâce à la réminiscence, il connaît les limites du *λόγος*. Ces constatations expliquent pourquoi le second discours de Socrate intervient à l'heure de midi, quand le soleil surplombe le platane, cet astre étant celui

119. *Ibid.*, 257 b7-c4.

120. *Ibid.*, 244 a2-3.

121. *Ibid.*, 243 a6, voir *supra*, p. 601, note 94.

122. *Ibid.*, 249 b6-e4, où Socrate décrit le processus de réminiscence des réalités contemplées par l'âme qui se produit sans cesse dans l'esprit du philosophe, qui ne se préoccupe que des choses divines et éloignées des centres d'intérêts des autres hommes, si bien qu'il passe pour fou (249 d2-3 : « pris à partie par la foule comme s'il avait l'esprit dérangé, alors que son état de possession divine est resté inaperçu de la foule » (*νοθετεῖται μὲν ὑπὸ τῶν πολλῶν ὡς παρακινῶν, ἐνθουσιάζων δὲ λέληθεν τοὺς πολλούς*)).

123. *Ibid.*, 252 e1-253 c6, particulièrement 253 a2-6 : « et l'atteignant [*sc.* le dieu] par le souvenir, étant possédés par ce dernier, ils adoptent ses habitudes et ses façons de vivre, autant qu'il est possible pour un homme de participer à la divinité : et à ce moment-là, ils rendent le bien-aimé responsable de ces effets et lui donnent encore plus d'affection » (*καὶ ἐφαπτόμενοι αὐτοῦ [sc. τοῦ θεοῦ] τῇ μνήμῃ ἐνθουσιῶντες ἐξ ἐκείνου λαμβάνουσι τὰ ἔθη καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα, καθ' ὅσον δυνατὸν θεοῦ ἀνθρώπων μετασχεῖν· καὶ τούτων δὴ τὸν ἐρώμενον αἰτιώμενοι ἔτι τε μᾶλλον ἀγαπῶσι*).

124. Ce fait, découlant de l'anthropologie, est généralement ignoré ou négligé par les commentateurs. Voir encore récemment, D. SCOTT, « Philosophy and Madness in the *Phaedrus* », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, XLI, 2011, pp. 190-199, qui est obligé de postuler que l'assimilation de l'amour philosophique à la *μανία* « induit en erreur » (« *mislead* »).

125. *Phèdre*, 249 c6-8 (parlant du philosophe) : « évidemment, un homme utilisant correctement ces remémorations, étant toujours initié aux initiations parfaites, devient le seul réellement parfait » (*τοῖς δὲ δὴ τοιοῦτοις ἀνὴρ ὑπομνήμασιν ὀρθῶς χρώμενος, τελέους ἀεὶ τελετὰς τελούμενος, τέλος ὄντως μόνος γίγνεται*).

d'Apollon, à qui Socrate est voué¹²⁶, mais évoquant en même temps l'omniscience de Zeus¹²⁷, dont le cortège, lors du voyage céleste décrit dans la palinodie, comprenait les âmes des philosophes¹²⁸.

D'autres rapprochements sont possibles entre la palinodie de Socrate et le texte de l'*Ion*, au sujet de la possession. Ainsi comme celle du rhapsode qui ne réagit qu'à une seule divinité par l'intermédiaire d'un seul poète, la transe de l'éraсте évoquée dans le discours de Socrate est maîtrisée, celui-ci étant aussi possédé par une divinité unique qu'il apprend à connaître. La transe déclenchée par le rhapsode dans le public, en revanche, est incontrôlée, le public, ne recherchant que le frisson du plaisir, étant possédé à chaque fois qu'un nouveau rhapsode se présente, servant éventuellement un poète différent. La démarche éducative et initiatique conduite par l'éraсте envers l'éromène est donc absente des rapports existant entre le rhapsode et son public, et il ne saurait en être autrement puisque le rhapsode est vis-à-vis du public dans la position de l'éromène, en tant que dispensateur de la *χάρις* : si l'un devait éduquer l'autre, ce serait en fait le public mais comme nous l'avons dit, il est pris d'une possession incontrôlée et en est donc incapable. En outre, comme dans le cas de l'éromène avec l'éraсте, à l'amour du public envers le rhapsode répond chez celui-ci un contre-amour pour son public qui n'est autre que son reflet dans le regard de ses admirateurs¹²⁹. La position intermédiaire du rhapsode, entre le poète et le public, rappelle celle de Phèdre, à la fois éraсте de Lysias et prenant la place de l'éromène aux côtés de Socrate¹³⁰. Or cette configuration ne devient adéquate aux yeux de Socrate que lorsqu'il se lance dans sa palinodie, instaurant alors une chaîne de possession allant de Socrate à Lysias en passant par Phèdre : jusque-là, soit Phèdre avait été éliminé, quand Socrate l'avait contraint à lire le texte de Lysias, soit il s'était comporté en éromène tyrannique mettant ainsi Socrate dans la posture de l'éraсте soumis décrite par Pausanias dans son discours du *Banquet*¹³¹, monnayant ainsi sa *χάρις* en forçant Socrate à lui procurer un discours dont il pourra profiter, comme celui de Lysias, pour parfaire sa maîtrise de la rhétorique, sachant que dans le même temps, il était lui-même possédé par Lysias, son éromène. Ce sont donc deux chaînes de possession qu'il faut considérer. La première est celle qui transmet la *χάρις*, notamment par le biais du rhapsode ou de l'orateur désintéressé, en position d'éromènes. Cette chaîne est aussi celle qui relie Lysias à Phèdre et Phèdre à Socrate. La seconde chaîne correspond à la possession de l'éraсте décrite par Socrate dans la palinodie. Alors que l'autre chaîne est fondée sur la transmission de la transe, celle-ci est caractérisée par l'apparition spontanée de la possession sans l'intervention active d'autrui,

126. *Apologie*, 23 c1, *Phédon*, 85 b4-5.

127. Voir *infra*, p. 691, particulièrement les références citées dans la note 450.

128. *Phèdre*, 252 e3. Voir *infra*, p. 692.

129. Le mimétisme entre le rhapsode et les spectateurs est notamment décrit en *Ion*, 535 c4-8.

130. *Phèdre*, 243 e4-8.

131. Voir *supra*, p. 594.

sinon Éros, et il n'est donc pas possible de la transmettre. En revanche, ce qui est de nature à se transmettre, c'est l'éducation prodiguée par l'éraсте à l'éromène, qui se répercute dans le sens opposé à celui de la *χάρις*, mais sans lien avec elle. Au contraire de celle déclenchée par Éros, la transe suscitée chez l'éraсте non philosophe par la *χάρις* de l'éromène est incontrôlée, notamment quand celui-ci est doué pour l'art oratoire, comme Lysias, et s'exprime talentueusement, prenant finalement la place de l'éraсте, substituant la rhétorique persuasive à la connaissance véritable, faute justement d'avoir été suffisamment instruit par ce dernier ¹³². Et Socrate trouve là une nouvelle raison de se méfier du pouvoir de la *χάρις*.

La première moitié du *Phèdre* joue sur tous les registres de la possession. Elle nous présente des trases incontrôlées découlant de la lecture du discours de Lysias et du premier discours de Socrate. Dans tous les cas, cet état est en relation avec la *χάρις*, qu'elle soit éprouvée par les protagonistes à l'écoute du discours de Lysias ou qu'elle soit feinte par Socrate qui tente de séduire Phèdre par sa réplique, se plaçant dans le système de valeurs compétitif de Phèdre, ce qui est encore une forme de possession propre à ce dernier. Pour un personnage comme Socrate, ce manque de contrôle est dangereux, source d'impiété, puisque d'après lui, Éros a été bafoué par Lysias et son propre discours : le plaisir rend possible la transmission des pires opinions à l'insu de ceux qui les reçoivent, la transe pouvant survenir à l'improviste. C'est pourquoi Socrate prononce sa palinodie où le rôle de l'éraсте est mis au premier plan, contrairement à la logique de la *χάρις* qui privilégie l'éromène. La transe de l'éraсте est désormais contrôlée, car il sait reconnaître sa divinité tutélaire lorsqu'il rencontre son éromène, si bien qu'une relation éducative et initiatique s'instaure entre eux, permettant à l'éraсте de faire partager à son éromène son expérience intellectuelle du divin si bien qu'ils pourront mener une vie vertueuse et tournée vers le savoir.

Tout discours découle d'une interprétation et les deux parties du discours de Socrate ne font pas exception à cette règle. Le fait est que Socrate maltraite le discours de Lysias, lui prêtant des intentions qui n'apparaissent pas dans son texte, dénigrer Éros, ce qui lui donnera l'occasion de prononcer sa brillante palinodie. Or ce discours étant le dernier à être tenu et Phèdre le considérant comme de loin le meilleur, la vision du monde qui y est développée par Socrate tend s'imposer et prévaloir. Socrate recrée une chaîne de possession, dans laquelle ce n'est plus la *χάρις* qui passe d'un individu à l'autre mais une éducation. Cette chaîne est censée être conforme au contenu de la palinodie, et donc, en l'espèce, déceler de nouveaux

132. Ce qui explique pourquoi Socrate dit en 257 b5 dit de Phèdre qu'il est « partagé entre deux partis » (*ἐπαμφοτερίζη*) : il est l'éraсте de Lysias et pourtant il reçoit les discours de celui-ci comme si c'était lui l'éromène. En reprenant son rôle d'éraсте, comme l'y invite Socrate en l'encourageant à pousser Lysias vers la philosophie, il pourra sortir de cet état ambigu : d'ailleurs dans la réplique suivante, il semblerait que les discours de Lysias présentent déjà moins d'attrait à ses yeux, doutant que celui-ci soit capable de tenir des propos aussi élevés que ceux de Socrate (257 c2-4), dont il est devenu l'éromène au début de la palinodie.

philosophes et conduire à leur initiation, puisque Socrate prétend que son âme et celle de Phèdre étaient dans le cortège de Zeus ¹³³, celui des philosophes ¹³⁴. Bien entendu, malgré cette dernière affirmation de Socrate, la nature exacte de l'âme des éromènes, surtout si elle doit être philosophique, n'est pas acquise d'avance, pas plus celle de Phèdre que celle de Lysias, et Socrate, nécessairement, produira de nouveaux disciples ¹³⁵, s'appropriant ses discours, mettant leurs pas dans les siens mais le risque est alors qu'ils se dispensent de développer une réflexion philosophique personnelle, tout en croyant pourtant détenir un savoir important, le cas extrême étant probablement celui d'Alcibiade qui attend tellement de Socrate qu'il renverse certains aspects de la relation entre l'érastrate et l'éromène. Prétendant déjouer les sortilèges de Lysias, Socrate, avec sa palinodie, jette un sort à son tour à son public, qui est conduit à croire à ses mythes.

Répéter une pensée même vraie n'a jamais produit une nouvelle pensée vraie mais une opinion : pour donner raison à Socrate, il faudrait commencer par dire autre chose que lui sur le même sujet ou le contredire, puis peu à peu refaire son expérience et retrouver ses positions, sachant que son discours est présenté comme un mythe et qu'un processus tel que celui que nous envisageons aboutira selon toute vraisemblance à un nouveau mythe, propre à la personne qui aura poursuivi cette réflexion et qui ne doutera pas, arrivée à son terme, d'avoir approché la vérité, ce que l'on ne pourra lui dénier à condition d'avoir procédé à partir de prémisses adéquates et en respectant toute la rigueur logique, puisque la vérité est la même pour tous. C'est ainsi que s'exprimera au mieux la rivalité d'Antéros, qui rejoint l'état d'esprit compétitif cher à Phèdre, tout en reconnaissant le rôle fondamental du philosophe qui aura su faire naître une telle pensée chez autrui, et en plaçant la relation sous le signe de la recherche du vrai, plutôt que de la *φιλοτιμία*, qui n'est pas pour autant bannie du discours de Socrate puisque celui-ci évoque la possibilité que les amants soient plus préoccupés d'honneurs que de savoir, et succombent à leurs désirs pour cette raison de temps en temps, dans des moments d'égarement, contrairement aux amants philosophes dont l'esprit demeure toujours maître de leur corps ¹³⁶. Or même si cette relation est moins intéressante que celle des amants philosophes, Socrate n'exclut pas du salut les amants avides d'honneurs, étant malgré tout sous l'emprise et l'influence bénéfique d'Éros qui élève leur esprit, contrairement à celui qui

133. *Ibid.*, 250 b7 : « d'une part, nous accompagnant Zeus » (*ἐπόμενοι μετὰ μὲν Διὸς ἡμεῖς*).

134. C'est ce que l'on peut déduire de 252 e1-5, quand Socrate dit que celui dont l'âme appartenait au cortège de Zeus cherche quelqu'un ayant l'âme d'un Zeus, c'est-à-dire si, par nature, il est philosophe et apte au commandement (253 e3 : *εἰ φιλόσοφος τε καὶ ἡγεμονικὸς τὴν φύσιν*).

135. D'ailleurs, la deuxième partie du dialogue analyse les techniques aptes à transmettre au mieux des idées, certes pour amener autrui à développer une pensée personnelle, mais qui, vu la difficulté de la tâche, risquent surtout d'ancrer en lui des opinions tenaces.

136. *Ibid.*, 256 b7-c7, citons 256 b7-c1 : « si jamais maintenant [les amants] avaient adopté un mode de vie fruste, ainsi que dénué d'amour pour le savoir mais aimant les honneurs » (*ἐὰν δὲ δὴ διαίτη φορτικωτέρα τε καὶ ἀφιλοσόφω, φιλοτίμω δὲ χρήσωνται*).

s'associe à quelqu'un qui ne l'aime pas, et dont l'âme sera condamnée à errer neuf mille ans durant privée de raison¹³⁷. Socrate parvient donc à englober dans sa conception celle de Phèdre, proposant une véritable théorie générale de la relation érotique qui rend son propos encore plus convaincant et plus envoûtant, mais au prix de la disparition de la *χάρις*, les quelques jouissances physiques laissées en compensation aux amants qui ne parviennent pas à contenir leurs appétits, étant un substitut bien mesquin.

2- À la recherche de l'hôte du discours de Lysias

La rencontre avec la rhétorique de Lysias a produit un état de possession chez les protagonistes du dialogue. Soudain, le logographe, invoqué par la lecture de son texte, s'était emparé d'eux et s'était mis à parler par la bouche de Phèdre et avait inspiré le premier discours de Socrate. Il avait réussi à profiter de leur désir d'entendre ses discours pour s'immiscer en eux et introduire ses opinions dans leur âme. La nature inhabituelle de cet état est suggérée par la mise en scène du dialogue qui fait sortir Socrate de la cité, qu'habituellement il n'aime pas quitter, sous l'impulsion de Phèdre, qui le conduit dans un lieu propice pour recevoir la visite de certaines divinités. L'analyse du trajet suivi et de la description de l'endroit où s'installent les protagonistes conduisent à penser que Lysias n'est pas la pire des créatures à s'être emparées de Socrate et Phèdre et qu'en s'éloignant du monde civilisé, ils ont aussi fait des rencontres avec des êtres primitifs d'une excessive sauvagerie. Hors des limites régulatrices que représentent les murs de la ville s'ouvre un monde hostile et déroutant, fait de démesure, qu'il s'agira de circonscrire, en trouvant une solution innovante car après tout, le discours de Lysias, même s'il est lu dans cet environnement, a pourtant été conçu dans un univers urbain censé être civilisé : la limite entre les deux mondes n'est donc pas aussi stricte qu'elle le semble au premier abord et il ne sera pas possible de s'extraire des enchantements créés par Lysias simplement en changeant de lieu.

Les deux amis évoluent dans un cadre riche en références mythologiques et littéraires, dont Phèdre est friand. Ils sont donc dans l'univers imaginaire de ce dernier et la cosmogonie qui lui est propre déteint sur le psychisme de nos deux promeneurs sous l'effet de la magie des lieux. Or, d'après les récits mythologiques, les divinités apparues dans les premiers temps de la Création, comme la Terre ou le Ciel, sont réduites à l'état de décor naturel lorsqu'elles sont dominées par les dieux postérieurs, anthropomorphiques, porteurs des

137. *Ibid.*, 256 c7-257 a2.

valeurs éthiques sur lesquelles la vie en société est fondée. De la même façon, des monstres primitifs commencent par s'emparer de l'âme des protagonistes et devront être domptés par un effort des instances psychiques supérieures, plus élaborées, qui ne les tueront pas mais les ramèneront à un fonctionnement régulé, si bien qu'ils continueront d'exister en arrière-plan, sans perturber l'exercice des facultés qui font de l'homme un être civilisé. Lysias est parvenu à prendre possession de ses auditeurs car il sait, par sa rhétorique, réveiller et exciter ces monstres intérieurs à l'âme humaine. Il s'ensuit une production déferlante de désirs incontrôlés et d'émotions frénétiques, exigeant une satisfaction au plus vite et ôtant à l'esprit toute lucidité.

a) *Des lieux enchanteurs : une question de vision du monde.*

L'endroit où Phèdre conduit Socrate est propre aux enchantements en particulier à cause du parfum enivrant du gattilier en fleurs et du chant envoûtant des cigales¹³⁸. D'ailleurs, Socrate évoque en y arrivant un personnage familier du monde de la magie, Typhon et ses fumées¹³⁹. Il est intéressant de remarquer qu'il soulève la possibilité de lui être comparé, que ce soit pour mettre en évidence une ressemblance ou une opposition. Or, l'interjection « par Héra », *νή την Ἥραν*, en 230 b2, invite à se référer au premier *Hymne homérique à Apollon*, 305-354, où Typhon est dit être le fils d'Héra, laquelle, comme ce texte le rappelle, est aussi la mère d'Héphaïstos, dont Socrate prétend descendre dans l'*Alcibiade*¹⁴⁰, ce qui ferait de celui-ci un lointain neveu du monstre et surtout invite à ne pas dédaigner sa remarque sur le risque de se laisser aveugler par les fumées de Typhon. De plus, dans ce mythe, Héra enfante cette créature seule et par jalousie vis-à-vis de Zeus et sa fille Athéna, conçue par celui-ci, seul, humiliant de la sorte Héra d'avoir mis au monde l'infirme Héphaïstos, qu'elle avait rejeté, si bien que, pour elle, le Cronide trompe son épouse légitime et aimante, et viole donc les principes de la *χάρις* en lui manquant de la *τιμή* qu'elle mérite¹⁴¹ : nous sommes donc face

138. *Ibid.*, 230 b2-c5. Socrate insiste sur le fait que le lieu a été choisi par Phèdre. Le caractère signifiant des indications et descriptions topographiques données par Platon est notamment démontré par K. DORTER, « Imagery and Philosophy in Plato's *Phaedrus* », *The Journal of the History of Philosophy*, IX, 1971, pp. 286-288. Plus généralement sur les rapports entre le contenu philosophique des *Dialogues* et les lieux dans lesquels l'action est située, notamment leur portée symbolique, voir l'inventaire réalisé par D. MÜLLER, « Raum und Gespräch: Ortssymbolik in den Dialogen Platons », *Hermes* (Wiesbaden), 116, 1988, pp. 387-409.

139. *Phèdre*, 230 a3-6. Sur Typhon et son rôle dans la magie, voir *supra*, p. 560, notamment la note 593.

140. *Alcibiade I*, 121 a3-4. Voir *supra*, p. 297, et la citation figurant à la note 18 de cette page.

141. *Hymnes homériques* : à Apollon (I), 311 *sq.* (« Zeus qui assemble les nuées m'outrage le premier » (*ἔμ' ἀτιμάζειν ἄρχει νεφεληγερέτα Ζεὺς | πρῶτος*)), 321 (Héra reproche à Thétis les soins qu'elle a prodigués à Héphaïstos après avoir été précipité dans la mer : « elle aurait dû trouver un autre moyen de plaire aux Dieux bienheureux » (*ἄφελ' ἄλλο θεοῖσι χάρισσασθαι μακάρεσσι*)), évoquant donc un dysfonctionnement de la *χάρις*

à une opposition entre la démesure de Typhon et la mesure d'Athéna, entre la brutalité sauvage des éléments déchaînés et la subtilité de l'intelligence civilisée, le désir, selon l'individu, ses motivations et la direction qui lui est donnée, pouvant générer le pire ou le meilleur de l'intelligence. L'ennui, pour Socrate, c'est que dans l'environnement où il se trouve, aucun élément ne suggère la présence d'Athéna...

Un autre passage du premier *Hymne homérique à Apollon* nous apporte encore d'autres pistes très fécondes pour interpréter ce moment du *Phèdre*, vu que Socrate a mentionné aussi l'inscription du temple d'Apollon à Delphes quelques lignes avant de parler de Typhon¹⁴². Or, juste avant d'évoquer le mythe de l'engendrement de Typhon par Héra, l'auteur de l'*Hymne* raconte justement la fondation par Apollon de son sanctuaire à Delphes, surplombé de roches, au pied du mont Parnasse, dominant un vallon encaissé¹⁴³, alors qu'au départ le dieu prévoyait de l'installer dans un lieu boisé, au bord de la source Telphouse, qui, n'approuvant pas cette idée, voulant garder pour elle seule la gloire sur cette terre, tint au dieu un discours persuasif pour l'en dissuader et l'envoya à quelque distance de là, au Parnasse¹⁴⁴, lieu escarpé peu hospitalier, prétendant qu'il serait plus tranquille à cet endroit, où le dieu se rendit effectivement pour fonder son sanctuaire et où, en fait de quiétude, il rencontra le serpent Python. Une fois qu'il eut tué le monstre, Apollon revint de Delphes pour punir Telphouse de l'avoir trompé¹⁴⁵, en la faisant disparaître sous un rocher¹⁴⁶. Platon semble librement transposer cette histoire à son dialogue, projetant la cartographie mythique sur la topologie réelle : Phèdre et Socrate longent l'Ilissos et le second fait remarquer au premier que le lieu d'où chuta Orithye se trouve en fait à quelques stades en aval d'où ils sont, surplombant le sanctuaire d'Agra, dominant lui-même le lit de la rivière. Ils semblent donc

symétrique à celui de Zeus, la Néréide en faisant preuve, selon Héra, de façon intempestive tandis que celui-ci avait au contraire manqué à ses devoirs). Comme dans la palinodie, la jalousie est un sentiment délétère qui n'apporte que le chaos dans les relations sociales, brouillant le jugement des personnes et constituant une poussée d'individualisme leur faisant perdre de vue l'intérêt du groupe, car c'est en fait Héra qui a manqué la première à la *χάρις*, en mettant au monde un fils difforme et en le violentant (en *Phèdre*, 247 a7 et 248 a6-b3, Socrate dit que la jalousie est absente du cortège des dieux, alors qu'elle règne parmi les âmes qui les suivent et qui se bousculent, se gênent et se disputent pour essayer de contempler les réalités, en conséquence de quoi elles ne parviennent pas à le faire correctement, s'endommageant même les unes les autres).

142. *Ibid.*, 229 e5-6.

143. *Hymnes homériques* : à Apollon (I), 282-285.

144. *Ibid.*, 244-276, notamment 275 sq. : « En parlant ainsi, elle sut *convaincre l'esprit* de l'Archer, afin que sur cette terre la gloire fût pour elle seule, Telphouse, et non pour le Dieu de l'Arc » (*ὡς εἶποῦσ' Ἐκάτου πέπιθε φρένας, ὄφρα οἱ αὐτῇ | Τελφούση κλέος εἶη ἐπὶ χθονὶ μηδ' Ἐκάτοιο*), souligné par nous).

145. *Ibid.*, 375 sq. : « C'est alors aussi que Phoibos Apollon comprit en son esprit que la source aux belles ondes l'avait *trompé* » (*καὶ τότε ἄρ' ἔγνω ἦσιν ἐνὶ φρεσὶ Φοῖβος Απόλλων | οὐνεκά μιν κρήνη καλλίρροος ἐξάπαφησε*) ; 379-381 : « Telphouse, ce n'était pas ton destin de garder ces lieux charmants en *trompant mon esprit*, pour y épancher le cours de tes belles ondes. Ici la gloire sera aussi pour moi, et non pas pour toi seule » (*Τελφοῦσ', οὐκ ἄρ' ἐμελλες ἐμὸν νόον ἐξάπαφοῦσα | χῶρον ἔχουσ' ἐρατὸν προρέειν καλλίρροον ὕδωρ. | ἐνθάδε δὴ καὶ ἐμὸν κλέος ἔσσεται, οὐδὲ σὸν οἴης*), souligné par nous.

146. *Ibid.*, 375-387. Pour une étude récente de tout le passage étudié ici de l'*Hymne homérique à Apollon*, voir M. CHAPPELL, « Delphi and the Homeric Hymn to Apollo », *The Classical Quarterly*, N. S. 56, 2006, pp. 331-348.

faire en paroles un parcours similaire à celui d'Apollon, tant par le déplacement que par la disposition topographique, au moment où ils atteignent un lieu où se trouve une source dédiée à des Nymphes et à Achéloos. Mais n'ayant croisé au cours de ce trajet qu'un descendant insaisissable et fuyant de Typhon, le vent Borée, en lieu et place de Python, figure associée à Typhon dans l'*Hymne* (et d'une manière générale, Typhon est associé aux serpents), il est inévitable que les deux amis soient confrontés au monstre à un moment ou à l'autre, et c'est justement ce qui leur arrive en arrivant sous ce platane immense, arbre delphique¹⁴⁷, et ce gattilier odoriférant, un arbre consacré à Héra¹⁴⁸, étendant une ombre agréable par un jour aussi chaud¹⁴⁹ : à l'instant même où Socrate évoque l'inscription de Delphes, surgit Typhon¹⁵⁰, de la même manière que Python avait fait son apparition dans le premier *Hymne homérique à Apollon* dès que le sanctuaire de Delphes eut été érigé¹⁵¹. Finalement, en plus de la transposition du trajet d'Apollon pour arriver à Delphes, la conjonction du platane, de la source et de Typhon, apparenté à Python¹⁵², ainsi que les nombreuses références aux Muses, laissent également penser que Platon s'est amusé à recréer en petit le sanctuaire de Delphes, puisque selon Cléarque de Soloi, Python aurait été tué quasiment sous le platane¹⁵³ et que

147. Selon THÉOPHRASTE, *Histoire des plantes*, IV, XIII, 2.7-8 (HORT) et PLINE l'Ancien, *op. cit.*, XVI, 238.1-2, Agamemnon aurait planté un platane à Delphes.

148. PAUSANIAS, *op. cit.*, VII, IV, 4.3-6, rapporte que les Samiens prétendent qu'Héra est née dans leur île sous un gattilier, près d'un cours d'eau ; plus loin (*ibid.*, VIII, XXIII, 5.3-4), Pausanias évoque le gattilier du temple d'Héra à Samos après avoir mentionné (4.2-8) un platane planté par Ménélas au-dessus d'une source à Caphyes (Arcadie), fait attribué à Agamemnon d'après THÉOPHRASTE, *Histoire des plantes*, IV, XIII, 2.8-9, ce qui invite à voir un rapprochement avec le platane de Delphes. Voir aussi ATHÉNÉE, *op. cit.*, XV, 12.2-14.15 ; *Epitome*, II.2, 150.9-21 (PEPPINK), qui évoque des couronnes tressées en gattilier portées à Samos en l'honneur d'Héra, épouse de Zeus. Sur l'Héra samienne, voir aussi M. DELCOURT, *op. cit.*, pp. 100-103. Signalons également que le terme *λύγος*, qui est un synonyme de *ἄγνος* (voir la scholie au *Phèdre* à propos de 230 b, ligne 2 (*scholia vetera ap. G. C. GREENE (ed.), Scholia platonica contulerunt atque investigaverunt Fredericus de Forest Allen, Ioannes Burnet, Carolus Pomeroy Parker, Haverfordiae, MDCCCXXXVIII, p. 71.14*)) sert à souvent désigner des liens faciles à tresser (notamment quand il est au pluriel), comme chez HOMÈRE, *Odyssée*, IX, 427, et X, 166-168, dans le premier *Hymne homérique à Dionysos*, 13, ou chez MÉNODOTE de Samos, fragment 1.11-12 (MÜLLER), cité par ATHÉNÉE, *op. cit.*, XV, 11.34-35, qui écrit : « Une couronne de gattilier est une chose insolite car le gattilier est approprié pour faire des liens et des corbeilles tressées » (*ὁ γὰρ τῆς λύγου στέφανος ἄτοπος· πρὸς δεσμοὺς γὰρ καὶ πλέγματα ἢ λύγος ἐπιτήδειος*). Enfin, selon une scholie à la *République* de Platon (p. 215, à propos de 405 c, 4) et SUIDAS, *op. cit.*, A, 771.6-7, s. v. *Λυγίζόμενος*, les athlètes désignent certains fouets sous le nom de *λύγοι*, ce qui serait une référence à la souplesse de ces branchages et peut-être au sifflement produit quand on les agite rapidement.

149. *Phèdre*, 230 b3-4.

150. *Ibid.*, 229 e4-230 a6.

151. *Hymnes homériques* : à Apollon (I), 294-304.

152. Sur le lieu du trépas de Python, voir T. SCHREIBER, *op. cit.*, pp. 5 sq.

153. CLÉARQUE de Soloi, fragment 64.3-12 (WEHRLI), *ap. ATHÉNÉE, op. cit.*, XV, 62.4-18 : « Cléarque de Soloi [...] dit dans le premier livre de son traité *Sur les proverbes* que Lêtô, ramenant Apollon et Artémis de Chalcis en Eubée à Delphes, fut arrivée près de la caverne du dénommé Python. Et Python se jetant sur eux, Lêtô, portant dans ses bras l'un des enfants, monta sur la pierre qui se trouve aujourd'hui encore sous les pieds de sa statue faite en bronze, érigée à Delphes près du platane, pour représenter ce qui eut lieu ce jour-là. Elle s'écria : "lance, mon enfant !" Or il se trouvait qu'Apollon avait un arc entre les mains et c'était comme si quelqu'un disait "décoche, mon enfant" ou "tire, mon enfant" » (*Κλέαρχος ὁ Σολεὺς [...] ἐν τῷ προτέρῳ περὶ Παροιμιῶν τὴν Λητώ φησιν ἐκ Χαλκίδος τῆς Εὐβοίας ἀνακομίζουσιν εἰς Δελφοὺς Ἀπόλλωνα καὶ Ἀρτεμιν γενέσθαι περὶ τὸ τοῦ κληθέντος Πύθωνος σπήλαιον. καὶ φερομένου τοῦ Πύθωνος ἐπ' αὐτοὺς ἢ Λητῶ τῶν παιδῶν τὸν ἕτερον ἐν ταῖς ἀγκάλαις ἔχουσα, ἐπιβᾶσα τῷ λίθῳ τῷ νῦν ἔτι κειμένῳ ὑπὸ τῷ ποδὶ τῆς χαλκῆς εἰργασμένης Λητοῦς, ὃ τῆς τότε*

d'après le premier *Hymne homérique à Apollon*, coulait une source à l'endroit où ce dernier fut terrassé¹⁵⁴, Plutarque confirmant la présence d'un cours d'eau tout près du temple d'Apollon vers le sud, mentionnant par surcroît des autels dédiés à Gaïa et aux Muses¹⁵⁵. Il convient enfin d'indiquer le témoignage de Pline l'Ancien selon lequel l'arbre auquel Apollon suspendit Marsyas pour l'écorcher était aussi un platane, choisi pour sa grande taille¹⁵⁶, ce qui est une précision qui a son importance lorsque l'on se souvient des rapports entretenus par le satyre et Typhon¹⁵⁷.

Dans sa description des lieux, Socrate ne mentionne que l'ombre du gattilier, qui n'est qu'un arbuste, alors que le platane, beaucoup plus imposant, devrait projeter aussi une ombre bien plus étendue. Mais Platon, pour évoquer Typhon, semble préférer choisir le gattilier, dont l'ombre s'assimile à la fumée du monstre et dont certaines caractéristiques, contrairement au platane, ont trait à l'univers de la magie¹⁵⁸, dans lequel Typhon est invoqué couramment. Nous pouvons mentionner d'autres points communs que ce monstre partage avec cet arbre. Ainsi, le gattilier est en relation avec Héra, à l'instar du monstre, apparenté à la déesse ; il répand une odeur puissante dans tout le lieu, qui pourrait avoir un effet enivrant et envoûtant, ses fines branches souples sifflent certainement au vent, ce qui expliquerait le son *λιγυρός* du courant d'air¹⁵⁹, et ont la propriété de servir à produire des liens, comme les sorts qui lient ceux qui en sont victimes ; Typhon est d'ailleurs qualifié par Socrate de *πολυπλοκώτερον*¹⁶⁰, caractéristique d'animaux tels que le serpent¹⁶¹ ou le poulpe¹⁶², qui souligne la flexibilité de leur corps et sa capacité à se lover ou s'enrouler autour des choses, renvoyant en même temps à une complexité tortueuse : cet aspect est bien en rapport avec l'utilisation des branches de gattilier pour tresser des couronnes ou des liens. Et comme tout végétal, le gattilier partage

πράξεως μίμημα γενόμενον ανάκειται παρὰ τὴν πλάτανον ἐν Δελφοῖς, εἶπεν 'ἴε παῖ.' τυχεῖν δὲ τόξα μετὰ χεῖρας ἔχοντα τὸν Απόλλωνα. τοῦτο δ' ἐστὶν ὡς ἂν εἴποι τις 'ἄφιε παῖ' καὶ 'βάλε παῖ.').

154. *Hymnes homériques* : à Apollon (I), 300 sq. : « Toute proche est la source aux belles ondes où le Seigneur, fils de Zeus, tua de son arc la Dragon femelle » (*ἀγχοῦ δὲ κρήνη καλλίρροος ἔνθα δράκαιναν | κτεῖνεν ἄναξ Διὸς υἱὸς ἀπὸ κρατεροῦ βιοῖο*).

155. PLUTARQUE, *De Pythiae oraculis*, 402 C1-D10 (SIEVEKING). EURIPIDE, *Phéniennes*, 226-238, propose une description des lieux concordante, mais ne fait pas mention du platane. Le rapport entre le platane, le serpent, la source et la divination apparaît encore chez HOMÈRE, *Iliade*, II, 303-329 (repris par OVIDE, *Métamorphoses*, XII, 11-23) : dans ce mythe, le serpent finit par être pétrifié par Zeus, lequel fixe donc ainsi le destin immédiatement révélé par le devin Calchas.

156. PLINE l'Ancien, *op. cit.*, XVI, 240.2-4.

157. Voir *supra*, pp. 568-573.

158. Sur cet arbre et ses propriétés magiques, voir aussi M. DELCOURT, *op. cit.*, pp. 74-76, et L. KAHN, *Hermès passe ou les ambiguïtés de la communication*, Paris, 1978, pp. 100-117. Le rapprochement entre le gattilier et Typhon, ainsi que d'autres monstres mythologiques possédant comme cet arbuste une structure enlacée, tressée, est également fait par A. G. WERSINGER, *op. cit.*, pp. 67 sq.

159. *Phèdre*, 230 c2.

160. *Ibid.*, 230 a4. Signalons que ce terme nous renvoie aussi au mythe de Dédale puisqu'il s'agit d'une caractéristique du labyrinthe qu'il a conçu en Crète, selon le PSEUDO-APOLLODORE, *op. cit.*, III, I, 4.17 et XV, 8.27 (FRAZER) [=III, XI.6 et CCXIII.8 (WAGNER)]. Et il n'est pas inintéressant de relever que cet adjectif qualifie également l'apparence du cerveau selon notamment ÉRASISTRATE de Céos, fragment 289.13-14 (GAROFALO).

161. EURIPIDE, *Médée*, 481 sq.

162. THÉOGNIS, *Élégies*, I, 215 sq. (YOUNG).

aussi l'origine chtonienne de Typhon ¹⁶³. Enfin, Pline l'Ancien indique que les Athéniennes, lors des Thesmophories, période de continence stricte, recouvraient leurs lits de branches de gattilier, l'arbre d'Héra, déesse du mariage et de la chasteté ¹⁶⁴. S. Eitrem évoque au sujet de cet arbuste une « puissance anaphrodisiaque » ¹⁶⁵, ce que confirment Pline ¹⁶⁶ et Élien ¹⁶⁷ : le gattilier est donc l'ennemi d'Éros et de toute procréation, tout comme Lysias, eu égard au contenu de son discours dans l'optique de Socrate, mais aussi comme Typhon, créature produisant une fusion destructrice de tout avec tout, dans l'indistinction la plus complète ¹⁶⁸.

L'approche retenue est subtile car le platane pourrait aussi représenter Typhon : comme lui, il se caractérise par sa taille et son envergure immenses ¹⁶⁹ et le terme *ἀμφιλαφής* suggère des frondaisons abondantes, touffues et s'étendant de tous les côtés, qui pourraient rappeler les épaules du monstre, d'où sortent cent têtes de serpent ¹⁷⁰. Mais au lieu de cela, la dimension delphique de cet arbre est privilégiée par Platon, qui reste fidèle au mythe pythien puisque la scène de la mort du Serpent se déroule sous le platane. Du reste, en associant l'arbuste au monstre, Platon souligne une fois encore que les apparences savent se montrer trompeuses : le mal se cache dans ce qui est flatteur aux sens et semble inoffensif, et pas forcément dans ce qui paraît lui ressembler avec le plus d'évidence. C'est quand on se penche avec précision sur les détails que l'on prend conscience de la nature exacte des choses car la réalité est complexe, touffue. Ainsi, la source qui coule au pied du platane irrigue aussi le gattilier, et par conséquent, elle peut véhiculer une vérité oraculaire aussi bien que tromper. Mais c'est la même terre qui produit et porte ces deux arbres : la réalité est unique, elle sous-

163. *Hymnes homériques* : à Apollon (I), 333, 340 *sq.*, HÉSIODE, *Théogonie*, 821.

164. PLINE l'Ancien, *op. cit.*, XXIV, 59.2-5, ÉLIEN, *De natura animalium*, IX, XXVI.2-3 (HERCHER).

165. S. EITREM, *Hermes und die Toten*, Christiana, 1909, p. 28 : « *antaphrodisische Macht* ».

166. PLINE l'Ancien, *op. cit.*, XXIV, 62.1-3 (qui a distingué deux sortes de gattilier) : « elles répriment les ardeurs amoureuses et, par cette propriété surtout, combattent le venin des araignées-phalanges dont la morsure excite les organes génitaux » (*ad venerem impetus inhihent eoque maxime phalangiis adversantur, quorum morsus genitale excitat.*) Et il ajoute, *ibid.*, 62.4-6 : « la décoction de la graine, en fomentation, dissipe les violents maux de tête ; la graine, en fumigation ou en pessaire, purge aussi la matrice » (*seminis decoctum vehementiorem capitis dolorem dissolvit fotu et volvam etiam suffitu vel adposito purgat*), traductions de J. André.

167. ÉLIEN, *De natura animalium*, IX, XXVI.5-6 : « il empêche la pulsion d'Aphrodite, et il semble avoir tiré son nom de là » (*ὄρμηξ ἀφροδισίου κώλυμά ἐστι, καὶ ἔοικε τό γε ὄνομα λαβεῖν ἐντεῦθεν*).

168. Voir *infra*, p. 803. F. DAUMAS, « Sous le signe du gattilier en fleurs », *Revue des études grecques*, LXXIV, 1961, pp. 65-68, remarque que le cocher de l'attelage ailé, en *Phèdre*, 254 b7, lorsqu'il regarde son bien-aimé, se souvient de la Beauté qu'il a contemplée, celle-ci « se tenant sur un piédestal pur » (*ἐν ἀγνώ βάρθρῳ βεβῶσαν*) Rapprochant *ἀγνός* et *ἄγνος*, Daumas pense que le gattilier serait une référence subtile à la chasteté imposée par le cocher de l'attelage ailé pour que puisse naître le véritable Éros. L'interprétation n'est pas invraisemblable. Il nous semble également que la différence d'accentuation et d'aspiration entre les deux mots pourrait mettre l'accent sur un écart ironique entre les forces relevant du corporel et les êtres intelligibles, tout en soulignant la difficulté de la tâche d'appréhender ces derniers car si le support sur lequel se dresse la Beauté reste pur, c'est aussi parce que personne n'est capable de l'atteindre, même en respectant les prescriptions corporelles préconisées dans le mythe de l'attelage ailé. Sur le décor du *Phèdre* comme façon de suggérer le thème de l'amour, voir A. MOTTE, « Le Pré sacré de Pan et des Nymphes dans le *Phèdre* de Platon », *L'Antiquité classique*, XXXII, 1963, pp. 460-476.

169. *Phèdre*, 229 a8 : *ὕψηλοτάτην πλάτανον* ; 230 b3 : *μόλ' ἀμφιλαφής τε καὶ ὕψηλή*.

170. HÉSIODE, *Théogonie*, 824 *sq.*

tend tous les discours, qui l'expriment à chaque fois à leur manière, plus ou moins adéquatement. Et à ce tableau, il convient d'ajouter la présence du soleil qui surplombe et éclaire toute la scène, voyant de sa position toute chose telle qu'elle est, mais dont la lumière aveugle, si bien qu'il faut se contenter des ombres qu'elle produit et de sa réflexion à la surface des choses pour tenter de les appréhender. Tout dépendra de l'attitude de celui qui voudra rendre compte ou non de cette réalité que nous venons d'évoquer, perçue plus ou moins correctement dans ses manifestations, et qui devra en outre composer avec la fluidité du discours, lequel constituera au final une interprétation du réel.

Car le gattilier renvoie également au mythe d'Hermès dans le premier *Hymne homérique* dédié à ce dieu : alors qu'Apollon tente d'attacher Hermès avec des liens en gattilier, celui-ci fait pousser à son tour des liens identiques qui enserrant toutes les vaches du fils de Lêtô¹⁷¹, qu'il avait dérobées en les faisant marcher à reculons et en camouflant les traces de ses pas, qui se dirigent dans la direction opposée¹⁷². Hermès est donc un dieu qui brouille les pistes et qui renverse les situations, grâce à sa magie mais aussi au moyen d'échanges¹⁷³ et de mensonges fondés sur une présentation des faits tendancieuse, c'est-à-dire vraie selon le strict point de vue exposé mais fausse dans l'absolu¹⁷⁴, ou en jouant sur l'in vraisemblance de la situation, donc en cherchant à tirer parti des représentations *a priori* de son adversaire face à l'événement¹⁷⁵. Enfin, sans lui transmettre le don de divination, ce qui lui est interdit par serment, Apollon donne à Hermès le don d'être crédible¹⁷⁶ et il lui confie un bâton en or composé de trois branches¹⁷⁷ qui le protégera des Kères¹⁷⁸, donc du

171. *Hymnes homériques* : à Hermès (I), 409-413 (ALLEN, HALLIDAY, SIKES) : « En parlant ainsi, il [sc. Apollon] lui attachait les bras avec des liens solides – des branches de gattilier : celles-ci, sous ses pieds, prenaient aussitôt racine en terre, à l'endroit même, en s'enchevêtrant les unes dans les autres, et gagnèrent facilement, selon le dessein du subtil Hermès, toutes les vaches agrestes » (Ὡς ἄρ' ἔφη [sc. Απόλλων], καὶ χερσὶ περιστρεφε καρτερὰ δεσμὰ ἄγνων· ταὶ δ' ὑπὸ ποσσὶ κατὰ χθονὸς αἴψα φύοντο ἰ αυτόθεν ἐμβολάδην ἐστραμμένα ἄλλήλησι ἰ ρεῖα τε καὶ πάσῃσιν ἐπ' ἀγραύλοισι βόεσσιν ἰ Ἑρμέω βουλῆσι κλεψίφρονος). Le texte pose des problèmes d'établissement et une lacune est supposée entre les vers 409 et 410 par A. BAUMEISTER (ed.), *Hymni homerici*, Lipsiae, MDCCCLX, pp. 231 sq., et T. W. ALLEN, E. E. SIKES (ed.), *The Homeric Hymns*, London - New York, 1904, pp. 178 sq., se prononcent même pour une lacune de probablement plus d'un vers, mais dans leur seconde édition des *Hymnes* (T. W. ALLEN, W. R. HALLIDAY, E. E. SIKES (ed.), *The Homeric Hymns*, Oxford, 1936, pp. 330-332), l'ampleur de la lacune n'est plus précisée et une tentative de reconstruction du vers précédant le vers 410 est proposée. En revanche, J. Humbert estime que le texte est complet (HOMÈRE, *Hymnes*, Paris, 1936, p. 133, note 2).

172. *Hymnes homériques* : à Hermès (I), 68-141.

173. Hermès échange avec Apollon la lyre qu'il a inventée contre un fouet et la garde du troupeau de celui-ci (*ibid.*, 496-498) ainsi que des serments (521-526), ce qui scelle leur différend. En 516 sq., Apollon déclare que son frère a reçu de Zeus l'honneur d'instituer les échanges parmi les hommes.

174. *Ibid.*, 368-390 : Hermès jure à Zeus qu'il n'a pas ramené les vaches d'Apollon à la maison et qu'il n'en a même pas franchi le seuil, ce qui est vrai car il a conduit les bêtes à un autre endroit et est rentré à son berceau métamorphosé en brise brumeuse (145-147).

175. *Ibid.*, 261-277 : Hermès réplique avec aplomb à Apollon que son accusation est invraisemblable car étant un nouveau-né, il ne ressemble pas un voleur de bétail, dont il n'a ni le physique, ni les préoccupations, et ses pieds sont trop tendres pour fouler la terre rugueuse.

176. *Ibid.*, 528 : πιστόν.

177. *Ibid.*, 529-530 : ῥάβδον ἰ χρυσεῖην τριπέτηλον.

178. *Ibid.*, 530 : ἀκήριον.

ressentiment du destin qui aurait été contrarié, et lui garantira d'annoncer toujours les bonnes décisions à prendre, sans savoir pour autant ce que sont exactement les arrêts de Zeus, connus seulement d'Apollon, qui se réserve le droit de tromper les hommes s'ils interrogent l'oracle à mauvais escient¹⁷⁹. Sans maîtriser la mantique qui donne le pouvoir de lire dans les pensées de Zeus, Hermès est néanmoins détenteur d'une parole capable de circonscrire ces pensées à coup sûr et d'être digne de foi : le don qu'il tient d'Apollon est celui de l'interprétation, qui consiste à étudier à partir d'une situation unique donnée toutes les éventualités qui en découlent, à l'instar de son bâton se ramifiant en plusieurs branches autour d'une hampe unique, si bien que parmi toutes les possibilités se trouve obligatoirement l'option la plus avantageuse. La compréhension d'un événement ou d'un pan du réel n'est donc pas univoque et variera selon les points de vue retenus. Tout l'art de l'herméneute consistera à choisir parmi toutes les versions possibles celle qui est la plus fidèle pour expliciter une même réalité en s'efforçant d'éviter les illusions. Il est comme Apollon, intrigué par les traces divergentes qu'il relève sur le sol lorsqu'il cherche son troupeau, et qui doit trouver la clef de lecture pour déchiffrer ce qu'elles signifient¹⁸⁰, et à ces traces qui lui restent indéchiffrables s'oppose la connaissance oraculaire immédiate et vraie du dieu, qui sait reconnaître sans ambiguïté le sens d'un signe qu'il voit et qui lui apporte la clef de compréhension qui lui manquait pour découvrir qui était l'enfant mystérieux décrit dans le récit du témoin qu'il interroge¹⁸¹. Le pendant du bâton en or trifide offert par Apollon à Hermès est le bâton de bouvier qu'il utilise pour mener les vaches à reculons et en zigzag¹⁸² : si Hermès est capable de tenir une parole contenant toutes les possibilités, il est aussi capable de manipuler son interlocuteur, de le « balader » comme le bétail d'Apollon, pour l'emmener là où il l'a décidé et où l'autre se laisse conduire, ne voyant pas aussi clair que le dieu dans l'obscurité, qu'il s'agisse de celle de la nuit ou de celle dans laquelle est plongé celui qui ignore les tentants et aboutissants exacts d'une situation donnée.

En effet, Hermès est *εὔσκοπος*¹⁸³ et semble voir aussi bien de jour que de nuit, ce qui lui donne un avantage certain pour commettre ses forfaits¹⁸⁴, car ses yeux projettent une lueur de feu¹⁸⁵, le même feu qui luit dans les yeux de Typhon¹⁸⁶. Nous retrouvons donc un point

179. *Ibid.*, 526-549. Le texte du vers 531 est difficile à établir et nous avons tenté d'exprimer le sens le plus probable de ce passage. Sur la mantique particulière d'Apollon, voir P. MONBRUN, *op. cit.*, pp. 205-216.

180. *Hymnes homériques* : à Hermès (I), 219-226.

181. *Ibid.*, 202-214.

182. *Ibid.*, 210 : *ῥάβδον*.

183. *Ibid.*, 73. La périphrase *εὔσκοπος Ἀργειφόντης* (« Argeiphontès à l'œil perçant », comme traduit J. Humbert) est courante chez Homère pour désigner Hermès (*Iliade*, XXIV, 24, 109 ; *Odyssée*, I, 38 ; VII, 137 ; XI, 198).

184. *Hymnes homériques* : à Hermès (I), 282-292, notamment 290, où Apollon interpelle ainsi Hermès : « ami de la nuit sombre » (*μελαίνης νυκτὸς ἑταῖρε*).

185. *Ibid.*, 278 *sq.* : « Pendant qu'il s'exprimait ainsi, Hermès lançait des regards brillants de dessous ses paupières et faisait danser ses sourcils en regardant de chaque côté » (*Ὠς ἄρ' ἔφη [sc. Ἐρμῆς] καὶ πικνὸν ἀπὸ*

commun entre le monstre et le dieu : le premier tend à créer une situation d'indistinction en fondant tout avec son feu, alors que le second sait brouiller les repères, créant une indistinction cognitive trompeuse dont il tirera parti. Par ailleurs, A. Zografou expose l'association bancale entre Hermès et Hécate¹⁸⁷, indiquant également, que la déesse est souvent représentée et décrite comme portant des torches¹⁸⁸ : la flamme chancelante des torches nous fait immédiatement penser aux flammes crachées par Typhon, tout comme la nature triple d'Hécate s'accorde avec la multiplicité des têtes du monstre¹⁸⁹ ; et notre rapprochement entre Hermès et cette créature est d'autant plus justifié que comme elle, la déesse possède une nature chthonienne et entretient d'étroites relations avec Gorgô, apparentée à Typhon¹⁹⁰. Le dieu Hermès est donc celui qui apporte l'interprétation et qui triomphe des incertitudes angoissantes mais aussi celui qui est capable de profiter de ces incertitudes pour tromper, laissant autrui dans son brouillard cognitif, connaissant, lui, l'interprétation adéquate : pour ces raisons, le feu des yeux d'Hermès doit être comme la flamme vacillante et ne peut être droit et franc comme le feu de Zeus. Les lumières d'Hermès éclairent en définitive autant qu'elles créent des ombres.

Dans toute entreprise d'herméneutique, à côté de la parole véridique, la tromperie est donc toujours en embuscade, mais ne résulte pas forcément d'une intention, vu que la réception de l'interprétation n'est pas sous la responsabilité de l'herméneute et que celui-ci n'a pas toujours toutes les informations à sa disposition pour choisir l'option la meilleure, si bien que chaque interprétation, en réalité, éclaire autant qu'elle dissimule, ne pouvant embrasser toute la vérité d'un seul coup d'œil, sinon dans quelques cas particuliers, notamment lorsque le champ d'étude est très restreint : d'une manière générale, la vérité

βλεφάρων ἀμαρύσσων | ὄφρῦσι ῥιπτάζεσκεν ὀρώμενος ἔνθα καὶ ἔνθα ; 414 sq. : « Alors Argeiphontès le Fort jeta de côté des regards flamboyants » (*τότε δὴ κρατὺς Ἀργειφόντης | χῶρον ὑποβλήδην ἐσκέματο πῦρ ἀμαρύσσων*).

186. HÉSIODE, *Théogonie*, 826 sq. (WEST) : « et les deux yeux, dans ces prodigieuses têtes, scintillaient, pardessus les sourcils, d'une lueur de feu » (*ἐν δὲ οἱ ὄσσε | θεσπεσίης κεφαλῆσιν ὑπ' ὄφρῦσι πῦρ ἀμάρυσσεν*), traduction de P. Mazon modifiée en tenant compte du texte établi par M. L. West et de ses remarques, pp. 385 sq. de son édition de la *Théogonie*. On remarquera la proximité des formules utilisées dans l'*Hymne à Hermès*. Le rapprochement entre *πῦρ* et *ἀμαρύσσειν* pour évoquer le regard ne se retrouve nulle part ailleurs (sauf sous forme de citation) ; à part ces deux références, QUINTUS de Smyrne, *La Suite d'Homère*, VIII, 29 (VIAN), est le seul à accoler ces termes mais dans un contexte complètement différent. En outre, l'*Hymne à Hermès*, décrivant le regard d'Hermès, qualifie le dieu de *κρατὺς*, tandis qu'HÉSIODE, *Théogonie*, 824, parlant des pieds de Typhon dit *πόδες ἀκάματοι κρατεροῦ θεοῦ* (« jamais ne se lassent ses pieds de dieu puissant »).

187. A. ZOGRAFOU, *Chemins d'Hécate. Portes, routes, carrefours et autres figures de l'entre-deux*, Liège, 2010, pp. 153-201, « Hécate et Hermès. Passages et vols de chiens », *Uranie*, 7, 1997, pp. 178-191. Voir également R. VON RUDLOFF, *Hekate in Ancient Greek Religion*, Victoria, 1999, pp. 80-82.

188. A. ZOGRAFOU, *op. cit.*, pp. 63-67, 190-198, N. WERTH, *op. cit.*, pp. 153-165.

189. Voir notamment la description des *Argonautiques orphiques*, 975-979 (VIAN) : « Avec elle [sc. Pandore] arrivait un être à l'aspect changeant, à la tête triple, monstre funeste et inconcevable, la fille du Tartare Hécate : de son épaule gauche s'élançait un cheval à longue crinière ; à droite, on pouvait apercevoir la face furieuse d'une chienne ; au milieu, un serpent à l'aspect sauvage » (*σὺν [sc. Πανδώρη] δ' αἰολόμορφος ἴκανε | τρισσοκέφαλος, ἰδεῖν ὅλοδν τέρας οὗ τι δαιμόν, | Ταρταρόπαις Ἐκάτη· λαιοῦ δ' ἄρ' ἀπεσσύθη ὄμιον | ἵππος χαιτήεις· κατὰ δεξιὰ δ' ἦεν ἀθρήσαι | λυσσῶπις σκυλάκη· μέσση δ' ὄφις ἀγριόμορφος*), traduction de F. Vian.

190. Nous détaillerons ces relations *infra*, p. 958. Sur Hécate et les serpents, voir E. KÜSTER, *op. cit.*, pp. 112-115, R. VON RUDLOFF, *op. cit.*, pp. 122 sq., et N. WERTH, *op. cit.*, pp. 201-203.

n'entre jamais de plain-pied dans l'univers phénoménal et ne s'y déploie jamais entièrement. Pour limiter les risques d'une interprétation inadéquate, il faut être capable de s'abstraire de ses propres opinions, qui sont susceptibles d'influencer cette interprétation, et s'élever au-dessus des manifestations phénoménales, comprendre comment elles ont été produites, d'où elles émanent, si l'on veut éviter d'être manipulé par les apparences.

Dans le *Phèdre*, la pluralité des modes d'interprétation du même fait, l'accident d'Orithye, soulevée par Phèdre et Socrate, indique qu'un choix de méthode est requis pour aborder le monde. Mais aussi que cet événement peut être l'occasion d'un questionnement qui ne porte pas sur celui-ci mais sur le sujet qui l'observe. Immédiatement, les monstres composites qui étaient convoqués pour rendre compte de la réalité, pénètrent à l'intérieur du sujet qui se questionne et qui doit se demander à présent s'ils sont réellement en lui et de quoi il retourne exactement : la richesse foisonnante mais inquiétante du monde est transposée à l'intérieur de l'individu, qui découvre donc un autre monde en lui-même, analogue à celui de l'extérieur, ce qui doit l'amener à s'interroger pour savoir si ce ne sont pas en fait plutôt les circonvolutions mouvantes de son intériorité qu'il projetait un instant plus tôt sur ce monde lui apparaissant tellement compliqué ¹⁹¹. L'interprétation du monde est directement tributaire de la connaissance et de la compréhension que l'interprète a de lui-même. On observera en outre que les monstres mythologiques cités par Socrate sont eux-mêmes ambigus, certains sont de la pire espèce comme la Gorgone ou la Chimère, mais d'autres, comme Pégase, sont amis des Muses et sont autorisés à s'élever jusqu'à l'Olympe. Une fois de plus, un effort de précision est exigé. Tous ces monstres se fondent à l'intérieur de l'individu dans la figure complexe de Typhon, représentant à elle seule une diversité inassignable et sauvage, ennemie du divin, à laquelle s'oppose un être simple, civilisé et tourné vers le divin. *A priori*, tant qu'il n'a pas conduit l'investigation nécessaire, l'individu ignore lequel de ces deux êtres se trouve en lui, et il a même probablement des raisons de penser que les deux cohabitent et l'influencent tour à tour. Pire, il ne sait pas non plus si ces êtres existent réellement en lui ou s'ils ne sont que des apparences, des produits de son interprétation. Néanmoins, il est assuré de la présence en lui d'une instance réflexive vraisemblablement indépendante de ces êtres car elle est capable de mener une introspection pour les débusquer, à condition de le décider. En creux, se trouve déjà ici le mythe de l'attelage ailé.

Les deux personnages du *Phèdre* ont vécu une curieuse expérience au cours de leur *κατάβασις* au ruisseau des Nymphes ¹⁹². Là, tout n'est qu'apparences : les ombres des arbres, les reflets à la surface de l'eau qui ne peuvent manquer de scintiller par un jour aussi

191. À propos de Socrate donnant sens au paysage par sa parole, au début du *Phèdre*, voir C. LECLERC, « Socrate aux pieds nus. Notes sur le préambule du *Phèdre* de Platon », *Revue de l'histoire des religions*, CC, 1983, pp. 365 sq.

192. Voir *supra*, p. 300, en particulier la citation de la note 38.

ensoleillé, bien qu'il n'en soit pas fait mention, les statuettes représentant les dieux, jusqu'au chant des cigales censé être une conversation. Alors que dans la *République*, Glaucon disait que le Bien, comparé au soleil par Socrate, constituait « une beauté dépassant l'entendement » (*ἀμήχανον κάλλος*)¹⁹³, ce dernier, dans le *Phèdre*, trouve cette fois que c'est l'ombre du feuillage du gattilier qui est de « toute beauté » (*πάγκαλον*)¹⁹⁴, l'absence de soleil à cet endroit lui procurant même un grand agrément en ce jour torride, mais réduisant sa perception du réel à une vision relative, nimbée d'opinion, tributaire de sa position, qui se situe à l'opposé de celle du soleil qui, de sa hauteur dominant tout, voit tout et dispose d'une connaissance vraie¹⁹⁵. Tout se passe donc comme si les protagonistes du dialogue reproduisaient d'une manière inversée l'expérience du prisonnier de la Caverne, Socrate étant non pas délié et tiré de force de celle-ci par celui qui deviendra l'éducateur de l'ex-captif¹⁹⁶, mais enchanté, donc lié, par Phèdre qui l'attire sans grande difficulté dans la descente vers ce lieu et qui, en raison de son âge, ne peut pas être l'éducateur de Socrate. Du fait de tous ces éléments, c'est donc un faux voyage initiatique qui est accompli par Socrate et Phèdre, qui se complaisent dans ce décor illusoire qui sature leurs sens, ce trompe-l'œil peint sur le réel par leurs perceptions et leurs impressions et qui s'exprime dans le récit qu'ils nous en font à travers leurs échanges.

Il faudrait prendre la place du soleil pour s'extirper de cet environnement trompeur et ne plus être tributaire de ses effets sur la perception, ce que semble faire Socrate lorsqu'il prononce sa palinodie et nous emmène avec Phèdre dans son voyage aux confins du monde révélant les secrets de l'âme échappant à nos sens. Mais là encore, un prisme déformant est intercalé entre le réel et nous puisque le récit est attribué au poète Stésichore et n'est donc finalement qu'une autre vision du monde, poétique, quand bien même elle aurait été adaptée voire adoptée par Socrate : par la vertu du langage, et *a fortiori* lorsque celui-ci s'orne grâce aux multiples procédés qu'offre la rhétorique, une nouvelle ombre vient draper la vision du réel que tout penseur a pu avoir, aussi claire qu'elle ait été. L'expression est porteuse de ses propres limites. Même en sortant des cadres générant les illusions qui affectent les perceptions à l'insu de tout un chacun, ce qui est suggéré dans le *Phèdre* par le fait de s'éloigner de la cité et de ses règles mais aussi par le récit du saut dans l'intelligible qui a lieu dans la palinodie et qui rompt radicalement avec le monde sensible dans lequel on évolue communément, nous nous retrouvons de toute façon confrontés au langage qui est en lui-même producteur d'images et de jeux d'ombres plus ou moins trompeurs. Or l'ombre est la résultante de

193. *République*, VI, 509 a6.

194. *Phèdre*, 230 b4.

195. Cette différence entre, d'une part, ce qui est éclairé et dont l'âme peut avoir une connaissance vraie et, d'autre part, ce qui est mêlé d'ombre et dont l'âme n'arrive à avoir que des opinions, est évoquée en *République*, 508 d4-9.

196. Voir *infra*, p. 837, dont la citation de la note 460.

l'incidence de la lumière sur les choses, si bien qu'en l'interprétant correctement, elle peut être vectrice d'informations sur la réalité de celles-ci. Donc, puisque en raison de notre position nous ne pouvons pas échapper à cet effet, il nous faut composer avec et en tirer parti autant que nos capacités l'autorisent pour retrouver par la pensée une vision plus exacte et moins déformée du réel. Et dès lors que l'on est conscient de tout cela et des limites qui nous sont imposées, il devient même possible, comme Socrate, de chercher l'ombre pour prendre plaisir aux effets envoûtants qui résultent de sa présence, comme il le fait avec Phèdre dans ce lieu sauvage, contrastant avec la civilisation de la cité, où certains se plaisent également à produire et à entendre des discours qui ne sont pas moins ombrageux que ceux dont se délectent nos deux protagonistes, les prenant pourtant au sérieux au lieu de simplement s'en divertir comme ces derniers le font, goûtant sans risque aux transports de la transe dans l'endroit où ils se trouvent. La différence profonde existant entre ces deux mondes ne souligne que mieux la similitude des expériences qui sont vécues, uniquement à cause de la nature même du langage.

Une fois que nous avons compris que nous étions d'une manière ou d'une autre dans la Caverne et que nous n'en sortirons pas physiquement, nous pouvons sans trop de risques nous amuser et nous réjouir de ses illusions, mais nous pouvons aussi tenter malgré tout d'explorer le réel, quand bien même il nous est impossible d'aller au fond des choses, de tenter de déduire ce qu'il est en comprenant la structure des perceptions et des illusions, en observant les écarts se produisant à l'intérieur de celles-ci selon les moments et selon leurs substrats : mieux, en les confrontant avec celles expérimentées par autrui, au moyen du discours, et donc avec tout ce qu'il comporte d'approximations et d'ombres découlant de sa nature d'être de langage, l'exploration devient encore plus fructueuse, dès lors que le dialogue est noué avec un interlocuteur qui ne produit pas volontairement de nouveaux faux-semblants, les écarts qui apparaissent entre les visions du monde étant alors signifiants et révélateurs pour chacun des interlocuteurs, qui progresse en même temps dans sa connaissance de lui-même. C'est d'ailleurs par la poursuite de cette connaissance qu'il faut commencer et qu'il faudra ensuite parfaire sans relâche, étant donné qu'une partie importante des illusions qui nous affectent découle directement de notre interprétation erronée des informations perçues. La véritable initiation, celle qui nous tire de la Caverne, ne nécessite aucun voyage, mais se produit dans la pensée, de façon individuelle, et une fois accomplie, elle ne produit pas moins d'agrément que la sortie hors des murs des deux personnages du *Phèdre*, puisqu'il devient alors possible d'accéder à ce substrat sur lequel se reflétaient les apparences dont ils se sont délectés durant cette excursion.

b) *Écran d'orgueil*

Avant même que les protagonistes ne prononcent leurs discours et que leur pertinence ne soit discutée, Socrate identifie un problème majeur en se référant à la figure de Typhon, monstre caractérisé par ses fumées aveuglantes qui, selon lui, nous masquent notre propre nature à nous-mêmes, et ses sorts envoûtants qui nous la font voir autre qu'elle n'est, en général plus brillante évidemment. Or, c'est justement cette illusion qui nous empêche de mener l'enquête grâce à laquelle nous réussirions à nous connaître nous-mêmes. Car en même temps que nous sommes capables de nous explorer nous-mêmes, nous produisons donc aussi l'écran qui nous l'interdit, simplement en nous empêchant d'y penser et de le vouloir. Et cet écran est notre orgueil¹⁹⁷, notre subjectivité égocentrique, qui nous dupent sur l'état réel de nos aptitudes et de nos savoirs : tout comme Typhon l'orgueilleux est anéanti pour s'est cru plus fort que Zeus, nous compromettons par notre présomption et notre démesure notre part de divinité, nous imaginant capables de circonscrire tout le réel par nos discours, perdant de vue que tout *λόγος* authentique nous précède et nous dépasse, et même nous échappe en partie quand nous l'exprimons. La référence à la maxime delphique est alors pleinement justifiée¹⁹⁸. Car seul un travail de connaissance de soi peut brider cette capacité que nous avons de nous tromper nous-mêmes ou qui nous rend sensibles aux paroles enjôleuses produisant le même effet, voire qui nous pousse à rechercher ces paroles et aller au-devant d'elles. Les autres types d'approche relèvent du domaine de la jalousie¹⁹⁹, qui conduit à une vision autocentrée du monde, négligeant les points de vue concurrents et toute objectivité. Ainsi, à la violence unilatérale exercée par Borée sur Orithye, le désir du premier ignorant celui de la seconde et s'exerçant sans contrepartie, correspond un *λόγος* de la même nature, si pour expliquer ce mythe, on choisit de tenir le type de discours que rejette Socrate en 229 c6-e4 : l'orateur, qui se croit savant²⁰⁰, se fait plaisir en imposant ses vues extravagantes à son auditoire, qui, tout content, les reçoit s'imaginant être à son tour plus savant, et l'on est ramené à une circularité du désir et à l'expression de la personnalité subjective de l'orateur, qui est en fait le vrai sujet de son discours. Le mythe est lui-même un type de parole qui nous dépasse et nous précède : sa nature mystérieuse et intemporelle, ainsi que l'absence d'auteur identifiable qui interdit notamment l'identification des intentions ayant conduit à ce mythe, doivent inviter les exégètes à la plus grande prudence et humilité. Du fait des occasions qu'il offre à ces derniers

197. *Phèdre*, 230 a4-5 : « plus fumant d'orgueil » (*μᾶλλον ἐπιτεθυμμένον*) ; a6 : « sans orgueil » (*ἀτύφου*). Cf. PLUTARQUE, *De Iside...*, 351 F1-3 : « Typhon [...], rempli d'illusions à cause de l'ignorance et de l'erreur » (*ὁ Τυφῶν [...] δι' ἄγνοιαν καὶ ἀπάτην τετυφωμένος*).

198. *Phèdre*, 229 e4-6.

199. Voir *supra*, p. 612, note 141.

200. *Ibid.*, 229 c7 : *σοφίζόμενος*.

de divaguer dans des explications oiseuses en étalant une érudition stérile produisant une forte impression sur leur auditoire plus qu'une connaissance véritable, le mythe peut légitimement être considéré comme un test discriminant le penseur authentique qui saura trouver une clef de compréhension cohérente avec ce discours et la réalité, sachant découvrir le véritable *λόγος* se cachant derrière le *μῦθος*, s'il y en a un. Or, face à l'inconnaissable, tous les discours sont possibles et le *μῦθος* a toutes les chances de donner naissance à un autre *μῦθος*, qui n'aura que les dehors d'un *λόγος*, le lien avec le réel étant pratiquement impossible à retrouver. Le seul lien avec le réel qui puisse être établi raisonnablement et d'une manière crédible est le lien avec l'exégète lui-même qui doit alors comprendre que le *μῦθος* n'est qu'un prétexte pour approfondir sa connaissance de soi et qu'il n'en tirera aucun savoir ou presque à propos du monde extérieur²⁰¹.

Il est de nouveau judicieux de faire le parallèle avec l'*Hymne homérique à Apollon* : Telphouse, aveuglée par son désir de gloire exclusive sur sa terre, tente de duper le dieu Apollon, mû lui aussi par le même désir mais capable de l'assumer du fait de sa divinité, ce qui n'est pas le cas de la source, qu'il punit, ayant éventé sa tromperie grâce à sa capacité à lire les signes qui s'offrent à lui et à en connaître le sens vrai. Le monstre Python est en effet le signe de la présomption de Telphouse, découlant d'un désir qu'elle ne contrôle pas et qui étant mal orienté, la conduit à une démesure fatale qui la ramène au final à ce qu'elle est, une créature issue de la Terre, qui y retourne lorsque Apollon l'enfouit sous un amas de pierres, lui faisant connaître un destin circulaire comparable à la circularité de son désir jaloux et de Python. Ce qui intéresse Socrate est de savoir si l'homme n'est qu'un être mortel ballotté par ses désirs, qui le ramènent sans cesse à cette mortalité, ou s'il possède une étincelle de divinité qui lui permet de les canaliser et d'en tirer le meilleur. Or, si l'on se place dans le cadre de l'art oratoire, qu'est-ce que le désir de gloire sinon celui d'être adulé par un public, d'obtenir sa *τιμή* en échange de la *χάρις* qu'on lui aura donnée ? Une complémentarité des désirs existe, puisque au désir d'obtenir la gloire en prononçant des discours doit correspondre un désir d'entendre des discours donnant du plaisir. Mais, comme nous le savons, cette complémentarité ne signifie pas l'absence d'un rapport de force car l'orateur est en mesure d'accepter ou de refuser de parler. Mais en même temps, lorsqu'il a consenti à parler, l'orateur doit persuader son public de lui accorder ses louanges. Face à un public qui n'est pas obligatoirement favorable *a priori*, la voie la plus aisée pour lui faire plaisir sans prendre de risques est de lui faire entendre ce qu'il attend et de le flatter. Le rapport de force réel a alors basculé en faveur du public, si bien que la gloire tirée d'une telle prestation n'est en fait qu'un dérivé de la gloire préalablement donnée au public. Un tel orateur est donc sous l'emprise du

201. Voir aussi M. DIXSAUT, « Myth and Interpretation » in C. COLLOBERT, P. DESTREE, F. J. GONZALEZ (ed.), *Plato and Myth. Studies on the Use and Status of Platonic Myths*, Leiden - Boston, 2012, pp. 29-38.

public et non le contraire, malgré les apparences. Calliclès est notamment dans ce cas, comme Socrate le lui dit très ouvertement dans le *Gorgias* : dans ses activités publiques ainsi que dans sa vie privée, Calliclès cherche à recueillir les faveurs d'autrui en lui disant ce qu'il veut entendre, sans le contrarier, répétant ses paroles²⁰². Esclave de sa pulsion, celui qui se croyait le plus fort est en réalité dépendant du plus faible, ce qui ruine en définitive toute l'idéologie cynique à laquelle adhèrent les gens comme Calliclès, aspirant à un pouvoir sans mesure sur les autres, alors qu'ils sont incapables de se commander à eux-mêmes²⁰³. L'orateur est donc triplement dupé par son orgueil : il se croit savant alors qu'il ne l'est pas ; il pense se flatter lui-même alors qu'il flatte autrui ; et il s'imagine être le plus fort alors qu'il se met tout seul en position d'être le plus faible. Le tout s'insérant dans une illusion fondamentale qui est celle de croire qu'il poursuit son bien et son intérêt, et qu'en plus, il le fait librement²⁰⁴. Rien n'émerge donc de cette situation, qui perdure telle qu'elle est, la foule jouissant des flatteries d'un orateur se complaisant dans les illusions, les deux étant grisés, ce qui interdit toute évolution et toute amélioration. L'orgueil est donc un puissant envoûtement, qui n'a besoin de personne d'autre que de nous-mêmes pour être efficace.

Envisagée dans le contexte de la relation de l'orateur à son public, la référence au son *λυγρός* du vent faisant écho au chant envoûtant du chœur des cigales²⁰⁵ se justifie encore plus et permet d'entrevoir un début de résolution au problème que nous venons de soulever. Les cigales et les promeneurs entretiennent un rapport de complémentarité : si les uns parlent ou chantent, les autres écoutent (puisque les cigales rapportent aux Muses les propos entendus)²⁰⁶. Pour éviter de succomber à leurs charmes, il s'agit par conséquent de

202. *Gorgias*, 481 e1-482 a4. Calliclès a tellement intériorisé ces principes que sa conception de la philosophie, décrite en 484 c4-485 e2, revient vraisemblablement à la considérer comme une sorte de propédeutique à cet art de la flatterie, appliqué d'abord à soi-même par les adolescents qui, grâce à elle, apprennent à connaître leur défauts et leurs qualités, afin de se dissimuler à eux-mêmes les premiers et se congratuler de posséder les secondes, avant de mettre cela en pratique en « conditions réelles », c'est-à-dire sur autrui, une fois qu'ils sont devenus adultes et sont entrés en politique : de la sorte, la pratique de la philosophie permet de cultiver en fait l'ignorance de soi, indispensable pour mener la vie dépourvue de scrupules que préconise Calliclès. Sur la tendance des politiques à se rendre semblables au peuple pour gagner son amitié et du pouvoir, voir aussi *ibid.*, 513 a7-c2. Le peuple est en fait un véritable tyran, puisque l'un et l'autre attribuent leur affection selon les mêmes critères, exposés en 510 b2-e9, et devient lui aussi la référence éthique (voir *supra*, p. 521, note 412). D'ailleurs, comme avec un tyran, ne pas s'appliquer à plaire au peuple peut entraîner les conséquences les plus funestes, comme Calliclès le sous-entend, le message étant parfaitement reçu par Socrate (521 b1-d3).

203. *Ibid.*, 491 c6-492 c8.

204. C'est peut-être le thème principal du *Gorgias*, qui revient tout au long du dialogue, en particulier en 466 d6-467 b10, où Socrate lie l'illusion que l'orateur conçoit au sujet du bien à celle concernant sa toute-puissance dans la cité, et stupéfie Pôlos, en 467 b6-9, en affirmant en même temps que les orateurs et les tyrans ne font pas ce qu'ils veulent tout en faisant ce qui leur plaît : « POL. : Donc [les orateurs et les tyrans] ne font pas ce qu'ils veulent ? SO. : Je dis que non. POL. : En faisant ce qui leur paraît bon ? SO. : Je dis que oui. » (ΠΩΛ. Οὐκ οὖν ποιοῦσιν [sc. οἱ ῥήτορες καὶ οἱ τύραννοι] ἃ βούλονται; ΣΩ. Οὐ φημι. ΠΩΛ. Ποιοῦντες ἃ δοκεῖ αὐτοῖς; ΣΩ. Φημί.)

205. *Phèdre*, 230 c2-3 : « estival et strident, [le souffle d'air du lieu] répond au chœur des cigales » (θερινόν τε καὶ λυγρὸν ὑπηγεῖ [sc. τὸ εὖπνον τοῦ τόπου] τῷ τῶν τεττίγων χορῷ).

206. *Ibid.*, 258 e6-259 b2, particulièrement 259 a6-b2 : « si, au contraire, [les cigales] nous voient dialoguer et voguer le long de leurs rivages comme si elles étaient des Sirènes, sans être ensorcelés, cette marque d'honneur qu'elles tiennent des dieux de pouvoir donner aux hommes, peut-être nous la donneront-elles, étant contentes de

développer un discours propre, personnel, qui ne soit pas une simple répétition du chant des cigales, laquelle serait en fait équivalente au silence, mais bien que Socrate ne le dise pas de cette façon, il y a alors un risque de connaître soi-même le même sort que les hommes desquels descendent les cigales, envoûtés par les Muses au point de chanter à en oublier de manger et boire, jusqu'à en mourir²⁰⁷. Socrate met donc en garde à la fois l'orateur et son auditoire lorsqu'il raconte le mythe des Cigales et préconise de ne pas se laisser envoûter par leur chant, comparable à celui des Sirènes qui attire les voyageurs en promettant de leur faire contempler leur propre gloire, ce qui constitue une menace pesant aussi sur toute personne qui attend d'un discours qu'il lui dise ce qui lui plaît et lui chante ses louanges. Ce passage illustre de nouveau l'ambiguïté du chant venant des Muses, qui produit les mêmes effets que le chant des Sirènes²⁰⁸ : ici, le chant des cigales semble cependant être un don des Muses²⁰⁹, car vu que les cigales chantent même en l'absence d'auditeurs humains, leur chant n'est nullement destiné à un mauvais usage, contrairement à celui des Sirènes (les cigales n'ont pas d'intérêt à envoûter les promeneurs), si bien que le rapprochement entre les cigales et les Sirènes n'est pas dû à l'intention produisant ce chant mais à ses conséquences néfastes et involontaires dans le cas des cigales sur ceux qui se laissent prendre par celui-ci. Car la nocivité de ce chant dépend pour une large part de l'auditeur et de la nature de son âme car seuls ceux qui ont une âme servile ou grégaire sont pris par ces envoûtements²¹⁰ : contrairement à Ulysse qui parvient à résister à cette magie parce qu'il s'y est préparé, en étant lié au mât de son navire et en restant ainsi en prise avec un élément de stabilité, ceux dont l'âme est trop faible, par nature ou pour ne pas s'être préparée, se font ensorceler²¹¹, parce qu'ils perdent pied avec la réalité et se laissent emporter par des promesses de gloire

nous » (ἐὰν δὲ ὀρώσι [sc. οἱ τέττιγες] διαλεγόμενους καὶ παραπλέοντάς σφας ὥσπερ Σειρήνας ἀκηλήτους, ὁ γέρας παρὰ θεῶν ἔχουσιν ἀνθρώποις διδόναι, τάχ' ἂν δοῖεν ἀγασθέντες), nous soulignons.

207. *Ibid.*, 259 b6-d8, notamment 259 b6-c2 : « on dit que [les cigales] autrefois étaient des hommes, de ceux vivant avant que naissent les Muses ; les Muses étant nées et leur chant ayant été révélé, certains des hommes de ce temps furent alors *stupéfaits* sous l'effet du plaisir au point que chantant, ils négligèrent de manger et de boire, et qu'ils ne se rendirent pas compte qu'ils en mourraient » (λέγεται δ' ὡς ποτ' ἦσαν οὗτοι ἄνθρωποι τῶν πρὶν Μούσας γεγενῆσθαι, γενομένων δὲ Μουσῶν καὶ φανείσης ᾧδῆς οὕτως ἄρα τινὲς τῶν τότε ἐξεπλάγησαν ὑφ' ἡδονῆς, ὥστε ἄδοντες ἠμέλησαν σίτων τε καὶ ποτῶν, καὶ ἔλαθον τελευτήσαντες αὐτούς), nous soulignons.

208. Voir *supra*, p. 582, note 2.

209. *Ibid.*, 259 c3-5 : « [la race des cigales] ayant reçu des Muses cette marque d'honneur, n'avoit besoin d'aucun moyen de subsistance une fois nées, mais *chanter immédiatement* sans manger ni boire, jusqu'à ce qu'elles meurent » (γέρας τοῦτο παρὰ Μουσῶν λαβόν, μηδὲν τροφῆς δεῖσθαι γεγόμενον, ἀλλ' ἄσιτόν τε καὶ ἄποτον εὐθύς ἄδειν, ἕως ἂν τελευτήσῃ), souligné par nous. En outre, c'est justement parce qu'elles sont inspirées par les Muses que les cigales sont capables de juger adéquatement les discours qui honorent ces déesses, en rapportant à chacune le discours qui la concerne (259 c5-d7).

210. *Ibid.*, 259 a4-6 : « [les cigales] estimant que des sortes d'esclaves étaient venus auprès d'elles dans ce lieu d'étape, comme des petits moutons à l'heure de midi pour se reposer autour de la source » (ἠγοῦμενοι [sc. οἱ τέττιγες] ἀνδράποδ' ἄττα σφίσιν ἐλθόντα εἰς τὸ καταγώγιον ὥσπερ προβάτια μεσημβριάζοντα περὶ τὴν κρήνην εὔδειν).

211. *Ibid.*, 259 a3 : καὶ κηλουμένους ὑφ' αὐτῶν [sc. τῶν τεττίγων].

flatteuses sans rapport avec le réel, n'ayant pas la force d'esprit pour leur résister²¹² : le cas d'Ulysse, ayant pris ses précautions pour goûter sans risque aux envoûtements des Sirènes n'est pas sans faire penser à celui de Socrate et Phèdre qui, eux aussi, s'adonnent aux plaisirs de la transe à l'écart de la cité, limitant également les risques inhérents à cela. Du reste, en 259 b1, pour évoquer le fait d'être indemne des envoûtements des cigales, Socrate utilise le même adjectif, *ἀκήλητος*, que Circé pour qualifier le *νόος* d'Ulysse, qui venait de contrer ses sortilèges et de prendre le dessus sur elle²¹³. L'esprit combatif et décidé du héros, ne perdant jamais de vue son objectif de retrouver sa patrie, le garde des agressions sorcières : Socrate invite donc à prendre modèle sur lui pour conserver une âme forte et déterminée, ainsi qu'à se préparer, comme Ulysse s'était protégé de la magie de Circé grâce aux philtres d'Hermès, à résister à ceux qui tenteraient d'éveiller, par l'art de leurs discours, le monstre Typhon qui se terre en chacun. Le dialogue auquel Socrate convie son interlocuteur, pour que la magie des cigales ne fonctionne pas comme celle des Sirènes, devra conserver le lien entre son objet et la réalité et constituera un renversement puisqu'il s'agit désormais d'être les auteurs des discours et non des auditeurs passifs de ceux-ci. Ce sont donc de tels discours qui rendent hommage aux Muses et que les cigales sont susceptibles de rapporter à ces dernières. Et dans ces conditions, il ne peut plus être question ni de flatter quiconque, ni de se maintenir dans une quelconque illusion.

Or pour exprimer cela, Socrate recourt au mythe, qui plus est un mythe de son invention. Il prend en quelque sorte le contre-pied de Phèdre lorsque celui-ci lui demandait ce qu'il pensait des exégèses savantes des récits mythologiques, qui tentaient par l'allégorie d'y retrouver de la vraisemblance : il fait du mythe un point de départ quasiment programmatique, qui ne demande pas d'interprétation mais qui initie une action et une réflexion, comme pour suggérer que les commencements sont toujours nimbés d'une incertitude mythique, la pensée remontant à un moment ou à l'autre à une induction première dont on ne sait l'origine précise et dont la pertinence est vérifiée *a posteriori* grâce à la qualité du raisonnement qui en

212. Socrate dit, en *Phèdre*, 259 a3-4, « par désœuvrement de l'intelligence » (*δι' ἀργίαν τῆς διανοίας*) : il est tentant de faire un rapprochement entre *ἀργία* et *ἀργαλέος*, une épithète de Typhon utilisée dans le premier *Hymne homérique à Apollon*, 306, 352, dans la tournure *δεινόν τ' ἀργαλέον τε Τυφάονα* (« l'effroyable et sinistre Typhon »), qui apparaît aussi chez Homère, dans l'*Odyssée*, V, 175, 367, pour qualifier la mer, en XII, 119, à propos de Scylla et en XXI, 169, dans la bouche d'Antinoos pour blâmer les paroles de Léiôdès, prétendant plus modéré, qui prédit un sort funeste aux autres. Malgré leur apparence semblable, les deux termes n'ont pas la même racine (*ἀργία* vient de *ἀργία*, tandis que *ἀργαλέος* se rattache à *ἄλγος*, voir P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, rééd., Paris, 1999 [1=1968], respectivement pp. 364 et 55), néanmoins, vu l'influence de l'*Hymne homérique à Apollon* sur le début du dialogue et l'importance de la figure de Typhon, il n'est peut-être pas impossible que Socrate signale implicitement que cette indolence de la pensée laisse le champ libre aux manœuvres du terrible monstre, qui justement réapparaît de façon sous-entendue un peu plus d'une page plus loin, d'autant que c'est précisément cette attitude qui avait effectivement conduit à son apparition à l'occasion de la lecture du discours de Lysias.

213. HOMÈRE, *Odyssée*, X, 329. Sur ce rapprochement entre le texte de Platon et celui d'Homère, voir M. CARASTRO, *op. cit.*, p. 194.

découle. En outre, si ceux qui dialoguent échappent aux ensorcellements des cigales, c'est parce qu'ils ont réussi à devenir eux-mêmes des enchanteurs et ont inversé les rôles avec les cigales qui se font désormais envoûter par eux, le mythe proposé par Socrate étant déjà en lui-même une forme d'enchantement qui conditionne la nature magique de la suite du dialogue, suggérant que les commencements mythiques de toute réflexion la marquent à son tour du sceau de l'incertitude et que si elle est douée d'une puissance de conviction ou d'action sur ceux avec qui elle est partagée, elle le doit à une certaine puissance magique capable de produire un tel envoûtement. Comme ce mythe inspiré par les lieux réels, tout discours, même voulant évoquer le réel, comporte donc par nature une part mythique, qui pourra être amenuisée par la critique dialogique et la capacité à se mouvoir du discours. Le Socrate mythographe, à qui nous devons le mythe des Cigales et la palinodie, n'est somme toute pas très différent de Lysias le logographe, quant au fond de leur production, même si le premier a soin de souligner la nature mythique de son propos, là où le second défend une thèse de sorte à la rendre persuasive sans questionner sa réalité, qui ne l'intéresse pas. Le véritable écart entre les deux est établi par celui qui reçoit leur parole et qui soit se laisse charmer par leurs propos en les interprétant de façon erronée, soit en les comprenant adéquatement, s'il est philosophe, et parvenant alors à dépasser la lettre du texte, voire à prendre un plaisir raffiné à entendre celui-ci lorsqu'il en a saisi tous les dangers. Là encore, l'hymne aux Muses et le chant des Sirènes sont susceptibles de muter l'un en l'autre, selon l'auditeur.

Le passage du mythe des Cigales constitue un tournant important dans le dialogue car, à partir de ce moment, la notion de *ψυχαγωγία* trouve une expression nouvelle et conforme aux visées de Socrate²¹⁴, alors que c'était Phèdre qui l'avait mené dans ce lieu magique, en charmant ses désirs, et qui, par le biais du discours de Lysias, avait dans son inconscience ravivé l'ardeur terrible de Typhon. Nées de la terre, les cigales sont des animaux qui font la jonction entre le monde des vivants et le monde souterrain, comme l'indiquent C. Brillante²¹⁵ et D. Ogden²¹⁶. Ce dernier souligne en effet la nature prophétique de leur chant²¹⁷ et relève les ressemblances qu'elles présentent avec les morts et les spectres²¹⁸ : les cigales

214. Sur l'évolution de la notion de *ψυχαγωγία*, dont le champ sémantique s'étend de la nécromancie à la poésie et à la tragédie, en raison de leur effet magique sur les spectateurs, voir J. DE ROMILLY, « Gorgias and Magic », p. 15. W. BURKERT, « ΓΟΗΣ. Zum griechischen 'Schamanismus' », pp. 180-183, explique que la *ψυχαγωγία* et certains rites mortuaires, pour assurer le repos des morts, faisaient partie des attributions du *γῶης*, ce qui relève des fonctions chamaniques.

215. C. BRILLANTE, *Studi sulla rappresentazione del sogno nella Grecia antica*, Palermo, 1991, pp. 138-141.

216. D. OGDEN, *Greek and Roman Necromancy*, pp. 37 sq.

217. *Anacreontea*, 34.11 (WEST) : « doux prophète estival » (*θέρεος γλυκὺς προφήτης*).

218. *Ibid.*, 34.15-18 : « la vieillesse ne te bouleverse pas, l'ô sage, né de la terre, ami des chants : | tu ne souffres pas, toi dont la chair n'a pas de sang : | tu es presque semblable aux dieux » *τὸ δὲ γῆρας οὐ σε τείρει. | σοφέ, γηγενής, φίλυμνε, | ἀπαθής, ἀναιμόσαρκε· | σχεδὸν εἴ θεοῖς ὅμοιος*. Le terme *γῆρας* désigne la vieillesse mais aussi la peau de la cigale que l'on retrouve après la mue (voir C. BRILLANTE, *op. cit.*, pp. 120-123) : l'existence de cette peau vide et morte ajoute à la nature spectrale de cet insecte. Il existe très probablement un rapport entre les cigales et le satyre Marsyas, leur musique étant de même nature et le satyre finissant par être écorché vif, sa

entretiennent ainsi un rapport certain avec la nécromancie. Ces insectes sont des animaux chtoniens²¹⁹ qui peuvent donc être légitimement rapprochés de Python, ce qui invite à la prudence à leur égard, leur chant prophétique les reliant également à la justice primitive, antérieure à celle de Zeus²²⁰. Cette constatation met aussi en exergue les dangers que représentent leurs chants pour ceux qui se laisseraient envoûter par eux : ils sont propres à réveiller le monstre et semer le trouble dans l'âme. D'où l'importance cruciale de les réduire au silence : Socrate ne peut pas admettre que l'on puisse profiter de la *χάρις* que leur chant apporte. Ajoutons que le chant des cigales a peut-être une parenté avec les chants merveilleux d'Hadès, vu leur lien avec le monde souterrain des morts, mais dans notre monde, de tels envoûtements sont maléfiques comme ceux des Sirènes, effectivement, donnant du plaisir à celui qui les écoute mais en n'éveillant aucun désir d'*ἀρετή* en lui, au contraire il est maintenu dans ce qu'il est, avec son approbation docile, comme si le chant des cigales n'avait été qu'un éloge flatteur nous endormant dans la satisfaction de ce que nous sommes au lieu de chercher à nous connaître nous-mêmes.

Un singulier renversement s'est donc produit car de protagonistes de la séance de nécromancie, les insectes deviennent spectateurs ; perchés au-dessus de la tête des personnages²²¹, ce sont eux qui entreprennent maintenant une *κατάβασις* inversée et découvrent de nouveaux êtres sortis de terre. En effet, Socrate et Phèdre, jusqu'à présent, n'avaient pas dialogué et leurs discours étaient en fait sous l'emprise du chant des cigales, introduit très subtilement, dès leur arrivée au pied du platane, en 230 c2-3, où il était mis en rapport avec le courant d'air qui lui faisait écho en produisant un son *λιγυρός*. C'est une situation mimétique, qui vaut aussi pour les discours des deux compères vis-à-vis du chant des cigales, lesquels, à l'image de celui-ci, sont bien des souffles d'air dirigés vers un public qui ne peut pas leur répondre : ils produisent donc un effet envoûtant semblable. De même que les cigales s'assimilent aux morts évoqués par les nécromanciens, les discours de Socrate et Phèdre constituent des pièces de nécromancie qui évoquent des divinités ou des esprits. Aussi

peau n'étant pas lacérée mais ôtée en une seule pièce, à l'instar de la mue des cigales, puisqu'on put en faire une outre (voir *supra*, p. 572, en particulier note 653, et P. MONBRUN, « La Notion de retournement et l'*agôn* musical entre Apollon et Marsyas... », pp. 285-288). On peut ajouter aussi un lien avec Gorgô, être ophidien, donc muant et dont la peau sera utilisée pour confectionner l'égide d'Athéna (voir *supra*, p. 574, note 657).

219. ARISTOTE, *Histoire des Animaux*, V, xxx, 556 a19-b8, signale que les cigales pondent leurs œufs dans la terre où grandissent les larves et d'où finissent par sortir les adultes. PLUTARQUE, *Quaestiones convivales*, II, III, 637 B2-5 (HUBERT), cite les cigales parmi les animaux sortant entièrement formés de la terre. Voir aussi PLATON, *Banquet*, 191 c1-2. Ce rapport à la terre renvoie bien sûr aussi au monde souterrain des morts.

220. Socrate précise dans le *Phèdre*, 259 b7, que les cigales sont des hommes nés avant la naissance des Muses (*πρὶν Μούσας γεγενῆσθαι*), lesquelles sont filles de Zeus et Mnémosyne, selon HÉSIODE, *Théogonie*, 915-917, sachant que Mnémosyne est la sœur de Thémis et est citée juste après elle dans la liste des enfants de Gaïa (*ibid.*, 135). Sans qu'il soit possible de dire si les Muses sont engendrées ou non après l'instauration de la justice de Zeus, la précision que Socrate apporte sur l'antériorité des hommes qui deviendront des cigales par rapport aux Muses tend à en faire des contemporains de leur mère et donc de Thémis.

221. *Phèdre*, 258 e7-259 a1 : « *ὑπὲρ κεφαλῆς ἡμῶν οἱ τέττιγες ἄδοντες καὶ ἀλλήλοισι διαλεγόμενοι καθορᾶν καὶ ἡμᾶς*. »

Lysias, Typhon, dans son ombre, ou Stésichore surgissent-ils devant eux. Ces êtres absents ou invisibles s'étaient soudain rendus présents en réponse aux *ψυχαγωγίαι* successives de Phèdre et Socrate. Et pour être complet, Socrate, après sa palinodie, avait fait référence aux textes de lois ²²², qui entrent aussi dans la catégorie des *ψυχαγωγίαι*, car leurs auteurs sont évoqués chaque fois que le texte est cité, leur forme écrite amplifiant le phénomène puisqu'elle fige la forme rédactionnelle, mentionnant systématiquement en en-tête le nom de l'inspirateur de la loi, et elle conserve en même temps la mémoire de celui-ci d'une façon plus fiable que si la loi était seulement transmise oralement. Sous les auspices des cigales, nous avons donc assisté à une démonstration de *ψυχαγωγία* ²²³, les âmes invoquées étant celles de personnages vivants mais absents, morts dans un passé mythique ou des êtres mythologiques. Tous ont hanté les discours prononcés jusque-là, et certains hantent toujours les textes de lois, en les marquant de leur influence, signe de leur présence invisible et de leur autorité qui imprime plus ou moins leur vision du monde sur ceux qui reçoivent leur parole, selon la manière dont a été conduite la prestation qui les a éveillés.

Socrate et Phèdre opèrent un retournement de la notion de *ψυχαγωγία*. Ils ne vont plus à la rencontre du chant des cigales qui rendent présentes les âmes des absents, mais ce sont désormais les cigales qui assistent à la *ψυχαγωγία* des âmes des présents : singulière nécromancie que celle-ci, qui, au lieu d'évoquer l'âme des morts, fait se manifester celle des vivants. Or, c'est au moment où les protagonistes cessent de déclamer des discours et entament un dialogue que se produit ce renversement. En dialoguant, ils prennent effectivement la place des cigales qui sont dites en 259 a1 « dialoguant les unes avec les autres » (*ἀλλήλοις διαλεγόμενοι*). Nouer un dialogue est justement la condition pour échapper à l'envoûtement des discours des cigales, Socrate soulignant la symétrie en 259 a2-3 entre *μη διαλεγόμενους* et *κηλουμένους*. Grâce au dialogue, tel qu'il est mis en pratique par Socrate dans le *Phèdre*, guidant son interlocuteur dans la réflexion, s'adaptant à lui, répondant à ses questions et détaillant les explications quand il en a besoin, les protagonistes échappent à la fois à l'affirmation de soi et à la flatterie par l'autre, qui imposent brutalement une opinion, puisque les positions proposées sont évaluées, explicitées et discutées selon un cheminement logique pour aboutir à un accord et une conviction solide, qui ne dépend plus de l'opinion ou des dispositions personnelles de chaque interlocuteur : une unité dialogique se crée dans laquelle les deux interlocuteurs entretiennent une relation harmonieuse, similaire à celle de

222. *Ibid.*, 257 e4-258 c10.

223. Du fait de la présence de Socrate et de l'élément aquatique, il y a peut-être un rapprochement à faire entre cette série d'évocations nécromanciennes et le passage d'ARISTOPHANE, *Oiseaux*, 1553-1564, raillant un Socrate nécromancien, invoquant les âmes dans un lac, qui est en outre une étendue d'eau immobile par opposition à l'eau courante de l'Ilissos et de la source jaillissant au pied du platane, en somme une eau morte s'opposant à une eau vivante. Sur ce passage d'Aristophane et son lien avec d'autres textes faisant référence à la *ψυχαγωγία*, voir D. OGDEN, *Greek and Roman Necromancy*, pp. 96-98, ainsi que C. A. P. RUCK, « Mushrooms and Mysteries: On Aristophanes and the Necromancy of Socrates », *Helios*, N. S. 8, n° 2, 1981, pp. 1-28.

l'éraсте et de l'éromène dans la palinodie, comportant la même dimension éducative, l'un menant l'entretien grâce à son expérience plus grande, l'autre validant ou refusant ses propositions, poussant la réflexion au cran suivant ou requérant un surcroît d'explication, les deux personnes étant motivées par le souci du vrai, qu'il soit atteint ou non, mettant entre parenthèses leur désir de s'imposer, qui est inadéquat eu égard à la codification de l'entretien et à la répartition des rôles qui en découle. Le monstre Typhon peut ainsi être conjuré efficacement en chacun d'eux. Si la conception de Socrate dans la palinodie est exacte, le dialogue doit tendre à une construction à deux d'un discours vrai, grâce au processus de réminiscence qui inspire celui qui mène la discussion ; mais quoi qu'il en soit, une vision commune est formée, aspirant à rendre compte du réel aussi exactement que possible, même si à l'arrivée ce n'est peut-être qu'une illusion qui a été construite à deux, sachant que l'entretien, de l'extérieur, n'est de toute façon guère différent du chant des cigales, les spectateurs n'ayant pas participé à l'élaboration de cette réflexion. Dans ces conditions, c'est à une redéfinition de la rhétorique et de la notion de *ψυχαγωγία* que Socrate et Phèdre vont s'atteler²²⁴. De la sorte, l'âme des vivants passe au premier plan et entame un travail actif qui l'affranchit de l'influence des spectres évoqués au moyen de l'approche ordinaire de la rhétorique.

Situé au centre du dialogue, le mythe des Cigales apparaît comme un moment charnière avec la réinterprétation de la notion de *ψυχαγωγία* que nous venons de mettre en évidence : échappant au chant des Sirènes, les protagonistes doivent désormais dialoguer en honorant les Muses, ce qui tend à opposer les discours tenus jusqu'à présent aux échanges à venir. Pourtant, le projet de Socrate et Phèdre, aussi louable qu'il soit, ne doit pas faire oublier que

224. Cet aspect est très net en *Phèdre*, 261 a7-b5, où Socrate souligne que le champ d'application de la *ψυχαγωγία* doit être considérablement étendu et que l'esprit dans lequel la rhétorique est utilisée doit lui aussi être profondément modifié, ce qui ne laisse pas de surprendre Phèdre (d'où son « par Zeus » quelque peu interloqué) : « SO. : En fait, est-ce que, d'une manière générale, l'art rhétorique ne serait pas une sorte de psychagogie au moyen de discours tenus non seulement dans les tribunaux et toutes les autres réunions publiques, mais aussi dans les réunions privées, demeurant le même art à propos des petits sujets aussi bien que des grands, et n'étant pas plus honoré, du moins lorsqu'il est correctement utilisé, quand il touche les choses sérieuses plutôt que les choses futiles ? Est-ce de cette manière que tu as entendu parler de ces choses ? PHE. : Non, par Zeus ! Absolument pas du tout ainsi, mais c'est d'abord tout particulièrement à propos des procès que l'on parle et écrit selon un art, et par ailleurs on parle aussi dans les délibérations publiques : mais qu'il s'agît de plus que cela, je ne l'ai jamais entendu dire » (ΣΩ. Ἄρ' οὖν οὐ τὸ μὲν ὅλον ἢ ῥητορικὴ ἂν εἴη τέχνη ψυχαγωγία τις διὰ λόγων, οὐ μόνον ἐν δικαστηρίοις καὶ ὅσοι ἄλλοι δημόσιοι σύλλογοι, ἀλλὰ καὶ ἐν ἰδίοις, ἢ αὐτῇ σμικρῶν τε καὶ μεγάλων πέρι, καὶ οὐδὲν ἐντιμότερον τὸ γε ὀρθὸν περὶ σπουδαῖα ἢ περὶ φαῦλα γιγνόμενον; ἢ πῶς σὺ ταῦτ' ἀκήκοας; ΦΑΙ. Οὐ μὰ τὸν Δί' οὐ παντάπασιν οὕτως, ἀλλὰ μάλιστα μὲν πως περὶ τὰς δίκας λέγεται τε καὶ γράφεται τέχνη, λέγεται δὲ καὶ περὶ δημηγορίας· ἐπὶ πλεόν δὲ οὐκ ἀκήκοα). Plus loin, en 271 c10-272 a8, Socrate énumère les conditions dans lesquelles la rhétorique peut être une *ψυχαγωγία* réellement efficace : l'orateur doit avoir une telle connaissance de l'âme et de la personnalité de chacun de ses auditeurs, en plus de la maîtrise de la technique oratoire et du sens du *καιρός*, qu'un discours prononcé devant un large public est exclu. L'intimité entre l'orateur et l'auditeur demandée par Socrate fait bien du dialogue le mode relationnel privilégié pour parvenir à une *ψυχαγωγία* capable d'exercer une réelle influence sur autrui et la dimension éducative de l'érotique développée dans la palinodie trouve effectivement ici une application directe.

le premier discours de Socrate était déjà lui-même dédié aux Muses²²⁵ et n'avait pas tenu ses promesses, bien que présentant un aspect rigoureux et démonstratif, et il avait donc appelé la palinodie. Certes, nous sommes prévenus de la réversibilité de ces chants mais nous avons déjà vu, en étudiant la magie d'Hadès²²⁶, que même le chant des Muses n'était pas un garant de vérité et pouvait être porteur d'illusion. Malgré la bonne volonté des protagonistes, la rigueur avec laquelle ils s'accordent dans leur échange, il demeure un risque qu'ils s'illusionnent mutuellement et se fassent croire l'un l'autre que leur réflexion est valide parce qu'elle a respecté les formes de la rationalité. Et le fait est que les nouvelles conditions de la rhétorique auxquelles ils vont aboutir sont tellement exigeantes que l'on peut douter qu'elles soient réellement applicables, les interlocuteurs eux-mêmes étant conscients de l'immensité de la tâche²²⁷. L'idée d'une éducation érotique à la philosophie, quoique défendue dans un mythe, en ce qu'elle doit éveiller un élan vers le vrai grâce à Éros est peut-être plus réaliste, puisqu'elle n'est plus soumise aux barrières rencontrées par toute opération de persuasion, passant au-delà de la conviction et s'implantant directement dans l'âme. Rien n'est moins sûr car comme D. Babut l'a montré, la rhétorique dont Socrate fait la promotion est intimement liée à l'amour décrit dans la palinodie²²⁸. En définitive, le choix de l'élève est primordial car s'il n'est pas un philosophe en devenir, il risque de se transformer au mieux en simple disciple de l'éducateur, se croyant savant sans l'être réellement. Les deux parties du *Phèdre* ne sont donc pas si antagonistes qu'elles en donnent l'apparence, le mythe et la démonstration pouvant se nourrir l'un de l'autre, se compléter, et possédant tous les deux des pouvoirs incantatoires susceptibles d'affecter autant l'interlocuteur que l'orateur. Comme toujours, seul le philosophe, grâce à sa connaissance du vrai, est capable de faire la part des choses dans ces effets.

c) *Se faire du mal en croyant se faire du bien*

L'ombre inquiétante de Typhon plane donc sur le début du dialogue, autant que, du haut du platane, veille la figure rassurante et protectrice d'Apollon. Et à l'image du dieu, qui a dû tuer Python, être chthonien, rampant fluidement sur le sol, pour prendre conscience de la tromperie de la source Telphouse, elle aussi sortie de la terre et y étirant ses méandres, en

225. *Ibid.*, 237 a7.

226. *Supra*, p. 425.

227. *Ibid.*, 272 b5-274 b1, où Socrate réaffirme qu'en l'état actuel de la réflexion, il n'y a pas de raccourci pour aboutir au même résultat que la méthode qu'il préconise.

228. D. BABUT, *art. cit.*, pp. 268-279.

attendant d'y être de nouveau enfouie²²⁹, il faudra que les deux protagonistes du *Phèdre*, à leur tour, affrontent Typhon, cette créature inassignable, à la magie redoutable, qui se terre dans les discours de certains enchanteurs habiles, pour se rendre compte que le monstre polymorphe résidait également dans leurs propres âmes.

Par ailleurs, la présence de l'élément liquide tout au long du trajet de Socrate et Phèdre à partir du moment où ils ont quitté la route²³⁰ devait nous avertir aussi de leur entrée dans un autre univers, où les apparences sont trompeuses : cette observation est d'autant plus révélatrice que la bifurcation se produit exactement au moment où Phèdre montre à Socrate le rouleau contenant le discours de Lysias, si riche en enchantements. Des deux personnages, Phèdre semble être celui qui prend le plus de plaisir à être au contact de l'eau, se trouvant content de pouvoir y marcher pieds nus : on notera au passage que Socrate ne relève pas sa

229. *Hymnes homériques* : à Apollon (I), 382 sq. La mort de Python annonce en fait la disparition de la source Telphouse, renvoyée sous terre : le thème de la divination apollinienne est donc sous-jacent. D'ailleurs, la tromperie de Telphouse commence également lorsque Apollon a commencé à poser les fondations de son sanctuaire, les vers 254 sq. et 294 sq. sont quasiment identiques : à la stabilité du sol, s'oppose la fluidité de l'eau. Apollon exploite désormais la puissance persuasive et potentiellement trompeuse de l'eau : en tuant Python et en enterrant Telphouse, il l'a dominée et fixée et de cette façon, il l'a rendue oraculaire. La Pythie, du reste, rendra ses oracles dans une fosse peu profonde, l'*ἄδρυον*, située à l'intérieur du temple, où était installé le trépied sur lequel elle se tenait et où la terre avait été probablement laissée à nu (d'après la reconstitution de G. ROUX, *Delphes, son oracle et ses dieux*, Paris, 1976, pp. 100-117, 133-136, et « Euripide témoin de Delphes » in E. LUCCHESI, H. D. SAFFREY (éd.), *Mémorial André-Jean Festugière*, Genève, 1984, pp. 8 sq.). Cette configuration du sanctuaire éclairé peut-être aussi la *κατάβασις* de Socrate et Phèdre (voir *supra*, p. 300). Sur les rapports entretenus par les serpents et les sources, voir E. KÜSTER, *op. cit.*, pp. 153-157. Sur lien de l'oracle de Delphes avec Gaïa, et donc la mantique chthonienne, voir notamment ESCHYLE, *Euménides*, 1-8, EURIPIDE, *Iphigénie en Tauride*, 1259-1283 (passage également abordé *infra*, p. 638), PLUTARQUE, *De Pythiae oraculis*, 402 C1-D10, PAUSANIAS, *op. cit.*, X, v, 6.10-12, ainsi qu'A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *op. cit.*, III, Paris, 1880, pp. 45-48, B. C. DIETRICH, *The Origins of Greek Religion*, Berlin - New York, 1974, pp. 308 sq., G. ROUX, *op. cit.*, pp. 19-34, et les commentaires critiques de P. AMANDRY, *La Mantique apollonienne à Delphes. Essai sur le fonctionnement de l'oracle*, Paris, 1950, pp. 201-214, et C. SOURVINOU-INWOOD, « Myth as History: The Previous Owners of the Delphic Oracle » in J. BREMMER (ed.), *Interpretations of Greek Mythology*, reprint, London, 1990 [1=1987], pp. 215-241, tous les deux rejetant la possibilité d'un culte primitif (mycénien ou autre) dédié à Gaïa ou Thémis à l'emplacement du sanctuaire d'Apollon, mais C. Sourvinou-Inwood justifiant le rapprochement par l'opposition mythiques entre ces deux divinités. I. BERTI, « Epigraphical Documentary Evidence for the Themis Cult: Prophecy and Politics », *Kernos*, 15, 2002, pp. 225-228, soutient que les cultes d'Apollon et de Gaïa-Thémis ont en fait coexisté à Delphes à partir de la seconde moitié du VI^e siècle av. J.-C. Voir également sur ces questions archéologiques et sur la mantique de Gaïa, la synthèse et les analyses de M. DETIENNE, *Apollon le couteau à la main. Une approche expérimentale du polythéisme grec*, 2^e éd., Paris, 2009 [1=1998], pp. 160-166. Sur la manière dont l'oracle d'Apollon était rendu par la Pythie, voir P. AMANDRY, *op. cit.*, pp. 19-36, 41-56, 126-134, 140-148, G. ROUX, *op. cit.*, pp. 147-164, J. FONTENROSE, *The Delphic Oracle. Its Responses and Operations with a Catalogue of Responses*, Berkeley - Los Angeles - London, 1978, chap. VII, P. MONBRUN, *op. cit.*, pp. 273-292, S. I. JOHNSTON, *Ancient Greek Divination*, pp. 44-56, E. BARRA, « Du laurier, du trépied, de l'eau et de la faille de Delphes » in M. CARTRY, J.-L. DURAND, R. KOCH PIETTRE (dir.), *op. cit.*, pp. 137-151.

230. *Phèdre*, 229 a1 : « Quittons la route ici et redescendons l'Ilissos » (*δεῦρ' ἐκτραπόμενοι κατὰ τὸν Ἰλισσὸν ἴσμεν*) ; a4-5 : « il nous sera vraiment facile de redescendre le ruisseau en y trempant les pieds » (*ῥᾶστον οὖν ἡμῖν κατὰ τὸ ὑδάτιον βρέχουσι τοὺς πόδας ἰέναι*) ; b7-8 : « en tout cas, ces filets d'eaux paraissent charmants, purs et transparents » (*χαρίεντα γοῦν καὶ καθαρὰ καὶ διαφανῆ τὰ ὑδάτια φαίνεται*). Socrate décrira aussi la source coulant sous le platane comme des plus charmantes (*χαριεστάτη*) : l'élément aquatique, avec sa fluidité, relève de l'univers de la *χάρις*.

remarque à ce sujet, ce qui signifie que l'on ne sait pas si lui aussi a les pieds dans l'eau²³¹, et il le presse d'avancer, ce qui peut se comprendre comme une incitation à tester son évolution dans cet élément trompeur. Il est certainement significatif qu'il se dirige spontanément vers ce platane imposant qui apparaît dans le paysage comme un repère visuel sûr et fiable, incontournable, mais qui, comme nous venons de le dire, dissimule le monstre Typhon sous ses frondaisons²³².

Rappelons également qu'au début du dialogue, Phèdre expliquait à Socrate qu'il se promenait le long de la route, convaincu par le médecin Acoumène²³³ que c'était meilleur pour sa santé, plaçant ainsi la persuasion au fronton de la discussion qui s'ouvrait. À travers cette indication, Phèdre nous apparaît comme un personnage conformiste suivant la voie tracée par les autorités, qu'il s'agisse du spécialiste en médecine ou en discours, et dès qu'il s'en éloigne, il s'expose à toutes les illusions et est immédiatement assailli par des visions mythologiques, qui, d'ailleurs, bien que bigarrées et irréelles, relèvent elles aussi d'une approche conventionnelle car elles proviennent du fond culturel et traditionnel commun, autrement dit de l'opinion : ses mécanismes d'adaptation au monde conditionnent donc également ses illusions et c'est finalement toute son attitude par rapport à la réception du monde et à sa compréhension qui est en jeu ici. Grâce à cette sortie hors des sentiers battus, avec Socrate, il va découvrir que les choses sont plus compliquées que la simple opposition entre l'expert et le profane, et que même les voies balisées ne sont pas fiables *a priori*. Socrate explique d'ailleurs à son interlocuteur que les autorités sont d'autant plus dangereuses qu'elles véhiculent parfois une « sottise civilisée »²³⁴, ce qui se comprend de deux façons puisque cette observation concerne autant le discours de Lysias que le premier discours de Socrate, qui est inspiré de celui-ci : soit ils ne disposent que d'une apparence de culture, soit ils sont incapables de transmettre une pensée digne de ce nom et ne conduisent qu'à une répétition d'opinions aussi pédante qu'idiote, et dans les deux cas, ils sont source d'une

231. C'est fort improbable. Il faut attendre 230 b5-7, pour apprendre que Socrate a trempé un pied (*τῷ ποδί*) dans la source qui coule sous le platane. Cette référence indique que Socrate, lui aussi, goûtera à l'illusion, et évoque peut-être son ironie, qui lui permet de conserver une forme de lucidité en étant toujours à cheval entre des positions antagonistes, à la fois dans le sérieux et la plaisanterie, cultivant l'illusion et le sens de la réalité, ce qui se traduit par l'écart entre ses deux discours, qui peut se concevoir sur cette base tout en sachant que ces discours sont eux-mêmes de tels mélanges. Par ailleurs, en 242 b8-c3, le signe démonique retiendra Socrate au moment où il s'apprêtera à traverser la rivière, donc s'enfoncer et demeurer dans l'illusion, faute d'avoir cherché à la lever. Il restera donc à distance du cours d'eau. Voir aussi *infra*, p. 650.

232. D'où l'ironie de Socrate à son égard quand il félicite Phèdre de l'avoir si bien guidé, lequel opine et souligne au contraire le côté *ἀτοπώτατος* de son interlocuteur, en 230 c5-d2. Phèdre ne se rend même pas compte qu'il s'induit tout seul en erreur et qu'il se fourvoie croyant suivre une direction précise.

233. *Ibid.*, 227 a5-6 : « convaincu par Acoumène, je fais mes promenades le long de la grand-route » (*πειθόμενος Ἀκουμένῳ κατὰ τὰς ὁδοὺς ποιοῦμαι τοὺς περιπάτους*). Sur la notion de promenade dans le *Phèdre*, voir A. PHILIP, « Récurrences thématiques et topologie dans le "Phèdre" de Platon », *Revue de métaphysique et de morale*, 86, 1981, pp. 459-465.

234. *Phèdre*, 242 e5 : *εὐθήθεια* [...] *ἀστεία*.

illusion, qui produit une emprise sur celui qui a le malheur de s'en remettre à eux et l'effet est comparable à celui du chant magique des Sirènes.

L'expérience vécue par les deux promeneurs ne sera pas négative car sous l'impulsion du signe démonique de Socrate ²³⁵, commencera une prise de conscience de ce qui s'est passé, et les deux amis seront alors en mesure de résister à Typhon. Finalement, Phèdre peut avoir de bonnes raisons d'en vouloir à Acoumène qui l'a incité à sortir de la cité pour prendre soin de son corps et qui a mis son âme en danger par cette excursion en milieu sauvage où le discours de Lysias a trouvé un environnement charmant qui lui correspondait parfaitement et qui rendait encore plus redoutables les effets de la *χάρις*. Néanmoins, dans sa malchance, Phèdre a eu le bonheur de trouver Socrate sur son chemin et de vivre cette expérience avec lui. La situation qui était partie pour être catastrophique s'est donc retournée pour le meilleur grâce à une bifurcation imprévue qui a introduit un écart aidant à prendre du recul par rapport aux faits. Étant donné que l'on ne peut pas toujours avoir autant de chance, il est nécessaire d'adopter une attitude vigilante à tout instant et c'est donc par un travail sur soi que l'on se prémunira le mieux de déconvenues douloureuses comme celle à laquelle Phèdre a échappé.

Après un début de dialogue marqué par la rivalité des désirs, source de rapports de force, dans la logique compétitive de la *φιλοτιμία*, Phèdre semble avoir compris et intégré la leçon car s'il donne le signal du départ au terme du dialogue, il ne commande plus Socrate comme il le faisait au début par un impératif à la deuxième personne du singulier ²³⁶ mais utilise cette fois une forme subjonctive à la première personne du pluriel : *ἴωμεν* ²³⁷, confirmé par Socrate à la dernière ligne du dialogue ²³⁸, après que Phèdre eut fait sienne la prière adressée à Pan par celui-ci en rappelant qu'« entre amis tout est commun » ²³⁹. Les deux personnages fonctionnent désormais de concert, leurs désirs concordent. Or, le changement d'attitude dont la discussion a fait la promotion pourrait bien sauver Phèdre de nouveau, lui qui devra traverser l'épreuve de la ruine et de la déchéance civique à la suite de l'affaire de la profanation des Mystères. Tous les secours de la philosophie lui seront alors nécessaires ²⁴⁰. C'est un sens que l'on peut donner à la prière à Pan, auquel s'ajoute un corollaire : si la bifurcation doit faire partie de la pensée et du processus heuristique et herméneutique, elle ne doit pas non plus être recherchée pour elle-même. En l'occurrence, la bonne résolution que Phèdre paraît avoir prise au terme du dialogue ne saurait être abandonnée et il doit persévérer dans la pratique de la philosophie, la poursuite assidue d'une attitude intellectuelle adéquate

235. *Ibid.*, 242 b8-9.

236. Voir les références *supra*, p. 585, note 14.

237. *Ibid.*, 279 b4.

238. *Ibid.*, 279 c8.

239. *Ibid.*, 279 c6-7 : « fais pour moi les mêmes prières, car entre amis tout est commun » (*καὶ ἐμοὶ ταῦτα συνεχέχον· κοινὰ γὰρ τὰ τῶν φίλων*).

240. Voir *supra*, p. 585, note 18.

venant justement compenser les bifurcations que le destin fait subir à l'existence et sur lesquelles il n'a que peu de prise. L'essentiel est de préserver son intériorité en dépit des coups du sort, lorsque celle-ci est régie par de bons principes. Et pour cela, l'individu doit s'imposer une attitude responsable et réfléchie, prenant une hauteur réflexive par rapport à la situation et à lui-même, et il trouvera ainsi le discernement indispensable pour déterminer quels tournants peuvent être pris et lesquels ne doivent pas l'être. De la sorte, les bifurcations de ses cogitations ne seront pas une errance intellectuelle mais une pensée dynamique tournée vers le vrai. À l'errance suscitée par les désirs concurrents des protagonistes au commencement du *Phèdre* a succédé un mouvement franc, conjoint et harmonieux sous l'impulsion d'une réflexion préoccupée par la recherche de la vérité : bien qu'ils ne sachent pas encore quel chemin et quels détours ils emprunteront pour s'y rendre, Phèdre et Socrate savent maintenant où ils vont. Souhaitons que ce ne soit pas un ultime envoûtement que les divinités locales leur ont réservé en partant.

La sortie hors des murs de la cité est une plongée dans un univers étrange et sauvage, fascinant et déstabilisant, savamment mise en scène par Platon, superposant le réel et la mythologie, sans que l'on sache très bien lequel des deux est vraiment premier par rapport à l'autre. Ainsi, quand les savants cherchent, grâce à l'allégorie, le réel derrière le mythe, Socrate interprète le réel de façon mythique, avec sa palinodie et son mythe des Cigales, et Platon joue à faire intervenir le mythe dans le réel, Typhon étant notamment omniprésent, comme nous le détaillerons d'ici peu. Dans un tel contexte, les repères auxquels les personnages peuvent se fier sont donc très ténus, d'autant plus que les individus ont une fâcheuse tendance à se croire plus savants qu'ils ne sont et à se laisser tromper par leur orgueil, qui, au lieu d'améliorer leur adaptation à l'environnement, les rend plus vulnérables. Ce manque de connaissance de soi crée des failles dans lesquelles s'engouffrent les flatteurs, les virtuoses de la parole et plus généralement quiconque pouvant se prévaloir d'une autorité réelle ou supposée, de l'orateur au médecin, en passant par le logographe et l'écrivain, et dont les savoirs et les prescriptions influent sur le comportement de ceux qui leur font confiance, à la façon d'une possession non contrôlée qui s'empare d'eux sans prévenir.

Socrate ne rejette pas la possession au motif qu'elle serait un état de folie nocif, mais il reconnaît au contraire une forme intéressante et utile de possession, à partir du moment où il a été possible de la maîtriser, par un effort de connaissance de soi qui a permis de déterminer la divinité qui était à l'origine de la transe. Cette rencontre avec la divinité conduit à sortir du système dans lequel l'individu évoluait et à porter sur lui un nouveau regard. Théorisée par Socrate, dans son deuxième discours, à propos de la relation amoureuse, cette forme de possession, qui est la seule à être de nature à faire entrevoir une nouveauté et à nourrir la

créativité, s'étend également à la relation dialogique, dans laquelle se rencontrent deux singularités, l'une soumettant à l'autre ses conceptions, qui sont explicitées et transmises selon un processus méthodique mais suffisamment souple pour s'adapter aux capacités de compréhension de l'interlocuteur. Le dialogue, envisagé selon cette approche, devient donc un cadre permettant au répondant d'expérimenter sans risque une possession non contrôlée (il reçoit une vision qu'il n'a pas expérimentée lui-même), ce qui confère *de facto* à l'expérience une dimension initiatique et la place symétriquement à l'expérience que Phèdre et Socrate ont vécue hors de la cité, ayant pu sans danger s'adonner à une transe incontrôlée et s'y initier : la seule façon civilisée de vivre cette expérience est le dialogue et *a contrario*, la seule façon sûre de vivre cette expérience sans dialogue est de quitter le monde de la civilisation.

3- De la transe à l'initiation

Le *Phèdre* débute par une série de bifurcations suscitées par les désirs des protagonistes et qui les conduisent à affronter leur propre démesure au cours de véritables trances produites par les différents hôtes venus les posséder. Contrairement à son acolyte, Socrate n'a pas mis longtemps à identifier l'ennemi tapi dans le discours de Lysias et qu'ils auraient à combattre. Alors que Phèdre se laisse subjugué sans résister, Socrate, qui partage sa transe et est aussi visité par les divinités locales, parvient cependant à reprendre le contrôle de la situation grâce à un effort de pensée qui lui permet de se raccrocher au réel et de balayer les illusions.

Aux bifurcations relevant du domaine corporel qui avaient conduit à cette situation délicate dans laquelle les deux promeneurs s'étaient retrouvés pris au piège, Socrate fait succéder des bifurcations appartenant à un ordre ontologique supérieur et qui sont pour cette raison susceptibles de générer une nouvelle interprétation de la situation qui met fin à la possession et rend aux protagonistes la maîtrise d'eux-mêmes, leur donnant la possibilité de se consacrer à l'analyse de la rhétorique. Cette réinterprétation provient notamment d'un écart critique obtenu en substituant à l'explication par la mythologie grecque une approche exotique par le biais de la mythologie égyptienne, qui comporte à la fois des points de convergence du fait des équivalences entre les divinités, servant de charnière à la bifurcation, mais aussi qui renvoie à une aire géographique distante et à une ère historique primitive donc plus fondamentale : la vision du monde qui en découle est alors totalement renouvelée.

C'est finalement tout un processus initiatique qui est développé. S'étant transportés dans un ailleurs sauvage, les personnages passent d'un stade dans lequel ils sont assaillis par des illusions provoquant une transe non maîtrisée sous l'empire de Python/Typhon, à une étape

d'incertitude complète où ils ne sont pas capables de faire la part du vrai et du faux, marquée par une transe due aux divinités du lieu, donnant l'illusion d'être mieux contrôlée, puisque Socrate réussit à y mettre fin seul, pour parvenir à produire enfin un discours inspiré, réellement personnel. De là, il devient possible de découvrir que le discours de Lysias excite l'âme des auditeurs, et pas dans ce qu'elle a de plus noble, parce qu'il est lui-même habité par l'affreux Typhon.

a) *Rencontre avec le monstre*

i. La transe de Phèdre

En s'allongeant par terre pour écouter Phèdre lisant le discours de Lysias²⁴¹, Socrate se met dans la position des malades dans les temples d'Asclépios, qui s'étendaient près de la statue du dieu pour être soignés ou recevoir en rêve la divinité : il se livre donc à une forme d'incubation²⁴², étant malade d'écouter des discours. Il s'apprête donc à être visité par une divinité, qui prendra possession de lui, touché à son tour après que Phèdre l'eut été lui-même et lui eut montré l'exemple²⁴³. Intéressons-nous un instant à cet état de possession que Socrate reconnaît chez Phèdre après la lecture du discours de Lysias et qu'il dit avoir partagé (*συνεβάκχευσα*²⁴⁴). Socrate observe aussi que Phèdre est « rendu radieux par le discours » (*γάνυσθαι ὑπὸ τοῦ λόγου*)²⁴⁵. Le rapprochement des verbes *γάνυσθαι* et *συνβακχεύειν*, nous invite à porter notre attention sur les vers 1234-1283 d'*Iphigénie en Tauride* d'Euripide²⁴⁶, où ces verbes sont utilisés à quelques vers d'intervalle (respectivement aux vers 1239 et 1243) et dont le contexte est semblable à celui du *Phèdre*, puisque Euripide y raconte la fondation du sanctuaire de Delphes par Apollon, « radieux du fait de la précision des traits que décoche son arc »²⁴⁷, porté par sa mère sur « la cime du Parnasse, aux sources jaillissantes, partageant la transe de Dionysos »²⁴⁸. Le passage évoque ensuite la mort de Python et le différend que la prise de possession de l'oracle de Delphes a provoqué entre Apollon et Gaïa, car Thémis, la

241. *Ibid.*, 230 e2-3.

242. Pour des références concernant cette pratique médicale, on se reportera *supra*, p. 295, note 14.

243. *Ibid.*, 234 d4-6.

244. *Ibid.*, 234 d5. Cf. en 228 b7 : *συγκορυβαντιῶντα*.

245. *Ibid.*, 234 d3.

246. Voir aussi EURIPIDE, *Phéniciennes*, 226-238, ainsi que PSEUDO-APOLLODORE, *op. cit.*, I, IV, 1.10-15. (FRAZER) [=I, XXII.2-5 (WAGNER)], où cette histoire est rapidement résumée.

247. EURIPIDE, *Iphigénie en Tauride*, 1237-1239 (notre traduction) : *ἐπι τόξων | εὖστοχία γάννυται*.

248. *Ibid.*, 1242-1244 (notre traduction) : *τὰν ἀστάκτων ὑδάτων | <συν>βακχεύουσαν Διονύ- | σω Παρνάσιον κορυφάν*.

fille de Gaïa se retrouve privée de ses oracles : afin de la venger, sa mère crée alors les songes pour informer les hommes du passé, du présent et de l'avenir, privant à son tour Apollon de ses honneurs mantiques. Zeus tranchera la dispute en rendant ses honneurs à Apollon et en mettant fin à la portée divinatoire des rêves. Une fois encore, la mantique apollinienne s'oppose à la mantique chtonienne, propre aux divinités primordiales ; de même, la justice récente de Zeus s'oppose en la dépassant à la justice antique de ces divinités, auxquelles Thémis appartient ²⁴⁹. Dans le cas de la mantique comme dans celui de la justice, une approche indirecte se substitue à une approche directe : un intermédiaire est désormais nécessaire tant pour rendre les oracles que la justice. Avec l'émergence des divinités les plus récentes que sont Apollon et Zeus, un nouvel ordre du monde fait son apparition : la circularité des événements naturels, prévisible grâce à la mantique chtonienne, représentée par le serpent Python, et la justice de Thémis, consistant à revenir au même, quand le système a été perturbé, laissent la place à une vision linéaire de l'ordre du monde (les traits droits d'Apollon mettent fin à la circularité de Python), ouvrant la possibilité d'une Histoire, notamment humaine ²⁵⁰, fondée sur la bifurcation, donc l'imprévu, que seule une mantique ambiguë comme celle d'Apollon est apte à appréhender, grâce à l'herméneutique, et qui ne peut plus faire l'objet d'une justice conduisant à un retour à un ordre antérieur, mais qui doit prendre en considération le nouvel état du monde créé et trouver une solution innovante et équitable. La mantique apollinienne est d'ailleurs fondée sur l'écart, dès la fondation de Delphes, puisque le sanctuaire est installé à distance de l'endroit prévu initialement ; elle constitue d'ailleurs elle-même un écart par rapport à la mantique chtonienne car la source Telphouse n'est pas capable de prévoir les conséquences de sa félonie étant donné que celles-ci se situent dans un autre ordre du monde, celui de l'action (Apollon terrasse Python) et non celui de la nature ²⁵¹.

249. En tant qu'appartenant à une génération primitive issue de Gaïa, Thémis est une justice circulaire visant à retrouver l'état du monde prévalant avant sa perturbation ou à le stabiliser, donc qui implique à la fois la vengeance consistant à faire à autrui ce qu'il nous a fait, mais aussi la négociation directe aboutissant à un compromis qui fixe le nouvel état du monde dans la continuité de l'état précédent. Dikê est fille de Thémis et de Zeus (HÉSIODE, *Théogonie*, 902). Elle est la justice qui tranche, assignant à chaque partie sa part (W. JAEGER, *op. cit.*, I, p. 103, fait la même analyse) : elle implique un tiers neutre qui se positionne au dessus des parties pour faire le partage sans contestation et elle est donc fondée sur la bifurcation et la transformation. Sur la nature politique et collective de la justice de Zeus, la *δίκη*, qui correspond donc à un degré de civilisation supérieur, voir Y.-P. THOMAS, « Politique et droit chez Platon : la nature du juste », *Archives de philosophie du droit*, 16, 1971, pp. 89 sq. On pourra aussi consulter l'étude de J. RUDHARDT, *Thémis et les Hôrai. Recherche sur les divinités grecques de la justice et de la paix*, Genève, 1999, chap. I et pp. 104-145, qui propose un panorama très vaste de l'usage de ces notions dans la littérature grecque, mais qui ne nous paraît pas décrire assez précisément Thémis. D'après É. BENVENISTE, *op. cit.*, II, pp. 99-110, Thémis correspond au droit familial alors que Dikê renvoie au droit interfamilial. Voir aussi les remarques générales sur cette divinité de M. DETIENNE, *Apollon le couteau à la main*, pp. 150-163.

250. D'où la référence aux hommes aux vers 1280-1283.

251. Toutes ces remarques nous permettent de comprendre, dans les *Lois*, XI, 936 e8-937 a1, la portée du serment prêté en même temps à Zeus, Apollon et Thémis que l'on exige des témoins convoqués à un procès et qui prétendent ne rien savoir de l'affaire en train d'être jugée : toutes les formes de justice et de mantique sont

Dans le passage du *Phèdre* qui nous intéresse, Socrate comparerait implicitement Phèdre à Apollon, au moment où il s'apprête à prendre possession de l'oracle en tuant Python, le rouleau de papyrus et le discours de Lysias étant l'arc et les traits précis dont le dieu est si fier. En réalité, la comparaison de Phèdre à Apollon est ironique vu qu'en même temps, il est pris dans une transe bachique ; et, en outre, Phèdre, loin de tuer Python, lui a plutôt donné vie avec le discours de Lysias, *ποικίλος* au plus haut point ²⁵², à l'instar du monstre, qualifié de *ποικιλόνωτος* ²⁵³ : c'est l'absence d'intermédiaire entre lui et le savoir, c'est-à-dire l'acceptation non réfléchie et sans critique du discours écrit par une autorité assenant une opinion, qui devient un écran réel entre lui et le savoir, et qui génère l'illusion l'amenant à commettre une injustice contre Éros. Un subtil jeu de faux-semblants est à l'œuvre au niveau des intermédiaires et de leur rapport à l'identité et à l'altérité : malgré les apparences, celui qui fait réellement obstacle à la progression de la réflexion n'est pas celui qui est présent mais celui qui est absent. De même, la circularité et la linéarité sont confondues : ce que l'on prenait pour les traits d'Apollon renferme la circularité de Python, et le dialogue, qui paraissait être un échange circulaire, vu que le discours de Socrate commence par une réponse à celui de Lysias, débouche sur une palinodie qui consacre la progression de la réflexion et débouche sur un dialogue ; d'ailleurs, tout le *Phèdre* fonctionne de cette façon, car, partant de considérations sur l'écrit et l'écriture, le dialogue se clôt également sur des considérations sur l'écrit et l'écriture, mais qui sont différentes de celles de départ, ayant été enrichies et transformées par la discussion. Pendant son discours, au lieu de se diriger vers le repaire de Python pour le combattre, Phèdre reste en fait sur les pentes ²⁵⁴ du Parnasse à partager la transe dionysiaque des cours d'eau trompeurs, qui sont de même nature que Python, et ne reçoit pas en partage le don mantique conquis par Apollon, contrairement à Socrate, qui le possède directement d'une certaine manière ²⁵⁵.

Le cas de Phèdre n'est pas désespéré puisque, comme Socrate l'indiquera plus loin ²⁵⁶, la transe envoyée par Dionysos est un signe d'élection divine et appelle une initiation, qui

invoquées pour garantir la parole donnée par le témoin et il n'est pas alors possible d'invoquer un droit contre un autre, le droit coutumier ancestral contre le droit de la cité ou réciproquement.

252. En effet, Socrate affirme qu'il ne prétend pas produire quelque chose qui soit *ποικιλώτερον* (*Phèdre*, 236 b7-8). Sur les effets de mosaïque et de kaléidoscope liés à la structure en tresse du discours de Lysias et qui lui confèrent également un aspect chamarré, voir A. G. WERSINGER, *op. cit.*, pp. 82-94, dont l'analyse confirme notre rapprochement entre ce discours et Typhon-Python.

253. EURIPIDE, *Iphigénie en Tauride*, 1245. Cf. *Phéniennes*, 228.

254. Socrate évoquait d'ailleurs précédemment la pente du lieu où ils s'étaient arrêtés (*Phèdre*, 230 c3-4).

255. *Ibid.*, 242 c3-6 : « En fait, de toute évidence, je suis un devin, certes pas des plus brillants, mais à la manière de ceux qui n'ont que les rudiments de l'alphabétisation, j'ai autant qu'il me suffit pour moi seul » (*εἰμι δὴ οὐδὲν μάντις μὲν, οὐδὲ πᾶν δὲ σπουδαῖος, ἀλλ' ὥσπερ οἱ τὰ γράμματα φαῖλοι, ὅσον μὲν ἐμαντῶ μόνον ἰκανός*). Socrate semble lier la possession de son don mantique à son manque de compétence en matière d'écriture et de lecture.

256. *Ibid.*, 244 d5-245 a1, 265 b3-4 ; et en 244 a7-8, Socrate dit que la *μανία* est un don divin. Voir également, *Lois*, VII, 815 c2-7, sur la dimension initiatique et purificatrice de certaines danses bachiques, ainsi que les commentaires à propos de ce texte de H. JEANMAIRE, « Le Satyre et la Ménade. Remarques sur quelques textes relatifs aux danses "orgiaques" » in *Mélanges d'archéologie et d'histoire offerts à Charles Picard à l'occasion*

permet de se purifier d'une faute ancienne commise par cet individu ou sa famille et générant des maladies ou des calamités : la possession de Phèdre doit être comprise à partir de la palinodie de Socrate comme une possibilité de salut qui lui est offerte pour échapper à la malédiction qui frappe la famille des faiseurs de prodiges verbaux et leurs proches, et leur donner un signe quant à l'origine de leurs maux, afin d'accomplir les purifications et initiations nécessaires pour y mettre un terme, et s'adonner à une nouvelle forme de transe, ritualisée et maîtrisée²⁵⁷. En faisant intervenir ici le personnage de Phèdre, Platon glisse peut-être en même temps une référence ironique à l'affaire de la parodie des Mystères²⁵⁸, à laquelle fut mêlé l'interlocuteur de Socrate. Tout attaché qu'il est au respect des traditions, Phèdre apparaît donc aussi comme un déviant, à bon droit ou non vu que l'on ignore son degré réel d'implication dans ces affaires, dans lesquelles il fut suffisamment inquiet pour être contraint à un exil²⁵⁹, qui entraîna sa ruine, ses biens ayant été confisqués par la cité²⁶⁰. Il faudrait alors voir là une nouvelle allusion subversive de la part de Platon au sujet des Mystères²⁶¹ : le sacrilège commis par Phèdre et les autres profanateurs ne serait en fait qu'un acte véniel car de toute façon, ces initiations ne sont pas celles qui sont de nature à procurer à l'âme un quelconque bonheur après la mort. Au contraire, Phèdre serait potentiellement un être inspiré, donc susceptible d'atteindre une authentique piété, et pourrait être candidat à

de son 65^e anniversaire, Paris, 1949, I, pp. 463-466, qui établit la référence à la possession. Le passage de *Phèdre*, 244 d5-245 a1 a donné lieu à de multiples interprétations : voir I. M. LINFORTH, « Teletic Madness in Plato, *Phaedrus* 244DE », *University of California Publications in Classical Philology*, XIII, 1944/50, pp. 163-172 (ainsi que le compte-rendu de cet article par A.-J. Festugière dans la *Revue des études grecques*, LIX, 1946, pp. 494 sq.), H. JEANMAIRE, *op. cit.*, pp. 137 sq., « Le Satyre et la Ménade... », pp. 466-469, G. DEVEREUX, « La Crise initiatique du chaman chez Platon (*Phèdre* 244 d-e) », *Psychiatrie française*, N. S. 14, n° 6, 1983, pp. 33-35, et surtout G. ROUGET, *op. cit.*, pp. 350-359, qui fait le lien entre le texte de Platon et le matériel anthropologique concernant la possession, en constatant que Socrate commence par évoquer une transe non ritualisée due à un dieu réclamant réparation d'anciennes offenses familiales, ce dieu étant identifié grâce à la transe prophétique des devins qui peuvent alors prescrire les prières et rituels appropriés, dont une initiation entraînant une affiliation à un groupe de possédés et une répétition de la transe, ritualisée cette fois, signant la guérison du malade. Sur la *μανία* guérie et produite par l'initiation bachique, voir W. BURKERT, « Bacchic *Teletai* in the Hellenistic Age » in T. H. CARPENTER, C. A. FARAONE (ed.), *op. cit.*, pp. 271-273, et plus particulièrement M. BOURLET, « L'Orgie sur la montagne », *Nouvelle revue d'ethnopsychiatrie*, 1, 1983, pp. 9-44.

257. Cette observation rejoint l'idée avancée *supra*, p. 635, selon laquelle Phèdre a eu de la chance dans son malheur de croiser la route de Socrate, ce qui justifie encore le fait que l'éveil à la philosophie est souvent une affaire de rencontres providentielles.

258. Voir aussi *supra*, p. 517.

259. Avec une pointe de sarcasme, on peut dire qu'il aurait certainement eu bien besoin des services d'un logographe comme Lysias s'il était resté à Athènes se faire juger.

260. Voir *supra*, p. 585, note 18.

261. D'autant que, dans la palinodie, en *Phèdre*, 249 c6-8, Socrate, sans le dire, oppose aux Mystères auxquels s'initiaient ses contemporains des Mystères parfaits, permettant à l'initié de devenir lui-même parfait en se remémorant adéquatement les réalités contemplées au cours du voyage céleste de l'âme : « évidemment, un homme utilisant correctement ces remémorations, étant toujours initié aux initiations parfaites, devient le seul réellement parfait » (*τοῖς δὲ δὴ τοιοῦτοις ἀνὴρ ὑπομνήμασιν ὀρθῶς χρώμενος, τελέους ἀεὶ τελετὰς τελοῦμενος, τέλεος ὄντως μόνος γίγνεται*).

l'initiation véritable évoquée par Socrate dans ce dialogue ²⁶². D'où la prière de Socrate à la fin de la palinodie, pour demander à Éros que Phèdre puisse consacrer sa vie à composer des discours philosophiques rendant grâce à ce dieu ²⁶³, car comme dans toute initiation, l'enjeu est un engagement existentiel, qui doit permettre de sortir de l'état de double contrainte dans lequel Phèdre se trouve et que Socrate mentionne dans sa prière ²⁶⁴. Ce faisant, il réussirait à rééquilibrer et réorienter son désir, aimant peut-être en philosophe un Lysias lui-même converti à la philosophie comme Socrate en fait la demande à Éros ²⁶⁵.

ii. Le traque de Python

Nous avons désormais identifié la créature malfaisante qui hantait le discours de Lysias lu par Phèdre : le serpent Python, apparaissant surtout sous la forme de son parent Typhon, que Socrate craignait de découvrir en lui en menant son introspection. Cette référence à Typhon peu avant que Phèdre ne lise le discours de Lysias était donc une mise en garde prophétique qui n'était pas superflue et non simplement une référence mythologique de plus dans le contexte où elle intervenait. Car une fois qu'il aura compris ce qui s'est produit, Socrate n'aura de cesse de débusquer le monstre dans le discours de Lysias tout au long de la partie du dialogue consacrée à l'analyse critique de la rhétorique, succédant à la palinodie. Nous retrouverons notamment la bigarrure de Typhon dans l'énumération des divers maîtres de rhétorique, chacun ayant apporté sa contribution à la technique rhétorique en fournissant de nouveaux procédés, consignés dans une foule de traités écrits ²⁶⁶. La rhétorique est donc avant tout caractérisée par un foisonnement de recettes dont les résultats sont garantis par des autorités tout aussi nombreuses et variées, si bien qu'un tel art n'a que faire en réalité du fond

262. Un fragment du poète comique Alexis de Thourioi (n° 245.1-2 (KOCK) ; *Φαῖδρος*, I.1-2, p. 495 (MEINEKE, III)) cité par ATHÉNÉE, *op. cit.*, XIII, 13.3-4, indique que Phèdre s'était tourné vers la philosophie après avoir enduré certains malheurs, avec probablement une pointe d'ironie grinçante de la part de l'auteur : « M'éloignant du Pirée, sous l'effet des malheurs | et des difficultés, j'en vins à me tourner vers la philosophie » (*πορευομένην δ' ἐκ Πειραιῶς ὑπὸ τῶν κακῶν | καὶ τῆς ἀπορίας φιλοσοφεῖν ἐπῆλθέ μοι*). Les conséquences de la mésaventure de Phèdre dans l'affaire de la parodie des Mystères pourraient avoir été l'élément déclencheur de sa conversion philosophique : sous l'effet de l'expérience, qui vaut tous les discours et est la seule apte à produire un tel résultat, il aurait compris qu'il devait embrasser la philosophie (ou il s'y serait résigné). Il ne serait pas impossible encore que Platon ironise dans le *Phèdre* sur les Mystères qui auraient finalement permis de réellement initier au moins une âme, en étant moqués... Voir le portrait de Phèdre que dresse L. Robin dans la notice de son édition du *Banquet*, pp. XXXVII sq. (PLATON, *Œuvres complètes*, IV, 2^e partie, C.U.F.), où il souligne sa culture et son intelligence.

263. *Phèdre*, 257 b5-6 : « qu'il consacre uniquement sa vie à Éros au moyen de discours philosophiques » (*ἀπλῶς πρὸς Ἔρωτα μετὰ φιλοσόφων λόγων τὸν βίον ποιῆται*).

264. *Ibid.*, 257 b5 : « qu'il ne soit pas partagé entre deux partis comme maintenant » (*μηκέτι ἐπαμφοτερίζῃ καθάπερ νῦν*). Voir *supra*, p. 608, note 132.

265. *Ibid.*, 257 b2-4.

266. *Ibid.*, 261 b6-e4, 266 d5-267 d7. Sur ces ouvrages de rhétorique, voir G. A. KENNEDY, « The Earliest Rhetorical Handbooks », *American Journal of Philology*, 80, 1959, pp. 169-178.

du discours et encore moins de sa vérité puisque ces recettes sont censées être efficaces quel que soit le sujet abordé et constituent une sorte de métadiscours qui s'applique systématiquement à toute composition oratoire²⁶⁷. Elles entrent donc en concurrence avec le sens, qui lui aussi se détache du sujet traité et appartient à un ordre logique supérieur. Ce qui est grave car à force d'exercer leur art, les orateurs finissent par se croire parés de vertus qui leur sont étrangères ou ils s'imaginent au moins savoir ce que sont ces vertus, au motif qu'ils sont capables d'emporter l'assentiment du peuple lorsqu'ils invoquent ces mêmes vertus dans leurs discours : ils ne se rendent pas compte qu'ils ne font que flatter la masse, et parfois ses instincts, en lui disant ce qui lui fait plaisir et que certains finissent même par adopter ses valeurs, auxquelles ils confèrent indûment une dimension absolue²⁶⁸. La critique de la rhétorique va donc bien au-delà d'une simple dénonciation d'un ensemble de moyens plus ou moins artificiels servant à faire valoir une opinion sur d'autres car elle met en évidence un mal bien plus sournois, que l'on pourrait désigner comme une véritable culture de l'illusion et de l'ignorance, véhiculée et encouragée par la pratique des professionnels de la parole, qui invoquent ce qu'il y a de plus bas dans l'homme au lieu de chercher à l'élever en s'adressant à son intelligence.

Dès sa palinodie, Socrate insiste sur la présence génétique de Typhon dans l'âme, sous les traits du cheval rétif de l'attelage ailé, qui, vu sa description, n'est autre qu'un âne²⁶⁹, lequel représente Seth²⁷⁰, le pendant égyptien de Typhon²⁷¹ : en 246 b2-3, l'attelage est présenté comme étant composé d'un cheval « beau et bon, et issu de parents semblables »

267. D'après A. GERCKE, « Die alte *Tέχνη ῥητορικὴ* und ihre Gegner », *Hermes* (Wiesbaden), XXXII, 1897, pp. 342-359, les écrits techniques des rhéteurs, en particulier ceux de Gorgias, auraient consisté en des recueils de modèles de discours, si bien que la rhétorique aurait manqué d'une véritable *τέχνη*, ce qui lui aurait valu les critiques de Platon dans le *Phèdre*. Cette vision est contestée par W. KROLL, « Randbemerkungen », *Rheinisches Museum für Philologie*, N. F. LXVI, 1911, p. 166, note 1, et S. WILCOX, « The Scope of Early Rhetorical Instruction », *Harvard Studies in Classical Philology*, LIII, 1942, pp. 137-142. La lecture du *Phèdre* tend à donner raison à ces derniers, la critique de Platon ne portant pas sur l'absence de *τέχνη* des professionnels de la parole (d'ailleurs en *République*, VI, 493 b5-7, Socrate dit explicitement que les sophistes ont su développer une *τέχνη* à partir de leur expérience de la foule), mais sur l'incapacité de celle-ci à notamment amener quiconque à penser authentiquement.

268. Voir *République*, VI, 493 a6-e1.

269. Ayant souvent regretté qu'elle ne fût pas plus diffusée, nous sommes heureux aujourd'hui de citer et adopter cette interprétation que nous devons à Jean Maurel, qui fut notre maître à Paris-I et qui l'a souvent évoquée durant ses cours. La présence de l'âne dans le *Phèdre* est analysée par J. MAUREL, « Parade de la bête humaine. De la bête politique à la Zoologie de la morale », *Épokhè*, 6, 1996, pp. 165-169, qui envisage la question selon un autre point de vue que celui que nous développons. Les autres apparitions de l'âne Typhon que nous mentionnerons par la suite sont également relevées par J. Maurel, à l'exception de la dernière (voir *infra*, p. 649). J. MAUREL, *art. cit.*, p. 166 (particulièrement note 36) pense trouver une allusion à l'oreille de l'âne en *Phèdre*, 235 c8-d3, où Socrate dit s'être rempli comme une cruche de certaines opinions qui lui sont étrangères, en les entendant, mais sans pouvoir se souvenir de quelle manière ils les avaient acquises ; et toujours d'après ce passage de l'article de J. Maurel, le sel dont Socrate veut laver sa bouche après son premier discours, en 243 d3-5, pourrait être une référence à l'écume de Typhon, suivant PLUTARQUE, *De Iside...*, 363 E9-10. La réalité de ces deux allusions est assez difficile à démontrer mais si Socrate fait effectivement référence à Typhon dans ces passages, notre interprétation n'en est que renforcée.

270. PLUTARQUE, *Septem sapientium convivium*, 150 F9-10 ; *De Iside...*, 362 E6-363 A3, C2-4, 371 C5-6.

271. *Ibid.*, 367 D7-8, 371 B8-9, 376 A11-B1.

(καλός τε καὶ ἀγαθός καὶ ἐκ τοιούτων), et d'un autre qui est « issu de parents qui sont tout le contraire et qui est lui-même le contraire » (ἐξ ἐναντίων τε καὶ ἐναντίος) – on notera le chiasme qui met en exergue l'opposition – donc mauvais de nature et de vile extraction ; et surtout en 253 e1-5, Socrate pare ce mauvais cheval de tous les attributs de l'âne : la robe sombre, qui renvoie également à la fumée noire de Typhon ²⁷², le manque d'harmonie de ses formes, l'allure massive, l'encolure courte et trapue, le museau aplati, les oreilles velues et le caractère entêté et désobéissant, malgré les coups reçus ²⁷³, quant à ses yeux gris injectés de sang, ils évoquent ceux de Typhon crachant des flammes, description qui est dans un esprit proche de celle de Python chez Euripide, dépeint comme un « serpent rougeâtre au dos irisé » (ποικιλόνωτος οἴνωπὸς δράκων) ²⁷⁴.

272. La couleur rousse ou brun clair de la robe de l'âne représentant Seth est souvent mentionnée, notamment par PLUTARQUE, *ibid.*, 359 E3-4, 362 E12-F1, 363 A12, 364 A11-B1. Platon n'a pas conservé cette caractéristique, d'une part, parce qu'elle se marie mal avec la fumée noire de Typhon et, d'autre part, parce que le cheval rétif devait être noir par contraste avec le cheval docile, blanc. Par ailleurs, C. R. LEPSIUS, *art. cit.*, p. 207, signale l'existence d'un Seth noir, représenté par un corbeau, mais cette figure n'était pas nécessairement connue de Platon, même si un tel oiseau pourrait également s'intégrer dans son mythe de l'attelage ailé. Sur l'identification problématique de l'animal représentant Seth, voir notamment P. E. NEWBERRY, « The Cult-Animal of Set », *Klio. Beiträge zur alten Geschichte*, 12, 1912, pp. 398-401, « The Pig and the Cult-Animal of Set », *The Journal of Egyptian Archaeology*, XIV, 1928, pp. 217-219, 223 *sq.*, G. ROEDER, « Der Name und das Tier des Gottes Set », *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, 50, 1912, pp. 85 *sq.*, G. DARESSY, « Seth et son animal », *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, 13, 1917, pp. 77-92, « L'Animal séthien à tête d'âne », *Annales du Service des antiquités de l'Égypte*, XX, 1920, pp. 165 *sq.*, H. TE VELDE, *op. cit.*, pp. 13-26, J. GWYN GRIFFITHS, *Plutarch's De Iside et Osiride*, pp. 409 *sq.*, 549 *sq.* Nous mentionnons également E. BUSCHOR, « Kentauren », *American Journal of Archaeology*, N. S. XXXVIII, 1934, pp. 128-132, qui explique que Typhon (et même Méduse), à l'époque archaïque était parfois représenté sous la forme d'un centaure, ce qui le lie donc à l'univers des équidés. On pourra à cet égard s'intéresser à un bronze découvert à Olympie, daté du milieu du VIII^e siècle av. J.-C., représentant un personnage masculin de grande taille combattant un centaure plus petit, qu'il est manifestement en train de vaincre, la pointe de sa lance étant visible dans le flanc du monstre (New York, The Metropolitan Museum of Art, n° 17.190.2072 ; A. SAMBON, « Bronzes et terres cuites », *Le Musée. Revue d'art mensuelle*, III, 1906, p. 429, notamment la fig. 3 mais qui est imprécise ; O. TOUCHEFEU-MEYNIER, « Typhon » in *L.I.M.C.*, VIII.1, n° 27), ainsi qu'à un aryballe (ou un lécythe) protocorinthien attribué au Peintre d'Ajax, dont le lieu de découverte est inconnu, daté de 690-675 av. J.-C., représentant un centaure et Zeus brandissant la foudre, se battant pour la possession d'un sceptre (Boston, Museum of Fine Arts, n° 95.12 ; J. C. HOPPIN, « Three Argive Lekythi in the Museum of Fine Arts in Boston », *American Journal of Archaeology*, N. S. IV, 1900, pp. 443 *sq.* et plate VI ; O. TOUCHEFEU-MEYNIER, *art. cit.*, n° 22 ; photographie dans *L.I.M.C.*, VIII.2, p. 219, Zeus 16). Toutes ces scènes sont interprétées par Buschor comme représentant le combat de Zeus contre Typhon (mais cette interprétation ne fait pas l'unanimité, voir les notices d'O. Touchefeu-Meynier que nous venons de citer). On trouvera des reproductions de ces objets plus précises que celles fournies par Buschor dans son article sur les sites Internet des musées (lien indiqués en bibliographie). Voir également K. SCHEFOLD, *Götter- und Heldensagen der Griechen in der Früh- und Hocharchaischen Kunst*, München, 1993, pp. 44-47 (Abb. 15 et 16). D'après A.-K. HÖPFLINGER, *Schlangenkampf. Ein Vergleich von ausgewählten Bild- und Textquellen aus dem griechisch-römischen und dem altorientalischen Kulturraum*, Zürich, 2010, p. 107, les premières représentations que nous connaissons d'êtres anguipèdes dans l'aire culturelle grecque se trouvent sur des céramiques de l'époque corinthienne ancienne et apparaissent entre 640 et 580 av. J.-C.

273. Phèdre, 253 e1-5: « l'autre, au contraire, est courbé, massif, bâti n'importe comment, il a l'encolure forte, la gorge courte, le museau aplati, la robe noire, les yeux gris, injectés de sang, il est l'ami de la démesure et de la vantardise, il est hirsute tout autour des oreilles, sourd, il se soumet à peine au fouet même avec l'aide d'aiguillons » (ὁ δ' αὖ σκολιός, πολὺς, εἰκῆ συμπεφορημένος, κρατερὰ χην, βραχυτράχηλος, σιμοπρόσωπος, μελάγχρωτος, γλαυκόμματος, ὕφαιμος, ὕβρεως καὶ ἀλαζονείας ἐταῖρος, περὶ ὧτα λάσιος, κωφός, μάλιστα μετὰ κέντρων μόγις ὑπέεικον).

274. EURIPIDE, *Iphigénie en Tauride*, 1245 (notre traduction).

Cette présence de Typhon dans l'âme humaine, comme principe excitant les désirs sensuels et les appétits, n'est pas un cas isolé dans l'œuvre de Platon, car l'image revient avec une grande cohérence pour évoquer des puissances troublant l'âme et la ramenant vers des préoccupations corporelles non raisonnables. Lorsque nous nous intéresserons au *Phédon*, nous le rencontrerons dans le cas des *μορμολόκεια*²⁷⁵, qui sont assimilables à Gorgô, fille de Phorkys, sœur d'Échidna à laquelle Typhon s'unira²⁷⁶, et qui terrorisent l'âme en suscitant une crainte quasi-animale, ancrée au plus profond de celle-ci, comme si elle lui était constitutive. La créature monstrueuse représentant l'âme appétitive et conçue par Socrate dans la *République*, rappelle elle aussi fortement la figure composite de Typhon, monstre doté de multiples têtes de serpents, poussant en plus des sifflements, des cris d'animaux divers tels que le taureau, le lion ou le chien, d'après Hésiode²⁷⁷. Cet être se caractérise en outre par sa capacité de transformation, qui lui confère évidemment une véritable puissance magique pour créer une contrainte intérieure et des illusions chez l'homme dont il habite l'âme²⁷⁸, ce qui rejoint aussi l'utilisation de procédés magiques par Typhon²⁷⁹. En outre, juste avant ce passage, Socrate fait mention des monstres mythologiques formés par la réunion de différentes créatures et il cite en exemple la Chimère, Cerbère et Scylla²⁸⁰. Or les deux premiers sont des enfants de Typhon selon Hésiode²⁸¹. Quant à Scylla, la description que l'on trouve chez Homère l'assimile à un monstre marin doté de plusieurs têtes²⁸², qui rappelle l'Hydre de Lerne, autre rejeton de Typhon²⁸³. Selon ce texte d'Homère, la mère de Scylla s'appelle Krataiis²⁸⁴, mais Apollonios de Rhodes place Scylla dans la lignée d'Hécate et Phorkys²⁸⁵, et en fait donc une sœur des Gorgones²⁸⁶, qui ne sont pas non plus sans rapport avec Typhon, lui-même entretenant aussi des affinités avec Hécate, mais Hygin, estime que Scylla appartient à la progéniture de Typhon et Échidna²⁸⁷. Toutes ces observations confirment donc que la figure de Typhon hante effectivement ce texte de la *République* que

275. *Phédon*, 77 e6-7. Voir *infra*, pp. 957-958.

276. HÉSIODE, *Théogonie*, 274- 279, 295-306

277. *Ibid.*, 830-835.

278. *République*, IX, 588 c7-10 : « modèle donc la forme unique d'une bête diverse et polycéphale, possédant tout autour des têtes d'animaux domestiques et d'animaux sauvages, et étant capable de transformer et engendrer de lui-même tout cela. » (πλάττε τοίνυν μίαν μὲν ιδεάν θηρίου ποικίλου καὶ πολυκεφάλου, ἡμέρων δὲ θηρίων ἔχοντος κεφαλὰς κύκλω καὶ ἀγρίων, καὶ δυνατοῦ μεταβάλλειν καὶ φέειν ἐξ αὐτοῦ πάντα ταῦτα.) ; e5 : « la bête aux formes de toutes sortes » (τὸ παντοδαπὸν θηρίον) ; 590 a6-7 : « la terrible, gigantesque et polymorphe créature dont il avait été question » (τὸ δεινόν, τὸ μέγα ἐκεῖνο καὶ πολυειδὲς θρέμμα) ; a9-b1 : « ce qui a à la fois une forme de lion et de serpent » (τὸ λεοντῶδές τε καὶ ὄφεῶδες).

279. Voir *supra*, p. 567.

280. *Ibid.*, 588 c2-5.

281. HÉSIODE, *Théogonie*, 311, 319.

282. HOMÈRE, *Odyssée*, XII, 122 sq.

283. HÉSIODE, *Théogonie*, 313.

284. HOMÈRE, *Odyssée*, XII, 124.

285. APOLLONIOS de Rhodes, *op. cit.*, IV, 828 sq.

286. HÉSIODE, *Théogonie*, 270-276.

287. HYGIN, *op. cit.*, *praefatio*, §39.1-3 ; CXXV, 14.1-2 ; CLI, 1.4-5.

nous venons d'aborder et, d'ailleurs, le serpent que Socrate avait charmé au cours de sa joute avec Thrasymaque, rongé par son désir de s'imposer et son appétit pour le pouvoir, est très certainement un proche parent de cette horrible créature, se déchaînant dans l'âme du sophiste²⁸⁸.

Cette réflexion sur la nature de l'âme est essentielle pour les développements qui suivront dans le *Phèdre*, où Socrate soutiendra que l'orateur accompli doit adapter sa prestation à l'âme de l'auditeur, dont il a su déceler la nature grâce à son expérience et son intuition²⁸⁹. Les discours du type de celui de Lysias, étant propres à mettre en branle Typhon²⁹⁰, ne se préoccupent pas de savoir s'ils s'adressent à la raison de leurs auditeurs ou s'ils flattent leurs instincts et ils sont donc susceptibles de provoquer des effets délétères sur l'auditoire et éventuellement sur les résolutions que celui-ci sera amené à adopter, notamment lorsqu'il est question de la gestion des affaires publiques. Contrairement à ce que Socrate préconise, Lysias ne s'adapte pas à l'âme de l'auditoire mais il s'emploie à donner directement du plaisir à tous ceux qui l'écoutent, sans faire de distinction entre les personnalités individuelles. Il est vrai que les recommandations de Socrate sur l'adaptation du discours à l'auditoire ne peuvent porter que sur un nombre restreint d'auditeurs et même vraisemblablement, elles ne concernent que la situation dialogique, et ne sauraient être valides lorsque l'on s'adresse à de nombreuses personnes, alors que selon la conception ordinaire, l'art rhétorique passe pour être particulièrement efficace pour parler aux foules²⁹¹. Lysias nivelle donc par le bas afin d'être certain d'arriver à ses fins, mais évidemment, le résultat obtenu en termes de progrès éthique de l'auditoire est à la hauteur des moyens employés : tout ce qu'il génère du point de vue de Socrate est la propagation d'une impiété.

La figure de l'âne Typhon ressurgit peu après la palinodie, quand Socrate et Phèdre s'interrogent sur le rapport au vrai et à l'opinion de la persuasion, Phèdre soutenant que d'après ce qu'il a entendu dire (donc d'après les autorités en la matière), celle-ci découle de l'opinion du plus grand nombre plutôt que de la vérité. Socrate s'emploie à le démentir en imaginant qu'il cherche à le persuader d'acquiescer un cheval pour faire la guerre alors qu'aucun des deux ne sait ce qu'est un cheval mais que Socrate, néanmoins, sait que son interlocuteur le confond avec l'âne, si bien qu'il prononcerait un éloge de l'âne pour arriver à

288. *République*, II, 358 b2-3. Voir *infra*, p. 962, note 342.

289. *Phèdre*, 271 c10-272 b4.

290. Dans la *République*, VI, 493 a6-e1, Socrate fustige les sophistes qu'il compare aux dompteurs d'« une bête énorme et puissante » (493 a9-10 : *θρέμματος μεγάλου και ισχυροῦ*), connaissant ses instincts et ses désirs, qu'ils savent amadouer, et nommant sagesse cette pratique acquise à force de fréquenter ce monstre. Observons aussi que Socrate, envoûté par la promesse de Phèdre de lui lire le discours de Lysias, en *Phèdre*, 230 d7, estime être comme les « créatures affamées » (*πεινῶντα θρέμματα*) que l'on fait avancer en agitant devant eux de la nourriture. Les discours rhétoriques jouent donc sur les désirs des auditeurs qu'ils savent susciter et frustrer adroitement, pour les manipuler (voir *supra*, p. 585).

291. En 268 a3-4, Phèdre évoque la *δύναμις* de la rhétorique : « extrêmement puissante [...] de toute évidence, du moins, dans les rassemblements de la foule » (*μάλᾳ ἐπρωμένην [...] ἔν γε δὴ πλήθους συνόδοις*).

ses fins, ce qui est une situation certes ridicule en l'espèce mais qui devient particulièrement grave lorsqu'il est question du bien ou du mal de la cité ²⁹². Or, du point de vue de Socrate, c'est précisément ce qui est arrivé à Phèdre, qui ignore ce qu'est un discours bien construit et persuasif mais est aveuglé par la confiance qu'il place en l'autorité de Lysias, et qui, pensant lire un tel discours, a invoqué un terrible monstre, qui l'entretient dans son erreur ²⁹³.

Jusqu'ici, les éléments que nous avons relevés pour justifier la présence de Typhon au cœur du texte de Lysias étaient assez allusifs et indirects : Socrate ne mentionnant pas ce discours, il laissait le soin au lecteur d'en déduire le lien avec la créature monstrueuse. Or, en 264 c7-e2, ce lien ne fait plus aucun doute puisque Socrate assimile explicitement le discours de Lysias à l'épithaphe de Midas, qu'Apollon punit pour avoir dit qu'il préférerait la musique de Pan (ou Marsyas) à la sienne, en l'affublant d'oreilles d'âne ²⁹⁴, et qui constitue ici une allégorie de Typhon. Le fait que cette épithaphe soit écrite renforce également la similarité existant avec le texte de Lysias, ce qui nous invite à chercher à partir de cette inscription des indices supplémentaires quant à la nature exacte du discours lu par Phèdre. La principale caractéristique de l'épithaphe vient du fait que ses vers peuvent se lire dans n'importe quel ordre, si bien qu'elle est sous-tendue par un désordre fondamental, mais pas n'importe quel désordre, puisque Socrate précise que ce qui vient en premier peut être déplacé à la fin sans qu'en découle une différence du point de vue du sens ²⁹⁵ : ce désordre est donc fondé sur la possibilité d'effectuer des permutations, donc une forme de circularité ou d'enroulement laissant intacte l'épithaphe en tant que telle. Or, Typhon est un être fait de désordre et produisant également du désordre mais dans un contexte de destruction cyclique du monde, qu'il renvoie à son état d'indistinction initiale : il apparaît en effet à la fin du processus cosmo-théogonique, au moment où les nouveaux dieux anthropomorphiques prennent le pouvoir. La destruction de cette créature est nécessaire pour assurer la domination définitive de ces derniers car Typhon réduirait à néant toute la Création en imposant à toute chose et tout être le temps cyclique propre aux forces naturelles primordiales, amenant vraisemblablement une nouvelle création qui serait de nouveau détruite, dans un cycle sans fin. Typhon est l'antithèse de Chaos, qui était l'écart créateur, ouvrant la possibilité d'une différenciation primordiale créatrice : la victoire de Typhon, fils de la Terre, qui était la première entité à se différencier au commencement, conduirait à une conflagration universelle ramenant le monde à son l'indifférenciation initiale, opérant la fusion de toutes choses, pour un retour au même

292. *Ibid.*, 259 e4-260 d2.

293. Le fait que Phèdre taxe avec insistance de ridicule (260 b5 : γελοῖον ; c2 : παγγέλοιοι) l'exemple de Socrate ne manque donc pas d'ironie eu égard à sa propre situation.

294. OVIDE, *Métamorphoses*, XI, 153-194 ; HYGIN, *op. cit.*, CXCI, 1.3-2.3 ; SUIDAS, *op. cit.*, M, 1036.4, s. v. Μίδαξ.

295. *Phèdre*, 264 e1-2 : « qu'il n'y a aucune différence à dire que n'importe quel élément est le premier ou le dernier, tu le comprends bien, je suppose » (ὅτι δ' οὐδὲν διαφέρει αὐτοῦ πρώτον ἢ ὕστατόν τι λέγεσθαι, ἐννοεῖς ποῦ, ὡς ἐγώμηναι).

tellurique des origines (l'image de la lave consumant et vitrifiant tout sur son passage est particulièrement heureuse). Seule la mort de Typhon autorise l'apparition de l'Histoire et l'émergence dans le monde d'une dimension culturelle, donc politique et éthique, propre aux hommes, qui peuvent alors fonder une civilisation. La séparation d'avec les forces de la nature est consommée, la nature n'étant plus une puissance opposée au développement du monde humain, qui ne sera plus détruit avant d'avoir eu le temps d'advenir. La nature ne constitue plus alors qu'un ordre parallèle parmi d'autres ordres d'égale importance, elle est ramenée au rang d'un décor ou d'une scène sur laquelle l'histoire humaine se produit. La défaite de Typhon consacre la victoire de la justice de Zeus sur celle de Gaïa, que nous avons déjà évoquée²⁹⁶, ouvrant la possibilité de mettre fin au cycle des vengeances se poursuivant jusqu'ici génération après génération. La répétition cyclique des comportements est brisée grâce à l'institution d'une justice qui scelle définitivement le différend initial en amenant chaque partie à exposer ses griefs et se défendre : la décision d'un juge neutre qui interprète la situation à la lumière de ces discours introduit une bifurcation dans la vie des parties qui doivent désormais considérer que le fait générateur de leur litige appartient à un passé révolu et ne saurait plus rejaillir sur l'avenir.

Le rapprochement du discours de Lysias avec l'építaphe de Midas, confrontée au mythe de Typhon, tend à nous montrer que le monstre loge dans la structure même de ce discours et non dans le sens qu'il véhicule, ce texte se caractérisant lui aussi par sa circularité, étant donné qu'il confond le début et la fin, et par la possibilité d'intervertir ses parties, comme les interlocuteurs l'ont admis en 264 a4-b7²⁹⁷. Le discours de Lysias est un ensemble chaotique qui ramène tout à un même, posé à son commencement²⁹⁸. C'est pourquoi le sens pâtit également de la présence de Typhon, quand bien même celle-ci n'influerait pas sur lui directement au départ, vu que la position du sujet est extérieure au discours. Cependant, la nature désordonnée de la structure du discours l'empêche de devenir une réflexion qui portera un regard critique sur les propositions avancées, lesquelles ne font que répéter inlassablement la thèse soutenue, sans la démontrer et sans la discuter, le discours assenant une opinion. Aucune évolution n'est possible tant que le discours reste sous la férule de Typhon : il demeure dans la répétition cyclique. En recourant à la figure de Typhon et à son mythe, Platon souligne avec une grande subtilité la superposition ambiguë de l'ordre du sens et de celui de la forme du discours qui le porte. Ces ordres sont disjoints car se situant à des

296. Voir *supra*, p. 638.

297. Il se pourrait d'ailleurs que nous ayons ici (et particulièrement en 264 a4-b2) une référence implicite à la circularité ophidienne de Python, dont la tête se distingue difficilement de la queue.

298. Socrate l'exprime très clairement en 263 d7-e2 : « Lysias, en commençant son discours sur l'amour, nous a forcés à concevoir Éros comme l'individu parmi les réalités que lui voulait, et ayant tout organisé en référence à celui-ci, il mena à sa conclusion la suite du discours » (*ὁ Λυσίας ἀρχόμενος τοῦ ἐρωτικοῦ ἠνάγκασεν ἡμᾶς ὑπολαβεῖν τὸν Ἔρωτα ἐν τι τῶν ὄντων ὃ αὐτὸς ἐβουλήθη, καὶ πρὸς τοῦτο ἤδη συνταξάμενος πάντα τὸν ὕστερον λόγον διεπεράνατο*).

niveaux d'abstraction différents, et en décalage car le sens est censé s'échapper de la forme ; néanmoins, le premier a besoin du second comme substrat pour exister, de la même manière que l'ordre culturel des hommes a besoin de l'ordre naturel pour advenir et perdurer, sans être réductible à celui-ci, étant plus abstrait. Mais si la forme du discours l'emporte sur le sens, il se produit nécessairement un phénomène de répétition sémantique, accentué lorsque le discours est écrit, puisque aucune intervention extérieure ne vient rompre ce cycle en donnant au sens la possibilité d'évoluer, grâce notamment à d'éventuelles objections et réorganisations. Dans ces conditions, le sens passe au second plan et n'est qu'un prétexte pour un exercice de virtuosité oratoire, suscitant de l'admiration et déclenchant des émotions parmi les auditeurs. L'ordre logique a été retourné puisque le substrat linguistique a pris le pas sur ce qui était censé émaner de lui et faire sens, et cela d'autant plus facilement que ce substrat forme une entité chaotique, désordonnée, nuisant à l'émergence du sens, l'empêchant de se dégager de lui, ce qui signifie *a contrario* que sous certaines conditions, une forme adéquate et respectant un ordre précis sert la production de sens. Le discours de Lysias contient en fait un défaut de méthode qui nuit à l'exposition persuasive de sa position : il demeure une longue tautologie à telle enseigne que, pour être admis de l'auditeur, il doit le contraindre par un enchantement, qui constitue une forme de violence, mais est incapable de le persuader en douceur et en profondeur, et donc durablement, en recourant à des modes logiques d'exposition et d'argumentation, qui démontrent progressivement leur thèse par un raisonnement que l'auditeur peut assimiler en le comprenant. Finalement, Lysias n'est pas assez retors...

Cette constatation nous amène à une dernière allusion à Typhon, qui est seulement probable, vu qu'elle est très indirecte. Immédiatement après la comparaison du discours de Lysias avec l'épithaphe de Midas, Socrate analyse les procédés auxquels il a eu recours dans son discours afin de montrer en quoi ils sont intéressants pour aborder la question de la rhétorique, et évoque en particulier l'art de la division consistant à découper le corps du sujet de façon adéquate, le comparant au travail d'un μάγειρος sachant débiter la viande dans les règles de l'art, en suivant les articulations pour obtenir des morceaux bien coupés ; mais Socrate, au lieu d'adopter cette présentation positive, préfère plutôt placer cet art de la division dont il fait l'éloge en opposition par rapport à la pratique d'un mauvais μάγειρος²⁹⁹.

299. *Ibid.*, 265 e1-3 : « c'est au contraire le fait de pouvoir découper selon les espèces, selon les articulations naturelles, en se gardant d'essayer de briser aucune partie, comme en suivant la façon de faire d'un mauvais boucher » (τὸ πάλιν κατ' εἶδη δύνασθαι διατέμνειν κατ' ἄρθρα ἢ πέφυκεν, καὶ μὴ ἐπιχειρεῖν καταγνύναι μέρος μηδὲν, κακοῦ μαγείρου τρόπῳ χρώμενον). L'opération précise et complexe du découpage et du débitage des victimes sacrificielles par le μάγειρος est décrite par G. BERTHIAUME, *Les Rôles du Mâgeiros. Études sur la boucherie, la cuisine et le sacrifice dans la Grèce ancienne*, Leiden, 1982, chap. III, notamment pp. 48-52 : après avoir été éviscéré et dépouillé, l'animal était sectionné en deux, puis la chair était soigneusement séparée des os des membres, puis des autres parties du corps, avant d'être découpée en quartiers redécoupés pour obtenir finalement des portions à peu près équivalentes en poids, la tête étant débitée en dernier et la langue donnée au

Or, il n'est pas impossible que ce mauvais boucher ou sacrificateur, auquel Socrate tient manifestement à faire référence, puisse être justement Typhon, considéré à partir du mythe égyptien de Seth, découpant Osiris après l'avoir tué et dispersant dans le monde entier les morceaux de son corps. Car le discours de Lysias procède par divisions arbitraires du sujet, à la manière d'un catalogue généré au fur et à mesure que les idées surgissaient dans son esprit, sans ordre ni calibrage des propositions, instantanément mis en forme selon un modèle formel général, produisant une avalanche d'arguments, chacun étant supposé rendre compte du sujet, leur nombre et leur accumulation devant participer à l'effet persuasif, indépendamment de leur valeur et de leur pertinence réelles.

b) *La vérité et les illusions coulent de source*

Lorsqu'il entame son premier discours, Socrate se positionne en rival de Lysias et s'apprête à répondre aux sortilèges de celui-ci par un autre sortilège, et il invoque pour cette raison les Muses *λίγειαί* en 237 a7, donnant ainsi dès le prologue un indice sur le contenu potentiellement trompeur du propos qui suivra, l'invocation ainsi tournée s'adressant vraisemblablement aux Sirènes. Mais très rapidement, non seulement il n'envoûte personne, mais surtout il s'aperçoit qu'il est en fait lui-même passé sous l'emprise d'une divinité, qui a pris le contrôle de ses paroles, ce que Phèdre confirme³⁰⁰. Immédiatement, Socrate reconnaît être possédé par les Nymphes du lieu et être en proie à une transe dionysiaque, ses propos prenant une forme proche des dithyrambes³⁰¹. Aussi, y a-t-il tout lieu d'être méfiant vis-à-vis de ce discours car Phèdre fait remarquer à son ami que contrairement à son habitude, il se laisse emporter par le flux de son éloquence³⁰², ce qui constitue sans doute une référence supplémentaire à l'élément liquide et aux illusions que son courant charrie. Le mécontentement de Socrate, qui achève le discours d'une façon des plus abruptes et s'apprête

prêtre ou plus rarement à une personne importante. Voir aussi M. DETIENNE, *Apollon le couteau à la main*, pp. 74-76.

300. *Phèdre*, 238 c5-8, notamment c6 : « je suis affecté d'une affection divine » (*θεῖον πάθος πεπονθέναι*). L'influence des divinités locales est aussi mentionnée en 238 d1 : « ravi par les Nymphes » (*νυμφόληπτος*) ; 241 e3-5 : « Est-ce que tu te rends compte que par les Nymphes auxquelles, toi, tu m'as exposé à dessein, je serai manifestement inspiré ? » (*ἄρ' οἶσθ' ὅτι ὑπὸ τῶν Νυμφῶν, αἷς με σὺ προύβαλες ἐκ προνοίας, σαφῶς ἐνθουσιάζω*) ; 262 d3 (Socrate se réjouissant que les discours prononcés aient contenu un paradigme) : « j'impute la responsabilité aux dieux de ce lieu » (*αἰτιῶμαι τοὺς ἐντοπίους θεούς*) ; 263 d1-2 (Socrate évoquant le début de son discours) : « moi, en effet, certainement à cause de la possession divine, je ne me souviens plus du tout » (*ἐγὼ γὰρ τοι διὰ τὸ ἐνθουσιαστικὸν οὐ πᾶν μὲμνημαι*).

301. *Ibid.*, 238 c9-d3, 241 e1-5.

302. *Ibid.*, 238 c7-8 : « contrairement à l'habitude, une sorte de flux d'éloquence s'est emparé de toi » (*παρὰ τὸ εἰωθὸς εὔροιά τις σε εἴληφεν*).

à quitter céans les lieux ³⁰³, semble confirmer cette interprétation : il se reprocherait de s'être laissé contraindre par Phèdre de se prêter à un exercice auquel il répugne, chercher à se faire valoir en composant une pièce de rhétorique, sans se préoccuper de son rapport au vrai et au réel, au point de soutenir une impiété. Les manipulations de Phèdre ont contraint Socrate à devoir chercher de l'inspiration pour un tel exercice, qui lui est venue des Nymphes du lieu qui le possèdent alors, et tout se passe comme s'il était tombé dans un piège tendu par son interlocuteur ³⁰⁴.

La seule option qui reste à Socrate paraît être la fuite afin d'échapper aux influences du lieu. Mais cette solution qui serait apparemment la plus évidente et la meilleure, parce que la plus radicale, ne résoudrait pas son problème, au contraire. Socrate évoque en effet avec insistance cette rivière qu'il est obligé de traverser pour s'en aller ³⁰⁵. La franchir le forcerait à y plonger les deux pieds, alors que, pour l'instant, il n'en avait trempé qu'un seul dans la source coulant sous le platane ³⁰⁶. Il s'exposerait alors entièrement à l'ambiguïté trompeuse de l'élément liquide, perdrait tout critère de référence pour la résoudre et rentrerait chez lui baigné d'illusions, n'ayant pu méditer sur un discours apportant une contradiction.

La rivière n'est pas une simple ligne symbolique et neutre telle une frontière séparant deux mondes symétriques et antithétiques, celui de la campagne, de la sauvagerie et de l'ignorance d'un côté et celui de la ville, de la civilisation et du savoir de l'autre, qu'il suffirait de franchir pour échapper aux périls de l'un et se réfugier en toute sûreté dans l'autre. La vision héraclitienne de complémentarité polémique des contraires au sein d'une totalité est ici récusée subtilement et avec un brin de plaisanterie, lorsque Phèdre se réjouit de l'annonce par Socrate de son nouveau discours en disant qu'il n'apporte pas la nouvelle d'une guerre ³⁰⁷. Car la rivière possède une certaine épaisseur et une certaine profondeur : elle constitue à elle seule un entre-deux ambigu faisant la jonction entre ces mondes antinomiques qui ne sont en fait que des décors, influençant tout au plus les modes de vie mais pas la valeur intrinsèque des individus, ni leur rapport au vrai et au faux, car ce que l'on est ne dépend pas du lieu où l'on se trouve. Dans la rivière, le vrai et le faux se fondent et sont indistincts. Celui qui s'y enfonce n'y découvrira donc aucune vérité mais en sortira tel qu'il est, avec ce qu'il pense de son point de vue être la vérité. L'élément aquatique, par son caractère mouvant, consacre

303. *Ibid.*, 241 d2-242 a1.

304. En 241 e3-5, Socrate reproche à Phèdre de l'avoir exposé à la possession des Nymphes « intentionnellement » (241 e4 : *ἐκ προνοίας*).

305. *Ibid.*, 242 a1 : « et moi, après avoir traversé cette rivière, je m'en vais » (*κάγὼ τὸν ποταμὸν τοῦτον διαβάς ἀπέρχομαι*) ; b8 : « au moment où j'étais prêt, mon bon, à traverser la rivière » (*ἤνικ' ἔμελλον, ἀγαθέ, τὸν ποταμὸν διαβαίνειν*).

306. *Ibid.*, 230 b5-7.

307. *Ibid.*, 242 b6 : « tu ne declares pas la guerre au moins ! » (*οὐ πόλεμόν γε ἀγγέλλεις*). Voir HÉRACLITE, 22 B 8, B 80.

l'indistinction axiologique du monde corporel, et c'est pourquoi il n'est pas de nature à purifier quiconque de ses erreurs mais ne peut que fixer sa situation actuelle.

Pour ces raisons, traverser la rivière n'est pas une formalité consistant seulement à passer d'un point de l'espace à un autre mais représente une épreuve s'imposant à l'individu comme une véritable ordalie qui confirmera s'il est véridique ou non, scellant son destin³⁰⁸. Or Socrate n'est pas véridique lorsqu'il achève son discours et les eaux de la rivière ne pourraient alors que valider son statut d'impie, eu égard aux propos qu'il a tenus, et l'exposer à bon droit à la justice de la cité. Au lieu de le purifier, elles l'accuseraient. Tout le problème se trouve dans l'interprétation de l'oracle aquatique : celui qui ne se connaît pas lui-même a toutes les chances de l'interpréter à l'envers et de persévérer dans ses comportements et opinions inadéquats, précipitant sa chute et donnant raison à l'oracle, s'il avait été compris correctement. Dans la perspective du procès de Socrate, on saisit l'importance pour lui de se purifier de cette impiété, ce qui fera l'objet de la palinodie, laquelle permettra de sortir de l'indistinction axiologique en s'élevant vers des considérations dépassant la sphère corporelle et prétendant dire quelque chose du réel et non simplement émerveiller l'auditoire par des effets rhétoriques.

La référence à la rivière renvoie peut-être aussi à une doctrine orphique dont Clément d'Alexandrie³⁰⁹ s'était fait l'écho, et qui, selon lui, aurait inspiré Héraclite³¹⁰ :

*Ορφείως δὲ ποιήσαντος·
ἔστιν ὕδωρ ψυχῆ, θάνατος δ' ὑδάτεσ<σ>ιν ἀμοιβή,
ἐκ δὲ ὕδατος <μὲν> γαῖα, τὸ δ' ἐκ γαίας πάλιν ὕδωρ·
ἐκ τοῦ δὴ ψυχὴ ὄλον αἰθέρα ἀλλάσσοισα·
Ἡράκλειτος ἐκ τούτων συνιστάμενος τοὺς λόγους ἄδὲ πως γράφει· « ψυχῆσιν θάνατος ὕδωρ γενέσθαι,
ὑδατι δὲ θάνατος γῆν γενέσθαι, ἐκ γῆς δὲ ὕδωρ γίνεται, ἐξ ὕδατος δὲ ψυχή. »*

Orphée dans sa poésie :

*L'eau est mort pour l'âme, et l'âme celle des eaux
De l'eau vient la terre, et de la terre encore l'eau ;
Et de là l'âme, qui abandonne l'éther immense.*

Héraclite, qui a composé à partir de là ses dires, écrit de la façon suivante : « Pour les âmes, la mort, c'est de devenir eau ; pour l'eau, la mort de devenir terre ; mais de la terre naît l'eau, et de l'eau l'âme. »

En s'appuyant sur ce fragment orphique, nous avons encore la confirmation du danger que représente la rivière car l'âme de Socrate court le risque de mourir s'il la traverse. Il convient de rapprocher ce fragment des textes gravés sur les lamelles d'or orphico-

308. Sur la propriété de l'élément liquide, qu'il soit marin, fluvial ou lacustre, à rendre un jugement véridique, voir G. GLOTZ, *L'Ordalie dans la Grèce primitive. Étude de droit et de mythologie*, Paris, 1904, chap. II à IV. Voir aussi W. R. HALLIDAY, *Greek Divination. A Study of Its Methods and Principles*, London, 1913, pp. 106-115.

309. CLÉMENT d'Alexandrie, *Stromates*, VI, II, 17, 1.1-2.3 [=O.F. 226]. Nous citons la traduction de L. Brisson in ORPHÉE, *Poèmes magiques et cosmologiques*, Paris, 1993, pp. 146 sq.

310. HÉRACLITE, 22 B 36. Au sujet des similitudes entre l'orphisme et la pensée d'Héraclite, voir F. CASADESÚS BORDOY, « Heráclito y el orfismo » in A. BERNABÉ, F. CASADESÚS (coords), *op. cit.*, II, pp. 1079-1103.

pythagoriciennes³¹¹, retrouvées dans des tombes datables, selon les cas, de la fin du v^e jusqu'au III^e siècle av. J.-C., et servant probablement de viatique et de guide pour aborder le monde des morts³¹² : certains de ces textes³¹³ évoquent d'une part une source à droite de la demeure d'Hadès et à côté d'un cyprès blanc, dont il ne faut pas boire l'eau, et, d'autre part, situés plus loin, un cours d'eau ou une autre source (suivant les textes), coulant du lac de Mnémosyne³¹⁴, dont l'initié assoiffé ne pourra goûter à l'eau fraîche qu'après avoir prononcé les paroles adéquates faisant état de sa race céleste et avoir répondu correctement aux questions des gardes du lac, avant de partager la gloire des autres initiés ; d'autres textes³¹⁵ mentionnent une source à droite d'un cyprès dont l'initié, au contraire, doit boire l'eau, en répondant aux questions qui lui sont posées sur son identité et son origine, d'une manière similaire à celle que l'on trouve dans le premier groupe de textes. Sans chercher à nous lancer dans une analyse philologique pour expliciter les divergences entre les deux séries de lamelles, nous nous contenterons d'observer que la nature ambiguë de l'eau apparaît de nouveau au moins dans le premier groupe : l'élément liquide perd autant qu'il sauve et seule l'initiation autorise à faire la part des choses entre l'eau de la source et celle du lac.

Dans le *Phèdre*, la fraîcheur de la source coulant sous le platane³¹⁶ pourrait rappeler celle du lac de Mnémosyne et l'emplacement de cette source ferait aussi penser à la source

311. Voir notamment les analyses de G. ZUNTZ, *Persephone. Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia*, London, 1971, pp. 355-392, qui estime que ces lamelles contiennent des textes funéraires pythagoriciens et qui relève avec prudence dans ces textes des « analogies égyptiennes » et des similitudes avec des motifs babyloniens, dont Pythagore aurait pu s'inspirer suite à ses voyages dans ces régions. G. PUGLIESE CARRATELLI, *Les Lamelles d'or orphiques. Instructions pour le voyage d'outre-tombe des initiés grecs* (2001), trad. française, Paris, 2003, pp. 76 sq., prend acte de ces constatations sur une possible origine orientale mais émet de légitimes réserves ; on pourra également se reporter à ses commentaires, accompagnant chacun des textes qu'il édite dans cet ouvrage ; voir également *ibid.*, pp. 47 sq., à propos des influences orphico-pythagoriciennes du *Phèdre*. A. BERNABÉ, A. I. JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, *Instructions for the Netherworld: The Orphic Gold Tablets*, Leiden - Boston, 2008, chap. X, concluent qu'en l'état actuel des connaissances, les textes contenus dans les lamelles ne peuvent être rattachés à aucun autre mouvement religieux que l'orphisme, mais notent en même temps que l'on y retrouve des éléments dionysiaques, pythagoriciens et éleusiniens, ce qui est en fait souvent le cas avec le matériel orphique. Voir aussi *ibid.*, chap. XI, et A. BERNABÉ, « Ex Oriente. Paralelos próximo-orientales de mitos y creencias órficos » in A. BERNABÉ, F. CASADESÚS (coords), *op. cit.*, II, pp. 899-931, où sont proposés des parallèles avec des textes égyptiens et issus de cultures orientales : rien, cependant, ne permet d'attribuer une origine orientale à l'orphisme, ni d'envisager l'existence d'un orphisme oriental. À propos des rapports entretenus par l'orphisme et le pythagorisme, voir, dans le même ouvrage collectif, F. CASADESÚS BORDOY, « Orfismo y pitagorismo », pp. 1061-1078.

312. Comme l'observent A. BERNABÉ, A. I. JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, *op. cit.*, p. 169, les textes des lamelles ne décrivent guère le destin qui attend l'âme dans l'Au-delà mais se concentrent sur les épreuves qu'elle devra surmonter pour l'obtenir. Voir *ibid.*, pp. 169-171, la liste des quelques éléments permettant une reconstitution sommaire de ce destin, et pp. 174-178, sur le lieu sacré que l'âme rejoint et sur les bienfaits qu'elle y trouve et qui lui confère un statut héroïque, pas tout à fait divin mais indubitablement surhumain.

313. O.F. 32a, I.A.1 à 4 (PUGLIESE CARRATELLI²).

314. Citons par exemple la lamelle I.A.2, vers 4-5 [=O.F. 32a] : « Tu trouveras une seconde [source], l'eau froide coulant du lac de Mnémosyne » (*εὐρήσεις δ' ἑτέραν [sc. κρήνην], τῆς Μνημοσύνης ἀπὸ λίμνης | ψυχρὸν ὕδωρ προρέον*).

315. O.F. 32b ; I.B.1 à 7.

316. *Phèdre*, 230 b5-7 : « et en outre la source des plus charmantes qui coule sous le platane a une eau vraiment fraîche, comme, du moins, il est possible à mon pied d'en juger » (*ἢ τε αὖ πηγὴ χαριστάτη ὑπὸ τῆς πλατάνου ῥεῖ μάλα ψυχροῦ ὕδατος, ὥστε γε τῶ ποδὶ τεκμήρασθαι*).

située sous le cyprès, mentionnée dans le second groupe de fragments. Dans les deux cas, l'eau de cette source serait celle que l'initié doit boire pour être accueilli parmi les divinités, et par conséquent, la rivière deviendrait l'équivalent de la source à éviter d'après les lamelles orphiques. Aussi, Phèdre, qui a cheminé jusqu'au lieu de l'entretien en marchant pieds nus dans la rivière, faute d'avoir été initié, est-il en proie à l'illusion, au point qu'il s'émerveille de la pureté de ses eaux trompeuses³¹⁷, tandis que Socrate, lui, trempe un pied dans la source située sous le platane, dont l'eau apporte le salut, et il parvient ainsi à prendre conscience des périls auxquels la situation l'expose et, suite à l'intervention de son signe démonique, il évite finalement de traverser la rivière et d'en rester aux erreurs de son premier discours. Mais si cette source est celle qui assure le salut, pourquoi ne trempe-t-il qu'un seul pied ? Une interprétation possible serait d'y voir l'expression de la dissymétrie existant entre les deux discours de Socrate : le premier aboutit à proférer une impiété et est corrigé par le second, rétablissant la vérité sur Éros et assurant le salut grâce à la vertu initiatique de l'eau de la source. Cette interprétation cherche essentiellement à rendre compte d'une symbolique, chaque pied représentant un discours, mais sur le fond, elle n'explique pas pourquoi Socrate, qui, plus que tout, désire faire le salut de son âme, n'a pas trempé les deux pieds dans cette source, dont il aurait pu également boire l'eau fraîche, à l'instar de l'initié des lamelles orphiques. En outre, Socrate ne trempe pas le pied dans la source entre ses deux discours mais il le fait dès son arrivée sous le platane : les deux discours sont donc prononcés après qu'il eut été en contact avec la source dont l'eau est censée être salutaire. Par conséquent, les deux discours tenus par Socrate sont tributaires de l'eau de la source, et si l'on veut conserver la symbolique précédente, il faut admettre qu'en réalité, c'est essentiellement le premier qui en a reçu l'influence³¹⁸, et non le second bien qu'il contienne une doctrine du salut. Cette approche, d'une part, relativise l'opposition entre les deux discours et, d'autre part, révèle une dénonciation implicite des initiations orphiques, et certainement des cultes à initiations en général comme les Mystères, dont certaines conceptions auraient donc conduit malgré tout à un discours impie souillant celui qui l'a prononcé au lieu de le purifier³¹⁹. Il n'y a ainsi pas de différence entre celui qui a été en contact avec l'eau trompeuse et qui a même parodié les Mystères et celui qui a eu accès à la source des initiés : d'ailleurs, dans l'esprit de Socrate, c'est la même personne, Phèdre, qui tient les deux discours impies, ce qui signifie que l'initiation a été à peu près inopérante. Il faudra donc changer de personnage, c'est-à-dire parvenir à une initiation réelle, pour obtenir un discours censé rétablir la piété. Enfin, les

317. *Ibid.*, 229 b7-8 : « en tout cas, ces filets d'eaux paraissent charmants, purs et transparents » (*χαρίεντα γοῶν καὶ καθαρὰ καὶ διαφανῆ τὰ ὕδατια φαίνεται*).

318. Phèdre fait d'ailleurs référence au flux des paroles de Socrate au cours de son premier discours (voir *supra* p. 650, note 302).

319. Sur la dimension purificatrice des rites orphiques qui ressort de la lecture des textes des lamelles, voir A. BERNABÉ, A. I. JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, *op. cit.*, pp. 171 sq.

différents textes racontant le mythe de la mort de Python que nous avons cités évoquent la parenté du monstre avec l'élément liquide et consacrent la victoire d'Apollon sur celui-ci, particulièrement lorsque le dieu écrase la source Telpouse pour définitivement prendre possession de l'oracle : or, en se reconnaissant devin³²⁰, Socrate souligne la nature apollinienne³²¹ de son *δαιμόνιον σημεῖον* et se préserve des eaux de la rivière et de leurs illusions, mais aussi de celles de la source, qui ne l'avaient pas rendu plus clairvoyant. En s'interrompant à temps et en demeurant avec Phèdre pour prononcer sa palinodie, Socrate démontre qu'il vient de saisir ce qui posait problème dans les discours venant d'être tenus et à l'instar d'Apollon qui instaure l'oracle de Delphes en tuant Python, Socrate acquiert immédiatement le don prophétique par cette prise de conscience, avant même de l'avoir exprimée dans l'échange qui suit avec Phèdre et surtout dans la fin de son discours : c'est donc à ce moment que Typhon est débusqué, ce qui pousse Socrate à insister sur la nature particulièrement terrible des discours précédents³²². Il est alors significatif qu'à la fin du dialogue, au moment de rentrer en ville, il ne sera plus question de traverser la rivière, les dangers auxquels l'élément liquide était susceptible d'exposer les protagonistes ayant été surmontés au cours de l'entretien et Socrate s'étant entièrement purifié, n'a plus à craindre d'être accusé par l'eau³²³.

320. *Phèdre*, 242 c3-4. Ce passage doit être rapproché de 275 b5-c4, où après avoir inventé le mythe de Theuth, Socrate se compare implicitement aux prêtres de Dodone, rapportant que la divination était venue à l'origine d'un chêne, et qu'il fallait donc être attentif au chêne et à la pierre pour en tirer une vérité, comme les Anciens, et ne pas être savant (275 b7 : *σοφοῖς*) comme les contemporains. Or Socrate proclamait en 230 d4-5 que « la campagne et les arbres ne veulent jamais m'instruire, au contraire des hommes qui sont dans la ville » (*τὰ μὲν οὖν χωρία καὶ τὰ δένδρα οὐδὲν μ' ἐθέλει διδάσκειν, οἱ δ' ἐν τῷ ἄστει ἄνθρωποι*). L'éclair de lucidité qui transperce l'esprit de Socrate survient malgré l'environnement et s'exprime à chaque fois par le biais d'un mythe : c'est une parole inspirée que Socrate tient pour digne de foi, dans le contexte de sa révélation. Comme le mythe, la parole oraculaire dépasse et précède celui qui la prononce, et comporte un sens qui est déconnecté des moyens utilisés pour la faire émerger : pour le prêtre de Dodone, le bruissement des feuilles du chêne ne sont plus le son du vent soufflant de façon erratique mais la voix de Zeus, nécessairement signifiante. Et face à l'oracle comme face au mythe, seule une réaction réflexive tournée vers la connaissance de soi est pertinente pour appréhender une telle parole.

321. Ce n'est pas un hasard si dans la tirade précédente (242 a3-6), Phèdre faisait remarquer à son interlocuteur qu'il était presque midi, l'heure à laquelle le soleil, l'astre d'Apollon, est au zénith : là où Phèdre constate une chaleur accablante qui contraint les deux amis à rester au frais, Socrate voit un signe divin qui le retient de partir. Le même fait, une fois encore, reçoit deux interprétations différentes, qui conduisent à une action semblable de l'extérieur, à savoir prononcer un nouveau discours, mais qui, selon le point de vue, revêt une signification très différente, puisque pour Phèdre, ce n'est qu'un discours de plus qui ravira son appétit pour ce genre de prestation, tandis que pour Socrate, il s'agit de laver une impiété et rétablir la vérité. Phèdre est comme les devins qui croient aux oiseaux, dénoncés dans le *Philèbe*, 67 b3-7, et aux oracles desquels Socrate oppose ceux de la Muse philosophe, réellement inspirée par les dieux et dépassant l'opinion et les apparences sensibles.

322. *Phèdre*, 242 d4-5 : « un terrible, Phèdre, terrible discours que celui que tu as apporté, ainsi que celui que tu m'as forcé à prononcer » (*δεινόν, ὦ Φαῖδρε, δεινὸν λόγον αὐτός τε ἐκόμισας ἐμέ τε ἠνάγκασας εἰπεῖν*) ; d7 : « [un discours] sot et sous un certain aspect impie : pourrait-il y en avoir un pire que celui-ci ? » (*εὐήθη καὶ ὑπό τι ἀσεβῆ· οὐ τίς ἂν εἴη δεινότερος*). Comme la plupart des monstres mythologiques, Typhon est lui-même qualifié de *δεινός* à plusieurs reprises (voir par exemple HÉSIODE, *Théogonie*, 307, 825).

323. En *Phèdre*, 278 e10-279 b3, Socrate prédit (278 e10-279 a1 : *μαντεύομαι*) à Isocrate qu'il sera capable de composer les discours les plus brillants, eu égard à ses talents naturels exceptionnels, et se propose de lui rapporter la teneur de l'entretien qui vient de se dérouler avec Phèdre et donc leurs réflexions sur l'écrit et le discours : ayant commencé sa carrière comme logographe, Isocrate serait alors le pendant de Lysias qui aurait su

c) Initiations et bifurcations

L'identification des divinités ayant pris possession de Socrate apporte des éléments supplémentaires venant étayer notre interprétation. En effet, en 238 d1 et 241 e4, Socrate indique qu'il a toutes les chances d'être possédé par les Nymphes du lieu, auxquelles la source est consacrée ainsi qu'au dieu-fleuve Achéloos³²⁴. Et plus loin, il confirme l'avoir effectivement été³²⁵ et précise qui sont ces Nymphes³²⁶ : les filles d'Achéloos et de Pan, fils d'Hermès³²⁷. Ce détail revêt une importance cruciale pour comprendre la démarche de Socrate, à travers l'interprétation du contenu mythologique auquel Platon a eu recours. Ainsi, dans les *Trachiniennes* de Sophocle, Déjanire raconte qu'elle fut courtisée par Achéloos, prenant des formes variées, celle d'un taureau, d'un serpent aux couleurs irisées, et d'un homme à tête de bœuf (*βούκρανος*)³²⁸. Cette capacité à se métamorphoser en fait un dieu

changer d'activité et adopter les principes de Socrate. Celui-ci ne se trompe pas sur le destin d'Isocrate mais en revanche, il n'a pas su prédire qu'il ne tiendrait pas compte de ses recommandations et ne deviendrait donc pas le philosophe qu'il aurait pu être selon les critères de Socrate (279 a9-b1 : « en effet, une certaine philosophie se trouve naturellement dans la pensée de cet homme » (*φύσει γάρ [...] ἐνεστί τις φιλοσοφία τῇ τοῦ ἀνδρὸς διανοίᾳ*)), l'attrait pour le discours rhétorique l'emportant sur celui pour la réflexion philosophique authentique, négligeant le fait que la philosophie implique une relation personnelle, pour connaître l'âme de l'interlocuteur, et ne se transmet pas par des discours destinés à un public étendu ; et surtout, si Isocrate pose les bases d'un discours rhétorique propre à promouvoir efficacement la vertu, et même accroître celle de l'orateur (notamment ISOCRATE, *Discours*, XV (*Sur l'échange*), 253-292 (MATHIEU)), son approche souffre d'un vice structurel qui est l'absence de réflexion préalable sur ce qu'est la vertu authentique, si bien qu'il ne peut que véhiculer des opinions, eussent-elles une portée pratique importante et bénéfique, si bien que sa philosophie reste défectueuse au regard de Platon. Dans cette prophétie manquée de Socrate, nous avons une illustration des limites de l'herméneutique vis-à-vis de l'ambiguïté de la mantique apollinienne, qui englobe le champ des possibles dans le domaine de l'action humaine : même doué des meilleures qualités, un individu peut encore négliger de les mettre en pratique et avoir un destin certes brillant mais d'une autre façon que s'il avait entièrement tiré parti de ses qualités. Dans sa prédiction à Isocrate, Socrate ne fait que présenter une option qui s'ouvre devant celui-ci et qui est tributaire de sa propre conception de la philosophie. Or Isocrate fera une autre interprétation, fondée sur une autre conception de la philosophie. En même temps, la référence à Isocrate réitère les réserves de Socrate sur le discours écrit : même un personnage aussi doué qu'Isocrate n'est pas parvenu à développer une écriture en phase avec les critères énoncés dans le *Phèdre*.

324. *Ibid.*, 230 b7-8.

325. *Ibid.*, 263 d1-2 : « moi, en effet, certainement à cause de la possession divine, je ne me souviens plus du tout » (*ἐγὼ γὰρ τοι διὰ τὸ ἐνθουσιαστικὸν οὐ πᾶν μὲμνημαι*).

326. Sur la possession par les Nymphes, la « nympholepsie », dont la particularité est de faire sortir le possédé du monde normal, voir F. CUMONT, *Lux perpetua*, Paris, 1949, pp. 325-327, P. BORGEAUD, *Recherches sur le dieu Pan*, Genève, 1979, pp. 159-162, W. R. CONNOR, « Seized by the Nymphs: Nympholepsy and Symbolic Expression in Classical Greece », *Classical Antiquity*, 7, 1988, pp. 155-189.

327. *Phèdre*, 263 d5-6 : *Νύμφας τὰς Ἀχελῷου καὶ Πᾶνα τὸν Ἑρμοῦ*.

328. SOPHOCLE, *Trachiniennes*, 9-14 : « Mon prétendant était un fleuve, Achéloos, qui me venait demander à mon père sous trois aspects divers : tantôt c'était un vrai taureau, tantôt un serpent aux nœuds scintillants, tantôt une forme humaine, mais ayant un front de taureau et dont la barbe épaisse laissait couler des flots d'eau vive » (*μνηστήρ γὰρ ἦν μοι ποταμός, Ἀχελῷον λέγω, | ὅς μ' ἐν τρισὶν μορφαῖσιν ἐξίηται πατρός, | φοιτῶν ἐναργῆς ταῦρος, ἄλλοτ' αἰόλος | δράκων ἑλικτός, ἄλλοτ' ἀνδρείω τύπῳ | βούκρανος, ἐκ δὲ δασκίου γενειάδος | κρουνοὶ διεπραίνοντο κρηναίου ποτοῦ*). Voir le commentaire de ces vers chez STRABON, *op. cit.*, X, II, 19.17-32. Sur le fleuve prenant l'apparence d'un taureau, voir aussi SOPHOCLE, *Trachiniennes*, 509 sq. ; DIODORE de Sicile, *op. cit.*, IV, XXXV, 4.3-4 ; PSEUDO-APOLLODORE, *op. cit.*, II, VII, 5.4-5 (FRAZER) [=II, 148.3-4 (WAGNER)] ; NONNOS de Panopolis, *op. cit.*, XIII, 314.

magicien. En outre, les caractéristiques d'Achéloos l'apparentent à la fois à Dionysos, représenté souvent par un taureau³²⁹, et au serpent Python, mais aussi à Osiris, assimilé à Dionysos³³⁰ et associé lui aussi à la figure du taureau, particulièrement Apis³³¹ (sa sœur et épouse Isis est d'ailleurs coiffée par Hermès d'un casque à tête de vache, *βούκρανος*³³²), et qui serait également le Nil, s'unissant et fécondant la terre, Isis³³³. En outre, selon certains, Achéloos serait aussi le père des Sirènes³³⁴, nées de son union avec une Muse, Melpomène³³⁵ ou Terpsichore³³⁶, ou avec Stéropê³³⁷. La corne d'Amalthée serait par ailleurs une des cornes d'Achéloos, cassée par Héraclès lors du combat qu'il lui livra, pour conquérir Déjanire³³⁸ : ce lien avec le mythe de la Corne d'abondance pourrait confirmer celui que nous soulignons à l'instant entre Achéloos et Osiris, figurant le Nil dont les crues fécondent la terre Isis, la Déméter des Grecs, qui pourra alors donner tous ses fruits³³⁹. Ce survol des principales caractéristiques d'Achéloos a mis en évidence l'ambiguïté de cette figure mythologique, due en premier lieu à sa nature aquatique et à son lien avec Python, ce qui en fait un dieu potentiellement trompeur, puisqu'il est aussi le père des Sirènes, lesquelles sont donc les sœurs des Nymphes possédant Socrate. Mais l'ambiguïté s'exprime également d'une manière plus subtile par le lien qu'Achéloos entretient avec Dionysos et le mythe de la Corne d'abondance ainsi que celui d'Osiris, car il s'agit en effet à la fois d'une divinité impétueuse, quittant son lit mais finissant par être contrôlée par Héraclès ou revenir dans son lit de terre, qui est Isis : les berges ont été fertilisées et peuvent alors offrir une abondante production. Par conséquent, il existe une complémentarité remarquable entre le fleuve, fluide, débordant et se dispersant, et ses rives, solides, le contenant et lui donnant une unité, l'un et l'autre étant indispensables et connaissant les états successifs et inconciliables de crue et de décrue, pour que puisse apparaître un troisième élément différent, les fruits. D'où l'intérêt de

329. Voir le rapprochement qu'effectue à ce sujet NONNOS de Panopolis, *op. cit.*, XVII, 235-239, entre Dionysos et Achéloos.

330. PLUTARQUE, *De Iside...*, 364 D11-E9.

331. *Ibid.*, 362 C11-D2.

332. EUDOXE de Cnide, F 292.19 (LASSERRE), *ap.* PLUTARQUE, *De Iside...*, 358 D6-7 : « puis Hermès la coiffa d'un casque en forme de tête de vache » (*Ἐρμῆν δὲ περιθεῖναι βούκρανον αὐτῇ κράνος*). Il est particulièrement intéressant de pouvoir faire remonter nombre des récits rapportés par Plutarque à un contemporain de Platon, qui plus est son élève (EUDOXE, T 5 à 9, 12 ; D 33). Sur l'attribution à Eudoxe des passages du *De Iside et Osiride* que nous mentionnons et où il n'est pas cité nommément, voir F. GISINGER, *Die Erdbeschreibung des Eudoxos von Knidos*, Leipzig - Berlin, 1921, pp. 51 *sq.*, et F. LASSERRE, *Die Fragmente des Eudoxos von Knidos*, Berlin, 1966, pp. 248 *sq.*

333. PLUTARQUE, *De Iside...*, 363 D8-9.

334. PAUSANIAS, *op. cit.*, IX, XXXIV, 3.5.

335. PSEUDO-APOLLODORE, *op. cit.*, I, III, 4.5 (FRAZER) [=I, 18.4-5 (WAGNER)], Epitome, VII.18.3-5.

336. APOLLONIOS de Rhodes, *op. cit.*, IV, 892-896 ; NONNOS de Panopolis, *op. cit.*, XIII, 313-315.

337. PSEUDO-APOLLODORE, *op. cit.*, I, VII, 10.7-8 (FRAZER) [=I, 63.3-4 (WAGNER)].

338. DIODORE de Sicile, *op. cit.*, IV, XXXV, 4.4-16 ; STRABON, *op. cit.*, X, II, 19.24-27 ; PSEUDO-APOLLODORE, *op. cit.*, I, VIII, 1.8-10 et II, VII, 5.3-11 (FRAZER) [=I, 64.8-65.1 et II, 148.2-10 (WAGNER)].

339. PLUTARQUE, *De Iside...*, 372 E5-373 A1.

ne pas tuer Achéloos, contrairement à Python, mais seulement de le dominer pour continuer de profiter de ses effets bénéfiques.

Un passage par le mythe égyptien d'Osiris, dont des éléments affleurent de plus en plus, apporte le début d'un nouvel éclairage sur les discours qui viennent d'être tenus. Après le discours de Lysias, dans lequel Typhon a mis en pièces Osiris, le discours de Socrate fait le travail d'Isis qui rassemble et ordonne les parties du corps démembré d'Osiris. Pour l'instant, du point de vue de Socrate, aucun sens nouveau n'émerge par rapport au discours de Lysias, Socrate se contentant de reprendre sa thèse en la présentant d'une façon organisée et l'exprimant selon son système de valeurs personnel, prouvant que même une répétition est déjà une réinterprétation³⁴⁰ : partant d'une définition de l'amour, il s'emploie à montrer que celui qui accorde ses faveurs à quelqu'un qui l'aime subira des dommages, d'abord au niveau de son âme, puis de son corps, puis de ses biens, indiquant en outre qu'un tel amant est déplaisant, tyrannique et pas le moins du monde fiable. Ces points sont récapitulés à rebours de leur évocation en 241 c2-6³⁴¹, ce qui clôt le développement et en fait une entité complète censée circonscrire la question traitée, mais renvoie aussi à la circularité du discours de Lysias, si bien que s'il en reste là, Socrate estime ne dire rien de plus que lui. La suite de son discours devrait s'attacher, à montrer les avantages qu'il y a à se donner à quelqu'un qui n'est pas amoureux, comme il l'a annoncé précédemment³⁴² et comme Phèdre l'attend³⁴³. Mais Socrate s'arrête et s'appuie sur la nature organisée de son discours pour prétendre que la partie attendue n'est que le pendant symétrique de celle qui vient d'être traitée³⁴⁴. Il échappe ainsi à la possession trompeuse des filles d'Achéloos qui l'amèneraient à proposer une version complètement argumentée et bien organisée, et donc potentiellement très convaincante, de la thèse scandaleuse qu'il pense avoir reconnue chez Lysias. Mais, au fond, cela ne servirait à rien, puisque son discours est circulaire et vise à répéter sous une autre forme une thèse sans chercher à la discuter pour décider si elle est tenable ou non : par conséquent, tout discours supplémentaire, même construit rigoureusement comme celui qui vient d'être tenu, devient superflu, étant donné qu'il conduirait à la même conclusion par un autre chemin, sans faire avancer la réflexion.

340. Sur le réarrangement du discours de Lysias par le premier discours de Socrate, voir W. C. HELMBOLD, W. B. HOLTHER, « The Unity of the "Phaedrus" », *University of California Publications in Classical Philology*, XIV, 1950/52, p. 394.

341. « il serait nécessaire qu'il se livre à quelqu'un qui n'est pas fiable, qui est difficile à contenter, jaloux, désagréable, nuisible pour ses biens, mais aussi nuisible pour l'état de son corps et encore beaucoup plus nuisible pour l'éducation de son âme, par rapport à laquelle, ni pour les hommes, ni pour les dieux, en vérité, il n'y a et il n'y aura jamais rien présentant plus de valeur » (*ἀναγκαῖον εἶη ἐνδοῦναι αὐτὸν ἀπίστῳ, δυσκόλῳ, φθονερῷ, ἀηδεῖ, βλαβερῷ μὲν πρὸς οὐσίαν, βλαβερῷ δὲ πρὸς τὴν τοῦ σώματος ἕξιν, πολὺ δὲ βλαβερωτάτῳ πρὸς τὴν τῆς ψυχῆς παιδευσιν, ἧς οὔτε ἀνθρώποις οὔτε θεοῖς τῇ ἀληθείᾳ τιμιώτερον οὔτε ἔστιν οὔτε ποτὲ ἔσται*).

342. *Phèdre*, 238 e1-2.

343. *Ibid.*, 241 d4-6

344. *Ibid.*, 241 e5-6.

La palinodie parvient à rompre le schéma circulaire initié par Lysias et repris par Socrate dans un premier temps. Comme nous l'avons indiqué, en maîtrisant Achéloos, Héraclès lui arrache la Corne d'abondance. Une production riche et nouvelle surgit alors grâce à cette dissymétrie. Elle ne se pose pas en négation de l'épisode précédent mais en conséquence. Car les Nymphes qui ont pris possession de Socrate sont également filles de Pan, un être hybride, mi-dieu, mi-bouc³⁴⁵, qui, de la sorte, unit en lui-même une dualité inconciliable. Ainsi, malgré leurs apparences très différentes et leurs contenus en opposition, les deux discours de Socrate n'en forment qu'un seul en réalité, qui fait alterner deux points de vue différents sur la même question³⁴⁶. Comme Pan est fils d'Hermès³⁴⁷, ce sera l'interprétation de l'auditeur qui devra faire la part des choses et discerner le vrai dans les mythes que Socrate a exposés³⁴⁸. La pensée, unique, s'est exprimée selon deux mouvements contradictoires, mais en même temps complémentaires, car pour être prononcée, la palinodie requiert le premier discours jugé impie : sans lui elle n'existerait pas telle qu'elle est. La pensée s'articule donc autour d'une bifurcation, qui rompt la circularité et introduit une part de linéarité faisant surgir une nouveauté. Car la palinodie est inattendue, n'ayant pas lieu d'être au départ, et surtout son contenu provoquant la surprise par son décalage, puisque après

345. *Hymne homérique à Pan*, 2, 37 : *αἰγυπόδην δικέρωτα* ; *Hymnes orphiques*, XI (à Pan), 5 : *αἰγομελής* ; SIMONIDE, *Épigrammes*, V.1 (CAMPBELL) : *τὸ τραγόπουν Πᾶνα*. Mentionnons aussi NONNOS de Panopolis, *op. cit.*, XXVII, 295-298, où Pan est présenté comme ayant été le berger de la chèvre Amalthée.

346. La comparaison entre Pan, le dieu double, fils d'Hermès, et la dualité du *λόγος*, pouvant être vrai ou faux, est déjà affirmée dans le *Cratyle*, 408 b8-d4 : « en effet, que Pan, fils d'Hermès, ait une double nature est fort probable, mon ami. [...] Tu sais que le discours désigne, entoure et retourne tout toujours, et qu'il est double, vrai autant que faux. [...] Donc, ce qui est vrai en lui est lisse et divin et réside là-haut au milieu des dieux, alors que ce qui est faux est en bas, au milieu de la multitude humaine, hirsute et semblable au bouc : car là est la majorité des mythes et des mensonges, ils concernent la vie tragique. [...] Il serait donc correct que celui qui révèle "tout" et "retourne tout" soit "Pan chevrier", fils d'Hermès possédant une double nature, glabre en haut, hirsute et ayant l'aspect d'un bouc en bas. Pan est aussi en vérité un discours ou le frère d'un discours, s'il est le fils d'Hermès : qu'au frère ressemble le frère, rien d'étonnant ! » (*καὶ τό γε τὸν Πᾶνα τοῦ Ἑρμοῦ εἶναι ὑὸν διφυῆ ἔχει τὸ εἰκός, ὃ ἑταῖρε. [...] οἴσθα ὅτι ὁ λόγος τὸ πᾶν σημαίνει καὶ κυκλεῖ καὶ πολεῖ ἀεὶ, καὶ ἔστι διπλοῦς, ἀληθῆς τε καὶ ψευδής. [...] οὐκοῦν τὸ μὲν ἀληθές αὐτοῦ λεῖον καὶ θεῖον καὶ ἄνω οἰκοῦν ἐν τοῖς θεοῖς, τὸ δὲ ψεῦδος κάτω ἐν τοῖς πολλοῖς τῶν ἀνθρώπων καὶ τραχὺ καὶ τραγικόν· ἐνταῦθα γὰρ πλείστοι οἱ μῦθοί τε καὶ τὰ ψεῦδη ἐστίν, περὶ τὸν τραγικὸν βίον. [...] ὀρθῶς ἄρ' <ἄν> ὁ <πᾶν> μινύων καὶ <ἀεὶ πολῶν> "Πᾶν αἰπόλος" εἶη, διφυῆς Ἑρμοῦ ὑός, τὰ μὲν ἄνωθεν λεῖος, τὰ δὲ κάτωθεν τραχὺς καὶ τραγοειδής. καὶ ἔστιν ἤτοι λόγος ἢ λόγον ἀδελφός ὁ Πᾶν, εἴπερ Ἑρμοῦ ὑός ἐστίν· ἀδελφῶ δὲ εἰκέναι ἀδελφὸν οὐδὲν θαυμαστόν).*

347. Sur les rapports entre Pan et Hermès, voir P. BORGEAUD, *op. cit.*, pp. 103-105, 141 *sq.*, 196-198.

348. En *Phèdre*, 262 c10-d6, Socrate attribue aux dieux du lieu ou aux cigales la composition artiste de ses discours, qui constitueraient pour celui qui est véridique un jeu susceptible d'induire en erreur (262 d1-2 : « comment celui qui, connaissant le vrai, en jouant avec les discours, peut égarer les auditeurs » (*ὡς ἂν ὁ εἰδὼς τὸ ἀληθές προσπαίζων ἐν λόγοις παράγοι τοὺς ἀκούοντας*)) ; plus loin, en 265 b6-c3, il dit que ses discours mêlent des aspects vrais et trompeurs (265 b6-8 : « peut-être ayant d'un côté atteint une certaine vérité, et de l'autre, aussitôt nous étant sans doute égarés dans une autre direction » (*ἴσως μὲν ἀληθοῦς τινος ἐφαπτόμενοι, τάχα δ' ἂν καὶ ἄλλοσε παραφερόμενοι*)) et sont une sorte d'hymne mythique composé par jeu (265 c1 : « nous nous sommes amusés à chanter une sorte d'hymne mythique » (*μυθικὸν τινα ὕμνον προσεπαίσαμεν*)). Il ne prétend donc pas apporter une vérité irréfutable, pas plus dans la palinodie que dans le discours précédent, mais des éléments de réflexion persuasifs (265 b8 : « un discours pas totalement dénué de force persuasive » (*οὐ παντάπασιν ἀπίθανον λόγον*)) : grâce à l'inspiration divine, il a pu donner un sens élevé au discours et grâce à celle des cigales, il a pu parler avec art. La forme est mise au service du fond pour rendre le contenu persuasif, l'auditoire devant désormais s'appliquer à distinguer le vrai du faux, et se faire sa propre opinion en s'interrogeant sur le sens du discours.

avoir blâmé l'amoureux, le discours de Socrate se poursuit effectivement par un éloge, non pas comme attendu celui du garçon qui n'aime pas, mais celui du dieu Éros. Il y a donc bien une opposition entre les deux discours mais elle se situe sur un autre plan que celui qui était imaginé initialement. Dans l'esprit de Socrate, il n'est plus question d'une opposition rhétorique et artificielle entre deux positions situées sur le même plan car s'employant à justifier la même thèse (blâmer l'amoureux et faire l'éloge de celui qui n'est pas amoureux), mais d'une opposition réelle entre deux thèses, l'une étant supposée valoir mieux que l'autre³⁴⁹, en ajoutant une autre opposition puisque l'objet du premier discours, dans le prolongement de celui de Lysias, se situait dans la sphère du corporel et de l'humain, alors que celui du second s'est déplacé dans le domaine de l'âme et du divin. Un saut qualitatif dans l'abstraction et l'invisible s'est donc produit. Alors que le premier discours de Socrate visait à rectifier la forme du discours de Lysias en canalisant le fond, la palinodie s'occupe de corriger le fond : à sa manière, chacun des mouvements du discours de Socrate s'oppose à celui de Lysias. La pensée fonctionne par sauts et bifurcations critiques qui apportent une

349. Cette notion de valeur a évidemment un rapport au vrai et à une axiologie qui confère au discours considéré une force probante supérieure. Il est d'ailleurs intéressant de constater que le discours valorisé soit le mythe, donc un discours réputé par nature fantaisiste et approximatif, et non le discours consistant en une exposition ordonnée et méthodique du sujet étudié, réputée, elle, rationnelle, sachant que les deux discours ayant été prononcés par la même personne, l'autorité de l'orateur n'intervient pas pour départager les deux visions. Le mythe de la palinodie sert mieux son sujet que le premier discours de Socrate le sien, et emporte l'adhésion. Au-delà de la valeur démonstrative des arguments présentés : comme Socrate le dit lui-même, en 245 c1-2, « la démonstration, certainement, sera non crédible pour les gens intelligents tandis qu'elle sera digne de confiance pour les sages » (*ἡ δὲ δὴ ἀπόδειξις ἔσται δεινοῖς μὲν ἄπιστος, σοφοῖς δὲ πιστή*). Plusieurs raisons expliquent ce fait. D'abord, Socrate a conditionné son auditeur en apportant des éléments accusant les discours précédents d'impiété, accusation grave qui tend à donner de l'importance au discours suivant venant en réparation. Ensuite, la palinodie est certes un mythe mais elle est construite très soigneusement et très rigoureusement, si bien qu'elle a tout pour apparaître comme une façon allégorique de dire quelque chose de vrai : elle commence en effet par une exposition méthodique de la *μυθία*, citant des faits et des exemples connus (244 a6-245 b6), puis elle mène une argumentation soignée et cohérente visant à démontrer l'immortalité de l'âme (245 b7-246 a4), avant de proposer le mythe, annoncé comme un résumé restant dans les limites des capacités humaines sur un sujet éminemment difficile (246 a4-6), et qui est un récit faisant alterner des informations présentées de façon progressive et ordonnée, relatives à la nature de l'âme et à son destin céleste (246 a6-249 b6, 253 c7-254 e8), et la description d'états psychiques bien connus, se concentrant progressivement sur les états amoureux, interprétés comme des conséquences de la nature de l'âme évoquée immédiatement avant (249 b6-253 c6, 254 e8-256 e2). Ainsi la conclusion du discours prend une force probante importante, paraissant renvoyer à des faits naturels et divins, exposés d'une façon structurée et cohérente, liés à des valeurs élevées de bien et de beauté, ce qui rend la palinodie intéressante, à la fois émotionnellement attachante et intellectuellement stimulante : d'elle émane une vision du monde non seulement plus complexe et plus riche mais aussi plus noble que les discours précédents et qui n'est pas moins en rapport avec l'expérience vécue, si bien qu'il devient préférable de l'adopter et de lui trouver un degré de vérité supérieur malgré sa nature mythique. Ce constat s'applique à l'acquisition des savoirs en général, d'une part, parce que leur fondement est souvent impossible à déterminer, ce qui leur confère une dimension peu ou prou mythique, et d'autre part, parce que pour être acceptés, ils doivent faire sens de quelque manière que ce soit chez la personne qui les reçoit, par l'articulation logique et rigoureuse des arguments proposés, par leur vérification empirique au niveau de cette personne ou encore par leur insertion dans son système de valeurs, et il est à chaque fois tout à fait rationnel tenir pour vrais de tels énoncés, même si une analyse critique approfondie pourrait les remettre en cause dans un second temps. En définitive, si la palinodie l'emporte sur le discours de Lysias, c'est uniquement parce que Socrate sait mieux parler aux sages que celui-ci.

nouveauté étonnante et imprévue, sans quoi elle aurait déjà jailli³⁵⁰. De la brisure de la Corne est née l'abondance : la nouveauté est nécessairement le produit d'une dissymétrie féconde. D'ailleurs, c'est la dissymétrie des désirs de Phèdre et Socrate qui a conduit à cet enchaînement de discours, le premier retenant notamment le second au moment où il voulait partir, par son désir de continuer à discuter³⁵¹.

Le mythe de Seth, que nous avons évoqué au sujet du discours de Lysias, peut encore guider notre lecture du *Phèdre* et apporter des éléments supplémentaires venant conforter notre interprétation. Ce mythe, en effet, nous apprend aussi qu'Isis partira à la recherche des quatorze morceaux du corps d'Osiris découpé par Seth, pour le reconstituer et les retrouvera tous, à l'exception du phallus³⁵², mais Isis parviendra quand même à s'unir avec le cadavre d'Osiris reconstitué, et de cette union naîtra Harpocrate³⁵³, qui représente Horus enfant³⁵⁴,

350. Dans un ordre d'idées proche, Socrate nie en 274 a2-5 que la possession de l'art oratoire soit chose facile et s'obtienne par des raccourcis ; au contraire, il faut suivre un long circuit et prendre bien des détours pour parvenir à sa maîtrise.

351. *Ibid.*, 242 a3-6.

352. PLUTARQUE, *De Iside...*, 357 F8-358 B8, 373 A1-5, 375 A6-C1. Il est intéressant de remarquer qu'A. G. WERSINGER, *op. cit.*, p. 86, distingue treize parties dans le discours de Lysias, introduction et conclusion comprises. En revanche L. Robin dans la notice à l'édition du *Phèdre* dans la C.U.F., pp. LXXIX-LXXXIII (pp. LXIV-LXVIII dans la première édition de 1933), opère un autre découpage faisant apparaître quinze parties, soit une introduction et une conclusion encadrant un corps de discours de treize parties.

353. PLUTARQUE, *De Iside...*, 358 D10-E1.

354. *Ἀρποκράτης* (ou *Ἀρποκράτης* ou *Ἀρφοκράτης*) est la forme hellénisée de l'égyptien signifiant « Horus l'enfant » (voir les explications de G. Maspero *ap. A. HAUVETTE-BESNAULT*, « Fouilles de Délos », *Bulletin de correspondance hellénique*, VI, 1882, p. 316 et de S. SANDRI, *Har-pa-chered (Harpokrates). Die Genese eines ägyptischen Götterkindes*, Leuven - Paris - Dudley (MA), 2006, p. 23). Sur ce dieu, voir notamment G. LAFAYE, *Histoire du culte des divinités d'Alexandrie*, Paris, 1884, pp. 18, 259 *sq.*, « Harpocrates » in C. DAREMBERG, E. SAGLIO (dir.), *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines...*, tome III, partie 1, Paris, 1900, p. 12, G. MASPERO, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, I, Paris, 1895, p. 131, E. A. WALLIS BUDGE, *The Gods of the Egyptians...*, I, pp. 468 *sq.*, 495-497, M. PIEPER, « Harpokrates » in *R.E.*, VII. Bd. (XIV. Halbbd.), col. 2409, S. SANDRI, *op. cit.*, *passim*, en particulier pp. 1-25, 163-186. Plutarque reste ambigu sur l'identité entre Harpocrate et Horus car il ne les assimile pas explicitement, mais évoque un Horus aîné (appelé aussi *Ἀροῦηρις*, Arouèris ou mieux Harouèris, hellénisation du nom égyptien signifiant « Horus le grand », voir E. A. WALLIS BUDGE, *The Gods of the Egyptians...*, I, pp. 467 *sq.*, J. GWYN GRIFFITHS, *Plutarch's De Iside et Osiride*, pp. 300 *sq.*, Y. KOENIG, *Magie et magiciens dans l'Égypte ancienne*, Paris, 1994, p. 344), qu'il présente comme le pendant égyptien d'Apollon, et qui serait né de l'union d'Isis et Osiris, avant que Seth ne tue celui-ci (*De Iside...*, 355 E9-10, 356 A4-8, 366 A5-8, B10-C1, 373 B8-C3). Les informations qu'apporte Plutarque sont passablement confuses car en 358 D10-E1 et 377 B10-11, il dit qu'Harpocrate est né avant terme, inachevé et faible des membres inférieurs, mais en 373 C2-3, cette fois, c'est Horus l'aîné qui est né mutilé, avant de dire immédiatement, en 373 C5-6, que ce même Horus était complet et parfait (Plutarque mentionne une interprétation allégorique et se place sous deux points de vue différents, ce qui explique l'apparente contradiction en 373 C2-6 et peut-être aussi pourquoi il ne fait pas le rapprochement entre Horus l'aîné et Harpocrate). Il existe de multiples versions du mythe égyptien d'Horus, pas toujours compatibles les unes avec les autres, dont une qui stipule clairement que ce dieu a été conçu par la seule Isis, à partir d'opérations magiques sur le cadavre d'Osiris (voir F. CHABAS, « Un hymne à Osiris traduit et expliqué », *Revue archéologique*, XIV, 1857/58, pp. 75-77, « A Hymn to Osiris. Stèle of Amen-em-ha, XVIIIth Dynasty » in *Records of the Past Being English Translations of the Assyrian and Egyptian Monuments*, IV, London, 1875, pp. 101 *sq.*, §§ 13-17, et surtout D. MALLET, « Hymn to Osiris on the Stele of Amon-em-ha » in A. H. SAYCE (ed.), *Records of the Past Being English Translations of the Ancient Monuments of Egypt and Western Asia*, N. S. IV, London, 1890, pp. 20 *sq.*, §§ 13-17, qui apporte quelques précisions et corrections importantes, ainsi que E. A. WALLIS BUDGE, *The Gods of the Egyptians...*, II, p. 150, §§ 13-17, 168-170 ; voir également S. SANDRI, *op. cit.*, pp. 129-135). D'après G. LAFAYE, *art. cit.*, p. 12, note 3, « Le nom d'Harpocrate semble encore inconnu au temps de Théophile, poète de la Comédie moyenne », ce qui signifierait que Plutarque a adapté, à partir des conceptions apparaissant à

puis celui-ci vaincra Seth mais sans le tuer³⁵⁵. En s'appuyant sur ce mythe, nous comprenons que les discours comme celui de Lysias traitent leur sujet de façon imparfaite et se révèlent stériles, car ils demeurent dans la dissémination, chacune de leurs parties ne dépassant pas le stade de la répétition du tout³⁵⁶, même si, comme Phèdre, on a l'impression que le discours pris globalement a été exhaustif³⁵⁷ : seule la confrontation à une forme d'altérité, notamment par le biais d'un entretien dialogique contradictoire, sera capable de rendre ce type de discours de nouveau fécond en le recomposant, en donnant naissance à un nouvel être vivant, bien constitué³⁵⁸, et c'est ainsi qu'un sens neuf pourra être produit – ce que les discours écrits sont incapables de faire eux-mêmes – à condition d'accepter de penser et de porter un regard critique sur la thèse précédemment posée et de ne pas la répéter sous une autre forme. En outre, les Grecs assimilaient Osiris à Dionysos, Isis à Déméter et Horus à Apollon³⁵⁹. Horus

l'époque hellénistique, le texte d'Eudoxe (F 292.21-23) d'où il tire le récit de la naissance d'Harpocrate, lequel serait vraisemblablement conforme au mythe égyptien et concernerait Horus (J. GWYN GRIFFITHS, *Plutarch's De Iside et Osiride*, p. 55, indique d'ailleurs que « Plutarque est également sur un terrain égyptien stable au chap. 19 [sc. 358 B9-E2] » (« *Plutarch is likewise on solid Egyptian ground in ch. 19* »)). Quoi qu'il en soit, Isis se caractérise par sa capacité fécondante et régénératrice.

355. PLUTARQUE, *De Iside...*, 358 D1-4, 367 B3, 368 D2-5, 373 C5-11. On trouvera un résumé des principaux mythes égyptiens du cycle d'Osiris et du mythe d'Horus chez G. MASPERO, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, I, pp. 131-135, 172-179, E. A. WALLIS BUDGE, *The Gods of the Egyptians...*, I, pp. 486-495, II, pp. 113-147, 202-212, *Osiris and the Egyptian Resurrection*, I, London - New York, MDCCCXXI, pp. 1-23, 62-99, II, pp. 270-282, A. ERMAN, *Die ägyptische Religion*, Berlin, 1905, pp. 34-39, A. ERMAN, H. RANKE, *La Civilisation égyptienne* (1923²), rééd., trad. française, Paris, 1994 [1=1952], pp. 342-346, P. BOYLAN, *Thoth, The Hermes of Egypt. A Study of Some Aspects of Theological Thought in Ancient Egypt*, London - Edinburgh - Glasgow, 1922, pp. 12-48, J. GWYN GRIFFITHS, *The Conflict of Horus and Seth from Egyptian and Classical Sources. Study in Ancient Mythology*, Liverpool, 1960, *passim*, *Plutarch's De Iside et Osiride*, pp. 33-35, *The Origins of Osiris and His Cult*, Leiden, 1980, pp. 1-40, R. DAVID, *Religion and Magic in Ancient Egypt*, London, 2002, pp. 156-162.

356. Phèdre, 235 a3-8 : « et en fait il me semble, Phèdre, si tu n'y vois rien à redire, qu'il a répété deux ou trois fois les mêmes choses, comme s'il n'était pas suffisamment riche [en idées] pour pouvoir dire beaucoup de choses sur le même sujet, ou peut-être comme si ces choses n'étaient d'aucun intérêt pour lui : à telle enseigne qu'il m'a fait l'effet d'un jeune insolent montrant qu'il est capable, disant les mêmes choses d'une façon et d'une autre, de les exprimer à chaque fois de la meilleure des manières » (*καὶ οὖν μοι ἔδοξεν, ὦ Φαῖδρε, εἰ μὴ τι σὺ ἄλλο λέγεις, δις καὶ τρίς τὰ αὐτὰ εἰρηκέναι, ὡς οὐ πάντῃ εὐπορῶν τοῦ πολλὰ λέγειν περὶ τοῦ αὐτοῦ, ἢ ἴσως οὐδὲν αὐτῷ μέλον τοῦ τοιοῦτου· καὶ ἐφαίνετο δὴ μοι νεανιέεσθαι ἐπιδεικνύμενος ὡς οἷός τε ὦν ταῦτ' ἑτέρως τε καὶ ἑτέρως λέγων ἀμφοτέρως εἰπεῖν ἄριστα*).

357. *Ibid.*, 235 b1-5 (ce passage est la réponse à celui cité dans la note précédente) : « tu ne dis rien de sensé, Socrate : au contraire, c'est cela même la qualité que ce discours possède au plus haut point. En effet, parmi les choses méritant d'être évoquées sur ce sujet, il n'en a négligé aucune, de telle sorte qu'à côté de celles qu'il a dites, personne ne sera jamais capable d'en dire de plus nombreuses et de plus de valeur » (*οὐδὲν λέγεις, ὦ Σώκρατες· αὐτὸ γὰρ τοῦτο καὶ μάλιστα ὁ λόγος ἔχει. τῶν γὰρ ἐνότων ἀζίως ῥηθῆναι ἐν τῷ πράγματι οὐδὲν παρατέλειπεν, ὥστε παρὰ τὰ ἐκείνῃ εἰρημένα μηδὲν' <ἄν> ποτε δύνασθαι εἰπεῖν ἄλλα πλείω καὶ πλείονος ἄξια*).

358. *Ibid.*, 264 c2-5 : « il faut que tout discours, comme un être vivant, combine un corps qui lui soit propre, de telle sorte qu'il ne soit pas sans tête, ni sans pieds, mais qu'il ait des parties médianes ainsi que des extrémités » (*δεῖν πάντα λόγον ὥσπερ ζῶον συνεστάναι σώμα τ' ἔχοντα αὐτὸν αὐτοῦ, ὥστε μήτε ἀκέφαλον εἶναι μήτε ἄπουν, ἀλλὰ μέσα τε ἔχειν καὶ ἄκρα*).

359. HÉRODOTE, *op. cit.*, II, CXLIV.6-9 ; CLVI.18-21 ; DIODORE de Sicile, *op. cit.*, I, XXV, 7.4-5 ; PLUTARQUE, *De Iside...*, 355 E9-10, 356 A6-8, 375 F4-6. Signalons aussi une inscription au dos d'une camée représentant Harpocrate, datant du II^e siècle apr. J.-C., qui identifie Apollon, Horus et Harpocrate : « Grand Horus Apollon Harpocrate, soit très clémente pour le porteur » (*Μέγας Ὅρος Απόλλων Ἀρποκράτης εὐίλατος τῷ φοροῦντι*) (E. CURTIUS, A. KIRCHHOFF (ed.), *C.I.G.*, IV, Berolini, MDCCCLXXVII, n° 7045 ; G. LAFAYE, *op. cit.*, p. 311, n° 156 ; S. REINACH, *Pierres gravées des collections Marlborough et d'Orléans, des recueils d'Eckhel, Gori, Levesque de Gravelle, Mariette, Millin, Stosch*, Paris, 1895, p. 8, n° 30 de la planche 4). A. HAUVETTE-

était souvent représenté par les Égyptiens sous les traits d'un faucon, qui peut suggérer la divination par l'observation du vol des oiseaux ³⁶⁰, reconnue par Apollon ³⁶¹, et qui nous fait aussi penser à la nature emplumée de l'âme évoquée par Socrate dans sa palinodie ³⁶², d'autant que les noms Ἥρος et Ἔρωσ se ressemblent relativement ³⁶³. Horus, comme Apollon, est aussi un dieu solaire ³⁶⁴ : citant les *Livres hermétiques*, Plutarque indique notamment qu'Horus chez les Égyptiens, Apollon chez les Grecs, est le nom donné à la force dirigeant la révolution solaire ³⁶⁵. L'articulation des trois premiers discours du *Phèdre* suivrait le cours du mythe égyptien d'Isis et Osiris, abordé suivant une optique grecque ³⁶⁶. Dans le discours de Lysias, Osiris/Dionysos serait démembré par Seth/Typhon, ce qui provoquerait des transes dionysiaques chez les auditeurs et le narrateur. Puis, dans la première partie de son discours,

BESNAULT, *art. cit.*, p. 331, remarque que dans l'énumération des divinités d'une des inscriptions qu'il publie (P. ROUSSEL, M. LAUNEY, *Inscriptions de Délos. Décrets postérieurs à 166 av. J.-C. (Nos 1497-1534), dédicaces postérieures à 166 av. J.-C. (Nos 1525-2219)*, Paris, 1937, n° 2119.3 : « À Sérapis, Isis, Anubis, Apollon » (Σεράπει, Ἴσει, Ἀνουβει, Ἀπόλλωνι)), le nom d'Apollon occupe la place de celui d'Harpocrate dans les inscriptions similaires découvertes au même endroit, le Sérapéion de Délos. Voir aussi l'inscription citée *infra*, p. 663, note 363, qui associe aussi Apollon à Harpocrate.

360. Cette forme de mantique est d'ailleurs évoquée au début de la palinodie en *Phèdre*, 244 c5-d5.

361. Sur le recours aux auspices à Delphes, voir A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *op. cit.*, III, pp. 79-82. Dans le *Phédon*, 84 e3-85 b7, le cygne, qui possède des dons de devin, est dédié à Apollon (voir aussi *supra*, p. 299, note 32).

362. On comparera *Phèdre*, 247 e4-6, évoquant le retour de l'attelage des dieux après leur voyage céleste (« une fois que celle-ci [sc. l'âme] est revenue, le cocher, ayant installé les chevaux devant la mangeoire, y jette de l'ambrosie et, en plus de celle-ci, il leur verse à boire du nectar » (ἐλθούσης δὲ αὐτῆς [sc. τῆς ψυχῆς] ὁ ἡνίοχος πρὸς τὴν φάτνην τοὺς ἵππους στήσας παρέβαλεν ἀμβροσίαν τε καὶ ἐπ' αὐτῇ νέκταρ ἐπότισεν)) et le *Corpus hermeticum*, fragment XXIII, I.1-3 (FESTUGIÈRE) [=STOBÉE, I, XLIX, 44.3-5] (« Isis verse à Horus, tout d'abord, le doux breuvage d'ambrosie que les âmes ont coutume de recevoir des dieux » (Ἴσις ἐγχεῖ ποτὸν Ἥρω γλυκὸν τὸ πρῶτον ἀμβροσίας ὃ αἱ ψυχαὶ λαμβάνειν ἔθος ἔχουσιν <ἀπὸ> θεῶν)), traduction d'A.-J. Festugière).

363. Harpocrate sera d'ailleurs représenté de la même manière qu'Éros, sous les traits d'un petit enfant, quand Isis sera associée à Aphrodite. Voir par exemple P. ROUSSEL, M. LAUNEY, *op. cit.*, n° 2132.1-2 : « À Isis libératrice Astarté Aphrodite qui donne une heureuse navigation, qui écoute les prières, et à Éros Harpocrate Apollon » (Ἴσιδι Σωτῆραι Ἀστάρτει Ἀφροδίτῃ Εὐπλοίαι ἐπ[ηκόω] | καὶ Ἔρωτι Ἀρφοκράτει Ἀπόλλωνι). Voir G. LAFAYE, *art. cit.*, p. 12, L. VIDMAN, *Isis und Sarapis bei den Griechen und Römern*, Berlin, 1970, p. 16.

364. PLUTARQUE, *De Iside...*, 372 B5-6, C5-8.

365. *Ibid.*, 375 F2-6. D'ailleurs, dans l'esprit des Grecs, il y avait certainement un rapprochement entre Ἥρος, le nom grec d'Horus, et ὥρα, la période de temps, plus spécialement l'heure du jour et la saison. Voir *ibid.*, 366 A8-10 : « Horus est l'époque et la température de l'air conservant et nourrissant tout » (ἔστι δ' Ἥρος ἢ πάντα σφύζουσα καὶ τρέφουσα τοῦ περιέχοντος ὥρα καὶ κρᾶσις ἀέρος) ; MÉNANDRE de Laodicée, *Περὶ ἐπιδεικτικῶν*, 446.3-4 (RUSSELL, WILSON) (parlant d'Apollon et des différentes façons de l'appeler) : « les Égyptiens [l'appellent] Horus (car tu fais aller les Heures circulairement) » (Ἥρον Αἰγύπτιοι [sc. σε λέγουσιν] (σὺ γὰρ εἰς κύκλον τὰς ὥρας ἄγεις)).

366. Sur l'intérêt de Platon pour l'Égypte, revisitée à l'aune de ses propres conceptions, voir R. EISLER, « Platon und das ägyptische Alphabet », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XXXIV, 1922, pp. 3-13, E. VOEGELIN, « Plato's Egyptian Myth », *The Journal of Politics*, IX, 1947, pp. 307-324, J. GWYN GRIFFITHS, « Plato on Priests and Kings in Egypt », *The Classical Review*, N. S. XV, 1965, pp. 156-157, C. FROIDEFOND, *Le Mirage égyptien dans la littérature grecque d'Homère à Aristote*, s. I., 1971, pp. 267-342, K. NAWRATIL, « Platon in Ägypten », *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 28, 1974, pp. 598-603, W. M. DAVIS, « Plato on Egyptian Art », *The Journal of Egyptian Archaeology*, 65, 1979, pp. 121-127, H. JOLY, « Platon égyptologue », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 172, 1982, pp. 255-266, J. MCEVOY, « Platon et la sagesse de l'Égypte » (1984), *Kernos*, 6, 1993, pp. 245-275, F. HARTOG, « Les Grecs égyptologues », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 41, 1986, pp. 957-959, D. SAMB, « Loci aegyptii in Platonis operibus », *Filosofia oggi*, XI, 1988, pp. 437-463, L. BRISSON, « L'Égypte de Platon » (1987) in L. BRISSON, *Lectures de Platon*, pp. 151-167, A. LEFKA, « Pourquoi des dieux égyptiens chez Platon ? », *Kernos*, 7, 1994, pp. 159-168, et J. REYNARD, « La Géographie de l'Égypte selon Platon. Remarques sur un passage du *Timée* (21e) », *Revue des études grecques*, 113, 2000, pp. 131-146.

Socrate ferait intervenir Isis/Déméter pour recomposer et réorganiser formellement le corps déchiré d'Osiris³⁶⁷, qui serait encore stérile, car la forme n'est qu'un substrat qui ne modifie ni le fond, ni le sujet traité³⁶⁸ : l'organisation et la composition du discours ne préjugent pas non plus de sa véracité, cependant elles clarifient la situation et permettent à qui veut faire l'effort de la considérer avec un regard critique d'élaborer une réflexion nouvelle qui tenterait de corriger ses faiblesses et ses erreurs éventuelles.

Vu que Déméter présidait aux Mystères, une initiation serait alors requise pour se libérer définitivement de la possession de Typhon et faire naître Horus/Apollon³⁶⁹, c'est-à-dire un sens nouveau, apportant une vision inédite du monde et visant à rétablir le vrai dans ses droits : la palinodie est d'ailleurs prononcée à l'heure de midi, comme le précise Phèdre en 242 a4-5, moment de l'apogée du soleil, et la fin du discours de Socrate marque également un tournant dans le dialogue, tant du point de vue de la forme, qui redeviendra ensuite purement dialogique, que du contenu, qui abordera l'analyse critique du discours de Lysias et débattrà

367. Cette idée de démembrement est peut-être dionysiaque ou orphique et se retrouve dans le *Phèdre*, 265 d3-4 : « vers une forme unique, en les embrassant du regard, mener les choses qui sont *dispersées* en nombreux endroits » (*μίαν τε ιδέαν συννορῶντα ἄγειν τὰ πολλαχῆ διεσπαρμένα*), souligné par nous). Cf. entre autres PLUTARQUE, *De Iside...*, 375 A9 : « les fragments du corps d'Osiris » (*σπαράγματα τοῦ Ὀσίριδος*) ; O.T. 115 [=CONON le mythographe, fragment 45.26-27 (WESTERMANN) ap. PHOTIUS, *Bibliothèque*, III, Codex 186, 140 a31-34 (HENRY)] : « [Orphée] périt mis en pièces par les femmes thraces et macédoniennes, pour ne pas les avoir laissées participer aux rites secrets » (*τελευτᾷ [sc. Ὀρφεὺς] δὲ διασπασαμένων αὐτὸν τῶν Θρακίων καὶ Μακεδόνων γυναικῶν, ὅτι οὐ μετεδίδου αὐταῖς τῶν ὀργίων*) ; O.T. 118 [=LUCIEN, *Contre un ignorant bibliomane (Adversus indoctum et libros multos ementem)*, 11, 2-3 (HARMON)] : « Quand les femmes thraces mirent Orphée en pièces » (*ὅτε τὸν Ὀρφέα διεσπᾶσαντο αἱ Θραῖται*) ; O.T. 119 [=PROCLUS, *In Platonis Rem publicam commentarii*, I, 174.30-175.3 (KROLL)] : « Mais, alors qu'Orphée, comme il avait été le fondateur des initiations dionysiaques, a été dit subir les mêmes maux que son dieu – car le démembrement est l'un des symboles usités dans les mystères de Dionysos » (*ἀλλ' Ὀρφεὺς μὲν ἄτε τῶν Διονύσου τελετῶν ἡγεμὼν γενόμενος τὰ ὅμοια παθεῖν ὑπὸ τῶν μύθων εἴρηται τῷ σφετέρῳ θεῷ (καὶ γὰρ ὁ σπαραγμὸς τῶν Διονυσιακῶν ἐν ἐστὶν συνθημάτων)*), traduction d'A.-J. Festugière ; O.T. 122 [=PSEUDO-PLUTARQUE, *De fluviis*, III, 4.2-4 (MÜLLER)] : « Celles qui avaient mis en pièces Orphée jetèrent les membres de celui-ci dans le fleuve Hèbre » (*[αἱ] διασπαράζασαι τὸν Ὀρφέα τὰ μέλη τοῦ προειρημένου εἰς ποταμὸν ἔβαλον Ἑβρον*) ; O.F. 211 [=OLYMPIODORE, *In Platonis Phaedonem commentaria*, VII, 10.6-7 (WESTERINK)] : « d'une part, Dionysos est mis en morceaux par les Titans et, de l'autre, il est réuni par Apollon » (*ὁ Διόνυσος σπαράττεται μὲν ὑπὸ τῶν Τιτάνων, ἐνοῦται δὲ ὑπὸ τοῦ Απόλλωνος*) ; O.F. 215 [=PROCLUS, *In Platonis Timaeum commentaria*, I, 173.2 (DIEHL)] : « après le démembrement de Dionysos » (*μετὰ τὸν τοῦ Διονύσου διασπασμὸν*).

368. Il n'est pas inintéressant de citer ici EUDOXE de Cnide, F 297 ap. PLUTARQUE, *De Iside...*, 372 D11-E1 : « Eudoxe dit qu'Isis arbitre les affaires amoureuses » (*τὴν Ἴσιν Εὐδοξὸς φησι βραβεύειν τὰ ἐρωτικά*). C'est bien l'intervention d'Isis dans le discours de Socrate sur l'amour qui vient le départager de celui de Lysias.

369. PLUTARQUE, *De Iside...*, 374 A3-5, propose une interprétation du rôle des personnages du mythe d'Isis et Osiris qui peut être étendue à l'usage que Platon en fait dans le *Phèdre* : « Osiris est comparable au principe, Isis au réceptacle, et Horus au résultat final achevé » (*εἰκαστέον [...] τὸν μὲν Ὀσίριν ὡς ἀρχήν, τὴν δ' Ἴσιν ὡς ὑποδοχήν, τὸν δ' Ὁρον ὡς ἀποτέλεσμα*). Signalons que des mystères isiaques, comportant une dimension initiatique, sont clairement attestés à l'époque impériale et leur apparition pourrait remonter au II^e siècle av. J.-C., selon un passage de DIODORE de Sicile, *op. cit.*, I, XX, 6 et I, XCVI, 5.1-4. Voir M. MALAISE, « Contenu et effets de l'initiation isiaque », *L'Antiquité classique*, L, 1981, pp. 482-498, pour qui Isis, dans ces mystères, n'occupe pas la place centrale, bien qu'elle les ait fondés, mais joue un rôle de médiatrice par l'enseignement qu'elle dispense et le mode de vie qu'elle impose à l'initié, qui sont requis pour recevoir la gnose d'Osiris, le véritable objet de ces mystères. Cet aspect intermédiaire d'Isis ressort également de l'interprétation que nous proposons du *Phèdre*, étant donné qu'elle préside à la première partie du discours de Socrate. Par ailleurs, le personnage du jeune Horus, Harpocrate, représenté dans la statuaire égyptienne sous les traits d'un enfant posant son index sur sa bouche fermée, passait en Grèce pour une allégorie de l'initié aux Mystères gardant le silence (voir par exemple W. BURKERT, *Les Cultes à mystères dans l'Antiquité* (1987), 2^e éd., Paris, 2003 [1=1992], p. 46).

de la technique rhétorique. Un saut qualitatif se produit en effet puisque l'on passe d'un discours caractérisé par sa forme, donc une caractéristique d'ordre physique, tangible et corporel, à un discours, certes comportant une forme attrayante, mais qui vise surtout à produire du sens et se situe par conséquent à un degré d'abstraction plus élevé que le précédent : c'est cette discontinuité comparable à celle existant entre la nature du corps et celle de l'âme qui exige une initiation, pour passer de surcroît d'une entité dionysiaque à une entité apollinienne. Cette initiation fait l'objet de la palinodie ³⁷⁰, qui traite de la possession comme mode de communication privilégié avec les dieux, laquelle permet d'entrevoir la nature de l'âme et quelques épisodes fondamentaux de sa destinée mais difficiles à connaître sans cette inspiration divine, ainsi que ce qu'il convient de faire pour donner à son âme une vie adéquate à sa nature, si bien que cette initiation aura des répercussions sur le comportement de ceux qui la recevront. En se référant implicitement à un contexte égyptien, Socrate effectuerait également un retour aux sources de la doctrine des Mystères ³⁷¹, suggérant ainsi que ces rites n'ont pas été institués correctement en Grèce ou que leur contenu a évolué en contravention avec leurs principes originels et en conséquence, qu'ils ne sont pas aptes à produire ce qu'ils promettent. Et Socrate indiquerait alors comment il fallait comprendre l'enseignement des Égyptiens. En même temps, lorsqu'il prend comme référence un ailleurs culturel, il introduit encore une altérité féconde et effectue sur ce sujet un mouvement de distanciation qualitatif par rapport à la question traitée, identique à ce qui est mis en scène depuis le début du dialogue, permettant d'enrichir la réflexion et surmonter une illusion au moyen de la mise en perspective qui résulte de cet écart ³⁷².

370. À propos de l'influence des Mystères sur la palinodie, voir C. RIEDWEG, *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*, Walter de Gruyter, Berlin - New York, 1987, pp. 30-69.

371. Comme nous l'avons déjà indiqué, *supra*, p. 517, en particulier note 388, Orphée aurait rapporté d'Égypte les cultes à mystères. W. BURKERT, *Les Cultes à mystères...*, p. 24, reconnaît la possibilité d'une « influence égyptienne sur le culte éleusinien, ou, au moins, sur la mythologie éleusinienne, tout à fait au début du VI^e siècle, dans un contexte de pratique de "guérison magique" », avant de souligner les différences importantes entre les guérisons rituelles égyptiennes et les mystères d'Éléusis : ces derniers ne comportent pas de rites magiques à des fins pratiques car ils ne proposent pas de salut mais une vie meilleure et une mort paisible dans l'espérance d'avantages outre-tombe pour les initiés. Sur ce dernier point, voir aussi P.-M. SCHUHL, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, pp. 211 sq.

372. Il est intéressant de constater que si notre interprétation est exacte, l'approche de Platon, en mettant en avant la figure d'Horus-Harpocrate dans le contexte des cultes à mystères, peut-être suite à ses voyages ou à la fréquentation d'Eudoxe ou d'autres voyageurs, et de toute façon motivée par l'intérêt de ses concitoyens pour l'Égypte, contient une anticipation des doctrines des cultes isiaques, qui se répandront dans le monde gréco-romain à l'époque alexandrine. L'influence égyptienne a débuté avant, puisque le culte d'Ammon devient public à Athènes avant 371/0 av. J.-C. (voir S. DOW, « The Egyptian Cults in Athens », *The Harvard Theological Review*, XXX, 1937, p. 184) et qu'il existait déjà au IV^e siècle av. J.-C. un sanctuaire d'Isis construit par des Égyptiens au Pirée, dont la fondation est évoquée à la fin d'un décret datant de 333, afin de justifier l'autorisation de créer un temple consacré à Aphrodite (J. KIRCHNER (ed.), *I.G.*, II/III², I, 1, n° 337.42-45 [=U. KOEHLER (ed.), *I.G.*, II, I, n° 168 ; L. VIDMAN (coll.), *Sylloge inscriptionum religionis Isiacae et Sarapiacae*, Berolini, 1969, n° 1] ; voir P. FOUCAULT, *Des associations religieuses chez les Grecs. Thiasos, éranes, orgéons*, Paris, 1873, pp. 128-130, G. LAFAYE, *op. cit.*, p. 14, L. VIDMAN, *Isis und Sarapis bei den Griechen und Römern*, pp. 11 sq., W. BURKERT, *Les Cultes à mystères...*, note 50, p. 132). On a également retrouvé à Érétrie, dans l'île d'Eubée, une inscription datant du début du III^e siècle av. J.-C. voire avant, qui

Grâce à la palinodie qui s'articule au premier discours, Socrate soulève un pan du voile d'Isis³⁷³, voile qui n'est pas sans rappeler celui qu'il s'était mis sur la tête en prononçant son premier discours, cette forme ondoyante qui recouvre tout et sur lequel se dessinent les apparences les plus bigarrées. Il n'avait alors pas compris que cela ne servait à rien d'essayer de passer sous ce voile pour voir ce qu'il y avait dessous : le voile lui était alors retombé lourdement sur la tête, le plongeant simplement dans l'obscurité ! On saisit alors que la réponse à l'énigme posée par le voile d'Isis ne se cache pas sous lui, mais que le voile est lui-même cette réponse et que c'est en observant ses plis, ses mouvements, en tournant autour de lui, et en échangeant des points de vue sur lui que l'on comprendra ce qu'il dissimule. Avec la palinodie, Socrate nous suggère que pour que nous intégrions le sens d'un discours et que nous en tirions une utilité pratique, il doit jaillir de la forme et non pas s'abîmer dans celle-ci ; *a contrario*, si nous en restons à la forme, nous n'avons guère de chances de parvenir à en faire quoi que ce soit d'utile et d'atteindre le but visé, comme il ressort de l'exemple de la personne pensant maîtriser un art en connaissant uniquement les procédés formels qu'il fait intervenir, comme s'il s'agissait de recettes, et en se dispensant du travail nécessaire d'analyse méthodique du cas d'espèce et des conditions d'application de ces procédés³⁷⁴, seule façon de les rendre utiles pour exprimer adéquatement le fond d'une discours. Pire, comme l'écart entre le discours de Lysias et celui de Socrate le prouve, la forme possède une sorte d'autonomie qui lui permet de créer du sens sauvagement, sans le contrôle de son créateur et qui expose celui-ci à dire des choses qu'il ne voulait pas dire, comme des impiétés par exemple. Et il est en de même pour qui se borne à répéter un discours emprunté à une autorité, sans lui faire subir l'examen critique qui autoriserait sa réinterprétation et son appropriation par l'orateur. Ainsi, ce que dit Socrate est aussi valable pour son propre discours : s'il soulève le voile d'Isis, c'est pour mieux le faire retomber sur la tête de ceux qui croiraient trouver dans sa palinodie une vérité, sans faire eux-mêmes un effort de pensée et opérer le saut initiatique qui permet de découvrir et comprendre le sens auquel Socrate est parvenu dans sa propre expérience de pensée. Ceux qui se laissent porter par les images magnifiques que la palinodie leur met devant les yeux ne subissent que l'initiation illusoire que représentait cette promenade à la campagne de Socrate et Phèdre, prenant du plaisir avec des reflets de pensée, et se croyant plus savants.

atteste la présence d'un sanctuaire égyptien à cet endroit, malgré sa brièveté : « Égyptiens à Isis » (*Αιγύπτιοι Ἴσιδι{ω}*) (F. HILLER DE GAERTRINGEN (ed.), *I.G.*, XII, Suppl., n° 562 [=L. VIDMAN (coll.), *Sylloge inscriptionum religionis Isiacae et Sarapiacae*, n° 73] ; voir P. ROUSSEL, « Les Sanctuaires égyptiens de Délos et d'Érétrie », *Revue égyptologique*, N. S. I, 1919, p. 85, L. VIDMAN, *Isis und Sarapis bei den Griechen und Römern*, p. 34).

373. Plutarque cite une inscription figurant sur une statue d'Athéna à Saïs, assimilée à Isis (*De Iside...*, 354 C6-7) : « Je suis tout ce qui a été, qui est et qui sera, et mon voile, aucun mortel ne l'a jamais soulevé » (*ἐγὼ εἶμι πᾶν τὸ γεγονὸς καὶ ὄν καὶ ἐσόμενον καὶ τὸν ἐμὸν πέπλον οὐδεὶς πω θνητὸς ἀπεκάλυψεν*).

374. *Phèdre*, 268 a8-270 e5.

L'usage de l'écriture est particulièrement adapté à la transmission des recettes oratoires et des opinions autorisées : de fait, l'écrit semble couler la pensée dans l'ambre et transmettre l'autorité de son auteur à celui qui le lit, mais il ne saurait remplacer la réflexion et une recherche menée avec méthode³⁷⁵. On ne peut s'empêcher de penser aux grimoires des magiciens contenant des incantations et des recettes de potions et de philtres magiques, censés avoir une efficacité sur le monde, et aux livres orphiques contenant des indications sur les façons d'éviter les punitions de l'âme dans l'Hadès, notamment en suivant des régimes alimentaires précis et en procédant à des rites de purifications, des initiations ou des sacrifices, tout cela visant à se purifier de ses injustices³⁷⁶. On citera également le réflexe de Charmide voulant prendre en note l'incantation promise par Socrate, pensant qu'il s'agissait d'une formule qu'il suffirait de répéter pour qu'elle soit efficace, ne sachant pas encore que les incantations socratiques n'étaient pas de cette nature, comme la suite du dialogue le lui apprendra et dont l'interprétation s'accorde avec celle développée dans le *Phèdre* sur ce point précis de la valeur de l'écriture par rapport à la pensée vivante³⁷⁷.

Tous ces procédés qui utilisent une parole efficace fixée sur le papier s'appliquent de façon générique et automatique en opérant une caractérisation minimale et rapide des cas d'espèce, ramenés à un cas général qui est celui traité par ces procédés qui produisent alors un résultat quasiment assuré et prévu d'avance, quelle que soit la personne qui les subit et quelle que soit celle qui les met en œuvre. Ils donnent ainsi une illusion de pouvoir et de savoir à cette dernière, alors que le véritable détenteur de ce pouvoir et de ce savoir est absent et est celui qui a mis au point ces recettes³⁷⁸, dont le nom fait finalement l'office d'une marque

375. Dans le *Gorgias*, 462 b11-c1, Socrate se réfère aux écrits de Pôlos sur la rhétorique avant de critiquer l'opinion qu'il y développe : la réaction de ce dernier tend à indiquer que le fait d'avoir couché son opinion sur le papyrus l'a figée et que lui-même n'est plus capable de porter sur elle un regard critique tant elle lui semble définitive et évidente.

376. Les livres de Musée et Orphée sont mentionnés dans la *République*, II, 364 e3-365 a3, comme servant aux sorciers pour justifier leur pratique auprès de ceux qu'ils veulent convaincre de recourir à leurs services. Sur les livres des orphiques, voir O.T. 220 à 227, ainsi que, sur l'obscurité ces ouvrages, EURIPIDE, *Hippolyte*, 953 sq. [=O.T. 213] : « Avec Orphée pour maître | donne-toi pour un initié. Vénère les obscurités des livres » (*Ὀρφῆα τ' ἄνακτ' ἔχων | βάκχευε πολλῶν γραμμάτων τιμῶν καπνοῦς*). Sur les livres de Musée et Orphée, voir aussi I. M. LINFORTH, *op. cit.*, pp. 77 sq., S. M. MACÍAS OTERO, *op. cit.*, pp. 92-96, R. MARTÍN HERNÁNDEZ, *op. cit.*, pp. 543-546, A. BERNABÉ, *op. cit.*, pp. 31-36. Concernant l'utilisation des écrits orphiques à des fins magiques, voir R. MARTÍN HERNÁNDEZ, « Literatura mágica y pseudocientífica atribuida a Orfeo », pp. 443 sq.

377. *Charmide*, 156 a1-2 : « je vais noter en bonne et due forme l'incantation sous ta dictée » (*ἀπογράφωμαι τοίνυν [...] παρὰ σοῦ τὴν ἐπωδήν*).

378. Voir les critiques que Socrate émet à propos de l'écriture dans le mythe de Theuth et dans la discussion qui suit, en *Phèdre*, 275 a6-d2, critiques qui portent sur celui qui s'imagine devenir savant en lisant des livres aussi bien que sur celui qui écrit ces livres croyant y déposer un savoir véritable alors qu'il ne s'agit que d'une illusion de savoir. Socrate fait la distinction entre le savoir acquis et possédé par un individu, vivant en lui car réélaboré par l'âme et susceptible d'être exposé et modifié, et le texte de ce savoir, que l'on peut déposer dans un livre, qui est figé et n'apporte aucune garantie quant à la possibilité de l'acquérir et de le comprendre tel qu'il est. L'erreur de ceux qui imaginent acquérir directement un savoir dans l'écrit est la même que celle des sophistes qui prétendent placer le savoir dans l'âme au moyen de leurs enseignements (voir *République*, VII, 518 b7-d7). Les uns comme les autres méconnaissent le fonctionnement réel de l'âme. Par ailleurs, nous renvoyons aussi aux préventions de Socrate, *ibid.*, II, 378 d6-e1, à l'égard des textes poétiques comportant plusieurs niveaux

commerciale³⁷⁹ qui donnera à son texte un prestige attirant les lecteurs, avant d'avoir pu se faire une idée de la qualité exacte de son contenu³⁸⁰. Il s'ensuit chez ceux-ci une inflation d'orgueil indue qui les rend méprisants avec les autres et désagréables³⁸¹, et les conditionne à demeurer dans leur ignorance, incapables qu'ils sont de remettre en question leur connaissance factice, en tant qu'elle appartient à un autre et dont les principes ne sont pas maîtrisés, mais seulement mis en pratique. L'ignorance s'accompagne ainsi d'une réaction émotionnelle qui l'entretient et nous retrouvons une situation de désir circulaire, fonctionnant en plus selon un cercle vicieux. Il est intéressant d'observer qu'au début du dialogue, Socrate rangeait dans la même catégorie le discours écrit et le discours appris par cœur³⁸² : dans les deux cas, ce texte ne rend pas plus savant, tant que l'on ne réfléchit pas à son contenu et c'est un orgueil indu que l'on en retire grâce à l'effet produit inmanquablement par ce texte. En revanche, la connaissance vraie exige une simplicité et une humilité qui éliminent le filtre de la personnalité et rompent la circularité du désir qu'il générerait. L'individu est alors obligé de se demander dans quelle mesure ses connaissances sont fondées ou non, et il est poussé à se placer en prise directe avec la réalité, à l'instar des Anciens qui recevaient le vrai du chêne et de la pierre, autrement dit sans pouvoir assigner cette parole véridique à une personne donnée³⁸³, si bien qu'elle tire son autorité de son statut ontologique et non de son auteur : la nature parle à qui sait l'écouter et se révèle à lui dans sa vérité, et ce n'est sûrement pas en faisant précéder dogmatiquement cette rencontre avec le réel par un discours emprunté à un autre que l'on peut être capable de recueillir les confidences véridiques et divines de la nature. En somme, toute réflexion authentiquement originale contient une dimension initiatique et une forme d'inspiration car elle comporte une remise en question des connaissances acquises précédemment et découvre des parcelles du réel inconnues jusqu'à présent. La conversion philosophique n'est pas un processus ponctuel, menant à un état nouveau suite à une

d'interprétation : il est dangereux d'exposer la jeunesse à ces œuvres car ne sachant pas saisir l'intention de l'auteur, elle les lit au premier degré et s'imprègne d'idées nocives. La rencontre avec un texte n'est jamais anodine et en l'absence de l'auteur pour fournir la clef d'interprétation pertinente, on risque de passer à côté de son vrai sens.

379. C'est en partie de cette logique que relève la vanité des hommes politiques, brocardée par Socrate en *Phèdre*, 257 d9-258 c5, désireux d'inscrire leur nom en en-tête des lois qu'ils ont proposées et qui ont été adoptées par la cité.

380. En 275 c1-2, Socrate reproche à Phèdre d'être intéressé autant sinon plus par la personnalité de l'orateur que par la justesse de son propos : « pour toi, sans doute, celui qui parle et son pays d'origine font une différence : car tu ne considères pas seulement si une chose est ainsi ou autrement » (*σοὶ δ' ἴσως διαφέρει τίς ὁ λέγων καὶ ποδαπός. οὐ γὰρ ἐκείνο μόνον σκοπεῖς, εἴτε οὕτως εἴτε ἄλλως ἔχει*).

381. *Ibid.*, 275 b2 : « pénibles à fréquenter » (*χαλεποὶ συνεῖναι*).

382. *Ibid.*, 228 b1-5 : « or tout cela ne lui était nullement suffisant : mais ayant fini par emprunter le papyrus, il étudie les passages qui lui tiennent le plus à cœur, et étant las d'être resté assis à faire cela depuis le matin, il est allé se promener, et comme je le crois, par le Chien, en sachant par cœur le discours, si toutefois celui-ci n'est pas trop long » (*τῷ δὲ οὐδὲ ταῦτα ἦν ἰκανά, ἀλλὰ τελευτῶν παραλαβὼν τὸ βιβλίον ἃ μάλιστα ἐπεθύμει ἐπεσκόπει, καὶ τοῦτο δρῶν ἐξ ἑωθινοῦ καθήμενος ἀπειπὼν εἰς περίπατον ἦει, ὡς μὲν ἐγὼ οἶμαι, νῆ τὸν κύνα, ἐξεπιστάμενος τὸν λόγον, εἰ μὴ πάνυ τι ἦν μακρός*).

383. *Ibid.*, 275 b5-c1.

cérémonie ou à un enseignement initiatiques mais elle constitue une initiation permanente, qui a lieu chaque fois que l'individu se donne le mal de penser de façon autonome en ayant le souci de la vérité, comprenant que c'est à lui de s'adapter au réel et à l'universel et non le contraire, conscient des limites du langage et des discours qui ne fournissent jamais que des visions restrictives de la réalité, sauf à procéder négativement, comme Socrate, et à relever des ignorances, se privant de ce fait d'un contenu positif, relégué alors dans la résultante de toutes les ignorances.

Typhon est un principe d'indistinction, de désordre, qui fait revenir circulairement au même ce dont il s'empare. Avec lui, nul progrès n'est possible, il n'autorise que la répétition. Pour ces raisons, il s'agit nécessairement d'une figure orgueilleuse, ramenant tout à elle, désireuse d'imposer ses vues à tous coûte que coûte, ce qui la porte naturellement à la démesure. À Typhon s'oppose Éros, source d'écart créateur, générant de l'altérité, brisant la circularité pour apporter de l'inédit. Le discours de Lysias choque donc Socrate parce qu'il est doublement anti-érotique : d'une part, il fait l'apologie de l'absence d'Éros et, d'autre part, il est apparenté à Typhon du fait de sa structure circulaire, qui impose des idées par la répétition mais n'amorce pas de réflexion. Le discours de Lysias, quoique écrit, ne profite pas des avantages offerts par l'innovation technique que constitue l'écriture et conserve des traits propres à l'oralité, à savoir la répétition et la régularité de la structure, qui découlent directement de la nécessité de marquer la mémoire de l'auditoire, là où l'écrit, grâce à la possibilité qu'il offre de revenir se référer à lui, permet de dérouler des raisonnements complexes, progressant par étapes, chacune apportant une nouveauté servant à fonder la suivante. Malgré l'intérêt que présentent ces qualités, il faut cependant rester vigilant vis-à-vis de l'écrit qui a tendance à magnifier le savoir véhiculé et faire retomber sous l'emprise de Typhon celui qui s'imagine être devenu plus savant en adoptant cette science conçue par un autre et qu'il répète.

La véritable connaissance procède d'Éros et de la bifurcation créative qui découle de la nouvelle vision du monde résultant de l'intervention du dieu. Une initiation à un ordre invisible et divin est nécessaire pour soudain se détacher de ce qui semblait évident jusqu'à présent, pour introduire dans la perception une distinction qui passait encore inaperçue l'instant d'avant, alors qu'elle était pourtant déjà là. Une inspiration est indispensable, qui a été permise par une initiation ayant donné accès à une vision du réel aussi pure que possible, constituant une expérience de *l'a priori* strictement personnelle. L'interprétation qui est faite de cette inspiration est une fenêtre sur la vérité pour qui en est l'auteur : elle ne sera qu'une opinion pour qui la recevra, et plus elle aura été transmise de façon persuasive, plus le risque

sera grand que Typhon refasse son apparition chez cet auditeur, ce qui justifie le projet de Socrate d'établir une rhétorique philosophique qui serait capable d'éduquer à la pensée.

4- Savoir, penser et faire penser

La pensée exprimée est toujours limitée en raison de la nature du langage mais elle court aussi le risque d'être occultée voire défigurée par la forme rhétorique qui lui est donnée, épousant mal ses contours, ne sachant pas la mettre en valeur ou donnant à voir autre chose que ce qu'elle est. En outre, la rhétorique étant en même temps un jeu intellectuel grisant et possédant un pouvoir d'influence puissant, elle constitue immédiatement un moyen efficace pour véhiculer ses opinions, quel que soit l'attrait personnel pour la vérité existant chez l'auteur. Pire, l'art du discours a les capacités de faire dévier de la vérité même un auteur de bonne foi, soucieux pourtant de mener une recherche honnête, tout en persuadant également ses auditeurs et lecteurs, eux aussi réputés sérieux et attentifs, tant la forme est capable de stimuler les émotions et endormir la raison critique : comme R. Boudon l'a très bien montré, un ouvrage jugé intéressant et répondant aux critères formels de la scientificité, est susceptible d'être positivement accueilli, y compris par certains membres de la communauté intellectuelle, et même de devenir influent, à tel point que le contenu est reçu comme une « boîte noire », accepté en bloc sans être analysé – voire compris – dans le détail de sa constitution³⁸⁴. La vigilance est donc indispensable.

Le *λόγος* écrit, qui est lui-même un assemblage de mots fixes couchés sur un support désincarné, s'assimile à une longue formule de rhétorique et il ne faudra guère attendre plus de lui, si le lecteur n'a pas l'attitude qui convient pour le recevoir de façon raisonnée et dynamique. L'écriture, qui n'est que du discours devenu sensible et visible, est donc un outil de diffusion d'opinions mais inadapté pour transmettre des pensées, lesquelles s'insèrent dans un processus de compréhension par définition appelé à se transformer et à évoluer, qu'aucun support ne peut conserver, sinon l'âme humaine. Dans l'optique de Socrate, l'écrivain est, comme l'orateur, dans la position de l'éromène et dispense à son lecteur une *χάρις* en échange d'une *τιμή*. Dans cette configuration, quelle que soit la valeur de son contenu et son degré de vérité, le discours écrit n'est pas de nature à déclencher automatiquement le phénomène psychique qu'est la pensée critique et si l'expérience de pensée de l'auteur ne se réplique pas chez le lecteur, et l'écrit reste alors, au niveau de la réflexion, ce qu'il est physiquement : des

384. R. BOUDON, *L'Idéologie...*, pp. 156-243. Le cas des démonologues que nous avons abordé *supra*, pp. 121-124, est aussi un exemple de ce phénomène.

mots posés sur une feuille, autrement dit il n'apporte qu'une opinion qui, du point de vue du lecteur, consciemment ou non, demeure à la surface des choses et qui, à cause de sa fixité, n'est pas spontanément capable de pénétrer à l'intérieur de celles-ci, contrairement à la pensée active. L'écriture est ainsi un nouvel avatar de la peau de Marsyas, qui est en quelque sorte transformée en parchemin, et reste autant à l'extérieur du lecteur que du sujet qu'elle concerne. En définitive, indépendamment de ses applications ludiques, l'écriture ne peut pas être beaucoup plus utile qu'une simple technique suppléant aux imperfections de la mémoire en figeant physiquement des pans entiers de *λόγος*, à tel point qu'elle risque de favoriser l'oubli et l'ignorance en incitant à la paresse et à la passivité, le lecteur estimant éventuellement qu'il est dispensé de réfléchir et qu'il reçoit une connaissance étendue et véridique du sujet traité, alors que le dialogue est la seule forme active de discours car chaque interlocuteur est contraint de faire l'effort de penser pour que l'échange ne soit pas interrompu, le savoir acquis étant alors réellement personnel puisqu'il a été soumis à un examen et validé explicitement par chaque interlocuteur.

La démarche suivie par Socrate pour s'extirper des enchantements de Typhon et des divinités de l'endroit fournit en même temps une méthode pour conduire une réflexion et produire une interprétation créative et tendant vers la vérité, allant de bifurcation en bifurcation, en s'élevant à chaque fois sur l'échelle ontologique, ne perdant jamais de vue que l'objectif est de cerner le réel et le vrai en gardant le lien avec les êtres corporels singuliers. L'art du discours, sous certaines conditions, n'est donc pas vain et est même très utile pour transmettre des savoirs préalablement élaborés en ayant pris soin qu'ils concordent avec la vérité. Il s'agit tout simplement d'autoriser la révélation phénoménale du discours vrai, qui, pour des raisons inhérentes au monde sensible dans lequel elle survient, ne peut jamais se faire instantanément et en totalité.

a) Compréhension et transmission

Les prêtres de l'oracle de Zeus à Dodone, que Socrate évoque après avoir raconté le mythe de Theuth, au moment d'entamer la réflexion finale du *Phèdre* sur les rapports entre l'écriture et la pensée, rappellent l'enracinement chtonien de la mantique du dieu, puisque sa parole divinatoire surgit d'un chêne³⁸⁵, qui tire donc sa substance de la terre où il plonge ses racines profondes en même temps qu'il exprime une verticalité faisant se rejoindre le ciel et la

385. *Phèdre*, 275 b5-c1. Sur l'association des cultes de Zeus et Thémis à Dodone, attestée par l'archéologie au moins à partir du IV^e siècle av. J.-C., voir I. BERTI, *art. cit.*, pp. 229 sq.

terre, alors que nous avons vu que le Cronide avait donné raison à la mantique apollinienne contre celle de Thémis³⁸⁶ : Zeus, en fait, ne l'a pas abolie mais il l'a intégrée en l'épousant, union de laquelle naissent ensuite les trois Heures dont Dikê³⁸⁷, si bien que Thémis est toujours sous-jacente à toute justice authentique. Par cette référence, Socrate pose une limite à l'émergence du sens : même s'il se construit dans l'ambiguïté, il ne doit jamais être déconnecté du réel et doit tendre à la vérité. Zeus, omniscient, veille donc au-dessus d'Apollon, qui transmet ses arrêts, et surtout d'Hermès, qui les interprète, car si la découverte du réel se fait par un cheminement sinueux, plein de détours et de bifurcations, le processus qui préside à cette découverte ne doit jamais perdre de vue la réalité que l'on veut expliciter, qui, elle, est immuable et toujours semblable à elle-même : c'est pourquoi Socrate indique dans le *Théétète* que le vrai est du côté de Thémis³⁸⁸. Aussi riche soit-il, le discours n'en dira donc jamais plus que la réalité, sauf à être faux³⁸⁹. Ce qui ne signifie nullement que le discours soit condamné à n'être qu'une tautologie permanente et inutile car en disant à chaque fois le même réel sous des formes différentes, il rend possible le phénomène cognitif de compréhension de cette réalité, inconnue ou mal connue au départ et que l'on passe sa vie à mieux cerner, à force d'élaborer des discours, proposant des hypothèses et en réfutant d'autres. Le savoir accessible à l'homme ne se donne généralement pas en un seul bloc, en une seule fois, mais résulte d'une production constante de sens, toujours ambiguë mais tournée vers la recherche d'un réel qui ne change pas, par ce double mouvement d'affirmation et de négation qui ne s'annihile pas mais se redéfinit toujours, se complexifie et s'enrichit. De ce mouvement permanent résulte une accumulation d'informations d'où découle une compréhension toujours meilleure, sans tautologie, du fait du renouvellement du sens à chaque étape. Or contrairement à la pensée vivante, l'écriture et certains types de discours tels ceux qui reproduisent des discours élaborés par une autorité n'ont pas cette souplesse qui leur permettrait d'évoluer et d'épouser au mieux le réel : ce sont donc eux qui sont des tautologies, se ramenant toujours à la même opinion et non à la réalité, si bien qu'ils ne décrivent celle-ci que très imparfaitement, étant bridés par les limites du langage, qui permet rarement de traiter tous les aspects d'un sujet en même temps³⁹⁰. À l'image de Python, ces discours sont

386. Voir *supra*, pp. 638-639.

387. HÉSIODE, *Théogonie*, 901-906. Sur certains rapports existant entre Zeus et Thémis, voir M. DETIENNE, *Apollon le couteau à la main*, pp. 154-156.

388. *Théétète*, 151 d2-3, voir la citation *infra*, p. 761, note 172.

389. Voir *Gorgias*, 482 a6-b1 : « car le fils de Clinias, lui, tient tantôt certains discours, tantôt d'autres, alors que la philosophie tient toujours les mêmes » (ὁ μὲν γὰρ Κλεινίειος οὕτως ἄλλοτε ἄλλων ἐστὶ λόγων, ἢ δὲ φιλοσοφία ἀεὶ τῶν αὐτῶν).

390. *Phèdre*, 275 d7-9 : « tu pourrais t'imaginer qu'ils [*sc.* les discours écrits] parlent en pensant à quelque chose, mais si tu interrogeais un point quelconque parmi les choses qu'ils disent, voulant t'instruire, ils indiquent une seule et unique chose, toujours la même » (δόξαις μὲν ἂν ὥς τι φρονοῦντας αὐτοὺς [*sc.* τοὺς γεγραμμένους λόγους] λέγειν, ἐὰν δὲ τι ἔρη τῶν λεγομένων βουλόμενος μαθεῖν, ἐν τι σημαίνει μόνον ταῦτόν ἀεὶ). J. DERRIDA, *art.*

circulaires, les bifurcations qu'ils contiennent n'en sont pas réellement car elles tournent en rond, revenant toujours au même. Évidemment ce type de discours, d'apparence très flatteuse, produit des opinions extrêmement facilement et rapidement assimilables par ceux qui les entendent, mais il n'a aucune permanence, étant balayé sans difficulté par n'importe quel autre discours qui saura utiliser les ressorts de la persuasion plus habilement, d'autant plus que les auditeurs ne se sont pas appropriés les notions inculquées, croyant les comprendre, sans en maîtriser ni les fondements, ni les implications. D'où la comparaison avec les éphémères jardins d'Adonis par opposition à l'art agricole, évoquant les discours cultivés patiemment et selon les règles de l'art dans l'âme, qui germent lentement mais produisent de beaux fruits et de nouvelles semences³⁹¹, la logique de la *χάρις* et de la *τιμή* étant annulée, et l'éraсте retrouvant par ce biais le rôle principal d'éducateur : si l'éducation est dispensée adéquatement, elle doit permettre à l'élève d'éviter d'être la proie de Python/Typhon, en se servant des notions inculquées comme d'un terreau d'où germera sa propre pensée, qui a d'ailleurs des chances de se construire en réaction au savoir acquis. En raison des caractéristiques de cette technique, l'écrit n'est finalement qu'un outil de remémoration car il ne contient qu'une seule strate de connaissance et non tout ce qui peut être dit sur une question donnée, cette connaissance, élaborée précédemment, de façon dynamique, étant désormais figée, maintenant qu'elle est couchée sur le papyrus : l'écrit ne peut être qu'un moment dans une réflexion et est donc fait pour être dépassé³⁹².

Dans le cadre de l'acquisition d'un savoir à partir d'une accumulation d'informations produites dans le temps, par un mouvement de pensée, le dialogue est un moyen privilégié car il est fondé sur le questionnement critique du discours, chaque intervenant étant obligé de défendre ses positions par un supplément d'argumentation ou de les abandonner, les deux cas fournissant un complément d'information sur le sujet étudié, tout cela étant couplé par surcroît à une adaptation du discours à l'interlocuteur, qui renforce l'efficacité pédagogique de cette pratique³⁹³. C'est ainsi que se forge une chaîne de raisonnements qui lient le discours au réel, si les interlocuteurs sont vigilants sur le respect de la rigueur logique et attentifs à conserver une attitude honnête et sincère, sans vouloir absolument avoir raison. En même temps, la démarche réfutative de l'interlocuteur permet d'apprécier la solidité de cette chaîne.

cit., p. 344, souligne la nature morte de la répétition produite par l'écrit : « L'écriture n'est pas la répétition vivante du vivant. »

391. *Phèdre*, 276 b-277 a4.

392. Voir aussi le célèbre passage philosophique de la *Lettre VII*, 341 c5-345 a4, où Platon affirme également que l'écriture est inadéquate pour porter la connaissance qui ne peut que s'acquérir par un travail de pensée exigeant créant une forme d'intimité intellectuelle étroite entre le penseur et le sujet de ses pensées, le langage étant trop insuffisant, imprécis et limité, et prêtant trop le flan à l'ambiguïté, si bien qu'il ne peut être vecteur d'aucune certitude et n'exprime jamais correctement ce qu'il y a dans l'âme de la personne qui parle. L'écrit ne peut que servir d'aide-mémoire ou être employé pour se faire valoir et chercher une vaine gloire dans l'esprit d'alimenter ou de créer des chicanes jalouses.

393. Ce que ne peut pas faire l'écrit comme Socrate le souligne en *Phèdre*, 275 d9-e5.

Ainsi dans le *Gorgias*, 509 a1-2, Socrate compare sa réflexion à une chaîne de « discours en fer et en diamant » (*σιδηροῖς καὶ ἀδαμαντίνους λόγους*) car personne n'a jamais pu le réfuter et dire autre chose que lui ³⁹⁴, insistant de nouveau sur la nature répétitive et d'extension limitée du discours vrai ³⁹⁵. La métaphore et les termes utilisés appartiennent également à l'univers de la magie ³⁹⁶ : Socrate est lié au réel par une chaîne infrangible de raisonnements et est de la sorte protégé contre les envoûtements rhétoriques et sophistiques de ses interlocuteurs, qui ne peuvent rompre cette chaîne, de la même façon qu'Ulysse est solidement attaché au mât tangible de son embarcation et surmonte, grâce à la solidité des liens qui le retiennent, les enchantements des Sirènes. Le *λόγος* vrai apparaît comme un charme protecteur contre lequel toutes les magies sont impuissantes, et pour cause, il est par nature intangible : lui seul donne toujours raison, que l'interlocuteur soit ou non de bonne foi. Mais rien n'oblige l'interlocuteur, spécialement celui de mauvaise foi, à adopter ce *λόγος*, même s'il a participé à sa construction dans le dialogue. Socrate, lui-même, avoue son ignorance fondamentale et martèle inlassablement le même discours non parce qu'il contient à ses yeux un savoir mais parce que, d'expérience, il n'est jamais réfuté ³⁹⁷. La certitude face à un énoncé est avant tout une attitude personnelle, qui ne se décrète pas au préalable, ni pour soi-même, ni pour autrui. L'expérience qui est faite d'un discours, notamment grâce aux actions qui ont été déterminées à partir de celui-ci, puis accomplies d'une façon satisfaisante, contribuera fortement à faire naître la certitude de la valeur de ce discours. Mais comme deux discours différents sur un même sujet peuvent mener à deux expériences semblant confirmer la validité de ces discours, comme dans le cas de Socrate et Calliclès, une réflexion est toujours indispensable pour

394. *Gorgias*, 508 e6-509 a7.

395. Voir aussi *ibid.*, 490 e9-11 : « CAL. : Tu ressasses toujours les mêmes choses, Socrate ! SO. : Pas seulement les mêmes choses, Calliclès, mais aussi sur les mêmes sujets ! » (ΚΑΛ. Ὡς αἰ ταῦτα λέγεις, ὦ Σώκρατες. ΣΩ. Οὐ μόνον γε, ὦ Καλλίκλεις, ἀλλὰ καὶ περὶ τῶν αὐτῶν.)

396. Socrate dit en 508 e7 : *κατέχεται καὶ δέδεται*, « [ces vérités] sont retenues et ont été enchaînées ». Sur le verbe *κατέχειν* et son utilisation dans les textes magiques, voir *supra*, p. 414, note 325. Sur *δεῖν* et *δεσμός*, voir entre autres *P.G.M.*, IV.2327, 2904 *sq.* (« je le lierai par des liens adamantins » (*τοῦτον ἐγὼ δῆσω δεσμοῖς ἀδάμασιν*)) ; XXXVI.156 ; R. WUENSCH (ed.), *op. cit.*, n° 45 a.2 ; 97.2, 15, 34 *sq.* ; 108 a.1, 3, 5. Signalons de plus que le verbe *καταδεῖν* est extrêmement fréquent dans les tablettes d'envoûtement (par exemple *ibid.*, n° 40.2 ; 41.3 ; 42.1 ; 43.3 ; 44.11 ; 46 col. II.4 ; 47 a.1 ; 48 a.1 ; 49 a.3 ; 50 a.2 ; 51 a.1, 5 *sq.* ; 52.1 ; 54.1, 2 ; 55 a.3, 16, b.7 ; 56 col. I.1, col. II.1 ; 106 a.1-8) et se retrouve aussi dans les *P.G.M.*, IV.350, 380, 395, 2157, 3100 *sq.* (« qu'Hélios a lié par des liens adamantins » (*ὃν ὁ Ἥλιος ἀδαμαντίνους κατέδησε δεσμοῖς*)) ; V.313, 321 ; VII.877 *sq.*, 985 ; XV.19 ; XXXII.4 *sq.*, 15 *sq.* Voir aussi P.-M. SCHUHL, « ΔΕΣΜΟΣ » (1956) in P.-M. SCHUHL, *Études platoniciennes*, Paris, 1960, pp. 81-84, qui recense les occurrences de la notion de lien chez Platon.

397. *Gorgias*, 508 a8-509 a7, notamment 509 a4-7 (à propos du fait de commettre l'injustice qui est pire que de la subir) : « Car moi, je tiens toujours le même discours, que je ne sais pas ce qu'il en est de toutes ces choses, que, cependant, de tous ceux que j'ai rencontrés, comme maintenant, aucun n'a été capable de parler autrement que moi sans se rendre ridicule. » (*ἐπεὶ ἐμοίγε ὁ αὐτὸς λόγος ἐστὶν αἰεὶ, ὅτι ἐγὼ ταῦτα οὐκ οἶδα ὅπως ἔχει, ὅτι μέντοι ὧν ἐγὼ ἐντετύχηκα, ὥσπερ νῦν, οὐδεὶς οἷός τ' ἐστὶν ἄλλως λέγων μὴ οὐ καταγέλαστος εἶναι.*) G. VLASTOS, « The Paradox of Socrates » (1957/58) in G. VLASTOS, *Studies in Greek Philosophy*, II, Princeton, 1995, pp. 11 *sq.* (pp. 506-508 de l'article original), a parfaitement raison d'indiquer que ce n'est pas parce que Socrate fait état d'un savoir qu'il posséderait, qu'il estime pour autant que celui-ci est définitif : étant ignorant, il est toujours prêt à rediscuter ses conceptions avec qui le veut.

reconnaître lequel est le plus le plus proche de la vérité, notion qui ne s'expérimente pas dans l'action au sein du monde sensible mais dans la pensée et l'appréhension de l'essence des choses. Le dialogue est bien évidemment propice pour confronter les expériences et évaluer le degré de vérité des principes présidant aux actions déployées au cours de celles-ci.

Par son fonctionnement et son rapport à la vérité, le procédé dialogique tel que Platon le met en scène conduit à ôter au discours toute paternité puisque celle-ci est désormais partagée par tous les interlocuteurs, co-responsables des propos tenus, s'ils participent de bonne foi à l'exercice. Dans cette situation et en raison de sa nature intemporelle, le vrai devient l'authentique père du discours³⁹⁸, qui peut prendre son autonomie par rapport à ceux qui le tiennent tout en gardant un lien génétique avec son père, se défendre lui-même contre les attaques (si tant est que la notion de défense ait encore un sens dans ce contexte) et enfanter à son tour d'autres discours. Cette constatation explique pourquoi Platon a pu vouloir que le *Banquet* se déroule dans un atmosphère particulièrement confuse, comme nous l'avons déjà indiqué³⁹⁹, qu'il s'agisse de l'enchevêtrement des différentes versions de la soirée signalées au début du dialogue ou des divers propos qui ont été tenus au cours de celle-ci, le tout s'accompagnant de renversements et d'inversions. Car quand des discours se succèdent, sans confrontation dialogique, chacun est indépendant et dit une part de vérité, que l'auditeur doit déceler tout seul, comme dans le cas de l'écrit, même si le phénomène prend une ampleur plus considérable grâce à la possibilité de transmission beaucoup plus vaste intrinsèque à ce mode de conservation des paroles : tous ces discours ne se valent pas au regard du vrai, et ce sont eux qui ont besoin d'être défendus par leur auteur voulant faire triompher son opinion ou qui sont susceptibles d'être reçus par des personnes à qui ils ne conviennent pas. Seul le discernement de l'auditeur l'aidera à choisir les discours qui sont pertinents, sachant qu'il risque à tout moment de se laisser berner par la forme séduisante de l'un d'eux et ne pas l'examiner aussi soigneusement qu'il le faudrait. Or, comme l'indique le *Phèdre*, ce discernement doit s'exercer suite à un travail de la pensée qui analysera les propos tenus et en tirera un sens en fonction de l'interprétation qui sera faite de cette analyse : ce mouvement de pensée permet à l'individu de sortir de lui-même, d'éliminer le contenu personnel lié aux opinions qu'il examine et de se trouver dans la situation d'objectivité qui existe dans le dialogue, si bien qu'il est alors en mesure de jauger ce qui est raisonnable et ce qu'il ne l'est pas, ce qui s'approche du vrai et ce qui s'en éloigne, construisant ainsi ses propres discours. Comme la capacité d'une personne à apprécier le vrai est toujours limitée à un instant donné,

398. D'où le rappel à l'ordre que Socrate adresse à Phèdre en *Phèdre*, 275 c1-2 : « pour toi, sans doute, celui qui parle et son pays d'origine font une différence : car tu ne considères pas seulement si une chose est ainsi ou autrement » σοὶ δ' ἴσως διαφέρει τίς ὁ λέγων καὶ ποδαπός. οὐ γὰρ ἐκεῖνο μόνον σκοπεῖς, εἴτε οὕτως εἴτε ἄλλως ἔχει;

399. *Supra*, pp. 493-500.

cette élaboration ne doit pas cesser et s'enrichira des nouvelles informations reçues par l'individu au fur et à mesure de la progression de ses recherches. Sans cette démarche volontaire et personnelle, l'individu s'expose à perdre son autonomie mentale.

Or, c'est ce qui semble distinguer Apollodore et Glaucon au début du *Banquet* : le premier se contente d'accumuler les discours, alors que le second cherche à les jauger, ne se satisfait pas de la version dont il dispose, trop sommaire et trop peu fiable, voulant connaître des détails précis sur les discours tenus et plaçant d'emblée celui de Socrate en exergue ⁴⁰⁰. Apollodore s'en tient à une pratique formelle de la philosophie, pour se donner une bonne conscience, n'ayant pas procédé à l'examen qui lui aurait apporté une connaissance de soi suffisante pour aborder correctement la philosophie : en effet, lorsque son interlocuteur anonyme lui fait observer certains traits de caractère malheureux voire contradictoires par rapport à son comportement brutal ⁴⁰¹, Apollodore démontre sa faible capacité d'introspection en répondant d'une façon confirmant la remarque qui vient de lui être faite, tout en se révélant incapable d'en rendre compte ⁴⁰². Que l'on considère sa réponse comme la reconnaissance d'une forme de possession ou une assertion ironique sur ce point, il se révèle au mieux inapte à découvrir d'où vient cette possession dont il a conscience, et au pire, il n'a même pas conscience d'elle. L'anonymat de son interlocuteur met l'accent sur l'objectivité de son jugement et sur la réalité des caractéristiques qu'il souligne, ce qui devrait obliger Apollodore à les prendre au sérieux et à se poser des questions sur lui-même au lieu de donner une confirmation comportementale de ces observations. Il en est de même avec la philosophie : il dispose de tous les discours, donc de celui de Socrate, mais il n'a toujours pas commencé à en appliquer le principe fondamental qui est de se questionner lui-même, et, pour cette raison, il

400. *Banquet*, 172 b5-6 : « Donc, toi, donne-moi les détails : car tu es le plus autorisé à rapporter les paroles de ton ami » (σὺ οὖν μοι διήγησαι· δικαιοτάτος γὰρ εἶ τοῦς τοῦ ἐταίρου λόγους ἀπαγγέλλειν).

401. *Ibid.*, 173 d7-8 : « d'où tu as pu recevoir ce surnom, le tendre [Ms. B ; « le fou » Mss. TW] par lequel on t'appelle, je ne le sais pas, moi » (ὅποθεν ποτὲ ταύτην τὴν ἐπωνυμίαν ἔλαβες τὸ μαλακός [Ms. B ; corrigé en τὸ μανικός dans les Mss. TW] καλεῖσθαι, οὐκ οἶδα ἔγωγε) ; 173 d9 : ἀγριαίνεις. Il est difficile de décider quelle leçon choisir entre τὸ μαλακός et τὸ μανικός. Le premier s'accorde bien avec la fin de la réplique de l'ami anonyme, qui, avec une certaine perplexité, oppose un surnom suggérant un caractère tendre chez Apollodore à la rudesse de ses manières, la réponse de celui-ci devant se comprendre comme une exagération bourrue formulée sous forme d'une question par laquelle il demande s'il a vraiment tort d'avoir un tel comportement, sans se prononcer sur la question qui lui était posée sur son caractère ; l'avantage de conserver la question dans la réponse d'Apollodore est qu'elle rend plus compréhensible la réaction de son interlocuteur, qui veut couper court à toute discussion sur le sujet, qui s'annonce houleuse (c'est l'option choisie par R. E. Allen, J. Burnet, K. Dover G. Reale, L. Robin). Le second s'accorde avec la réponse d'Apollodore, qui peut alors être éventuellement une affirmation reconnaissant la validité du surnom mais n'apportant qu'une justification creuse (cette option est celle retenue par O. Apelt, L. Brisson, V. Cousin, R. Estienne, S. Q. Groden, K. F. Hermann, R. B. Hirschig, B. Jowett, M. Joyce, A. Nehamas et P. Woodruff). Voir les explications de K. Dover dans son édition du *Banquet*, PLATO, *Symposium*, reprint, Cambridge - London - New York, 1984 [1=1980], p. 79, à propos des deux options possibles. Quelle que soit la leçon choisie, Apollodore exprime son peu de connaissance de lui-même, étant dans les deux cas incapable de dire d'où lui vient son surnom ou de reconnaître sa pertinence.

402. *Banquet*, 173 e1-3 : « en pensant comme je le fais à propos de moi et de vous autres, est-il vraiment évident en définitive que je sois fou et vise à côté ? » (δὴλόν γε δὴ ὅτι οὕτω διανοούμενος καὶ περὶ ἑμαντοῦ καὶ περὶ ὑμῶν μαίνομαι καὶ παραπαίω;).

en reste à une apparence de pratique philosophique, si bien qu'il continue à être habité par une créature qui est à n'en pas douter apparentée à Typhon, vu le trait de caractère sauvage qu'il a développé, l'inspirateur de cet état fût-il à l'origine Socrate, à travers le puissant effet qu'il avait fait sur Apollodore⁴⁰³. Même lorsque l'on a conscience de la valeur de la philosophie et même lorsque l'on connaît précisément ses principes, c'est encore insuffisant pour être un philosophe car il faut d'abord avoir procédé à l'examen critique de toutes ces données. La dimension initiatique de l'entrée en philosophie ressort de nouveau puisque l'on ne devient pas un philosophe en répétant des idées ou en imitant un modèle, même scrupuleusement, mais en incarnant un personnage singulier et en ayant intériorisé des principes fondamentaux dont on a expérimenté les effets et qui rejaillissent en permanence sur le comportement que l'on adopte.

Car les discours qui résultent de ce travail critique incessant sont écrits dans l'âme, autant par leur contenu que par l'attitude intellectuelle qui les élabore, et lorsqu'ils concernent le Beau ou le Juste, ils vivent à l'intérieur de l'individu non seulement par les propos qu'il tient mais aussi par ses actions, qui sont déterminées par l'âme, les uns comme les autres étant inspirés par ces discours, qui s'amendent au fur et à mesure de la progression de la réflexion, mue par le désir de se connaître soi-même, qui le pousse à interroger et critiquer ses propos et ses actes : de la sorte, peu à peu, l'individu exprime de mieux en mieux le vrai et agit de plus en plus adéquatement au regard de la vertu. Les discours écrits dans l'âme témoignent également de la distance entre le sujet et sa pensée exprimée, certes réduite du fait de leur intériorisation, par rapport à l'écriture déposée sur le papyrus, qui par sa nature figée et conventionnelle, amplifie cette distance, en ajoutant une illusion car elle semble matérialiser la pensée et la rendre visuelle, donnant l'impression qu'on peut la saisir telle qu'elle s'offre et qu'elle est achevée. Il y a, en effet, un écart indépassable entre la pensée et son expression que l'écriture consacre, et auquel tout discours est confronté puisqu'il produit un sens à partir d'un fond et d'une forme, lequel sens fluctue selon les interprétations. L'expression de la pensée, en la rendant perceptible et tributaire des sens, l'appauvrit en même temps qu'elle la bride, la coupant dans son élan, rompant son exaltation, et finalement ramène la réflexion à la surface des choses pour qui reçoit cette expression, n'ayant pas lui-même fait cette expérience de pensée. L'écriture n'est pas apte à réduire cette épaisseur propre à l'humain, qui lui rend sa pensée distante de lui-même, si bien que même l'auteur n'a pas la garantie que son écrit exprime au mieux sa pensée, ne serait-ce que parce qu'un autre texte aurait été possible. A *contrario*, le texte écrit devient autonome par rapport à son auteur et peut en dire plus que ce que celui-ci pensait en le rédigeant, ce qui est d'ailleurs probablement le cas des dialogues de Platon, comme tous les grands textes, qui retranscrivent aussi les intuitions non formulées

403. Voir *supra*, p. 599.

explicitement et les perceptions non conscientes de l'auteur. Mais dans tous les cas, l'œuvre écrite finit par échapper à son créateur⁴⁰⁴. L'image des discours écrits dans l'âme traduit, lorsqu'ils sont adéquats, l'autonomie acquise du sujet qui maîtrise sa pensée et ses opinions, qu'elles découlent de ses propres réflexions ou qu'elles aient été transmises par plus savant ou plus avisé que lui⁴⁰⁵, notamment dans le cadre du processus de formation de l'érômène par l'éraсте évoqué dans la palinodie : toute la différence entre une formation et un formatage réside dans la capacité de l'élève à faire vivre ce savoir qui lui a été inculqué et à le personnaliser au point de finir un jour par se l'approprier, grâce à un processus cognitif critique et dynamique, qui conduira en un second temps à augmenter le degré de certitude et de vérité des savoirs possédés, voire à trahir ses maîtres. L'important est d'initier une séquence de pensée qui n'en finira pas d'être reçue et réélaborée par autrui⁴⁰⁶. Une pensée vivante est consciente de son caractère partiel, qu'elle n'est qu'un moment, tributaire des cadres de pensée d'une époque et d'une civilisation données, et des connaissances disponibles à cet instant et en ce lieu, qui lui donnent sa raison d'être et sa valeur, et qu'elle sera dépassée, voire réfutée, à l'avenir, contribuant déjà par sa créativité et son originalité à façonner les nouveaux systèmes de compréhension du monde qui la rendront obsolète.

La critique platonicienne de l'écrit vise à mettre en évidence son inadaptation par rapport aux modes humains d'exercice de la pensée et d'acquisition du savoir et le risque qu'il présente de nuire à celles-ci, en générant du conformisme intellectuel et également à cause de la réaction humaine et naturelle d'exaltation égotique qu'il suscite. En revanche, l'écriture peut s'avérer utile si elle est intégrée dans un programme long, réfléchi et maîtrisé de recherche, c'est-à-dire en reconnaissant ses limites et en exploitant ses qualités réelles et non celles qui sont supposées : on n'attendra pas d'elle qu'elle apporte un savoir fiable, complet et définitif, mais qu'elle serve de support à la réflexion personnelle, en apportant certains éléments d'information, qui seront alors jaugés, ou en parant aux oublis. Si l'on n'est pas capable de la manier de cette façon, il est préférable de considérer l'écriture comme un jeu, soit par rapport à la manière de recevoir les textes écrits, notamment si l'on ignore les intentions de l'auteur et sa position vis-à-vis de l'écrit, soit au regard de leur composition, en se limitant soi-même à la production de textes qui n'auront qu'un statut de divertissement, et en se libérant ainsi éventuellement de l'obligation de chercher à exprimer le vrai du mieux

404. Un cas emblématique serait celui de Zénon dans le *Parménide*, 128 d7-e1, dont le livre a été volé et est utilisé en dehors de son contrôle, au point qu'il est obligé lui-même d'en faire la lecture publique, comme pour réaffirmer ses droits sur son texte.

405. En *Phèdre*, 276 a5-7, Socrate parle d'un discours écrit dans l'âme qui sait se défendre et devant qui s'exprimer ou se taire, ce qui signifie qu'il est capable de reconnaître la qualité de son interlocuteur et des opinions de celui-ci : il s'impose lorsque l'interlocuteur soutient des opinions erronées et il s'efface lorsque celui-ci n'est pas apte à le recevoir mais aussi lorsqu'il est plus savant, que l'on n'a rien de plus valable à dire que lui et que l'on nourrit alors sa propre pensée des réflexions de l'interlocuteur.

406. *Ibid.*, 276 e4-277 a4.

possible. Ce qui ne veut pas dire que le divertissement ne puisse pas être sérieux et sincère⁴⁰⁷ : il est tout à fait possible de composer des textes contenant des informations importantes et des éléments de réflexion que l'on considère comme pertinents mais il importe simplement de ne pas demander à l'écrit ce qu'il ne peut pas donner et d'être toujours capable de se distancier de lui. L'essentiel pour Platon n'est pas de privilégier un mode d'enseignement sur un autre, en l'occurrence l'enseignement oral par rapport à l'apprentissage par l'écrit, mais de faire naître par tous moyens la pensée, génératrice de sens nouveaux, plus proches du vrai, ce qui requiert avant tout une méthode, la dialectique, qui se pratique mieux, il est vrai, dans le cadre du dialogue oral entre deux interlocuteurs, mais qui peut également être mise en pratique dans le dialogue intérieur que tout un chacun est capable d'entretenir avec lui-même, l'écrit pouvant alors servir de point de départ pour élaborer une réflexion qui produira des discours possédant toutes les caractéristiques que Socrate vante en 276 e4-277 a4, et qui pourra encore venir se confronter de façon critique à d'autres écrits, dans un mouvement de va et vient sans fin dans lequel elle s'élabore peu à peu.

À la lecture de la fin du *Phèdre*, se pose naturellement la question du statut des propres écrits de Platon, qui s'explicite dans cette réflexion sur l'écrit. On peut comprendre d'une part qu'en écrivant des dialogues aporétiques, il refuse de livrer une opinion définitive sur un sujet et invite le lecteur à reprendre la réflexion lui-même et à construire sa propre opinion, qui ne sera pas nécessairement non plus celle d'un autre lecteur, ni celle de Platon lui-même : l'aporie apporte donc une dissymétrie créatrice. Ainsi, Platon prive ces textes de l'autorité qu'ils auraient eue s'ils avaient prétendu apporter un savoir définitif et il s'épargne ainsi le reproche que Socrate adresse à Lysias, qui est essentiellement lu parce qu'il est une autorité que l'on cherche à imiter et dont on adopte les positions sans réflexion ou que l'on utilise pour produire un effet efficace sur un jury, sans se préoccuper de la vérité du fond. La forme dialoguée tente de reproduire le mouvement de pensée qui a été évoqué dans le *Phèdre*, et constitue une incitation destinée au lecteur à le recréer par devers soi en poursuivant de cette manière la réflexion exposée dans l'écrit : l'aspect méthodologique l'emporte sur la transmission de savoirs déjà constitués et ne relève donc pas de la catégorie des recettes doctrinales ou rhétoriques dont le cadre d'application est limité à quelques domaines particuliers, comme celles que l'on trouve dans les grimoires des magiciens ou des disciples d'Orphée, qui, en définitive, conduisent essentiellement à créer des illusions verbales. D'ailleurs, le seul ouvrage contenant un long texte non dialogué visant à prendre position sur

407. Comme Phèdre le dit en 276 e1-3, l'écriture se borne en définitive à la production de *μῦθοι* : « c'est un bien beau divertissement dont tu parles, Socrate, à côté de la médiocrité des autres, celui des gens capables de se divertir avec des discours, inventant des histoires au sujet de la justice et des autres choses dont tu as parlé » (*παγκάλην λέγεις παρὰ φαύλην παιδίαν, ὃ Σώκρατες, τοῦ ἐν λόγοις δυναμένου παιζεῖν, δικαιοσύνης τε καὶ ἄλλων ὧν λέγεις περὶ μυθολογοῦντα*).

une question, le *Timée*, est présenté dès le départ comme un mythe vraisemblable⁴⁰⁸ et à plusieurs reprises comme au mieux un discours vraisemblable⁴⁰⁹, qui n'est pas le fait de Socrate. De la sorte, Platon garde une distance avec son propre texte et en relativise immédiatement la portée, même s'il le juge raisonnable et défendable face à d'autres types de discours⁴¹⁰. Pour accomplir le tour de force d'évoquer une pensée par l'écrit, Platon est obligé de disparaître et de faire intervenir Socrate qui est un personnage littéraire ignorant, sachant qu'une disparition n'est pas forcément une absence. Enfin, la rencontre de diverses opinions et d'un personnage ignorant qui les réfute souligne à quel point l'être reflète la lumière que l'on projette sur lui, se rendant insaisissable, ne laissant deviner de lui que son empreinte dans les modifications qu'il apporte à son environnement, une vague forme, que l'on saisit par différence entre ses états successifs ou les perceptions singulières de différentes personnes, qui s'en font toutes des idées qui leur sont propres. En restant caché et en s'abstenant de faire émerger des opinions définitives, Platon s'adapte avec talent à la nature fuyante et insaisissable de l'être et donne une forme à ses écrits propre à produire de l'interrogation et donc générer une pensée qui n'en finit pas de se développer car elle ne trouve jamais la réponse qu'elle cherche, exactement comme Hadès sait captiver les âmes par le désir irréalisable qu'il a réveillé en elles. Face à cette nature de l'être, le chant des Muses et celui des Sirènes n'est pas différent pour la plupart des humains, si bien qu'il reste préférable de tenir l'écriture pour un divertissement, même en s'y adonnant sérieusement, car que l'écrivain soit un vrai philosophe ou non, il ne maîtrisera jamais la réception de ses œuvres. Platon fait ce qu'il peut pour stimuler la pensée de son lecteur mais il ne peut pas contraindre celui-ci à faire ce dont il est incapable ou qu'il ne veut pas. La forme des écrits de Platon fonctionne comme une incantation à penser et peut être rapprochée des procédés utilisés dans les rituels magiques, notamment de guérison, stimulant l'esprit du consultant pour créer des analogies qui s'enchaînent et qui peu à peu soignent ses troubles en changeant sa vision du monde⁴¹¹. La pensée de Platon est finalement de l'ordre de la révélation, ce qui l'oblige à se cacher, la révélation étant une expérience et ne se transmet pas verbalement : seul le lecteur intelligent sera capable d'expérimenter à son tour sa révélation. Se cacher était le seul moyen

408. *Timée*, 29 d2, 59 c6, 68 d2.

409. *Ibid.*, 30 b7, 34 c3-4, 48 d1-e1, 49 b6-7, 53 d5-6, 55 d4-5, 56 a1, 56 b4, 57 d6, 62 a4, 68 b7, 90 e8. Sur l'*εἰκὼς μῦθος* et l'*εἰκὼς λόγος*, voir L. BRISSON, *Platon, les mots et les mythes*, pp. 161-163, « Why Is the *Timaeus* Called an *Eikōs Muthos* and an *Eikōs Logos*? » in C. COLLOBERT, P. DESTREE, F. J. GONZALEZ (ed.), *op. cit.*, pp. 369-391, ainsi que G. VLASTOS, « Disorderly Motion in Plato's *Timaeus* » (1939) in G. VLASTOS, *Studies in Greek Philosophy*, II, pp. 247-250 (pp. 71-73 de l'article original).

410. En 40 d9-e3, Timée ironise ainsi sur les récits des généalogies divines produites par les poètes, qui prétendaient descendre des dieux : « il est impossible, par conséquent, de ne pas se fier à des enfants de dieux, bien qu'ils parlent sans avancer d'arguments ni raisonnables, ni contraignants, mais étant donné qu'ils disent rapporter des affaires de famille, il nous faut les croire en suivant l'usage. » (*ἀδύνατον οὖν θεῶν παισὶν ἀπιστεῖν, καίπερ ἄνευ τε εἰκότων καὶ ἀναγκαίων ἀποδείξεων λέγουσιν, ἀλλ' ὡς οἰκεῖα φασκόντων ἀπαγγέλλειν ἐπομένους τῷ νόμῳ πιστευτέον.*)

411. Voir *supra*, pp. 161-163.

que Platon avait à sa disposition pour nous dire qu'il fallait chercher cette révélation et non une doctrine toute faite, de même que Socrate avait aussi eu une révélation avec Diotime.

Il s'agit en définitive de prendre l'écrit pour ce qu'il est : un mode de transmission d'opinions qui ne doit en aucun cas se substituer au travail de réflexion et de recherche du lecteur, sans qui, au passage, l'écrit n'est rien car il ne vit pas. Dans cette optique, l'écrit est un instrument des plus adaptés pour seconder le travail d'un législateur, comme on peut s'en apercevoir en lisant les *Lois*⁴¹². Car il maintient fixées des prescriptions dont le contenu est intangible⁴¹³ et dont l'application est intemporelle et mécanique, ne demandant pas de délibération, ni de réflexion, une fois que le texte de loi correspondant à la situation a été identifié. Ensuite, dans le cas des textes de lois, l'écrit joue parfaitement le rôle d'aide-mémoire que Socrate lui reconnaît dans le *Phèdre*⁴¹⁴, pour ceux qui auraient oublié certains détails ou qui n'auraient pas tout compris, d'autant qu'il arrive que les textes législatifs soient très longs⁴¹⁵. Enfin, les lois doivent être publiques et accessibles à tous, aussi seront-elles gravées sur les murs⁴¹⁶, ce qui les distingue des recueils contenant les formules magiques, dont la diffusion devait être extrêmement confidentielle, limitée à de petits cercles fermés. Pour ces raisons, la loi nous apparaît comme le type de discours qui se prête par excellence à l'écriture. Cependant, dans ce domaine, comme dans les autres, il faut tenir compte des limites de l'écrit : aussi, dans les *Lois*, le législateur s'abstiendra-t-il d'édicter des décrets concernant des questions qui ne sont pas programmables, comme le contenu et la durée des études des futurs gardiens des lois, et le moment auquel ils doivent s'y consacrer, autant de points qui dépendront des capacités personnelles d'apprentissage des candidats, l'important étant d'abord la qualité de ceux qui seront retenus⁴¹⁷. Et c'est parce que l'écriture ne peut pas transmettre toutes les intentions du législateur que la réussite de la mise en œuvre du projet politique théorique reposera au final sur un pari. Il incombera alors au législateur de décider s'il est prêt ou non à prendre le risque de se lancer dans une telle entreprise, qui, il est vrai, ne manque ni de grandeur, ni de noblesse⁴¹⁸. Le projet de cité est *in fine* suspendu au courage du législateur, en l'occurrence Clinias, et à sa traduction en actes, qui par définition, comporte un aléa incompressible et imprévisible par la théorie, donc résistant à toute tentative de le

412. J.-M. BERTRAND, *De l'écriture à l'oralité. Lectures des Lois de Platon*, Paris, 1999, pp. 55-63, explique très bien le rôle essentiel de la rédaction écrite dans la naissance de la loi en Grèce ancienne.

413. Sur la pérennité et l'intangibilité des lois, voir notamment les *Lois*, VI, 772 c4-6 ; VII, 816 c5-d2 ; XII, 957 b3-5, 960 b5-d6. Dans le *Politique*, 295 b10-297 e7, les lois écrites sont également considérées comme des aide-mémoire (295 c4 : *ὑπομνήματα*), semblables aux ordonnances des médecins, et elles suppléent ainsi à l'absence de leur auteur et deviennent caduques dès son retour, mais doivent rester intangibles en attendant, étant un pis-aller au regard de l'*ὀρθή πολιτεία* du dirigeant authentiquement compétent.

414. *Phèdre*, 276 d2-5.

415. *Lois*, IX, 858 c6-d2 ; X, 890 e6-891 a7 (voir *infra*, p. 1097).

416. *Ibid.*, IX, 859 a3.

417. *Ibid.*, XII, 968 d3-e5.

418. *Ibid.*, 968 e7-969 c3.

coucher par écrit. Nul programme écrit ne peut se passer de la valeur de la personne qui est chargée de l'exécuter, et reste par conséquent conditionné à la capacité de réflexion de cette dernière.

b) Une pensée qui n'en finit pas de penser

Toute la démarche de Socrate constitue également l'application d'une méthode heuristique puissante. C'est un des grands traits de génie de Platon dans le *Phèdre*, qui tire une interprétation de l'interprétation et qui, de la sorte, avance d'un cran dans l'explication des mécanismes de la pensée et de l'élaboration d'un sens devant se rapprocher de la vérité. Il démontre que quand elle arrive à se détacher de l'être singulier qui l'exerce, la pensée peut se prendre pour objet et découvrir ses propres structures, et par la même occasion explorer le monde intelligible qui s'ouvre alors à elle. Cette capacité à la réflexivité est somme toute naturelle et logique car la pensée est en elle-même toujours un écart vis-à-vis de l'objet qu'elle considère, appartenant à un autre niveau ontologique : il lui suffit donc de considérer sa propre activité en tant qu'objet sur lequel elle s'exerce, donc un objet de niveau ontologique inférieur, et duquel elle s'écarte automatiquement réussissant ainsi à le saisir de l'extérieur, sans aucune circularité comme cela aurait été le cas si elle était restée à l'intérieur de son objet d'étude. Par nature, la pensée est la faculté la plus apte à réussir le retournement ontologique qui lui permet de porter sur elle-même un regard objectif sans se trouver déstructurée, évitant ainsi de subir le sort malheureux de Marsyas.

Ce mouvement est naturel mais la décision d'y procéder est problématique car elle n'est pas spontanée en général, les individus n'étant pas conscients de leurs structures de pensée et n'ayant pas l'idée de les chercher, tant ils sont habitués à évoluer dans leur système cognitif. Une telle décision résulte soit d'une attitude ancrée dans l'âme de l'individu, soit d'une impulsion extérieure qui la suggère à l'âme. Or, il n'y a pas dans l'âme d'instance supérieure à la raison pour déclencher cette réflexion pour la première fois et pouvoir ainsi installer une attitude habituelle chez l'individu, car une fois qu'il a pris conscience de la possibilité de penser ainsi et qu'il est convaincu de son intérêt, il est en mesure d'adopter cette attitude systématiquement ou du moins de penser tout seul à le faire de temps en temps. Si aucune faculté humaine n'existe pour initier cet usage de la pensée, il faut alors en déduire que c'est une divinité qui inspire certains hommes, tels que Socrate, et qui leur a soufflé de retourner leur pensée sur elle-même. Il existe donc des hommes divins ou démoniques qui sont capables

spontanément de diriger leur pensée en direction de ses cadres cognitifs⁴¹⁹. Cette constatation éclaire l'intervention du signe démonique de Socrate dans le *Phèdre* entre ses deux discours⁴²⁰, lui interdisant de partir car la réflexion n'était pas satisfaisante, étant partielle et s'étant enfermée dans des cadres, suite au discours de Lysias, demandant un sursaut créatif pour sortir de la répétition et conduisant ainsi à l'entrée en scène d'Éros.

En même temps, cette révélation découle du choc qui s'est produit entre les cadres imposés par le discours de Lysias et le système de valeurs de Socrate, qui est également mis en évidence, notamment son rapport à Éros et sa piété, créant aussi la possibilité d'une réflexion ultérieure sur ce système de valeurs, qui d'ailleurs a déjà été entamée, puisque nous avons vu que dans le *Gorgias*, Socrate affirmait qu'il avait beau mettre à l'épreuve ses principes et les confronter à ceux des autres, ils n'étaient jamais ébranlés⁴²¹, exprimant ainsi la différence de valeur entre diverses visions du monde. Et même s'il n'est pas parvenu à convaincre tout le monde de la supériorité de ses positions, Socrate est lui-même persuadé de celle-ci et organise sa vie en fonction de ces principes dont il fait l'expérience de la robustesse chaque fois qu'il rencontre un contradicteur. On pourra objecter que les adversaires de Socrate sont tout aussi convaincus de leurs opinions, et de leur supériorité, et ils ne se fondent pas moins sur elles que lui sur les siennes pour agir, ce qui leur réussit bien de leur point de vue et leur paraît servir au mieux leurs intérêts, mais le fait est néanmoins là : Socrate n'a pas été réfuté et il a au contraire réfuté tous ses interlocuteurs. Que ces derniers le veuillent ou non, Socrate introduit une révolution éthique véritable en affirmant qu'il est préférable de subir l'injustice plutôt que de la commettre, non pas simplement parce qu'il renverse le libellé de l'opinion commune, mais surtout parce qu'il abat le relativisme de ses adversaires et leur absence de référent éthique stable lorsqu'ils croient trouver leur intérêt en bénéficiant de leurs injustices ou être leur propre référence du bien et du mal, et que pour cela, il fait valoir, en l'emportant par la confrontation, la supériorité éthique, logique et ontologique de sa conception, dont il n'est pas le propriétaire mais seulement le porte-parole, celle-ci étant indépendante de lui et ayant une valeur universelle puisque s'imposant à quiconque du fait de l'exercice normal de ses facultés rationnelles, seule façon de fonder une collectivité humaine sans reproduire un état de nature où la raison du plus fort est la meilleure, mais dans laquelle les relations entre citoyens sont apaisées et harmonieuses, chacun respectant un code éthique, n'émanant de personne mais s'imposant à tous identiquement : et en parlant de supériorité d'une certaine conception, il ne faut pas voir une nouvelle version du relativisme qui établirait

419. Voir *infra*, pp. 1007-1007 sur l'origine de ce *δαίμων* à partir du mythe eschatologique du *Phédon* et *infra*, p. 838, sur l'extraction du prisonnier de la Caverne sous l'autorité vraisemblablement de cette même divinité qui le guide ensuite vers la philosophie. Le prisonnier serait donc déjà un homme démonique.

420. *Ibid.*, 242 b8-c3.

421. *Supra*, p. 674.

une échelle de qualité en restant dans le même ordre, comme entre le bien et le mieux, mais il s'agit d'un saut qualitatif dans un autre ordre ontologique, celui du bien et du mal réels, déconnectés des appréciations individuelles, et non plus des apparences de bien et de mal, assignés par les agents en fonction de ce qu'ils estiment être leur intérêt personnel. Évidemment Socrate ne dit pas en quoi consiste l'essence de la justice, et comme tout le monde, il l'ignore, mais c'est justement parce qu'il s'abstient de le dire qu'il échappe à tout relativisme et reconnaît la nature absolue et indépendante du juste, que la formulation négative qu'il a retenue permet d'aborder dans toute son extension, sans exclusive, et qu'il est alors en mesure de fonder authentiquement une éthique pouvant servir de soubassement à une entreprise politique s'appuyant sur la raison humaine et devant donc éviter une utilisation excessive de la force. Ainsi, il interdit désormais d'agir en fonction de soi-même et de la satisfaction de ses intérêts matériels personnels sans se préoccuper de la valeur objective intrinsèque à l'action envisagée, forçant ainsi le sujet à s'abstenir de celle-ci si d'une manière ou d'une autre, après examen, elle est jugée comme étant injuste, même si l'injustice n'est pas décelée par autrui : l'existence d'un ordre éthique impersonnel place chacun devant sa responsabilité qui s'exerce à tout instant, indépendamment du regard de la société. Or si Socrate est capable de démontrer la supériorité de son principe, il est en revanche incapable de prouver sa validité et d'expliquer d'où celui-ci tire son fondement, ne pouvant que constater qu'il s'impose par la force de la logique, d'autant que contrairement à l'opinion générale, sa conception ne paraît pas se vérifier dans les faits et semble desservir les intérêts du sujet agissant plutôt qu'être à son avantage. C'est pourquoi Socrate est amené à recourir au mythe, notamment dans la *République*, dès qu'il doit aborder la question d'une façon positive et non plus négative, et également convaincante, pour s'adresser à ses interlocuteurs et pour s'en servir de mode de gouvernement afin de guider les comportements des citoyens. Mais finalement, Socrate ne donnant pas de critère pour déterminer et reconnaître l'action juste et bonne, bien qu'il nous ait prouvé l'existence d'un ordre éthique, nous ne sommes en fait guère plus avancés qu'avant de l'avoir appris pour décider comment agir : cependant nous sommes prévenus de la nécessité d'examiner nos actions et de considérer avec plus d'attention ce que sont réellement nos intérêts, démarche essentielle puisqu'elle conduit à entamer une réflexion éthique personnelle qui dépassera l'opinion générale et reconnaîtra peu à peu la vraie nature de la justice et du bien.

Dans ce contexte de l'existence d'un ordre éthique réel, instaurant une hiérarchie authentique dans les actions, mais passant inaperçu ou étant au mieux difficile à envisager, le rôle social du philosophe se précise : il doit suppléer la divinité qui l'a inspiré, auprès de ses semblables qui n'ont pas bénéficié d'une telle faveur, faute d'avoir purifié leur âme

suffisamment lors de leurs incarnations antérieures⁴²², et leur donner l'impulsion nécessaire en leur montrant la réflexivité de la pensée et en les assistant suffisamment pour qu'ils développent une attitude habituelle grâce à laquelle ils penseront à faire porter la pensée sur elle-même et se rendront compte de la supériorité éthique de certains principes sur lesquels il pourra éventuellement attirer leur attention⁴²³. Ici, s'éclaire une remarque que Socrate faisait à Alcibiade dans le dialogue portant le nom de celui-ci, à propos du rôle de son *δαίμων*⁴²⁴ :

ΣΩ. Ὁ ἐπίτροπος ὁ ἐμὸς βελτίων ἐστὶ καὶ σοφώτερος ἢ Περικλῆς ὁ σός.

ΑΛ. Τίς οὗτος, ὦ Σώκρατες;

ΣΩ. Θεός, ὦ Ἀλκιβιάδη, ὅσπερ σοί με οὐκ εἶα πρὸ τῆσδε τῆς ἡμέρας διαλεχθῆναι· ᾧ καὶ πιστεύων λέγω ὅτι ἡ ἐπιφάνεια δι' οὐδενὸς ἄλλου σοι ἔσται ἢ δι' ἐμοῦ.

SO. Mon tuteur à moi est meilleur et plus sage que Périclès, le tien.

AL. Qui est-ce, Socrate ?

SO. Un dieu, Alcibiade, celui-là précisément qui ne me permettait pas avant ce jour de venir discuter avec toi : et parce que j'ai foi en lui, je dis que sa manifestation à toi ne se produira grâce à aucun autre, sinon grâce à moi.

Alcibiade n'est pas un homme divin comme Socrate⁴²⁵ : si l'on suit la vision du mythe final du *Phédon*, le *δαίμων* qui a guidé son âme dans l'Hadès après son incarnation précédente ne l'a pas suivie dans son incarnation actuelle ou si c'est le cas, elle est incapable de l'entendre, celle-ci ne s'étant pas assez purifiée lors de sa vie précédente. Il a donc besoin de l'assistance de quelqu'un dont l'âme est pure et bénéficie des bons offices de son *δαίμων*. L'utilité sociale du philosophe est par conséquent considérable car il possède une qualité unique et innée qui ne peut s'acquérir au départ sans l'intervention d'un autre philosophe. Partant, tuer un philosophe revient aussi à tuer la possibilité de purifier l'âme des citoyens. C'est le signe d'une décadence morale présente mais surtout de l'inscription de cette déliquescence dans le temps et de son aggravation prévisible, la tâche des philosophes devenant de plus en plus difficile à chaque réincarnation.

Être en mesure de penser et avoir acquis le réflexe de questionner les cadres dans lesquels la pensée se déploie ne suffit pas à garantir l'émergence d'une compréhension exacte d'un sujet, ni la production d'un discours qui en rendra compte adéquatement. Il est indispensable de conserver un lien entre la réalité du sujet et le discours tenu sur celui-ci. Analysant le contenu et l'agencement des discours prononcés précédemment, Socrate, dans le

422. Ce qui constitue peut-être aussi une explication commode que le philosophe peut faire valoir auprès de ses contemporains afin de faire accepter sa différence et son activité auprès d'eux.

423. D'où le bienfait pour Phèdre qui découle de sa rencontre fortuite avec Socrate, ce dernier le tirant des mauvais pas dans lesquels il s'était aventuré.

424. *Alcibiade I*, 124 c5-10.

425. La notion d'*ἐπιφάνεια*, en 124 c10, terme n'apparaissant nulle part ailleurs dans le corpus platonicien, ne paraît guère platonicienne et invite à la méfiance, l'authenticité de ce dialogue étant discutable. Mais l'idée d'un Socrate inspiré par une divinité contribuant à aider ses contemporains qui ne bénéficient pas de cette inspiration nous paraît aller dans le sens de la doctrine générale des *Dialogues*, même si c'est dit ici d'une façon peut-être trop explicite et trop naïve, Socrate n'étant pas là pour apporter une quelconque révélation divine mais pour faire bénéficier ses semblables de sa relation privilégiée avec le divin, par le biais de ses interactions avec eux et de ses comportements : autrement dit, Socrate n'est pas un prophète.

Phèdre, propose une méthode théorique pour explorer une question donnée et en tirer une interprétation devant conduire à l'émergence d'un sens vrai.

Nous savons déjà qu'Isis est une divinité qui rassemble ce qui est éparé⁴²⁶ et dans la progression du *Phèdre*, la réorganisation du discours de Lysias par Socrate dans un premier temps a ainsi rendu possible l'émergence d'un nouveau sens dans la palinodie, dans un second temps : le rassemblement et la recomposition du matériel sensible dispersé est indispensable pour s'élever grâce à un effort de pensée supplémentaire à un niveau conceptuel supérieur opérant une synthèse théorique qui est de nature à fournir une vision compréhensive du sujet étudié, c'est-à-dire qui contient sous une forme extrêmement ramassée tous les aspects recouverts par celui-ci, ce que Socrate désigne comme une « forme unique » (*μίαν [...] ἰδέαν*), regroupant sous une vue d'ensemble ce qui était éparpillé⁴²⁷. La pluralité inassignable du sensible est ainsi circonscrite dans une définition qui, en raison de sa position sur l'échelle ontologique, est exhaustive et extensive, puisqu'elle recouvre les cas d'espèce existant et ceux qui n'existent pas encore. Tout le mythe du voyage céleste de l'attelage ailé suggère en outre que le travail de réflexion ne s'arrête pas là et qu'il convient de le répéter sur les définitions elles-mêmes pour remonter autant que possible aux réalités ultimes contemplées par l'âme et se trouvant dans le lieu supracéleste⁴²⁸, qui condensent au plus haut point toute la pluralité des échelons inférieurs de l'ordre ontologique et n'ont plus rien de sensible d'aucune manière.

Mais le processus de pensée ne s'arrête pas là car Isis est aussi capable de scinder de façon adéquate ce qui était réuni⁴²⁹, si l'on en croit un récit d'Eudoxe rapporté par Plutarque⁴³⁰ : alors que Zeus était né avec les jambes collées ensemble et en nourrissait de la honte au point de mener une existence solitaire, Isis les découpa et les sépara afin qu'il puisse marcher d'un pas alerte. Même lorsqu'elle pratique des divisions, Isis, contrairement à

426. *Supra*, p. 663.

427. *Phèdre*, 265 d3-7.

428. *Ibid.*, 246 e4-247 e4.

429. On notera à ce propos la complémentarité d'Apollon et de Dionysos soulignée par PLUTARQUE, *De E apud Delphos*, 388 E5-389 C8, notamment 388 E7-8 : « Dionysos, qui, de Delphes, n'a en partage rien de moindre qu'Apollon » (*τὸν Διόνυσον, ᾧ τῶν Δελφῶν οὐδὲν ἦττον ἢ τῷ Ἀπόλλωνι μέτεστιν*). Voir aussi H. JEANMAIRE, *op. cit.*, pp. 187-198 et P. AMANDRY, *op. cit.*, pp. 196-200, qui conteste toutefois la participation de Dionysos à la révélation oraculaire à Delphes. Dans le *Phèdre*, Socrate affirme cependant une prééminence ontologique de l'apollinien sur le dionysiaque, même si le lieu de Delphes, mis en scène dans le dialogue, est partagé par les deux divinités, ce qui indique que les deux fonctionnent nécessairement ensemble. Car Socrate fait intervenir Apollon pour sauver Osiris/Dionysos, démembré par Typhon. Nous allons voir qu'Isis sait mettre en pratique la complémentarité des deux divinités et faire alterner les réunions et les scissions, en conservant toujours un ordre dans le désordre et un désordre dans l'ordre, puisque les deux opérations sont symétriques. La prééminence de l'apollinien vient de celle de l'ordre par rapport au désordre, le genre appartenant à un niveau logique supérieur à celui de l'espèce, puisqu'il les contient toutes.

430. EUDOXE de Cnide, F 299 *ap.* PLUTARQUE, *De Iside...*, 376 C1-6 : « En outre, à propos de Zeus, Eudoxe dit que les Égyptiens content que ses jambes s'étant développées en restant unies et ne pouvant marcher, de honte, il passait son temps dans la solitude ; alors Isis, découpant et séparant ces parties de son corps, lui apporta une démarche agile » (*ἔτι φησὶ περὶ τοῦ Διὸς ὁ Εὐδοξὸς μυθολογεῖν Αἰγυπτίους, ὡς τῶν σκελῶν συμπεφυκότων αὐτῷ μὴ δυνάμενος βαδίζειν ὑπ' αἰσχύνῃς <ἐν> ἐρημίᾳ διέτριβεν· ἢ δ' Ἴσις διατεμοῖσα καὶ διαστήσασα τὰ μέρη ταῦτα τοῦ σώματος ἀρτίποδα τὴν πορείαν παρέσχεν*).

Typhon, ne produit pas d'anarchie mais rétablit un ordre, puisque l'on peut déduire de ce mythe qu'en plus de la fonction normale de ses membres, Zeus retrouva une vie sociale décente. Ce travail de découpage adroit et adéquat doit être mis en regard de celui évoqué par Socrate dans le *Phèdre*, 265 e1-266 b1⁴³¹ : il est fondé sur une division du sujet selon ses articulations logiques et est donc sous-tendu par une nécessité objective émanant de ce sujet, et il s'oppose aux découpages propres aux procédés de rhétorique qui visent à produire un effet et ne se préoccupent guère du sujet étudié, et sont donc arbitraires⁴³². La remontée aux principes, qui a consisté à s'élever dans l'ordre ontologique, donne une compréhension précise mais théorique du sujet, qui dans un second temps autorise une redescende à des niveaux inférieurs en procédant au découpage du genre selon des espèces qui lui sont adéquates et non de façon arbitraire ou aléatoire. Alors que Typhon mutile le sujet⁴³³ en restant au même niveau ontologique que lui et en fait une charpie verbale pauvre en sens et d'une véracité hasardeuse, le processus dialectique isiaque génère un désordre ordonné, c'est-à-dire un classement car il a lieu sous l'égide de principes appartenant à un niveau ontologique supérieur, considérés au préalable, et qui garantissent une structure aux cas d'espèce en transparaisant dans l'interprétation que l'on fait de ces choses. C'est ainsi que le monde cesse d'être une juxtaposition de phénomènes eux-mêmes sans cohérence interne, et prend un sens dans ses moindre détails.

Dans son discours, Socrate, a appliqué le type de division précise et méticuleuse que nous venons d'évoquer, au sujet de la *μανία*, en traitant dans un premier temps sa forme humaine, néfaste, qu'il a blâmée, puis dans un second temps sa forme divine, bénéfique, qu'il a louée⁴³⁴. Mais c'est *a posteriori* qu'il prend conscience de ce qui s'est produit dans son discours, au moment où il fait le point sur la situation avec Phèdre et qu'il en a alors une vue

431. Particulièrement *Phèdre*, 265 e1-3 : « c'est au contraire le fait de *pouvoir découper* selon les espèces, selon les articulations *naturelles*, en se gardant d'essayer de briser aucune *partie*, comme en suivant la façon de faire d'un mauvais boucher » (*τὸ πάλιν κατ' εἶδη δύνασθαι διατέμνειν κατ' ἄρθρα ἢ πέφυκεν, καὶ μὴ ἐπιχειρεῖν καταγνῶναι μέρος μηδέν, κακοῦ μαγείρου τρόπῳ χρώμενον*), nous avons souligné les termes qui présentent un rapport avec le fragment d'Eudoxe que nous venons de citer.

432. En 266 d7-267 a2, Socrate propose plusieurs exemples de découpages préconisés par les traités de rhétorique, notamment en matière d'éloquence judiciaire. On notera que la critique de Socrate contre les traités de rhétorique porte autant sur le fait qu'ils proposent des recettes toutes prêtes qui s'appliquent sans avoir besoin de faire preuve de beaucoup de discernement, que sur leur contenu erroné, manquant de faire état du nécessaire travail préparatoire de connaissance des âmes afin d'être en mesure d'adapter la prestation oratoire à l'auditeur (270 b4-272 b4, particulièrement 271 c1-4 : « mais ceux qui, de nos jours, écrivent des traités d'art oratoire, dont toi tu as entendu parler, sont des malins et ils cachent [leur savoir], sachant très bien ce qu'il en retourne au sujet de l'âme : avant qu'ils parlent et écrivent vraiment de cette façon, ne nous laissons pas persuader qu'ils écrivent selon un art » (*ἀλλ' οἱ νῦν γράφοντες, ὧν σὺ ἀκήκοας, τέχνας λόγων πανοῦργοί εἰσιν καὶ ἀποκρύπτονται, εἰδότες ψυχῆς περὶ παγκάλως· πρὶν ἂν οὖν τὸν τρόπον τοῦτον λέγωσί τε καὶ γράφωσι, μὴ πειθόμεθα αὐτοῖς τέχνη γράφειν*)) et faisant passer le vraisemblable avant le vrai sans être pour autant capables de connaître ce dernier adéquatement (comme dans le cas des théories de Tisias, mentionnées en 272 d3-274 a5, passage qui renvoie à 259 e7-260 a4).

433. Voir *supra*, p. 649.

434. *Ibid.*, 265 a2-11.

d'ensemble, car d'une part, il a d'abord procédé au rassemblement des parties du sujet traité dans le discours de Lysias avant de s'apercevoir que cette opération constituait en fait elle-même une division d'un ensemble plus grand, ce qui pourrait être une illustration de la double nature d'Isis que nous venons de souligner ; et, d'autre part, il n'a pas réalisé la division qui était prévue dans le premier discours et qui aurait concerné uniquement la forme humaine puisqu'elle consistait à distinguer les inconvénients de se donner à celui qui aime et les avantages de se donner à celui qui n'aime pas, ignorant de la sorte la forme divine de la possession, qui serait restée alors insoupçonnée. L'application correcte de la méthode est donc déterminante afin d'obtenir les divisions appropriées pour mener à un surcroît de connaissance, mais elle n'est pas inscrite dans la méthode et demande toute l'intelligence de la personne qui la met en œuvre ⁴³⁵. Ainsi, si l'on part d'une thèse préconçue comme le fait Lysias, qui cherche à l'imposer à ses auditeurs ⁴³⁶, on se prive immédiatement de la possibilité de mettre en œuvre correctement et efficacement cette méthode car on se cantonne soi-même à un aspect limité de la question abordée duquel il sera impossible de sortir car la conclusion a été posée avant le raisonnement : la remontée au principe est alors interdite et l'on en reste au cas singulier sans être capable de le rendre assignable, si bien qu'il ne découle de cette démarche que la répétition d'une opinion personnelle. Il convient en revanche de partir de la définition de la chose étudiée la plus objective qui soit, donc la plus indépendante possible de l'orateur, pour ne se priver d'aucune piste de recherche, par opposition à l'expression d'une opinion personnelle telle que celle de Lysias : c'est ce que fait finalement Socrate avec la palinodie, en découvrant un pan considérable du sujet insoupçonné jusqu'à présent, la forme divine de la *μανία*, prenant ainsi conscience que la division adéquate ne consiste pas à départager ce qui satisfait le désir de plaisir de ce qui ne le satisfait pas, mais qu'elle doit être effectuée à un échelon logique supérieur, entre le désir raisonnable, qui fait tendre vers le meilleur, et le désir déraisonnable, qui relève de la démesure. C'est en comprenant que ces deux formes de désirs ressortissent à la *μανία*, que Socrate parvient à distinguer celle qui est humaine de celle qui est divine, et de là, il peut construire sa palinodie en détaillant les différents aspects de la *μανία* divine, dont l'amour du beau. Seul le mouvement de pensée effectué par Socrate dans les deux parties de son discours a pu conduire à ce résultat : la recherche peut faire des pauses qui lui servent à concevoir une vue d'ensemble de la question étudiée afin de déterminer les nouvelles divisions à envisager mais elle ne doit pas s'arrêter

435. Sur le fait qu'il n'existe pas de règles précises pour appliquer la méthode et déterminer les endroits où effectuer les divisions, ce qui exige donc une capacité et une acuité avivée par la pratique pour les repérer qui seront propres à la personne mettant en œuvre la méthode, voir D. HENRY, « A Sharp Eye for Kinds: Plato on Collection and Division », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, XLI, 2011, pp. 229-255.

436. *Phèdre*, 263 d7-e1 : « Lysias, en commençant son discours sur l'amour, nous a forcés à concevoir Éros comme l'individu que lui voulait parmi les choses existantes » (*ὁ Λυσίας ἀρχόμενος τοῦ ἐρωτικοῦ ἠνάγκασεν ἡμᾶς ὑπολαβεῖν τὸν Ἔρωτα ἐν τι τῶν ὄντων ὃ αὐτὸς ἐβουλήθη*).

d'avancer sans quoi elle est condamnée à se répéter. L'écriture, par définition, est incapable d'accomplir un tel mouvement de pensée et ne peut contenir qu'un état sclérosé de la recherche.

Un autre personnage important figure également dans le mythe de Seth et fait son apparition à la fin du dialogue, alors qu'en réalité, il a toujours été là, se tenant caché lui aussi dans le gattilier : il s'agit de Thot, dieu représenté par un ibis, qui sera assimilé à Hermès par les Grecs, appelé Theuth par Platon⁴³⁷. La tradition égyptienne fait de Thot un dieu magicien par excellence⁴³⁸, guérisseur et dépositaire de paroles sacrées et magiques, plus ou moins liées à l'écriture hiéroglyphique⁴³⁹. Il aide Horus dans sa lutte contre Typhon⁴⁴⁰ et le défend par la force de son argumentation dans le procès que ce dernier lui intente en l'accusant d'être un enfant illégitime, et le fait gagner⁴⁴¹, ce qui souligne l'importance de la parole efficace dans les procès. Car le discours n'est rien sans l'interprétation de l'auteur et de l'auditoire : ce sont eux qui donnent sens à l'association du fond et de la forme, et la font advenir phénoménalement. Ajoutons que dans son interprétation de la plaidoirie d'Hermès au cours du procès d'Horus, Plutarque considère ce dieu comme le porte-parole du λόγος, qui sait reconnaître que la nature façonne le monde sensible à partir d'une conception intellectuelle⁴⁴². Il est bien celui qui rend possible le lien entre le réel, la perception que l'on a de ses manifestations sensibles et la représentation linguistique que l'on en fait. C'est parce que Typhon sème le désordre et l'anarchie que la présence d'Hermès est indispensable pour tenter de trouver un sens dans ce magma en l'interprétant, avec toute l'incertitude que le processus implique.

437. *Ibid.*, 274 c6-7. Il est aussi évoqué dans le *Philèbe*, 18 b6-d2.

438. Voir P. BOYLAN, *op. cit.*, pp. 124-135. Sur Hermès, dieu magicien, voir J. E. LOWE, *Magic in Greek and Latin Literature*, Oxford, 1929, p. 65 et M. MARTIN, *op. cit.*, pp. 42-45.

439. P. BOYLAN, *op. cit.*, pp. 92-97, C. J. BLEEKER, *Hathor and Thoth. Two Key Figures of the Ancient Egyptian Religion*, Leiden, 1973, pp. 141 sq., 156.

440. PLUTARQUE, *De Iside...*, 373 C9-11.

441. *Ibid.*, 358 D7-9, 373 B1-8. Le seul motif de l'accusation portée par Typhon contre Horus indiqué par Plutarque est tiré d'une interprétation allégorique selon laquelle Horus ne peut être le fils d'Osiris car il n'est pas « aussi pur et sans mélange que son père » (373 B2-3) étant donné qu'il n'est que l'image sensible de celui-ci, étant le monde corporel alors qu'Osiris est le monde intelligible (373 A1-B5). En réalité, l'accusateur reproche à Horus d'être né après la mort d'Osiris et que pour cette raison, il ne peut être son fils (voir G. MASPERO, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, I, p. 177), ce qui tend encore à laisser penser que Plutarque n'assimile pas Horus et Harpocrate, dont pourtant il annonce la naissance (*De Iside...*, 358 D10-E1), juste après avoir évoqué ce procès pour la première fois, en indiquant explicitement qu'Isis le conçoit d'une union avec Osiris après sa mort (ἐξ Ὀσίριδος μετὰ τὴν τελευτήν). Selon les *Textes des pyramides*, le plaignant est en réalité Horus, poursuivant Seth pour le vol de son œil, voir J. GWYN GRIFFITHS, *The Conflict of Horus and Seth...*, pp. 60-65 et pp. 74-84, au sujet du rôle de Thot (voir également C. J. BLEEKER, *op. cit.*, pp. 135 sq.). Sur les divergences de Plutarque vis-à-vis des sources égyptiennes à propos de cet épisode du mythe d'Horus, voir P. BOYLAN, *op. cit.*, pp. 43-46.

442. PLUTARQUE, *De Iside...*, 373 B5-8 : « [Horus] l'emporte et vainc, Hermès, autrement dit le λόγος, ayant témoigné et démontré que la nature, en se transformant, produit le monde selon l'intelligible » (περιγίνεται [sc. Ὄρος] δὲ καὶ νικᾷ τοῦ Ἑρμοῦ, τουτέστι τοῦ λόγου, μαρτυροῦντος καὶ δεικνύοντος, ὅτι πρὸς τὸ νοητὸν ἢ φύσις μετασηματιζομένη τὸν κόσμον ἀποδίδωσιν).

Hermès, représenté par des statues ithyphalliques⁴⁴³, fournirait en quelque sorte le phallus manquant de l'Osiris reconstitué par Isis et rendrait au dieu mutilé sa capacité de fécondation. En lisant le discours de Lysias, sans chercher à le comprendre, ni le critiquer, Phèdre anticiperait ou réitérerait la destruction des Hermès⁴⁴⁴, puisqu'il se prive d'interpréter le texte, de chercher son sens exact pour décider s'il mérite ou non que l'on retienne son contenu et qu'on se l'approprie. La distance critique est essentielle pour faire émerger le sens car sans elle, le discours est reçu d'autorité et l'on court le risque de manquer le fond en se laissant influencer par la forme, surtout si elle a été travaillée, et de concevoir un sens erroné.

Le sens réel du discours, et en particulier sa vérité ou sa fausseté, n'émerge que dans le mouvement d'une pensée faisant l'effort d'opposer les thèses et doit être envisagé d'une façon dynamique : les injonctions adressées par Socrate à Phèdre pour qu'il avance prennent ici un supplément de sens⁴⁴⁵. C'est aussi pourquoi le dialogue est rythmé par le mouvement de l'astre d'Apollon, d'autant que le dieu solaire, Ammon-Râ⁴⁴⁶, assimilé à Zeus⁴⁴⁷, sera évoqué de nouveau à la fin du dialogue sous les traits de Thamous⁴⁴⁸, apportant la

443. HÉRODOTE, *op. cit.*, II, LI.2-3.

444. D'après K. J. Dover *ap.* A. W. GOMME, A. ANDREWES, K. J. DOVER, *A Historical Commentary on Thucydides*, IV, reprint, Oxford, 1978 [1=1970], pp. 288 *sq.*, et W. D. FURLEY, *Andokides and the Hermes. A Study of Crisis in the Fifth Century Athenian Religion*, London, 1996, pp. 28, 144 *sq.*, se référant au texte de THUCYDIDE, *op. cit.*, VI, XXVII, 1.4 (*περικόπησαν τὰ πρόσωπα*), ce serait plutôt à la face des statues que les vandales s'en étaient pris (PLUTARQUE, *Vie d'Alcibiade*, XVIII, 6.2, dit la même chose), et non au phallus, comme pourrait le laisser penser le texte d'ARISTOPHANE, *Lysistrata*, 1093 *sq.* (WILSON), dans lequel les personnages sont invités à se couvrir pour sortir pour ne pas être victimes des hermocopides. Dans cette optique, c'est donc l'identité même du dieu qui aurait été niée. En revanche, s'appuyant sur le texte d'Aristophane, E. C. KEULS, *The Reign of the Phallus. Sexual Politics in Ancient Athens*, 2^e éd., Berkeley - Los Angeles - London, 1993 [1=1985], pp. 16, 31 *sq.*, 385-387, pense que malgré la « formulation délicate » (*delicate phrasing*) utilisée par Thucydide, c'est bien le phallus des statues qui était visé par les mutilateurs. Le débat est difficile à trancher. Il est possible aussi que si notre interprétation est exacte, Platon ait considéré que c'était, comme l'envisage K. J. Dover, tout le devant des statues qui avait été vandalisé, dont le phallus (et cela a bien pu être le cas, étant plus ou moins proéminent), ce qui est évidemment très significatif dans le cadre du mythe d'Osiris qui paraît servir de trame à notre texte du *Phèdre*.

445. D'ailleurs le dialogue s'achève sur un *ἴωμεν* (*Phèdre*, 279 c8 ; voir *supra*, p. 635) qui pourrait indiquer que les deux interlocuteurs ont effectivement trouvé un accord tant sur la méthode que sur le résultat de leur discussion au sujet de l'écriture et de la rhétorique, après leur prière commune à Pan, qui est un écho à la prière de Socrate à Éros à la fin de sa palinodie, à laquelle se joint Phèdre en 257 b7-8, alors qu'il se faisait des illusions sur les discours écrits.

446. Ammon fut vénéré initialement à Thèbes à partir de la XII^e dynastie (1991-1786 av. J.-C.). Son culte monta en puissance au point qu'à la XVIII^e dynastie (1567-1320 av. J.-C.), lorsque Thèbes devint la capitale religieuse de l'Égypte, ses prêtres purent le déclarer l'égal des dieux des anciens sanctuaires qu'étaient Héliopolis ou Memphis, dont le dieu solaire Râ, auquel il fut associé pour satisfaire tout le monde, accédant aussi au statut de Roi des dieux. Voir G. MASPERO, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, II, Paris, 1897, pp. 312-314, E. A. WALLIS BUDGE, *The Gods of the Egyptians...*, I, pp. 322-399, II, pp. 1-28, R. DAVID, *op. cit.*, pp. 183-186.

447. Par exemple HÉRODOTE, *op. cit.*, II, XLII.19-20: « car les Égyptiens appellent Zeus Amon » (*Ἀμοῦν γὰρ Αἰγύπτιοι καλέουσι τὸν Δία*) ; PLUTARQUE, *De Iside...*, 354 C7-9 : « De plus, la plupart des gens estiment que chez les Égyptiens, le nom propre de Zeus est Amoun (que nous autres prononçons Ammon, en le déformant légèrement) » (*ἔτι δὲ τῶν πολλῶν νομιζόντων ἴδιον παρ' Αἰγυπτίοις ὄνομα τοῦ Διὸς εἶναι τὸν Ἀμοῦν (ὁ παράγοντες ἡμεῖς Ἀμμωνα λέγομεν)*).

448. *Phèdre*, 274 d4. Sur les rapports entre Thot et Râ, dont le premier est le ministre et le scribe du second, voir P. BOYLAN, *op. cit.*, pp. 58-61, 81 *sq.*

contradiction à l'inventeur de l'écriture dont il est le censeur ultime : au-dessus de toutes les interprétations possibles, se tient la vérité, à l'instar de la justice de Zeus qui est supérieure à toutes les versions défendues dans les procès et s'impose à tous, étant en prise directe avec la réalité. C'est sous l'égide de l'astre du jour que tout le dialogue s'est déroulé : peu importe les circonvolutions sinueuses des différents discours, une vérité supérieure les domine, indépendante d'eux et immuable, mais aussi inatteignable et aveuglante, si bien qu'elle ne peut être appréhendée directement, la lumière tamisée et diffuse projetée par Hermès étant plus adaptée aux faiblesses de la cognition humaine. Ce n'est donc pas un hasard si Platon prend la peine de nous informer que la palinodie de Socrate, qui vise à donner à la réflexion une expression saisissant la vérité plus adéquatement que tous les discours précédents, intervient alors que le soleil est au zénith⁴⁴⁹, l'heure à laquelle les ombres sont écrasées et où les choses sont les plus visibles, étant illuminées par la lumière la plus éclairante.⁴⁵⁰ Le garant du vrai n'est pas Theuth mais Themis, donc Zeus, sous l'autorité de qui il est placé⁴⁵¹. En outre, prononcée l'heure de midi, narrant un voyage extraordinaire dans un lieu hors du monde, la palinodie subvertit les effets de la nympholepsie, qui saisit aussi les hommes à cette heure-là⁴⁵² et les conduit dans des lieux inhabituels et divins⁴⁵³, car, contrairement à la première, cette seconde partie du discours de Socrate n'est plus inspirée par aucune des divinités du lieu mais se veut un exercice de pensée rationnel, une démonstration (*ἀπόδειξις*)⁴⁵⁴ : le voyage n'est plus un enlèvement d'un corps mais un périple intellectuel et

449. *Phèdre*, 242 a4-5 (c'est Phèdre qui parle) : « ne vois-tu pas qu'il est presque à présent la mi-journée, le moment où l'on dit que le soleil se tient solidement au plus haut ? » (*ἢ οὐχ ὄρας ὡς σχεδὸν ἤδη μεσημβρία ἴσταται ἢ δὴ καλουμένη σταθερά;*), notre traduction tente de paraphraser la fin de la phrase.

450. Même si les choses reçoivent un maximum de lumière, censé les faire apparaître au plus proche de ce qu'elles sont, un tel éclairage n'est sans doute pas le plus propice pour les connaître, la lumière vive et crue leur enlevant leur relief, écrasant les perspectives, fatigant les yeux, si bien que, pour la perception, tout se mêle plus ou moins dans une certaine indistinction. La connaissance, pour se construire, a besoin des mouvements solaires, générant une lumière changeante faisant évoluer l'apparence des choses, qui sont alors perçue successivement sous toutes leurs dimensions et dans leur situation et leurs interactions avec leur environnement. Seul un effort intellectuel est apte à effectuer la synthèse de ces perceptions et former un savoir sur les choses sur lesquelles elles portent mais aussi sur la lumière qui les illumine et sur le luminaire lui-même qui la produit. La palinodie de Socrate, proposant une remontée aux causes invisibles, est bien une opération de cette nature, dépassant les perceptions immédiates. En outre, un rapprochement avec l'ontologie développée dans la *République*, VI-VII, s'impose ici évidemment. La vérité est un éclairage porté sur les êtres, indépendant des sujets pensants, mais qui, en raison de l'imperfection et de la limitation de leurs perceptions, ne s'appréhende adéquatement que dans ses changements d'intensité et par les contrastes qui se forment, donc dans la confrontation avec le faux, l'inexact ou l'imparfait.

451. Zeus et Hélios voient tout et savent tout. Sur l'omniscience du premier, appelé souvent *εὐρύοπα Ζεὺς* par Hésiode, voir *supra*, p. 516, note 375. Sur le second, voir entre autres, HOMÈRE, *Odyssée*, XI, 109 ; XII, 323 (« qui remarque tout, qui entend tout » (*πάντ' ἐφορᾷ καὶ πάντ' ἐπακούει*)) ; *Hymne homérique à Déméter (I)*, 62 (« qui observe les hommes et les dieux » (*θεῶν σκοπὸν ἠδὲ καὶ ἀνδρῶν*)) ; ESCHYLE, *Prométhée enchaîné*, 91 (« toi, Soleil, œil qui vois tout » (*τὸν πανόπτην κύκλον ἡλίου*)) ; SOPHOCLE, *Œdipe à Colone*, 869 (« le Soleil, le dieu qui voit tout » (*πάντα λεύσσων Ἥλιος*)).

452. P. BORGEAUD, *op. cit.*, p. 163.

453. Voir *supra*, p. 656, note 326.

454. *Phèdre*, 245 b1-c4, où Socrate dit qu'il faut chasser la peur et le trouble dû à des discours effrayants (245 b3, que nous soulignons : « qu'un discours ne nous trouble pas non plus en nous effrayant » (*μηδὲ τις ἡμᾶς λόγος*

psychique, qui conduit à un lieu radicalement différent par sa nature intelligible et incorporelle, et non plus un simple ailleurs, aussi merveilleux fût-il. Si l'on peut encore parler ici de possession, c'est au sens de la quatrième forme de possession décrite dans la palinodie, la possession divine qui préside à l'amour et à la philosophie⁴⁵⁵, qui est réelle et authentique et non pas illusoire comme celle des Nymphes, la forme de possession qu'elles provoquent n'étant pas répertoriée dans la typologie du début du second discours de Socrate⁴⁵⁶. La vraie possession est donc la sage réflexion et non la folle déraison.

La métaphore solaire est également très bien choisie⁴⁵⁷ car le mouvement de cet astre est certes une révolution mais elle se produit dans le temps, et c'est donc en fait un mouvement hélicoïdal : il revient au même point de l'espace mais une journée s'est écoulée et le devenir doit être pris en compte, si bien que le point auquel on retourne s'est translaté. La pensée fonctionne de la même manière : allant et venant d'une thèse à son opposée, elle combine le mouvement circulaire et la translation, car à chaque retour, elle a progressé, elle s'est modifiée. Ainsi, le *Phèdre* commence et s'achève sur la question de l'écriture mais contrairement au discours de Lysias qui était circulaire parce qu'il avait posé une thèse définitive, le dialogue a évolué, grâce au travail critique accompli par les interlocuteurs et ne s'est pas borné à la répétition tautologique d'une thèse mais il a fait progresser celle-ci au moyen de la réfutation. Les discours ne s'opposent plus dans une concurrence stérile mais se complètent et s'enrichissent mutuellement, concourant à l'émergence d'un sens sans cesse nouveau. C'est dans le décalage et l'écart que le sens se crée. Nous comprenons ainsi la mise en scène pensée par Platon, qui a multiplié les références mythologiques ou topographiques que nous avons citées évoquant des effets de distanciation, à commencer par le fait que Socrate accepte de quitter la ville et de se rendre à la campagne, contrairement à ses habitudes. Cet écart, qui est relatif à la personne tenant le discours et procède par une distanciation par rapport à elle-même et aux autres hommes⁴⁵⁸, doit être opposé à l'écart

θορυβείτω δεδιπτόμενος) : il rejette donc les effets de toute possession. Il prétend faire au contraire appel à la rationalité, les mots de la famille de *δεικνύναι* abondant dans ce passage (245 b5 : *δείξας* ; b7 : *ἡμῖν δὲ ἀποδεικτέον* ; c1 : *ἀπόδειξις* ; c4 : *ἀποδείξεως*). C'est pourquoi la palinodie commence, en 245 c5-246 a4, par une démonstration de l'immortalité de l'âme avant de proposer un mythe.

455. Voir en particulier *ibid.*, 249 b6-e4, où Socrate lie la remémoration de la contemplation des réalités intelligibles et la quatrième forme de possession, confondue avec la débilité mentale par le commun (249 d2 : « pris à partie par la foule comme s'il avait l'esprit dérangé » (*νοθετεῖται μὲν ὑπὸ τῶν πολλῶν ὡς παρακινῶν*)). Voir *supra*, p. 607.

456. *Ibid.*, 244 a6-245 c4.

457. La course du soleil est aussi évoquée dans le *Phédon*, les amis de Socrate, arrivés de bon matin (59 d3, 8, e3), passant la journée avec lui, jusqu'au coucher du soleil (116 b6, e1-6), le moment fatidique où Socrate doit boire la ciguë et qui marque l'arrêt définitif de ses discours, qui se figent dans les dernières hypothèses discutées ce jour-là. L'image tend aussi à fixer la figure de Socrate dans la postérité car la nuit qui s'abat en même temps que meurt Socrate sera suivie d'un nouveau jour dont ce dernier sera absent, et il ne sera plus jamais présent, ce qui souligne sa nature unique et exceptionnelle.

458. En *Phèdre*, 273 e5-a2, Socrate dit que d'une manière générale, l'individu raisonnable doit chercher à plaire aux dieux et non à ses semblables : « ce n'est pas pour parler et agir avec les humains que l'homme sensé doit se

produit par certains procédés de rhétorique qui conduit à des déplacements subtils du sens, relatifs les uns aux autres et non plus par rapport à l'orateur, qui visent à les rendre inaperçus, afin de produire une illusion⁴⁵⁹. Seul un mouvement ample est apte à faire percevoir l'émergence du sens et ses évolutions, et à faire prendre conscience à l'individu de la progression de la réflexion et de ses connaissances. Mais cette apparition d'un point fixe servant de référence implique aussi la nécessité de s'efforcer de travailler à partir de définitions rendant compte au mieux de la réalité des notions abordées, sans quoi aucune stabilité ne peut être obtenue et l'orateur lui-même devient dupe de son propre discours⁴⁶⁰.

Dans la *Théogonie* d'Hésiode, Zeus, en terrassant Typhon, assure sa domination sur le monde et élimine définitivement le risque d'une destruction de celui-ci par les forces chtoniennes de la première génération de dieux, qui est désormais définitivement neutralisée et ramenée au rang de cadre naturel, où évoluent les hommes et où se déploie leur intelligence qui s'adapte et tire parti de lui, interprète ses signes et élève sa compréhension autant que possible à niveau se rapprochant de celui du savoir divin, ce qui aboutit au développement d'un univers culturel. Ce schéma est récurrent dans le *Phèdre*. Ainsi le cocher raisonnable contrôle le cheval rétif de l'attelage ailé, en même temps qu'il a besoin de lui pour accomplir son voyage céleste et contempler les réalités. Tout un chacun se doit de contenir son orgueil par l'usage de sa raison qui lui permet, ce faisant, de se connaître soi-même et d'être en position d'acquérir de nouvelles connaissances. L'exercice de l'intelligence qui produit un sens devant rendre compte du réel est accompli à partir de la maîtrise du langage qui s'il est organisé correctement et si l'on est capable de mettre à profit toutes ses ressources adéquatement se révèle fécond, alors qu'il ne donne accès à aucun sens nouveau si on le laisse se déchaîner en lui accordant une place prépondérante.

Toujours dans le même esprit, le discours de Lysias a libéré Typhon qui a déployé toute sa puissance et a dépecé le sujet. Socrate, dans un premier temps, a permis à Isis de le reconstituer et fort de ce résultat, il a pu dégager un sens nouveau, plus élaboré et plus élevé

donner du mal, mais pour être capable d'une part de dire aux dieux les choses qui leur sont agréables et, d'autre part, pour agir en toute chose d'une façon qui leur agrée autant que possible. En effet, Tisias, vraiment, les gens plus savants que nous ne disent pas qu'il faut que celui qui a tout son esprit s'exerce à être agréable à ses compagnons d'esclavage, sinon de façon accessoire, mais à des maîtres bons et de bonne extraction » (*ἦν οὐχ ἔνεκα τοῦ λέγειν καὶ πράττειν πρὸς ἀνθρώπους δεῖ διαπονεῖσθαι τὸν σώφρονα, ἀλλὰ τοῦ θεοῖς κεχαρισμένα μὲν λέγειν δύνασθαι, κεχαρισμένως δὲ πράττειν τὸ πᾶν εἰς δύναμιν. οὐ γὰρ δὴ ἄρα, ὦ Τεισία, φασὶν οἱ σοφώτεροι ἡμῶν, ὁμοδόλοις δεῖ χαρίζεσθαι μελετᾶν τὸν νοῦν ἔχοντα, ὅτι μὴ πάρεργον, ἀλλὰ δεσπότηις ἀγαθοῖς τε καὶ ἐξ ἀγαθῶν*). Ce passage rejoint le vers d'Ibycos que Socrate avait cité au moment où il avait pris conscience de sa faute contre Éros, en 242 c9-d1 : « [craignant] que, d'une certaine façon vis-à-vis des dieux "ayant fauté, je ne reçoive en échange un honneur de la part des hommes" » (*μή τι παρὰ θεοῖς "ἀμβλακῶν τιμὰν πρὸς ἀνθρώπων ἀμείψω"*). Il s'agit donc de s'écarter par sa réflexion et son discours de sa nature inférieure par rapport aux divinités et non de tout faire pour s'y complaire.

459. *Ibid.*, 261 e6-262 a3.

460. *Ibid.*, 262 a9-c3.

éthiquement. Dans l'agencement des discours du début du dialogue, nous retrouvons ni plus ni moins les composantes de l'attelage ailé évoquées par Socrate dans le mythe de la palinodie. Le discours de Lysias est animé par le cheval rétif de l'attelage ailé, tandis que le bon cheval est l'associé du cocher pour faciliter la contemplation de celui-ci et œuvre de concert avec lui afin de maîtriser le mauvais cheval, chacun s'opposant à lui à sa manière et selon les moyens que sa nature lui donne : c'est une raison supplémentaire pour envisager le discours de Socrate comme une unité et non une succession de deux discours séparés et antinomiques. La première partie du discours vise à préparer la seconde, en remettant en ordre le sujet abordé dont le sens est alors canalisé grâce à la forme adoptée, ce qui ouvre ainsi la voie à la seconde partie, pouvant alors réaliser le saut logique que nous avons déjà mis en évidence et donner une ampleur autrement plus intéressante à la réflexion, à laquelle elle confère en outre une application pratique fondamentale, découlant de la doctrine du salut de l'âme qui a été exposée. Phèdre, à qui Socrate attribue la première partie de son discours, pourrait donc jouer aussi le rôle de l'auxiliaire du cocher Socrate pour contenir Lysias, associé à Typhon.

Socrate nous présente ainsi l'exemple d'un discours qui se veut réellement instructif⁴⁶¹, c'est-à-dire un discours organisé selon un découpage logique de la question traitée qui part d'une définition et aboutit à une conclusion non présumée, en s'adaptant à son interlocuteur⁴⁶². Un tel discours est le fruit d'une relation très étroite entre les interlocuteurs, dépeinte par Socrate comme semblable à celle existant entre un éraste et un éromène, le second déclenchant une transe chez le premier qui est inspiré par sa divinité et qui instruit l'éromène en lui transmettant un savoir résultant de cette inspiration. Ce discours instructif ne persuade pas en envoûtant autrui par des effets rhétoriques qui déchaînent les passions⁴⁶³ mais s'adresse d'une façon méthodique et rationnelle à son âme, dont il a cherché à comprendre le fonctionnement, et se propose alors de la guider vers ce qui est jugé bon pour elle : il n'est pas nécessaire de chercher à persuader, la persuasion étant le résultat naturel de l'emploi de cette méthode, puisqu'une connaissance d'un niveau supérieur de stabilité, de durabilité et de certitude est produite, par rapport à une simple opinion souscrite suite à un discours ne visant qu'à persuader. De cette manière, un sens germe dans l'âme et l'auditeur intègre le contenu du discours, qu'il fait sien en l'interprétant. Le fait que l'âme de chacun ait contemplé les réalités, selon le mythe de l'attelage ailé, assure un minimum de similitude entre le sens que l'orateur désire véhiculer en suivant la méthode préconisée par Socrate et

461. En 277 e5-278 a5, Socrate oppose les discours qui ne visent qu'à la persuasion, qui au mieux ne doivent être utilisés que comme aide-mémoire, et ceux qui ont pour but de dispenser un enseignement et de s'inscrire dans l'âme des auditeurs. Les seconds sont aussi persuasifs mais par conséquence de la méthode qu'ils suivent.

462. La méthode à suivre pour enseigner et persuader authentiquement est synthétisée en 277 b5-c6.

463. Comme Thrasymaque dont le cas est cité en 267 c7-d2 (voir la citation de ce passage *supra*, p. 435, note 29).

celui qui est décodé par l'auditeur. Une communication réelle serait donc possible car il ne s'agit pas d'inculquer une thèse toute faite mais de construire un résultat avec l'interlocuteur en se fondant d'une part sur une référence permanente à la réalité, partagée avec lui et identique pour toutes les parties, et d'autre part, sur des procédés logiques et rationnels, dont la maîtrise est également commune aux parties. De là naît une expérience commune qui amène les interlocuteurs à reconnaître le bien-fondé du discours tenu conjointement.

L'art oratoire n'a donc pas été rejeté par Socrate mais il a été en quelque sorte dompté pour être mis au service de la recherche de la vérité, à savoir exprimer et transmettre le plus efficacement le résultat d'une expérience de pensée personnelle. En 260 d3-9, il faisait d'ailleurs dire à cet art que sans lui, même celui qui a eu accès à l'essence des choses ne sera pas capable de persuader quiconque, l'important étant de procéder dans l'ordre adéquat, à savoir d'abord connaître la vérité puis recourir à la *τέχνη* oratoire pour l'exprimer et non le contraire, en utilisant celle-ci pour parler de choses dont la réalité nous échappe. Utilisée de cette façon, la rhétorique n'obscurcit plus la pensée en déchaînant des passions et en imposant des opinions sans les justifier et sans qu'elles aient forcément un fondement, mais au contraire, dans un nouveau renversement, elle encourage et libère la réflexion, se faisant la source de nouveaux raisonnements poursuivant l'exploration du réel. Cependant, la dimension possessive du *λόγος* transmis n'est pas supprimée car c'est toujours la vision de l'auteur qui influence l'auditeur, certes d'une façon plus rationnelle : à ce dernier de faire l'effort de pensée critique nécessaire pour être capable de se libérer de cette emprise intellectuelle et même de s'appuyer sur elle pour à son tour développer ses propres conceptions qu'il pourra inculquer à autrui, faisant progresser de la sorte la connaissance générale.

Socrate n'a pas occis Typhon, ce qui est impossible, mais il a réussi à le maîtriser pour s'en servir et parvenir à ensorceler bien plus habilement et plus profondément son interlocuteur. Là où Lysias se contentait de marteler un slogan sous diverses formes qui finissaient par enserrer l'auditeur dans une forme de réseau tressé, Socrate remodèle tout le cadre et invente un discours débutant par une typologie bien organisée détaillant les diverses formes de poésie, qui est continuée par une démonstration de l'immortalité de l'âme fondée sur des postulats qui ne sont pas évidents⁴⁶⁴, et s'achevant par une histoire, un très long mythe, formé de brins entrelacés, où alternent et s'entrelacent les points de vue du narrateur, de l'éraсте et de l'éromène, si bien que toute la composition semble inverser les principes énoncés précédemment, assimilant le discours à un organisme vivant, commençant par les pieds, se prolongeant par le tronc et se concluant par la tête⁴⁶⁵ : à moins d'estimer que le mythe soit la tête pensante, ce qui en définitive reviendrait à peu près au même au niveau de

464. *Ibid.*, 245 e6-246 a1 : « si donc la situation est telle que celle-ci, que ce qui se meut soi-même n'est rien d'autre qu'une âme » (*εἰ δ' ἔστιν τοῦτο οὕτως ἔχον, μὴ ἄλλο τι εἶναι τὸ αὐτὸ ἑαυτὸ κινουῦν ἢ ψυχὴν*).

465. *Ibid.*, 264 c2-5 : voir *supra*, p. 662, note 358.

ce que l'on peut en déduire, la palinodie ressemble moins à un humanoïde qu'à un démon anguipède comme ceux qui figurent sur certaines intailles magiques tardives⁴⁶⁶ et surtout comme le Typhon décrit par le Pseudo-Apollodore⁴⁶⁷ ou, mieux, certaines représentations de ce monstre que l'on trouve sur des céramiques antiques⁴⁶⁸. Le mythe, qui occupe la majeure partie de la palinodie, s'empare subtilement et progressivement de l'auditeur, pris dans le récit et amené à l'intégrer à son insu. Mieux, cette structure que nous venons d'explicitier à l'échelle de la palinodie se répète à l'échelle du dialogue : le premier discours de Socrate est une argumentation présentant des raisons d'une façon ordonnée⁴⁶⁹ ; puis la palinodie mêle le raisonnement et le mythe, et comme la démonstration de l'âme à son niveau, donne également tout son élan et son ardeur à la discussion, tels la partie intermédiaire de l'âme et le cœur dans la poitrine selon le *Timée*⁴⁷⁰ ; et enfin l'échange dialogique entre Socrate et Phèdre est un long entrelacement de tirades. La question de l'immortalité de l'âme est au cœur de la démarche de Socrate et sous-tend toute son approche, même si les raisons invoquées pour la

466. Voir C. BONNER, *Studies in Magical amulets, Chiefly Graeco-Egyptian*, Ann Arbor - London, 1950, chap. IX, n° 162-186, A. DELATTE, P. DERCHAIN, *op. cit.*, n° 1-38 (et leurs explications pp. 23-25), S. MICHEL, *Die magischen Gemmen. Zu Bildern und Zauberformeln auf geschnittenen Steinen der Antike und Neuzeit*, Berlin, 2004, pp. 239-249. Certains démons anguipèdes ont également une tête d'âne, ce qui fait penser à Typhon (voir par exemple A. BLANCHET, « Intailles représentant des génies de la secte des Ophites » in ACADÉMIE DES INSCRIPTIONS ET BELLES-LETTRES, *Comptes rendus des séances de l'année 1920*, pp. 147-156).

467. Voir *supra*, p. 564. Un rapprochement entre le mythe de Typhon rapporté par le Pseudo-Apollodore, qui situe le combat de Zeus avec le monstre sur le mont Casios en Syrie (aujourd'hui le djebel El-Aqraa), et les figures d'anguipèdes d'origine orientales auxquelles semblent se rattacher les intailles que vous venons d'évoquer, est fait par H. SEYRIG, « Antiquités syriennes », *Syria*, XV, 1934. p. 168, note 3 (voir aussi p. 166, note 1 où l'auteur rapproche aussi l'anguipède d'autres monstres mythologiques tels que Scylla), ce que C. BONNER, *op. cit.*, pp. 124 *sq.*, admet également.

468. Nous pouvons citer notamment une hydrie chalcidienne à figures noires découverte à Canino (province de Viterbe, Italie) datée de 540-530 av. J.-C. environ, représentant Zeus foudroyant Typhon, ailé et anguipède (München, Staatliche Antikensammlungen, n° 596 ; L. BONAPARTE, *Muséum étrusque de Lucien Bonaparte prince de Canino, fouilles de 1828 à 1829, vases peints avec inscriptions*, Viterbe, 1829, n° 530 ; R. WACHTER, *Non-Attic Greek Vase Inscriptions*, Oxford - New York, 2001, pp. 180 *sq.* ; O. TOUCHEFEU-MEYNIER, *art. cit.*, n° 14 ; C.V.A., München, Bd. 6, München, 1968, pp. 24- 26, Tafeln 280-281), une hydrie étrusque à figures noires découverte à Vulci (province de Viterbe, Italie) datée de 520-510 av. J.-C., représentant une créature géante ailée pouvant être Typhon, dont les jambes sont des serpents à deux têtes (London, British Museum, n° 1842,0407.18 ; H. B. WALTERS, *Catalogue of the Greek and Etruscan Vases in the British Museum*, II, London, 1893, n° B 62, anciennement n° 443 ; I. KRAUSKOPF, « Anhang: Typhon und schlangenbeinige Dämonen in Etrurien » in *L.I.M.C.*, VIII.1, n° 30), une œnochoé (πρόχοος) apulienne à figures rouges, découverte à Canosa di Puglia (province de Barletta-Andria-Trani, Italie), datée d'environ 320-310 av. J.-C., figurant Typhon, anguipède, probablement renversé par Zeus le foudroyant à partir d'un quadrigé conduit par Hermès (London, British Museum, n° 1873,0820.339 ; H. B. WALTERS, *op. cit.*, IV, London, 1896, n° F 237 ; O. TOUCHEFEU-MEYNIER, *art. cit.*, n° 15). On trouvera des photographies de ces scènes dans le *L.I.M.C.*, VIII.2, p. 113, ainsi que sur les sites Internet du *L.I.M.C.* et du British Museum (liens indiqués en bibliographie). Voir également K. SCHEFOLD, *op. cit.*, pp. 196-199 (Abb. 196-199) et surtout A.-K. HÖPFLINGER, *op. cit.*, pp. 49-116, 358, 361-366, qui s'intéressent aux objets que nous venons de citer et en étudient d'autres représentant le combat de Zeus contre un Typhon anguipède.

469. Mais il est intéressant d'observer que cette approche démonstrative a lieu dans un état de possession instauré par les Nymphes à cause de Phèdre et que celui-ci n'est pas répertorié parmi les quatre sortes de *μανία* en 244 a6-245 c4, où Socrate a tout simplement oublié de prendre en compte ce que recouvre la notion contemporaine de folie, l'*ἄνοια*, terme absent du *Phèdre*. Une pensée rationnelle qui n'est pas inspirée n'est donc qu'une déraison. Voir *supra*, p. 606, note 116.

470. *Timée*, 70 a2-d6.

démontrer ne s'appuient que sur des hypothèses : l'intuition de la vérité de cette proposition stimule Socrate et le rend prêt à tout pour qu'elle triomphe, y compris à recourir aux enchantements de Typhon, bien plus puissants que les démonstrations. Pour initier Phèdre à Zeus, sa divinité tutélaire en tant que philosophe, Socrate a dû recourir aux services du pire ennemi du dieu, Typhon. Ce qui n'était au départ qu'un discours visant à émerveiller un public pour recueillir ses applaudissements en remerciement pour le plaisir donné a été transformé par Socrate en une entreprise d'affirmation idéologique, alimentée par une envie de victoire⁴⁷¹ et non plus simplement d'honneur, motivée par la volonté de voir la vérité reconnue⁴⁷². Pour faire triompher la vérité, il ne faut donc reculer devant aucun moyen : malheureusement, seul le philosophe est apte à savoir ce qu'est la vérité et lui seul devrait être habilité à imposer son point de vue. C'est finalement ainsi que l'on parviendra à écrire dans l'âme d'autrui des discours vrais qu'il n'a pas été capable d'élaborer lui-même spontanément en exerçant sa pensée⁴⁷³, charge à cette personne ensuite de rendre vie à ce cadavre comme le fit Isis avec Osiris et de le rendre de nouveau fécond, et philosophique. Et une fois que l'on a une connaissance du vrai exacte, on peut alors laisser libre cours à sa créativité rhétorique et produire des discours aussi plaisants que ceux de Socrate, et prendre du plaisir à écouter les variations virtuoses du discours autour des mêmes vérités. Finalement, en produisant un tel enchaînement de discours au service de la thèse de l'immortalité de l'âme, Socrate, qui pourtant ne sait rien a envoûté Phèdre et continue de nous envoûter de nos jours : il a ainsi prononcé des plus magnifiques éloges de la rhétorique qui soit.

La requalification de la rhétorique nous amène à nous intéresser de nouveau à la prière à Pan adressée par Socrate à la fin du dialogue⁴⁷⁴. Pan, le fils d'Hermès, incarne à lui seul la coexistence réussie de deux ordres antinomiques, l'humain et l'animal, le monde de la culture et le monde sauvage, bref ce mélange suggéré dans le discours d'Alcibiade à propos de Socrate. En demandant au dieu une *φιλία* entre la beauté extérieure et la beauté intérieure⁴⁷⁵, Socrate souhaite se faire semblable à celui-ci en conciliant deux ordres distincts, réalisant ainsi l'essence même du Beau, invisible se manifestant de façon visible, et qui, étant donné l'apparence physique disgracieuse de Socrate, s'exprime extérieurement surtout dans les

471. En 70 a3, la partie intermédiaire de l'âme est qualifiée de *φιλονικον* par Timée.

472. Dans le *Gorgias*, 505 e4-5, Socrate, en butte à la mauvaise volonté de Calliclès, est également animé par cette envie de victoire dans la poursuite de la vérité : « je crois quant à moi que tous, il nous faut avoir envie de remporter la victoire pour savoir ce qui est vrai et ce qui est faux à propos des choses dont nous parlons » (*οἶμαι ἔγωγε χρῆναι πάντας ἡμᾶς φιλονικῶς ἔχειν πρὸς τὸ εἰδέναι τὸ ἀληθὲς τί ἐστὶν περὶ ὧν λέγομεν καὶ τί ψεῦδος*).

473. Sur le fait qu'un discours, quel que soit son mode d'expression, se ramène finalement à un écrit quand il est coupé de la pensée vivante, voir M. DIXSAUT, *op. cit.*, pp. 19 sq., 26.

474. Voir *supra*, p. 635.

475. *Phèdre*, 279 b8-c1 : « cher Pan, vous autres divinités de ce lieu, toutes autant que vous êtes, accordez-moi de devenir beau intérieurement : quant aux choses extérieures que je possède, qu'il y ait chez moi de l'amitié pour celles de l'intérieur » (*ὦ φίλε Πάν τε καὶ ἄλλοι ὅσοι τῆδε θεοί, δοίητέ μοι καλῶ γενέσθαι τᾶνδοθεν· ἔξωθεν δὲ ὅσα ἔχω, τοῖς ἐντὸς εἶναί μοι φιλία*).

actions accomplies : il a fallu passer par Éros, source d'un écart créateur, pour retrouver une *φιλία* qui satisfasse Socrate, qui se positionne ainsi en éromène du Beau, ultime réaction d'ironie au discours de Lysias, ayant détourné le sens de la notion et ayant réussi à soustraire Phèdre à son influence⁴⁷⁶, qui en tant qu'éraсте va désormais influencer le logographe, et probablement avec les principes qu'il aura tirés de Socrate, dont il est devenu l'éromène, puisqu'il y a plus de chances qu'il devienne son disciple plutôt qu'il ne se découvre une nature véritablement philosophique. En outre, la structure même du *Phèdre*, conciliant une partie comportant des discours et une partie uniquement dialoguée est conçue sur le modèle de Pan, sans que l'on sache très bien, à vrai dire, quelle partie est la partie animale et laquelle est la partie humaine, la première partie comportant un enchaînement dialectique faisant pendant à l'entretien dialectique de la seconde : après ces deux parties, un troisième moment serait attendu, dégagant un sens nouveau, plus riche, que Platon n'a pas voulu exposer, peut-être parce que dépassant les deux protagonistes, il aurait été obligé de se mettre lui-même en scène, et pour cette raison, il a préféré laisser le soin au lecteur de chercher lui-même ce supplément de sens, ce qui tend à donner au dialogue une figure de spirale, voire une dimension fractale, en prenant la notion dans un sens large de reproduction d'un même motif à différentes échelles, en l'occurrence les trois éléments de l'attelage ailé (dont la description précise est nichée au cœur du dialogue, commençant en 253 d1, soit vingt-six pages et demie à partir de la première ligne en 227 a1 et vingt-six pages jusqu'à la dernière ligne en 279 c8) qui se retrouvent à une échelle supérieure dans les trois discours de la première partie et à une échelle encore plus vaste dans les trois parties dont le dialogue est composé, deux seulement ayant été écrites comme nous venons de le dire. Nous retrouvons un motif rappelant la progression hélicoïdale du soleil dont nous avons déjà parlé et exprimant très explicitement la progression de la pensée par accumulation critique d'informations⁴⁷⁷. Le troisième moment

476. Phèdre acquiesce dans sa dernière réplique, en 279 c6-7, et confirme ainsi le *ἴωμεν* de 279 b4 : « fais pour moi les mêmes prières, car entre amis tout est commun » (*καὶ ἐμοὶ ταῦτα συνεύχου· κοινὰ γὰρ τὰ τῶν φίλων*). D. BABUT, *art., cit.*, pp. 281, pense que « Phèdre se convertit définitivement à la philosophie ». le témoignage d'Alexis de Thourioi que nous avons cité *supra.*, p. 642, note 262, tend à laisser penser que la conversion de Phèdre a au moins été durable, mais il est difficile de croire que Phèdre soit pour autant devenu un authentique philosophe tant l'influence de Socrate semble l'avoir marqué.

477. Ajoutons qu'une spirale aurait peut-être été conçue par Théodore de Cyrène afin de représenter les racines carrées des nombres entiers (*Théétète*, 147 d3-148 b2 ; voir les études et les schémas de [J. H. ANDERHUB], « Genetrix irrationalium. Platonis Theaetetus 147 d » in [J. H. ANDERHUB], *Joco-Seria aus den Papieren eines reisenden Kaufmanns*, Wiesbaden-Biebrich, [1941], pp. 159-222, particulièrement pp. 203-208, et H. THESLEFF, « Theaitetos and Theodoros », *Arctos*, N. S. XXIV, 1990, pp. 151-153 ; *contra* Á. SZABÓ, *Les Débuts des mathématiques grecques*, trad. française, Paris, 1977 [1=1969], pp. 58-60, M. CAVEING, *La Constitution du type mathématique de l'idéalité dans la pensée grecque*, III, rééd., Lille, 1998 [1=1982], pp. 177-186). Si c'est bien le cas, elle constituerait donc une façon d'assigner une limite à des nombres irrationnels et d'obtenir une approximation géométrique de leur valeur : ce serait alors une figure intéressante dans l'esprit du *Phèdre*, où il est question de parvenir à exprimer du mieux possible une réalité grâce à des êtres de langage qui appartiennent à un autre ordre ontologique qu'elle, les discours, et qui constituent donc des approximations, étant des moyens imparfaits et dont la rationalité est plus ou moins grande. Par ailleurs, F. MAJOREL, « Hermès ou le mouvement spiralé de l'initiation », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 2003, pp. 51-81, explique que le premier

prévu par le *Phèdre* est donc celui de l'interprétation qui dépassera les points de vue individuels qui ont été exprimés.

Du reste, la dernière requête adressée au dieu Pan l'est sous la forme d'une énigme, laquelle exige donc une interprétation pour la comprendre correctement⁴⁷⁸. La richesse que Socrate demande et dont personne ne peut s'emparer sinon l'homme sage est bien entendu une richesse intérieure, ce qui implique qu'il sera pauvre en biens extérieurs, sans quoi n'importe qui pourrait lui dérober cette forme de richesse⁴⁷⁹. De nouveau, une situation hybride apparaît. Dans ce cas, comme dans celui de la beauté évoqué au commencement de la prière, une interprétation est indispensable pour reconnaître la présence de la richesse authentique en dépassant le jugement porté ordinairement sur les aspects extérieurs. Sans interprétation, nous sommes soumis aux aléas de l'opinion, superficielle quant aux choses qu'elle aborde et extérieure à nous quant à son élaboration. De l'interprétation, donc, découle la connaissance. Enfin, Socrate demande au dieu que son jugement sur la sagesse et la richesse soit conforme à un certain critère, ce qui signifie qu'il souhaite que Pan agisse sur sa vision du monde, qu'il la fasse coïncider avec la réalité.

Hymne homérique à Hermès assigne au dieu Hermès un mouvement en spirale, notamment en rapport avec la *μῆτις*, et qu'il en fait un dieu initiateur, ce qui, vu l'importance d'Hermès et de l'initiation dans le *Phèdre*, conforte nos observations sur la structure en spirale du dialogue et sur le mouvement hélicoïdal du soleil.

478. *Ibid.*, 279 c1-3 : « ensuite, que j'estime être riche le sage : que j'aie ainsi une richesse dans une abondance telle que nul autre ne puisse ni la porter, ni l'emporter, que le tempérant » (*πλοῦσιον δὲ νομίζοιμι τὸν σοφόν· τὸ δὲ χρυσοῦ πλήθος εἴη μοι ὅσον μήτε φέρειν μήτε ἄγειν δύναιτο ἄλλος ἢ ὁ σώφρων*).

479. Il va sans dire que la référence à la ruine de Phèdre, et à sa conversion philosophique, est patente (voir aussi *supra*, p. 585, note 18).

UNIVERSITÉ PARIS I - PANTHÉON-SORBONNE

THÈSE

pour l'obtention du grade de
Docteur de l'Université Paris I

Discipline : Philosophie

Présentée et soutenue publiquement le 17 décembre 2013

par :

Jean-Charles BOUTROS

**La philosophie vive plutôt que la philosophie à vif :
Socrate aux périls de Marsyas**

*Recherches sur les modes d'influence chez Platon, précédées d'une étude générale sur la
magie et la pensée magique.*

Tome II

Sous la direction de :

Monsieur le Professeur Luc BRISSON
et
Madame le Professeur Anne Gabrièle WERSINGER

Composition du jury :

Monsieur Luc BRISSON (Directeur de recherches, CNRS)

Monsieur Marcello CARASTRO (Maître de Conférences, EHESS)

Monsieur Charles DELATTRE (Maître de conférences, HDR, Université de Paris Ouest Nanterre)

Madame Renée KOCH PIETTRE (Directeur d'études, EPHE)

Madame Anne Gabrièle WERSINGER (Professeur, Université de Reims-URCA, CNRS)

Sommaire

Remerciements	3
Résumé	5
Sommaire	9
Abréviations, sigles et références	15
Introduction générale.....	19

1^{re} partie : Étude générale sur la magie et la pensée magique37

I. Conceptions anthropologiques de la magie..... 49

1- Les Intellectualistes	49
a) <i>Les précurseurs : E. B. Tylor, A. Lang et le principe d'association d'idées</i>	50
b) <i>Les lois de la magie sympathique : J. G. Frazer</i>	53
Note sur une autre approche psychologique : A. Lehmann.....	58
2- L'école française d'anthropologie	60
a) <i>Magie et sociologie : M. Mauss et H. Hubert, É. Durkheim</i>	60
b) <i>La mentalité prélogique et la loi de participation : L. Lévy-Bruhl</i>	65
3- L'apport de l'anthropologie de terrain.....	68
a) <i>E. E. Evans-Pritchard et la magie chez les Azandé</i>	68
b) <i>La magie pour contrôler l'incontrôlable et le pouvoir du langage : B. Malinowski</i>	73
4- Psychanalyse de la magie	82
a) <i>L'approche freudienne</i>	82
b) <i>Le principe de magie : G. Róheim</i>	85
5- Magie et symbolisme.....	86
a) <i>C. Lévi-Strauss et l'efficacité symbolique de la magie</i>	86
b) <i>L'expressivité de la magie</i>	90
c) <i>La magie comme acte performatif : S. J. Tambiah et R. A. Rappaport</i>	91
6- La difficulté d'assigner un sens aux rituels	97
7- L'efficacité réelle de la magie	101
a) <i>L'efficacité magique n'est pas affaire de croyance</i>	102
i. Considérations générales sur la notion de croyance	102
Distinctions sémantiques	102
Une attitude qui n'a rien d'irrationnel	111
ii. La dualité face aux croyances.....	126
b) <i>Une ethnologue en prise directe avec la magie : J. Favret-Saada</i>	141
i. Principes d'action de la magie.....	143
ii. Impact social de la magie	151
c) <i>L'ethnopsychiatrie et l'efficacité de la magie de guérison : T. Nathan</i>	156
i. Principes de l'efficacité des rituels de guérison	156
ii. Efficacité réelle contre efficacité symbolique	164

II. Le rituel 167

1- Approche psychiatrique : les rituels personnels et les troubles obsessionnels-compulsifs	170
---	-----

a)	<i>Rituels religieux et rituels personnels pathologiques</i>	174
b)	<i>Étiologie des T.O.C.</i>	177
c)	<i>La question de l'estime de soi</i>	181
d)	<i>Conséquences pour les rituels personnels et les T.O.C.</i>	187
e)	<i>Incertitude et risque</i>	192
f)	<i>Le rituel manipule un cadre cognitif</i>	198
2-	Les rituels culturels	214
a)	<i>Rôle et utilité des rituels culturels</i>	214
b)	<i>L'existence du rituel est une exigence logique</i>	219
c)	<i>Fonctionnement du rituel culturel</i>	222
i.	Des degrés d'implication personnelle divers mais une unité de comportement générale	222
ii.	Une manipulation cognitive	224
iii.	Rituel et logique	229
	Note sur les rituels, l'intégrisme et la soumission à l'autorité.....	234
iv.	Métaphores et symboles	236
v.	Les outils du rituel	241
vi.	Le culte du mystère et de l'étrange.....	246
vii.	Aspects sociaux du rituel.....	254
viii.	La construction de la réalité par le rituel	259
ix.	L'efficacité du rituel	266
	III. La pensée magique	269
1-	Un phénomène normal.....	270
a)	<i>La pensée magique chez l'enfant et l'adolescent</i>	270
b)	<i>La pensée magique chez l'adulte</i>	272
2-	Les lois de la magie sympathique et la psychiatrie	276
a)	<i>Observations de l'application des lois de la magie sympathique au quotidien</i>	276
i.	Interaction avec l'environnement matériel	276
ii.	Interaction avec autrui	279
b)	<i>Une logique archaïque</i>	286
	2^e partie : Recherches sur les modes d'influence chez Platon.....	293
	I. Cadres et vides cognitifs.....	305
1-	Les pièges de la subjectivité	306
a)	<i>L'opinion spontanée</i>	307
b)	<i>Des évidences trompeuses</i>	317
c)	<i>Une question de point de vue</i>	326
i.	Une réalité enchevêtrée	326
ii.	Opinion, interprétation, action.....	331
iii.	Trouver une référence adéquate	335
2-	Action et réflexion	340
a)	<i>Des risques de certains réflexes</i>	341
b)	<i>Les apparences avant tout</i>	346
c)	<i>Système et logique de l'éthique</i>	354
3-	Aux frontières de l'ignorance	364
a)	<i>Un stratagème trop efficace</i>	366
b)	<i>Savoir sortir des limites</i>	376
c)	<i>Savoir ignorant et ignorance de savoir</i>	382

i.	Trouver ses propres opinions.....	383
ii.	Un savoir profond occulté par l'opinion.....	387
	Pris à son propre piège.....	388
	Savoir malgré soi.....	390
d)	<i>Quand l'inconnu montre l'invisible</i>	399
i.	Apprendre à s'effacer.....	399
ii.	Révéler l'invisible.....	404
4-	Les deux magies.....	413
II. De quelques professionnels de la parole magique.....		429
1-	L'héritage de Gorgias.....	430
2-	Jeux de domination.....	443
a)	<i>Provoquer la transe</i>	444
b)	<i>Résister à la magie</i>	451
3-	Magie de l'orateur.....	461
4-	Le plus parfait des camouflages.....	474
5-	Deux approches de la magie pas si différentes.....	493
a)	<i>Inversions</i>	495
b)	<i>La magie rhétorique et poétique d'Agathon</i>	500
i.	Transgression et effraction rhétorique.....	500
ii.	Vers le pouvoir absolu.....	510
iii.	Une magie orphique ?.....	515
iv.	Un discours politique.....	521
v.	Efficacité magique du discours d'Agathon et de l'éloge.....	523
c)	<i>Marsyas ou la magie vue par ceux qui la subissent</i>	525
i.	Retour de l' <i>aulos</i>	525
	Envoûtements et bouleversements.....	526
	Le cas d'Alcibiade.....	534
ii.	Le discours d'Alcibiade : jeu d'images.....	544
iii.	Le satyre et son <i>aulos</i>	551
III. Possession et évocations : la nécromancie selon Socrate.....		581
1-	Amis ou amants ?.....	582
a)	<i>La force du faible</i>	583
b)	<i>Diverses formes de possession</i>	588
2-	À la recherche de l'hôte du discours de Lysias.....	611
a)	<i>Des lieux enchanteurs : une question de vision du monde</i>	612
b)	<i>Écran d'orgueil</i>	623
c)	<i>Se faire du mal en croyant se faire du bien</i>	632
3-	De la transe à l'initiation.....	637
a)	<i>Rencontre avec le monstre</i>	638
i.	La transe de Phèdre.....	638
ii.	Le traque de Python.....	642
b)	<i>La vérité et les illusions coulent de source</i>	650
c)	<i>Initiations et bifurcations</i>	656
4-	Savoir, penser et faire penser.....	670
a)	<i>Compréhension et transmission</i>	671
b)	<i>Une pensée qui n'en finit pas de penser</i>	682

T o m e I I

Sommaire	703
IV. L'art d'influencer	709
1- Un embarras contagieux	710
a) <i>Des mauvaises habitudes et des bonnes attitudes</i>	712
b) <i>Un dialogue dans lequel le courant passe entre les interlocuteurs</i>	717
2- Faire changer autrui	731
a) <i>Le manipulateur manipulé</i>	732
b) <i>Un désenvoûtement</i>	737
c) <i>Alcibiade témoin privilégié de la magie socratique</i>	743
i. Les effets de la magie socratique	744
ii. L'art de l'envoûtement de Socrate	752
iii. L'utilisation de la honte	767
iv. L'impossible compromis(sion)	779
3- L'attraction du vide : éloge de l'intermédiaire	785
a) <i>La déchirure</i>	786
i. Du hoquet à l'éternuement	786
ii. Façons de se transformer sans changer	791
b) <i>Une initiation démonique</i>	796
i. La médiation démonique	800
ii. Enfanter un philosophe	803
iii. Trouver l'objet adéquat de l'amour	808
iv. Désirer l'immortalité et l'obtenir	809
Se régénérer	809
Prendre soin de son âme	812
Des différentes formes d'immortalité	813
c) <i>La révélation</i>	818
i. Un programme de vie à suivre	818
ii. Une transformation profonde	822
iii. L'éveil de la pensée et la redéfinition de l'action	826
d) <i>Attirer et retourner</i>	834
V. Le $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ comme incantation	851
1- Surtout demeurer à la surface des choses	852
a) <i>Un outil puissant à ne pas laisser entre toutes les mains</i>	853
i. Un jeu auquel on perd si l'on en respecte les règles	854
ii. Profiter de l'instant	860
b) <i>Retrouver le sens des réalités</i>	862
i. Une curieuse initiation	862
ii. La contrainte cognitive	865
c) <i>Vers un ordre du monde dévoyé</i>	868
i. D'une certaine croyance au pouvoir des mots	868
ii. Produire avec des mots	871
d) <i>Envoûter l'envoûteur</i>	877
i. La théorie : le mythe de Protée	877
ii. La pratique : Socrate à la manœuvre, avec Clinias, Criton et Ctésippe	890
2- D'une incantation et d'autres	900
a) <i>Jeux d'envoûtements</i>	901
i. D'un magicien et d'un médecin malgré lui	901
ii. Socrate recourt à l'automédication	904

b)	<i>Le pouvoir de l'incantation</i>	908
i.	Niveaux de <i>λόγος</i>	908
ii.	Sauts logiques : l'âme et le <i>λόγος</i> , la réalité et la vie.....	911
c)	<i>Particularités des incantations socratiques</i>	915
i.	Zalmoxis et la parole efficace.....	915
ii.	Exigence éthique et émergence de la vertu par le <i>λόγος</i>	919
iii.	Où l'incantation appliquée n'est pas forcément celle que l'on croit	921
iv.	Critias et la nature formelle de la vertu : corruption de l'incantation.....	925
d)	<i>Une incantation en action</i>	932
i.	Quand le corps se fait le miroir de l'âme et l'âme celui de l'opinion	932
ii.	Double contrainte	939
e)	<i>Bilan de la recherche et implications éthiques</i>	947
i.	Retour sur l'incantation et Zalmoxis	947
ii.	Une question d'attitude.....	951
3-	La vie comme envoûtement.....	955
a)	<i>Trouver l'enchanteur</i>	956
b)	<i>Le mal et le remède</i>	973
i.	L'intérêt de réguler les affections corporelles	973
ii.	Le corps envoûte l'âme	975
iii.	Acquérir de nouvelles habitudes pour changer de vie	985
iv.	Vivre sans rien avoir à perdre.....	994
c)	<i>La vie est un φάρμακον</i>	999
i.	Magie et changement d'attitude	999
ii.	Le mythe final du <i>Phédon</i>	1003
VI.	Un outil à la disposition du législateur	1013
1-	Un problème de vertu	1015
2-	Altérer les comportements.....	1021
a)	<i>Nature des incantations</i>	1022
b)	<i>Application à la législation</i>	1030
i.	Un jeu sur la forme	1030
ii.	L'utilisation de la poésie	1044
c)	<i>Divers moyens au service d'une noble fin</i>	1049
3-	Créer une tribu	1061
a)	<i>Fédérer les différences</i>	1062
b)	<i>Affilier</i>	1070
c)	<i>Façonner la vision du monde</i>	1083
4-	L'art subtil du contrôle social	1086
a)	<i>Les préambules des lois et leur champ d'application</i>	1087
b)	<i>L'incantation, complément de la loi</i>	1093
c)	<i>Méfais de l'athéisme dans la société</i>	1100
d)	<i>La magie dans la cité</i>	1105
i.	L'impiété sous toutes ses formes.....	1105
ii.	Les crimes de magie	1110
	Conclusion	1123
	Bibliographie	1133
	Annexe	1229
	Le champ lexical de la magie dans le corpus platonicien	1231

Index	1235
Index des auteurs anciens et médiévaux.....	1237
Index des auteurs modernes et contemporains	1239
Index des références mythologiques ou religieuses	1247
Index des personnages historiques	1249
Index des noms de lieux et de peuples	1251

IV. L'art d'influencer

La magie oratoire repose sur la production d'une illusion qui stupéfie sa victime et qui lui fait perdre tout discernement, au point qu'elle se détermine en obéissant aux directives suggérées par la personne qui parle. Nous avons d'ailleurs pu constater avec le discours d'Agathon que ces suggestions peuvent être très subtiles et se situer à un niveau presque subliminal. Cette magie opère donc de façon efficace mais superficielle puisqu'elle ne joue que sur la manipulation des perceptions à partir desquelles sont prises les décisions : biaisant l'information reçue, elle entraîne un comportement donné, que l'orateur sait générer grâce à sa connaissance et son expérience de la foule, qui lui fournissent une sorte de « psychologie » du grand nombre fondée essentiellement sur la flatterie des sens et la promotion d'idées que l'on qualifierait de démagogiques dans notre vocabulaire contemporain, ou du moins d'opinions sous leur forme la plus répandue et la plus consensuelle, souvent dans l'esprit de prétendre satisfaire des intérêts immédiats et évidents. Il s'agit par conséquent de modifier la perception du monde pour entraîner une réponse comportementale, non pas en autorisant une réception critique des apparences perçues, par une sorte d'éducation de la perception, mais en façonnant directement ces apparences au moyen de procédés rhétoriques et de discours orientés par un but visé et non par la conformité avec le réel : au lieu d'aiguiser les facultés critiques de l'âme quant aux perceptions, le discours de type sophistique les anesthésie, afin que l'auditeur interpose le moins de filtres personnels possibles entre le discours reçu et ce qu'il assimilera à partir de ce discours, qui, s'inscrivant dans son âme de la manière souhaitée par l'orateur, influence alors celle-ci le plus efficacement possible. En aucun cas, il n'est question d'expliquer le monde pour que l'auditeur puisse se déterminer en connaissance de cause à partir d'une représentation réaliste, à défaut d'être parfaitement réelle, et pour le moins honnête, de son environnement. Le professionnel de la parole vise encore moins à produire un changement interne chez son public qui le conduirait à plus d'autonomie dans ses décisions et à être capable en toute circonstance de se déterminer d'une façon authentiquement adéquate avec ses intérêts.

La manipulation des apparences telle que les orateurs la pratiquent n'est destinée qu'à produire un changement ponctuel, une réaction à cette action, modulable selon les intérêts du manipulateur, et qui plus est, un manipulateur plus adroit sera toujours capable d'annuler ou

renverser l'influence du premier, l'expérience elle-même venant aussi avec le temps démentir éventuellement les illusions, mais en général trop tard. Quoi qu'il en soit, jamais une modification structurelle n'est obtenue, sinon peut-être par hasard, n'étant de toute façon pas cherchée puisque la démarche des spécialistes de la parole est souvent utilitariste et égoïste. Un mode d'influence qui amènerait une personne à une transformation interne de telle manière qu'aucun discours ou aucune expérience ne viennent contredire les effets de cette influence serait évidemment le seul susceptible d'être considéré comme une authentique magie. Bien entendu, une telle influence n'est possible que si elle conduit à appréhender le vrai, en raison de ses qualités de permanence et d'immutabilité, la grande difficulté étant de savoir reconnaître le vrai au milieu de toutes les opinions, si tant est que l'on soit en mesure de toujours y avoir accès. L'intérêt de l'approche de Socrate, et c'est en cela que nous pouvons la considérer comme une forme de magie puissante, surpassant de loin celle des experts en parole, est de conduire ses interlocuteurs à faire la chasse systématiquement à leurs opinions fausses, en l'absence de toute certitude au sujet du vrai, qui se décante peu à peu à force d'étude et d'analyse. De la sorte est initié en eux un mouvement de pensée qui, s'ils font l'effort suffisant et s'ils sont suffisamment convaincus de l'intérêt de cette démarche, doit les amener à opérer une transformation profonde dans le fonctionnement de leur âme et qui est censée leur permettre d'accomplir des actions authentiquement vertueuses. Mais tant que l'interlocuteur de Socrate n'est pas dans de telles dispositions, ni lui, ni personne, ne verra de différence avec l'influence exercée par les autres experts de la parole.

1- Un embarras contagieux...

Alors que dans le *Banquet*, le discours d'Alcibiade nous proposait une approche indirecte de la magie socratique par le biais des réactions et attitudes d'une personne l'expérimentant, le *Ménon* nous fournit un supplément d'informations car outre la réaction d'un interlocuteur de Socrate, il nous montre ce dernier à la manœuvre et nous apporte son éclairage sur ce qui s'est produit. Dans ce dialogue, Socrate est encore explicitement traité de sorcier par son interlocuteur et comparé à un animal lui-même riche en sortilèges, la torpille, qui paralyse ses proies par un choc électrique, véritable ligature provoquée par un agent invisible, qui évoque immédiatement l'effet du *θέλγειν*, que nous avons déjà abordé¹. La réflexion de Ménon se rapproche de celle de Glaucon qui, dans la *République*, compare les

1. *Ménon*, 79 e7-80 b7. Voir M. CARASTRO, *op. cit.*, pp. 198 sq.

manœuvres de Socrate contre Thrasymaque aux envoûtements d'un charmeur de serpents car rien n'a convaincu le jeune homme dans cet entretien ². La réfutation menée par Socrate n'a pas été concluante et l'entretien n'a absolument pas résolu la question posée. Nous sommes dans le même cas que le *Ménon*, où aucun résultat positif n'a émergé de la discussion, mais les positions de l'interlocuteur de Socrate ont été réduites à néant. Néanmoins, à la différence des protagonistes de la *République*, qui font seulement état de leur incrédulité vis-à-vis des propos de Socrate ³, la gêne dans laquelle se trouve celui-ci ⁴ se transmet à Ménon, l'aporie prenant la place de ses certitudes. Socrate, à ce moment du dialogue, n'a rien à proposer de mieux et cette fois, il parvient cependant à mettre son interlocuteur dans le même état d'embarras que lui, ce qui est une situation étrange dans un contexte de débat où normalement une thèse l'emporte sur une autre ou au moins se détache de la discussion. Un tel résultat est déconcertant et participe à l'emprise magique que Ménon subit.

Il est bon s'arrêter un instant sur la différence d'attitude existant entre d'une part Glaucon et Adimante que Socrate n'a pas à placer en situation d'aporie pour entamer un échange sérieux et constructif, et d'autre part, Thrasymaque et Ménon, qui doivent être envoûtés par ce biais, le premier étant de trop mauvaise foi pour accepter de reconnaître son embarras et renonçant à débattre plutôt que de profiter de l'aporie pour reprendre un dialogue de bon aloi ⁵, le second étant de meilleure composition et se laissant gagner par l'embarras pour devenir beaucoup plus coopératif avec Socrate. La confrontation entre ces deux groupes d'interlocuteurs nous apprend qu'il n'est pas nécessaire de plonger dans une stupeur magique les gens qui désirent sincèrement penser et ne prétendent pas assener leurs opinions, car, spontanément, ils noueront une conversation constructive avec Socrate ⁶. En revanche, des gens imbus d'eux-mêmes, enclins à se faire valoir ou s'imaginant détenir des connaissances,

2. *République*, II, 358 b2-4 : « Car Thrasymaque me paraît s'être laissé charmer par toi comme un serpent plus vite qu'il ne convenait » (*Θρασύμαχος γάρ μοι φαίνεται πρῶταίτερον τοῦ δέοντος ὑπὸ σοῦ ὥσπερ ὄφεις κληθηθῆναι, ἐμοὶ δὲ οὕτω κατὰ νοῦν ἢ ἀπόδειξις γέγονεν περὶ ἐκατέρου*). Voir *supra*, p. 440.

3. En 357 a4-b4, Glaucon s'adresse ainsi à Socrate, qui croyait qu'il ferait l'économie d'une discussion sur le fond du problème après sa joute avec Thrasymaque : « [GL.] Socrate, veux-tu donner l'impression de nous avoir persuadé ou bien nous avoir véritablement persuadé que de toute façon, il est meilleur d'être juste qu'injuste ? [SO.] Pour ma part, dis-je, je préférerais que ce soit véritablement, si cela tenait à moi. [GL.] Par conséquent, dit-il, tu ne fais pas ce que tu souhaites. » ([ΓΛ.] Ὁ Σώκρατες, πότερον ἡμᾶς βούλει δοκεῖν πεπεικέναι ἢ ὡς ἀληθῶς πεῖσαι ὅτι παντὶ τρόπῳ ἄμεινόν ἐστιν δίκαιον εἶναι ἢ ἄδικον; [ΣΩ.] Ὡς ἀληθῶς, εἶπον, ἔγωγ' ἂν ἐλοίμην, εἰ ἐπ' ἐμοὶ εἶη. [ΓΛ.] Οὐ τοίνυν, ἔφη, ποιεῖς ὁ βούλει.)

4. En 354 a12-c3, Socrate récapitule les résultats de la conversation qu'il a eue avec Thrasymaque et avoue ne toujours pas savoir si la justice est excellente ou non, et si la posséder rend heureux ou non.

5. Glaucon et Adimante feront en fait ce que Thrasymaque a été incapable de faire lui-même : recommencer la recherche avec Socrate sur de bonnes bases.

6. Ce qui ne veut pas dire qu'ils ne seront pas envoûtés par la suite de leur entretien avec Socrate : leurs bonnes dispositions les dispensent de subir un envoûtement préalable pour dialoguer adéquatement avec Socrate, et les rendent même plus réceptifs pour ses enchantements futurs qui pourront être administrés en douceur, sans nécessiter un choc cognitif ou émotionnel, simplement par une manipulation progressive de la vision du monde grâce au jeu des accords donnés au cours du dialogue. C'est notamment le cas dans la *République* où Socrate construit en dialoguant avec Glaucon et Adimante un mythe philosophique, ou dans le *Théétète*, où Socrate cherche à faire accoucher Théétète de ses opinions.

rétifs à l'introspection critique, doivent être libérés au préalable de la gangue de leur orgueil ou de leurs certitudes : l'expérience des troubles de l'aporie est alors tout indiquée. Pour qu'elle soit bénéfique, il faudra encore que l'interlocuteur accepte un changement d'attitude radical à la faveur de la sidération magique, plus efficace qu'une discussion argumentée qui réussira au mieux à réformer certaines connaissances erronées mais ne contraindra pas la personne à modifier son attitude, surtout avec un disciple des sophistes, tenant du relativisme. Le résultat obtenu par Socrate est un choc cognitif qui doit éveiller chez les interlocuteurs les mieux disposés le désir de se transformer et chez les autres, une rencontre avec eux-mêmes, première prise de conscience de ce qu'ils sont. Surpris par cet effet inhabituel pour eux, nous comprenons mieux pourquoi ces derniers en viennent rapidement à taxer Socrate de pratiquer la sorcellerie dès qu'ils passent entre ses mains. Être capable comme Ménon de se découvrir envoûté par Socrate et l'admettre ouvertement est déjà une prise de conscience intéressante qui devrait l'encourager à revoir ses attitudes de pensée.

a) *Des mauvaises habitudes et des bonnes attitudes*

À force d'être réfuté par Socrate, Ménon se retrouve dans un état semblable à celui que les tablettes d'imprécation cherchent à produire dans le cadre de procès sur les adversaires du consultant : il ne peut plus parler ni rassembler ses esprits. En effet, ces envoûtements, gravés sur une tablette de plomb, souvent pliée et transpercée de clous puis généralement jetée dans un puits⁷ ou enfouie dans une tombe, appelée en grec *κατάδεσμος* et en latin *defixionis tabella*⁸, étaient censés en général neutraliser la victime, notamment en lui ôtant l'usage de la

7. Voir par exemple T. L. SHEAR, « The Latter Part of the Agora Campaign of 1933 », *American Journal of Archaeology*, XXXVII, 1933, pp. 546, 548, et « The Campaign of 1933 », *Hesperia*, IV, 1935, p. 325, à propos de la découverte de quarante-cinq tablettes de malédiction en plomb au fond d'un puits lors de fouilles sur l'agora d'Athènes en 1933, dont l'une est étudiée par G. W. ELDERKIN, « An Athenian Maledictory Inscription on Lead », *Hesperia*, V, 1936, pp. 43-49, contenant notamment une invocation à Seth-Typhon.

8. Il est d'usage, chez les historiens de la magie antique, d'utiliser le terme francisé de table ou tablette de « défexion » pour désigner ces objets. Les principales caractéristiques des *κατάδεσμοι* sont énumérées par R. MÜNSTERBERG, « Zu den attischen Fluchtafeln », *Jahreshefte der österreichischen archäologischen Institutes in Wien*, VII, 1904, pp. 141-145, F. B. JEVONS, « Defixionum Tabellae » in P. S. ALLEN, J. de M. JOHNSON (ed.), *op. cit.*, II, Oxford, MCMVIII, pp. 131-139, A. BERNAND, *op. cit.*, pp. 19-21, M. CARASTRO, « Les Liens de l'écriture. *Katadesmoi* et instances de l'enchaînement », pp. 264-271, et D. OGDEN, *Magic, Witchcraft, and Ghosts in the Greek and Roman Worlds: A Sourcebook*, Oxford - New York, 2002, p. 210, qui indique notamment que l'on a découvert dans tout le monde gréco-romain environ 1 600 tablettes d'envoûtement, majoritairement en grec, appartenant à une période s'étendant de 500 av. J.-C. jusqu'à la fin de l'Antiquité. Pour des analyses et des descriptions plus étoffées, voir K. PREISENDANZ, « Fluchtafel (Defixion) » in T. KLAUSER (Hg.), *Reallexikon für Antike und Christentum*, VIII, Stuttgart, 1972, col. 1-29, M. CARASTRO, *op. cit.*, chap. VI, en particulier pp. 183-188, sur Platon et les *κατάδεσμοι*, M. MARTIN, *op. cit.*, pp. 233-241, et E. EIDINOW,

parole⁹, en l'empêchant de se mouvoir ou encore en lui infligeant des souffrances le paralysant¹⁰. C'est exactement ce qui arrive à Ménon et son accusation contre Socrate, dans ce contexte, est tout à fait sensée. Il s'agit de déterminer comment celui-ci est parvenu à réaliser ce prodige.

Si dans le *Sophiste*, l'objectif de l'Étranger et de Théétète est de produire une différence pour débusquer un sophiste qui se dissimule derrière l'apparence du même, Socrate, dans le *Ménon*, cherche à faire émerger le même à partir de la multiplicité des cas d'espèce que son interlocuteur lui cite, sans que celui-ci propose pour ces cas singuliers de définition qui parvienne à éclairer et justifie leur singularité, au point qu'il en reste en fait à des mots vides, n'étant pas capable de leur donner la moindre consistance réelle. L'ensorcellement de Ménon tient moins à sa prise de conscience de son ignorance qu'à l'incapacité de discourir dans laquelle Socrate le met à force de le réfuter, comme si la circularité du discours, qui revient sans cesse au point de départ, l'avait lié : il ne sait plus quoi dire, il manque de ressources et de virtuosité pour continuer de répondre à Socrate, là est son embarras, contrairement à son maître Gorgias qui n'est jamais pris de cours et qui sait utiliser tout le pouvoir de la rhétorique pour toujours avoir quelque chose à dire, quel que soit le sujet.

Pour en arriver là, Ménon a dû se laisser prendre au jeu de Socrate et l'essentiel de l'ensorcellement accompli par celui-ci a été d'imposer à son interlocuteur le cadre de ce jeu et de l'enfermer dedans grâce à la réfutation, une fois qu'il a été accepté : l'objectif étant clair, la réfutation devient incontestable. Tout cela a été autorisé en faisant adhérer Ménon au paradigme de la définition de la figure (*σχῆμα*)¹¹ qui a établi les règles du jeu de la recherche, consistant à disqualifier toute approche qui serait tautologique, c'est-à-dire ne permettant pas une différenciation de la vertu, ou qui ne serait pas limitative, c'est-à-dire conduisant à une dispersion du concept de vertu dans des subdivisions de celui-ci ou des cas singuliers, démarches adoptées par Ménon jusqu'en 79 e7, lorsqu'il s'avoue envoûté par Socrate. On notera que le paradigme de la définition de la figure est doublement contraignant car, d'une part, il indique de quelle manière Socrate souhaite que Ménon réponde, en englobant tout le

Oracles, Curses, and Risk Among the Ancient Greeks, Oxford - New York, 2007, chap. 7. Tout le processus de fabrication d'une tablette de défexion est décrit dans le *P.G.M.*, V.304-369.

9. On trouvera chez J. G. GAGER (ed.), *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*, New York - Oxford, 1992, chap. III, en particulier les n° 44 à 46 (pp. 131-137) et 49 à 51 (pp. 138-142), des exemples de sorts jetés dans le cadre de procédures judiciaires, destinés à priver de l'usage de la parole la partie adverse, ses témoins ou ses défenseurs, et qui s'en prennent parfois directement à leur langue pour lui retirer sa fonctionnalité. Voir aussi C. A. FARAONE, « Curses and Social Control in the Law Courts of Classical Athens » in D. COHEN (Hg.), *Demokratie, Recht und soziale Kontrolle im klassischen Athen*, München, 2002, pp. 86-92, et E. EIDINOW, *op. cit.*, chap. 9.

10. Sur les *κατάδεσμοι*, qui cherchent plus à lier et entraver l'adversaire qu'à le détruire, et sur la rivalité et la jalousie comme importantes motivations pour recourir à la magie, voir A. BERNAND, *op. cit.*, pp. 75-79, 86-105, 238-258, C. A. FARAONE, « The Agonistic Context of Early Greek Binding Spells » in C. A. FARAONE, D. OBBINK (ed.), *op. cit.*, pp. 3-32.

11. *Ménon*, 73 e3-76 e1.

concept de vertu et non en le fractionnant en de multiples parties (de même la partie d'une figure reste une figure), et, d'autre part, le cas de la figure décrit ce qu'est une définition acceptable, toute définition étant finalement la figure verbale d'une notion, les deux dimensions de l'approche coïncidant avec beaucoup d'à-propos : grâce à cela, si jamais Ménon n'a pas compris en quoi consiste l'opération abstraite de définition, il a néanmoins sous les yeux un objet concret dont il peut se servir pour produire une définition. De plus, le recours à la notion de figure est peut-être aussi une façon subtile de suggérer à Ménon que son approche de la vertu est elle-même cantonnée à une figure, de type psychologique, puisqu'il présente à chaque fois une partie de la vertu et qu'en prenant conscience de la figure conditionnant son raisonnement, il sera en mesure de penser autrement et de fournir une définition plus satisfaisante. Enfin, la notion de figure, en tant qu'objet de pensée susceptible de se situer à deux niveaux conceptuels différents, s'appliquant à la fois à toute chose singulière et à la classe logique à laquelle celle-ci appartient (toute classe est elle-même une figure qui s'exprime dans ses éléments singuliers), possède une réversibilité et une ambiguïté intéressantes pour piéger la pensée et provoquer de l'aporie, créant un cercle vicieux dont on ne peut s'extraire que par un effort de pensée, auquel Ménon, manifestement, reste rétif.

Malgré son admiration pour Gorgias, Ménon n'a finalement (et heureusement) pas été capable de suivre l'exemple des sophistes ou des éristiques, de se comporter en briseur de jeu en mettant à profit les artifices de la rhétorique, et il a commencé à chercher réellement ce qu'était la vertu, même s'il n'en a peut-être pas encore vraiment conscience à cet instant de l'entretien ; autrement, il aurait très probablement trouvé quelque chose de plus à dire, quitte à se dérober par de la mauvaise foi ou une saillie agressive, d'où son étonnement, car il n'a pas l'habitude d'être plongé dans un tel embarras et, auparavant, dans d'autres discussions, chaque fois qu'il s'était exprimé sur la question de la vertu, il avait certainement eu l'impression que son propos avait été bien reçu, ses astuces rhétoriques trompant vraisemblablement la vigilance de ses interlocuteurs¹². Nous noterons d'ailleurs qu'une habitude constitue elle-même une forme de figure, ce qui justifie pleinement le paradigme utilisé précédemment par Socrate et qui s'applique parfaitement à Ménon, prisonnier de modes de pensée qu'il applique mécaniquement, sans réelle autonomie de réflexion : en faisant porter son effort sur de tels concepts, sans forcément l'exprimer ouvertement, Socrate joue autant sur le contenu des réflexions de son interlocuteur que sur les structures qui les produisent, ce qui contribue à créer un effet de mise en abyme implicite et déstabilisant et qui, en amenant l'interlocuteur à butter contre les structures de son psychisme, est de nature à susciter une influence grâce à laquelle il sera possible d'avoir prise sur ces structures, si l'expérience est suffisamment saisissante pour que l'individu soit convaincu d'adopter une

12. *Ibid.*, 80 b2-4.

nouvelle attitude. Au passage, nous constatons qu'en tant qu'objet conceptuel, le paradoxe exposé par Ménon, qui se demande comment il est possible de chercher ce dont on ne sait rien¹³, appartient à une catégorie similaire à celle de la figure, qui relève d'une logique circulaire, la définition d'une figure étant elle-même une figure, et ce n'est pas un hasard si Platon a choisi de donner à Socrate un interlocuteur dont le mode de pensée est lui-même circulaire, signifiant ainsi que toute heuristique, pour être fructueuse, doit être sous-tendue par un fonctionnement psychologique adéquat, en l'occurrence, une capacité à sortir de schémas tout faits et à concevoir des approches nouvelles au moyen de ce qui est déjà connu, de remonter à l'inconditionné, de quitter la figure pour trouver la Forme.

Le thème de l'habitude de Ménon contrariée par Socrate reviendra quelques lignes plus loin, lorsque celui-ci repoussera ce qu'il dénoncera comme une attaque déguisée de celui-là : Ménon lui avait en fait répliqué par habitude¹⁴, comme par réflexe, sans réfléchir, de la manière qui est la sienne lorsqu'il fait montre de ses talents de débateur et qu'il prête moins d'attention au sens de ses paroles qu'aux effets qu'elles produisent, en l'occurrence une tentative habile devant pousser l'adversaire à se contredire. Mais la même cause produira la même conséquence, Socrate rappelant à l'ordre Ménon en le qualifiant de *πανοῦργος* en 81 e6 comme il l'avait fait en 80 b8. Une habitude ancrée ne se perd donc pas facilement et demande une démarche volontaire et consciente pour être éliminée, c'est-à-dire un début de connaissance de soi pour d'abord l'identifier. Ménon, reconnaissant ses torts, démontrera ainsi immédiatement à Socrate qu'il est bien disposé pour poursuivre le dialogue dans un bon esprit, prouvant par l'exemple que la valeur d'une recherche tient plus à l'attitude adoptée qu'aux résultats trouvés. En outre, l'effet de l'habitude accroît énormément la stupéfaction de l'interlocuteur réfuté et ne trouvant plus d'opinion de rechange : il est confronté à une expérience nouvelle, contrastant avec ce qui était pour lui la normalité et qu'il ne sait pas comment aborder car il ne l'a jamais vécue auparavant, ni même envisagée, et qui s'apparente à une véritable dissonance cognitive, puisqu'il imagine avoir toutes les ressources pour résoudre le problème mais butte à chaque fois sur une réfutation, et, en somme, ses opinions tant sur le sujet débattu que sur lui-même se heurtent au réel, qu'il découvre ébahi.

13. *Ibid.*, 80 d5-8 : « et de quelle façon chercheras-tu, Socrate, ce dont tu ne sais pas du tout ce que c'est ? Car laquelle de ces choses que tu ne connais pas te proposeras-tu comme objet de recherche ? Et même si dans le meilleur cas tu tombais dessus, comment saurais-tu que c'est ce que tu ne savais pas ? » (*καὶ τίνα τρόπον ζητήσεις, ὃ Σώκρατες, τοῦτο ὃ μὴ οἶσθα τὸ παράπαν ὅτι ἐστίν; ποῖον γὰρ ὧν οὐκ οἶσθα προθέμενος ζητήσεις; ἢ εἰ καὶ ὅτι μάλιστα ἐντύχοις αὐτῷ, πῶς εἴσῃ ὅτι τοῦτό ἐστιν ὃ σὺ οὐκ ἤδησθα;*).

14. *Ibid.*, 82 a5 : *ὑπὸ τοῦ ἔθους*. En 76 d8, déjà, la définition de la couleur proposée par Socrate avait été admise par Ménon car elle concordait avec une théorie dont il avait l'habitude, si bien qu'il s'en satisfait. Les réserves que Socrate émet immédiatement, en 76 e3-7, sont donc légitimes, car il comprend bien que cette définition a été validée alors que Ménon ignore les fondements et les présupposés de la théorie invoquée, et que, partant, la validité générale de la réflexion n'est pas du tout acquise en réalité.

Car Ménon s'intéresse plus aux mots et à l'effet qu'ils produisent, qu'à la réalité qu'ils désignent, comme le confirme la suite immédiate du dialogue. En effet, alors que Socrate lui propose de chercher ensemble ce qu'est la vertu, Ménon lui oppose une objection qu'il juge éristique, lui rétorquant en outre qu'il connaît un autre discours, vrai celui-là. Pour Ménon, l'objection n'est qu'un discours qu'il tient et dont la valeur est surtout d'être bien dit¹⁵. Selon lui, à un λόγος s'oppose un autre λόγος, qui sera plus ou moins fort, selon ses qualités argumentatives et rhétoriques, bref des qualités inhérentes à la forme discursive et à l'énonciation, le fond du discours n'étant que secondaire. C'est pourquoi il utilise avec insistance dans ses questions suivantes le terme λόγος et le verbe λέγειν ainsi que ses dérivés¹⁶, s'intéressant même à la personnalité de ceux qui tiennent le discours que Socrate évoque, l'autorité de l'auteur étant un des facteurs comptant pour beaucoup dans la force du λόγος. Socrate, dans ses réponses, ne reprend en revanche aucun de ces mots, sauf à la dernière¹⁷, où il multiplie à son tour les emplois de termes appartenant à cette famille¹⁸. Il dévoile ainsi l'identité des personnes dont il tient le λόγος, et qui n'a en fait aucune importance car ce sont des prêtres et des prêtresses inspirés, donc qui ne sont pas les auteurs de leurs paroles, lesquelles sont divines¹⁹. D'ailleurs, pour Socrate, les caractéristiques intéressantes que l'on peut trouver dans un λόγος sont le vrai et le beau²⁰ : son énonciation n'a plus qu'une valeur au mieux esthétique, mais sûrement pas probante, sachant par surcroît que la beauté des idées défendues primera sur celle des mots utilisés. Entre les questions de Ménon et la longue réponse de Socrate, le λόγος a changé de statut et a pris une consistance nouvelle puisqu'il est désormais censé énoncer une réalité, ce qui sera réaffirmé avec force en conclusion de sa réponse²¹.

15. *Ibid.*, 81 a1-2: « Alors ne te semble-t-il pas que ce propos-là soit bien dit, Socrate ? » (*οὐκοῦν καλῶς σοι δοκεῖ λέγεσθαι ὁ λόγος οὗτος, ὃ Σώκρατες;*).

16. *Ibid.*, 81 a1-2 ; a4 : « Es-tu capable de dire en quoi [sc. le discours n'était pas bon] ? » (*ἔχεις λέγειν ὅπη;*) ; a7 : « Quel discours tenaient-ils ? » (*τίνα λόγον λεγόντων;*) ; a9 : « Quel était celui-ci et qui était ceux qui le tenaient ? » (*τίνα τοῦτον, καὶ τίνες οἱ λέγοντες;*).

17. *Ibid.*, 81 a10-b1 : « ceux qui le tenaient font partie de tous les prêtres et prêtresses à qui il importe de pouvoir donner une explication rationnelle à propos des choses auxquelles ils s'emploient » (*οἱ μὲν λέγοντές εἰσι τῶν ἱερέων τε καὶ τῶν ἱερειῶν ὅσοις μεμέληκε περὶ ὧν μεταχειρίζονται λόγον οἷοις τ' εἶναι διδόναι*).

18. *Ibid.*, 81 a10 ; a11 ; b1 : *λέγει* ; b2 : *ἃ δὲ λέγουσιν*.

19. *Ibid.*, 81 b2 : *θεῖοι εἰσιν*. D'après R. MARTÍN HERNÁNDEZ, *op. cit.*, 548-556, et A. BERNABÉ, *op. cit.*, pp. 41 sq., Socrate pourrait faire référence à des prêtres pratiquant des initiations orphiques similaires à ceux évoqués dans le *Papyrus de Derveni*, col. XX.

20. *Ménon*, 81 a8 : « [Un langage] vrai, à ce qu'il me semble, et beau. » (*ἀληθῆ, ἔμοιγε δοκεῖν, καὶ καλόν.*) À opposer évidemment à 81 a1.

21. *Ibid.*, 81 e1-2 (évoquant le discours qu'il vient de rapporter) : « étant donné que j'ai confiance dans le fait que ce soit vrai, j'accepte de chercher avec toi *ce qu'est* la vertu. » (*ὅτι ἐγὼ πιστεύων ἀληθεῖ εἶναι ἐθέλω μετὰ σοῦ ζητεῖν ἀρετὴν ὅτι ἐστίν*), nous soulignons.

b) Un dialogue dans lequel le courant passe entre les interlocuteurs...

En comparant Socrate à une torpille, Ménon s'imagine vraisemblablement qu'il va rendre son expérience compréhensible à lui-même et donc qu'il pourra la surpasser en l'intégrant à ses catégories de pensée habituelles, trouvant une explication commode à son embarras : mettre un nom sur une chose serait comme déjà commencer à la connaître, selon la mauvaise habitude de cet interlocuteur qui manie des concepts sans savoir exactement ce qu'ils recouvrent réellement. Or Socrate le prend encore à contre-pied et récuse cette comparaison car d'après lui, les deux protagonistes sont tout aussi embarrassés l'un que l'autre. Sa réponse a d'abord pour vertu d'éprouver les intentions de Ménon et s'assurer que sa comparaison n'est pas une diversion prenant la forme d'une concession aimable sur la supériorité de Socrate dans l'art du débat, devant appeler une gentillesse en retour, par politesse, qui lui laissera le temps de réfléchir à une nouvelle définition ou qui obligera son adversaire à dévoiler son jeu et s'exposer à une réfutation, laquelle ne manque pas d'arriver, en 81 e3-82 a6, comme nous venons de le signaler, mais à contre-emploi.

Or, le propos de Socrate vise surtout à recadrer la discussion en signifiant à Ménon, qu'il participe à un dialogue et qu'il n'est pas question que l'un essaie de prendre le dessus sur l'autre et use de subterfuges pour réduire son adversaire à sa merci. Les deux parties, en théorie, sont par conséquent affectées de la même manière par la progression de l'entretien. Cependant, en pratique, chacun garde son individualité, et son ressenti sera personnel, dépendant directement de son caractère, de son histoire ou de l'état de sa réflexion. Mais si l'embarras est effectivement partagé, la manière de le vivre est très différente selon les protagonistes. Ainsi, Socrate est conscient de ce qu'est l'embarras dans lequel il se trouve, car il se sait ignorant, contrairement à Ménon, qui se croyait savant et qui est désorienté en commençant à découvrir que sa science n'existe pas, qu'il n'est même pas capable d'en donner l'illusion, et, pire peut-être, que Socrate ne semble pas plus que lui savoir ce qu'est la vertu : ses opinions sont sévèrement bousculées, autant celles qu'ils se faisait de lui-même que ses certitudes sur la notion même de savoir et de connaissance, et plus aucun point de repère n'existe pour lui. L'état de chaque interlocuteur n'est donc pas identique car Socrate n'est certainement pas déstabilisé comme Ménon peut l'être, étant donné que l'un et l'autre n'ont pas le même rapport au savoir, au discours et à la rhétorique, et que si une conception en la matière est mise en défaut dans cet entretien, c'est justement celle du second. Ménon a bel et bien été envoûté et Socrate, naturellement, est immunisé contre ses propres enchantements, tout comme la torpille l'est contre ses décharges électriques. D'ailleurs, la reconnaissance par Ménon des enchantements de Socrate marque un tournant dans le dialogue puisque à partir de

ce moment, Ménon ne prétend plus qu'il sait quelque chose : il n'entend plus répondre à la question de savoir ce qu'est la vertu, comme dans toute la première partie du dialogue, mais il demande maintenant à Socrate d'apporter activement sa pierre à l'édifice qu'il est incapable de bâtir tout seul²². Une véritable recherche peut alors s'engager, à laquelle Ménon participe dans la mesure de ses moyens mais toujours dans un esprit plutôt constructif, quoique relativement passif²³, probablement convaincu en partie²⁴ de l'intérêt de la théorie de la réminiscence par l'expérience réalisée avec le jeune esclave à laquelle il va assister et qui sera comme la représentation²⁵ de sa propre expérience de sa conversation avec Socrate²⁶, car, comme lui, le garçon commence par savoir avant d'être gagné par l'embarras lorsque son savoir est mis en défaut, mais contrairement à Ménon, il reconnaît spontanément son ignorance à ce moment²⁷, et grâce à cela, il parvient alors à reprendre la recherche et à la mener à bien. Une fois encore, nous constatons que Ménon a besoin d'être mis face à un paradigme correspondant à sa situation par Socrate pour en prendre conscience. Il a en fait beaucoup de mal à appréhender l'invisible et son interlocuteur doit sans cesse lui mettre

22. *Ibid.*, 82 a5-6 : « mais si, d'une façon ou d'une autre, tu es capable de me montrer qu'il en est comme tu dis, montre-le ! » (*ἀλλ' εἴ πως μοι ἔχεις ἐνδείξασθαι ὅτι ἔχει ὥσπερ λέγεις, ἐνδείξαι*).

23. En 86 c4-87c3, Socrate rappelle Ménon à l'ordre pour la dernière fois du dialogue alors qu'il aurait voulu chercher ce qu'est la vertu, tandis que son interlocuteur insiste pour savoir si celle-ci s'enseigne. Ce qui signifie que Ménon est toujours tributaire des mots qu'il continue de faire primer sur le sens et qu'il espère peut-être encore pouvoir tirer de Socrate un quelconque savoir. Ce passage est très important car pour continuer la réflexion sur les propriétés de la vertu sans savoir ce qu'elle est, Socrate est obligé de demander à Ménon d'accepter des hypothèses au sujet de celle-ci, c'est-à-dire de postuler des caractéristiques dont il n'a pas démontré l'existence. Ce faisant, il lui prouvera qu'il est possible de construire des connaissances fiables sur des choses dont on n'a pas une entière connaissance et que d'une manière générale notre esprit humain fonctionne de cette façon, l'essentiel étant de toujours chercher à approfondir ou infirmer les présupposés et les fondements des hypothèses posées et l'on parvient ainsi à explorer la chose sur laquelle portent ces hypothèses. Dans cette optique, on trouverait dans la réminiscence plus ou moins parfaite des réalités contemplées par l'âme des éléments d'induction permettant de poser les hypothèses sous-tendant solidement les raisonnements. Ainsi, tout savoir est bien une construction intellectuelle, qui ne découle pas directement de la perception sensible et de la nature corporelle de la chose connue : c'est une imitation qui ne ressemble pas forcément à ce qui est perçu, comme une peinture ou une sculpture pourraient le faire. Tout cela s'accorde d'ailleurs avec les réflexions qui seront menées à partir de 97 a6 sur l'opinion droite (*ὀρθὴ δόξα*) et l'homme divin (*θεῖος ἀνὴρ*) possédant une opinion bonne ou heureuse (*εὐδοξία*). Évidemment, seul le philosophe sera capable de dépasser cette opinion droite et d'avoir un savoir réel : c'est pourquoi Socrate, en 99 d7-9, dit que le nom de *θεῖος ἀνὴρ* vient des femmes et d'un dicton lacédémonien, donc dans les deux cas une opinion non fondée qui ne sait pas faire la différence entre le véritable homme divin qu'est le philosophe et celui qui n'en a que l'apparence.

24. *Ibid.*, 86 b1-c2 : Socrate reconnaît lui aussi que la théorie de la réminiscence n'est pas parfaite et ne demande donc pas à Ménon d'y adhérer plus que ne l'autorise la raison. En revanche, il se déclare intraitable sur la nécessité de chercher ce que l'on ignore, au moment précis où le dialogue va s'engager dans cette voie.

25. En 82 e12-13, Socrate invite d'ailleurs Ménon à être le spectateur de la réminiscence du jeune esclave, présentée en même temps comme étant archétypale : « Regarde-le à présent en train de se remémorer étape par étape, de la manière selon laquelle il faut se remémorer. » (*θεῶ δὲ αὐτὸν ἀναμνησκόμενον ἐφεξῆς, ὡς δεῖ ἀναμνησθεσθαι*).

26. Ce que Socrate décrit en 84 a3-d2.

27. *Ibid.*, 84 a1-2. Ménon, malheureusement pour lui, n'admet pas son ignorance et se borne à constater l'embarras dans lequel Socrate l'a plongé (en 79 e7-80 a4), et son incapacité à continuer à parler (en 80 b4 : « or maintenant, ce que c'est, je suis absolument incapable de le dire » (*νῦν δὲ οὐδ' ὅτι ἐστὶν τὸ παράπαν ἔχω εἰπεῖν*)). Et dans tout le reste du dialogue, si Ménon arrive à reconnaître qu'il est plongé dans l'embarras et que son interlocuteur dit vrai et le contredit, il ne sera jamais capable de dire « je ne sais pas ».

devant les yeux des paradigmes, ce qui explique pourquoi il n'arrivait pas à définir la vertu autrement que par des exemples, sans parvenir à la conceptualiser. Nous pouvons admirer en passant l'acuité de l'analyse du mode de fonctionnement mental de Ménon par Socrate et l'adaptation de son approche à celui-ci.

En donnant l'impression qu'il refuse la comparaison avec la torpille, Socrate lance un clin d'œil ironique à Ménon. Il feint de renier son pouvoir de sorcier pour mieux l'exercer en demeurant dissimulé, insaisissable. Car en acceptant de reconnaître qu'il est personnellement à l'origine du malaise de son interlocuteur, il lui donnerait une excuse pour ne pas s'abandonner entièrement à la discussion, voire pour la rompre, au motif qu'il use contre lui de moyens peu orthodoxes pour prendre le dessus dans la confrontation. Très habilement, profitant d'ailleurs des remarques préliminaires de Ménon, qui lui prête la réputation de mettre les autres dans l'embarras ²⁸, Socrate fait glisser l'attention de la cause, l'envoûtement, vers la conséquence, l'embarras. Le procédé utilisé reste ainsi dans l'ombre. Il ne prend donc aucun risque à faire tomber les masques, car derrière celui de la torpille, apparaît Socrate, dont la ressemblance avec celle-ci n'est pas contestable, tous les deux ayant une apparence physique laide et atypique ²⁹, ce qui constitue une nouvelle façon de souligner l'étrangeté du sorcier et son écart avec la nature humaine normale, et surtout ce qui signifie que Socrate n'a nullement perdu son pouvoir de magicien, restant ce qu'il est. En revanche, derrière l'image du beau Ménon, se cachait en réalité un ignorant ³⁰... Socrate a effectivement tenu parole et ne l'a pas gratifié d'une comparaison en réponse à la sienne : il l'a mis face à lui-même tel qu'il est et il lui a présenté la réalité. C'est pour cela qu'il a dû l'enchanter et lui faire perdre pied émotionnellement, le mettant dans la disposition psychologique nécessaire pour se défaire de l'image qu'il se faisait de lui-même et du savoir. Cet état d'incapacité à parler que Ménon découvre avec stupeur est en vérité son état habituel, dont il n'avait pas conscience jusqu'à présent, croyant posséder des connaissances et être capable de les exposer de façon convaincante, alors qu'il ne faisait que parler pour ne rien dire, ne maîtrisant pas son savoir, ce qui revient bien à la forme d'aphasie que Socrate a su provoquer chez lui. En réalité, en comparant Socrate à la torpille, animal plat et arrondi, possédant deux yeux sur le dos, et non sur les côtés, ainsi qu'une queue allongée, Ménon vient de reconnaître la figure grimaçante de

28. *Ibid.*, 79 e7-80 a2.

29. *Ibid.*, 80 a4-6 : « tu me sembles totalement, si l'on doit aussi dire quelque raillerie, avoir tant l'apparence que le reste des plus semblables à cette torpille aplatie qui vit dans la mer » (*δοκεῖς μοι παντελῶς, εἰ δεῖ τι καὶ σκῶψαι, ὁμοιότατος εἶναι τὸ τε εἶδος καὶ τὰλλα ταύτῃ τῇ πλατείᾳ νάρκῃ τῇ θαλαττίᾳ*). La précision de la nature aplatie de la torpille renvoie certainement autant à l'écrasement du nez camus de Socrate qu'au caractère atypique que cette caractéristique représente chez les animaux marins en général et chez les poissons en particulier.

30. *Ibid.*, 80 c3-6, d1-3.

la Gorgone qui pétrifie ceux qui croisent son regard, généralement représentée de face ³¹, avec une tête ronde, deux grands yeux et la langue tirée ³², Socrate étant en outre semblable à Marsyas, qui entretient lui-même une ressemblance avec Gorgô, comme nous l'avons déjà indiqué ³³. La stupeur de Ménon n'en est que plus compréhensible.

La magie socratique opère un retour au réel : c'est donc une curieuse magie car, comme nous l'avons souvent souligné, normalement, la magie éloigne du réel et l'antidote consiste au contraire à se raccrocher au réel. On peut déceler le sens de la réflexion que Platon met dans la bouche de Ménon quand il dit à Socrate que s'il se rendait dans une autre cité qu'Athènes, il serait traîné devant la justice en tant que γόης ³⁴. D'une part, il souligne l'illusion que l'on se fait sur Socrate puisqu'on le confond avec un illusionniste. Et d'autre part, étant donné que Socrate finira par être condamné à Athènes, ce ne sera donc pas pour des faits de magie mais à cause de la philosophie. Autrement dit la magie et la philosophie, d'un point de vue extérieur, se distinguent mal et entraînent les mêmes conséquences tragiques pour la personne qui les pratique trop ouvertement.

L'expérience perturbante que Socrate fait vivre à son interlocuteur passe également par une phase d'étonnement et d'émerveillement, ce qui commence à être le cas pour Ménon à la fin du dialogue ³⁵. Or, dans le *Théétète*, Socrate dit que la recherche philosophique découle d'un sentiment d'étonnement ³⁶. Ce qui explique pourquoi, par exemple, dans sa conversation avec Diotime, Socrate va d'étonnement en étonnement ³⁷. De la même façon, dans le *Timée*, Solon, émerveillé par le récit des prêtres égyptiens, est pris de l'envie d'acquérir à son tour le savoir de ceux-ci ³⁸ et dans l'*Épinomis*, l'observateur de l'ordre stellaire est tellement stupéfait qu'il désire apprendre tout ce qu'il est possible à un mortel sur ce sujet ³⁹. L'étonnement résulte soit de la confrontation avec une nouveauté jamais encore imaginée jusqu'à présent, soit de la prise de conscience d'une anomalie imprévue, d'un écart entre le réel observé et un phénomène attendu, annonçant la remise en cause, ou au moins le questionnement, d'une opinion déjà existante ⁴⁰. Pour cette raison, dans la *République*,

31. F. FRONTISI-DUCROUX, *op. cit.*, pp. 69, souligne cette particularité des représentations de Gorgô, exceptionnelle dans le cadre de la céramique attique, les visages étant généralement peints de profil.

32. Voir *ibid.*, pp. 150, 153-156, les représentations de la Gorgone sur diverses céramiques.

33. Voir *supra*, p. 568.

34. *Ménon*, 80 b6-7.

35. *Ibid.*, 96 d1-4, 97 c11-d5.

36. *Théétète*, 155 d2-5 : « car elle est tout à fait d'un philosophe cette émotion, le fait de s'étonner : en effet, il n'est à la philosophie aucun autre commencement que celui-ci, et il semble que celui ayant dit qu'Iris est née de Thaumatas, n'a pas mal établi sa généalogie » (μάλα γὰρ φιλοσόφου τοῦτο τὸ πάθος, τὸ θαυμάζειν· οὐ γὰρ ἄλλη ἀρχὴ φιλοσοφίας ἢ αὕτη, καὶ ἔοικεν ὁ τὴν Ἴριν Θαύμαντος ἔκγονον φήσας οὐ κακῶς γενεαλογεῖν).

37. *Banquet*, 205 b3, 206 b5, 208 b7.

38. *Timée*, 23 d1-4.

39. *Épinomis*, 986 c5-d2.

40. C'est exactement ce que Cébès décrit dans le *Phédon*, 95 a7-9 : « tu m'as étonné avec ce discours concernant l'harmonie, ce que tu disais était inattendu » (τουτονὶ γοῦν τὸν λόγον τὸν πρὸς τὴν ἀρμονίαν θαυμαστῶς μοι εἶπες ὡς παρὰ δόξαν).

Glaucon ne s'est jamais étonné que le chien adopte un comportement amical ou hostile selon qu'il connaît ou non une personne, car bien qu'ayant observé cette manière d'être canine, il n'a jamais pensé qu'il y avait motif à s'interroger sur ce qu'elle signifiait, tant elle lui semblait naturelle et ne méritait pas son attention⁴¹. Une démarche réflexive est susceptible de s'engager sous l'effet de cette réaction à ce qui est soudain perçu comme hors du commun, comme ce qui se détache tout d'un coup du décor ou qui n'apparaît plus comme évident.

Or, même lorsque l'étonnement se produit, le déclenchement de cette réflexion n'a rien d'automatique. Ainsi, Criton, tout ébahi qu'il est devant la sérénité de Socrate dans sa prison, alors que lui-même est miné par le chagrin, ne pense pas à lier le comportement de son ami à sa conception de l'immortalité de l'âme sur laquelle ils ont certainement eu des échanges en de moult occasions⁴², n'ayant pas véritablement réussi à se convaincre de la vérité de cette thèse, ses émotions, en ces tristes moments, prenant le pas définitivement sur sa raison. Le cas d'Alcibiade est également intéressant car dès la première phrase du *Premier Alcibiade*, Socrate relève l'étonnement d'Alcibiade, remarque réitérée à la fin de sa tirade⁴³, à laquelle ce dernier souscrit sans difficulté⁴⁴ et qui, de plus, fait part à nombreuses reprises de sa stupéfaction et de son admiration pour Socrate dans l'éloge qu'il fait de lui dans le *Banquet*⁴⁵, mais malgré cela, Alcibiade ne trouvera jamais en lui les ressources pour achever son parcours philosophique. Aristophane, quant à lui, est stupéfait que le corps retrouve son ordre harmonieux grâce à une perturbation, mais ne pense aucunement à extrapoler cette observation à son âme, si bien que son étonnement est également vain⁴⁶. D'ailleurs, l'Étranger d'Élée dénonce ceux qui, du fait de la pauvreté de leur capacité à raisonner, s'ébahissent devant des conceptions artificielles refusant certaines formes de prédication, se figurant avoir trouvé le savoir ultime⁴⁷, et se complaisant ainsi dans une certitude qui les dispense de conduire une réflexion authentique, et dans leur cas, l'étonnement est même contre-productif.

Surtout, les orateurs et les sophistes sont eux aussi de grands faiseurs de prodiges qui stupéfient leurs spectateurs, afin de leur inculquer des opinions ou seulement se faire admirer⁴⁸ : dans le *Sophiste*, l'Étranger d'Élée s'interroge sur la capacité propre au sophiste

41. *République*, II, 376 a9-10.

42. *Criton*, 43 b4-5.

43. *Alcibiade I*, 103 a1, 104 c4-6.

44. *Ibid.*, 104 d3-5.

45. *Banquet*, 215 b8, 216 c5-d1, 220 a4-b4, 221 c2-6.

46. *Ibid.*, 189 a3-5.

47. *Sophiste*, 251 b5-c6.

48. La réaction d'admiration du public athénien pour Gorgias est soulignée dans les témoignages 82 A 4.16-18 [=DIODORE de Sicile, *op. cit.*, XII, 53, 5], 24 sq. [=DENYS d'Halicarnasse, *De Lysia*, 3.26 sq.], alors que les témoignages 82 A 1.9-14 [=FLAVIUS PHILOSTRATE, *Vie des sophistes*, I, IX, 3, pp. 492.24-493.2 (OLEARIUS) ; p. 12.3-6 (KAYSER, tome II)], 82 A 35.1 [=FLAVIUS PHILOSTRATE, *Lettres*, n° 73.18 sq., p. 257.2 (KAYSER, tome

de réaliser de telles merveilles qui attirent des élèves prêts à payer pour leurs leçons⁴⁹ et le considère comme un « faiseur de prodiges » (*θαυματοποιός*)⁵⁰ ; tandis que dans le *Banquet*, Socrate, une fois le discours d'Agathon terminé, estime avoir eu raison de prédire que celui-ci parlerait « d'une manière admirable » (*θαυμασῶς*)⁵¹, même si tout ne mérite pas le même émerveillement⁵². Socrate évoque dans le *Théétète* un professionnel de la dispute réduisant à sa merci son interlocuteur en suscitant son émerveillement devant sa capacité à le réfuter sans cesse par d'habiles distinctions sémantiques⁵³. Dans l'*Hippias majeur*, Hippias s'imagine que Socrate s'étonnerait de savoir quelle richesse considérable il a accumulée au moyen de son activité et il ajoute qu'il a recueilli l'admiration de ses concitoyens en donnant à son père une énorme somme d'argent⁵⁴, mais l'émerveillement de Socrate ne survient que lorsque le sophiste lui avoue n'avoir rien gagné à Lacédémone⁵⁵, puis après une nouvelle tentative éloquente de définir le Beau, que son interlocuteur s'emploie immédiatement à réfuter dans la même phrase...⁵⁶ Dans le dialogue éponyme, Socrate dit qu'Euthydème cherche à étonner ses interlocuteurs abasourdis⁵⁷, et il met en garde Clinias, qui vient d'être sévèrement chahuté par les sophistes⁵⁸ : « Clinias, ne t'étonne pas si ces discussions te paraissent inhabituelles » (*ὦ Κλεινία, μὴ θαύμαζε εἴ σοι φαίνονται ἀήθεις οἱ λόγοι*) ; peu après, Socrate annonce que lui et ses amis s'attendent à entendre les deux sophistes prononcer des discours stupéfiants et ajoute ironiquement qu'ils n'ont pas été déçus⁵⁹. Mais l'étonnement de Socrate à propos des deux sophistes est également largement une expression de son ironie⁶⁰, ayant perçu que les affirmations de ses interlocuteurs sont en désaccord avec le réel (et non ses opinions personnelles), tout comme dans ses joutes contre Thrasymaque⁶¹, Protagoras⁶² et Gorgias⁶³. D'ailleurs dans le *Gorgias*, Socrate évoque les prodiges gastronomiques réalisés par certains spécialistes des métiers de bouche, observation qui peut s'étendre aux rhéteurs⁶⁴. Mais si les professionnels de la parole ne sont pas en reste pour ce qui est de produire de la stupéfaction et de l'émerveillement, ils bloquent en même temps toute réflexion, comme nous l'avons déjà

II)] mentionnent ses admirateurs athéniens, nombreux et prestigieux ; dans le *Ménon*, 70 a5-b5, Socrate dit que c'est à Gorgias que les Thessaliens doivent leur don admirable pour la *σοφία*, récemment acquis.

49. *Sophiste*, 233 a8-b7.

50. *Ibid.*, 235 b5-6 et 268 c8-d4.

51. *Banquet*, 198 a6.

52. *Ibid.*, 198 b3-4.

53. *Théétète*, 165 d2-e4.

54. *Hippias majeur*, 282 d7.

55. *Ibid.*, 282 c2.°

56. *Ibid.*, 291 e3-4.

57. *Euthydème*, 276 d3-7.

58. *Ibid.*, 277 d4-5.

59. *Ibid.*, 283 a6-b3.

60. *Ibid.*, 271 c5, 273 d5, 286 b7-c2, 288 b5-6, 305 b4.

61. *République*, I, 348 e1-3.

62. *Protagoras*, 329 c1-2, 331 e4-5.

63. *Gorgias*, 456 a4-5, 458 e3-4, 460 e8-461 a2.

64. *Ibid.*, 518 b5-c1.

dit ⁶⁵, réduisant donc à sa dimension uniquement sensitive la surprise ressentie au cours du discours. L'étonnement de Socrate vis-à-vis des prodiges de ces interlocuteurs, tout ironique soit-il, désigne cependant en même temps à ses interlocuteurs des difficultés réelles qu'ils énoncent et demandant à être examinées, ce qui a lieu dans la suite de la conversation. Mais le drame est que jamais son interlocuteur n'est gagné à son tour par cette stupéfaction, qui dans son cas serait authentique puisqu'il prendrait subitement conscience de la réalité. D'ailleurs, l'éristique, en raison de sa finalité, qui est d'avoir raison coûte que coûte, interdit tout réel étonnement car la partie qui se laisserait aller à une telle affection se rendrait vulnérable aux manœuvres de l'autre en poursuivant un but qui ne serait plus celui de la dispute et qui lui interdirait l'usage de certains moyens argumentatifs : dans un tel contexte, l'étonnement signifie en fait la défaite de celui qui l'éprouve, qui a été incapable de répondre aux prodiges de son adversaire, et il y a peu de chances alors que cet état constitue une incitation à mener une réflexion.

Il se trouve également des cas où l'étonnement a des répercussions plus ou moins nocives sur la personne qui le ressent ou sur son entourage. Par exemple, à Potidée, les autres soldats sont interloqués de voir Socrate, rester une journée entière à méditer sans bouger mais ne se posent pas de questions sur le sens à donner à ce comportement, nourrissant plutôt de la suspicion à l'égard d'une personne faisant des choses aussi décalées, ce qui est potentiellement générateur de tensions ⁶⁶. Plus grave, dans la *République*, Gygès est saisi d'étonnement lorsque la terre s'ouvre, et s'engage alors dans la faille : la surprise a piqué sa curiosité, il s'enhardit et s'enfonce sous terre ⁶⁷ ; peu après, il est de nouveau stupéfait, cette fois par les effets inattendus de la bague trouvée sur le cadavre découvert sous terre et se met à réfléchir ⁶⁸ sur ce qui se produit, afin de déterminer l'origine de son invisibilité, testant alors le fonctionnement de la bague, en vue de pouvoir tirer parti de ce pouvoir ⁶⁹ : chez Gygès, l'étonnement est effectivement une incitation à la réflexion et à l'action mais du fait de la nature passablement imparfaite de celui-ci, il est conduit à sortir de la mesure et commettre des forfaits, au lieu de rester à sa place. Au livre VIII, le tyran sait s'entourer d'admirateurs, affectés de la même bassesse morale ⁷⁰, qui, soit par crainte, soit par intérêt direct cautionnent sa politique sans se poser la moindre question sur ce qu'ils font et sur les agissements de leur maître, ou s'ils le font, ils n'en tirent pas les conclusions qui s'imposent et qui les obligeraient à revoir leurs agissements. Enfin, évoquons la perversion du *λογιστικόν* et du *θυμοειδής* chez l'homme oligarchique, gouvernés par les désirs de richesse, si bien que la partie intermédiaire

65. *Supra*, pp. 444-451.

66. *Ibid.*, 220 c5-7.

67. *République*, II, 359 d5.

68. *Ibid.*, 360 a4 : *ἐννοήσαντα*.

69. *Ibid.*, 360 a2-7.

70. *Ibid.*, VIII, 568 a4-6, cf. *Gorgias*, 469 d3, l'ironie en plus.

de l'âme ne sait s'extasier et accorder du prix qu'à l'argent et aux riches, ce qui ne le motive qu'à rechercher l'enrichissement⁷¹. Les différents cas que nous venons d'aborder montrent que la capacité de l'étonnement à entraîner une réflexion de qualité est finalement conditionnée par une attitude de l'individu qui dépend elle-même de la structuration de son âme. Si l'individu ne questionne jamais ses savoirs, il n'a aucune chance de s'étonner et de trouver en lui une impulsion pour poursuivre plus loin son investigation. Un travail de connaissance de soi est en même temps indispensable car même si l'étonnement survient, celui qui n'a pas le réflexe de questionner cet étonnement, n'en tirera rien⁷². Une attitude critique et une écoute à soi-même sont donc requises pour initier une réflexion qui sera capable de faire progresser réellement le savoir.

Dans le cas de l'âme de l'homme oligarchique telle que la *République* l'envisage et que nous venons de citer, une libération du *θυμοειδής* du joug de la partie appétitive conduirait celui-ci à changer d'objet d'émerveillement et soulagerait certainement la partie rationnelle qui pourrait à son tour reprendre le contrôle des désirs. Tout le problème est de parvenir à cette réorganisation de l'âme lorsque celle-ci s'est déjà structurée de façon inappropriée, à cause d'un défaut d'éducation. La magie socratique, aidant l'individu à se connaître lui-même, est en théorie adaptée pour l'amener à opérer la réassignation de ses fonctions à chaque partie de son âme, mais à condition qu'il en soit intimement convaincu et qu'il se consacre à cette tâche de toutes ses forces, ce qui n'est jamais acquis d'avance. La magie n'est qu'un aiguillon, la nature de l'interlocuteur, plus ou moins excellente, décidant à l'arrivée si celui-ci sera capable ou non, plus ou moins rapidement, de se lancer sérieusement dans la quête de la connaissance de soi : la magie ne permet qu'une mise en situation, plaçant l'individu sous une contrainte forte pour prendre cette décision, charge à lui ensuite de s'y tenir.

L'usage de la magie par Socrate diffère donc notablement de celui des sophistes et autres rhéteurs, qui ne cherchant qu'à mettre leurs auditeurs dans un état euphorique, proche de l'ivresse, leur donnant un plaisir immédiat, qui généralement induit un état de vulnérabilité de leur raison, propice pour les influencer, ce qui les classe sans aucune ambiguïté parmi les sorciers ordinaires. Leur influence consiste à conforter leur auditoire dans ses opinions afin de pouvoir mieux peser sur ses décisions ou substituer des opinions qui servent leurs intérêts, indépendamment de ceux des personnes qui les écoutent. Ils n'induisent aucun changement

71. *République*, VIII, 553 d1-7.

72. M. DIXSAUT, *op. cit.*, p. 303, explique elle aussi que « le *thaumazein* n'est pas en soi un sentiment philosophique, et il peut engendrer toute autre chose que la *philosophia* : une admiration stupide devant des arguments sophistiques » et elle ajoute que « la capacité à s'étonner peut aussi être pervertie et engendrer une *philosophia* pervertie » (*ibid.*, p. 304). Dans le domaine de la physique, P.-M. SCHUHL, « Physique et Lumières (*Timée* 80 c) » (1956) in P.-M. SCHUHL, *Études platoniciennes*, p. 91, constate lui aussi que Platon oppose « la curiosité intelligente, qui provoque la recherche méthodique, et l'étonnement stupide, qui s'empresse de crier au miracle ».

réel chez lui. L'envoûtement des sophistes et des spécialistes de la rhétorique n'aboutit ainsi à rien de concret, sinon à renforcer les illusions existantes et à en ajouter des nouvelles, de préférence partagées par le plus grand nombre. Leur magie est donc brillante mais globalement inefficace et relève par conséquent de la charlatanerie⁷³. La rhétorique engendre seulement un plaisir flatteur, voilant le fond du discours, admis par l'auditeur à son insu : il ne s'agit que d'une sensation passagère mais pas d'une expérience suffisamment saisissante pour amener un changement interne profond, l'auditeur continuant à être ce qu'il a toujours été à l'issue du discours. Seule la magie socratique est apte à produire une remise en cause de soi chez l'interlocuteur en l'extrayant de son état habituel par la destruction de ses certitudes, qui constitue une expérience qui le sidère et le contraint à choisir s'il veut authentiquement se transformer ou rester ce qu'il est malgré l'expérience qu'il vient de vivre et la dissonance qui s'ensuivra. L'importance de la nature individuelle est par ailleurs illustrée par les trois interlocuteurs de Socrate dans le *Ménon*. Anytos, malgré un père qui ne manque pas de qualités et une bonne éducation, est incapable de dépasser ses opinions au point qu'il ne peut entrer dans un dialogue avec Socrate, et le rôle qu'il jouera dans son procès souligne par surcroît sa médiocrité éthique. Ménon, riche et noble, formé auprès de Gorgias, parvient le temps du dialogue (ne nous faisons pas trop d'illusions non plus sur son compte !) à chasser ses habitudes, admettre son ignorance et à dialoguer avec Socrate, même à s'étonner, si bien que l'entretien aboutit à plusieurs résultats intéressants sur la réminiscence, l'opinion droite et les hommes politiques qui ont marqué l'histoire par leur excellence, mais le principe d'un savoir philosophique reste inaccessible pour lui. Enfin, le petit esclave, qui est fils d'esclave et ne sait que le grec et quelques rudiments de géométrie et d'arithmétique, est néanmoins directement apte à la réminiscence moyennant la mise en œuvre d'une méthode appropriée et abandonne sans résister ses opinions erronées dès qu'elles sont prises en défaut.

Dans le *Ménon*, Socrate démontre par l'utilisation de sa magie qu'il n'est pas un simple charlatan fabriquant des illusions, comme a pu le penser son interlocuteur principal, car il parvient à créer un embarras qui se transmet d'un interlocuteur à l'autre, qu'il soit un esclave sans éducation ou Ménon qui possède une solide formation, et qu'à partir de là, il devient possible de partager une attitude critique vis-à-vis des opinions, donc de prendre conscience de son ignorance personnelle, et de commencer une recherche qui apportera un surcroît de connaissance sur soi-même et sur la question étudiée initialement. Gorgias a peut-être raison lorsqu'il affirme qu'aucun savoir ne se communique d'un homme à l'autre⁷⁴ mais Socrate prouve ici que la communication d'une méthode pour avancer vers ce savoir est néanmoins

73. La magie de la rhétorique que Gorgias a enseignée à Ménon ne lui a d'ailleurs été d'aucune utilité et a été largement supplantée par celle de Socrate, qui parvient même à le détacher de toute approche éristique de la question.

74. GORGAS, 82 B 3.6-7 [=SEXTUS EMPIRICUS, *op. cit.*, VII (*Contre les logiciens*, I), 65.7-9].

envisageable, peu importe ensuite si le but finalement atteint sera identique chez chaque interlocuteur. Une manipulation de l'interaction entre les personnes fondée sur l'exercice normal de leurs capacités logiques suffit pour exercer une véritable influence sur autrui. Par conséquent, il est bien possible de faire progresser sa connaissance, au moins celle que l'on a de soi, car si l'on est en droit de s'interroger sur la valeur de la connaissance du monde à laquelle cette approche fait accéder, puisque le monde nous est extérieur et est appréhendé médiatement par les sens, en revanche, l'amélioration de la connaissance de soi est plus difficilement contestable, étant donné qu'elle est obtenue directement par une opération interne à l'âme et il est indéniable en outre que ce résultat provient de la situation d'interaction⁷⁵, ce qui n'ouvre pas encore une brèche dans la position de Gorgias, car bien que la méthode de Socrate produise véritablement de l'influence sur autrui, c'est au final la nature même de cette personne qui fera qu'elle décidera ou non de se consacrer à la philosophie et d'acquérir un savoir par sa propre industrie et sa propre intelligence.

Ces conclusions sont concordantes avec la critique de l'écriture et de sa réception proposée dans le *Phèdre*, eu égard aux mécanismes cognitifs de l'homme et qui met en évidence l'existence d'une sorte de rapport analogique tissé entre le sujet pensant et la chose étudiée au fur et à mesure qu'il l'appréhende : l'intériorité du premier doit travailler, donc sa pensée personnelle doit s'activer, s'il veut espérer pénétrer en pensée dans l'être de la seconde, et cela indépendamment du degré de vérité atteint par cette recherche. Il s'agit avant tout de s'approprier une expérience de pensée et d'entrer soi-même en contact avec l'intimité d'une chose, et non de ressasser l'expérience d'autrui, qui constitue alors une véritable membrane isolante interdisant d'avoir part à cette intimité et cantonnant la pensée de l'individu à l'extérieur de la chose, mais aussi à l'extérieur de lui-même. Reprendre possession de sa pensée permet de retourner la membrane. Le corollaire de ces réflexions est que la vérité n'a d'intérêt qu'en tant qu'elle est découverte par une expérience de pensée personnelle : autrement, elle demeure un paramètre indécidable, au mieux l'objet d'une opinion confiante tirée d'une autorité, devant de toute façon être soumise à l'épreuve du doute, attitude impliquant alors nécessairement une démarche réflexive personnelle. La vérité

75. Dans le *Ménon*, de tous les interlocuteurs, seul Anytos ne retire rien de la discussion car il se laisse emporter par sa colère, à cause d'un orgueil mal dompté, et rompt le dialogue en n'ayant pas pris conscience de son ignorance comme Socrate l'indique en 95 a2-6 : « Ménon, Anytos me semble donc être en colère, et cela ne m'étonne pas : car en premier lieu il croit que je calomnie ces hommes [*sc.* les grands hommes politiques athéniens] et ensuite, il estime aussi faire lui-même partie de ceux-ci. Mais si jamais un jour celui-ci vient à savoir en quoi consiste le fait de parler mal, il cessera d'être en colère, cependant à l'heure actuelle il ne le sait pas » (*Ὁ Μένων, Ἄνυτος μὲν μοι δοκεῖ χυλαπαίνειν, καὶ οὐδὲν θαυμάζω· οἶται γὰρ με πρῶτον μὲν κακηγορεῖν τοῦτους τοὺς ἄνδρας, ἔπειτα ἡγεῖται καὶ αὐτὸς εἶναι εἰς τούτων. ἀλλ' οὗτος μὲν ἐάν ποτε γνῶ οἷόν ἐστιν τὸ κακῶς λέγειν, παύσεται χυλαπαίνων, νῦν δὲ ἀγνοεῖ*). L'interaction n'a pas été assez longue ni assez profonde pour qu'il soit à son tour mis en situation d'aporie. Fuyant le dialogue, il est peut-être pire qu'un Calliclès, soutenant des opinions immorales, refusant de s'impliquer sincèrement dans le dialogue à partir du moment où il a compris que Socrate le réfutait, mais ne désertant pas et écoutant jusqu'au bout ce que ce dernier a à lui dire.

a beau être éternelle, elle n'en a pas moins besoin de se révéler et seule la pensée est de nature à autoriser ce phénomène : une vérité écrite ne sert à rien et ne se différencie ni du faux, ni de l'ignorance tant qu'une pensée ne l'a pas recueillie et ne l'a pas expérimentée. Toute universelle qu'elle soit, la vérité n'a de sens que si elle s'exprime à travers une pensée personnelle singulière. Même si l'objet de connaissance est le même pour tous, la connaissance de celui-ci sera toujours une construction personnelle, en raison du fonctionnement même de la cognition humaine, et de ce fait, la teneur exacte de cette connaissance construite par une personne donnée est elle aussi difficilement transmissible puisqu'elle consiste également en un objet de connaissance relevant du même processus. Nous avons là une raison de plus de chercher à se connaître soi-même, en passant au crible nos opinions et savoirs, plutôt que de nous intéresser à ceux des autres, que nous ne sommes pas sûrs de bien comprendre et qui, en dernière instance, porteront sur les mêmes objets que les nôtres.

Toutes ces réflexions sur la communicabilité des connaissances sont corroborées par certaines conséquences et implications de l'utilisation d'une approche dialogique par Socrate, qui est un autre aspect essentiel de sa méthode. La possibilité de dialoguer s'envisage en effet comme une conséquence de la nature universelle et impersonnelle du vrai, qui peut être construit à plusieurs et trouve une partie de sa validation dans l'accord des interlocuteurs, ce qui a au moins la vertu d'éliminer des solutions personnelles erronées, si les uns et les autres pratiquent l'exercice de façon constructive. Poser l'existence du vrai n'est évidemment pas une approche gorgienne et ne saurait en soi constituer une objection recevable à ses théories, mais c'est une condition pour qu'une conversation s'engage entre des personnes différentes qui ont toutes un point de vue qui, d'après elles, est apte à rendre compte d'une réalité donnée dont elles discutent : pour chercher le vrai, il est nécessaire de croire d'abord à la possibilité de son existence. Et il faut bien choisir un point de départ, même très imparfait, voire faux, pour lancer une recherche, sans quoi on reste paralysé par le paradoxe de Ménon – qui est aussi celui de Gorgias, et l'on s'égare dans un solipsisme radical que l'expérience, s'appuyant sur un réalisme intuitif, peut-être naïf mais raisonnable, infirme immédiatement, relevant la cohérence des interactions entre l'individu et son environnement, particulièrement ses semblables. De là, en tant qu'activité reposant sur l'interaction entre des humains, le dialogue donne à la réflexion une dimension d'universalité, d'une part parce qu'il est fondé sur le langage, ce qui signifie que parler ou exprimer d'une quelconque manière sa pensée par des mots est déjà une façon de la détacher de soi-même et de lui conférer une portion minimale de l'universel propre au vrai ⁷⁶ ; et d'autre part le dialogue oblige les interlocuteurs à dépasser

76. Voir P. HADOT, « Exercices spirituels » (1977) in P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, pp. 53 sq.

leur singularité et s'élever à un ordre logique supérieur dans la conception de leurs opinions, pour les rendre à la fois compréhensibles et plus convaincantes, ce qui est en soi une manière de se rapprocher formellement du vrai au sens où il est déconnecté des personnes qui l'énoncent. Grâce à ce travail critique opéré par le dialogue, chacun augmente le degré de certitude qu'il accorde aux conceptions qu'il adopte et se persuade de leur valeur. La discussion élaborera petit à petit la connaissance, en critiquant et corrigeant les présupposés de la recherche et la position de l'existence d'une vérité universelle et impersonnelle, distincte du discours tenu, plus simple que lui car unique et intemporelle et plus complexe car ne pouvant être appréhendée instantanément et en une fois, permet d'échapper à la circularité de la démarche, puisque chaque étape de la recherche apporte de nouvelles informations sur cette réalité précise, jusqu'à la décrire parfaitement, si c'est possible, et passer alors à un nouvel objet d'étude.

Il devient alors relativement secondaire de savoir si, dans une discussion, tous les participants, individuellement, comprennent exactement la même chose et si un accord de chacun sur des termes et des raisonnements identiques est vécu et intégré de la même manière par les interlocuteurs : l'essentiel est surtout qu'ils réfléchissent sur des objets qui sont objectivement les mêmes et qu'ils se prononcent en toute honnêteté et avec le souci du vrai, donc en livrant leurs opinions telles qu'ils les conçoivent et non pour produire un quelconque effet sur leur interlocuteur afin de prendre l'ascendant sur lui, et en acceptant de faire évoluer leurs positions en fonction des objections et confirmations qu'elles reçoivent de la partie adverse. Ce faisant, grâce à cette méthode et à l'attitude qui sous-tend sa mise en pratique, même si l'on n'est pas en mesure de dire si la compréhension est identique ou non pour tous, il est certain que, grâce à l'interaction dialogique, chacun des interlocuteurs développe et amende sa propre réflexion, approfondit sa recherche personnelle et approche un savoir de plus en plus convaincant, que ce soit par l'apport de connaissances nouvelles dont la vérité apparaît plus certaine, ou par la réfutation de connaissances antérieures, dont la fausseté apparaît aussi plus certaine, ce qui constitue également un surplus de savoir. Un rapprochement avec le mythe de l'attelage ailé du *Phèdre* est ici bienvenu. Lors de son voyage céleste, chaque âme contemple les réalités de façon imparfaite et cette imperfection lui est personnelle⁷⁷ : même si les réalités sont les mêmes pour toutes, aucune âme n'en a perçu les mêmes aspects que les autres, et chacune revient s'incarner avec son opinion personnelle, plus ou moins adéquate. Il en est de même dans le dialogue : chaque interlocuteur fait un saut dans l'universel et approche des problèmes identiques pour tous les interlocuteurs mais lorsque l'entretien s'achève, chacun repart de son côté avec sa propre opinion.

77. *Phèdre*, 248 a1-c2.

La théorie de la réminiscence constitue une tentative sérieuse afin de dépasser les difficultés soulevées par la thèse de Gorgias puisque si tous nous avons contemplé à un certain moment les réalités, nous nous référons alors à la même essence lorsque nous échangeons des opinions sur celle-ci avec nos semblables, quelle que soit la valeur de ces opinions et la manière dont elles sont comprises. Mais ce point de vue reste assez théorique, car vu que selon les textes, la contemplation du réel est ou limitée aux philosophes⁷⁸ ou très variable d'une âme à l'autre⁷⁹, même si les individus parlent des mêmes réalités, ils n'en partagent pas forcément la certitude, et l'adéquation des discours les uns aux autres est loin d'être garantie, à tel point que Socrate, dans le *Phèdre*, indique que les philosophes sont tenus pour fous par la foule, qui ne s'imagine pas qu'ils sont en fait en prise avec le divin⁸⁰, sans oublier Ménon prenant Socrate pour un charlatan de la sorcellerie. Seul le philosophe bénéficie adéquatement de la réminiscence et est capable de tenir des propos ayant vraiment trait au réel, les autres étant à des degrés divers et d'un point de vue pratique plongés dans l'état d'incertitude gnoséologique décrit par Gorgias, n'étant même pas en mesure de profiter pleinement des apports venant du philosophe qu'ils dévalorisent spontanément : essayer de se connaître soi-même est alors la meilleure attitude à adopter pour commencer à questionner ses propres comportements et son propre rapport à la connaissance. Par conséquent, même dans un contexte dialogique optimal, avec des interlocuteurs de bonne foi et désireux de progresser vers le vrai, si aucun d'eux n'est philosophe, leurs chances d'améliorer réellement leurs connaissances sont faibles et ils risquent même de s'induire involontairement en erreur mutuellement en raisonnant sur des opinions sans fondement à partir de leurs expériences personnelles du savoir inadéquates.

Si, à partir de ces éléments, il apparaît comme étant difficile d'admettre la possibilité de dire à autrui ce qu'est la vertu, il est néanmoins possible de contribuer à le détromper sur ses opinions, à bousculer ses anciennes habitudes, comme le fait Socrate avec Ménon en l'aidant à se connaître lui-même, ce qui ne signifie nullement que la vertu s'enseigne car son acquisition est fondée sur une démarche exclusivement personnelle et volontaire, que toute intervention extérieure ne saurait contraindre : tout au plus est-il possible d'encourager un individu à devenir vertueux en l'amenant à embrasser l'état d'esprit propice pour entamer un changement interne⁸¹. La fin du *Ménon* conclut sur la nécessité d'une inspiration divine pour accéder à la vertu⁸², ajoutant qu'en matière de vertu, par rapport aux autres hommes, celui

78. Dans le mythe eschatologique du *Phédon*.

79. Dans le *Phèdre*, 248 a1-249 d3.

80. *Ibid.*, 249 d2-3.

81. Ce qui peut justifier de classer les dialogues socratiques parmi les exercices spirituels, comme le fait P. HADOT, « Exercices spirituels », pp. 38-47, qui n'envisage pas assez, toutefois, les répercussions comportementales de la transformation intérieure réalisée par les exercices spirituels.

82. *Ménon*, 99 b5-100 c2.

qui, en plus d'être vertueux, serait capable de rendre également autrui vertueux ressemble au sage Tirésias dans l'Hadès au milieu des ombres inconsistantes⁸³. Et la personne qui ne bénéficie pas d'une telle inspiration est condamnée à répéter les mêmes opinions, en particulier celles d'autrui, enfermée dans la circularité de son habitude et de ses réflexions. Il convient de prendre en compte la précision que donne Socrate quant à la forme d'inspiration divine dont il est ici question : elle a lieu *ἀνευ νοῦ*, « sans intelligence », c'est donc l'inspiration des devins et des rhapsodes, reçue directement⁸⁴, ce qui pourrait être une façon de dire que cette inspiration leur vient par hasard, puisqu'ils ne possèdent pas en eux la qualité philosophique, et donc l'intelligence, qui fait le véritable homme divin, qui sait pourquoi il est vertueux et en quoi consiste la vertu, mais Ménon n'est pas encore capable de faire la différence entre les deux situations, qui, de l'extérieur, ne peuvent effectivement pas être différenciées. Ce qui nous prouve bien que même guidé par un interlocuteur de qualité tel que Socrate et en dépit de sa bonne volonté, Ménon ne parvient pas à surmonter ses limites et à aller au-delà des apparences, et qu'en définitive, la question de savoir si l'on peut ou non transmettre des connaissances, et *a fortiori* l'excellence, passe, et de loin, après celle de l'intelligence des interlocuteurs et de leur capacité à comprendre les notions qui sont en jeu.

Ménon a été électrocuté par Socrate qui, en le réfutant et en frustrant toutes ses attentes, l'a projeté dans un état de stupéfaction et de désarroi intenses, dont il ne sait comment sortir. Il vit l'expérience saisissante de l'aporie. Bousculé dans ses opinions, il est arraché à ses habitudes de pensée et n'a plus aucun repère pour s'orienter, il baigne dans l'inconnu. Il ne peut que constater son état d'ensorcelé et accuser Socrate d'être un *γόης*, autrement dit un charlatan qui lui a joué un tour grâce à son habileté rhétorique : étant un habitué de Gorgias, il se raccroche finalement à une catégorie qui est familière et est incapable de dépasser les apparences, d'appréhender l'invisible et d'envisager la dimension philosophique propre à la démarche de Socrate. C'est pourquoi ce dernier est sans cesse contraint de lui mettre sous les yeux des paradigmes concrets exprimant des notions invisibles.

Par l'expérience saisissante de l'aporie qui rompt les modes de pensée de Ménon, Socrate le contraint à reconnaître son ignorance et même à montrer de l'étonnement pour certains faits qu'il aurait trouvés normaux auparavant. Il le met ainsi en position de revoir toute sa vision du monde, qui a perdu une grande partie de son sens. Mais malgré l'effet réel produit par la magie de Socrate sur Ménon, celui-ci ne parvient jamais à comprendre qu'il doit modifier du tout au tout son rapport au savoir, non pas tant par mauvaise volonté qu'à cause de capacités trop limitées, l'épisode de l'examen du jeune esclave ayant démontré que la condition et l'éducation n'avaient pas d'incidence sur la faculté de raisonner. Peu importe

83. *Ibid.*, 100 a2-5.

84. Voir J. SOUILHÉ, *art. cit.*, pp. 15, 22, E. DES PLACES, *Op. cit.*, pp. 151 *sq.*

donc de pouvoir ou non enseigner l'excellence, si celui à qui l'on s'adresse n'a pas les capacités intellectuelles pour intégrer cet enseignement. Enfin, si Ménon confond le philosophe et l'illusionniste, Anytos, pour sa part, ne sait pas reconnaître le sophiste, auquel pourtant il voue une détestation virulente, ce qui sera très fâcheux pour le pauvre Socrate et mettra en évidence les cruels ravages de l'ignorance.

2- Faire changer autrui

Ayant vu auparavant comment Agathon ensorcelait son public par sa maîtrise de la rhétorique et sa virtuosité poétique, il est temps à présent de nous intéresser aux envoûtements qu'il a lui-même subis de la part de Socrate et quels procédés ont été mis en œuvre par celui-ci. Socrate intervient à deux moments différents, dans des circonstances également distinctes, avant le discours d'Agathon, pour le déstabiliser et le détourner d'enchanter le public, et après sa prestation, une fois que le public a été effectivement envoûté, pour reprendre le contrôle de la situation et atténuer les effets de la parole d'Agathon. À chaque fois, Socrate use de procédés logiques, opérant par recadrages qui créent ainsi une contrainte véritable et affectent l'état émotionnel de l'interlocuteur ou du public. Il ne s'agit donc plus d'une influence obtenue en jouant sur les perceptions de la victime, peu à peu amenée à perdre le sens des réalités et transportée dans un monde idyllique contrôlé par l'envoûteur, mais de provoquer une déstabilisation de cette victime en la plaçant dans des situations ingérables par un usage normal des facultés de raisonnement. L'aporie dont Ménon avait fait l'expérience en était un exemple, étant privé de toute possibilité d'avancer dans la discussion en raisonnant, ce qui devait le forcer à remettre en question ses convictions et à faire preuve de créativité. Avec Agathon, Socrate s'attaque à sa confiance en lui, notamment au moyen d'une double contrainte qui crée une alternative indécidable car chaque option génère des conséquences négatives pour la victime. Avec le public, il s'appliquera à altérer sa compréhension des événements pour l'amener à accepter ses conditions pour prononcer son discours et à ne pas mettre sur le même plan celui-ci et celui d'Agathon, sortant de la sorte d'une situation de concurrence potentiellement très défavorable.

Nous avons également étudié la perception qu'Alcibiade avait des effets produits sur lui par la fréquentation de Socrate et de ses sortilèges. Son témoignage nous renseigne également sur les procédés auxquels il recourt, apportant des informations plus détaillées que celles provenant des épisodes de confrontation de Socrate avec Agathon. Nous constaterons que si l'ami de Socrate tend à interpréter l'influence de celui-ci de la même manière que s'il

avait été soumis à un quelconque illusionniste de la parole, il nous livre en même temps des éléments qui nous indiquent que les charmes de Socrate n'avaient rien de tours de charlatans et visaient au contraire à le pousser à se transformer, en utilisant des moyens assez proches de ceux mis en action sur Agathon, comme la double contrainte pour le mettre en demeure Alcibiade de se déterminer pour un nouveau mode de vie, ou comme la honte devant rabattre l'orgueil de celui-ci, un procédé que d'ailleurs Socrate ne se prive pas d'employer souvent dans les *Dialogues*. Malheureusement, la magie de Socrate restera impuissante face à l'attrait irrésistible de la foule pour la nature finalement assez faible d'Alcibiade.

a) *Le manipulateur manipulé*

Avant de prononcer son discours, Agathon accuse Socrate de chercher à l'ensorceler⁸⁵, alors que ce dernier vient d'exprimer ses craintes d'avoir à passer après un si brillant orateur. Cette accusation, sérieuse sous des airs plaisants, pose deux questions : pourquoi Socrate s'en prend-il à Agathon alors qu'il n'a rien dit aux autres convives, dont il reconnaît la qualité des interventions⁸⁶ ? Pourquoi est-il question d'un ensorcellement alors qu'Agathon aurait pu se contenter de reprocher à Socrate de chercher à le déstabiliser ?

La réponse à la seconde question nous aidera à répondre à la première. Agathon prête à Socrate une mauvaise intention : par son intervention, il tenterait de jeter un sort au tragédien pour qu'il soit paralysé par le trac au moment de sa prestation et qu'il se ridiculise. Tout d'abord, quoique la réflexion d'Agathon soit déplacée par rapport au contexte informel du banquet, où les spectateurs sont bienveillants et où il n'y a pas d'enjeu, il convient de noter que d'une manière générale, dans le cadre de compétitions sportives ou théâtrales, il pouvait arriver que certains des concurrents aillent trouver des magiciens pour lancer des malédictions contre leurs adversaires, invoquant alors des divinités ou des démons pour torturer la personne visée⁸⁷. De la part d'une personne habituée aux concours, consciente qui plus est de la

85. *Banquet*, 194 a5 : *φαρμάττειν*.

86. Il évoque la valeur du discours d'Éryximaque en 194 a1-2.

87. Sur l'utilisation de la magie dans le monde du spectacle, voir E. EIDINOW, *op. cit.*, chap. 8, et J. G. GAGER (ed.), *op. cit.*, chap. I, particulièrement les n° 16, pp. 74 sq. (A. AUDOLLENT, *op. cit.*, n° 110), et 17, pp. 76 sq. (D. R. JORDAN, « A Survey of Greek Defixiones Not Included in the Special Corpora », *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 26, 1985, p. 174, n° 91, qui donne seulement la référence, on trouvera le texte grec chez E. EIDINOW, *op. cit.*, p. 426), ainsi que R. WUENSCH, *op. cit.*, n° 33, 34, 45, et A. AUDOLLENT, *op. cit.*, n° 15, 16 (voir à propos de ces deux dernières tablettes L. ROBERT, *Études épigraphiques et philologiques*, Paris, 1938, pp. 99-102, qui démontre que la personne visée par les imprécations n'est pas un cocher participant à des courses de chars comme certains, dont Audollent, le pensaient jusqu'alors, mais un pantomime, donc un homme de théâtre, dont un rival veut gâcher la prestation en envoûtant son corps mais aussi le public pour qu'il ne l'acclame pas et ne ressente pas de plaisir).

jalousie que ses succès génèrent chez ses rivaux, l'attitude d'Agathon n'est donc pas aberrante étant donné qu'il s'estime être en compétition avec Socrate, qui n'a pas encore prononcé son discours, et aura l'avantage de passer en dernier, donc de profiter de ses éventuels faux-pas tout en pouvant adapter sa prestation à celles qui l'ont précédée, en s'en inspirant par exemple.

Or les craintes du jeune tragédien paraissent véritablement fondées si l'on regarde de près les paroles que Socrate prononçait l'instant d'avant. Tout d'abord, en complimentant Éryximaque pour son discours, il introduit subrepticement l'idée que la succession d'éloges est un concours⁸⁸, alors que personne auparavant n'avait envisagé les choses de cette manière : on ne trouve jusque-là aucune autre référence à l'ἀγών chez aucun des convives pour décrire les rapports existant entre eux. Chacun doit s'efforcer seulement de prononcer « le plus beau discours possible »⁸⁹, afin d'honorer le dieu Éros, et non surpasser les autres. D'ailleurs, avant même que Phèdre n'entame la série des discours, Socrate remarquait que, devant parler après les autres, Agathon et lui seraient défavorisés mais si les discours prononcés sont adéquats et beaux, ils n'en demanderont pas plus⁹⁰, ce qui signifie qu'ils seront satisfaits d'avoir entendu des propos beaux et justes et qu'ils n'auront pas de raison de vouloir briller plus que les autres : on est donc loin au départ de l'état d'esprit d'un concours. Mais sachant qu'Agathon, qui est rompu aux concours de tragédies, a le sens de la compétition, Socrate cherche à recréer chez lui l'état de tension et de nervosité qui précède l'épreuve. Si Agathon est déstabilisé, il peut espérer prendre l'ascendant sur lui et lui faire entendre des choses auxquelles il serait imperméable autrement. Une tentative de prise de contrôle d'Agathon par des moyens occultes semble bel et bien être en train de débiter. En l'occurrence, Socrate procède à un recadrage de la situation, qui prend ainsi une nouvelle signification aux yeux des intervenants, susceptible d'avoir une influence sur leurs comportements.

Par ailleurs, Socrate opère un retournement par rapport à ce qu'Éryximaque vient de dire : alors que le médecin affirme que Socrate n'a pas à être inquiet après les intervenants qui ont déjà prononcé leur discours⁹¹, Socrate laisse entendre qu'il craint le convive suivant. C'est du moins ce qu'il est possible déduire de ses paroles mais, en fait, Socrate s'est extrait de la situation en mettant Éryximaque dans cette position, qui s'installe donc à sa place (« si tu te trouvais [dans la situation] où moi je suis à présent » (*εἰ δὲ γένοιτο οὗ νῦν ἐγὼ εἶμι*)), ce qui souligne d'autant plus le caractère manipulateur de son propos et constitue un

88. *Banquet*, 194 a1 : ἡγόνισαι.

89. *Ibid.*, 177 d3 : ὡς ἂν δύνηται κάλλιστον.

90. *Ibid.*, 177 e2-5 : ἐξαρκέσει ἡμῖν.

91. La remarque d'Éryximaque ne porte pas sur les capacités d'Agathon et Socrate à être meilleurs que les autres mais sur l'embarras possible de quelqu'un qui aurait à produire de nouveaux discours, du fait de la richesse et de la qualité des discours précédents.

renversement de plus. Et immédiatement, il oppose à la situation présente, *οὐ νῦν ἐγὼ εἰμι* (« où moi je suis à présent »), une situation future, *οὐ ἔσομαι ἐπειδὰν...* (« où je serai quand... »), avant de se référer de nouveau à la situation présente, pour terminer sa phrase, *ὥσπερ ἐγὼ νῦν* (« comme moi à présent »), en inversant l'ordre des termes pour créer une symétrie, *νῦν ἐγὼ* devenant *ἐγὼ νῦν*⁹². Une confusion temporelle, entre le présent et le futur, est opérée, qui vise à insérer, voire fixer, le futur dans le présent, mais aussi à encercler Agathon, dont le nom est cité juste au milieu de la portion de phrase en 194 a2-4, et le piéger dans ce présent. Or l'état présent se caractérise par une crainte hypothétique que Socrate ne ressente pas puisqu'il a mis Éryximaque à sa place mais que ce dernier n'a pas non plus de raison de ressentir puisque sa prestation a déjà eu lieu : seul reste Agathon pour subir immédiatement l'effet de cette insertion du futur dans le présent et éprouver cette crainte qui motive en lui la réaction de méfiance contre Socrate qu'il exprime dans sa réplique suivante en l'accusant de l'envoûter.

Et Socrate va plus loin : il relie ensuite le présent au passé en rappelant les événements de la veille⁹³, ce qui a aussi pour effet d'abolir la temporalité. On retrouve ainsi *νῦν* à la fin de la phrase⁹⁴ juste avant que Socrate n'attribue à Agathon le comportement que ce dernier craint d'adopter suite à l'envoûtement. Les paroles de Socrate instituent donc une atemporalité, ou plutôt une confusion de la temporalité : alors qu'Agathon, dans son éloge, étendra d'emblée le présent à tous les aspects de la temporalité⁹⁵, Socrate, au contraire, concentre toute la temporalité dans le présent. Même si les deux approches conduisent à des situations temporelles équivalentes, les effets produits sont radicalement différents. Le tragédien fait du présent une référence qui s'impose à ses auditeurs, ce qui lui permet de leur transmettre une opinion sans qu'ils aient de points de repères dans leur expérience, occultant ainsi des portions considérables du réel et jouant de la sorte sur l'ignorance de ceux-ci pour éviter la critique : les auditeurs sont directement sous l'emprise de sa vision du monde et il est finalement plus confortable pour eux de l'admettre que de chercher à la remettre en question. Socrate, en revanche, fait se télescoper toute l'expérience, pour créer un malaise émotionnel, par la réunion au même instant d'émotions ou d'impressions contradictoires, afin de pousser l'interlocuteur à s'interroger sur la situation qu'il vit alors. Et de fait, Agathon en est extrêmement perturbé et se retrouve en somme dans un état approchant le trouble qu'il voulait éviter. Il oublie alors ses accusations contre Socrate et entre dans la discussion que celui-ci propose, en signifiant son incompréhension : « qu'est-ce à dire, Socrate ? » (*τί δέ, ὦ*

92. *Ibid.*, 194 a2-4.

93. *Ibid.*, 194 a8-b5.

94. *Ibid.*, 194 b4.

95. Voir *supra*, p. 502.

Σώκρατες), demande-t-il ⁹⁶. Certes la question est la moins élaborée qui soit, mais elle a le mérite d'exister. Agathon se met donc en position d'attente minimale vis-à-vis de son interlocuteur et admet que la crainte que Socrate lui a transmise n'est pas injustifiée dans le contexte actuel pour ne pas passer pour un impudent. Cette question met fin aux propos unilatéraux qu'étaient les accusations et avec le changement d'attitude d'Agathon, elle permet d'entamer un dialogue. Socrate, indépendamment du fond porté par ses paroles, a construit son propos de façon à amener son interlocuteur à être réceptif à ce qu'il avait à lui dire, en jouant sur son état émotionnel qu'il a su perturber en faisant vaciller sa confiance en lui-même. En somme, quand Agathon, dans ses enchantements, se place au niveau de l'opinion, Socrate, dans les siens, s'attaque aux éléments qui structurent la cognition de l'interlocuteur.

L'ambiguïté du verbe utilisé par Agathon pour parler de l'ensorcellement, *φαρμάττειν*, doit aussi être soulignée : ce terme, employé ici au sens figuré, signifie à la fois administrer un remède et empoisonner. Il va sans dire qu'Agathon l'emploie en mauvaise part et il aurait certainement pu utiliser le verbe que l'on retrouve souvent dans les tables de défexion et certains sorts pour signifie l'envoûtement, *καταδεῖν* ⁹⁷. Mais si Platon préfère mettre dans la bouche de son personnage un synonyme, c'est que l'ambiguïté contenue dans le verbe *φαρμάττειν* présente un intérêt à ses yeux : qu'Agathon se couvre de ridicule en perdant ses moyens devant l'auditoire n'est pas le but de Socrate ; il peut s'agir tout au mieux d'un moyen pour obtenir un effet beaucoup plus intéressant sur Agathon, à savoir le guérir de ses illusions. L'ambiguïté du verbe exprime à elle seule le procédé magicien auquel Socrate a eu recours : il espère initier une conversion chez son interlocuteur.

En cherchant à savoir si Agathon éprouverait de la honte à faire quelque chose de laid devant un public néophyte, ce qu'il n'oserait jamais faire devant des experts ⁹⁸, Socrate tente de le dissuader de prononcer un discours sans rapport avec la réalité, globalement construit sur des illusions, cherchant uniquement à donner plaisir aux auditeurs afin de récolter ses louanges et sa reconnaissance. Ainsi, nous comprenons mieux pourquoi Socrate a interpellé Agathon et non les autres convives : jusqu'à présent, chacun a tenu un discours conforme à ses convictions ou à sa manière d'être ⁹⁹, sans chercher à récolter d'éloges pour lui-même en

96. *Ibid.*, 194 b6.

97. Voir notamment R. WUENSCH (ed.), *op. cit.*, n° 64 a.1, a.13, b.1, b.3 ; 69.1 ; 70.1-2 ; 71.2 ; 75 a.1-6, a.9-11, b.1, b.6-8, b.11, 77 a.1 ; 79 col. II.1, 13-15 ; 81.1 ; 104.8 ; 105 a.1, a.3, a.7 ; 106 a.1-8 ; 107 a.2-4, a.8 ; 110.9 ; 111.4 ; 112.3 ; 119.2 *sq.* ; 123.2 ; 124.4 ; 125.1 ; 136.1 ; 140.1 ; 141 a.1 ; 159 a.1, b.6 ; A. AUDOLLENT, *op. cit.*, n° 71.2 ; E. ZIEBARTH, « Neue Verfluchungstafeln aus Attika, Boiotien und Euboia », *Sitzungsberichte der preußischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse*, 1934, n° 1A.1 ; 2.1 ; 3.2 ; 4.1 ; 6 a.6 ; 7.7 ; 9.7 ; 16.6 ; 21.2 ; D. R. JORDAN, « A Survey of Greek Defixiones Not Included in the Special Corpora », p. 163, n° 42.1 ; *P.G.M.*, IV.350, 380, 395, 2157, 3100 *sq.* ; V.313, 344 ; VII.877 *sq.*, 985 ; XV.19 ; XXXII.4 *sq.*, 15 *sq.*

98. *Banquet*, 194 a8-c10.

99. Phèdre, que l'on sait féru de mythologie, parsème son discours de références mythologiques ; Pausanias, qui est connu pour être porté sur les jeunes garçons, ne manque pas de défendre la *παιδερασία* ; le médecin

flattant l'auditoire tant par le contenu que par la forme, et surtout chaque conception développée a illustré des aspects concrets et empiriquement vérifiables de l'amour, ou des conceptions connues, attestées par la tradition ; on a donc rendu grâce à la divinité pour des qualités qu'elle avait vraiment, découvertes par le biais des bienfaits qu'elle procure et dont on peut faire effectivement l'expérience. Désormais, il s'agit d'éviter qu'Agathon, au lieu de faire l'éloge d'Éros en louant ses mérites réels, ne se livre à un panégyrique éblouissant mais déconnecté de la réalité, pour obtenir les louanges du public. En définitive, Socrate tente de prévenir rien de moins qu'une impiété, puisque, dans les louanges, Agathon se substituera implicitement au dieu. Malheureusement, Socrate est coupé par Phèdre au moment où Agathon allait devoir répondre à la question qui le mettrait en porte à faux avec ses objectifs, si bien qu'Agathon n'étant plus contraint de changer d'approche, plus rien ne le retient de tenir un discours brillant sur la forme, mais dont le fond ne sera pas conforme aux souhaits de son interlocuteur.

En quelques répliques, Socrate vient de faire la démonstration de sa magie. En confondant le futur et le passé, il est parvenu à enserrer Agathon dans une double contrainte oppressante : la crainte de se laisser décontenancer par l'adversaire en cédant à ses provocations et la crainte de donner une image négative de lui-même au public, celle d'un fat, s'il montre trop d'assurance. Les deux sentiments sont antinomiques et se bousculent en lui, apparus par le changement de point de vue que Socrate a réussi à provoquer chez lui. Agathon ne peut alors que s'appuyer sur son interlocuteur pour essayer de se libérer car il est entré, à son insu, dans un nouveau cadre, celui du dialogue. Seule une intervention extérieure, celle de Phèdre, empêche ce cadre de se mettre en place alors que les interlocuteurs en avaient accepté le principe : pour cela, il lui suffit de réaffirmer le cadre général, la nécessité pour chacun de faire son discours ¹⁰⁰, et d'y réintégrer Socrate et Agathon pour faire cesser ce moment d'aparté et de suspension du temps, qui revient alors dans sa course normale. Et les appréhensions d'Agathon s'évanouissent, puisque Phèdre, en cassant le charme, lui a fait réintégrer son état habituel. Agathon aurait très bien pu, par un effort de volonté, renoncer à son discours et s'abstenir de sa prestation dont nous avons déjà étudié la dimension magique. Mais il n'a pas eu le temps d'expérimenter suffisamment les envoûtements de Socrate et Phèdre vient le soulager du tourment qu'ils commençaient à faire peser sur lui. Il est donc renvoyé à son habitude, ne pouvant encore éprouver la nécessité de changer.

Éryximaque souligne le rôle des techniques et celui de la sienne au premier chef ; Aristophane, l'auteur comique et excessif, a dépeint un amour pulsionnel dans un récit haut en couleur. En somme, chacun a proposé un discours qui lui ressemble, à sa mesure ce qui, au passage, n'a permis à aucun de s'élever au-delà de l'opinion personnelle, sans s'identifier pour autant à l'objet du discours.

100. *Ibid.*, 194 d5-8.

b) *Un désenvoûtement*

Une fois le discours d'Agathon prononcé, en raison de sa teneur, Socrate est évidemment bien ennuyé, puisqu'il sait, au vu de sa réaction, qu'il sera désormais jugé par le public à l'aune de cette prestation. L'aporie¹⁰¹ dans laquelle le discours d'Agathon a jeté Socrate n'a rien à voir avec celle qu'il sait lui-même créer et faire partager à ses interlocuteurs. Alors que l'aporie suscitée par Socrate apparaît dans la confrontation à une ignorance et réclame un travail de réflexion sur soi, c'est-à-dire un saut cognitif, l'aporie résultant d'un discours de type rhétorique et à laquelle il est à présent en butte est de nature éthique et technique : répliquer ou non à la rhétorique par une surenchère du même ordre, ce qui éprouve la nature de l'individu, sa capacité à demeurer qui il est et demande de se connaître soi-même d'avance suffisamment pour ne pas succomber aux sirènes d'un tel discours. Socrate est plus ou moins dans la situation des jeunes citoyens pressentis pour devenir Gardiens dans la *République* et dont la résistance à la magie doit être évaluée pour être sûr qu'ils ont bien les qualités demandées pour exercer la tâche qui leur est destinée¹⁰². La rencontre avec la parole de l'expert en enchantements rhétoriques est le révélateur de l'efficacité des exercices dialogiques proposés par Socrate : il n'est plus temps de chercher à se connaître soi-même et l'on doit se déterminer immédiatement, en se laissant aller à suivre la voie proposée par l'adversaire ou se référer à ce que l'on a appris sur soi-même et le mettre en application, sans même y penser, de sorte à rester cohérent avec cette personnalité que l'on a su découvrir dans ses recherches passées. Or, ici, Socrate, eu égard à ses principes, ne peut se résoudre à prononcer un éloge d'Éros de la veine de celui d'Agathon. Pour se conformer aux règles du banquet sans se renier, il va devoir recadrer la situation pour ramener le public à un état normal de réceptivité. Ses manœuvres s'apparentent alors à une contre-magie après l'envoûtement rhétorique que l'auditoire vient de subir : sa tâche est délicate, ne pas renier ses principes d'attachement à la vérité mais ne pas se comporter en même temps en briseur de jeu qui ruinera la fin de la soirée.

Pour ce faire, Socrate propose de se retirer du concours et d'opter pour un discours qui s'attachera à dire des vérités¹⁰³. De la sorte, il ne se met plus sur le même plan que son prédécesseur, ce qui entraîne une nouvelle lecture de la situation, sans avoir à se défilier et s'humilier en passant pour un couard : les discours ne sont plus concurrents mais simplement différents et appartenant à une autre catégorie, ils ne sont pas comparables. Il opère aussi un retour à la réalité, puisque c'est ainsi que l'on combat la magie de la parole illusoire des

101. *Ibid.*, 198 a7 (*ἀπορήσοιμι*), a9 (*τὸ δὲ σὲ ἀπορήσειν*), b2 (*ἀπορεῖν*).

102. *République*, III, 413 d7-414 a4 (voir *supra*, p. 452).

103. *Banquet*, 199 a7 (*ἀληθῆ*), b3 (*τάληθῆ*).

rhéteurs et des sophistes. On constatera qu'étant toujours préoccupé de vérité ¹⁰⁴, Socrate n'a pas été envoûté par Agathon, et ne pouvait pas l'être, contrairement aux autres convives, qui n'ont même pas compris ce qui leur arrivait. Or, pour parvenir à ses fins, il doit avant tout obtenir leur permission de prononcer un discours d'une autre nature que celui qu'ils viennent d'entendre. En annonçant clairement son intention et en obtenant l'adhésion explicite du public à son projet, Socrate se prémunit contre toute réaction intempestive, chacun interprétant désormais la situation de la même manière que lui et comprenant qu'il n'est même pas nécessaire de chercher à établir un parallèle entre son discours et celui qui l'a précédé. Dans ce but, il pose une alternative radicale qui exercera une forte contrainte, une fois qu'une option aura été retenue : ou il tiendra un discours selon ses propres critères, ou il n'en prononcera pas. Ne serait-ce que par curiosité mais aussi pour rester dans l'esprit de la soirée, où le plus important est de prononcer un discours, dont les tenants et aboutissants ne comptent au fond pas tellement, les autres personnes n'ont guère d'autre choix que de réclamer à Socrate ce discours différent ¹⁰⁵, bien qu'elles ignorent sa teneur exacte, sinon qu'il s'attachera à la vérité et ne mettra pas en avant la forme, précisions qui suffisent à distinguer le discours qui vient de celui d'Agathon et à enlever de l'esprit de tout le monde l'idée même de les comparer. Étant désormais les donneurs d'ordres, les convives ne pourront plus reprocher à Socrate de leur avoir offert ce qu'ils demandaient. Ce faisant, Socrate a mis en œuvre une variante d'une technique de manipulation connue, selon les auteurs, sous l'appellation de « porte au nez » ¹⁰⁶ ou « Porte-dans-le-Nez » ¹⁰⁷, consistant à extorquer un service à quelqu'un en lui présentant deux requêtes successivement, la première étant exorbitante, et qui est refusée, la seconde, beaucoup plus raisonnable, qui apparaît alors très mineure en comparaison de la première et qui a ainsi bien plus de chances d'être acceptée que si elle avait été formulée directement : Socrate présente une alternative dont une option est très coûteuse pour le public en comparaison de la concession qu'il exige pour l'autre option, accroissant donc les probabilités pour que celle-ci soit retenue, ce qui fut le cas. En définitive, Socrate impose au public un engagement contraignant et réussit à renverser la situation à son profit : alors qu'il était tenu de se livrer à un exercice embarrassant, il s'est mis en position à présent de conduire à sa manière la suite des événements ; ceux qui risquaient de se moquer de lui, maintenant, le soutiennent. Et pour rendre encore plus nette la différence entre son

104. *Ibid.*, 198 d3-7 : « Moi, dans ma sottise, je croyais qu'il fallait dire la *vérité* sur chacune des choses qui sont louées, et partir de cela, choisissant les plus belles parmi ces vérités pour les disposer de la façon la plus convenable : aussi, n'étais-je pas peu fier à la pensée de bien parler, sachant la *vraie* manière de louer n'importe quoi » (ἐγὼ μὲν γὰρ ὑπ' ἀβελτερίας ᾧμιην δεῖν τὰ ληθῆ λέγειν περὶ ἐκάστου τοῦ ἐγκωμιαζομένου, καὶ τοῦτο μὲν ὑπάρχειν, ἐξ αὐτῶν δὲ τούτων τὰ κάλλιστα ἐκλεγόμενους ὡς εὐπρεπέστατα τιθέναι· καὶ πάνυ δὴ μέγα ἐφρόνουν ὡς εὖ ἐρώων, ὡς εἰδὼς τὴν ἀλήθειαν τοῦ ἐπαινεῖν ὁτιοῦν), souligné par nous.

105. *Ibid.*, 199 b6-7 (κελεύειν).

106. Voir R.-V. JOULE, J.-L. BEAUVOIS, *Petit traité de manipulation à l'usage des honnêtes gens*, pp. 117-137.

107. Voir N. GUÉGUEN, *op. cit.*, pp. 119-141.

discours et celui auquel il succède, Socrate engage un dialogue avec Agathon qui, montrant les insuffisances de l'éloge de ce dernier, conduit à comparer son discours à celui de Socrate et non plus le contraire : le discours de référence a donc été inversé. La vérité, ou du moins le discours qui se réclame d'elle, devient l'étalon de comparaison et n'est plus un discours possible parmi d'autres.

Ainsi, sans le dire, Socrate a commencé à administrer sa magie. Nous constatons, en effet, que dès qu'il reprend la parole, avant même de tenter de prononcer un discours visant à établir la vérité sur l'amour, Socrate ne tient que des propos s'efforçant d'entretenir un lien avec la réalité, en particulier sur les points suivants : il rétablit la continuité de la temporalité, rompue par le discours d'Agathon, en faisant référence à ses craintes passées, reliées au futur, car jugées prophétiques par Éryximaque et lui ¹⁰⁸ ; c'est Gorgias, en fait, qui s'exprimait dans l'éloge prononcé par Agathon ¹⁰⁹ ; Socrate, pensant que l'éloge avait affaire avec la vérité, se trompait ¹¹⁰ ; peu importe que l'éloge soit vrai ou non, dès lors qu'il n'y a pas d'ambiguïté sur sa véracité, sachant que le discours élogieux qui ne s'attache pas au vrai ne paraît beau qu'aux ignorants ¹¹¹. En s'exprimant ainsi, Socrate fait plus que justifier son retour sur l'engagement qu'il avait pris avec les autres de prononcer un éloge ¹¹², il calme l'excitation suscitée par la prestation de son prédécesseur sans brusquer son auditoire et reprend en douceur le contrôle d'une situation qui lui échapperait autrement. En deux temps, il parvient à obtenir l'adhésion des convives à son approche de l'Amour : tout d'abord, il les amène à manifester leur approbation, ensuite, grâce au dialogue avec Agathon, il montre la nécessité de celle-ci en invalidant la position de son interlocuteur puisque ce dernier finit admettre avoir parlé sans savoir ce qu'il disait, en dépit d'un discours brillant ¹¹³ : d'un discours pour le discours, il s'agit de revenir à un discours informatif et instructif, le seul ayant de la valeur du point de vue de Socrate. Cette seconde étape en contraignant l'auteur même à reconnaître ses erreurs, telles qu'elles apparaissent aux yeux de Socrate, finit certainement d'amener le public à accepter le changement d'approche demandé par celui-ci, accroissant son engagement à respecter sa démarche : il obtient ainsi l'unanimité autour de sa proposition, si bien qu'il crée des conditions de réception optimales pour son discours qui, même s'il n'est pas formellement un dialogue, associe néanmoins l'auditoire à son propos comme le serait un interlocuteur, grâce à cette introduction dialoguée qui place tout le monde dans une situation d'attente d'une

108. *Banquet*, 198 a4-9..

109. *Ibid.*, 198 c1-5.

110. *Ibid.*, 198 c5-d7.

111. *Ibid.*, 198 d7-199 a3.

112. En 177 d6-e5, Socrate accepte formellement le principe de prononcer un éloge d'Éros (177 d7 : *οὔτε γὰρ ἄν ποιν ἐγὼ ἀποφήσαιμι*), même s'il soulève une légère réserve : ceux qui passeront en dernier seront désavantagés par rapport aux premiers qui auront prononcé leur éloge ; mais immédiatement il indique que s'ils parlent bien, il faudra s'en féliciter.

113. *Ibid.*, 201 b11-c1.

réponse de la part de Socrate après avoir démontré les insuffisances du discours d'Agathon. Avant même d'être entré dans le vif de son discours, Socrate a déjà converti l'auditoire au cadre dans lequel s'insère sa vision du monde, ce qui après le désenvoûtement, constitue un nouvel enchantement.

Ce passage dialogué consiste à corriger la prestation d'Agathon, qui, proposant de dire ce qu'était la nature l'amour, partait dans la bonne direction mais n'a pas su, à l'arrivée, apporter un éclairage satisfaisant ¹¹⁴. Socrate part d'une situation confuse, où, au début, on ne distingue pas *Ἔρως* et *ἔρως* l'un de l'autre, où l'utilisation du génitif laisse planer une ambiguïté (désigne-t-il l'appartenance ou l'origine ?), où l'on suit des chemins tortueux : Socrate ne veut pas parler du père et de la mère d'Éros, mais sert son propos en rebondissant sur les notions de paternité et de maternité pour dire que l'on est père ou mère d'un fils ou d'une fille, puis descend d'un niveau dans la généalogie pour évoquer le cas du frère et de la sœur ¹¹⁵. Observons que Socrate prend également la direction inverse de celle de ses prédécesseurs, qui remontaient les généalogies pour trouver l'origine mythique d'Éros : en descendant la généalogie, Socrate s'éloigne du mythe et s'approche du présent et de l'expérience ordinaire. En outre, la confusion du texte est encore entretenue par le foisonnement des allitérations, assonances et répétitions ¹¹⁶, qui créent un véritable brouillard sonore.

114. *Ibid.*, 199 c3-6, 201 d8-e1.

115. *Ibid.*, 199 d1-e5 : « [SO.] Est-il dans la nature d'amour d'être amour de quelque chose ou bien de rien ? Je ne demande pas s'il vient d'une mère ou d'un père – il serait ridicule de demander si amour est amour d'une mère ou d'un père – mais comme si à propos du père en tant que tel, je demandais “est-ce que le père est le père de quelqu'un ou non ?” Tu me dirais, je suppose, si tu voulais répondre de belle manière, que le père est père d'un fils, pour le moins, ou d'une fille, n'est-ce pas ? [AG.] Tout à fait, dit Agathon. [SO.] N'en est-il pas de même aussi pour la mère ? [AG.] Il accorda aussi cela. [SO.] Donc, dit Socrate, réponds encore à quelques questions de plus, afin que tu comprennes mieux ce que je veux. Car si je te demandais : “Eh bien ? Le frère, en tant que ce qu'il est, est-il le frère de quelqu'un ou pas ?” [AG.] Il répondit qu'il l'était. [SO.] Donc il est frère d'un frère ou d'une sœur ? [AG.] Il l'accorda » ([ΣΩ.] *πότερόν ἐστι τοιοῦτος οἷος εἶναι τινος ὁ Ἔρως ἔρως, ἢ οὐδενός; ἐρωτῶ δ' οὐκ εἰ μητρός τινος ἢ πατρὸς ἐστίν – γελοῖον γὰρ ἂν εἶη τὸ ἐρώτημα εἰ Ἔρως ἐστίν ἔρως μητρός ἢ πατρὸς – ἀλλ' ὥσπερ ἂν εἰ αὐτὸ τοῦτο πατέρα ἠρώτων, ἄρα ὁ πατήρ ἐστι πατήρ τινος ἢ οὐ; εἴπερ ἂν δήπου μοι, εἰ ἐβούλου καλῶς ἀποκρίνασθαι, ὅτι ἔστιν ὑέος γε ἢ θυγατρὸς ὁ πατήρ πατήρ ἢ οὐ; [ΑΓ.] Πάνυ γε, φάναι τὸν Ἀγάθωνα. [ΣΩ.] Οὐκοῦν καὶ ἡ μήτηρ ὡσαύτως; [ΑΓ.] Ὁμολογεῖσθαι καὶ τοῦτο. [ΣΩ.] Ἐτι τοίνυν, εἰπεῖν τὸν Σωκράτη, ἀποκρίναι ὀλίγω πλείω, ἵνα μᾶλλον καταμάθῃς ὁ βούλομαι. εἰ γὰρ ἐροίμην, “Τί δέ; ἀδελφός, αὐτὸ τοῦθ' ὅπερ ἔστιν, ἔστι τινὸς ἀδελφός ἢ οὐ;” [ΑΓ.] Φάναι εἶναι. [ΣΩ.] Οὐκοῦν ἀδελφοῦ ἢ ἀδελφῆς; [ΑΓ.] Ὁμολογεῖν.)*

116. *Ibid.*, 199 d1-2 : *τοιοῦτος οἷος εἶναι τινος ὁ Ἔρως ἔρως, ἢ οὐδενός* ; 199 d2 : *μητρός τινος ἢ πατρὸς* ; 199 d3-4 : *εἴη τὸ ἐρώτημα εἰ Ἔρως ἐστίν ἔρως μητρός ἢ πατρὸς* ; 199 d4-5 : *αὐτὸ τοῦτο πατέρα ἠρώτων, ἄρα ὁ πατήρ ἐστι πατήρ τινος ἢ οὐ* ; 199 d7 : *ὁ πατήρ πατήρ ἢ οὐ* ; 199 e3-4 : *ἀδελφός, αὐτὸ τοῦθ' ὅπερ ἔστιν, ἔστι τινὸς ἀδελφός ἢ οὐ* ; 199 e6-7 : *ἐρωτα εἰπεῖν. ὁ Ἔρως ἔρως ἐστίν οὐδενός ἢ τινός* ; 200 a2-3 : *ὁ Ἔρως ἐκείνου οὐ ἔστιν ἔρως, ἐπιθυμεῖ αὐτοῦ ἢ οὐ* ; 200 a5-6 : *ἔχων αὐτὸ οὐ ἐπιθυμεῖ τε καὶ ἐρᾷ, εἶτα ἐπιθυμεῖ τε καὶ ἐρᾷ, ἢ οὐκ ἔχων* ; 200 a7 : *Οὐκ ἔχων, ὡς τὸ εἰκός* ; 200 a9-b1 : *τὸ ἐπιθυμοῦν ἐπιθυμεῖν οὐ ἐνδεές ἐστίν, ἢ μὴ ἐπιθυμεῖν, ἐὰν μὴ ἐνδεές ἦ* ; 200 b4-5 : *τις μέγας ὦν μέγας εἶναι, ἢ ἰσχυρὸς ὦν ἰσχυρός* ; 200 b9-10 : *καὶ ἰσχυρὸς ὦν βούλοιο ἰσχυρὸς εἶναι [...] καὶ ταχὺς ὦν ταχύς, καὶ ὑγιής ὦν ὑγιής* ; 200 b11-c1 : *τις ταῦτα οἰηθεῖ καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα τοὺς ὄντας τε τοιοῦτους καὶ ἔχοντας ταῦτα τούτων* ; 200 c6-7 : *λέγῃ ὅτι ἐγὼ ὑγιαίνων βούλομαι καὶ ὑγιαίνειν, καὶ πλουτῶν βούλομαι καὶ πλουτεῖν, καὶ...*

Tout se passe comme si Socrate, imitant à sa manière le discours d'Agathon, voulait le prendre comme point de départ, en suggérant son opacité et l'impression de désordre exubérant qu'il donnait, cachant ainsi sa déconnexion de tout substrat réel. Socrate démontre néanmoins qu'il est possible de tirer des éléments de vérité de ce magma verbal, à condition de s'intéresser au vrai sens des mots et de ne pas faire de la rhétorique pour elle-même. En voulant résoudre l'ambiguïté créée par le génitif, il suggère que, d'une part, selon l'option choisie, on énoncera un discours sensé ou des non-sens, et d'autre part, même si les idées véhiculées par la parole sont irréelles ou fausses, le substrat qui les porte, le langage, lui, est bien réel, si bien qu'il est possible de s'y accrocher pour revenir à la réalité et à un discours sensé, en faisant un effort de rigueur et en montrant de la bonne volonté. L'approche de Socrate va plus loin que la simple imitation du discours d'Agathon. Il met aussi l'auditeur dans la position de tout un chacun face à un état du monde qu'il ne connaît pas encore : celui-ci lui apparaît complexe, indistinct, multiple, contradictoire, mouvant. Ainsi, selon la manière d'en parler qu'il choisira, il parviendra ou non à rendre compte de ce qu'il est réellement.

Socrate montre qu'à force de questionner le problème auquel il est confronté, des éléments concrets et tangibles se décantent peu à peu. Ainsi, nous remarquons que Socrate cesse d'utiliser des figures de style à partir du moment où il est capable de formuler une première affirmation univoque sur la nature de l'amour¹¹⁷ et non plus des alternatives. Dès lors qu'un pan de réalité apparaît, l'horizon s'éclaircit. On est désormais sûr d'avoir quitté la voie de la rhétorique ondoiyante et le brouillard des apparences. Socrate a opéré une transition douce entre le discours d'Agathon et un discours s'intéressant à la réalité, dont son prédécesseur reconnaît à présent le mérite par rapport au sien, ce qui indique que Socrate est définitivement à l'abri des conséquences du discours d'Agathon. L'habileté de Socrate doit être soulignée : il est parvenu à contraindre un orateur orgueilleux qui venait d'être adulé et avait soulevé l'enthousiasme général, à reconnaître avoir parlé pour ne rien dire ! Sans cette redescente progressive vers une attitude prétendant au réalisme, il est fort probable qu'il aurait essuyé des rebuffades acerbes de la part d'Agathon et des tentatives de défense en sollicitant tous les moyens offerts par la parole, que celui-ci maîtrise à la perfection. Au lieu de cela, Agathon se plie docilement aux exigences de la logique, même si cela ne lui fait pas plaisir. Il semble d'ailleurs désabusé de s'être laissé mener de la sorte par Socrate et préfère quitter la discussion plutôt que de continuer une conversation qui tourne à l'autocritique. Et Socrate n'insiste pas : il sait qu'il a tiré le maximum d'un interlocuteur qui joue le jeu du dialogue faute de pouvoir faire mieux. Pousser plus loin l'entretien ne servirait qu'à accroître l'acrimonie d'Agathon, qui affectant ses réponses, ferait dégénérer la discussion. En effet, bien que jouant le jeu du dialogue, Agathon estime toujours être en compétition avec Socrate :

117. *Ibid.*, 200 d8-e6.

il se croit battu par l'habileté oratoire de celui-ci et n'a pas remarqué qu'il se heurtait en fait à la vérité ¹¹⁸, c'est-à-dire à des contraintes logiques résultant de la vision du monde construite de plein gré par le dialogue. Il en est resté à une confrontation entre des personnes voulant s'imposer l'une à l'autre par tous les moyens, sans aucun égard pour le fond des propos tenus. Il aurait donc bien besoin de se soumettre aux enchantements de la magie socratique encore de nombreuses fois, avant d'accepter cette transformation dans son attitude à laquelle elle pousse.

En même temps que Socrate montre la force contraignante de la vérité, il illustre aussi le fait qu'elle est cependant un discours comme les autres en apparence et qu'elle ne se distingue d'un discours rhétorique ou sophistique que parce que les interlocuteurs sont de bonne foi et ont décidé de la reconnaître. Ironiquement, Socrate fait naître la vérité d'un discours rhétorique, donc en apparence indifférent à elle, et la révèle par un malentendu car Agathon, lui, croyait avoir affaire à un discours sophistique. En l'absence d'une position éthique consciente et acceptée par les interlocuteurs, la vérité passe inaperçue et reste une coïncidence, à laquelle on ne prêtera attention que si elle sert les contingences du propos tenu sur le moment, et encore sans la reconnaître comme telle. La vérité n'est donc trouvée que par ceux qui la cherchent. La position éthique propice à l'émergence de celle-ci exige que chacune des parties fasse abstraction autant que possible de son individualité, pour ne pas avoir de point de vue à faire triompher et accepter les conclusions auxquelles mènera l'entretien. La vérité impose par conséquent une transformation *a priori* chez ceux qui désirent y avoir accès. Cette transformation comme nous venons de l'observer dans le cas d'Agathon n'a rien d'évident, ni d'obligatoire. Elle est le fruit d'une disposition volontaire, d'autant plus difficile à adopter que l'individu a un caractère orgueilleux qui le pousse à se mettre en avant, préférant imposer ses opinions personnelles plutôt que de faire triompher le vrai en reconnaissant ses torts lorsque c'est le cas. Sans un véritable travail sur lui-même, un tel individu restera insensible à l'attrait de la vérité, en dépit des efforts d'un auxiliaire aussi valeureux que Socrate.

À l'issue de son discours, Socrate sera félicité par l'auditoire ¹¹⁹, mais sans chahut ni tapage, contrairement à Agathon, preuve qu'il aura su ramener tout le monde à plus de mesure et de raison. Les prestations de Socrate et d'Agathon sont les deux seules pour lesquelles le narrateur évoque la réaction des convives, les discours précédents n'ayant fait l'objet d'aucun commentaire à ce sujet. Car ce sont les deux seuls discours destinés à produire un effet sur les auditeurs, mais les réactions obtenues sont diamétralement opposées : l'un excite, l'autre apaise ; le discours d'Agathon visait à susciter l'émerveillement et lui rapporter des

118. *Ibid.*, 201 c6-9.

119. *Ibid.*, 212 c4.

compliments élogieux, celui de Socrate cherchait à éclairer les consciences. Dans le premier cas, se produit une démonstration d'enthousiasme bruyante, exagérée, à l'image du discours qui était plein d'emphase. Dans le second cas, Socrate recueille des compliments dans le calme, mais sans unanimité, puisque Aristophane tente de réagir aux allusions qui ont été faites à propos de son propre discours et ne semble pas mêler sa voix aux félicitations des autres¹²⁰. Le fait que le représentant de la comédie ne parvienne ni à se faire entendre, ni à gâcher l'effet produit par le tenant de la philosophie sur l'auditoire consacre le succès de Socrate sur les gens de théâtre après sa prestation, alors qu'avant de l'entamer, il avait déjà démontré à Agathon ses insuffisances.

c) *Alcibiade témoin privilégié de la magie socratique*

L'intérêt de l'éloge de Socrate proposé par Alcibiade est qu'il constitue un témoignage de l'expérience d'un personnage prometteur fréquentant assidûment Socrate et qui a donc été soumis à son influence depuis bien plus longtemps qu'Agathon. Alors que, dans le *Banquet*, Platon nous a déjà proposé deux exemples de la magie socratique, sur Agathon, pour commencer à le séduire et l'amener à réfléchir sur lui-même, puis sur tous les convives, qui ont été calmés après l'explosion d'excitation entraînée par le discours d'Agathon, avec le discours d'Alcibiade, il nous décrit plus en détail le fonctionnement de certains procédés que Socrate fait intervenir pour exercer sur lui son influence magique, et qui sont similaires à ceux apparaissant dans l'*Alcibiade I*. L'effet de sa fréquentation de Socrate est tel qu'Alcibiade est complètement dérouté et confond la magie de Socrate avec la magie rhétorique, rendant celle-là inopérante *de facto*. L'intérêt de l'éloge de Socrate qu'il prononce dans le *Banquet* est non seulement de nous fournir sa vision subjective de sa situation mais aussi de nous indiquer qu'il avait néanmoins sous les yeux tous les éléments pour apprécier la magie de Socrate à sa juste valeur et que si sa nature avait été moins faible, il aurait très bien pu s'engager sur la voie de la philosophie au lieu de devenir l'homme politique que l'on connaît.

120. *Ibid.*, 212 c4-5 : « On le félicitait, tandis qu'Aristophane essayait de dire quelque chose » (τοὺς μὲν ἐπαινεῖν, τὸν δὲ Ἀριστοφάνη λέγειν τι ἐπιχειρεῖν). La construction paratactique μὲν... δὲ... tend à faire naître une idée d'opposition entre l'attitude générale et celle d'Aristophane.

i. Les effets de la magie socratique

Le discours d'Alcibiade, en même temps qu'il assimile les effets du discours de Socrate à ceux du discours d'Agathon, apporte certaines précisions qui nous incitent à ne pas confondre les deux types de parole. Il signale, en effet, que les discours des orateurs le laissent pratiquement indifférents, même s'ils parlent bien tandis que ceux de Socrate sont les seuls qui le fassent réfléchir sur l'existence qu'il mène au point de lui faire prendre conscience de l'état d'esclave dans lequel il vit, alors qu'il accorde plus d'intérêt aux affaires publiques qu'à lui-même, et de parvenir à lui faire honte lorsque ses actes contredisent ce qu'il avait admis dans des discussions précédentes¹²¹. Bien qu'Alcibiade, dans son éloge, attribue au discours socratique les effets de la rhétorique, observés dans le réel, il effectue cependant une distinction très nette entre Socrate et les orateurs en général, qui interdit toute identification entre celui-ci et les spécialistes des prodiges oratoires, et nous invite à ne pas prendre au premier degré sa description des effets des paroles de Socrate et à y reconnaître une magie spécifique par rapport à celle déployée dans les discours du type de celui d'Agathon, dont l'existence nous a été démontrée, même si Alcibiade affirme qu'aucun orateur ne soit capable de produire un discours envoûtant l'auditoire. Ce dernier suggère en fait que Socrate est le seul dont la parole soit vraiment magique. Pour cette raison, il lui impute les effets qui sont attribués ordinairement aux discours rhétoriques, d'autant plus qu'Alcibiade entretient avec Socrate une relation amoureuse inapte à le rendre philosophe et que le dialogue fonctionne sur des renversements créant des situations insolites, ce qui signifie qu'une partie de la magie de Socrate est certainement présentée en creux dans le témoignage d'Alcibiade, charge à nous de remettre à l'endroit les éléments décrits par celui-ci. Une réinterprétation des effets des discours de Socrate énoncés par Alcibiade s'impose donc et elle devra dégager des éléments d'analyse plus abstraits que les apparences présentées dans l'éloge. Paradoxalement, loin d'appauvrir le contenu du discours d'Alcibiade, cette lecture plus abstraite permet de pénétrer à l'intérieur de celui-ci, de l'ouvrir comme le silène auquel Socrate est comparé afin de découvrir le sens qu'il recèle. Le passage à un niveau d'interprétation détaché des apparences conduit alors à un retournement de la compréhension de ce texte.

Ainsi, en disant que les discours de Socrate restent efficaces quel que soit l'orateur qui les prononce, Alcibiade indique que la magie exercée par les discours des orateurs ordinaires est peu digne d'intérêt car elle suscite un effet ponctuel, corrélé à la personnalité de l'orateur ou de l'auteur du discours qu'il récite, puisque ces discours ne sont que l'expression d'un point de vue personnel en relation avec des objectifs personnels. Bien entendu, si la

121. *Ibid.*, 215 d1-3, e4-216 b6.

personnalité de leur auteur s'efface, de tels discours s'évaporent à leur tour : ainsi dans les tribunaux ou les assemblées, les discours succèdent aux discours, contredisant les précédents, les infirmant par tous les moyens, les paroles des orateurs suivants chassant celles des précédents de la mémoire de l'auditoire, les derniers ayant parlé emportant souvent la décision. Cette forme de magie oratoire s'oppose à celle des discours de Socrate, qui n'accordent aucune importance à la personnalité du père du discours puisqu'ils se situent dans le cadre d'un dialogue et recherchent un accord entre les intervenants, rationnel et à portée universelle. Cette approche dépasse par conséquent les objections et les intègre, nourrissant la réflexion globale. Le discours socratique ne peut alors que l'emporter sur tout autre discours car il se situe à un niveau d'analyse supérieur, du fait qu'il dépasse les discours personnels avec leurs éventuelles réfutations. Dans cette optique, lorsque Alcibiade parle des discours de Socrate, il ne fait pas allusion à leur contenu mais à leur forme, si bien qu'il devient possible à quiconque de répéter ces discours sans que la personnalité de l'auteur, pas plus que celle de Socrate d'ailleurs, influent sur leur puissance d'envoûtement.

Le discours de Socrate est donc plus qu'une succession de mots ou qu'un assemblage de phrases dont l'effet s'estompe dès qu'il commence à être oublié ou qu'une nouvelle opinion le remplace. Il comporte une autre dimension susceptible d'avoir une influence profonde et durable sur l'auditeur, fondée essentiellement sur la méthode d'investigation propre à ce discours et un objectif visé qui est indépendant de Socrate et des auditeurs, à savoir la connaissance de soi de chaque interlocuteur. L'application répétée de cette méthode au moyen de dialogues exerce une puissante influence cognitive sur l'interlocuteur, qui le contraint à faire un effort réflexif sur lui-même et qui, du fait de son recours à la logique et à la rationalité, continue de peser sur lui, même après que la discussion a cessé. Ce type de discours n'est pas simplement pénétrant, comme les discours des orateurs qui traversent l'âme des auditeurs en l'émouvant : il s'installe dans l'âme et influe sur son fonctionnement, et surtout, ayant modifié certaines données cognitives, il se répercute sur les actes de l'individu. L'évocation des corybantes en transe par Alcibiade à propos des effets somatiques provoqués par les discours de Socrate¹²², tend à suggérer en effet que les pensées induites par ces discours s'incarnent et se traduisent dans les actions accomplies par l'individu, à l'instar d'un corps en transe qui n'est plus maître de lui-même car commandé par un dieu, la transe corybantique étant une transe contrôlée, c'est-à-dire ne se déclenchant que si une divinité précise est invoquée dans le cadre d'un rituel déterminé. Or Alcibiade a inversé le sens normal de la relation amoureuse et est amoureux de Socrate si bien qu'il est possédé par celui-ci, non par un dieu, comme le serait l'éraсте de la palinodie, et il se comporte alors en

122. *Ibid.*, 215 e1-3.

éromène tyrannique voulant forcer ¹²³ Socrate à combler son désir d'excellence et de savoir, en monnayant sa *χάρις* ¹²⁴, dans une démarche à la limite du chantage, pensant profiter de sa position de force en exploitant le désir qu'il prête à Socrate, qui, dans son esprit, ne peut que vouloir son corps tant il est fier de sa beauté et croit ses charmes irrésistibles. Seulement, Socrate refuse les principes de la *χάρις* et n'a rien à enseigner. Alcibiade est donc frustré et n'obtient rien en retour : il se retrouve alors confronté à lui-même. Mais la fréquentation de Socrate n'aura toutefois pas été sans effet car désormais Alcibiade parvient à ressentir une affection inhabituelle chez lui, la honte, quand il contemple ses actes et qu'il les met en regard avec les résultats de ses entretiens avec Socrate, ce qui pourrait être le début d'une transformation, étant invité presque à son corps défendant par cette réaction émotionnelle incontrôlée à modifier ses vues et son comportement. Tout le problème d'Alcibiade est qu'il ne parvient pas à dépasser ce stade, restant possédé par Socrate et non par un dieu, sa nature de non-philosophe entrant en rébellion et finissant toujours par reprendre le dessus.

Un nouveau fonctionnement de l'âme tente néanmoins de se mettre en place grâce à la survenue de ces sentiments qui sont comme des rappels à l'ordre par rapport aux comportements du sujet, lequel doit ensuite faire en sorte d'éviter qu'ils ne surviennent, en remodelant ses aspirations selon ces nouvelles dispositions psychiques. La progression vers la vertu est assistée par une forme d'éducation par les émotions, à condition que celles-ci aient été calibrées adéquatement, c'est-à-dire de façon à ce que l'on ne puisse prendre du plaisir au vice et ressentir de la peine à pratiquer la vertu.

Sans l'annoncer, la parole socratique met son auditeur en position de prendre conscience de lui-même, alors que les autres orateurs le laissent indifférent à sa propre condition, fût-elle misérable ¹²⁵, voire le confirment dans l'idée erronée qu'il se fait éventuellement de celle-ci. Une réelle contrainte ¹²⁶ cognitive s'exerce sur l'interlocuteur de Socrate, qui a l'impression de subir une *πάθη* ¹²⁷. Il s'agit d'une activité qui réduit l'auditeur à la passivité au sens où l'individu se croit fasciné, médusé par Socrate, et ne peut échapper à son emprise, et c'est bien en cela une forme de magie. Une fois encore, la double interprétation est possible : le discours socratique serait comme les discours des orateurs,

123. *Ibid.*, 217 c4-5, d5-6.

124. *Ibid.*, 217 a4 (*χαρισσαμένω Σωκράτει*), 218 c10 (*χαρίζεσθαι*), d4, d5 (*χαριζόμενος*).

125. En 215 e6-7, Alcibiade, parlant de son âme lors des discours des autres orateurs, ajoute : « elle ne s'irritait pas non plus que je me trouve réduit en esclavage » (*οὐδ' ἡγανάκτει ὡς ἀνδραποδωδῶς διακειμένον*).

126. *Ibid.*, 216 a4-5 : « il me contraint en effet » (*ἀναγκάζει γάρ με*).

127. *Ibid.*, 215 d7-e1 : « ce que, en fait, j'ai moi-même éprouvé sous l'effet des discours de cet homme et ce que j'éprouve encore maintenant » (*οἷα δὴ πέπονθα αὐτὸς ὑπὸ τούτου λόγων καὶ πάσχω ἔτι καὶ νυνί*). En 215 e5, toujours opposant les effets des discours des autres à ceux de Socrate, Alcibiade dit : « je n'éprouvais rien de tel » (*τοιούτων δ' οὐδὲν ἔπασχον*). *Ibid.*, 216 a2-4 : « et, encore maintenant, j'ai bien conscience que si j'acceptais de lui prêter l'oreille, je ne pourrais me retenir et j'éprouverais plutôt les mêmes choses » (*καὶ ἔτι γε νῦν σύνιδοι' ἑμαυτῷ ὅτι εἰ ἐθέλοιμι παρέχειν τὰ ὄτα, οὐκ ἂν καρτερήσαιμι ἀλλὰ ταῦτ' ἂν πάσχοιμι*), souligné par nous.

imposant une opinion à l'auditeur qui est contraint magiquement de l'admettre (et en l'occurrence ce serait la découverte de sa condition personnelle) ; en même temps, le discours de Socrate s'entend également comme fixant un cadre formel et méthodologique qui crée une contrainte sur les interlocuteurs, qui s'obligent mutuellement avec leurs accords au cours de la conversation, induisant bien une forme de passivité, mais qui, à l'intérieur de ce cadre, sont actifs puisqu'ils construisent eux-mêmes les opinions qu'ils adopteront ou détruisent celles qui sont inadéquates. L'écueil de la démarche est que l'interlocuteur ne comprenne pas qu'il est lui aussi le concepteur de ce cadre et qu'il en reste prisonnier, laissant Socrate seul dans cette position qui devient dominante et dont les résultats ne sont guère différents de ceux de l'éristique notamment, vu de l'extérieur. L'attitude et la lucidité de l'interlocuteur sont encore et toujours fondamentales pour qu'il profite réellement de l'expérience offerte par la rencontre avec Socrate, sans quoi il risque de s'enfoncer dans ce qu'il est.

À sa passivité face aux effets de la réception du discours socratique, Alcibiade oppose son activité frénétique dans les affaires politiques¹²⁸. De nouveau, le contraste est flagrant entre l'intérieur et l'extérieur, entre le domaine intellectuel et le domaine corporel, entre ce qui est essentiel et ce qui est accessoire. La parole socratique est pénétrante et parvient à exercer une contrainte intérieure sur Alcibiade car celui-ci n'est pas en mesure de lui opposer une résistance intellectuelle ou psychique. Elle met Alcibiade face à ses propres penchants afin de l'inciter à les dompter mais ils reprennent le dessus s'il parvient à échapper à Socrate, ce qui ne signifie pas que la parole de Socrate n'a pas d'efficacité réelle, car même quand le jeune homme reprend ses mauvaises habitudes, elle continue de le travailler intérieurement, par les remords et la honte qu'il ressent¹²⁹, et même si Socrate venait à mourir, Alcibiade sait qu'il continuerait à le tourmenter à cause du malheur que cette perte représenterait pour lui¹³⁰ : c'est sa faiblesse personnelle qui l'empêche de pleinement tirer parti de la fréquentation de Socrate. La seule résistance dont il est capable de faire preuve pour s'abstraire de l'influence de son ami est d'ordre physique : se boucher les oreilles, changer de lieu, supprimer Socrate¹³¹. Au phénomène physique de la propagation du son de la voix de Socrate, Alcibiade oppose donc une barrière de nature physique. Mais il est impuissant à résister si la voix de Socrate finit par pénétrer en lui et le hanter. On notera l'opposition entre 216 a3 (« si j'acceptais de lui prêter l'oreille » (*εἰ ἐθέλοιμι παρέχειν τὰ ὦτα*)) et 216 a7 (« me bouchant les oreilles » (*ἐπισχόμενος τὰ ὦτα*)) : il s'agit de rendre disponible ou non un organe

128. *Ibid.*, 216 a6 : « je m'occupe des affaires des Athéniens » (*τὰ δ' Ἀθηναίων πράττω*).

129. *Ibid.*, 216 b4-6 : « dès que je me suis éloigné, je cède aux honneurs qui viennent du grand nombre. Je m'enfuis donc de lui et m'échappe, et quand je le vois, je ressens de la honte pour les choses sur lesquelles nous nous étions accordés » (*ἐπειδὴν δὲ ἀπέλθω, ἡττημένω τῆς τιμῆς τῆς ὑπὸ τῶν πολλῶν. δραπετεύω οὖν αὐτὸν καὶ φεύγω, καὶ ὅταν ἴδω, αἰσχύνομαι τὰ ὡμολογημένα*).

130. *Ibid.*, 216 c1-3.

131. *Ibid.*, 216 a6-7, b5-6, c1.

précis. Le conduit auditif apparaît comme un chemin menant à l'âme. Alcibiade ne fait que bloquer les voies de communication existant entre le monde et l'âme et de cette façon naïve, qui ressemble somme toute au comportement de l'autruche, il se coupe en fait du moyen de prendre conscience de la situation, comme l'y mène la parole socratique. Mais en s'isolant, il devient aussi encore plus la proie de sa pulsion à rechercher les honneurs : supprimant le son de la voix extérieure et raisonnable de Socrate, il n'entend plus que cette voix intérieure et qui le pousse à la démesure. Se coupant de la magie salvatrice socratique, il succombe à la magie nocive de ses penchants, du moins tant qu'il ne revoit pas Socrate car cette seule vision suffit à lui prouver que les discours de Socrate ne sont pas sortis de son âme et n'ont été que recouverts par le vacarme de ses appétits. Le fait qu'Alcibiade ait uniquement recours à des formes de violence physique (*βία*¹³²) pour contrer Socrate laisse supposer que la force qui le pousse à le faire est elle-même largement de nature corporelle car elle n'est pas apte à mobiliser des ressources intellectuelles suffisantes pour cela, celles-ci étant neutralisées par les entretiens qu'il a avec Socrate. Il démontre par la même occasion qu'il n'a pas pris la mesure de la nature de la magie socratique qui s'exerce sur l'âme et non les corps : ce n'est pas en lui opposant une réponse corporelle qu'il réussira à la contrer. Cette constatation nous confirme la confusion d'Alcibiade et justifie un peu plus sa tendance à prêter à la magie socratique les traits principaux de la magie rhétorique.

Quoi qu'il fasse, Alcibiade n'est donc pas autonome car soit il succombe à ses passions qui conditionnent son activité extérieure, soit il est sous l'emprise de Socrate, qui le fait renoncer à cette activité pour cultiver son intériorité. La rencontre de ces deux influences crée un conflit intérieur chez lui : une fois qu'il a entendu Socrate, Alcibiade est soumis au travail de sa parole en lui qui se confronte aux pulsions qui l'attirent vers le pouvoir et les honneurs, si bien qu'il ne peut plus jamais être en paix. La construction de 215 e1-216 c3 est du reste fondée sur l'alternance d'une série d'oppositions entre, d'une part, la description du rapport d'Alcibiade à Socrate, et d'autre part, celle de ses tentatives pour lui échapper ou celle de son état lorsqu'il n'est pas avec Socrate. Vu la façon dont il présente sa situation, il semble être tiraillé entre deux sortes d'esclavages, celui de ses tendances à rechercher l'amour de la foule¹³³ et celui que Socrate lui impose¹³⁴. Il est compréhensible que, dans ces conditions, il ait du mal à se décider pour l'un ou pour l'autre. Car il est typiquement confronté à une double contrainte : quelle que soit la solution retenue, elle lui semble douloureuse, si bien que

132. *Ibid.*, 216 a6.

133. C'est ce que l'on peut déduire de 215 e6-7 (voir *supra*, p. 745, note 125).

134. En 216 b5-6, Alcibiade se considère par rapport à Socrate comme un esclave en fuite : *δραπετεύω οὖν αὐτὸν καὶ φεύγω*. Sur l'utilisation de *δραπετεύω* dans ce sens, voir XÉNOPHON, *Mémoires*, II, 1, 16.5 (MARCHANT). En *Banquet*, 219 e3-4, parlant de l'influence de Socrate sur lui, Alcibiade se dit : « ayant été réduit en esclavage par cet homme, comme personne ne l'avait été par personne » (*καταδεδουλωμένος τε ὑπὸ τοῦ ἀνθρώπου ὡς οὐδεὶς ὑπ' οὐδενός*).

l'individu se trouve plongé dans un désarroi profond. Par son exemple, Alcibiade nous illustre la difficulté de parvenir à l'état d'initiation que Diotime évoquait, tant la tâche est âpre en elle-même et tant les forces internes à l'individu s'y opposent et exigent de trouver dans son âme les ressources pour les faire céder et venir à bout de ses penchants et de ses habitudes. Même fréquentant Socrate, Alcibiade ne parvient pas encore à achever son initiation. Son désir inné pour les honneurs finit toujours par reprendre le dessus, bien qu'il soit parfaitement conscient que ce comportement n'est pas satisfaisant. Alcibiade est lui aussi une sorte de silène à l'instar de Socrate, mais inversé sous un certain rapport, car son bel extérieur recèle des désirs particulièrement hideux. En même temps, grâce à Socrate, dont la parole s'est immiscée en lui, la honte le taraude chaque fois que ses actes contredisent les accords passés entre eux, ce qui signifie que Socrate, d'une certaine manière, vit en lui, garant de la parole d'Alcibiade, qui n'est pas assez autonome pour l'assumer seul : de ce point de vue aussi, il est encore un silène, dont l'intériorité contraste avec l'extériorité. La richesse de l'image du satyre dépasse la description de Socrate et peut certainement s'appliquer à la complexité caractérisant tout homme. Ainsi, Alcibiade est ni plus ni moins dans la situation de Marsyas et risque de se retrouver écorché vif s'il fait le mauvais choix ou si ce choix ne s'opère pas dans les conditions adéquates, car il requiert d'abord de parvenir à réaliser en soi-même le retournement divin réussi par Apollon avec son instrument de musique. L'idée est de se retourner comme on retourne un gant, de sorte que l'intérieur passe à l'extérieur sans que la peau se déchire. En l'occurrence, l'objectif est de se connaître soi-même et se couper des préoccupations ancrées dans le monde sensible et qui distraient l'individu de l'exercice de sa pensée.

La transformation est précisément la solution qui permet de s'extraire de la double contrainte en conduisant l'individu à en percevoir les deux termes sous un autre point de vue qui ne les rendra plus contraignants, parce qu'il aura posé différemment le problème, incarnant désormais un nouvel être dont le rapport au monde a changé : un changement structurel est requis si bien que la double contrainte n'a plus lieu d'être alors qu'elle demeure tant que l'on ne sort pas du système de départ. Nous mesurons au passage la différence d'utilisation de la double contrainte par Socrate et par Thrasymaque¹³⁵ : le premier le fait de manière à induire un changement authentique chez son interlocuteur, le second vise à le rabaisser pour le dominer, d'une façon perverse. Il s'agit d'éveiller chez Alcibiade l'élan du désir et de susciter une réaction qui révélera sa nature profonde, selon la manière de sortir de la double contrainte qu'il adoptera¹³⁶. Ainsi, si Alcibiade s'extrait des exigences venant du

135. La tentative de Thrasymaque de soumettre Socrate à une double contrainte avait été abordée *supra*, à partir de la p. 388.

136. Nous renvoyons aux références citées *supra*, p. 519, note 405, à propos de la possibilité pour Éros d'être philosophe ou tyran.

monde sensible et devient philosophe, il reconnaîtra que le discours de Socrate est le sien, ne sera plus contraignant : l'intérieur et l'extérieur deviennent identiques et il ne peut être écorché vif¹³⁷. Ce faisant, il transformera ses aspirations contradictoires pour le corporel en une recherche tournée vers l'intelligible, qui reléguera d'ailleurs son amour physique pour Socrate dans la même catégorie que son intérêt pour la gloire dans les affaires publiques, unifiant encore ce qui risquait de le déchirer. Il se tournera vers un nouveau but – la contemplation du Beau – qui lui apparaîtra comme étant tellement supérieur aux gratifications venant de la foule, qu'il n'aura même plus envie de les obtenir. Il apparaît donc nettement que la seule transformation satisfaisante est celle qui conduira à se reconnaître philosophe.

Car s'il opte pour la fuite en avant dans la recherche des honneurs et de l'amour de la foule, il ne parviendra jamais à s'affranchir de l'esclavage des désirs, en raison de la nature changeante et instable de la foule qui pousse l'individu à chercher sans cesse de nouveaux moyens pour lui plaire. C'est alors une quête qui n'en finit pas et qui asservit au sens propre l'individu, allant de frustration en frustration, se mettant toujours en position d'en créer une nouvelle pour combler la précédente. Ainsi, l'état de tyran, qui est une autre transformation possible, bien qu'extrême, n'est pas acceptable car si celui-ci reçoit bien tous les honneurs, d'une part, il ne les doit qu'à la violence qu'il impose aux autres (à commencer par Socrate), et non à sa personne et à ses qualités, et d'autre part, il a surtout des ennemis à l'intérieur et à l'extérieur de son État qui, à tout moment, sont prêts à le déposséder de ce qu'il a acquis. Il a certes surmonté la double contrainte, puisque les prescriptions philosophiques ne le retiennent plus dans ses excès, et qu'il peut s'abandonner autant qu'il le veut à tous ses désirs, sans retenue, mais pour cela, il a dû s'enfoncer encore plus dans l'abaissement venant des appétits et les aspirations conditionnées par l'univers corporel. Pour que perdure cette situation, il est obligé de faire un usage constant de moyens violents afin de se préserver de ses ennemis ; en définitive, il ne connaît qu'une apparence de satiété et il devenu véritablement l'esclave de son appétit pour les honneurs car il cessera d'exister dès l'instant où il cessera d'exercer cette violence qui lui garantit cette satiété. Le tyran est condamné à adopter un comportement toujours plus extrême dans tous les domaines, que ce soit dans la recherche du plaisir ou dans sa brutalité criminelle. La transformation en tyran ne constitue donc pas un changement réel car elle se produit à l'intérieur du système de référence et condamne encore plus l'individu à subir le châtement de Marsyas. Aussi en raison de ce confinement et de son incapacité à s'assigner des limites, l'individu est-il contraint à la démesure permanente vu qu'il n'arrive pas à changer de paradigme comportemental qui ne peut se trouver que dans un système de

137. Pour unifier l'intérieur et l'extérieur, Alcibiade pourrait aussi tenter de gagner Socrate à ses passions, ce qui est peine perdue, comme il le sait bien.

référence extérieur et transcendant pour que les limites découvertes soient respectées en toute circonstance.

Ayant analysé le début du discours d'Alcibiade selon une double interprétation, l'une se fiant aux apparences et restant à l'extérieur du discours, l'autre, dépassant les apparences et pénétrant à l'intérieur du discours, nous nous rendons compte que l'éloge de Socrate est lui-même comme la peau de Marsyas, qu'Alcibiade, par sa narration, nous donne la possibilité de tourner et de retourner sans la rompre à condition d'adopter la lecture adéquate. Outre nous montrer qu'il ne faut pas s'arrêter aux apparences pour comprendre ce qu'est réellement une chose ou un être, il nous apprend surtout que la réalité est justement l'union entre des apparences peu fiables et une intériorité plus subtile, qu'elles coexistent sans être disjointes par une ligne de faille nette et précise, et que contrairement à la vision héraclitéenne, souvent suggérée par plusieurs orateurs du *Banquet*¹³⁸, le réel ne se réduit pas à une opposition irréductible de contraires placés dans un rapport de tension ou d'affrontement guerrier, vision partielle qui se limite à une élaboration conçue à partir des apparences sensibles. Le réel s'aborde plutôt comme un empilement de strates se soutenant les unes les autres qu'il faut considérer ensemble pour en percevoir la cohérence, et qui sont séparées par une frontière souple et perméable, mais qui se déchire si l'on réduit l'être à l'un ou l'autre de ses aspects. Le principe du mélange d'éléments ordonnés selon une hiérarchie éthico-ontologique qui sera consacré dans le *Philèbe* apparaît donc aussi en filigrane dans le *Banquet* et particulièrement dans l'éloge prononcé par Alcibiade. Toutefois, le rapprochement entre ce dernier et Dionysos, qui a reçu le mélange comme *τιμή*, en partage avec Héphaïstos¹³⁹, auquel, on se souvient, Socrate se dit apparenté¹⁴⁰, nous rappelle qu'à partir du discours d'Alcibiade, seule l'analyse, en fait, nous permet de rendre compte de cette structure stratifiée selon laquelle se donne la réalité car le récit lui-même écrase toutes les strates dans une expérience globale, dans laquelle Alcibiade n'arrive pas à se retrouver et qui, pour cette raison, le perturbe. Nous soulignerons enfin la symétrie qui existe entre l'éloge de Socrate d'Alcibiade et celui d'Éros proposé par Agathon, comportant aussi deux strates, l'une apparente, l'autre sous-jacente, chaque orateur en disant plus qu'il ne le pense. Le discours d'Alcibiade présente Socrate d'une manière imagée, d'une façon aussi réaliste qu'il le peut, avec des dehors laids le rapprochant des producteurs d'illusions rhétoriques et une belle intériorité conforme à sa nature ; dans le discours du tragédien, au contraire, la strate apparente s'occupant de l'éloge d'Éros est des plus séduisantes, dissimulant une strate plus profonde qui recèle les conséquences néfastes de cette beauté : les deux discours sont symétriques par rapport au mythe de Marsyas et il faut les retourner pour en saisir tous les aspects.

138. Voir notamment *infra*, pp. 786-796.

139. *Philèbe*, 61 b11-c2.

140. Voir *supra*, p. 297, en particulier la note 18.

ii. L'art de l'envoûtement de Socrate

Ayant explicité les effets de la magie socratique sur Alcibiade, nous pouvons à présent nous intéresser à quelques-uns de ses modes d'action. L'efficacité de la magie de Socrate provient en particulier de sa capacité à retourner contre ses interlocuteurs les opinions qu'ils se font d'eux-mêmes et qu'ils projettent sur lui ¹⁴¹. Ainsi, Alcibiade, qui n'est pas peu fier de sa beauté, s'imagine trouver en Socrate son analogue du point de vue de la connaissance, et compte bien profiter de ce commerce pour son propre prestige ¹⁴². Socrate sait du reste attirer à lui les jeunes gens à la fois en flattant l'opinion avantageuse qu'ils ont d'eux-mêmes et en leur faisant nourrir l'espoir de la satisfaction d'un intérêt personnel. Il donne le change à leurs attentes en jouant notamment sur des présupposés sociaux ou culturels (c'est bien le cas d'Alcibiade, qui connaît encore mal Socrate, et pense qu'il le poursuit pour sa beauté physique, comme tout Athénien le ferait) mais il déçoit ces attentes au moment où ils croient qu'elles seront enfin exaucées. Ainsi, Alcibiade multiplie les démarches pour éveiller l'attention de Socrate, déploie des trésors d'ingéniosité pour lui signifier son désir ¹⁴³. Par son attitude indifférente mais bienveillante, Socrate conduit Alcibiade à s'enhardir et à prendre l'initiative, proposant à Socrate protection et argent, alors qu'habituellement, c'est le comportement du plus âgé, traduisant désormais en acte ce qui n'était jusque-là qu'un sentiment invisible, ajoutant donc une dimension d'engagement supplémentaire. De même, Socrate entre dans la logique d'échange qu'Alcibiade lui propose, lui laissant entendre dans un premier temps qu'il s'apprêtait à réaliser une excellente affaire (« changer de l'or contre du cuivre ») ¹⁴⁴, avant de le mettre en garde et d'inverser le bénéficiaire possible de la transaction puisque en réalité, il ne possède pas ce qu'Alcibiade cherche à acquérir, à savoir la connaissance, lui glissant incidemment qu'il n'est pas encore prêt à faire la part des choses ¹⁴⁵, ce que nous démontre la suite du texte : Alcibiade n'a toujours pas compris la nature du marché que Socrate lui propose et continue de s'imaginer que ce dernier lui cédera son savoir contre sa beauté. Alors que son orgueil immunise Alcibiade contre la parole des orateurs, puisqu'il se croit plus valeureux qu'eux, si bien que cette parole ne l'atteint pas, il est en même temps un poison pour la philosophie, consistant en une puissante illusion que la personne se fait sur elle-même et qui la ferme à la connaissance de soi. Or, Socrate tente de

141. Par exemple, en *Banquet*, 218 c7-8, Alcibiade attribue à Socrate sa passion avant de l'accuser d'être arrogant lorsqu'il reste de marbre à ses avances (219 c6 : τῆς Σωκράτους ὑπερηφανίας), l'arrogance n'étant pas la tendance la moins développée chez Alcibiade... En outre, en 218 c7-d1, d3-5, il s'imagine que, comme lui, Socrate est dans une optique de transaction commerciale, de marché, où chacun cherche un accord qui lui soit personnellement avantageux (d'où l'idée de délibération, évoquée en 219 a5-7).

142. *Ibid.*, 217 a2-6.

143. *Ibid.*, 217 a6-219 d2.

144. *Ibid.*, 218 e3-219 a1.

145. *Ibid.*, 219 a1-4.

renverser cet obstacle afin de s'en servir pour attirer Alcibiade à lui, en jouant sur ses désirs, directement conditionnés par la haute estime qu'il se fait de lui-même et qui le pousse à se figurer que l'on ne peut qu'être séduit par sa personne.

Par ces retournements successifs, Alcibiade, qui croit manipuler Socrate, se manipule en fait lui-même et s'enfonce un peu plus dans son désir au fur et à mesure de ses tentatives d'approche : en faisant par sa propre action la démonstration de l'existence de son désir, il contribue à exacerber en lui ce désir. Plus il cherche à faire violence à Socrate, plus sa force se retourne contre lui et plus son obstination augmente car les efforts consentis jusqu'ici en appellent d'autres pour que l'énergie dépensée ne l'ait pas été en pure perte et pour en avoir le cœur net¹⁴⁶. Cette tendance de la psychologie humaine à persévérer dans l'accomplissement d'une action d'autant plus qu'elle aura été accomplie sur une plus longue période¹⁴⁷ est mise à profit par Socrate pour amener Alcibiade à s'attacher à lui encore plus fortement. De la sorte, il parvient à transformer les jeunes gens qu'il fréquente en demandeurs et à exciter leurs désirs et il finit même par rendre peu à peu réceptives des personnalités narcissiques généralement peu enclines à se remettre en question.

Une fois les désirs nés et renforcés, Socrate s'évertue à les décevoir au moment où son jeune bien-aimé devrait se donner et que lui, en échange, devrait l'instruire : c'est un ultime retournement qui achève de placer son prétendant sous son emprise. En effet, comme pour Alcibiade, la déception ressentie en échouant alors qu'il se voyait déjà toucher au but, est telle qu'une immense confusion naît dans son esprit et un véritable conflit interne se produit, entre la colère d'avoir été méprisé et l'admiration pour un caractère hors du commun pour lequel il continue de concevoir du désir. Il est important qu'Alcibiade traverse cet état d'incertitude, cette perte de repères car il ne pourrait autrement connaître l'illumination qui est au terme de

146. *Ibid.*, 217 c4-6 : « il me sembla qu'il fallait s'emparer de cet homme par la force et ne pas le relâcher puisque j'avais pris les choses en main, et voir plutôt maintenant ce que donnerait cette affaire » (*ἔδοξε μοι ἐπιθετέον εἶναι τῷ ἀνδρὶ κατὰ τὸ καρτερόν καὶ οὐκ ἀνετέον, ἐπειδήπερ ἐνεκεχειρήκη, ἀλλὰ ἰστέον ἥδη τί ἐστι τὸ πρᾶγμα*).

147. Cette propriété du psychisme est bien connue en psychologie sociale, sous le nom d'« effet gel », et opère une sorte d'automanipulation chez un sujet. Une illustration courante de cet effet est le cas de la personne qui attend un autobus ou un métro qui ne vient pas : plus elle attendra longtemps, plus il lui sera difficile de prendre la décision de s'en aller pour choisir un autre mode de transport, risquant ainsi de se mettre en retard. On trouvera des détails supplémentaires sur cette notion chez R.-V. JOULE, J.-L. BEAUVOIS, *Petit traité de manipulation à l'usage des honnêtes gens*, pp. 29-48, *La Soumission librement consentie*, pp. 29-51, qui évoquent aussi l'« escalade d'engagement », qui rejoint l'effet gel : les décisions antérieures pèsent sur les décisions postérieures, à tel point que suite à une mauvaise décision initiale, un décideur trop sûr de lui risque de s'entêter dans cette direction au lieu de prendre une décision qui contredirait celle de départ. C'est un phénomène régulièrement observé dans les domaines de la gestion et de la guerre, et qui mène évidemment à des catastrophes. Les individus adhèrent donc plus à la décision prise qu'aux raisons qui ont conduit à celle-ci. Diverses techniques de manipulation permettent de mettre une personne dans une situation où elle se piège toute seule à cause de l'effet gel : il suffit de l'amener à accomplir une première action ou donner son accord pour rendre un service qui lui paraissent anodins et qui donneront lieu, dans un second temps, à une demande plus coûteuse de la part du manipulateur, qu'il sera alors plus difficile à refuser que si la requête avait été présentée d'emblée.

l'initiation et qui rend possible la transformation de l'individu. La formulation que l'on trouve en 216 c3 est d'ailleurs intéressante : « je ne suis pas en mesure de me débrouiller avec cet homme-là » (*οὐκ ἔχω ὅτι χρήσωμαι τούτῳ τῷ ἀνθρώπῳ*), dit Alcibiade au sujet de Socrate. Le verbe à la voie moyenne *χρησθαι* suivi du datif signifie à la fois « entretenir des relations avec quelqu'un » et « consulter un oracle ». Le premier sens est bien entendu celui qui s'impose ici mais du fait du conflit qui habite Alcibiade, le second est sous-jacent : Alcibiade est confronté à l'ambiguïté de sa relation avec Socrate, et il ne sait pas si celle-ci peut ou non lui apporter satisfaction, à l'instar de l'oracle ambigu, qui arrive à prédire du bien ou du mal selon la lecture qui en est faite. La nature du conflit interne vécu par l'ami de Socrate est également très bien suggérée en 219 d3-5 lorsqu'il résume ainsi son état : « d'un côté, m'estimant méprisé, mais de l'autre, admirant la nature de celui-ci, ainsi que sa tempérance et son courage » (*ἡγούμενον μὲν ἡτιμάσθαι, ἀγάμενον δὲ τὴν τούτου φύσιν τε καὶ σωφροσύνην καὶ ἀνδρείαν*). Par l'opposition, renforcée par l'assonance, entre les participes *ἡγούμενον* et *ἀγάμενον*, il met en exergue une situation de dissonance où s'entrechoquent des opinions construites sur des calculs rationnels mais déçues au final, ce qui est une source de colère, et un sentiment spontané d'admiration, source de satisfactions immenses. C'est donc un conflit entre deux désirs visant des directions opposées, celui de quitter Socrate et celui de se rapprocher de lui ¹⁴⁸.

Comme nous venons de l'observer, la démarche d'Alcibiade n'est pas le fait d'une passion aveugle, irréfléchie, bien au contraire, il est mû par un calcul tout à fait rationnel à ses yeux, en accord avec ses opinions et générant de nouvelles opinions ¹⁴⁹, qui sont d'ailleurs démenties par Socrate, notamment lorsque son ami pense à tort qu'il a réussi à le convaincre de s'abandonner à lui. Socrate met donc en échec la rationalité d'Alcibiade : c'est ce qui le fait passer pour *ἀμήχανος* aux yeux de ce dernier car sa rationalité, tributaire de ses opinions et de conceptions socialement déterminées, ne lui est d'aucun secours pour appréhender la démarche de Socrate adéquatement. Ce dernier induit une réelle dissonance cognitive qui entraîne chez l'autre une réaction d'attachement plus forte ¹⁵⁰. Alcibiade est en effet contraint de valoriser Socrate encore plus qu'avant, pour surmonter le conflit entre d'une part l'image de personne rationnelle et intelligente qu'il se fait de lui-même et d'autre part la perception d'une attitude chez Socrate qui le blesse : pour ne pas se dévaloriser, il doit minimiser les points négatifs et exagérer les points positifs de l'objet qu'il a décidé de poursuivre. Ce

148. *Banquet*, 219 d3-e1.

149. Pour les termes et expressions évoquant un calcul, citons en 217 a5 : *ἐφρόνονν* ; a6 : *διανοηθείς* ; c1-2 : *ὥς τι ἐνταῦθα περανῶν* (ce qui indique la recherche de la réalisation d'une fin) ; c8 : *ἐπιβουλεύων* ; d3 : *ἐπιβουλεύσας* ; 218 e5 : *πλεονεκτεῖν διανοῆ* ; 219 a1 : *νοεῖς* ; a6 : *διανοοῦμαι*. Pour l'expression d'opinions, nous avons en 217 a2 : *ἡγούμενος* ; a3 : *ἡγησάμην* ; b4 : *ᾧμην* ; c4, 218 c1 : *ἔδοξέ μοι* ; 218 c2 : *εἶπεῖν ἃ μοι ἐδόκει* ; c5 : *ἃ μοι δέδοκται* ; c7 : *ἐμοὶ δοκεῖς* ; c9 : *ἀνόητον ἡγοῦμαι* ; d3 : *οἶμαί μοι* ; 219 b4, e2 : *ᾧμην* ; d3 : *ἡγούμενον*.

150. Voir *supra*, p. 249, en particulier la note 234.

sursaut d'affection projette Alcibiade en toute logique dans un nouveau conflit intérieur dû cette fois à deux incapacités : celle de se séparer de Socrate et celle de le conquérir. Partagé entre la colère et l'admiration, incapable de quitter Socrate ni de le réduire à ses désirs, Alcibiade se trouve dans une situation extrêmement inconfortable et inextricable. L'opposition des affects a donc généré une passivité et une impuissance complètes chez Alcibiade : son esprit, submergé par les émotions contradictoires, est incapable de fonctionner normalement et ne peut alors ni concevoir de solution, ni trouver aucune échappatoire. Condamné à l'inaction, Alcibiade décrit avec justesse sa situation en disant qu'il tourne en rond¹⁵¹. Ce cercle dans lequel il est réduit à la servitude est assimilable à un lien qui l'entrave : il est bel et bien envoûté.

Le mode d'envoûtement présenté par Alcibiade dans son éloge de Socrate doit être mis en parallèle avec les informations qui nous sont fournies dans le *Premier Alcibiade*, où la genèse des rapports entre les deux protagonistes est exposée. Dans ce texte, il n'est pas fait explicitement état de magie, mais l'analyse et la description de l'approche de Socrate et des réactions de son interlocuteur démontrent que la situation n'est pas différente de celle évoquée par Alcibiade dans le *Banquet*, où d'ailleurs celui-ci raconte la cour qu'il a faite à Socrate et dont il est aussi question dans l'*Alcibiade*, dans le même esprit, ce qui nous semble être une raison suffisante pour nous intéresser à ce dialogue dont l'authenticité est incertaine.

Dans l'*Alcibiade*, comme dans l'éloge prononcé par Alcibiade dans le *Banquet*, Socrate se sert des caractéristiques personnelles de son interlocuteur pour le manipuler, et c'est pourquoi il souligne dès sa première intervention dans le dialogue qu'Alcibiade est mû par son ambition et la haute estime qu'il a de lui-même. Le jeune homme se place dans une dynamique de rapport de force et dans une recherche de domination permanente dans tous les domaines, y compris en amour. Il fonde ses ambitions sur des critères essentiellement contingents et résultant du hasard : des critères physiques (beau et fort), géographiques (citoyen de la cité la plus puissante) sociaux (lignée riche et prestigieuse, rapports avec les citoyens les plus puissants)¹⁵². Ces caractéristiques sont propres à susciter l'intérêt matériel d'autrui, qui s'ajoute au désir de la *χάρις* qu'Alcibiade pourrait leur offrir : il ne se démarque donc pas par sa personnalité, mais par ce qu'il représente aux yeux des autres, ce qui fait l'objet d'attentes et de demandes. D'emblée, il est en position d'accepter ou refuser d'accéder à ces requêtes, ce qui lui confère automatiquement un pouvoir sur autrui : il tient les autres par leurs propres désirs. Le désir d'Alcibiade se nourrit par conséquent du désir des autres puisqu'il en a besoin lui-même pour réaliser ses propres désirs afin de l'utiliser comme d'un levier sur autrui et parvenir à ses fins. Reconnu pour son apparence, Alcibiade ne se réalise

151. *Ibid.*, 219 e5 : περιῆα.

152. *Alcibiade I*, 104 a4-c3.

donc que par ce qui lui est extérieur et une fois de plus, il a tout de l'éromène tyrannique. Il existe ainsi une complémentarité entre Alcibiade et ses amoureux, fondée sur une dépendance mutuelle, mais asymétrique car l'un des protagonistes est conduit à maîtriser le désir de l'autre pour satisfaire le sien. On remarquera que ce type de relation se noue également entre certains hommes politiques et leurs concitoyens, et ce n'est pas un hasard si dès le plus jeune âge, Alcibiade aspirait à embrasser la carrière politique : il en a en effet naturellement toutes les dispositions.

Alcibiade, pour les raisons que nous venons d'indiquer, s'attend à ce que Socrate vienne à lui pour obtenir quelque chose. C'est précisément l'existence de cette attente qui permet à Socrate de renverser la situation : par son comportement, il a amené Alcibiade à penser qu'il se positionnait avec lui dans le même type de relation qu'avec les autres mais, en détrompant cette impression, il rompt l'économie du désir à laquelle Alcibiade est habitué et il parvient à susciter à son tour chez le jeune homme une attente fondée sur un intérêt. Autrement dit Socrate s'empare du désir d'Alcibiade. Il convient de remarquer que cette inversion des positions est attestée par l'étonnement de ce dernier ¹⁵³, placé dans une situation à laquelle il ne s'attendait pas, si bien qu'il est incapable de situer la démarche de Socrate dans un contexte habituel ¹⁵⁴. Pour mieux le signifier, Platon joue sur les positions relatives des protagonistes. Alcibiade voulait venir trouver Socrate mais ce dernier est venu le premier ¹⁵⁵ ; à ce moment-là, lorsque Socrate cesse de suivre Alcibiade, l'ordre prévu, qui correspond au tempérament de ce dernier, prompt à se saisir lui-même de ce qu'il veut, est bouleversé et le second ne sait plus où est le premier. Socrate brouille donc les repères spatiaux. Extrait de l'environnement qui lui était familier et qu'il maîtrisait, Alcibiade est à présent dans un état de confusion qui le met en position de faiblesse. Socrate ne s'y trompe pas et ne manque pas de lui faire savoir qu'il est désormais en son pouvoir, et, au passage, obtient de lui qu'il se plie à sa façon de conduire l'entretien ¹⁵⁶. Il devient alors possible de travailler sur l'intériorité de son ami, qui est arraché à sa logique d'action sur l'extérieur, en l'amenant à prendre conscience de ses faiblesses. Le jeu d'inversion qui s'opère entre les positions de Socrate et Alcibiade matérialise en définitive l'inversion intérieure qui doit s'opérer chez ce dernier : d'une surévaluation de ses capacités à cause du reflet que lui renvoie son image sociale, il doit être amené à se découvrir tel qu'il est, grâce à une démarche introspective. Par une simple manipulation de l'interaction, Socrate se met situation de pouvoir procéder à une manipulation des conceptions de son interlocuteur, sans même avoir eu besoin de formuler un quelconque discours argumenté et à visée persuasive. Ajoutons que dans les derniers échanges

153. *Ibid.*, 104 d4 : θαυμάζω.

154. *Ibid.*, 106 a2 : Socrate lui semble désormais ἀποπότερος.

155. Voir aussi *ibid.*, 131 e6-8.

156. *Ibid.*, 105 d4-5, e2-3, 106 b5-c3.

du dialogue, Alcibiade revendiquera le changement de position avec son interlocuteur ¹⁵⁷, ce qui sera interprété positivement par Socrate, qui estimera que, si cela se produit, c'est qu'il aura réussi à faire naître un amour ailé en Alcibiade ¹⁵⁸, ce qui renvoie bien entendu à l'initiation philosophique. Cependant, la situation d'inversion entre l'éraсте et l'éromène que nous avons constatée dans le *Banquet* ¹⁵⁹, dont l'action se déroule quelques années après celle de l'*Alcibiade*, invite à faire un constat beaucoup moins optimiste sur cette inversion recherchée par Alcibiade : celui-ci ne parviendra pas à dépasser l'amour des corps et des choses corporelles, et les craintes exprimées par Socrate dans la dernière réplique de ce dialogue sont bien sûr oraculaires.

Si Socrate est dans une dynamique opposée à celle des amoureux ordinaires d'Alcibiade, c'est qu'il n'est pas attiré par les mêmes choses qu'eux : comme nous l'avons vu, ceux-ci ne sont attirés que par l'extériorité du jeune homme ; par conséquent, dès le début, Socrate, par son attitude, signifie à son interlocuteur, mais sans que celui-ci en soit conscient, que seule son intériorité l'intéresse, c'est-à-dire son âme ¹⁶⁰. Il suggère donc implicitement un des objectifs de la discussion.

Il convient de préciser qu'au moment où Socrate se référera de nouveau à cette différence existant entre lui et les autres amoureux d'Alcibiade, il ajoutera une réserve d'importance à cet engagement qu'il lui témoigne, et qui n'était pas perceptible au début du dialogue : l'âme d'Alcibiade lui plaira tant qu'elle restera belle et prometteuse, mais il abandonnera le jeune homme si jamais il cède aux sirènes du peuple, puisqu'elles enlaidiront son âme ¹⁶¹. Le peuple est présenté par Socrate comme une entité duplice : belle et séduisante à l'extérieure, mais bien différente à l'intérieur. Le danger qui guette Alcibiade est de se rendre semblable au peuple, auquel cas, pour Socrate, l'intériorité du jeune homme ne pouvant plus fleurir, elle ne présentera pas plus d'intérêt que son extériorité, destinée par nature à se faner. En continuant de jouer sur les notions d'intérieur et d'extérieur, Platon souligne que l'homme politique qui veut plaire au peuple est obligé de se soumettre à lui et de lui ressembler, le bel Alcibiade faisant figure de double mimétique par excellence du peuple athénien *εὐπρόσωπος*. Voulant le séduire, l'amant est absorbé par l'objet de son amour. Là est le danger de la rencontre avec le peuple. C'est en même temps tout l'intérêt de la rencontre avec Socrate, qui, en elle-même, constitue déjà un des contrepoisons ¹⁶² qu'il se propose

157. *Ibid.*, 135 d7-10.

158. *Ibid.*, 135 e2 : ἔρωτα ὑπόπτερον.

159. Voir *supra*, p. 531.

160. *Ibid.*, 131 e10-11.

161. *Ibid.*, 132 a1-6. En 104 d6-7, Socrate émettait juste une légère réserve sur la motivation d'Alcibiade : « si réellement, comme tu le dis, tu désires savoir ce que j'ai en tête » (*εἴπερ, ὡς φης, ἐπιθυμεῖς εἰδέναι τί διανοοῦμαι*).

162. *Ibid.*, 132 b2 : ἀλεξιφάρμακα. La précision de ce terme est particulièrement intéressante à observer car il n'est pas question ici d'un simple φάρμακον, par nature ambigu et donc réversible : la démarche de Socrate est

d'administrer à son interlocuteur. En effet, l'amour de Socrate l'invite à chercher à lui ressembler. Et s'il y parvient, il pourra espérer inverser son rapport au peuple : ce ne sera plus à Alcibiade de vouloir ressembler au peuple mais au peuple de ressembler à Alcibiade. Les critiques formulées par Socrate à l'endroit de Périclès prennent ici un poids particulier ¹⁶³ : si le célèbre homme politique n'a jamais réussi à transmettre à quiconque ni son talent, ni aucune vertu, c'est qu'il avait lui-même, dès le départ, succombé aux charmes du peuple, et lui ressemblant désormais, il n'était plus en mesure d'inverser la situation mimétique. Par ricochet, Socrate atteint aussi les intellectuels de l'entourage du stratège, Pythoclidès, Anaxagore et Damon ¹⁶⁴, dont l'enseignement ne l'a pas empêché d'être pris dans les rets du peuple, et ne l'en a pas non plus sorti. Par conséquent, d'une part, l'attrait pour le savoir ne suffit pas pour devenir vertueux, d'autre part, tous les savoirs ne sont pas propres à former une belle âme (Anaxagore est un physicien, Pythoclidès et Damon des théoriciens de la musique).

Remarquons que Socrate ne cherche pas à jouer directement sur les motifs susceptibles de pousser Alcibiade à se jeter dans les bras du peuple : il n'est pas question pour Socrate de corriger ou refréner une inclination existante en fournissant un modèle tout prêt mais de conduire le jeune homme à en développer une autre, qui lui apportera plus de satisfaction et le détournera naturellement de l'ancienne tendance, laquelle, alors, ne présentera tout simplement plus d'attrait à ses yeux. Socrate ne s'emploiera donc pas à raisonner Alcibiade en le sermonnant mais il lui donnera les moyens d'élaborer son propre discours sur la question et de se persuader lui-même qu'il est dangereux pour son âme de céder au peuple. Un tel effet est une sorte d'envoûtement, qu'une parole de nature technique, comme celle des maîtres de Périclès, n'est pas en mesure de produire. Car, de la sorte, Alcibiade est lié par le discours

objectivement univoque et ne vise qu'à produire une amélioration de celui qui le fréquente. Si ce dernier vient à rechuter, comme ce sera le cas d'Alcibiade, l'intention de Socrate n'y est pour rien. Ajoutons que si Socrate a recours à un contrepoison, c'est aussi parce qu'Alcibiade a déjà commencé à être intoxiqué. La nature magique de ce genre de remède est affirmée dans le *Politique*, 280 e1, où l'Étranger parle de la « technique magique concernant les contrepoisons » (*τὴν μαγευτικὴν τὴν περὶ τὰ ἀλεξιφάρμακα*), après avoir évoqué, en 279 c9-d1, « des contrepoisons, ceux qui sont divins et ceux qui sont humains » (*τὰ μὲν ἀλεξιφάρμακα καὶ θεῖα καὶ ἀνθρώπινα*), ce qui laisse aussi penser qu'ils comportent une puissance magique. Dans les *Lois*, XII, 957 d6, les textes du législateur sont comparés à des antidotes que le juge conserve en lui contre les discours qu'il entend, afin de continuer à prononcer des jugements droits, ce qui renvoie à la dimension incantatoire du discours.

163. *Alcibiade I*, 118 d10-119 a3. À la lumière de cette approche, il convient de considérer les quelques remarques élogieuses faites par Socrate au sujet de Périclès comme ironiques, notamment lorsqu'il le présente comme une exception au milieu de la médiocrité des autres politiciens (par exemple en 118 c1-2). D'ailleurs, la critique de Périclès était implicite dès le début du dialogue lorsque Socrate se proposait d'aider Alcibiade à réaliser son rêve de mériter une *τιμὴ* comme aucun homme politique n'en a jamais eu, pas même son tuteur (105 b2-3), lui disant que sans lui, il n'y parviendrait pas (105 d2-5) : si Alcibiade finit par recevoir plus d'honneurs qu'aucun autre en suivant le programme que Socrate développera dans la suite du dialogue et qui l'invitera à se connaître lui-même, c'est bien que Périclès n'a jamais entrepris une telle démarche ou n'est jamais parvenu à la mener à son terme. Pour une critique plus complète des politiques athéniens, notamment les plus célèbres au temps de Platon, voir *Gorgias*, 515 b8-519 d5.

164. *Alcibiade I*, 118 c4-6.

qu'il a lui-même produit et qui exerce sur lui une contrainte forte : s'il va contre ce discours, il se renie alors lui-même et viole la logique en étant incohérent. Par ailleurs, une fois que Socrate est parvenu à faire naître ce discours chez son interlocuteur, il n'est plus responsable de l'évolution de ce dernier, qui est toujours susceptible de revenir à son état antérieur au dialogue : c'est le dieu qui en décidera, reconnaît lucidement Socrate¹⁶⁵. Il suggère néanmoins que même s'il n'est pas nécessairement définitif, le charme qui lie l'individu et l'incite à chercher à se connaître lui-même et être vertueux ne peut être rompu aisément : à sa force doit être opposée une autre puissance¹⁶⁶, supérieure, d'un autre ordre que la raison et la logique, puisqu'elle doit amener l'individu à aller contre elles.

Lorsqu'il est contraint de reconnaître son ignorance suite à la discussion qu'il vient d'avoir avec Socrate, Alcibiade est pris d'une sensation inconnue de divagation. Il est désespéré devant cette nouveauté. Il se trouve désormais dans la même situation que Socrate et est comme désorienté¹⁶⁷. Il est placé dans un entre-deux cognitif déroutant. La fin de ses certitudes l'a conduit devant un trop-plein de choix, une permanente bifurcation. La découverte de son ignorance lui fait ressentir de façon quasi-somatique l'état cognitif réel dans lequel il se trouvait et qui était lui aussi un état intermédiaire : un savoir qui est en même temps une ignorance ; cette nature intermédiaire est bien décrite par le caractère erratique des conceptions qui sont produites¹⁶⁸. Ce faisant, il devient plus sensible à la philosophie car cette prise de conscience et cette situation intermédiaire sont propices à la naissance de la réflexion : d'une part pour sortir de cet état instable, d'autre part sachant désormais à quoi s'en tenir quant à ses connaissances réelles, l'interlocuteur de Socrate est à même de se consacrer à l'étude de ce qu'il ignore. Autrement dit, Alcibiade était aussi bien un ignorant qui s'ignorait qu'un philosophe qui s'ignorait. Tout dépendra désormais de l'attitude qu'il décidera d'adopter quant au savoir.

Socrate a amené son ami à changer l'appréhension qu'il a du monde et de lui-même. Rien n'a changé objectivement, seule la manière d'aborder les choses est différente. Socrate a donc conduit son interlocuteur à entrer dans un autre cadre mental, favorisant l'émergence d'une pensée philosophique. Plus que d'un effort de volonté ou d'une disposition naturelle, la philosophie a besoin d'un état psychologique particulier pour qu'un individu commence à s'y intéresser. Il doit être plongé dans un tel désarroi quant à son rapport à lui-même que la pratique de la philosophie s'impose à lui comme une nécessité, pour remédier à cette sensation pénible. Or, ce désarroi naît du contact avec la philosophie : pour devenir philosophe, il faut déjà philosopher ! Par conséquent, la philosophie s'aborde avant tout

165. *Ibid.*, 135 d6.

166. *Ibid.*, 135 e7 (ρόμην), 8 (κρατήση).

167. *Ibid.*, 116 e3 : ἀτόπως.

168. *Ibid.*, 117 a11, c3, 7, d4, 118 a15 (πλανῶ), 117 b3, 118 a13 (πλανᾶσθαι), 117 b7 (πλανᾶται), d1 (πλανῶ).

comme une pratique ¹⁶⁹, qui, comme toute pratique, comporte des règles à suivre pour être exercée correctement. Ce n'est qu'en se conformant rigoureusement aux principes du dialogue socratique ¹⁷⁰ qu'Alcibiade peut expérimenter sur lui-même les effets de la philosophie. La pratique de la philosophie exige donc au départ d'accepter de se soumettre à une contrainte méthodologique et formelle. Ce libre consentement d'une contrainte ouvre la voie à l'apparition d'une seconde contrainte, qui, cette fois, s'impose à l'individu et n'est plus d'ordre formel mais réel, cognitif et psychique : la discussion philosophique oblige l'individu à remettre en question ses certitudes quant à l'étendue et la nature de son savoir, ce qui le plonge dans un état d'égarement semblable à celui d'Alcibiade. À cet instant-là, la conversion à la philosophie devient possible, mais pas nécessaire. Elle ne peut se produire que si l'individu ressent une nécessité suffisamment pressante pour abandonner une croyance de savoir ou des certitudes qu'il découvre soudain comme étant douteuses grâce à l'examen philosophique. C'est à cette condition que l'individu pourra surmonter la contrainte qu'exerçaient sur lui cette croyance ou ses certitudes : en effet, elles le forçaient à rester dans l'ignorance puisqu'elles s'imposaient comme des évidences qui n'étaient pas remises en question spontanément, si bien qu'elles étaient devenues constitutives de la personnalité de l'individu (d'où ses réactions violentes aux oppositions et contradictions rencontrées sur ces sujets). La contrainte est donc d'ordre interne. Il s'agit de la lever par une autre contrainte mais d'ordre externe et formel. La fin de la contrainte exercée sur l'individu par ses opinions se traduit immédiatement par un sentiment d'indécision : désormais, il est libre de choisir ses opinions et la façon de les aborder, surtout en les prenant comme telles à présent. À la contrainte interne et subie, la philosophie substitue une autre contrainte, mais consentie librement et formelle, et la philosophie ne produira d'effets sur l'individu que tant qu'il acceptera de se conformer à ses règles. Contrairement à celui qui est prisonnier de ses opinions, le philosophe choisit de rester et de se mouvoir dans le cadre imposé par la philosophie. Il connaît l'existence de ce cadre et se soumet consciemment aux principes qui permettent d'y demeurer, si bien que ces principes conservent une dimension d'extériorité par rapport à l'individu, bien qu'ils produisent des effets qui lui sont internes.

Nous avons pu également nous rendre compte que l'efficacité du dialogue à envoûter l'interlocuteur était grandement due à la manière de se comporter de Socrate qui sait s'effacer

169. Voir aussi *Théétète*, 200 e7-201 a2 : « Celui qui guide pour traverser la rivière, Théétète, disait, paraît-il, que [l'endroit] se montrerait lui-même ; et ce qui est cherché, si nous le recherchions en avançant, peut-être se montrerait-il, se trouvant à nos pieds, alors que pour ceux demeurant au même endroit, rien ne se manifeste. » (*ὁ τὸν ποταμὸν καθηγούμενος, ὃ Θεαίτητε, ἔφη ἄρα δείξειν αὐτό· καὶ τοῦτο ἐὰν ἰόντες ἐρευνῶμεν, τάχ' ἂν ἐμπόδιον γινόμενον αὐτὸ φήνειεν τὸ ζητούμενον, μένουσι δὲ δῆλον οὐδέν.*)

170. *Phédon*, 112 e1-113 c7.

et rendre sa présence neutre ¹⁷¹, c'est-à-dire qu'il n'interfère pas sur le dialogue par sa personnalité ou des opinions quelconques, puisqu'il ne sait rien, si bien que, dans un premier mouvement, il fait émerger les seules opinions de l'interlocuteur sans les contaminer avec les siennes et, dans un second mouvement, il n'est pour l'interlocuteur qu'un répondant qui valide ou infirme la pensée de celui-ci de façon objective ¹⁷² donc sans que la personnalité et les opinions de l'interlocuteur, cette fois, n'affectent les déductions et conclusions de la réflexion. Le résultat de cette façon de faire, désignée comme l'art maïeutique, dont Socrate ne dissimule pas les accointances avec la magie ¹⁷³, est qu'à un moment, à force de se rendre transparent, Socrate conduit son interlocuteur à se retrouver en face de lui-même et à se contempler lui-même, tel qu'il est.

Ainsi, sous l'effet de la parole socratique, comme nous l'avons déjà vu ¹⁷⁴, Ménon se découvre ignorant et sa parole est paralysée, étant incapable d'appréhender l'invisible ; Alcibiade, lui, se mire dans sa propre beauté et est pris d'un désir amoureux pour Socrate, qui semble surtout porter sur lui-même, si bien que c'est à son narcissisme que le dialogue le confronte et qui est probablement exacerbé par son désir circulaire, ce qui doit certainement rendre sa situation encore plus inconfortable puisque ce désir ne parvient jamais à s'assouvir, à cause de la fuite permanente de Socrate. Enfin, nous avons vu que dans le *Phèdre*, le même procédé d'effacement de Socrate, dans un contexte un peu différent, amène aussi Phèdre à se faire face à lui-même ¹⁷⁵. Le dialogue est donc un remarquable outil d'introspection à condition que l'un des interlocuteurs sache comme Socrate de quelle manière le mener. Socrate permet, grâce à sa maîtrise de l'effacement et du retournement, à l'interlocuteur de traverser sa propre peau et se voir tel qu'il est, sans subir le supplice de Marsyas, à partir du moment où il a accepté de se prêter sincèrement et honnêtement à l'examen conduit par Socrate. La fusion entre l'intérieur et l'extérieur est alors réalisée sans heurt et un début de connaissance de soi est lors possible, première étape indispensable dans la progression de l'exploration cognitive que constitue la philosophie.

171. Dans le *Banquet*, 219 a2, Socrate met en garde Alcibiade contre ses illusions en lui disant qu'il « n'est rien » (*οὐδὲν ὄν*).

172. *Théétète*, 151 d2-3 : « pour moi, accepter le faux et supprimer le vrai n'est absolument pas licite » (*μοι πεῖδος τε συγχωρήσαι καὶ ἀληθὲς ἀφανίσαι οὐδαμῶς θέμις*).

173. *Ibid.*, 149 c9-d3 (nous suivons le texte des manuscrits) : « et qui plus est, en donnant des médicaments et en prononçant des incantations, les sages-femmes ne sont-elles pas également capables d'éveiller les douleurs de l'enfantement et aussi de les rendre plus faibles, si elles le veulent, et aussi, à ce moment-là, de faire accoucher celles dont l'accouchement se présente mal, et si jamais elles estiment devoir faire avorter le fœtus, elles provoquent l'avortement ? » (*καὶ μὴν καὶ διδοῦσαι γε αἱ μαῖται φαρμάκια καὶ ἐπάδουσαι δύνανται ἐγείρειν τε τὰς ὀδύνας καὶ μαλθακώτερας ἂν βούλωνται ποιεῖν, καὶ τίκτειν τε δὴ τὰς δυστοκούσας, καὶ ἐὰν νέον ὄν δόξῃ ἀμβλίσκειν, ἀμβλίσκουσιν*;) L'application de ces procédés magiques est actée par Socrate en 157 c9-d3 (voir la citation *infra*, p. 996, note 481). Sur les rapports entre l'activité des sages-femmes et les pratiques magiques, voir l'ouvrage général de T. R. FORBES, *The Midwife and the Witch*, New Haven - London, 1966, *passim*.

174. Voir *supra*, p. 719.

175. Voir *supra*, p. 585.

Ce que Socrate fait subir à ses interlocuteurs, il lui arrive aussi de se l'appliquer à lui-même. Ainsi, dans le *Théétète*, pour se sortir d'une impasse causée par un défaut de méthode dans la conduite de l'examen des opinions du sophiste Protagoras, Socrate donne la parole à celui-ci pour se prodiguer des conseils sur la manière de mener un entretien dans de bonnes conditions, rappelant les principes du dialogue socratique selon lesquels il ne faut pas chercher à faire chuter l'interlocuteur mais à le mettre face à lui-même en lui indiquant les difficultés dans lesquelles il s'est mis tout seul, si bien qu'il ne peut imputer qu'à lui-même son trouble et son embarras : l'interlocuteur peut alors éprouver de l'aversion pour ce qu'il est et se tourner vers la philosophie pour se transformer, alors qu'en cherchant à le précipiter dans des pièges juste pour le plaisir de le réfuter, on ne fait que le détourner de la philosophie, qu'il prend en haine ¹⁷⁶. Même pour expliciter sa méthode, Socrate s'efface également, ce qui donne à celle-ci une portée qui dépasse largement sa personne ou ses opinions, quand bien même ce serait un sophiste qui la présenterait. Peu importe la personnalité de celui qui parle pourvu que ce qu'il dise soit sensé ¹⁷⁷. Ce qui est le cas ici. En effet, en 167 e5-7, Socrate oppose le dialogue qui procède du jeu (*παίζη*), qui est l'éristique, et un dialogue sérieux (*σπουδάζη*), qui tend vers la philosophie. Or, en 168 c5, Théodore ne trouve justement rien d'autre à répondre à l'apologie de Protagoras que Socrate vient de clore en disant que Protagoras se défendrait encore bien mieux s'il était là : « tu badines, Socrate » (*παίζεις, ὦ Σώκρατες*), ce qui pourrait laisser penser que le discours tenu était factice. Socrate lui rétorque alors qu'il est nécessaire de prendre au sérieux (*σπουδάσαι*) la thèse de Protagoras qui vient d'être solennellement exposée ¹⁷⁸, injonction qu'il réitère immédiatement ¹⁷⁹, indiquant à chaque fois que l'examen de ses doctrines n'a été jusqu'à présent conduit qu'à la manière d'un jeu pour enfants ¹⁸⁰. Les conseils mis dans la bouche de Protagoras sont donc de bon aloi et les bienvenus, d'autant plus que celui-ci ne fait que réclamer justice, ses thèses ayant été jusque-là simplifiées à outrance par Théétète avec la complicité malicieuse de Socrate et laissées sans défense par Théodore, qui était pourtant un de ses proches ¹⁸¹. Par la bouche de Protagoras qui tient un discours objectif, quoique virulent, sur l'état de la conversation et le comportement des protagonistes, Socrate se met en mesure de pointer une difficulté qui a

176. *Théétète*, 167 d7-168 b2.

177. L'essentiel du discours prêté à Protagoras est d'ailleurs recevable dans l'optique de Socrate, tout n'étant qu'une question d'interprétation, dans le cas présent : quand on se penche sur une conception, l'important est d'analyser ce qu'elle dit réellement et non ce que l'on croit qu'elle dit. Quand on étudie la thèse de Protagoras, ce n'est donc pas ce qu'en pensent Socrate et Théétète qu'il fait considérer, mais revenir à la parole originelle de Protagoras.

178. *Ibid.*, 168 d2-4.

179. *Ibid.*, 168 d3, 168 e1 : *σπουδάσαι*.

180. *Ibid.*, 168 d2 (*χαριεντισμόν τινα*), 168 e2 (*παίζοντες πρὸς μειράκια*).

181. *Ibid.*, 161 b8-9, 162 a4, 168 e7, 171 c8.

entravé la bonne pratique du dialogue : le manque de courage de l'interlocuteur ¹⁸², qu'il s'agisse de Théétète qui se laisse impressionner par Socrate ¹⁸³ et admet ainsi que les thèses de Protagoras sont erronées alors qu'elles n'ont pas été réellement discutées, vu qu'il les a comprises de travers et que ce sont donc seulement ses thèses à lui qui ont été réfutées ¹⁸⁴, ou surtout de Théodore, qui est tout simplement lâche, refusant de se mettre en position de contredire Protagoras, préférant sacrifier Théétète à la réfutation de Socrate ¹⁸⁵ plutôt que de rappeler le contenu exact de la pensée du sophiste et de ramener l'examen vers celle-ci ¹⁸⁶. En faisant intervenir Protagoras, Socrate renverse la situation, mettant le sophiste du côté de la discussion sérieuse et le philosophe de celui du jeu, voire de l'éristique ¹⁸⁷, obligeant le second à se hisser au niveau du premier, et il amène par cette mise en perspective surprenante voire choquante une prise de conscience supérieure à propos de l'état mal engagé de la réflexion ¹⁸⁸, mais aussi de l'attitude déficiente de chacun, qui se traduit immédiatement par le changement d'interlocuteur, Théodore étant contraint ¹⁸⁹ de prendre enfin le relais de Théétète, sommé d'exercer ses responsabilités, tout comme Socrate qui est rappelé à son obligation de neutralité, alors qu'il a jusque-là délibérément entretenu la confusion entre les propos de Théétète et les conceptions de Protagoras, induisant une opinion erronée dans l'esprit de son interlocuteur sur les faiblesses de ces dernières. Il se pose aussi la question de la compétence de l'interlocuteur car d'évidence, Théétète étaient encore trop peu familier de la pensée de Protagoras pour la discuter sérieusement : Socrate aurait dû commencer par corriger ses erreurs d'interprétation ou ne pas aller plus loin dans l'entretien avec lui s'il voulait absolument discuter des thèses de Protagoras (Théodore est fautif à cet égard, s'étant défilé chaque fois que Socrate a essayé de l'associer à la réflexion). Néanmoins, en employant sa méthode, même avec une certaine partialité contre Protagoras, il a réellement fait naître chez Théétète une opinion personnelle sur le savoir, même si elle est contestable et indûment rapprochée de celle de Protagoras, et la poursuite de l'examen, comme de juste, permettra

182. En 157 d4-5, Socrate demandait pourtant à Théétète de répondre « courageusement, avec une résolution ferme et de bon aloi, et virilement » : *θαρρῶν καὶ καρτερῶν εὖ καὶ ἀνδρείως ἀποκρίνουν*. Théétète se reprend néanmoins au cours du dialogue et participe positivement à la progression de la réflexion. Aussi Socrate souligne-t-il sa hardiesse en 187 a9-b3. Mais il l'appelle encore à de l'audace en 196 d2-3, et finit par féliciter sa manière virile de se battre en 205 a1, alors qu'en 204 b2-3, Théétète avait annoncé prendre un risque en réponse à Socrate qui lui demandait de parler « d'une façon décidée » (*προθύμως*).

183. En 166 a2-4, Protagoras accuse Socrate d'avoir apeuré Théétète avec le dernier point traité, qualifié de terrible ; en 168 d1-2, Socrate prend acte de cette remarque.

184. Le rapatriement de Théétète, évoqué en 142 b1-5, abandonnant l'armée à Corinthe, plus mal en point à cause de la dysenterie que de ses blessures, a des airs de fuite et n'est en tout cas pas la marque d'un foudre de guerre. Le fait qu'il soit atteint de la même maladie que le reste de l'armée, à côté de certains actes de bravoure, pourrait aussi souligner sa tendance à se laisser influencer malgré de belles capacités.

185. *Ibid.*, 165 b1.

186. *Ibid.*, 162 a4-8, 164 e7-165 a3.

187. *Ibid.*, 165 b2-d1.

188. Socrate recourt de nouveau à ce procédé consistant à invoquer l'éristique pour prendre du recul en 197 a1 et 200 a12, en faisant intervenir cette fois un réfuteur anonyme.

189. *Ibid.*, 169 a6-c7.

d'en démontrer les faiblesses mais aussi de reconnaître plus tard qu'elle renvoyait à une certaine réalité qui devra être examinée à son tour ¹⁹⁰. La confrontation de la réflexion avec la parole de Protagoras amène finalement non seulement un recadrage mais aussi un recalibrage du rôle de chacun : Théodore insiste en effet sur les limites qu'il refuse de dépasser, ce à quoi Socrate l'encourage ¹⁹¹. Chacun revient donc à une mesure bien définie, ce qui évitera les débordements dans la discussion.

Comme le signale Socrate dans le même dialogue, face à la transparence qui le caractérise quant aux opinions, étant incapable d'en engendrer lui-même afin de pouvoir assister les autres dans leur travail de pensée ¹⁹², ses capacités d'influence paraissent s'exercer dans une complète opacité, opérant à un autre niveau logique que celui du contenu du discours, si bien que sa maîtrise de la maïeutique reste ignorée de ses interlocuteurs qui n'en constatent que les effets surprenants ¹⁹³, ce qui garantit la plus grande efficacité possible à ses manipulations. Révéler à Théétète qu'il était en train de le manipuler, au risque de rendre la manipulation inefficace, a en réalité valeur d'épreuve pour déterminer si celui-ci le prendra au sérieux ou non, lui faisant confiance ou croyant que ce n'est qu'un jeu. Cette évocation par Socrate de l'existence de son art est donc une manipulation : celui qui se méfiera ou qui croira que Socrate plaisante, ne se soumettra pas à son examen de bonne grâce et ne passera donc pas l'épreuve ; au contraire le garçon, participant à l'entretien en toute sincérité et toute bonne volonté, fera la preuve de ses dispositions prometteuses pour pratiquer la philosophie. La parole de Socrate démontre ici sa réversibilité selon la façon dont elle est reçue et interprétée par son interlocuteur, qui se prend au piège tout seul ou trouve un bénéfice à jouer le jeu, ce qui est possible car Socrate, pour une fois, n'est pas ironique et son propos doit être pris au premier degré. En outre, cette révélation a une valeur paradigmatique car Socrate n'explique pas le fonctionnement exact de son art maïeutique, se contentant d'en rassembler les effets sous un nom, notamment à partir de métaphores ¹⁹⁴ et d'explications qu'il est difficile de rattacher spontanément à la réalité, tant qu'on n'en a pas fait l'expérience : il illustre en somme le pouvoir masquant des mots qui donnent une impression de savoir alors que l'on ignore ce qu'ils recouvrent vraiment, et c'est justement l'expérience que Socrate veut faire faire à son interlocuteur. D'ailleurs, Théétète est déjà sous l'influence de Socrate au moment

190. *Ibid.*, 179 c7-d1.

191. *Ibid.*, 169 c7-8 : « THEO. : Que ce ne soit pas toutefois au-delà de ce que tu présentes comme étant ce que je serai censé te fournir. SO. : Mais c'est suffisant, même jusque-là » (ΘΕΟ. [...] οὐ μέντοι περαιτέρω γε ὧν προτίθεσαι οἷός τ' ἔσομαι παρασχεῖν ἐμάντων σοι. ΣΩ. Ἄλλ' ἄρκει καὶ μέχρι τούτων).

192. *Ibid.*, 149 b5-c3, 150 c3-e1.

193. *Ibid.*, 149 a7-9 : « Car, mon ami, le fait que je possède cet art passe inaperçu : or, étant donné qu'on ne s'en rend pas compte, on ne dit pas cela à mon sujet, mais plutôt que je suis des plus extraordinaires et que je mets les hommes dans l'embarras. » (λέληθα γάρ, ὃ ἔταίρε, ταύτην ἔχων τὴν τέχνην· οἱ δέ, ἅτε οὐκ εἰδότες, τοῦτο μὲν οὐ λέγουσι περὶ ἐμοῦ, ὅτι δὲ ἀτοπώτατός εἰμι καὶ ποιῶ τοὺς ἀνθρώπους ἀπορεῖν.) Voir aussi *ibid.*, 151 a5-b1.

194. Voir C. TITLI, « Particularités de la maïeutique socratique : la métaphore de Socrate accoucheur dans le *Théétète* de Platon », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 2009, pp. 81-97.

où il lui fait cette révélation ¹⁹⁵, étant donné qu'il commence à concevoir une opinion sous l'impulsion de celui-ci. Enfin, la révélation réelle de Socrate concerne bien moins sa pratique que la nature de son interlocuteur. Car bien que Socrate ait indiqué avoir le don de mettre ses interlocuteurs en situation d'aporie, il n'est jamais parvenu à produire cet état chez Théétète : celui-ci n'a pas toujours compris ce que Socrate lui disait, il a manqué parfois de clarté dans ses idées, demandant toujours à Socrate les éclaircissements nécessaires ¹⁹⁶, acceptant facilement la réfutation ¹⁹⁷, reconnaissant son ignorance ¹⁹⁸ et les impasses de la réflexion ¹⁹⁹, mais il n'a jamais fait état d'un quelconque embarras, tandis que Socrate, lui, a exprimé à plusieurs reprises le sien face aux développements de la réflexion ²⁰⁰, sans que son interlocuteur en parût particulièrement affecté. Théétète a été en fait capable à chaque réfutation d'élaborer une nouvelle conception, démontrant donc un esprit intelligent et créatif, justifiant que Socrate le recommande à l'Étranger d'Élée dans le *Sophiste* pour lui donner la réplique.

À l'effacement de Socrate, il est bon d'associer aussi celui de Platon lui-même, qui ne s'exprime jamais directement dans les *Dialogues*. Platon cultive cette absence : il est tout juste dans le public, assistant à l'*Apologie*, proposant avec les autres amis de Socrate de payer une amende pour celui-ci, mais sans qu'on l'entende parler puisque le narrateur est Socrate ²⁰¹, l'indication de sa présence donnant à son texte un supplément de vraisemblance alors qu'il rapporte la défense de Socrate, scellant son destin philosophique ; et dans le *Phédon*, Platon n'est même pas là pour accompagner son ami dans ses derniers instants, étant malade ²⁰². Quel genre de mal pouvait bien réussir à clouer au lit un jeune homme ayant entre vingt-cinq et trente ans, au point de l'empêcher d'être aux côtés d'un ami tel que Socrate ? S'agirait-il de la peur qui l'aurait poussé à se tenir éloigné de Socrate, avant de se réfugier à Mégare avec quelques proches ²⁰³, et à la conjuration de laquelle peur le reste du dialogue sera

195. *Théétète*, 148 e6-8 : « SO. : Car mon cher Théétète, tu ressens les douleurs de l'enfantement en raison du fait que tu n'es pas vide mais en grossesse. THEE. : Je ne sais pas, Socrate : je dis seulement ce que je ressens. » (ΣΩ. Ὡδίνεις γάρ, ὃ φίλε Θεαίτητε, διὰ τὸ μὴ κενὸς ἀλλ' ἐγκύμων εἶναι. ΘΕΑΙ. Οὐκ οἶδα, ὃ Σώκρατες· ὁ μέντοι πέπονθα λέγω.)

196. *Ibid.*, 155 c8-10; 164 a3-4, d3; 192 c7-8, d2.

197. *Ibid.*, 165 d1.

198. *Ibid.*, 200 c6-7.

199. *Ibid.*, 158 c2-3 ; 196 c9.

200. *Ibid.*, 145 d5-7, e8 ; 187 d1-4 ; 191 a3 ; 200 a11-12.

201. *Apologie*, 38 b6-8 : « Mais, Athéniens, Platon que voici, ainsi que Criton, Critobule et Apollodore, me poussent à évaluer l'amende à trente mines, et de plus répondent du paiement » (Πλάτων δὲ ὄδε, ὃ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, καὶ Κρίτων καὶ Κριτόβουλος καὶ Ἀπολλόδωρος κελεύουσί με τριάκοντα μνῶν τιμήσασθαι, αὐτοὶ δ' ἐγγυᾶσθαι).

202. *Phédon*, 59 b10 : Πλάτων δὲ οἶμαι ἡσθένει.

203. Selon le témoignage d'HERMODORE, fragment 1008 F 1 (JACOBY-SCHEPENS) [=4 et 5 (ISNARDI PARENTE)], rapporté par DIOGÈNE LAËRCE, *op. cit.*, II, 106.7-9 : « Selon Hermodore, Platon et les autres philosophes vinrent auprès de lui [sc. Euclide de Mégare] après la mort de Socrate, craignant la brutalité des tyrans » (πρὸς τοῦτόν [sc. Εὐκλείδην] φησιν ὁ Ἑρμόδωρος ἀφικέσθαι Πλάτωνα καὶ τοὺς λοιποὺς φιλοσόφους μετὰ τὴν Σωκράτους τελευτήν, δείσαντες τὴν ὀμότητα τῶν τυράννων) ; III, 6.3-6 : « alors quand il eut vingt-huit ans, selon Hermodore,

consacré ? Ou bien est-ce une fiction littéraire pour suggérer que la parole de Socrate reste vivante et continue de se transmettre, l'attitude et la méthode important plus que le contenu précis de ce qui s'était dit lors de cette journée ? Ou enfin est-ce une façon de consacrer l'anonymat radical des *Dialogues*, en prenant une liberté avec les faits réels, prenant les traits de l'approximation et de l'incertitude de Phédon (οἴμαι), autorisant tous les écarts possibles²⁰⁴ ? Quoi qu'il en soit, l'extrême discrétion de Platon dans les *Dialogues* conduit à l'effacement complet de l'auteur derrière son texte, reçu par le lecteur sans intermédiaire, devenant le témoin des échanges des protagonistes, dont il bénéficiera aussi, et non un disciple, recueillant docilement une doctrine prête à être apprise, ce qui va dans le sens de sa critique de l'écriture²⁰⁵ : le lecteur est alors dans la même position que Socrate et son interlocuteur et est amené à faire le même examen qu'eux, en même temps qu'eux, formulant par devers lui ses propres hypothèses et conclusions, recevant leurs objections, révisant ses jugements, contraint par l'aporie de trouver ses propres solutions, en les sachant partielles et temporaires, nourrissant une incertitude active une fois que le dialogue a pris fin et ne peut plus servir de guide. D'une certaine manière et toutes proportions gardées, Platon utilise avec son lecteur un procédé similaire à celui du protagoniste fictif mis en œuvre par Socrate notamment dans l'*Hippias majeur*, à partir de 286 c4, afin de pouvoir dire à un interlocuteur susceptible des choses qu'il aurait du mal à accepter si elles lui étaient dites directement en face. C'est donc bien une expérience de pensée qui est proposée au lecteur et non un enseignement. Se plaçant en amont de son texte, Platon est un invisible démiurge exprimant, à l'instar de celui du *Timée*, sa vision du réel dans sa création, non pas comme un auteur de traités ou de fiction livrant son opinion sur un sujet donné au moyen d'une démonstration, d'une description ou d'une histoire constituant un exemple concret, mais en façonnant un objet textuel animé par la mécanique de la pensée, invisible elle aussi mais partout présente en action : si les *Dialogues* sont bien des illustrations concrètes du fonctionnement de la pensée, le point de vue de Platon s'exprime à un degré d'abstraction supérieur à celui du contenu du texte, correspondant à une logique de second ordre, et transparait moins dans le détail des opinions exprimées par les interlocuteurs mis en scène que dans le processus lui-même mis en œuvre. Pour expliquer ce qu'est la pensée, un acte de pensée est requis et il devient alors superflu de proposer une définition sous forme d'une énumération de propriétés délimitant le

il se retira à Mégare, chez Euclide, avec également certains autres disciples de Socrate » (εἶτα γενόμενος ὀκτῶ καὶ εἴκοσιν ἐτῶν, καθά φησιν Ἑρμόδωρος, εἰς Μέγαρα πρὸς Εὐκλείδην σὺν καὶ ἄλλοις τισὶ Σωκρατικοῖς ὑπεχώρησεν). Hermodore dit que Platon est parti chez Euclide après la mort de Socrate : peut-être n'a-t-il pas attendu l'exécution du verdict et est-il parti dès la condamnation ou les jours qui ont suivi. L'évocation des étrangers présents (dont Euclide), immédiatement après celle de l'absence de Platon, dans le *Phédon*, 59 b11-c2, pourrait être une façon de suggérer que Platon n'était déjà plus tout à fait à Athènes à ce moment ou préparait activement son départ.

204. Voir M. DIXSAUT, *op. cit.*, p. 24.

205. Voir *supra*, pp. 671-682.

champ sémantique de la notion : il est en revanche beaucoup plus efficace et exhaustif de présenter les effets de la pensée et surtout de conduire le lecteur ou l'auditeur à lui-même faire l'expérience de cette pensée en la mettant en œuvre en fonction des capacités de leur intelligence, si bien que chacun saura ce que penser signifie pour lui.

iii. L'utilisation de la honte

Un des moyens employés par Socrate pour aiguillonner ses interlocuteurs et leur faire ressentir les effets du dialogue et l'importance de mettre en cohérence leur comportement avec les accords consentis est de les conduire à éprouver de la honte. Cette façon de faire est tout à fait en phase avec le refus de Socrate d'entrer dans la logique de la *χάρις* et de la *τιμή*, qui, réciproquement, est incompatible avec l'utilisation de la honte, puisque cette logique implique d'éviter que l'interlocuteur ne perde la face. Refusant toute faveur de son interlocuteur, Socrate n'est pas tenu par une dette d'honneur et peut à loisir le traiter sans indulgence et l'exposer crûment tel qu'il est.

De la sorte, l'interlocuteur expérimente le poids du regard d'autrui sur lui, qui l'a percé à jour et le voit dans ses manquements, c'est-à-dire tel qu'il n'a pas envie d'être vu et tel qu'il se sait être sans nécessairement oser se l'avouer. Cette expérience du regard des autres est aussi une nouvelle manière de prendre conscience de soi grâce à une forme d'objectivité apportée de l'extérieur, qui dément à l'individu qu'il donne de lui l'image qu'il souhaiterait et appelle en lui un sursaut de fierté pour mettre les deux images en adéquation. Il s'agit de se servir l'amour propre de la personne non pour lui permettre de se faire valoir mais pour adopter un comportement qui la mettra sur la voie de la vertu. Le mécanisme de la honte consiste à écorner le narcissisme en le confrontant à une opinion générale connue au sujet de certains comportements, réputés mauvais selon la société, comme l'Athénien des *Lois* l'explique très clairement²⁰⁶ : « nous craignons souvent l'opinion [des autres], lorsque nous estimons que l'on nous juge méchants, alors que nous faisons ou disons quelque chose qui n'est pas beau : justement nous, et aussi tout le monde, je crois, appelons cette crainte la honte » (*φοβούμεθα δέ γε πολλάκις δόξαν, ἡγούμενοι δοξάζεσθαι κακοί, πράττοντες ἢ λέγοντές τι τῶν μὴ καλῶν· ὃν δὴ καὶ καλοῦμεν τὸν φόβον ἡμεῖς γε, οἶμαι δὲ καὶ πάντες, αἰσχύνην.*)²⁰⁷ En

206. *Lois*, I, 646 e10-647 a2.

207. Cette citation indique bien l'intériorisation de la norme éthique rapportée à une altérité abstraite, qui n'est personne en particulier, et ce qui implique que le sujet n'a pas besoin d'être découvert pour ressentir quand même de la honte en accomplissant un acte réprouvé, ce que B. WILLIAMS, *Shame and Necessity*, rééd., Berkeley - Los Angeles - London, 2008 [1=1993], pp. 81-85, explique très bien dans une réflexion concernant la notion de honte en général en Grèce ancienne. Voir aussi K. J. DOVER, *Greek Popular Morality...*, pp. 236-242, sur les différentes situations potentiellement génératrices de honte aux yeux des contemporains de Platon.

particulier, parmi les comportements déconsidérés, il y a le fait de revenir sur la parole donnée, si bien que celui qui, comme Alcibiade, est pris en flagrant délit de violer les engagements qu'il a pris et de manquer de cohérence avec ses accords passés, ressent immédiatement de la honte. Ainsi, Socrate, qui paraît si excentrique, ne ressent aucune honte car il sait qu'il agit en cohérence avec des principes auxquels il a adhéré rationnellement et qui, jusqu'à preuve du contraire, sont producteurs de vertu : d'où la différence considérable entre les actes décomplexés de Socrate décrits dans la partie du discours d'Alcibiade suivant le passage dialogué et le ressenti douloureux et honteux d'Alcibiade, ne parvenant pas à se mettre en phase avec les principes qu'il admet devant Socrate.

Cette utilisation de la honte est théorisée dans le *Sophiste* dans le passage sur la « sophistique noble par le lignage » (*ἡ γένει γενναία σοφιστική*)²⁰⁸, qui correspond à la pratique du dialogue socratique²⁰⁹ : par des interrogations et des réfutations, l'interlocuteur est amené à reconnaître que ses opinions produisent des contradictions, qu'ils sont forcés d'abandonner, purifiant ainsi leur âme, qui améliore sa connaissance de soi et qui est plus à même de recevoir la connaissance²¹⁰. Sous l'effet de la réfutation, l'âme a alors honte d'elle-même²¹¹ et elle se met en colère contre elle-même, retournant contre soi l'agressivité dont elle faisait preuve contre les autres à cause de la suffisance et de la prétention que ses opinions cultivaient en elle²¹². Là où il est inutile de recourir à des admonestations, consistant soit en des remontrances plus ou moins acerbes, soit en des explications plus ou moins convaincantes, pour faire passer un enseignement éducatif²¹³ auquel la personne à qui il est destiné restera indifférente, ignorant son ignorance et ne pouvant faire progresser ses connaissances puisqu'elle croit savoir, la méthode de Socrate consiste à se passer de tout discours explicatif et à créer une expérience, qui entraîne une réaction de l'âme, mise dans un état émotionnel intense qui lui interdit d'être insensible à ce qui vient de se produire et l'oblige à s'amender elle-même grâce à la prise de conscience découlant de cette expérience. Le *θυμοειδής* est donc mobilisé pour débarrasser l'âme de ses opinions infondées en prenant le pas sur les désirs flatteurs de la partie appétitive et en incitant la partie rationnelle à passer au crible les opinions accumulées par l'âme ; et cette réaction est probablement de nature à motiver l'individu à être plus vigilant à l'avenir au sujet des informations qu'il recevra et à

208. *Sophiste*, 231 b7-8. Voir aussi *supra*, p. 488.

209. Voir *supra*, p. 475, nos explications sur les raisons qui conduisent l'Étranger d'Élée à classer le dialogue réfutatif parmi les activités de la sophistique.

210. *Ibid.*, 230 b4-e3. Nous remarquons que, pour évoquer l'effet délétère des opinions inadéquates sur l'acquisition des connaissances, l'Étranger reprend une terminologie proche de celle de la magie de Poséidon dans le *Cratyle* (voir *supra*, p. 414, en particulier la note 325) : *τὰ ἐμποδιζοντα* (*Sophiste*, 230 c6, dans une analogie avec la médecine qui purifie le corps des choses qui l'embarrassent et qui font obstacle à l'assimilation des aliments utiles), *τὰς τοῖς μαθήμασιν ἐμποδίουσ δόζας* (« les opinions entravant les connaissances », 230 d2).

211. *Ibid.*, 230 d1-2.

212. *Ibid.*, 230 b8-9.

213. *Ibid.*, 229 e1-230 a9.

évaluer leur qualité avant de les accepter, pour ne pas se retrouver de nouveau dans une telle situation humiliante. Nous constatons également que la démarche présente un intérêt social substantiel car l'énergie déployée désormais par l'individu pour se connaître lui-même n'est plus dirigée contre ses concitoyens, ce qui ne peut qu'apaiser la vie de la collectivité qui ira vers plus de concorde, d'autant que, si les citoyens sont libérés de leurs opinions erronées, ils ont moins tendance à s'opposer les uns aux autres pour se faire valoir, étant alors portés à écouter les raisons d'autrui, et ils seront plus réticents à suivre les propositions aventureuses du premier venu dans la gestion des affaires de la cité. Le dialogue socratique contribue par conséquent à rétablir l'harmonie interne de l'âme qui avait été perturbée par une prédominance malsaine des désirs corporels et il doit en résulter une reprise en main de l'âme par la raison, et un surcroît de bien-être pour l'individu en découlera ²¹⁴.

Ainsi, dans le *Phédon*, après avoir proposé un mythe eschatologique devant exhorter ses amis à se tourner activement vers la philosophie, pouvant être classé parmi les incantations socratiques, Socrate, qui a bu la ciguë un instant plus tôt, compare ses amis, afin de faire cesser leurs pleurs, aux femmes qu'il a précédemment chassées justement pour ne pas assister à leurs démonstrations d'affliction. L'objectif, par cette expérience, est de les aider à trouver en eux les ressources grâce auxquelles ils dompteront au moins l'expression de leurs émotions ²¹⁵. Ils peuvent ainsi prendre conscience de leur situation à la lumière de la comparaison que fait Socrate, qui les force à prendre du recul sur eux-mêmes en les obligeant à regarder le décalage existant entre l'idée qu'ils se font d'eux-mêmes et le comportement des femmes, qu'ils identifient immédiatement comme le leur et qu'il corrigent aussitôt, sous l'effet de la honte. Pour produire cet effet, Socrate utilise une manipulation verbale qui joue sur les cadres cognitifs de ses amis, en associant leur comportement présent et une attitude qu'ils savent être dévalorisée par l'opinion de tous dans la société ²¹⁶. Quoique pouvant sembler basique, ce procédé relève lui aussi des incantations que Socrate préconise pour se libérer de la peur et des émotions néfastes, car il est fondé sur un raisonnement implicite qui s'impose à ses amis, car, se sachant hommes, ils sont ramenés aux valeurs viriles leur

214. En 230 d6-e3, l'Étranger souligne que l'enjeu de cette purification de l'âme est le bonheur. Voir aussi *infra*, p. 1046.

215. *Phédon*, 117 d7-e4 (Socrate s'adresse à l'assistance) : « si moi j'ai donc renvoyé les femmes, ce n'est rien moins que pour cela, afin qu'elles ne fassent pas entendre de telles fausses notes ; car j'ai entendu qu'il faut mourir avec des paroles de bon augure. Soyez donc calmes au contraire et endurants. En l'entendant, nous eûmes honte et nous retînmes de pleurer » (*ἐγὼ μέντοι οὐχ ἥκιστα τούτου ἔνεκα τὰς γυναῖκας ἀπέπεμψα, ἵνα μὴ τοιαῦτα πλημμελοῖεν· καὶ γὰρ ἀκήκοα ὅτι ἐν εὐφημία χρῆ τελευτᾶν. ἀλλ' ἡσυχίαν τε ἄγετε καὶ καρτερεῖτε. καὶ ἡμεῖς ἀκούσαντες ἡσχύνθημέν τε καὶ ἐπέσχομεν τοῦ δακρῦειν*).

216. Sur la nature particulièrement humiliante de la réflexion que Socrate fait à ses amis, fustigeant leur virilité et leur courage, voir les analyses de L. BRISSON, *Le Sexe incertain. Androgynie et hermaphrodisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, 2^e éd., Paris, 2008 [1=1997], pp. 57-60, au sujet de la répartition tranchée des qualités socialement attribuées au masculin et au féminin, l'activité et l'état de guerrier relevant du premier, la passivité et la maternité appartenant au second.

imposant de maîtriser l'expression de leurs émotions, laquelle est permise aux femmes et fait partie des stéréotypes qui leur sont attachés.

Dans le *Banquet*, l'utilisation de la honte est très efficace, Socrate étant aux prises avec des protagonistes particulièrement sensibles sur tout ce qui concerne leur personne. En effet, dans sa discussion avec Agathon, avant que celui-ci ne prononce son éloge d'Éros, Socrate cherche à le toucher dans son orgueil pour l'empêcher d'abuser le public au cours de sa prestation, et pour cela, Socrate suggère qu'il puisse éventuellement éprouver de la honte s'il venait à faire quelque chose que lui-même considère comme laid, sachant que la société considère elle aussi ces actes comme étant laids, qu'elle réproouve la laideur et qu'il est intolérable pour une personne comme Agathon de passer pour être l'auteur d'actes laids. Ainsi, Socrate le pousse à entamer une réflexion sur lui-même, à s'interroger sur son attitude face au public et donc sur son souci de paraître et d'être reconnu ²¹⁷, ce qui constitue le début d'un saut cognitif puisque l'interlocuteur est forcé à se poser des questions sur la structure de son comportement. Mû par la crainte du ridicule, Agathon révèle ce souci dans l'accusation de sorcellerie qu'il lance contre Socrate. Le dialogue qui s'engage alors doit conduire Agathon à reconnaître qu'il cherche à produire des discours ou avoir un comportement qui plaisent à l'auditoire, sans considération pour le fond, puisqu'il admet qu'on ne peut pas dire ou faire les mêmes choses devant un public ordinaire et un public averti, si dans les deux cas on veut recevoir son approbation ²¹⁸. Par la même occasion, Socrate lui met devant les yeux l'incohérence de son attitude : ceux dont il flatte l'intelligence ce soir étaient parmi la foule sans intelligence de la veille... ²¹⁹ Ce qui est à la fois une façon polie de lui faire remarquer qu'il se moque du monde et de le mettre en garde sur le contenu du discours qu'il s'apprête à prononcer : si les personnes qui assistent au banquet doivent être considérées comme des membres de cette foule et ne sont pas ces *σοφοί* devant lesquels Agathon craindrait de faire quoi que ce soit de vil ou honteux (*αἰσχρόν*) ²²⁰, il y a tout lieu de s'attendre ce soir à ce qu'il produise précisément un discours vil ou honteux. Or, c'est ce que Socrate cherche à éviter par son envoûtement, qui est destiné à pousser Agathon à prendre conscience qu'il est plus important de dire des choses vraies, ou au moins que l'on considère en toute sincérité comme l'étant, plutôt que des choses qui cajolent le public afin d'en recevoir les compliments et les éloges. Cette démarche est d'autant plus nécessaire qu'Agathon vient de remporter un

217. *Banquet*, 194 a8-c10. G. SISSA, « L'Aveu dans le dialogue » in *L'Aveu. Antiquité et Moyen-Âge. Actes de la table-ronde organisée par l'École française de Rome avec le concours du C.N.R.S. et de l'Université de Trieste. Rome 28-30 mars 1984*, Rome - Paris, 1986, p. 62, souligne que le dialogue socratique inflige une véritable blessure à l'une des parties et dit fort justement que « La réfutation dialectique implique donc une initiation à la honte, qu'il faut souligner pour mettre en évidence par quels *pouvoirs*, insinuants et agressifs, opère le philosophe quand il fait parler. »

218. *Banquet*, 194 b7-8, c5-8.

219. *Ibid.*, 194 c2-3.

220. *Ibid.*, 194 c7, 9.

concours, qui lui a valu l'admiration de ses semblables et qu'il est encore grisé de ce succès. En même temps, cette exaltation narcissique exacerbée la veille donne à Socrate un levier plus puissant pour tenter d'infléchir le comportement du tragédien par le biais de la honte dont il lui fait envisager la possibilité.

Dans le cas d'Alcibiade, qui, lui, reconnaît ressentir de la honte à cause de Socrate, ce dernier tente aussi de lui faire prendre conscience de lui. Or ce n'est pas la première fois que Socrate s'évertue à provoquer chez son ami ce sentiment pour le contraindre à une introspection. Déjà, dans le *Premier Alcibiade*, Socrate a besoin d'humilier Alcibiade pour le mettre en position de commencer à chercher à se connaître lui-même. Pour cela, il le rabaisse sous les Barbares et les Lacédémoniens pour ce qui est de son lignage, de son éducation ou de sa richesse, et il en fait la risée des femmes, afin qu'il comprenne de la sorte que ses caractéristiques sociales et physiques ne lui apporteront jamais l'excellence ²²¹. Le passage est d'ailleurs largement teinté d'ironie : tandis que les rois perses sont souvent dépeints comme des êtres mous et enclins à la démesure, Socrate vante leur éducation et leur vertu. Il s'agit en fait d'obliger Alcibiade à prendre en compte ses insuffisances, en l'impressionnant, et de l'amener à accepter la solution que son ami s'apprête à lui proposer : en insistant sur la distance qui sépare le jeune homme de la réalisation de son désir, sur la difficulté de cette entreprise, celui-ci aiguise l'intérêt d'Alcibiade et accroît sa réceptivité pour toute proposition qui pourrait lui permettre d'arriver à ses fins. En définitive, Socrate s'efforce de détourner le désir d'Alcibiade pour qu'il l'utilise dans la réalisation d'une fin plus élevée que celle visée par une simple ambition politique personnelle.

Mais la manœuvre de Socrate ne consiste pas seulement à déstabiliser son interlocuteur pour prendre l'ascendant sur lui en l'humiliant : il lui indique implicitement la direction à suivre pour surpasser ses futurs adversaires. Bien que ceux-ci soient largement supérieurs à Alcibiade dans les domaines que nous avons évoqués, ils ne sont cependant pas sans faille. Prendre conscience de ce que l'on est vraiment permet aussi de porter sur autrui un regard plus affûté et de s'éviter des déconvenues en s'attaquant à un adversaire dont on a mal apprécié les forces et les faiblesses parce que l'on se surestime dans certains domaines qui sont justement les domaines où l'adversaire est le plus fort. Car il est certain qu'Alcibiade ne pourra pas rivaliser avec les rois perses et les Lacédémoniens du point de vue des caractéristiques héritées (lignage et richesse), en revanche, bien que son éducation eût été défectueuse, celle des Perses et des Lacédémoniens ne laisse pas d'être elle non plus incomplète, malgré les apparences ²²². Celle des seconds, en effet, est essentiellement tournée

221. *Alcibiade I*, 120 e6-124 a7.

222. La fable d'Ésope évoquée par Socrate (*ibid.*, 123 a1-2, *Le Lion vieillit et le renard*, fable 196 de l'édition d'É. Chambry [=147 (HAUSRATH, HUNGER)]) pourrait être une invitation à prendre avec précaution ce récit de la supériorité des Perses et des Spartiates puisque la morale de la fable nous avertit que (196.12-13 (CHAMBRY))

vers une application sociale (adaptabilité, discipline, endurance à l'effort, sentiments élevés, recherche des honneurs)²²³, à telle enseigne que l'individu est surtout entraîné à remplir une fonction définie sans réfléchir. Chez les Perses, l'éducation semble être dispensée par les pédagogues les plus compétents et couvrir tout le champ des quatre vertus cardinales²²⁴ ; or, non seulement ces pédagogues n'ont que l'apparence de l'excellence²²⁵, mais surtout ils enseignent les vertus partiellement et sans les connaître réellement : la science se résume à la théologie et aux connaissances propres à la chose royale, la justice ne consiste qu'à dire la vérité, la tempérance se limite à résister aux plaisirs et le courage n'est que l'absence de peur ; pire, leur enseignement ne procure à l'élève aucun moyen de vraiment connaître ces vertus et lui donne encore la fausse impression de savoir ce qu'elles sont, en les cantonnant à l'instar des Lacédémoniens dans une forme de réflexe conditionné. Il semblerait que l'éducation perse n'ait d'autre but que de faire du roi un être libre, au sens où il serait l'exacte antithèse de ses sujets, lesquels sont ses esclaves, notamment parce qu'ils sont dominés par la peur, contrairement à lui²²⁶. Ce rapport de domination existe aussi chez les Lacédémoniens qui sont réputés, selon Socrate, pour posséder une multitude d'esclaves et même un cheptel abondant²²⁷. En d'autres termes, les élites de ces peuples sont éduquées à dominer des êtres inférieurs par nature et ne sont en rien parées pour affronter un adversaire qui aurait une vraie formation intellectuelle. Ni l'éducation des Perses, ni celle des Lacédémoniens ne leur a en effet procuré les moyens de développer une pensée authentique, si bien que leur liberté n'est qu'une apparence. Abstraction faite des éléments matériels, liés au hasard, ils se trouvent dans la même position qu'Alcibiade et s'ignorent eux-mêmes, du fait de leur éducation et de leur situation sociale, qui ne les amène à se confronter qu'à des inférieurs. Les mères des rois perses et lacédémoniens pourraient donc bien retourner contre elles-mêmes, et leurs propres fils, les railleries qu'elles adressent au jeune Athénien car autant elles que leurs fils ignorent qui ils sont vraiment. Ainsi, Alcibiade est en réalité au même niveau que ses adversaires, et dispose même d'un atout majeur puisque, grâce à Socrate, il sait désormais quelle lacune il

[=147.(I).11-12, (II).12-13, (III).11-12 (HAUSRATH, HUNGER)]: « Ainsi les hommes judicieux prévoient à certains indices les dangers, et les évitent » (*Οὕτως οἱ φρόνιμοι τῶν ἀνθρώπων ἐκ τεκμηρίων προορώμενοι τοὺς κινδύνους ἐκφεύγουσιν*), traduction d'É. Chambry. Surtout, les Lacédémoniens sont mis par Socrate dans la même position que le lion de la fable, qui n'est pas à son avantage puisqu'il est vieux et malade, et dont la ruse est percée par le renard, lequel refuse finalement d'entrer dans la grotte où il se terre. Il s'agirait donc de ne pas se laisser séduire par la richesse lacédémonienne et d'une manière générale sa supériorité. Il ne serait peut-être pas exagéré de faire un rapprochement entre le renard avisé de la fable (*ἀλώπηξ*) et Socrate, originaire du dème d'Alôpekê (*Ἀλωπεκίη*), et qui ne manque pas, lui non plus, de perspicacité : Socrate pourrait détourner Alcibiade d'une destination qui lui serait néfaste.

223. *Alcibiade I*, 122 c4-d1.

224. *Ibid.*, 121 e5-122 a4.

225. *Ibid.*, 121 e6 : « ayant la réputation d'être excellents » (*οἱ ἄριστοι δόξαντες*).

226. Voir *ibid.*, 121 c3-4, où il est dit qu'il n'est pas nécessaire d'organiser la garde de la reine pour préserver la pureté de la lignée car la peur suffit à détourner les éventuels séducteurs.

227. *Ibid.*, 122 d6-e1.

doit combler pour devenir meilleur : se connaître lui-même²²⁸. En faisant honte à Alcibiade, Socrate le ramène à la réalité qui est en fait loin d'être humiliante pour lui car elle lui démontre qu'il possède les capacités pour rivaliser avec les plus puissants, car il prend ainsi conscience que l'excellence n'est ni génétique, ni un fait social, mais dépend de chaque personne et de son désir de devenir authentiquement vertueux.

Dans le *Banquet*, nous apprenons que Socrate ne s'est pas lassé de tarauder l'ego d'Alcibiade pour qu'il abandonne ses lubies de gloire et de puissance. Alcibiade avoue dans son éloge de Socrate qu'il a découvert en lui des sentiments qui ne correspondent pas à l'image grandiose qu'il se fait de lui-même, comme justement la possibilité de ressentir de la honte²²⁹. Ce qu'il est diffère de ce qu'il pense être et en même temps, il s'aperçoit posséder des caractéristiques dont il croyait être dépourvu : cela signifie que sa personnalité, tout en étant différente, est peut-être plus riche que ce qu'il imagine. Par ailleurs, la honte est en elle-même un début de prise de conscience de soi, puisqu'elle permet de se découvrir à travers le regard et le jugement d'autrui, donc avec une distance. Étant spontanée, elle indique aussi qu'Alcibiade a intériorisé ce jugement. Comme il n'éprouve de honte que devant Socrate et personne d'autre, et ignorait jusqu'ici être capable de ressentir un tel sentiment, il faut en déduire que les autres orateurs non seulement ne tiennent pas des discours aptes à ouvrir les yeux de l'auditeur sur lui-même, mais aussi, vraisemblablement, le flattent en le confortant dans la bonne opinion qu'il a de lui-même. Seul le discours de Socrate réussit à le confronter à la réalité. Le sentiment de honte traduit en outre la présence chez Alcibiade de scrupules qui peuvent constituer une amorce de vertu et prouvent que, par nature, Alcibiade n'est pas impudent, sous les scories de son orgueil. Lui-même, peu à peu, se mue en silène sculpté, recelant à l'intérieur des qualités qui sont invisibles de l'extérieur.

La honte a une autre utilité pédagogique. Elle conduit Alcibiade à ressentir l'écart entre sa conduite et les préceptes auxquels il a donné son accord devant Socrate. On découvre ainsi une utilisation pratique du mode de discussion propre à Socrate : en obtenant de son interlocuteur l'expression de l'acceptation libre, sincère et publique de certains principes, Socrate contraint ce dernier à adapter son comportement conformément à ces principes, faute de quoi, il sera en désaccord avec lui-même et avec Socrate, et s'exposera alors à ses remontrances et à celles de sa conscience, par l'intermédiaire de la honte. Le dialogue entraîne des engagements pris en public, sanctionnés le cas échéant par une réprobation publique, dont les principes sont déjà intériorisés par chaque interlocuteur. De la sorte, la

228. *Ibid.*, 124 a7-b1.

229. *Banquet*, 216 a8-b3 (parlant de Socrate) : « j'ai donc éprouvé devant ce seul homme ce que je croyais que personne n'insufflerait en moi, avoir honte devant quelqu'un : devant lui seul, j'ai honte » (πέπονθα δὲ πρὸς τοῦτον μόνον ἀνθρώπων, ὃ οὐκ ἂν τις οἶοιτο ἐν ἐμοὶ ἐνεῖναι, τὸ αἰσχύνεσθαι ὄντιν' ἐγὼ δὲ τοῦτον μόνον αἰσχύνομαι ; b6 : ὅταν ἴδω, αἰσχύνομαι τὰ ὁμολογημένα.

honte joue le rôle de garde-fou comportemental chez ceux qui seraient tentés de prendre des distances avec leurs engagements ou qui auraient contracté ceux-ci à la légère. Le procédé est assez efficace dans le cas d'Alcibiade car même s'il cherche à remettre en question les positions adoptées devant Socrate, il avoue honnêtement ne pas être en mesure de les réfuter rationnellement²³⁰ et doit donc les accepter, même si elles ne correspondent pas à la vision des choses qu'il avait initialement et dérangeant l'opinion qu'il se fait de lui-même. La honte, en tant que rappel à l'ordre spontané de la conscience venant condamner *a posteriori* une action, est en quelque sorte le symétrique du signe démonique de Socrate qui, lui, se manifeste de façon *a priori* pour l'empêcher de fauter. Quand le sujet agit d'une façon adéquate, comme Socrate, il ne ressent rien de particulier, sinon peut-être la satisfaction du devoir accompli une fois qu'il a fini d'agir. La honte est le témoin de l'existence de la norme *a priori* à laquelle le démon de Socrate réagit, qui n'a pas été respectée, sous le regard de ceux qui ont cette norme en partage. Évidemment, la norme qui motive la réaction du signe démonique correspond à une vertu authentique et l'on pourrait penser que la honte ne serait liée en revanche qu'à des principes sociaux particuliers, reconnus localement et à une époque déterminée, mais comme elle survient à la suite des entretiens socratiques qui purifient les interlocuteurs de leurs opinions erronées, elle se rattache donc elle aussi à des déterminants en prise avec le vrai.

Enfin, l'apparition de la honte est le témoin de la rémanence du dialogue grâce à la méthode socratique qui a obtenu des accords de l'interlocuteur sans user de moyens persuasifs illusoires, seulement par l'application sans concession de la logique qui a éliminé systématiquement les opinions ne passant pas l'examen de la raison. Selon cette approche, l'interlocuteur ne peut pas ne pas donner son assentiment aux conclusions qui découlent de l'entretien puisqu'il les a construites lui-même en raison de l'attitude de Socrate, et particulièrement de l'effacement de sa personnalité. Par le cadre créé par Socrate, et pour utiliser une formulation paradoxale mais exacte, l'interlocuteur est contraint d'être libre et c'est de plein gré qu'il se prononce en faveur ou contre une opinion discutée, dont l'acceptation ou le rejet est de ce fait automatiquement intériorisé et approprié, laissant dans l'âme une empreinte cognitive, si l'interlocuteur a été sincère. Grâce à cette imprégnation réalisée en toute liberté, l'interlocuteur est devenu responsable de ses propos et actes futurs, qui sont évidemment envisagés à l'aune des empreintes apposées par les accords précédents : la honte est alors la réaction incontrôlable qui affecte la personne prise en flagrant délit d'incohérence avec ceux-ci par l'interlocuteur du dialogue qui a été leur témoin et dont la seule présence atteste l'existence de l'empreinte cognitive que nous venons de mentionner et à

230. *Ibid.*, 216 b3-4 : « car j'ai conscience de ne pas être capable de *contrer son raisonnement en soutenant* qu'il ne faut pas faire les choses que celui-ci commande » (σύννοια γὰρ ἐμαυτῷ ἀντιλέγειν μὲν οὐ δυναμένῳ ὡς οὐ δεῖ ποιεῖν ἂ οὗτος κελεύει), souligné par nous.

laquelle cette personne se devait d'être fidèle. La honte fonctionne donc comme un rappel à l'ordre devant garantir la continuité de la pensée et le respect de la logique.

Le procédé dialogique utilisé par Socrate ne demande aucune bonne volonté de la part de l'interlocuteur à son égard pour accepter ses propositions ou ses conclusions, car il est soumis à la logique et tout écart avec celle-ci au cours du dialogue est immédiatement décelé : il n'a pas le choix, la présence de l'interlocuteur, et ses éventuelles réfutations, exerçant une contrainte. Ainsi, même des interlocuteurs coriaces comme Calliclès ou Thrasymaque²³¹ acceptent, certes de mauvais gré, les progrès de la discussion quand ils mettent en péril leurs opinions initiales. Au-delà du respect de l'autre, qui devrait être inhérent à toute relation humaine²³², l'attitude éthique requise par le dialogue socratique repose sur le principe de se conformer aux règles de celui-ci dès lors qu'elles ont été expressément acceptées par les deux parties et de là, chacun est tenu de fournir des réponses et d'énoncer des opinions honnêtes et sincères. Chaque interlocuteur, et même chaque personne présente, est le garant pour l'autre de l'application formelle de ces obligations, la réfutation ou le rappel à l'ordre faisant office de sanction immédiate²³³. Malgré son caractère rationnel et nécessaire pour les raisons que nous venons de présenter, la réalité de l'adhésion d'un interlocuteur aux résultats de la conversation, et donc leur imprégnation dans son âme, est largement tributaire de son honnêteté réelle dans ses réponses et celle-ci n'est pas contrôlable par l'autre partie : cette honnêteté dépend entièrement de l'attitude personnelle de l'individu. De là, faute d'imprégnation, le mécanisme de la honte ne peut pas se mettre en place et on peut gager qu'un Calliclès ou un Thrasymaque, en dépit de leur dialogue avec Socrate, continueront de soutenir leurs opinions réfutées par celui-ci, ne se sentant aucunement liés par leurs accords, consentis du bout des lèvres, et ne pourront avoir honte de ce qu'ils n'ont en fait pas accepté, n'étant pas prêts à abandonner des désirs de gloire et de réussite sociale ou des opinions sur le

231. Sur l'humiliation de Thrasymaque par Socrate, voir *infra*, p. 932.

232. Ce respect humain entre les interlocuteurs est la bonne volonté que Socrate attend de ses interlocuteurs dans le *Gorgias*, 487 a3 (voir *infra*, p. 920, note 215), et qui vise notamment à dialoguer avec lui dans un esprit constructif et amical, en recherchant à l'aider et à progresser (c'est ce que nous pouvons déduire des insinuations ironiques de Socrate envers Calliclès en 487 c1-d4, qui déduit que si celui-ci lui adresse les mêmes recommandations qu'à ses camarades, c'est qu'il est avec lui dans les mêmes dispositions bienveillantes).

233. Par exemple, dans le *Gorgias*, 506 a1-7, au moment où Calliclès cesse explicitement de coopérer et demande à Socrate de continuer seul, celui-ci appelle de ses vœux une intervention des interlocuteurs si jamais il avance quelque chose d'erroné et il leur demande même leur autorisation de poursuivre la réflexion, si bien que son monologue demeure sous leur contrôle. Dans le *Protagoras*, 334 c8-339 e5, sans l'intervention énergique de Callias, Socrate aurait quitté la discussion avec le sophiste, celui-ci refusant de raccourcir ses discours pour mieux s'imposer : malgré l'intervention de tous les personnages présents pour amener Socrate et Protagoras à un compromis, Socrate ne cède pas sur les principes et résout le différend en proposant d'inverser les rôles, contraignant Protagoras à l'interroger, grâce à l'approbation de l'assistance. En 348 b1-c4, c'est Alcibiade qui met Protagoras en demeure de coopérer à l'entretien ou de s'en aller. Dans la *République*, I, 336 b1-4, Thrasymaque intervient après avoir été jusque-là empêché par l'assistance de perturber l'échange entre Socrate et Polémarque, mais en 344 d3-5, cette fois, le public l'oblige à rester et à s'expliquer plus amplement. Et en 345 b7-9, il est mis en garde par Socrate de ne pas être tenté de modifier ses positions afin de tromper ainsi les auditeurs.

fonctionnement de la société qui continuent d'être essentiels à leurs yeux. Leur *λόγος* intérieur n'a pas été mis en adéquation avec leur *λόγος* extérieur : nous mettrons en évidence ces niveaux de *λόγος* et nous étudierons la possibilité de les harmoniser lorsque nous nous intéresserons au *Charmide*.²³⁴

Calliclès est ainsi incapable de profiter véritablement des effets de la honte que Socrate tente de lui faire éprouver et c'est bien ce qui empêche le dialogue de se nouer véritablement entre eux. Il reproche à Gorgias et Pôlos leur passivité, d'avoir eu honte de leurs opinions et de ne pas les avoir soutenues envers et contre tout, manipulés selon lui par les manœuvres de Socrate ou soumis à un conformisme social²³⁵, manquant en somme de résolution et de combativité. Il n'a que faire du respect des accords successifs et de la cohérence logique de l'entretien : il campe dans une démonstration de force qui consiste à continuer d'affirmer la même opinion même lorsqu'elle subit une réfutation en bonne et due forme, à tel point qu'il préférera se mettre en retrait de l'entretien, n'abandonnant pas sa position, répondant sans franchise à Socrate et souvent se contentant d'opiner pour que la conversation se finisse au plus vite. En 494 c4-d5, Socrate souligne que Calliclès ne ressent aucune honte contrairement à ses deux interlocuteurs précédents et ironiquement, il oppose le courage à ce sentiment, pour provoquer Calliclès et le pousser à exprimer ses opinions scandaleuses entièrement et sans les édulcorer. Or, en 494 e7-8, ce dernier demande à Socrate s'il n'a pas honte d'amener la discussion sur la vie obscène des jeunes débauchés (*ὁ τῶν κιναιίδων βίος*) et de les dire heureux. Certes Calliclès sait très bien que la honte est un mécanisme d'autocontrôle fondé sur l'anticipation de la désapprobation d'autrui et il tente de s'en servir pour intimider son adversaire et prendre le dessus sur lui. Mais il est très probable également qu'il rejette en fait sur Socrate la honte qu'il ressent lui-même à reconnaître comme heureux les gens dont parle son interlocuteur²³⁶, ses principes aristocratiques ne lui inspirant que mépris pour des personnes non seulement considérées comme vulgaires par la société mais surtout se privant de la citoyenneté et de toute carrière politique en raison de leurs mœurs dépravées²³⁷. D'ailleurs, à ce moment précis, Calliclès porte un sérieux coup à l'entretien avec Socrate en refusant de reconnaître ouvertement sa honte et en donnant son accord à Socrate malgré sa

234. Voir *infra*, pp. 908 *sqq.*

235. *Gorgias*, 482 c5-e2.

236. Voir E. R. Dodds, p. 307 de son édition du *Gorgias*, W. H. RACE, « Shame in Plato's *Gorgias* », *The Classical Journal*, 74, 1978/79, pp. 200 *sq.*, R. MCKIM, « Shame and Truth in Plato's *Gorgias* » in C. L. GRISWOLD Jr. (ed.), *Platonic Writings, Platonic Readings*, 2^e éd., University Park, 2002 [1=1988], pp. 41 *sq.*, ainsi que C. H. TARNOPOLSKY, *Prudes, Perverts, and Tyrants: Plato's Gorgias and the Politics of Shame*, Princeton - Oxford, 2010, pp. 80-82, et plus généralement le chap. 2, où elle étudie le rapport à la honte de tous les personnages du *Gorgias*.

237. C. H. KAHN, « Drama and Dialectic in Plato's *Gorgias* », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, I, 1983, pp. 105-107. On notera au passage que malgré ce qu'il dit, Calliclès n'est pas étranger aux conventions sociales.

désapprobation, ce que Socrate lui fait immédiatement remarquer²³⁸ : l'agressivité dont est teintée sa honte l'empêche de tirer le moindre enseignement personnel de l'expérience.

Finalement, Calliclès manque totalement de la bienveillance que Socrate demande à ses interlocuteurs pour que l'examen de leur âme soit possible. Tandis que Gorgias et Pôlos obtempèrent, certes parfois difficilement, lorsque Socrate dément leurs opinions par des raisonnements logiques et rationnels, et qu'ils acceptent de reconnaître au moins en façade les faiblesses de ces opinions ou de leur capacité à argumenter pour les défendre, Calliclès s'arc-boute sur sa position alors même qu'il sait qu'elle a été réfutée par Socrate, au nom d'une sorte de réalisme pratique qui lui paraît évident, qu'il opposerait à l'approche théorique et éthérée de son interlocuteur, à tel point qu'il lui promet un sort tragique s'il ne change pas de point de vue, ce qui sonne à la fois comme une prédiction et une menace directe qui en dit long sur la brutalité potentielle du personnage. Ce pragmatisme cynique de Calliclès est évidemment la résultante d'un défaut éthique, qui se manifeste par la mauvaise foi de cet individu dans l'entretien, et qui consiste en une lâcheté fondamentale car au lieu de s'appuyer sur sa raison, qui lui démontre que ses opinions sont erronées, pour décider de combattre l'injustice qui est au cœur de la vie sociale, diagnostic que Socrate ne conteste pas²³⁹, et devenir ainsi un vrai politique œuvrant à la réforme de l'âme de ses concitoyens, il préfère s'accrocher à ses opinions et considérer cette injustice comme une situation de fait dont il peut tirer parti pour prendre le pouvoir et l'exercer, refusant de toucher à ce cadre. Calliclès se pose donc bien en double de la foule, ajoutant la dimension flatteuse que nous avons déjà soulignée²⁴⁰. À l'opposé, Socrate adopte des conceptions induisant le seul comportement authentiquement courageux, dans ce même contexte, dans lequel il refuse de s'impliquer en tant qu'homme politique. Amené à subir sans fléchir les conséquences des agissements d'un Calliclès ayant pris les rênes du pouvoir, puisque celui-ci conserve la société dans son état éthiquement défectueux, Socrate a entièrement raison de reconnaître en lui la pierre de touche qui révélera la valeur de son âme²⁴¹ : il en fera la preuve à la fin de sa vie, sa mort devenant le sceau de sa philosophie. Ce que nous avons décrit comme un pragmatisme cynique de Calliclès est la conséquence de l'incapacité de celui-ci à faire le lien entre toutes les strates de

238. *Gorgias*, 495 a5-c2.

239. Notamment en 521 c7-d3, où Socrate fait la démonstration qu'il est conscient des risques auxquels il s'expose en se comportant comme il le fait dans un tel environnement, sur lequel il ne conçoit aucune illusion : « Je n'ai donc vraiment pas mes esprits, Calliclès, si jamais je ne suis pas conscient que dans cette cité où nous sommes, quiconque puisse subir un tel sort, quel qu'il pourrait être. Néanmoins, je sais bien que si d'aventure je suis amené devant le tribunal, m'exposant à l'un de ces risques dont tu parles, celui qui m'aura assigné sera une canaille – car personne d'honnête n'assignerait un homme qui ne fait rien d'injuste – et, en fait, il n'y aurait rien d'extraordinaire à ce que je finisse par être mis à mort. » (*ἀνόητος ἄρα εἰμί, ὃ Καλλίκλεις, ὡς ἀληθῶς, εἰ μὴ οἶμαι ἐν τῇδε τῇ πόλει ὄντινον ἂν ὅτι τύχοι, τοῦτο παθεῖν. τόδε μέντοι εὖ οἶδ' ὅτι, εἴανπερ εἰσῶ εἰς δικαστήριον περὶ τούτων τινὸς κινδυνεύων, ὃ σὺ λέγεις, πονηρὸς τίς μ' ἔσται ὁ εἰσάγων – οὐδεὶς γὰρ ἂν χρηστὸς μὴ ἀδικοῦντ' ἀνθρώπων εἰσαγάγοι – καὶ οὐδέν γε ἄτοπον εἰ ἀποθάνοιμι.*)

240. Voir *supra*, pp. 466, 624.

241. *Ibid.*, 486 d2-e3.

la réalité et donc à mettre en rapport le monde sensible et le monde intelligible, seul le premier apparaissant à ses yeux comme réel, le second étant pour lui une construction éventuellement fantaisiste, déconnectée du réel, un empilement contingent de mots donnant une représentation plus ou moins exacte, plus ou moins trompeuse du sensible, ce qui est également une conception sensible de l'intelligible. Partant, les conclusions d'un raisonnement n'ont pas de raison d'influer sur sa vision du monde. La représentation du sensible qu'il conçoit est certainement très fidèle aux apparences et à l'expérience qu'il en fait, puisque Socrate l'admet lui aussi, mais l'existence de réalités invisibles plus fondamentales et faisant du sensible ce qu'il est lui échappe : Calliclès ne trouvera donc jamais les principes normatifs qu'il faudrait mettre en œuvre pour transformer le monde sensible en vue de le rendre plus juste, dans la mesure du pouvoir qui sera le sien, et remettre en cause l'état de fait injuste qui prévaut dans la société et dont il compte profiter. Se privant tout seul de l'accès aux déterminants cognitifs qui lui permettraient d'agir d'une façon authentiquement humaine, il en vient à chercher la justice et plus généralement l'éthique dans la nature ²⁴², et plus exactement dans l'expression sensible de celle-ci, comme s'il était resté un animal sauvage, et il peut ainsi en toute bonne conscience continuer de céder à tous ses désirs. À partir de ces constatations, il y a tout lieu de redouter que Calliclès ne trouve jamais les moyens d'amender ses opinions et donc son comportement, et que, s'il venait à prendre une part substantielle du pouvoir dans sa cité, il ne finisse par mener une politique qui l'enverrait après sa mort rejoindre ceux qui subissent des souffrances sans fin et que Socrate désigne comme étant incurables dans le mythe final du *Gorgias* ²⁴³. Alors que la rhétorique a été vantée par Gorgias comme une forme de sorcellerie, et dénoncée par Platon comme une magie illusoire, Socrate, durant tout le dialogue, s'est efforcé de ne jamais recourir à aucun procédé pouvant être qualifié de magique par son adversaire, démontrant ainsi la puissance persuasive du *λόγος*, devant laquelle la rhétorique, et la sophistique, ne peuvent que s'incliner, comme Gorgias et Pôlos finissent par le faire, leur acceptation des règles du dialogue mobilisant en eux une forme de honte qui les retient de continuer à assener leurs opinions lorsque le raisonnement auquel ils ont pris part les a réfutées, montrant au passage que cette forme de discours produit également un effet et n'est au fond pas dénuée elle aussi d'efficacité magique. Mais devant Calliclès dont la honte se déclenche à contre-emploi et qui refuse de se plier au *λόγος* produit par le dialogue, qu'il dénigre en le considérant comme une

242. *Ibid.*, 482 e5-484 c3, notamment 483 c8-d2 : « Or je crois que la nature elle-même indique qu'il est juste que celui qui est meilleur ait l'avantage sur celui qui est inférieur, et celui qui est le plus capable sur celui qui est le moins capable. » (ἡ δὲ γὰρ οἴμαι φύσις αὐτῆ ἀποφαίνει αὐτό, ὅτι δίκαιόν ἐστιν τὸν ἀμείνω τοῦ χείρονος πλέον ἔχειν καὶ τὸν δυνατότερον τοῦ ἀδυνατώτερου.)

243. *Ibid.*, 525 c1-526 a1.

manipulation oratoire ou sophistique²⁴⁴, Socrate n'a pas d'autre choix que de parler à sa sensibilité en usant du mythe, un procédé ouvertement incantatoire, dernière tentative probablement vaine pour ramener à la raison quelqu'un qui ne veut pas entendre raison.

Finalement, c'est plutôt un bon signe de constater qu'une personne comme Alcibiade, qui n'est pas moins taradée par les mêmes désirs de gloire qu'un Calliclès, parvienne à ressentir de la honte à force de fréquenter Socrate, dont les incantations répétées réussissent à avoir de l'effet sur lui. Le fait que l'action du *Banquet* se situe peu avant l'affaire de la mutilation des Hermès et de la parodie des Mystères, dont la conséquence sera d'éloigner définitivement Alcibiade de Socrate, pourrait signifier que sans cette circonstance extérieure indépendante de sa volonté et somme toute injuste, puisqu'il n'y était pour rien et qu'il a fait les frais de la récupération de ces scandales par ses adversaires politiques²⁴⁵, Alcibiade aurait progressé peut-être sur la voie de la philosophie, malgré sa faiblesse qui continue à l'empêcher de juguler ses désirs de reconnaissance sociale : peut-être eût-il dû pour cela ne pas fuir et, comme Socrate, accepter de prendre le risque de subir l'injustice, démontrant par ses actes la vérité de ses principes.

iv. L'impossible compromis(sion)...

La fréquentation de Socrate a provoqué chez Alcibiade un conflit intérieur aussi brutal qu'inattendu entre, d'une part, ses appétits pour la gloire, qui le poussent du côté de la parole séductrice, recourant à tous les artifices de la sophistique et de la rhétorique sans se préoccuper de la vérité, et, d'autre part, son amour de Socrate, qui lui a fait entrevoir certaines merveilles de la philosophie que, depuis, il aspire à posséder. Avant de prononcer son éloge de Socrate, Alcibiade était déjà apparu comme celui qui tentait de faire la jonction ou de fusionner tous ces différents aspects recouvrant la philosophie et les disciplines concurrentes. La conclusion du dialogue tendra à invalider cette possibilité et à affirmer l'existence d'une hiérarchie entre ces activités, confirmant que le malaise d'Alcibiade ne peut être soulagé que par une transformation, donc le choix d'une nouvelle vie, et non par un compromis ou une voie moyenne entre toutes ces disciplines.

L'éloge de Socrate se clôt par une mise en garde d'Alcibiade²⁴⁶ adressée à Agathon contre les illusions qu'il risquerait de concevoir si jamais il se rapprochait trop de Socrate. Platon ironise peut-être sur l'accusation de corrompre la jeunesse dont Socrate fit l'objet, car

244. *Ibid.*, 483 a2-4, 489 b7-c1, 494 d1, 497 a6, b6-7.

245. Voir THUCYDIDE, *op. cit.*, VI, XXVIII, 2.1-XXIX, 3.9, LXI ; PLUTARQUE, *Vie d'Alcibiade*, XIX.

246. *Banquet*, 222 a7-b7.

Alcibiade cite plusieurs jeunes gens de bonne famille, soi-disant victimes des pratiques de son ami. Selon Alcibiade, qui généralise son expérience personnelle, Socrate trompe bien les jeunes gens qui le fréquentent puisque au lieu d'être leur amant, c'est lui qui est aimé d'eux. Or si l'on en juge par la vie d'Alcibiade, il eût mieux valu pour lui et la cité qu'il continuât de suivre Socrate. Tentant d'éloigner Agathon de Socrate et donc de l'empêcher de pouvoir être gagné par le désir de philosopher, c'est lui qui fait figure de corrupteur des citoyens : alors que Socrate cherche à réaliser l'accord des parties par le dialogue pour l'intérêt de tous, Alcibiade essaie de semer la discorde pour son propre avantage, ce qui fait de lui, sur ce plan, une sorte d'anti-Socrate. Ainsi, en s'efforçant de soustraire Agathon à la séduction de Socrate, il interdit la rencontre dialogique de la tragédie et de la philosophie, ce qui consacre l'autonomie de la première et donc sa possibilité d'agir à sa guise, et empêche la seconde de l'aborder pour l'amender. Partant, ses manœuvres risquent de rendre impossible une confrontation que la philosophie recherche : le courage de Socrate n'est pas simplement une vertu guerrière mais il s'exprime aussi dans sa vie quotidienne, lorsqu'il s'adresse à ses concitoyens et notamment aux esprits les plus rétifs à la pratique philosophique, son destin démontrant amplement que sa pratique, au final, n'est pas moins risquée que l'activité militaire. Alcibiade reste donc dans la même dynamique que lorsqu'il se plaçait entre Socrate et Agathon : il met la philosophie et l'art dramatique dans une position de tension héraclitéenne et ne permet pas la conversion philosophique, s'installant lui-même opportunément entre les deux.

Par ailleurs, malgré la honte qu'il éprouve parfois devant Socrate, Alcibiade n'apprend pas suffisamment de ses expériences et ne s'applique pas à lui-même les recommandations qu'il adresse à Agathon²⁴⁷. Il voit clairement la situation et agit sciemment pour tenter d'en profiter avec Agathon : il est dans la recherche permanente d'une satisfaction égotique et ne parvient pas de lui-même à contrôler son besoin d'être le principal centre d'intérêt de l'assemblée. Nous en avons d'ailleurs été témoins lorsqu'il est arrivé et a immédiatement monopolisé l'attention, ordonnant que l'on boive de nouveau, semblant prendre la direction de la fête, au point qu'Éryximaque vienne lui demander comment il comptait organiser la suite de la soirée, alors que lui-même, jusqu'à présent, avait grandement contribué à diriger le banquet²⁴⁸. Pour la même raison, il voudrait être aimé à la fois de Socrate et Agathon. De lui-même, il n'est pas capable de rester en retrait, il doit toujours intervenir et se faire valoir : seul Socrate parvient à lui faire entendre raison, lorsqu'il le convainc d'accepter qu'Agathon

247. *Ibid.*, 222 b5-7 : « mais ayant appris de nos infortunes à être circonspect, pour ne pas être, selon le proverbe, comme un gamin qui apprend à force de se faire mal » (*ἀλλ' ἀπὸ τῶν ἡμετέρων παθημάτων γνόντα εὐλαβηθῆναι, καὶ μὴ κατὰ τὴν παροιμίαν ὥσπερ νήπιον παθόντα γνῶναι*).

248. *Ibid.*, 213 e7-214 b8.

change de place²⁴⁹. Après avoir été sauvé par le courage de Socrate à Potidée, Alcibiade trouve maintenant grâce à son ami la tempérance qui lui manque, par procuration pour ainsi dire : l'argumentation convaincante²⁵⁰ de Socrate lui permet d'encaisser la frustration qu'il n'est pas capable de s'imposer à lui-même, faute d'être devenu philosophe et de pouvoir se tenir à lui-même ces discours, ou même d'être en mesure de s'en passer, si son âme avait été apprivoisée. Tout le problème d'Alcibiade est d'avoir un naturel doué, d'être bien né, beau, intelligent et charismatique : ses qualités naturelles attirent automatiquement les autres vers lui, ce qui, depuis son enfance, excite une volonté de pouvoir hors du commun. Plus que tout autre qui n'aurait pas été aussi favorisé, il a besoin de la philosophie pour éduquer une âme stimulée par les tentations comme aucune autre, tout en ayant tous les dons intellectuels pour devenir philosophe : il est dans une position limite, risquant de basculer du côté du meilleur ou du côté du pire. Reconnaisant les qualités de Socrate, qui le surpasse dans le domaine de la vertu, et dont il a pu expérimenter la mise en pratique, il respecte l'autorité de celui-ci, qui sait dire et rétablir l'ordre, si bien qu'il finit toujours par lui accorder la préséance malgré ses désirs de dominer l'assistance.

En réponse à la conclusion de la prestation d'Alcibiade, Socrate a probablement raison de lui faire remarquer que son discours n'est pas aussi maladroit qu'il le prétend²⁵¹ car la fin décrit effectivement ce que lui-même se prépare à faire subir à Agathon en s'appêtant à prononcer son éloge. Souvenons-nous qu'Agathon est déjà dans une attitude demandeuse vis-à-vis de Socrate car il escomptait au début du dialogue obtenir de celui-ci qu'il partageât sa connaissance avec lui²⁵² : Agathon est plus ou moins dans la même situation qu'Alcibiade avant qu'il ait commencé à fréquenter assidûment Socrate et se rend donc tout seul vulnérable à ses enchantements. Et par ailleurs, comme avec Alcibiade, Socrate s'est déjà montré *ύβριστής* avec Agathon²⁵³. L'idée que Socrate se lance dans un éloge d'Agathon laisse penser que ce dernier éprouvera peut-être bientôt le même sentiment que le jeune Alcibiade lorsqu'il se ravissait tout seul en s'imaginant que Socrate portait de l'attention à sa beauté²⁵⁴, pour peu qu'il évoque la beauté d'Agathon ou toute autre qualité dont il est fier, comme son talent à composer des tragédies.

En prévision de cet éloge, le changement de position autour de Socrate se fait non seulement avec l'approbation d'Agathon mais même avec un certain empressement de sa part, traduisant un véritable intérêt pour la démarche de Socrate, sans se rendre compte probablement de ce qui l'attend en réalité. Il semblerait donc qu'il soit dans de bonnes

249. *Ibid.*, 222 e10-223 a9.

250. *Ibid.*, 223 a8 : « il a trouvé un discours persuasif » (*πιθανὸν λόγον ἤρπεν*).

251. *Ibid.*, 222 c2-d6.

252. *Ibid.*, 175 c8-d2. Voir *supra*, p. 498.

253. *Ibid.*, 175 e7. Voir *supra*, p. 552.

254. *Ibid.*, 217 a2-6.

dispositions pour être réceptif à son propos. En effet, Socrate a commencé à éveiller son intérêt en interprétant la fin du discours d'Alcibiade comme la déclaration d'une forme de rivalité entre les deux jeunes hommes : le vainqueur de concours ne peut pas rester insensible à un nouveau défi. Aussi, adopte-t-il immédiatement les conclusions de Socrate car il réinterprète tout ce qui s'est passé jusqu'à présent à leur de celles-ci : il prête désormais une mauvaise intention à Alcibiade lorsqu'il s'était installé entre lui et Socrate, alors qu'à ce moment-là, il n'avait pas réagi, s'étant même passablement laissé faire par le nouvel arrivant, en particulier quand ce dernier lui avait repris une partie de ses bandelettes pour en affubler Socrate²⁵⁵. En se déplaçant volontairement, Agathon répond par l'action à la demande de Socrate²⁵⁶ et matérialise de la sorte son engagement envers lui, qui ne s'en trouve qu'accru. Jouant à la fois sur l'orgueil et la jalousie du tragédien, Socrate l'attire peu à peu vers lui. La promesse d'un éloge augmente aussi sans doute la motivation d'Agathon, s'il n'a pas encore compris que Socrate ne se livrera pas à un concert de compliments et de flatteries.

Mais l'éloge d'Agathon par Socrate n'aura pas lieu, ce qui est regrettable car, étant donné que Socrate ne pratique pas ce type de discours à la manière des orateurs, il n'aurait pas manqué d'amener le jeune tragédien à réfléchir sur lui-même et sur son art. Car le banquet est interrompu par l'arrivée d'une troupe de gens ivres qui en bouleverse l'organisation. Ils causent un grand trouble, perturbent la disposition spatiale des invités et invitent l'assistance à boire sans retenue²⁵⁷. La terminologie rappelle celle qui avait été utilisée à propos du tapage des invités suite au discours d'Agathon et au moment de l'arrivée d'Alcibiade²⁵⁸. Cette fois, c'est toute l'organisation et l'harmonie de la soirée qui sont rompues²⁵⁹, si bien que Phèdre et

255. Voir *supra*, p. 537.

256. *Ibid.*, 222 d4-6: « Mais, mon cher Agathon, qu'il n'en ressorte pour lui aucun avantage, fais plutôt en sorte que personne n'installe la calomnie entre toi et moi » (*ἀλλ', ὃ φίλε Ἀγάθων, μηδὲν πλέον αὐτῷ γένηται, ἀλλὰ παρασκευάζου ὅπως ἐμὲ καὶ σὲ μηδεὶς διαβαλεῖ*). Le mouvement des corps est représenté par le mouvement des lettres β et λ dans le jeu de mots entre *διαβαλεῖ*, dans la demande de Socrate, et *διαλάβη*, dans la réponse d'Agathon anticipant son déplacement (222 e2) : la parole est en phase avec l'action.

257. *Ibid.*, 223 b2-6.

258. *Ibid.*, 223 b5 : *θορόβου*.

259. *Ibid.*, 223 b5-6 : *οὐκέτι ἐν κόσμῳ*. Même Alcibiade, qui avait lui aussi semé la confusion en arrivant, a accepté ensuite de se conformer à l'ordre prévalant dans le banquet, peut-être par souci de faire l'unanimité en sa faveur parmi les convives. D'ailleurs, ensuite, Alcibiade continue d'accepter l'ordre préexistant lorsqu'il cède à Socrate et laisse Agathon revenir aux côtés de ce dernier ; car le respect de l'ordre est justement l'argument invoqué par Socrate qui le fait plier, en 222 e10-11 : « car toi tu as fait mon éloge, il me faut donc à présent faire l'éloge de celui qui est à ma droite » (*σὺ μὲν γὰρ ἐμὲ ἐπήνεσας, δεῖ δὲ ἐμὲ αὖ τὸν ἐπὶ δεξιῇ ἐπαινεῖν*). On remarquera la force contraignante de la tournure impersonnelle *δεῖ* [...] *ἐμὲ* qui interdit toute contestation ou toute discussion avec Socrate puisqu'il se déresponsabilise de la décision et invoque une autorité qui ne peut être interpellée. Finalement, celui qui voudrait commander les autres est aussi celui qui est toujours soumis à l'ordre social, que ce soit pour en profiter pour parvenir et se maintenir en poste ou bien pour ne pas choquer ceux qui peuvent lui remettre le pouvoir : le vrai réformateur politique ne peut pas être un homme politique ordinaire qui cherche à se hisser au pouvoir par des moyens conventionnels et qui ne fera que reproduire l'ordre existant auquel il doit sa carrière. Nous pouvons d'ailleurs nous demander si la mise en scène finale du *Banquet* ne suggère pas que la venue du réformateur n'a aucune chance de se produire tant que l'ordre social et politique n'a pas été profondément atteint par des circonstances extérieures exceptionnelles.

Éryximaque abandonnent le banquet ²⁶⁰, eux qui avaient organisé son déroulement jusqu'ici et qui, en outre, souhaitent rester sobres. Plus aucun ordre ne prévaut, le chaos envahit le banquet. On peut donc interpréter ce passage comme une mise en garde au sujet des excès auxquels peut conduire la confusion entre la tragédie, la comédie et la philosophie opérée par Alcibiade : en enivrant la cité, au lieu de l'apaiser (et cela probablement de façon involontaire dès lors que l'on n'a pas su distinguer le philosophe du comique et du tragédien), on la rend anarchique, favorisant les comportements débridés et conduisant soit à l'exil des plus modérés, soit à endormir ou abrutir les autres. Alcibiade, d'ailleurs, par ses dons associés au mélange des genres qui s'opère en lui et qui lui donnent des capacités d'action concrètes, est peut-être celui qui est en mesure de réaliser le projet contenu en creux dans le discours d'Agathon et qui ne peut que déboucher sur l'explosion des structures existantes.

Toutefois, dans le discours est aussi la solution au problème car, à la fin, ce jeu d'élimination des différents protagonistes profite au philosophe authentique, c'est-à-dire celui qui n'aura pas déserté la cité, et ici, plus modestement, la soirée, car sa vertu l'aura fait demeurer pour continuer à discourir inlassablement en respectant les principes du discours philosophique envers et contre tout, persévérant dans ce qu'il est, indépendamment des bouleversements extérieurs, aux conséquences desquels il se confronte courageusement. C'est ainsi qu'au final, les représentants de la philosophie, de la comédie et de la tragédie se retrouvent à partager la même coupe ²⁶¹, donc à échanger des discours, les deux derniers, épuisés, se pliant nécessairement aux vues du premier ²⁶² : il ne peut en être autrement car le véritable philosophe ne saurait accepter de donner son assentiment à des positions qu'il rejette ; d'ailleurs, en 223 d3, le terme *προσαναγκάζειν*, qui intensifie l'idée de contrainte ²⁶³, indique qu'il ne s'agit pas d'une conversation de pur agrément mais d'une argumentation difficile. L'idée de contrainte invite à voir en outre une intervention de la magie socratique pour obtenir l'assentiment d'Aristophane et Agathon malgré leurs réticences. La philosophie n'est donc pas une synthèse ridicule de la tragédie et de la comédie mais une discipline à part et à part entière qui dépasse celles-ci, même si elle recourt à certains procédés formels identiques, comme le dialogue entre des personnages et une forme de fabulation.

Il y a même dans cette réunion de Socrate, Aristophane et Agathon une véritable organisation puisque la phiale tourne de droite à gauche ²⁶⁴, donc dans le même sens que les discours du banquet avant qu'il ne soit perturbé. Bien entendu, Socrate est à la tête de la petite

260. *Ibid.*, 223 b6-8.

261. *Ibid.*, 223 c3-5.

262. *Ibid.*, 223 d3-6 : « Socrate les *forçait à accorder* qu'il relevait du même homme de savoir composer des comédies et des tragédies, et que celui qui a l'art pour être un poète tragique est aussi un poète comique » (*προσαναγκάζειν τὸν Σωκράτη ὁμολογεῖν αὐτοὺς τοῦ αὐτοῦ ἀνδρὸς εἶναι κωμωδίαν καὶ τραγωδίαν ἐπίστασθαι ποιεῖν, καὶ τὸν τέχνη τραγωδοποιὸν ὄντα καὶ κωμωδοποιὸν εἶναι*), nous soulignons.

263. Voir aussi en 223 d6 : *ἀναγκαζόμενους*.

264. *Ibid.*, 223 c5.

communauté, puisqu'il veille lorsque les deux autres ont succombé au sommeil, après les avoir forcés à reconnaître qu'il était différent d'eux, puisque leur débat a conclu que la tragédie et la comédie revenaient au même²⁶⁵. Il n'est d'ailleurs probablement pas anodin que la victoire de Socrate coïncide à peu près avec le réveil d'Aristodème, et pas simplement pour des raisons de cohérence vu que celui-ci devait être en mesure de rapporter l'événement. Platon insiste en effet sur le réveil en répétant deux fois sur moins de deux lignes le verbe *ἐξγεῖρειν* (223 c2 : *ἐξγεῖρῃσθαι* ; c2-3 : *ἐξγεγρόμενος*), en utilisant des tournures passives : Aristodème ne se réveille pas de lui-même mais à cause du chant des coqs²⁶⁶, ce qui nous incite à penser au final du *Phédon* où Socrate demande de sacrifier un coq à Asclépios²⁶⁷, comme si le jour ne devait plus se lever après sa mort et que les humains devaient alors rester plongés dans leur sommeil, privés du chant de ce coq qui, jusqu'à présent, les tirait régulièrement de leur léthargie.

À l'aide de divers procédés discursifs, Socrate parvient à plonger certains de ses interlocuteurs dans des états de désarroi profond et à les désorienter au point d'en avoir le vertige. Comme dans un rituel initiatique, Socrate fait vivre une expérience à ses interlocuteurs qui les déstabilise afin de les mettre en situation de rompre avec leurs habitudes, étant confrontés dans l'interaction aux traits de leur personnalité faisant obstacle à leurs progrès sur la voie de la philosophie. La réaction d'un Ménon ou d'un Alcibiade est impressionnante car l'un et l'autre ont cru que Socrate avait un savoir à leur transmettre comme s'il était un maître de sagesse, ayant pris au sérieux les apparences ou ayant cru qu'ils pouvaient les dépasser, si bien que le premier se retrouve face à sa propre ignorance et en perd l'usage de la parole, tandis que le second, sous l'emprise de passions dévorantes pour le pouvoir, tombe amoureux de Socrate, qui le fait tomber dans une transe de possession. Tant Ménon qu'Alcibiade sont victimes de l'ironie de Socrate, et l'on peut gager qu'Agathon, qui, lui aussi, aurait aimé acquérir une parcelle du savoir de Socrate est dans la même illusion qu'eux, sa déstabilisation pendant les brefs épisodes au cours desquels il subit la magie de Socrate tendant à le confirmer.

À côté de ces interlocuteurs, nous en trouvons d'autres qui ne montrent aucun trouble bien qu'ils aient subi les mêmes enchantements de la part de Socrate, soit parce que l'ironie réelle de Socrate leur a échappé et qu'ils ne se rendent pas compte à quel point ils ont été mystifiés par leur entretien avec Socrate (comme Ménexène), soit par mauvaise foi ou parce qu'ils n'ont aucune considération pour la vérité (comme Calliclès ou Thrasymaque), soit parce que la vérité au contraire les intéresse et qu'ils acceptent d'examiner les problèmes

265. *Ibid.*, 223 d7-9.

266. *Ibid.*, 223 c2 : *ἀλεκτρούωνων ἄδόντων*.

267. *Phédon*, 118 a7-8.

comme Socrate l'entend (comme Théétète ou les deux frères de Platon dans la *République*). En définitive, c'est le rapport à la fois au vrai et à l'ironie de Socrate, additionné à leur personnalité, qui décidera des effets que l'interaction produira sur ses interlocuteurs. Seule une personne intelligente et de bonne volonté, préoccupée par le vrai et capable de déceler ce qu'il y a de sérieux et de feint dans la démarche de Socrate sera en mesure de tirer profit pleinement de l'expérience. Pour tous les autres, leurs illusions seront confirmées alors qu'ils ont eu, le temps de l'entretien, tous les éléments à leur disposition pour comprendre la nécessité de se consacrer à la philosophie. Et il en va de même pour l'observateur extérieur : seule sa sagacité lui permettra de comprendre la réalité des effets de la magie de Socrate et de ne pas le confondre avec un sophiste ou un charlatan dont les tours ne servent à rien.

3- L'attraction du vide : éloge de l'intermédiaire

Le discours d'Alcibiade présente une vision riche et complexe du monde, doté d'une épaisseur avec laquelle Alcibiade a du mal à composer, recevant en bloc la complexité de la réalité sans arriver à l'analyser adéquatement, si bien que s'il parvient à dresser un portrait réaliste de Socrate, c'est finalement sans l'avoir fait exprès. Avant lui, Agathon s'était efforcé d'émouvoir les convives par un éloge d'Éros, ne cherchant pas le réalisme et restant à la surface des choses, pouvant ainsi exploiter la fluidité des apparences afin de créer de véritables impressions, dont le résultat sera le chahut général qui saluera la fin de ce discours, chacun étant transporté à sa manière dans son affectivité, selon sa sensibilité personnelle : Agathon n'essayait même pas de décrire les dehors perçus de son objet d'étude mais projetait sur celui-ci un discours visant à agir sur ceux qui le recevraient, sans en mesurer très bien les conséquences qui dépassent de loin le plaisir léger et innocent éprouvé à entendre un beau texte et qui sont de nature, avec la répétition et la généralisation de ce type de discours, à affecter gravement les structures sociales et politiques elles-mêmes.

Le discours d'Agathon ne prétendait pas informer sur la réalité du monde mais étonner son auditoire, alors que ses prédécesseurs avaient essayé de tenir compte de celle-ci, dans le domaine sur lequel portait le thème de leur allocution. En particulier, face à la nature inassignable du monde sensible, emporté par un mouvement perpétuel et aux prises avec des oppositions et des contradictions inconciliables, les discours d'Éryximaque et Aristophane contenaient deux approches inspirées de l'héraclitéisme mais antinomiques : le premier évoquait une fusion indistincte d'êtres antinomiques, tandis que le second exposait une division irréparable. Mais dans tous ces cas, du point de vue de Socrate, le sensible a perdu

tout substrat intelligible, l'être est comme déchiré. Avec le discours de Diotime, une nouvelle conception est présentée, qui repose sur une analyse l'être et qui mène à une véritable initiation philosophique fondée sur la médiation d'Éros philosophe, qui guide par étapes l'initié, le conduisant de l'expérience du beau existant dans les choses sensibles jusqu'à la contemplation du Beau en soi²⁶⁸. De là, une nouvelle vie s'ouvre et la voie vers l'immortalité est toute tracée.

L'approche décrite dans le *Banquet* mérite d'être mise en regard du parcours discursif suivi dans le *Phèdre*. En effet, celui-ci permet d'explicitier une méthode, souvent employée par Socrate du reste, devant amener autrui à pratiquer la philosophie et qui consiste à attirer l'interlocuteur en travaillant sur ses désirs pour mieux le conduire à retourner son âme vers la prise en considération des réalités incorporelles.

a) *La déchirure*

i. Du hoquet à l'éternuement

L'approche d'Éryximaque était, comme celui-ci l'annonçait²⁶⁹, complémentaire de celle de Pausanias, laquelle mettait l'accent sur l'élévation morale grâce à l'amour. C'est peut-être une autre raison expliquant pourquoi le hoquet d'Aristophane, qui est la répétition d'un mouvement involontaire, survient à ce moment de la soirée : il a permis au discours d'Éryximaque de se tenir à la suite de celui Pausanias et n'en est au fond que le hoquet, en tant qu'il rebondit sur lui et cherche à s'élever à un niveau d'abstraction supérieur mais encore inadéquat comme nous l'indiquerons dans un instant. En outre, la disharmonie somatique que vient de subir l'auteur comique, en conduisant au rétablissement de l'ordre logique des discours, corrige la disharmonie qui, par manque de planification d'ensemble, s'était glissée dans l'ordre de la réunion car, dans les deux cas, le même a agi sur le même pour produire de l'ordre à partir du désordre. Or c'est à peu près le contraire de ce que soutient Éryximaque dans son discours.

268. Sur la possible dimension initiatique de la relation homosexuelle entre des adolescents et des hommes plus âgés, voir J. BREMMER, « An Enigmatic Indo-European Rite: Paederasty », *Arethusa*, 13, 1980, pp. 279-298, et K. J. DOVER, « Greek Homosexuality and Initiation », pp. 115-134.

269. *Banquet*, 185 e6-186 a2 : « par conséquent, il me paraît nécessaire, puisque Pausanias, ayant pourtant démarré son discours de belle manière, ne l'a point mené à son terme adéquatement, qu'il me faille tenter de donner une fin au propos » (δοκεῖ τοίνυν μοι ἀναγκαῖον εἶναι, ἐπειδὴ Πausανίας ὀρμήσας ἐπὶ τὸν λόγον καλῶς οὐχ ἰκανῶς ἀπετέλεσε, δεῖν ἐμὲ πειρᾶσθαι τέλος ἐπιθεῖναι τῷ λόγῳ).

En effet, le médecin, tenant un propos essentiellement métaphorique, avait fait de l'amour un principe universel de réunion de choses opposées pour obtenir un tout concordant, troisième terme dans lequel elles se fondent et disparaissent. Posant un regard de technicien sur le monde, il généralise à toutes choses ce qui est habituellement une inclination qui rassemble deux humains, si bien qu'en chaque domaine, il existe une *τέχνη* capable d'apporter le contraire adéquat pour produire une concordance conforme aux attentes, en ayant soin de privilégier des associations conservant une forme de mesure : c'est à un équilibre des contraires qu'il faut parvenir, évitant ainsi une forme excessive d'amour de l'un par rapport à l'autre²⁷⁰ ; et quand les phénomènes ne sont pas de nature à être modifiés par l'homme, il existe au moins une connaissance permettant de les comprendre, comme dans le cas de l'astronomie²⁷¹, et de prendre les dispositions pour se prémunir des dangers éventuels (ce que ne dit pas Éryximaque mais qui, dans l'esprit de son discours, serait la seule utilité de l'astronomie). En fait, dans tous les cas abordés par Éryximaque, même lorsqu'il s'intéresse à la piété, l'amour ne s'élève pas au-dessus du domaine du corporel, les techniques et savoirs qui lui sont associés ne servant qu'à produire un plaisir de bon aloi pour les hommes²⁷² : la généralisation réalisée par rapport au discours de Pausanias n'a que l'apparence de l'abstraction et ne décolle pas du sensible. En cela, il annonce déjà le discours d'Aristophane, bien que celui-ci défende un autre principe que le sien.

Il est significatif qu'à ce moment précis, le comique évoque à mots couverts, comme principe médical à l'origine de la fin de son hoquet, l'action du même sur le même, alors qu'Éryximaque, pourtant médecin, vient de fonder son argumentation sur le principe contraire. On comprend alors que ce dernier veuille monter la garde et surveiller ce qu'Aristophane s'apprête à dire²⁷³, ayant en outre exalté la modération dans son discours, alors qu'Aristophane a une propension certaine pour les excès, notamment corporels²⁷⁴ : contredisant le médecin savant, Aristophane prêterait à rire à moins qu'Éryximaque ne craigne en réalité que son savoir médical ne soit remis en cause et que ce soit lui-même qui ne soit ridiculisé. D'ailleurs, il regrette qu'Aristophane ait manqué une occasion de parler « pacifiquement » (*ἐν εἰρήνῃ*)²⁷⁵ : est-ce à dire qu'il prend la réflexion d'Aristophane pour une déclaration de guerre ? C'est fort possible.

270. Voir l'exemple de la musique en 187 b2-e6.

271. *Ibid.*, 188 b5-6.

272. Voir notamment 187 e1-6, où le médecin dit de privilégier la muse Uranie vis-à-vis de Polymnie, le plaisir mesuré plutôt que l'incontinence.

273. *Ibid.*, 189 a7-b2.

274. *Ibid.*, 176 b2-4.

275. *Ibid.*, 189 b2.

Tout d'abord, Aristophane semble déduire le principe médical qu'il énonce du discours de son prédécesseur, qui prétendait que « le dissemblable désire et aime le dissemblable »²⁷⁶. Ainsi, l'auteur comique s'étonne ingénument que « le bon ordre du corps désire des fracas et des chatouillements, de la même sorte que l'éternuement »²⁷⁷. La tournure retenue est curieuse et peu logique : outre le paradoxe d'un ordre qui désire un désordre pour venir à l'être, le bon ordre du corps semble éprouver un désir avant même d'exister, si tant est d'ailleurs qu'un ordre puisse éprouver quoi que ce soit ! En ayant l'air de plaisanter, Aristophane laisse entendre qu'Éryximaque se serait contenté de lui indiquer une liste de méthodes empiriques et aléatoires pour tenter de venir à bout de son hoquet²⁷⁸. Pire, si le principe qu'Aristophane a retenu dans son discours est une façon possible d'analyser la guérison, bien qu'étrange, en revanche, le principe d'action réel qui a conduit à l'arrêt de son hoquet n'est pas celui-ci : en réalité, le même a désiré le même, le hoquet, qui est une disharmonie, a désiré l'éternuement, qui en est une autre, d'une nature proche puisque le hoquet et l'éternuement sont des formes de respiration anormales. Aristophane semble donc bien chercher querelle à son prédécesseur et annonce discrètement le principe qui sera au cœur de son discours, le même désire le même, tout en tentant de discréditer au préalable plus savant que lui.

Cependant, Éryximaque n'est pas exempt de critiques. En effet, il a sérieusement maltraité la pensée d'Héraclite, qu'il invoque en prétendant corriger sa formulation pour pouvoir soutenir la nécessité de l'existence d'un art qui rendra possible l'accord des contraires. De la façon dont qu'il présente les choses, il ne réfute pas Héraclite mais prétend préciser en termes clairs ce qu'il aurait voulu dire de façon obscure. Néanmoins, les jugements de valeur désobligeants ne sont pas absents de son propos. Ainsi, selon Éryximaque, c'est manquer complètement de raison que de dire, comme Héraclite, qu'une opposition subsiste lorsque l'accord entre les contraires s'est produit²⁷⁹. La seule forme d'accord qu'envisage Éryximaque est la production d'un nouvel être, dans lequel disparaissent les contraires, grâce à l'intervention d'un art : ainsi, l'art musical fait disparaître

276. *Ibid.*, 186 b6-7 : τὸ δὲ ἀνόμοιον ἀνομοίων ἐπιθυμεῖ καὶ ἐρᾷ.

277. *Ibid.*, 189 a3-5 : τὸ κόσμιον τοῦ σώματος ἐπιθυμεῖ τοιούτων ψόφων καὶ γαργαλισμῶν, οἷον καὶ ὁ παρμῶς ἐστίν.

278. *Ibid.*, 185 d6-e3. Signalons la succession de propositions conditionnelles introduites par εἰ, qui évoquent plus une suite de recettes qu'un protocole thérapeutique rigoureux. En effet, Éryximaque est incapable de savoir à l'avance quel remède soignera le problème d'Aristophane, qu'il n'a même pas cherché à analyser et dont il ignore manifestement la nature exacte, car il aurait alors donné directement le remède approprié, ou sans analyser le mal dans le cas d'espèce qui lui était présenté, il aurait proposé une typologie de la pathologie avec, pour chaque cas, le remède adéquat.

279. *Ibid.*, 187 a6-8 : « il est complètement irrationnel de dire que l'accord est dans l'opposition ou provient de ce qui continue encore à s'opposer » (ἔστι δὲ πολλῆ ἀλογία ἁρμονίαν φάναι διαφέρεσθαι ἢ ἐκ διαφορομένων εἶναι).

l'aigu et le grave mais crée en contrepartie un unisson (*συμφωνία*)²⁸⁰, et au lent et au rapide, il substitue le rythme²⁸¹. Le principe central de cette conception est la concordance (*ὁμολογία*), qui unifie et fond les notions contraires dans une notion tierce, univoque, l'accord (*ἄρμονία*)²⁸², et, dans un second temps, ce principe et l'art musical sont assimilés, respectivement, à une forme d'amour et un art érotique²⁸³. La conception du médecin aboutit à consacrer l'indistinction fusionnelle des choses, ce qui constitue une forme dévoyée d'héraclitéisme.

Car la pensée héraclitéenne, si elle reconnaît l'association de choses hétérogènes, accorde en revanche une place privilégiée au conflit (*πόλεμος*)²⁸⁴, à la perpétuation d'oppositions dynamiques. Dans les postures qu'il prend, Éryximaque montre donc combien il déforme les conceptions d'Héraclite : il semble détester les confrontations, puisqu'il se plaît à vouloir compléter Pausanias et clarifier la pensée d'Héraclite, mais surtout sans afficher son désaccord ouvertement, et qu'il préférerait également qu'Aristophane s'exprimât pacifiquement (*ἐν εἰρήνῃ*).

Ensuite, Héraclite affirme que les contraires sont au fondement de l'accord, ce qu'illustre très bien la citation choisie judicieusement et adaptée par Platon²⁸⁵ : l'arc et la lyre n'existent et ne fonctionnent que grâce à la tension continue, permanente et opposée des branches et de la corde les unes sur les autres, si bien qu'elles s'imposent mutuellement leur forme, sans qu'il soit possible de dire lesquelles l'emportent sur les autres ; mais si les unes finissent par l'emporter, les branches et la corde deviennent autre chose et l'accord disparaît car sans la présence simultanée de ces oppositions, l'arc et la lyre n'existent plus, perdent leur forme ou ne répondent plus à l'usage que l'on attend d'eux puisque leur utilité est précisément due à la présence continue de ces forces de tension. L'arc et la lyre sont également dans un rapport d'opposition, le premier se servant de la tension de sa corde pour propulser une flèche, alors que la tension des cordes de la seconde ne sert à rien projeter, seule sa vibration étant recherchée. Mais en même temps, les deux sont instruments d'Apollon et produisent un son

280. *Ibid.*, 187 b2-5.

281. *Ibid.*, 187 b7-2.

282. *Ibid.*, 187 b5-7 : « or, la concordance à partir de choses qui s'opposent est impossible tant que celles-ci s'opposent : une fois de plus, il est impossible d'accorder ce qui s'oppose et ne concorde aucunement » (*ὁμολογίαν δὲ ἐκ διαφορομένων, ἕως ἂν διαφέρωνται, ἀδύνατον εἶναι· διαφορόμενον δὲ αὐτὸ καὶ μὴ ὁμολογοῦν ἀδύνατον ἄρμόσαι*).

283. *Ibid.*, 187 c3-5.

284. HÉRACLITE, 22 B 53, 80.

285. *Banquet*, 187 a5-6 : « car l'unité [...] "se rassemble en s'opposant elle-même à elle-même, comme l'accord propre à l'arc et à la lyre" » (*τὸ ἐν γάρ [...] "διαφορόμενον αὐτὸ αὐτῷ συμφέρεσθαι, ὥσπερ ἄρμονίαν τόξου τε καὶ λύρας"*) ; cf. HÉRACLITE, 22 B 51 [=HIPPOLYTE, *op. cit.*, IX, IX, 2.2-3.1] : « Ils [*sc.* les hommes] ne savent pas comment le différent concorde avec lui-même, | Il est une harmonie contre tendue comme pour l'arc et la lyre » (*οὐ ζυνηῶσιν ὅπως διαφορόμενον ἐαυτῷ ὁμολογέει· παλίντροπος ἄρμονίη ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης*), traduction de J.-P. Dumont (nous insérons une barre verticale à l'endroit où il passe à la ligne). Voir aussi 22 B 50, 59, 60, 61, 62, 67, 125.

caractéristique²⁸⁶. Homère²⁸⁷ nous livre de précieuses indications quant aux sons produits par l'arc lorsque les forces de tension sont maximales et lorsque la flèche vient d'être décochée :

*αὐτὰρ ἐπεὶ δὴ κυκλοτερὲς μέγα τόξον ἔτεινε,
λίγξε βίος, νευρὴ δὲ μέγ' ἴαχεν, ἄλτο δ' οἴστος*

Le grand arc armé prend forme de cercle.

Soudain il crisse, la corde sonne bruyamment, et la flèche [...] s'élançe [...].

Le poète distingue bien le son de la corde qui vibre après le départ de la flèche, du crissement produit par l'arc tout entier, juste au moment où l'archer s'apprête à décocher la flèche, en raison du frottement de la corde contre les branches et de l'effort que les forces de tension font subir au bois de l'arc. Homère suggère ce crissement par un hapax, *λίγξε*, mot de la même famille que l'adjectif *λιγυρός*²⁸⁸, auquel Hésychios donne *ἐψόφησεν* comme synonyme²⁸⁹. La ressemblance de *λίγξε* avec *λύγξ*, le hoquet, est frappante, du point de vue de la graphie, de la sonorité tant du mot que de l'effet exprimé par celui-ci, ainsi que de leurs accointances avec le champ lexical du *ψόφος* (en appliquant le principe du même agissant sur le même, le hoquet, soigné par l'éternuement, qui est une forme de *ψόφος*, doit lui aussi appartenir à cette catégorie) ; et il faut ajouter que le mot *βίος*, utilisé plus rarement que *τόξον* pour désigner l'arc appartient également au vocabulaire d'Héraclite²⁹⁰. En outre, les vers d'Homère que nous avons cités sont tirés du passage où Pandaros rompt l'accord passé entre les Troyens et les Achéens de décider le sort de la guerre par un combat singulier entre Pâris et Ménélas²⁹¹, et blesse lâchement ce dernier de sa flèche, ce qui a pour effet de relancer immédiatement les hostilités. Or, comme nous l'avons vu, Éryximaque accuse Aristophane de rompre la paix, et plus loin, il lui reproche de tenter de fuir après lui avoir décoché son trait²⁹². Enfin, l'expression *μέγ' ἴαχεν* pourrait très bien s'appliquer à l'éternuement d'Aristophane, la fin du vers, *ἄλτο δ' οἴστος*, s'entendant comme la pique lancée par celui-ci contre Éryximaque en 189 a3-5, une fois son hoquet passé : nous aurions ainsi un condensé de l'attitude d'Aristophane pendant et juste après le discours d'Éryximaque. Il n'est donc pas impossible que Platon ait eu en tête les vers d'Homère que nous avons cités au moment où il composait le discours d'Éryximaque et choisissait la citation d'Héraclite qu'il insérerait, dénigrée par Éryximaque et défendue par le hoquet d'Aristophane, en prévision du discours qu'il tiendra

286. Sur les rapports existant entre l'arc, la lyre, Apollon et la musique voir P. MONBRUN, *art. cit.*, pp. 59-96, et *op. cit.*, chap. I-III, particulièrement pp. 91-177.

287. HOMÈRE, *Illiade*, IV, 124 *sq.*, traduction de P. Mazon modifiée en tenant compte des remarques de P. MONBRUN, *op. cit.*, p. 33, à propos de *ἔτεινε*, terme technique signifiant dans ce contexte « armé » et non simplement « tendu ».

288. Voir P. CHANTRAINE, *op. cit.*, pp. 639 *sq.* (s. v. *λιγύς*).

289. HÉSYCHIOS d'Alexandrie, *Lexique*, A, 974.1 (LATTE), s. v. *λίγξεν*.

290. HÉRACLITE, 22 B 48 [= *Etymologicum genuinum*, s. v. *βίος*] : « À l'arc le nom de bandeur | mais son œuvre est la mort » (*τῷ οὖν τόξῳ ὄνομα βίος, ἔργον δὲ θάνατος*), traduction de J.-P. Dumont.

291. HOMÈRE, *Illiade*, III, 86-110, 245-301.

292. *Banquet*, 189 b8 : « Ayant donc décoché ton trait, [...] tu crois, Aristophane, que tu vas t'échapper » (*βαλῶν γε [...], ὦ Ἀριστόφανες, οἶει ἐκφεύξεσθαι*).

juste après. On peut alors imaginer l'effet comique produit par les accès de hoquet d'Aristophane venant ponctuer les phrases doctement prononcées par Éryximaque, comme un rappel constant de l'imposture intellectuelle qu'il est en train de commettre, prouvant par les faits la possibilité de faire coexister en même temps des contraires, celui qui parle avec celui qui ne peut pas parler, le personnage se prenant au sérieux et le comique, le pacifique et le belliqueux. À sa manière, Aristophane réhabilite Héraclite alors qu'il va lui aussi présenter une thèse qui prenant de larges libertés avec la pensée de l'Éphésien. Un jeu d'oppositions héraclitéennes pourrait en outre se trouver entre Éryximaque et Aristophane, qui recourent à des principes contraires mais il n'y a pas de continuité entre eux et il faut des sauts, signifiés par le hoquet et l'éternuement du comique, pour passer de l'un à l'autre. Une forme de disharmonie bancaire entre deux théories imparfaites se serait ainsi mise en place.

ii. Façons de se transformer sans changer

Aristophane a donc suggéré indirectement un principe médical différent de celui d'Éryximaque, qui va rejaillir sur tout son discours, et qui est une conséquence de plus de l'épisode du hoquet. Pour lui aussi, l'amour a une vocation curative, puisqu'il vient en compensation de la division de leur corps infligée aux hommes par Zeus pour punir leur impudence²⁹³. L'amour marque la rupture de l'homme avec sa nature cosmique originelle et répond à la nostalgie de cette nature²⁹⁴. Chez Aristophane, contrairement aux convives qui l'ont précédé, l'amour prend une dimension sexuelle fondatrice : l'amour naît avec la sexualité car il rend possible le retour à la nature cosmique originelle. Il s'agit toujours d'une application du principe médical selon lequel l'ordre est rétabli quand le même retrouve le même : les anciennes moitiés cherchent à reconstituer l'être originel et non à se mélanger avec des moitiés dont le sexe ne correspond pas à celui de la moitié qui leur était associée à l'origine²⁹⁵. Dans le discours d'Aristophane, il existe une opposition entre l'état des hommes après la division des corps et une fois que la sexualité a été instituée. En effet, l'amour n'existe pas au cours de la première phase : seul le désespoir prévaut, qui conduit les hommes à se laisser mourir dans une inaction pathétique. Lorsque l'union sexuelle est rendue possible, l'amour apparaît : la possibilité de recréer réellement la nature originelle des hommes leur restitue leur énergie et les pousse à l'activité. La possibilité de concrétiser le désir change tout à l'attitude des hommes : l'espoir ranime leur ardeur à agir. D'une union symbolique, mimant

293. *Ibid.*, 189 d1-2, 191 d3.

294. Notamment *ibid.*, 193 c5.

295. *Ibid.*, 191 c8-192 a1.

leurs désirs sans les satisfaire, et qui, de ce fait, les plongeait dans un désespoir mortel, les hommes passent à une union toujours symbolique (car ils ne reviennent pas à l'état antérieur) mais plus réelle, grâce à laquelle, ils assouvissent leurs désirs et, qui, ainsi, leur redonne goût à l'action. Mieux, l'amour excite l'inventivité et l'ingéniosité de l'homme afin de réaliser ses désirs ²⁹⁶.

La dynamique de l'amour s'oppose à celle du regret, lequel est, en fait, un désir pour une chose impossible à atteindre ²⁹⁷. D'un état où les humains étaient écrasés sous la pression d'un idéal irréalisable, à savoir le retour à la situation antérieure, qu'ils ne peuvent qu'imiter sans parvenir à se convaincre d'être parvenus à cet idéal, ils passent à un état où ils assument leur être tel qu'il est, et grâce à ce changement de point de vue, ils réussissent à s'épanouir dans cet être et à se persuader que la forme d'union rendue possible par la sexualité répond de façon alternative mais satisfaisante à l'idéal de départ, l'imitation étant cette fois-ci crédible. De nouveau, la création d'une disharmonie permet de mettre fin à une autre disharmonie. En effet, la modification anatomique opérée par Zeus sur les hommes entraîne une modification profonde des relations humaines et de là, un changement radical du cadre mental dans lequel les hommes évoluent : comme la fin du discours d'Aristophane l'indique, la sexualité n'est pas une fin en soi mais un moyen symbolique de satisfaire aux exigences de l'idéal de fusion avec l'aimé ²⁹⁸. Il est intéressant de remarquer que l'état dans lequel se trouve l'homme est écrit sur son corps et qu'il n'a qu'à se regarder pour savoir à quel stade de l'évolution il se trouve : s'il ne voit que son nombril et les plis de son ventre ²⁹⁹, il sait immédiatement qu'il est l'être déchu par les dieux pour son outrecuidance, alors que s'il découvre ses organes sexuels, déplacés par Zeus sur le devant du corps ³⁰⁰, il sait instantanément qu'il a droit à l'amour, et la vision des stigmates de sa déchéance ne l'inquiète plus puisque cette déchéance a été surmontée. Le corps garde donc en mémoire l'histoire de l'homme. Cette inscription de son état sur son corps participe bien entendu au travail de persuasion qui conduit à la modification du cadre mental de l'homme. Le travail accompli par Apollon à la demande de Zeus, puis la modification anatomique effectuée par ce dernier sont l'équivalent des scarifications ou des tatouages réalisés lors des initiations ou des rituels de guérison dans

296. Pour Aristophane, la possibilité de l'adultère est conditionnée par celle de l'amour (*ibid.*, 191 d6-e2). D'une part, la recherche de la réalisation du désir impose à certains de chercher de nouvelles unions et de sortir du schéma relationnel qui prévalait avant, c'est-à-dire le couple uni jusqu'à la mort, ce qui suppose une certaine forme de créativité, au moins d'ingéniosité, d'abord pour arriver à cette situation, puis pour la gérer. D'autre part, l'amour fait entrer un élément personnel dans la relation, qui n'existait pas avant (*ibid.*, 191 a5-b5 : avant l'apparition de l'amour, chaque moitié reste avec sa moitié, qu'elle n'a donc pas choisie et quand l'une des deux meurt, la survivante semble s'enlacer à la première venue qui est libre, puisqu'elle ne préoccupe pas de savoir si c'est une moitié d'homme ou de femme).

297. *Ibid.*, 191 a6 : *ποθοῦν*.

298. *Ibid.*, 192 c4-193 a1.

299. *Ibid.*, 191 a3-5.

300. *Ibid.*, 191 b6-7, c2.

certaines sociétés³⁰¹. Finalement, si la dépression, bien plus que la division des corps, était un châtement divin de l'orgueil humain (on peut même dire qu'elle retournait contre les hommes la démesure de leur propre orgueil), l'amour est effectivement une guérison de cet orgueil, puisque les hommes poursuivent désormais des buts qui sont à leur mesure, ce qui met fin à l'épisode dépressif³⁰².

Il convient également d'observer le rôle complémentaire joué par Zeus et Héphaïstos. En effet, le premier divise les hommes alors que le second a la capacité de les réunir, et dans les deux cas, l'opération est physique. Entre les deux actions se situe celle de l'amour, qui est à la fois physique et symbolique, générant une liaison dans la séparation : il a la capacité d'Héphaïstos à souder des éléments séparés tout en respectant la volonté suprême de Zeus. La construction du texte est particulièrement intéressante et corrobore ce rôle intermédiaire de l'amour : Zeus apparaît au début et au milieu du discours et la mention d'Héphaïstos vient clôturer le passage mais son action est anticipée au milieu du discours. Le texte nous offre donc une évolution continue, en même temps qu'une forme de circularité : la même nature a muté, sans perdre son identité ; le vrai sens de l'action séparatrice de Zeus est l'action fusionnante d'Héphaïstos, réalisée par l'amour ; partant d'une entité entière qui subit des altérations, on revient à cette entité, entière sous une autre forme. Toute la nature magique de l'amour est soulignée par sa capacité à lier ce qui est délié, c'est-à-dire à réaliser une mutation, à l'instar des mutations que les dieux magiciens Zeus et Héphaïstos sont capables de provoquer, le premier en séparant ce qui était uni jusque-là, le second en réunissant ce qui est séparé. Mais si l'amour a le pouvoir d'Héphaïstos, il devient irrésistible et agit de ce fait comme une contrainte sur les hommes qui ne peuvent qu'être enclins à satisfaire leurs désirs. Manifestement, le désir de trouver sa moitié existe dès le plus jeune âge et est constitutif de la nature humaine³⁰³, si bien que l'homme ne peut qu'aimer. Le désir semble être de nature somatique pour Aristophane : selon le principe médical qu'il a énoncé avant de débiter son discours, le bon ordre du corps désire la perturbation qui lui permet de se produire³⁰⁴. La tournure étrange de cette phrase, dont nous avons déjà dit quelques mots précédemment³⁰⁵, permet vraisemblablement de souligner également la préséance du désir, sa nécessité et sa présence immédiate dans tout corps humain.

301. Sur les scarifications et tatouages apposés au cours de rituels de guérison et d'initiation, voir par exemple G. ROUGET, *op. cit.*, pp. 125 *sq.*, ou T. NATHAN, « Manifeste pour une psychopathologie scientifique », pp. 109 *sq.*, et plus généralement sur le marquage des initiés, en Grèce et ailleurs, voir A. MOREAU, « Initiation en Grèce antique », *Dialogues d'histoire ancienne*, 18.1, 1992, pp. 205-208.

302. Voir en particulier *Banquet*, 193 b2-5, où Aristophane dit que si l'on se conforme aux exigences de l'amour, on trouvera les amants qui nous conviennent.

303. *Ibid.*, 191 e6-192 a5.

304. *Ibid.*, 189 a3-4 : « le bon ordre du corps réclame des fracas et des chatouillements » (*τὸ κόσμιον τοῦ σώματος ἐπιθυμεῖ τοιούτων ψόφων καὶ γαργαλισμῶν*).

305. *Supra*, p. 788.

Cette propension naturelle à aimer ne signifie pas que cet amour soit toujours dirigé adéquatement. En fait, selon Aristophane peu de gens entretiennent une relation avec la personne qui leur convient vraiment³⁰⁶. Le poids de la contrainte de l'amour est donc en même temps une cause d'insatisfaction et de déception : l'homme est poussé à adopter un comportement sans savoir au préalable s'il parviendra à satisfaire le désir qui le motive. De plus, il n'existe pas de science de l'amour qui permettrait à l'homme de repérer la personne qu'il doit aimer : c'est en éprouvant le sentiment amoureux que l'on sait si l'aimé est celui qui est recherché ou non³⁰⁷. Par conséquent, l'homme n'a d'autre choix que de procéder par essais et erreurs³⁰⁸, toujours mû par la contrainte du désir, tant qu'il n'a pas découvert sa moitié. Et une fois qu'il l'a trouvée, la satisfaction est certainement de courte durée puisque la fusion définitive est impossible : peu ou prou, l'homme est toujours sous l'emprise de ses appétits. De ce point de vue-là aussi, la disharmonie originelle a été résolue par l'institution d'une nouvelle disharmonie et le retour à la fusion initiale n'est que très temporaire. L'apparition de l'amour a certainement rendu aux humains leur activité et les a guéris de la division que Zeus leur avait infligée, leur permettant de survivre mais, en contrepartie, ils ont perdu leur autonomie puisqu'ils sont sous la domination impérieuse de leurs désirs, lesquels conditionnent désormais leurs actions. Finalement, l'activité débordante des hommes, employée au départ contre les dieux, a été redirigée vers la réalisation de leurs désirs. Les buts poursuivis par Zeus sont essentiellement égoïstes : affirmation de son pouvoir, accroissement des gains qu'il retire de l'existence des hommes. Les décisions prises par le dieu sont à chaque fois pleines d'astuce : il résout un problème par une solution toujours plus avantageuse pour lui et les dieux, ce qui est normal car c'est aussi lui qui maîtrise le cadre architectonique dans lequel évoluent les hommes, ce qui rend vaine toute rébellion qui se produit nécessairement dans ce cadre et ne peut que se retourner contre les insurgés. Pour leur part, les buts des humains sont également égoïstes car chacun est mû par son désir propre. Dans la conception d'Aristophane, l'individu sait d'ailleurs s'accommoder de certaines contraintes sociales sans abandonner la poursuite de son désir³⁰⁹. Le problème de l'approche d'Aristophane est qu'elle ne considère que les désirs émanant de l'amour des corps et n'envisage pas d'autres désirs qui pourraient eux aussi être naturels et tout aussi impérieux, au

306. *Ibid.*, 193 b5-6.

307. *Ibid.*, 192 b5-c4 : Aristophane indique la surprise de la découverte (*ibid.*, 192 b7 : *θαυμαστά*) et fait état de l'incapacité des amoureux à formuler ce qu'ils attendent de leur relation ; l'amour est donc perçu avant de pouvoir être dit, et même reconnu puisqu'il faut la médiation d'Héphaïstos pour que les amoureux soient vraiment conscients de ce qu'ils veulent, c'est-à-dire qu'ils puissent souscrire à la proposition du dieu exposant leur désir le plus profond.

308. Et comme un individu ne sait pas au départ s'il est issu d'un androgyne ou non, la conception d'Aristophane suggère donc implicitement qu'il devra chercher des amants des deux sexes au cours de la recherche de sa moitié.

309. *Ibid.*, 192 b1-2 : l'homme qui est attiré par les hommes ne se marie et ne fait des enfants que pour se conformer au *νόμος* et non *φύσει*.

point d'entrer en concurrence, voire en conflit, avec les désirs amoureux. Il aurait d'ailleurs gagné à faire la différence entre besoins et désirs : vu qu'il est dans la nature de l'homme d'éprouver de l'amour et qu'il s'agit d'un manque à combler, la conception de l'amour que présente Aristophane en fait donc plus un besoin qu'un désir.

Par ailleurs, le changement induit en l'homme par l'amour doit être envisagé au regard de la transformation que la philosophie est censée produire selon Socrate. Dans le cas du discours d'Aristophane, la métamorphose n'est qu'apparente car le désir est circulaire et n'a d'autre fin qu'un retour à une situation antérieure, donc une reproduction du même sous une autre forme, non plus physique mais symbolique et affective. L'amour n'est créatif que dans la mesure où la création aide à retrouver l'état de fusion physique initial. S'il a permis aux hommes de dépasser leur abattement suite à leur séparation, il ne les a pas rendus autonomes car ils continuent de dépendre de leur état antérieur et de leur moitié, vu qu'ils sont à sa recherche en permanence. Ils vont finalement d'extases en désillusions, enchaînés qu'ils sont à leurs pulsions. La philosophie, grâce au dialogue, a pour vertu de rediriger le désir vers des fins qui ne sont plus assignées par le corps et de montrer que dans le domaine de la pensée, tout interlocuteur respectant les principes du dialogue devient la moitié manquante du récit d'Aristophane. Et de cette façon la transformation est authentique.

Éryximaque et Aristophane ont développé dans leurs discours des formes dégradées d'héraclitéisme, l'un comme l'autre présentant des situations d'oppositions à partir desquelles une harmonie est recherchée. Mais la solution reste toujours dans le domaine du corporel ou du sensible donc partielle et non satisfaisante, le médecin réduisant l'amour à une propriété physique constitutive des choses de la nature, appréhendable par la technique et le comique en faisant un besoin physique impérieux. Tous les deux manquent de faire le saut dans l'intelligible qui leur révélerait la réalité d'Éros : les affres provoquées par les désirs corporels ne risquent donc pas de s'apaiser puisque les solutions proposées par l'un comme l'autre demeurent dans le même système sensible. L'aboutissement du mouvement dialectique devant résoudre cette opposition entre Éryximaque et Aristophane est le discours d'Agathon, ce qui n'est guère étonnant car, ayant négligé l'importance de la pensée et de la connaissance de soi, au profit de préoccupations sensibles et corporelles, on se trouve rapidement en butte aux prodiges rhétoriques et de leurs capacités d'influence. D'ailleurs, nous avons constaté que le discours d'Agathon utilisait des thèmes héraclitéens et plongeait l'auditeur dans une instabilité sémantique et émotionnelle totale. Il est possible que Platon suggère que lorsque l'on soutient des thèses telles que celles de l'Éphésien, faisant du mouvement le principe de base, il ne résulte qu'une confusion désastreuse, propice aux manipulations, puisque les plus hardis et les moins scrupuleux sont alors ceux qui se trouvent en mesure de profiter au mieux de la situation et évidemment, pas dans le sens du bien commun.

Le mythe proposé par Aristophane évoque en outre d'une façon particulièrement significative l'état d'un individu incapable de se connaître lui-même et qui se retrouve ballotté par ses désirs corporels se projetant sur autrui, toujours en mal d'assouvir ses désirs narcissiques. Il illustre parfaitement la déchirure cutanée subie par Marsyas en punition de sa démesure, au point de s'attarder sur les détails du traitement subi par la peau des hommes, sectionnés par Zeus puis soignés par Apollon de telle manière qu'ils conservent les marques épidermiques de ce traitement en tant que traces mnésiques³¹⁰. D'ailleurs, il est très intéressant qu'Aristophane décrive l'opération consistant à replier et lier la peau du ventre comme en tirant les fils d'une bourse pour la refermer³¹¹, la bourse étant un objet ambigu, comme les gants, dont on peut aisément faire passer l'intérieur à l'extérieur sans la déchirer, simplement en la retournant, procédé au cœur de l'efficacité des rituels de guérison. Sans s'en apercevoir, Aristophane exprime dans son mythe l'impasse que représente la conception corporelle de l'amour qu'il défend pourtant, qui achoppera toujours sur les limites physiques des êtres, guettés par l'écorchement si jamais ils tentent d'ouvrir directement cette bourse cutanée qui les enveloppe, en cherchant dans un corps extérieur la solution aux tiraillements de leurs émois intérieurs. L'intervention d'un intermédiaire qui saura conduire l'individu dans un ordre d'une nature autre que celle de l'ordre sensible s'impose alors. Elle seule sera apte à initier une transformation réelle chez celui-ci, par un saut dans l'intelligible permettant de sortir de soi-même, et non un ridicule hoquet corporel, soigné par une expulsion d'air de l'intérieur vers l'extérieur, comme si le comique n'avait trouvé que ce moyen pour séparer son âme de son corps et s'était, de fait, retrouvé dans la situation de n'avoir plus qu'un corps sans âme.

b) Une initiation démonique

Le discours de Diotime que Socrate s'apprête à rapporter mettra en exergue le rôle moteur du désir dans la recherche de la vérité. Lorsqu'il propose un discours qui ne soit pas un éloge et fait intervenir une femme dans une assemblée masculine, qui plus est une étrangère, à qui il confère en outre une autorité importante et une compétence extrême au sujet d'Éros, Socrate suggère que la vérité relève qualitativement d'une autre sphère que celle, habituelle, du corporel dans laquelle se sont cantonnés tous les discours précédents et que la transformation dont il sera question sera radicale, puisqu'il sera question d'hommes fécondant

310. *Ibid.*, 190 d6-191 a5.

311. *Ibid.*, 190 e7-8 : ὥσπερ τὰ σύσπαστα βαλλάντια.

d'autres hommes, qui porteront alors des enfants, dépassant ainsi la stérilité des êtres du discours d'Aristophane. Sans commune mesure avec les autres discours tenus dans la soirée, encadrée par deux épisodes de vacarme et de tumulte qui la mettent exergue dans l'économie du *Banquet*, l'intervention de Socrate apparaît comme un moment de calme privilégié durant lequel la réflexion s'élève loin au-dessus de l'agitation inextricable du monde, le fait de passer à une relation de type dialogique permettant soudain d'aborder un autre ordre de réalités inaccessible en restant au niveau des oppositions sensibles.

En soulignant que l'Étrangère de Mantinée a aussi des dons de prophétesse (par le rapprochement de *Μαντινικής*³¹² et *μαντικής*³¹³, et parce qu'elle a su prévenir la peste à Athènes avec dix ans d'avance³¹⁴), Socrate indique que la recherche de la vérité demande constamment une projection dans l'avenir pour conditionner le présent, à l'instar du désir qui est toujours dans la tension entre le présent et le futur³¹⁵ : pour accueillir la vérité lorsqu'elle se présentera, il faut se tenir prêt, car on ne sait jamais à quel moment elle surgira. Si l'on ne désire pas la vérité, on n'a aucune raison de faire ce qu'il faut pour la trouver, notamment en prenant les dispositions personnelles, et éventuellement coûteuses, qui le rendent possible : étant toujours déjà là par nature, la vérité est à portée de main à condition de décider de s'en saisir et de porter sur le monde le regard précis et discriminant qui la fera se détacher, à l'instar du devin qui reconnaît, dans la masse informe qu'il inspecte, des signes révélateurs d'un futur qui est déjà connaissable pour qui sait regarder. C'est bien un regard aiguisé et actif

312. *Ibid.*, 201 d2.

313. Leçon qui figure d'ailleurs dans les manuscrits W et Y (on trouve le même cas en 211 d1-2). Voir R. G. BURY, *op. cit.*, pp. XXXIX, 94.

314. *Banquet*, 201 d3-5. Nous constatons que cette période de dix ans précédant la peste de 430-428 correspond à une époque de paix relative et à l'apogée de l'Athènes péricléenne (l'achèvement du Parthénon a lieu presque au moment où Diotime est censée avoir sauvé les Athéniens de la peste), phase d'exercice ininterrompu du pouvoir par Périclès. Sans Diotime, Athènes n'aurait jamais connu son expansion. Mais le fait que la peste finisse par se produire, avec les conséquences que l'on sait sur le conflit contre Sparte, en particulier la mort de Périclès, suggère implicitement qu'il n'était plus possible d'amadouer les dieux par des sacrifices, comme dix ans auparavant : l'arrogance de la cité avait atteint un tel point que la catastrophe était devenue inéluctable. Un désir peut donc conduire à la grandeur, mais sans sagesse, il a tôt fait de produire aussi une démesure fatale. En concentrant son activité sur une politique de prestige, flatteuse pour le peuple et utile pour satisfaire ses ambitions, Périclès a gâché l'occasion que la rencontre avec Diotime lui avait donnée d'œuvrer à l'amélioration morale des citoyens. La mort de Périclès, emporté par la peste, le fléau que Diotime avait su conjurer, prend ainsi la forme d'une manifestation de la justice immanente, Socrate, dans le *Gorgias*, 519 a1-b2, indiquant que lorsque les calamités surviennent, on blâme les politiques qui sont en poste, au lieu de s'en prendre aux vrais responsables, leurs illustres prédécesseurs, qui sont encensés parce qu'ils ont toujours eu soin d'amadouer la foule en lui donnant ce qui lui faisait plaisir, au lieu de la préparer à affronter les difficultés. Alors que Périclès a développé les capacités militaires de la cité pour mener une politique de domination flattant ses concitoyens, ceux-ci sont frappés par un mal contre lequel les dispositions prises par l'illustre stratège sont impuissantes : les installations et matériels prévus pour assurer la défense de la cité ne peuvent rien contre la peste. La maladie apparaît comme la sanction qui frappe un corps civique dont l'âme n'a pas été suffisamment renforcée durant les années antérieures, et qui finit par s'affaiblir et devenir vulnérable : lorsque le mal survient, plus rien n'y résiste et la situation est catastrophique. Enfin, la mort de Périclès peut être mise en regard de celle de Socrate : le second est victime de la foule, donc de la mauvaise politique du premier, dont la mort s'assimile à un châtement divin (dans l'*Iliade*, I, 35-52, la peste est envoyée par Apollon), ce qui est donc bien plus terrible malgré les apparences.

315. *Banquet*, 200 c8-201 a1.

qui est à l'œuvre, qui ne se contente pas de percevoir une sensation mais qui sait l'analyser pour lui donner une forme signifiante. La connexion de Diotime avec la mantique de Zeus est donc nécessaire puisque le dieu est le dépositaire de la connaissance du vrai dans sa permanence et son intangibilité, mais aussi le garant de la *δίκη*, c'est-à-dire d'une justice médiatisée, tournée vers un futur censé améliorer le présent, et non la répétition du passé, autorisant ainsi la transformation ³¹⁶. Par le rattachement de Diotime à l'inspiration supérieure de Zeus, Socrate suggère en outre l'expérience directe du vrai qu'elle a eue, sans le filtre de l'herméneutique, ce qui fait d'elle une personne d'autant plus éclairée. En tant que femme qui a été gratifiée d'une mantique suprême ³¹⁷, elle dispose des qualités pour être un médiateur générateur d'une influence que nous préciserons d'ici peu : tout en continuant d'appartenir à l'espèce humaine, elle véhicule aussi la différence, signifiant dans cette assemblée masculine l'opposition radicale des genres et étant en prise avec à la nature divine, par ses dons de prophétesse. En introduisant ce personnage vraisemblablement fictif ³¹⁸, Socrate évoque la capacité de la pensée à se nourrir d'une altérité féconde, étrange étrangère qu'elle a elle-même produite et qui l'autorise à progresser sur la voie de la vérité, façon d'honorer Zeus, détenteur du vrai, mais aussi honneur conféré par ce dieu, qui laisse ainsi à quelques mortels privilégiés l'accès à une part de son savoir. L'inspiration divine était certainement nécessaire à Socrate pour prendre conscience de ce phénomène, alors qu'il passe inaperçu de la plupart des hommes, qui utilisent leur pensée sans rien trouver là d'étonnant, mais sans être capables non plus d'en retirer tous les bienfaits. Une telle découverte s'assimile facilement à une rencontre bouleversante, altérant irrémédiablement le cours de l'existence, puisqu'il en résulte une modification profonde de toute la vision du monde : la philosophie dépasse l'entendement et n'entre dans aucune des catégories habituelles grâce auxquelles on comprend le monde,

316. Voir *supra*, pp. 671-673, ainsi que pp. 638-639.

317. Voir D. M. HALPERIN, « Why Is Diotima a Woman? », pp. 113-151, qui récapitule les principales interprétations avancées au sujet de l'introduction d'un personnage féminin par Socrate et qui conclut que Diotime n'est que le masque d'une femme, une projection de la vision masculine, relayant des conceptions masculines (voir aussi A. G. WERSINGER, « La Voix d'une "savante" : Diotime de Mantinée dans le *Banquet* de Platon (201d-212b) », §§ 34-38). Cette conclusion, qui est probablement vraie eu égard au contexte anthropologique dans lequel Platon écrit, vient par surcroît et n'élimine pas le fait que l'opposition des genres induit une opposition logique, exploitable pour créer du sens dans une optique philosophique.

318. Le fait que Diotime fasse des allusions à certains des discours qui ont été tenus avant celui de Socrate tend à penser qu'elle ne fait qu'un avec celui-ci (voir les références *supra*, p. 528, note 444). Elle pourrait être une de ces belles statues divines renfermées par le silène Socrate selon Alcibiade. D'ailleurs, le discours de Socrate fonctionne lui-même comme un silène, contenant en son sein le discours de Diotime sur la contemplation en *Banquet*, 209 e5-212 a7, qui était devenu un monologue depuis 208 c1. Voir aussi A. G. WERSINGER, « La Voix d'une "savante" : Diotime de Mantinée dans le *Banquet* de Platon (201d-212b) », §§ 10-27, qui explique (§§ 10-19) que lors de sa rencontre avec Diotime, Socrate avait à peu près trente ans, soit environ l'âge d'Agathon au moment de l'action du *Banquet*, si bien que Socrate, par l'intermédiaire du narrateur Apollodore prend la voix d'une femme et d'un jeune homme efféminé. Cette rencontre entre Diotime et Socrate marque l'entrée de celui-ci en philosophie : se pourrait-il que Platon ait aussi en tête le cas d'un autre jeune homme qui avait également une trentaine d'années lorsqu'il prit son autonomie philosophique, à savoir lui-même ? Comme s'il se mettait indirectement en scène à travers ce rapprochement entre Socrate et Agathon, lui qui abandonna la tragédie pour la philosophie et qui passait pour avoir la voix grêle (*ισχνόφωνος*), selon DIOGÈNE LAËRCE, *op. cit.*, III, 5.1-4.

réalisant l'impossible, comme le miracle de l'éducation philosophique, la pensée du maître venant féconder celle de l'élève qui enfante alors une pensée qui contribue à son immortalité.

Il est intéressant de noter qu'avant sa rencontre avec Diotime, Socrate se trompait sur la nature de l'amour ³¹⁹, si bien qu'à cette époque, il n'avait pas encore pris conscience de sa nature et son rapport à la philosophie, puisqu'il ignorait les conditions nécessaires à la recherche de la vérité : c'est sa rencontre avec Diotime qui lui a permis d'effectuer cette métamorphose indispensable pour mettre le vrai au cœur de sa vie. Sans l'Étrangère de Mantinée, Socrate ne serait peut-être pas devenu Socrate, malgré des dispositions exceptionnelles comme son signe démonique, qui est cependant inapte à le conduire vers une direction donnée, puisqu'il fonctionne de façon négative en retenant d'accomplir certaines actions. La philosophie se révèle donc dans la confrontation avec l'autre et la différence, dans l'écart à soi et c'est bien normal car le désir, qui la sous-tend, a besoin d'un élément d'extériorité pour apparaître et vers lequel se porter, en s'affranchissant de soi-même pour être réellement créatif. Pour peu que l'on ait les aptitudes adéquates, le désir de chercher le vrai peut se déclencher à tout moment, de manière fortuite, il a seulement besoin d'une occasion, d'une rencontre appropriée. Et dans le cas de Socrate, il n'a ensuite plus jamais cessé de s'exprimer, trouvant toujours de nouveaux objets sur lesquels faire porter son examen. Les grands thèmes du discours de Socrate sur Éros sont déjà contenus dans ces quelques constatations.

En défendant une position contredisant celle d'Agathon, pour qui Éros était le plus beau des dieux, en empruntant une forme différente de celle des discours précédents, la forme dialoguée, et en faisant intervenir un personnage féminin, le discours de Socrate nous suggère que la recherche de la vérité ne saurait suivre des voies conventionnelles et est fondée sur des renversements et des coups de théâtre : à commencer par une transformation intérieure radicale permettant de se découvrir philosophe, qui s'accompagne d'une remise en question permanente des opinions, en premier lieu celle selon laquelle Éros serait un grand dieu ³²⁰, alors qu'il n'est qu'un démon, vision iconoclaste à laquelle toute personne méditant sur la nature du désir est forcée d'aboutir, le souci du vrai venant bouleverser jusqu'à la hiérarchie des dieux rapportée par la tradition. Comme l'a fait le discours d'Agathon, la philosophie subvertit la tradition mais pour des raisons qui n'ont rien à voir, puisque le premier contribuait à créer un ordre du monde fictif dans lequel l'auditeur se retrouvait captif, tandis que la seconde vise à rétablir l'ordre réel et vrai, sans induire de nouvelles allégeances, l'individu étant censé adhérer à une pratique et non à l'autorité d'une personne, et cela d'autant plus librement qu'il se débarrasse de ses opinions erronées et progresse vers la vérité.

319. *Banquet*, 201 d5, e3-7.

320. *Ibid.*, 201 e5-7.

La révélation de la vérité par Diotime s'effectue en deux étapes principales, toutes les deux initiatiques mais demandant des degrés différents d'engagement de la part de l'initié ³²¹ : d'abord une exposition du cadre général dans lequel se déploie l'influence d'Éros, en commençant par sa nature et son origine, puis ses effets et l'objectif général que l'on peut espérer atteindre grâce à l'aide de cette divinité ; ensuite une description du processus pratique suivi et de son terme. Alors que la première partie de la démarche est théorique et consiste en une compréhension intellectuelle, la seconde est du ressort de l'expérience vécue. Diotime adopte en somme une approche semblable à celle des guérisseurs imposant un cadre théorique à leur consultant pour lui faire vivre une expérience curative, généralement fondée sur un retournement entre l'intériorité et l'extériorité. Il s'agit par-dessus tout d'éviter de subir la déchirure fatale propre aux désirs corporels dirigés vers soi-même, impérieux et improductifs dont il est question dans le discours d'Aristophane : étant toujours tournés vers la recherche du même sans discernement, ils plongent l'individu dans un trouble permanent, toujours à la poursuite d'un plaisir flatteur pour ses appétits corporels sans jamais se demander s'il est justifié d'y répondre, ce qui, en définitive, le pousse tôt ou tard à se placer sous la tutelle d'un tyran, comme finit par l'induire le discours d'Agathon, le tyran n'étant que le double spéculaire et politique des désirs qui rongent les citoyens intempérants et qui les réduisent en esclavage.

i. La médiation démonique

Suivant la conception de Diotime, Éros n'est pas une grande divinité mais un être intermédiaire. En raison de sa nature médiane, il est donc lui-même soumis à d'incessants retournements : il partage la condition des hommes et des dieux, il est à la fois toujours vivant et toujours mourant, pauvre et riche, ni pauvre, ni riche ³²², ni bon, ni mauvais, ni beau, ni laid, ni savant, ni ignorant ³²³. Il dépasse une logique binaire d'opposition des concepts et qui est insuffisante pour rendre compte adéquatement de la complexité du réel car négligeant les différents degrés des qualités qu'elle lui attribue. En reconnaissant que la négation d'un terme ne conduit pas nécessairement à l'affirmation du terme opposé, Diotime souligne la capacité d'Éros à constamment opérer des retournements, à procéder à des transitions multiples : entre deux opposés stricts, un seul retournement est possible alors que la formulation que Diotime retient indique qu'Éros peut passer par tous les degrés intermédiaires, par négations

321. Sur les rapports entre l'initiation proposée par Diotime et les Mystères, notamment du point de vue de l'organisation et du contenu des différentes étapes de l'initiation, voir C. RIEDWEG, *op. cit.*, pp. 2-29.

322. *Banquet*, 203 c6-e5

323. *Ibid.*, 201 e6-202 b5.

successives. Il évolue donc dans un monde mouvant de nuances que le langage peine d'ailleurs à exprimer précisément. Partant, le rôle d'Éros est essentiel : il assure la continuité de la réalité et autorise les processus cognitifs qui rendent celle-ci appréhendable car sans cogitations intermédiaires, partielles, graduellement améliorées, il serait trop difficile de passer directement de l'ignorance à la connaissance adéquate dans la plupart des problèmes étudiés. Grâce aux démons qui en font un continuum, le réel est un tout cohérent et non une juxtaposition d'ensembles indépendants, disjoints³²⁴. Les démons jouent le rôle de liens dynamiques qui joignent tous les éléments du réel entre eux, lequel est alors assignable par un *λόγος*, qui garantit la possibilité de la connaissance. Nous comprenons mieux pourquoi les démons, en tant qu'êtres intermédiaires entre les dieux et les hommes³²⁵, interviennent dans le domaine des sacrifices, des initiations, de la divination et de la magie³²⁶ : il s'agit d'une aire de négociation entre les hommes et les dieux. Or la négociation est justement un processus visant à l'émergence d'une solution intermédiaire entre deux positions, deux volontés contraires, qu'il s'agit de faire évoluer progressivement jusqu'à ce qu'elles se rencontrent. Une sorte de système de don et contre-don entre les dieux et les hommes est rendu possible par l'existence des démons qui transmettent les exigences des uns et des autres, et font savoir ce qui est requis pour que ces exigences soient satisfaites. En échange des sacrifices et des cultes, les hommes reçoivent les bienfaits des dieux. De plus, cette capacité des démons à lier les choses et les êtres est notamment mise à profit dans la magie. Dans ces conditions, un magicien qui obtiendrait l'assistance d'un démon devient capable d'agir sur tous les êtres par son intermédiaire, quels qu'ils soient, où qu'ils soient, du fait de la nature du réel, constituant une totalité dont les éléments sont en relation les uns avec les autres. On voit immédiatement le danger d'une pratique aussi puissante, dont l'usage ne dépend que de la capacité du sorcier à convaincre un démon de travailler pour lui et non des motivations et des buts poursuivis. Platon présente ici de façon théorique une conception largement répandue dans le domaine de la magie³²⁷.

324. *Ibid.*, 202 e6-7: « le tout est lié ensemble lui-même avec lui-même » (*τὸ πᾶν αὐτὸ αὐτῷ συνδεδέσθαι*).

325. *Ibid.*, 202 e3-4 : « transmettant aux dieux ce qui vient des hommes et aux hommes ce qui vient des dieux » (*διαπορθμεῖον θεοῖς τὰ παρ' ἀνθρώπων καὶ ἀνθρώποις τὰ παρὰ θεῶν*).

326. *Ibid.*, 202 e7-203 a1.

327. Sur l'utilisation des démons et la recherche d'un parèdre par le sorcier, voir entre autres *P.G.M.*, I.1 (« un démon s'associe comme assistant » (*παρεδρικῶς προσ[γίνεται] δαίμων*)), 42-195, 317, 327-331 ; II.53-54 ; III.3-14, 230-232 ; XII.15-96 (un charme pour que Éros devienne un parèdre). Voir aussi R. WÜNSCH (Hg.), *Sethianische Verfluchungstafeln...*, pp. 97 sq., K. PREISENDANZ, « Nekydaimon » in *R.E.*, XVI. Bd. (XXXII. Halbbd.), col. 2240-2266, F. GRAF, « The Magician's Initiation », pp. 167-169, L. J. CIRAOLO, « Supernatural Assistants in the Greek Magical Papyri » in M. W. MEYER, P. A. MIRECKI (ed.), *Ancient Magic and Ritual Power*, Leiden - New York - Köln, 1995, pp. 279-295, A. SCIBILIA, « Supernatural Assistance in the Greek Magical Papyri: The Figure of the *Parhedros* » in J. N. BREMMER, J. R. VEENSTRA (ed.), *The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period*, Leuven - Paris - Dudley (MA), 2002, pp. 71-86, et M. MARTIN, *op. cit.*, pp. 180-186. Plus généralement, sur la théorie des démons, notamment dans le cadre des activités magiques, voir T. HOPFNER, *op. cit.*, I, §§ 4-247 (pp. 1-58).

Par ailleurs, le démon permet à l'homme d'accéder par procuration à un domaine qui lui est normalement interdit eu égard à sa nature, à savoir celui des dieux. Le démon est donc pour l'homme un agent contribuant à son élévation. Tout le problème est de parvenir à s'adjoindre les services d'un démon. Socrate indique qu'il existe une *σοφία* qui le permet³²⁸ mais ne dit pas comment elle s'obtient, si c'est par l'enseignement, ou du fait d'une nature prédisposée à cela, ou encore en raison de l'élection par un démon, ou simplement par un hasard survenant au cours de l'existence. Il indique de plus que cette *σοφία*, caractérisant l'homme démonique, s'oppose à celle relative aux arts (*τέχνας*) et aux activités manuelles (*χειροουργίας*), propre au travailleur (*βάνανσος*)³²⁹. À partir de cette information, il est possible de comprendre que, si la *σοφία* du second est tournée vers les activités mondaines, donc corporelles, celle du premier, en revanche, concerne l'intelligence et vise l'acquisition de connaissances nouvelles d'une autre nature que celles requises pour pratiquer un métier. Une stratification gnoséologique se superpose à la stratification ontologique.

À la catégorie des hommes démoniques, appartiennent en particulier ceux pratiquant les sacrifices, les initiations, les incantations, la divination et la magie, activités des rattachant à la *τέχνη*, celle des prêtres³³⁰, qui est une *τέχνη* à part du fait de l'intervention des démons, contrairement aux arts et techniques productifs, qui n'ont besoin que d'une activité humaine pour réaliser leurs produits. Platon se livre à une critique discrète mais ferme de la religion officielle, fondée sur la pratique sacrificielle et la divination : en dépit des apparences, elle n'amène pas un dialogue entre les hommes et les dieux, mais consiste en l'émission et la réception de messages univoques et successifs, des hommes vers les dieux par les sacrifices, et des dieux vers les hommes, par la divination ; en définitive, il s'agit essentiellement d'un échange de stimuli verbaux donnant lieu à des réactions comportementales, non verbales, et qui ne procure donc que des connaissances ponctuelles et circonstancielles, données directement, sans construction intellectuelle, puisque le comportement humain s'adapte aux injonctions divines décryptées grâce à la divination, et que les dieux répondent aux sacrifices par des faveurs³³¹. Quant à la magie, elle relève d'une technique qui vise à résoudre des problèmes mondains, étrangers aux dieux, et avant tout de façon efficace : elle n'a vocation qu'à produire une action ou un effet. Aussi n'apporte-t-elle aucune connaissance, d'aucun ordre. Le recours aux démons a donc des impacts gnoséologique très disparates, sans qu'il soit possible, pour l'instant, de savoir s'il existe des démons spécifiques que l'on invoque

328. *Banquet*, 203 a1-5.

329. *Ibid.*, 203 a4-6.

330. *Ibid.*, 202 e8-203 a1 : « l'art des prêtres officiant dans le domaine des sacrifices, des initiations, des incantations, de la divination sous toutes ses formes et de la sorcellerie » (*ἡ τῶν ἱερέων τέχνη τῶν τε περὶ τὰς θυσίας καὶ τελετὰς καὶ τὰς ἐπαρὰς καὶ τὴν μαντείαν πᾶσαν καὶ γοητείαν*).

331. Voir A. TIMOTIN, *op. cit.*, pp. 46-52, qui explique qu'en faisant d'Éros un démon, Platon, d'une part, préserve la perfection des dieux et les met à l'abri des passions humaines, et, d'autre part, il opère une « rationalisation discrète de la religion » (*ibid.*, p. 52) en la soumettant à une conception philosophique du divin.

pour obtenir une certaine sorte de connaissance ou si le même démon est capable d'aider à la réalisation d'opérations procurant des types de connaissance différents.

ii. Enfanter un philosophe

L'épisode racontant la naissance d'Éros contient également une série de renversements, confirmant d'un point de vue génétique l'aptitude de celui-ci à opérer des transformations. Ainsi, Pénia, sa mère, la pauvreté, comble son manque et Poros, son père, l'expédient, est réduit à l'impuissance du sommeil³³². Il se produit en même temps une inversion des rôles : l'élément mâle, normalement actif est ici passif car dormant, et c'est l'élément femelle qui est actif³³³. *Πόρος* désigne d'ailleurs un passage, un orifice. Éros est donc le rejeton d'un vide et d'un manque, défini dans les *Lois* comme étant une avidité à se remplir, plus qu'une absence de biens³³⁴. Ainsi, Diotime évoque une union impossible : Pénia passera toujours à travers Poros, mais ne le rencontrera jamais. Dès sa conception, Éros est le fruit de deux principes inconciliables, dont la nature est également propice à tous les retournements, sans déchirure. La description de l'accouplement de Pénia et Poros³³⁵ tient donc moins de la pudeur littéraire que de la métaphore évoquant l'état de leur relation : eu égard à leurs natures respectives, ils ne peuvent que rester à côté l'un de l'autre (*παρά*). D'ailleurs, la grossesse de Pénia est concomitante : Éros est conçu par osmose, la semence passant de Poros à Pénia par porosité cutanée. Ce passage doit évidemment être rapproché de celui où Agathon demandait à Socrate de s'installer à ses côtés pour profiter de son savoir et sa sagesse à son contact³³⁶ : le verbe *ἄπτειν*, qui signifie à la fois toucher et attacher, nouer, désigne aussi un contact de nature sexuelle³³⁷. Agathon et Socrate se mettent dans la situation d'une union improbable sur le même lit. L'incompatibilité des deux natures est soulignée par le contraste entre la *σοφία* grandiloquente, orgueilleuse et exubérante du premier et celle discrète, humble et réservée du second. La possibilité que le plus sage transmette au moins sage sa sagesse est cependant

332. *Banquet*, 203 b5-7.

333. *Ibid.*, 203 b8 : « Alors Pénia, dans son embarras, concevant secrètement le plan de *se faire faire* un petit enfant par Poros » (*ἢ οὖν Πενία ἐπιβουλεύουσα διὰ τὴν αὐτῆς ἀπορίαν παιδίον ποιήσασθαι ἐκ τοῦ Πόρου*), nous soulignons. Observons que Pénia prend toutes les initiatives : le verbe est à la voie moyenne, traduisant une action faite pour soi, et est suivi de la préposition *ἐκ*. Poros ne fait rien. Voir A. G. WERSINGER, « La Voix d'une "savante" : Diotime de Mantinée dans le *Banquet* de Platon (201d-212b) », § 42.

334. *Lois*, V, 736 e2-4 : « la pauvreté consiste non pas à rendre le patrimoine moindre mais à accroître l'avidité insatiable » (*πενίαν [...] εἶναι μὴ τὸ τὴν οὐσίαν ἐλάττω ποιεῖν ἀλλὰ τὸ τὴν ἀπληστίαν πλείω*).

335. *Banquet*, 203 b8-c1 : « elle s'étend à côté de lui » (*κατακλίνεται τε παρ' αὐτῷ*). Noter le datif qui indique l'absence de mouvement.

336. *Ibid.*, 175 c8-d1 : « Étends-toi à côté de moi, afin qu'à ton contact, je bénéficie aussi de ton savoir » (*παρ' ἐμὲ κατάκεισο, ἵνα καὶ τοῦ σοφοῦ ἀπτόμενός σου ἀπολαύσω*).

337. Par exemple, *Lois*, VIII, 840 a3-4 ; EURIPIDE, *Phéniciennes*, 946 ; ARISTOTE, *Politiques*, VII, XVI, 1335 b40.

évoquée par Socrate, mais sans se faire beaucoup d'illusions, puisqu'il estime que l'on serait déjà heureux si l'on parvenait à en faire sourdre un filet tel un liquide suintant par un mince fil de laine, ce qui est une façon de signifier à son interlocuteur que la *σοφία* ne se transmet pas directement et passivement de personne à personne. Un intermédiaire est donc indispensable. Et pour cela Éros est idéal. Son intervention est d'autant plus nécessaire qu'il s'agit ici de réaliser une opération paradoxale : Agathon, qui est bien pourvu en sagesse, selon Socrate, souhaite recevoir celle de ce dernier, qui n'en est pas satisfait. La situation n'est donc pas celle de Pénia et Poros, et Socrate n'apportera rien à Agathon, ne pouvant être qu'un intermédiaire qui l'aidera à devenir sensible et réceptif à la *σοφία* authentique, si celui-ci possède la nature et fait l'effort nécessaire pour que celle-ci se développe en lui. Ce rapport à la *σοφία* divergent entre Socrate et Agathon est également sous-tendu par leurs conceptions opposées d'Éros car quoiqu'il soit lui aussi un vagabond et un marginal, l'Éros de Socrate n'a finalement rien à voir avec l'Éros orphéotéleste du discours d'Agathon, si notre interprétation était exacte³³⁸ : il opère une authentique initiation, qui bouleverse la vie de celui qui en bénéficie et lui donne l'immortalité, tout le contraire des initiations des charlatans qui les dispensent à qui veut payer pour laver leurs injustices et échapper aux châtiments de l'Hadès. Le premier révèle le vrai savant et le sauve alors que le second profite de l'ignorant et le perd.

En faisant naître Éros de la rencontre impossible entre un vide et un manque, Diotime met en exergue son rapport primordial à l'écart, qui est la dimension originelle de cette divinité si nous nous reportons à Hésiode, et qui témoigne de sa nature féconde : Éros résulte de l'attraction d'un vide jamais comblé, toujours se reformant. Ainsi, dans la *Théogonie*, Éros est le troisième être à apparaître, quand la Terre s'est différenciée grâce à la naissance de Chaos³³⁹. Une fois qu'un espace intermédiaire s'est ouvert irrémédiablement entre la Terre et le Ciel émasculé par Kronos, surgit toute la Création du sein de Gaïa, témoin de la fertilité de l'union de celle-ci et d'Ouranos. Dans le même geste qui lui a permis de séparer Gaïa et Ouranos, Kronos jette au loin les parties sexuelles de ce dernier qui fécondent la mer, donnant naissance à Aphrodite³⁴⁰ : le geste de Kronos souligne la nature propre de l'Éros primordial autant qu'il traduit le changement de paradigme entre cet Éros et le nouvel Éros, qui accompagne Aphrodite, laquelle va devoir désormais rapprocher les êtres, la séduction étant née en même temps qu'elle. La force primordiale qui a présidé à l'amour était productrice d'écart et de différenciation, et non de fusion³⁴¹. Elle est donc fondamentalement créatrice³⁴².

338. Voir *supra*, p 518.

339. HÉSIODE, *Théogonie*, 116-122.

340. *Ibid.*, 176-206.

341. F. BLAISE, « La Figure d'Éros dans la *Théogonie* d'Hésiode », *Uranie*, 8, 1998, pp. 52-54, 62, avait fait la même analyse que nous sur ce point. Nous avons tendance à penser que la séquence de l'apparition de Chaos, Gaïa, Tartare et Éros décrite par Hésiode n'est pas temporelle, puisque le temps n'existe pas encore, tant que la Création demeure à l'intérieur de Gaïa, mais qu'elle est présentée telle qu'elle apparaîtrait à un observateur

Dans cette optique, Éros, en tant que puissance produisant de la distinction, est le principe opposé à Typhon, puissance ramenant la Création à l'indifférenciation originelle. Ces observations sont très importantes dans la perspective de la relation dialogique. En effet, le dialogue est fondé sur l'écart entre les interlocuteurs, du moins à condition que l'un ne cherche pas à prendre le dessus et à imposer son point de vue sans qu'il soit examiné et accepté par les autres parties. C'est de cet écart qu'une pensée fertile naît, les interlocuteurs parlant et écoutant tour à tour, se nourrissant des propos de l'autre, échangeant les positions d'éraсте et d'éromène à chaque fois que l'un a une nouvelle idée à soumettre. De la sorte, les personnalités propres à chaque interlocuteur cessent de se projeter sur l'objet d'étude. Mieux, les personnalités individuelles ayant été volontairement neutralisées par chacun, l'interlocuteur procure un reflet de l'objet étudié plus objectif pour l'autre, même s'il s'agit toujours d'une vision personnelle, si bien qu'il peut découvrir ainsi des facettes qui lui échappaient, en plus de sa vision directe de la chose qui se trouvera enrichie par la vision d'autrui même si la critique de cette dernière conduit éventuellement à l'écarter³⁴³. Il apparaît finalement une forme de tension entre les interlocuteurs qui est maintenue par l'écart créé entre eux à la façon d'aimants dont les pôles identiques se repoussent. C'est ainsi que chacun

découvrant la scène de l'extérieur si c'était possible : Chaos vient au monde en écartant et, ce faisant, différenciant la Terre et le Tartare, poussé par Éros de l'intérieur, qui peut alors surgir (on rapprochera donc cet épisode de la *Théogonie* des théogonies orphiques dans lesquelles Éros naît de l'Œuf primordial (O.F. 1, 54, 57, 58, 60, 76, 79, 81, 85), ce qui signifie qu'il est déjà contenu dans celui-ci avant de venir au monde). Le principe moteur de la création, dans ces conditions, est l'écart primordial mû par Éros, auquel rien ne résiste. Donc, contrairement à ce qu'écrit F. Blaise (*ibid.*, p. 53), ce n'est pas l'ordre logique qui est suivi mais son contraire, qui est l'ordre apparent reconstitué. Voir également J.-P. VERNANT, « Un, deux, trois : Éros » (1990), trad. française, in J.-P. VERNANT, *L'Individu, la mort, l'amour*, pp. 154 *sq.*, qui interprète différemment le passage de la *Théogonie* qui nous intéresse mais qui comprend l'Éros primordial comme une puissance de différenciation créatrice.

342. M. DIXSAUT, *op. cit.*, p. 153, explique que la particularité de l'Éros philosophe est d'être un désir qui ne manque de rien, car il engendre un être qui n'existait pas auparavant, donc ne pouvait pas manquer. Éros est alors caractérisé par le trop plein, la surabondance.

343. L'opinion de chaque individu est tributaire d'un effet de perspective qui est induit par la situation cognitive personnelle de celui-ci. Pour appréhender cette situation et les conséquences qui en découlent, notamment à propos de leur influence sur les interactions entre individus, G. L. DEGRÉ, *art. cit.*, pp. 97-99, imagine une expérience dans laquelle on présenterait à quatre personnes une pyramide dont chacune des quatre faces serait d'une couleur différente, de telle façon que chacun des participants ne voie qu'une seule face : si l'on demandait alors à ces personnes d'inscrire sur une feuille la couleur de la pyramide, chacune écrirait celle de la face qu'elle a vue. Par conséquent, aucune n'a entièrement raison, mais aucune n'a entièrement tort non plus. Si l'on poursuit l'expérience en retirant la pyramide avant que chaque personne n'ait pu l'observer telle est réellement, différentes interactions sont alors possibles entre elles : soit une discussion véhémement s'engage dans laquelle chaque participant prétend savoir de quelle couleur est réellement la pyramide ; soit certains, tout en pensant savoir quelle est la vraie couleur, admettent que les autres aient pu voir une autre couleur à cause d'un problème visuel (daltonisme par exemple) ou d'attention ou d'une hallucination due à l'angle de vision, au mauvais éclairage ou à toute autre cause ; soit certains accusent les autres de mentir ou leur imputent des raisons de cacher la vérité ; soit les individus se respectent mutuellement en admettant la sincérité de chacun et ils parviennent alors à la conclusion exacte que la pyramide est multicolore, le savoir collectif étant approprié par chacun et tous peuvent dire qu'ils ont une connaissance complète de cet objet. Une dernière possibilité serait de faire intervenir un observateur extérieur impartial qui conclura soit qu'au moins trois des personnes se trompent, soit que chacun avait une perception dépendant de sa position et qu'il faut donc agréger les quatre opinions. Le dialogue, entre gens honnêtes, permet donc d'aboutir à un surcroît d'objectivité et d'approcher la vérité mieux que si chaque interlocuteur ne se fie qu'à son expérience personnelle.

progresses dans son exploration de l'être, le dialogue introduisant une dimension d'infini ou d'indéfini entre des formes d'expression limitées, en raison de l'altérité irréductible de l'interlocuteur. Chacun construit un être de pensée qui vit et se développe alors, changeant de forme au rythme de la progression du dialogue, cherchant à épouser au mieux les contours du réel.

Né de parents incompatibles, Éros est un être paradoxal, dont la vie corporelle est misérable et dont la vie intellectuelle est riche au plus haut point³⁴⁴ : il incarne ainsi la tension entre le corps et l'esprit. Il agrège en lui-même plusieurs personnages de natures différentes : le philosophe, le sorcier et le sophiste³⁴⁵. Mentionné par Diotime entre le philosophe et le sophiste, le sorcier est lui aussi une figure intermédiaire, conformément à son rôle anthropologique. Mieux, il constitue un point de bifurcation : selon la façon d'employer la sorcellerie, on sera un philosophe ou un sophiste. La magie reste un moyen en vue d'une fin. La présence simultanée chez Éros des trois personnages signale en plus que l'on peut passer de l'un à l'autre à tout moment, peut-être même sans s'en apercevoir, et que, de toute façon, on ne maîtrise pas la perception qu'autrui a de nos propos, ni même l'effet réel qui se produit en lui, un discours à prétention philosophique pouvant endoctriner comme un discours sophistique au lieu de nourrir une nouvelle réflexion chez l'auditeur, voire même produire une illusion de savoir chez celui qui le tient dès lors qu'il se laisse emporter par son élan et s'imagine atteindre une connaissance certaine, que par manque de rigueur ou par enthousiasme, il ne rapporte pas au réel en essayant de la critiquer. La confusion de l'éloge d'Alcibiade trouve ici une nouvelle justification. Éros entretient ainsi avec Hadès, lui aussi magicien, sophiste et philosophe, un rapport symétrique, le premier écartant de soi, le second attirant par soi, tous les deux envoûtant par le désir de savoir.

Le statut de philosophe, pour demeurer, demande une rigueur et une attention à soi-même de tous les instants, ce qui suppose que l'individu soit pourvu des qualités et vertus nécessaires à cela, qu'il soit dans une disposition d'esprit qui le permette, à laquelle il se tient comme par réflexe. Ici, la philosophie doit être comprise au sens littéral du mot : le

344. La description d'Éros donnée en *Banquet*, 203 c7-d8, d'un être rude, misérable, va-nu-pieds, capable de dormir à la belle étoile, tout en guettant ce qui est beau et bon, étant courageux, plein d'invention, toujours en quête de réflexion, rappelle la figure de Socrate, telle qu'elle est communément décrite, notamment par Alcibiade dans son éloge : comme le dit R. G. BURY, *op. cit.*, p. LX, Socrate est « l'Éros d'Alcibiade ». Voir M. FICIN, *Commentaire sur le Banquet de Platon, De l'amour, Commentarium in Convivium Platonis, De amore*, Paris, 2002, pp. 210-214, (Discours VII, chap. 2, ff. 105 v°, l. 13-108 r°, l. 13), P. HADOT, « La Figure de Socrate », pp. 121-128, « L'«Amour magicien»... », p. 284, M. DIXSAUT, *op. cit.*, p. 184, B. PÉREZ, *art. cit.*, pp. 293 sq. Malheureusement aucun de ces interprètes ne s'est souvenu que ce soir-là, contrairement à son habitude, Socrate s'était fait élégant...

345. *Banquet*, 203 d7-8 : « philosopant tout au long de sa vie, prodigieux sorcier, enchanteur et sophiste » (*φιλοσοφῶν διὰ παντὸς τοῦ βίου, δεινὸς γόης καὶ φαρμακεὺς καὶ σοφιστής*). Pour notre propos, il n'est pas nécessaire de précisément distinguer le *γόης* du *φαρμακεύς*, étant donné que ce sont deux professionnels de la magie. Il nous semble que le terme *σοφιστής* désigne le sophiste et non plus généralement l'« expert » (L. Brisson), car Éros réunit en lui des aspects opposés, ce qui n'est pas le cas du philosophe et de l'expert.

philosophe est celui qui désire le savoir car il se reconnaît sans cesse comme insuffisamment savant. La philosophie est donc une dynamique, un mouvement initié par une prise de conscience de soi : en découvrant son manque de sagesse, donc son ignorance, l'individu n'est plus tout à fait ignorant, puisqu'il sait quelque chose de vrai sur lui-même, et il se place immédiatement dans l'état intermédiaire du philosophe dès lors qu'il décide d'accroître son savoir.

Car la philosophie est un processus et non un état. En effet, avant de faire intervenir le terme *φιλόσοφος*³⁴⁶, Diotime utilise le verbe *φιλοσοφεῖν*³⁴⁷ et son participe³⁴⁸, afin d'insister sur l'action qu'ils décrivent. La philosophie n'existe qu'en tant qu'elle est active³⁴⁹, sinon il s'agit de la sagesse ou de l'ignorance. Cette activité fait qu'on ne peut pas lui attribuer de qualités ou de caractéristiques prédéfinies ou préconçues, contrairement à ce qui est passif, comme ce que faisait Socrate au sujet de l'amour qu'il confondait avec l'être aimé et qu'il croyait donc beau au plus haut point³⁵⁰. Il n'est plus question désormais de poser des opinions sur des objets, même si celles-ci peuvent être adéquates car Socrate ne se trompe pas en disant que ce qui est aimable est beau, mais son affirmation est justifiée par de mauvaises raisons, puisqu'elle émane d'une opinion erronée sur l'amour. La philosophie vise en revanche un degré de certitude plus élevé : on passe d'un objet qui, à notre opinion, semblait beau³⁵¹ à un objet réellement beau³⁵². L'objet n'est plus considéré par rapport à nous-mêmes, car nous nous mettons désormais entre parenthèses et envisageons l'objet tel qu'il est, indépendamment de nous et de ce que nous pensons de lui. Un nouveau retournement s'est produit : Éros n'est plus celui à qui l'on attribue la beauté, mais celui qui sait la reconnaître avec justesse dans un autre.

L'accession au statut de philosophe exige en même temps un changement de point de vue par rapport à soi-même et à ses connaissances : il faut être capable de sortir de soi-même et de se regarder de l'extérieur, avec distance, objectivement. Pour exister, la philosophie nécessite donc un mouvement et un changement de perspective incessants, pour traquer l'ignorance et éviter qu'elle ne s'installe lorsque l'attention se relâche.

À l'inverse du philosophe, l'ignorant est d'abord ignorant de lui-même puisqu'il n'arrive pas à se percevoir comme tel et à désirer sortir de cet état : l'ignorance est toujours

346. *Ibid.*, 204 b4.

347. *Ibid.*, 204 a1, 2, 3.

348. *Ibid.*, 203 d7, 204 a8.

349. D'ailleurs Diotime souligne la nature active du philosophe lorsqu'elle fait remarquer à Socrate qu'il concevait à tort l'amour comme le fait d'être aimé (*τὸ ἐρώμενον*) et non comme celui d'aimer (*τὸ ἐρῶν* ; *ibid.*, 204 c2-3).

350. *Ibid.*, 204 c3-4.

351. *Ibid.* : « Éros te *semblait* de toute beauté » (*σοι [...] πάγκαλος ἐφαίνετο ὁ Ἔρως*), nous soulignons.

352. *Ibid.*, 204 c4 : « ce qui est aimable, c'est ce qui est *réellement* beau » (*ἔστι τὸ ἐραστὸν τὸ τῷ ὄντι καλὸν*), souligné par nous.

corrélative d'une attitude de l'individu par rapport à lui-même fondée sur un jugement erroné. Autrement dit, l'ignorant est avant tout un être suffisant, imbu de lui-même : le défaut de caractère induit un défaut cognitif. C'est pourquoi l'ignorant envisage le monde par rapport à lui et à ses opinions. La nature personnelle de l'individu contribue donc à le faire végéter dans une ignorance confortable ou, au contraire, à lui ouvrir les portes de la philosophie, à condition d'en avoir le désir. C'est certainement ici que la nature d'Éros, en tant que puissance émergeant de l'écart, apparaît avec le plus netteté : le philosophe est sensible à l'appel du vide et y répond, désireux de l'explorer ; l'ignorant, lui, au contraire ne le décèle pas, ne considérant que le plein.

Au vu des qualités variées que le démon Éros présente, nous savons à présent qu'il est possible de faire appel au même démon pour agir sur le monde ou pour entamer un dialogue avec les dieux. Une fois de plus, c'est la responsabilité de l'individu qui est sollicitée : en fonction de ses visées personnelles, il souhaitera profiter de la connaissance divine ou bien il se contentera de pourvoir aux besoins de son corps et de réaliser ses désirs matériels.

iii. Trouver l'objet adéquat de l'amour

Une fois l'origine et la nature de l'amour déterminées, Diotime et Socrate se lancent à la recherche de son utilité. Cette question conduit à porter un regard extérieur sur le désir, à déterminer ce qu'il vaut objectivement et donc à reprendre le contrôle de celui-ci, en le validant ou en le disqualifiant. Par ce renversement de perspective, on se donne alors les moyens d'échapper au joug des pulsions narcissiques et au déchirement qu'elles provoquent. L'amour n'est pas sa propre fin mais permet de procurer le beau ou le bon à la personne qui aime, et de là, il en découle du bonheur³⁵³. Il existe donc un *λόγος* aux fondements de l'amour, donc une mesure, à l'intérieur de laquelle le désir doit se situer pour être considéré comme authentiquement humain. Les acquisitions³⁵⁴ provenant de l'amour révèlent par la même occasion la nature profonde de l'amoureux, qui, évidemment, ne sera pas la même selon que cette personne cherche à accumuler honneurs et richesses ou désire accroître son savoir et sa sagesse. C'est donc une invitation à étudier en détail et telles qu'elles sont, les

353. *Ibid.*, 205 d1-8.

354. *Ibid.*, 204 d7 (« que [les belles choses] deviennent les siennes [*sc.* de celui qui les aime] » (*γενέσθαι* [*sc.* τὰ καλὰ] αὐτῷ [*sc.* τῷ ἐρῶντι])), e4 (« que [les bonnes choses] deviennent les siennes [*sc.* de celui qui les aime], dis-je » (*γενέσθαι* [*sc.* τὰγαθὰ], ἦν δ' ἐγώ, αὐτῷ [*sc.* τῷ ἐρῶντι])), 205 a1 (« par la possession, en effet [...], des bonnes choses, les gens heureux sont heureux » (*κτήσει γάρ* [...] ἀγαθῶν οἱ εὐδαίμονες εὐδαίμονες)).

choses bonnes et belles acquises grâce à l'amour au lieu de s'en tenir à des discours et des apparences³⁵⁵.

Aussi, le discours d'Aristophane doit-il être rejeté car il est inadéquat³⁵⁶. Méconnaissant la réalité de l'amour, il le limite à la recherche d'une moitié de soi manquante. Or une telle quête ne pourra être considérée comme de l'amour qu'uniquement de façon accidentelle et ne permettra jamais de profiter pleinement des avantages que l'amour véritable est susceptible d'apporter, l'individu étant ainsi confiné dans son animalité. Car l'objet de l'amour n'est pas de retrouver une partie de nous-mêmes qui a disparu mais d'entrer durablement en possession d'un bien qui nous manque. Le critère définissant l'amour ne consiste pas en la reconnaissance de nous-mêmes en un autre, qui revient à une duplication, mais en la découverte en dehors de nous d'un bien qui nous fait défaut, c'est-à-dire une altérité, ce qui suppose, d'une part, une prise de conscience de l'absence de ce bien en nous, donc une connaissance de soi suffisante, et, d'autre part, un jugement porté sur cette chose pour la reconnaître comme étant bonne et valant la peine que nous entreprenions de l'acquérir. L'amour peut alors comporter un choix raisonné et ne se réduit plus simplement à une pulsion physique : la chose désirée doit désormais être analysée pour déterminer si elle est bonne ou non pour nous, et il n'est plus envisageable de procéder par essais et erreurs. Un comportement qui semblait jusqu'à présent irrationnel, voire relevant de l'animalité, et de toute façon difficilement compréhensible, est considéré maintenant comme pouvant être une activité rationnelle.

iv. Désirer l'immortalité et l'obtenir

Se régénérer

L'utilité de l'amour ayant été précisée, il convient alors d'explicitier le résultat concret auquel mène la recherche de celui-ci et ce qu'il implique pour l'individu³⁵⁷. Diotime apporte à cette question une réponse de bon sens, pragmatique, banale même : le résultat escompté de l'amour est un enfantement à terme, selon le corps et l'âme, se déroulant dans de bonnes

355. En 205 b4-c9, Diotime met en exergue les imperfections du langage, l'utilisation pratique des mots ne coïncidant pas toujours avec leur extension sémantique, qui recouvre parfois une réalité plus vaste.

356. *Ibid.*, 205 d10-206 a1. Observons que le récit d'Aristophane est désigné comme un *λόγος* et non comme un *μῦθος*, ce qui indique que l'on peut en critiquer les fondements logiques.

357. *Ibid.*, 206 b1-4.

conditions, sans complications (ἐν καλῷ)³⁵⁸. Par conséquent, la Beauté (Καλλονή) est nécessairement impliquée dans l'œuvre de l'amour. D'une part, c'est elle qui préside à la naissance ἐν καλῷ. D'autre part, la conception d'un nouvel être permet à l'espèce d'acquérir une qualité divine, l'immortalité : il existe, de ce fait, une harmonie entre les hommes et les dieux ; ainsi, la procréation est belle car seul le beau est en accord avec le divin³⁵⁹, ce qui garantit également que l'attribution de la beauté à l'amour ne soit pas simplement nominale, comme la locution ἐν καλῷ aurait pu le laisser éventuellement penser. Une nouvelle réalité doit donc être prise en compte, qui appartient à un autre ordre ontologique et qui n'était pas évidente au départ, mais qui influence la venue au monde du nouvel être et l'inscrit dans une mesure indépendante de lui et de son géniteur. Le réel s'ouvre et se laisse alors entrevoir à condition de penser à élever son regard vers lui.

Nous avons dit que l'analyse de l'amour menée adéquatement permet d'y déceler la possibilité d'une orientation rationnelle des désirs, selon un λόγος. Cependant, rien n'indique que l'individu amoureux ait conscience de cette rationalité, tant qu'il n'a pas fait l'effort de pensée nécessaire. Pressé et tendu³⁶⁰, il semble surtout préoccupé par le fait d'atteindre le but que le désir lui a assigné, et se pose peu de questions sur ce but. Le désir, envisagé par Diotime, appartient pleinement à la nature humaine³⁶¹. Ainsi, l'homme est naturellement mû vers le Beau, puisque le résultat de ce désir est obtenu sous l'égide de la Beauté. La nature de l'homme, l'autorisant à coïncider avec le divin, est intrinsèquement tournée vers le Beau : la possibilité de produire du beau et d'en faire l'expérience est inhérente à l'humain. La rencontre avec le Beau s'exprime somatiquement par une sensation de soulagement et de joie

358. *Ibid.*, 206 b7-8. Nous suivons (et développons) la traduction de L. Brisson de τόκος ἐν καλῷ par « accouchement à terme » plutôt que celle généralement retenue par « accouchement dans la beauté ». D'une part, cette formule doit être mise en regard de τοῦ τόκου ἐν τῷ καλῷ (206 e5) où l'article défini est utilisé, cette fois, pour faire référence à la beauté, en écho à οὐ τοῦ καλοῦ ὁ ἔρωσ (206 e2, souligné par nous) : mais dans le passage qui nous intéresse, il est encore trop tôt pour introduire la beauté, car il s'agirait alors d'une opinion de Diotime et non d'une déduction opérée à partir de sa réflexion au sujet de la notion de procréation, si bien que le pouvoir persuasif de son discours serait affaibli. D'autre part, cette formule vague ne manque pas d'intriguer Socrate par son ambiguïté, dans le contexte d'une conversation abordant justement le thème de la beauté, et par le fait que Diotime évoque aussi pour la première fois un accouchement de l'âme, ce qui constitue en soi une notion étrange. C'est pourquoi Socrate lui répond qu'il faut avoir un don de devin pour la comprendre (206 b9-10 : Μαντείας [...] δεῖται ὅτι ποτε λέγεις) : comme dans certains oracles, le propos de Diotime peut s'entendre de plusieurs façons en même temps. Enfin, la suite du texte devient très claire si l'on traduit ἐν καλῷ et ἐν αἰσχρῷ comme le fait L. Brisson : Diotime décrit le soulagement et la joie qui accompagnent la mise au monde de l'enfant et les douleurs et désagréments qui affectent la femme enceinte avant que le moment de l'accouchement soit venu. Si nous suivons les autres traductions, nous ne voyons pas en quoi la proximité du beau ou du laid pourrait déclencher ou retarder l'accouchement : d'abord, ces notions sont relatives, ensuite, il faudrait savoir à partir de quelle distance le beau et le laid produisent leurs effets, et enfin, la personne entourée de laideur n'accoucherait jamais, ce qui est absurde ! Pour toutes ces raisons, il convient aussi vraisemblablement de suivre en 206 c5 le texte du papyrus Oxyrhynchus n° 843 (que l'on trouve également chez PLOTIN, *Ennéades*, III, V, 1.29 (HENRY, SCHWYZER)) et de supprimer, comme le fait Bury, p. 110 de son édition du *Banquet*, l'article τῷ dans ἐν δὲ τῷ καλῷ, pour rétablir la symétrie avec le début de la phrase, ἐν μὲν αἰσχρῷ.

359. *Ibid.*, 206 c5-d2.

360. *Ibid.*, 206 b2 : « l'empressement et l'effort intense » (ἡ σπουδὴ καὶ ἡ σύντασις).

361. *Ibid.*, 206 c2-3 : « notre nature désire enfanter » (τίκτειν ἐπιθυμεῖ ἡμῶν ἢ φύσις), souligné par nous.

au moment de la délivrance, tant du fait de la libération d'un poids intérieur que de la satisfaction d'avoir créé un nouvel être. La production et la reconnaissance du Beau sont donc inscrites dans notre nature. Ignorer le *λόγος* de l'amour, comme dans le cas des personnages du récit d'Aristophane, expose à osciller entre démesure (avant leur division) et des formes inférieures d'amour, plus dignes d'un animal que d'un homme (après leur division), ce qui revient aussi à manquer la juste mesure, et ne jamais assouvir réellement le manque nourrissant le désir, aucune création n'en résultant.

Après avoir été considéré comme recherchant la possession des bonnes choses, donc de leur acquisition, l'amour, à présent, doit être envisagé comme une création effectuée de belle manière. Un nouveau retournement s'est produit. D'un mouvement de l'extérieur vers soi, nous passons à un mouvement de soi vers l'extérieur. Une duplication de soi a donc lieu, puisque le but visé est l'immortalité au moyen de la procréation ³⁶². Pour continuer à exister, l'homme ou l'animal n'a pas d'autre moyen que de sortir de lui-même : s'il reste dans son être, l'immortalité lui sera interdite, il demeurera mortel. Le propos de Diotime est valable pour tous les êtres vivants ³⁶³, ce qui est important car cela confirme l'origine naturelle, innée, de l'amour et du désir, puisque les animaux, contrairement aux hommes, ne sont pas réputés agir par calcul ³⁶⁴, et permet donc de tenir compte des observations somatiques. Une fois de plus, le schéma présenté par Aristophane est renversé car la duplication dont parle Diotime est créatrice, additive et tournée vers l'avenir, tout le contraire d'une amputation entraînant une nostalgie. Surtout, une réelle interaction de l'individu avec le monde extérieur est réalisée par ce balancement entre l'intérieur et l'extérieur, cet échange continu fructueux, toute génération présupposant de toute façon d'une part d'être fécond et de l'autre d'avoir été fécondé : toute approche négligeant un de ces facteurs serait non seulement partielle mais encore stérile et donc vaine.

Le désir d'immortalité est complémentaire de celui qui cherche à posséder les bonnes choses : nul ne veut s'arrêter de profiter du bien qu'il a acquis ³⁶⁵. Pour prétendre au divin, et être immortel, l'être vivant doit toujours aller au-delà de ce qu'il est et ne jamais s'arrêter de créer, le terme s'entendant au sens le plus large. Mieux, la vie est la reconstitution permanente

362. *Ibid.*, 206 e7-207 a4.

363. *Ibid.*, 206 c7 : τῷ ζῳῳ. Voir également 207 a6-d1.

364. *Ibid.*, 207 b6-7.

365. *Ibid.*, 206 e8-207a2 : « il est nécessaire de désirer l'immortalité en même temps que le bien, d'après ce que nous avons accordé, si vraiment l'amour a pour objet de toujours posséder ce qui est bon » (*ἀθανασίας δὲ ἀναγκαῖον ἐπιθυμεῖν μετὰ ἀγαθοῦ ἐκ τῶν ὁμολογημένων, εἴπερ τοῦ ἀγαθοῦ ἑαυτῷ εἶναι ἀεὶ ἔρως ἐστίν*).

de l'être : un être qui ne se recrée plus est mort³⁶⁶. Grâce à cette régénération dans l'écart, les êtres vivants restent les mêmes en changeant sans cesse³⁶⁷.

Prendre soin de son âme

Cette régénération incessante est valable à la fois pour le corps et pour l'âme³⁶⁸. Si l'on considère que Diotime établit un rapport analogique entre ces deux entités, il faut admettre que l'âme est la somme des désirs, des sentiments, des opinions et des connaissances³⁶⁹, ces dernières étant affectées par l'oubli (*λήθη*), auquel il est possible de remédier par la pratique d'exercices (*μελέτη*)³⁷⁰ qui entretiennent les connaissances³⁷¹. Le corps et l'âme sont donc des unités au sens où elles sont perçues de manière globale, sous un nom unique. Par ailleurs, l'immortalité du corps entraînerait nécessairement celle de l'âme car le corps est nécessairement soumis à des stimulations qui produisent des sensations. En revanche, l'immortalité de l'âme ne garantit pas celle du corps, puisque les connaissances (*ἐπιστήμῃαι*), ne trouvent pas de correspondant somatique, contrairement aux désirs et aux sentiments : elles sont simplement envisagées comme l'analogue dans l'âme des organes, auxquels il faut apporter régulièrement de la nourriture pour qu'ils se régénèrent. Ces prescriptions pour le corps et l'âme correspondent à la façon dont le mortel prend part à l'immortel³⁷². Car dans le discours de Diotime, l'immortalité individuelle de l'âme ne semble pas envisagée : seule l'immortalité de l'espèce est admise et l'individu ne peut espérer accéder à une forme d'immortalité personnelle que par les traces qu'il laissera de lui et qui se perpétueront éventuellement avec les générations suivantes³⁷³.

366. On ne peut que penser à la définition que X. BICHAT, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, 4^e éd., Paris, 1822, p. 2, donnait de la vie (nous avons supprimé les italiques de Bichat) : « La vie est l'ensemble des fonctions qui résistent à la mort. »

367. *Banquet*, 207 d2-e1.

368. *Ibid.*, 207 e1-5.

369. Diotime cite plusieurs composantes de l'âme (*ibid.*, 207 e2-3 : « les manières, les caractères, opinions, appétits, plaisirs, douleurs, peurs » (*οἱ τρόποι, τὰ ἦθη, δόξαι, ἐπιθυμίαι, ἡδοναί, λῦπαι, φόβοι*) ; e5 : « les connaissances » (*αἱ ἐπιστήμῃαι*)), après avoir évoqué celles du corps (207 d8-e1 : « les cheveux, la chair, les os et le sang » (*τὰς τρίχας καὶ σάρκα καὶ ὀστᾶ καὶ αἷμα*)). Les éléments de l'âme évoqués contiennent tous une dimension cognitive (même les affects, puisqu'ils sont connus lorsqu'ils surviennent) et éventuellement ressortissent à ce que nous appelons la conscience.

370. *Ibid.*, 208 a4, 5.

371. *Ibid.*, 208 a3-7.

372. *Ibid.*, 208 b3.

373. Voir aussi *Lois*, IV, 721 c2-6. Même dans les autres textes où une immortalité individuelle de l'âme est envisagée, la part de personnalité conservée est relativement faible. Comme le remarque L. BRISSON, « L'Intériorité chez Platon » in G. AUBRY, F. ILDEFONSE (éd.), *Le Moi et l'Intériorité*, Paris, 2008, p. 275, l'âme ne garde aucune mémoire des événements qui ont marqué ses incarnations antérieures : « c'est l'âme en tant qu'âme qui est immortelle, et non l'âme en tant que support d'une identité. » Même si l'âme réincarnée n'en aura plus aucun souvenir, le destin de l'âme après la mort du corps – et donc lors de sa prochaine réincarnation – est quand même tributaire de la vie que l'individu a menée auparavant, notamment ses récompenses et ses punitions,

À ce point du discours de Diotime, il est intéressant de remarquer qu'elle insiste lourdement sur le fait que le résultat obtenu est le fruit d'un raisonnement déductif et non une opinion posée arbitrairement. En quelques lignes, elle accumule des formules faisant référence à une discussion logique³⁷⁴, en rappelant l'hypothèse sous-jacente à cette argumentation³⁷⁵. Ce travail de réflexion bien mené a explicité le fonctionnement des désirs, dont on ressent les effets, mais que l'on ne comprend pas. Bien que ceux-ci soient capables de submerger les êtres vivants et de les pousser impérieusement vers les objets les plus variés, ils sont conditionnés par une finalité cohérente et rationnelle, qui peut être appréhendée au moyen d'un raisonnement rigoureux³⁷⁶. Certains déterminants comportementaux peuvent donc échapper au contrôle de la raison, au moins dans leur apparition, et tirailler l'individu d'une façon anarchique, et pourtant obéir à une logique supérieure unique, la recherche de l'immortalité, qui constitue donc un cadre au sein duquel se déploient les désirs. Par conséquent, les désirs comportent en eux une étincelle de divinité qui les structure dans leur désordre.

Des différentes formes d'immortalité

Si tous les désirs se déploient à l'intérieur d'un cadre identique rationnel, l'acquisition de biens en vue de l'immortalité, tous ne sont pas identiquement adéquats pour remplir les

ce qui conserve dans l'Au-delà une trace de sa singularité. Ainsi dans les mythes eschatologiques du *Phédon*, 113 d1-114 b6, et du *Gorgias*, 524 d7-526 c1, les âmes des criminels subissent une peine adéquate à leur cas, censée éventuellement les rééduquer et au moins servir d'exemple pour les autres âmes, qui doivent donc en tirer un profit, en accroissant leur attrait pour la justice et leur aversion pour l'injustice, au moins par crainte, ce qui aura une traduction concrète lors de leur incarnation suivante. Ensuite dans la *République*, X, 619 b6-621 b1, les âmes individuelles vues par Er sont bien identifiées et leur choix de vie est lui-même lié à leur personnalité et à leurs expériences passées, même si le fait de boire l'eau du fleuve Amélès les rendait oubliées de ce passage dans l'Au-delà, une fois réincarnées, si bien que leur incarnation future sera influencée par ce qu'elles étaient auparavant (voir dans ce sens W. JAEGER, *op. cit.*, II, pp. 369 *sq.*). Ensuite, dans le mythe de l'attelage ailé du *Phèdre*, 248 a1-249 d3, toutes les âmes ne contemplent pas les réalités de la même manière, si bien qu'une fois revenues dans un corps, elles développent des conceptions différentes sur les mêmes sujets et de plus, le décret d'Adrastée stipule que l'affectation d'une âme à un destin corporel dépendra de son degré de contemplation et à cela s'ajoute le fait que les âmes appartiennent à des cortèges de dieux différents ce qui influe sur leur caractère (252 c3-253 c2). Sans qu'elles en aient conscience, les âmes réincarnées continuent donc d'être influencées par la vie qu'elles avaient menée auparavant et une partie de leur condition reste conditionnée par leur existence antérieure, mais elles pourront toujours s'efforcer de mener une vie meilleure que la précédente et accéder à une condition supérieure lors d'une prochaine réincarnation, en passant entre temps par un séjour meilleur dans l'Hadès.

374. *Banquet*, 207 a1, 3 : ἀναγκαῖον ; a1-2 : ἐκ τῶν ὁμολογημένων ; a3 : ἐκ τούτου τοῦ λόγου.

375. *Ibid.*, 207 a2 : « si vraiment l'amour a pour objet de toujours posséder ce qui est bon » (εἴπερ τοῦ ἀγαθοῦ ἐαντῶ εἶναι ἀεὶ ἔρωσ ἐστίν) ; c8-9 : « si donc tu crois que l'amour, par nature, l'objet sur lequel nous nous sommes plusieurs fois accordés » (εἰ τοίνυν [...] πιστεύεις ἐκείνου εἶναι φύσει τὸν ἔρωτα, οὗ πολλάκις ὁμολογήκαμεν), nous soulignons.

376. *Ibid.*, 207 c9-d2 : « dans ce monde, en effet, selon le même raisonnement que celui exposé à l'instant, la nature mortelle cherche, dans la mesure du possible, à être toujours, à être immortelle » (ἐνταῦθα γὰρ τὸν αὐτὸν ἐκείνω λόγον ἢ θνητῆ φύσις ζητεῖ κατὰ τὸ δυνατόν ἀεὶ τε εἶναι καὶ ἀθάνατος), nous soulignons.

objectifs assignés par ce cadre et tous ne s’y consacrent pas d’une manière semblablement rationnelle. Ainsi, les personnes ayant vécu pour les honneurs, que Diotime évoque avec une pointe d’ironie, restent immortelles dans le souvenir, ce qui signifie aussi que si ce souvenir n’est pas entretenu comme il faut, il se perdra. Les exemples mentionnés sont de plus tous tirés de la mythologie, comme si la consécration pour l’ambitieux était de devenir une figure mythique. Or, le mythe est certainement un mode efficace de conservation des souvenirs, mais imparfait du point de vue de la connaissance qu’il transmet et pouvant également subir des modifications selon le narrateur : il ne procure qu’une immortalité désincarnée, par procuration. Maigre résultat tout de même pour qui s’est évertué à vivre une vie excellente, cultivant l’*ἀρετή*³⁷⁷, ou ce qu’il croyait être tel ! On ne peut s’empêcher d’y voir de la vanité chez ceux qui se donnent tant de mal pour rester dans les mémoires ; mais aussi vanité de leurs actions, puisqu’elles ne laissent qu’un vague souvenir, bien que l’on reconnaisse qu’elles soient glorieuses.

Diotime évoque ensuite ceux qui, en plus du souvenir qu’ils laissent, restent immortels par leur production, que celle-ci soit le fruit de leur corps, comme les enfants que l’on conçoit³⁷⁸, ou de leur âme. Cette seconde catégorie se subdivise en deux sous-catégories. Il y a, d’une part, les produits qui existent en eux-mêmes et demeurent tels qu’ils sont, comme les vers des poètes³⁷⁹ et les artefacts imaginés par des inventeurs³⁸⁰ : ces produits sont en fait tirés d’une chose inanimée, modelée par une pensée, que cette chose soit tangible ou non, comme le langage. D’autre part, on trouve les produits qui existent en autrui et s’expriment dans ses pensées et ses actions comme dans le cas des comportements individuels formés par les leçons de vertu des amants-éducateurs³⁸¹ ou induits au niveau collectif par les lois des législateurs³⁸² : cette fois, la pensée modèle une autre âme. On constate une gradation dans l’énumération de Diotime, du moins utile vers le plus utile pour la collectivité.

Nous observerons que Diotime s’attarde un peu plus sur le cas des amants-éducateurs, mettant en exergue l’importance du rôle de l’éraste, qui ne peut pas être n’importe qui, vu son rôle d’initiateur. Diotime exprime la différence entre, d’une part, un amour tourné vers les femmes dont le résultat est la génération d’enfants, donc une production du corps, et, d’autre part, un amour dirigé vers les hommes et qui constitue une production de l’âme car le but est

377. *Ibid.*, 208 d6-e1 : « je crois que c’est en vue d’une excellence immortelle et d’une telle renommée fameuse que tous font tout ce qu’ils font, et d’autant plus qu’ils sont eux-mêmes meilleurs » (*οἶμαι ὑπὲρ ἀρετῆς ἀθανάτου καὶ τοιαύτης δόξης εὐκλεοῦς πάντες πάντα ποιοῦσιν, ὅσῳ ἂν ἀμείνους ᾶσι, τοσούτῳ μᾶλλον*).

378. *Ibid.*, 208 e1-5.

379. *Ibid.*, 209 a4, d1-4.

380. *Ibid.*, 209 a5.

381. *Ibid.*, 209 a8-c7. Nous utilisons une appellation commode pour désigner ces amants épris de la beauté de l’âme de leurs bien-aimés et qui se livrent à des discours visant à éduquer aux vertus ces derniers.

382. *Ibid.*, 209 a5-8, d4-6. Voir le diagramme illustrant la structure de ce passage du discours de Diotime, *infra*, p. 816, Figure 1.

d'éveiller autrui à la vertu et à la pensée. Ensuite, Diotime nous apporte plusieurs informations importantes sur les conditions nécessaires à l'émergence d'une pensée vivante, puisque l'amant, non seulement inculque la vertu à celui qu'il aime, mais il produit aussi une pensée qui s'enrichit de ce commerce et acquiert une dimension immortelle. Tout d'abord, parvenir à un tel résultat n'est pas à la portée de tout le monde, car Diotime évoque un homme divin³⁸³ : la capacité de donner naissance à une pensée immortelle est donc liée à la nature de l'individu, et s'exprime d'ailleurs dès sa jeunesse, ce qui prouve également sa nature exceptionnelle. Le désir de produire cette pensée est donc naturellement présent chez un tel individu, qui est poussé à chercher celui qui la recevra. Si bien qu'il se lie aux beaux corps mais ne peut libérer sa pensée que si l'élu présente en plus une âme ayant les aptitudes suffisantes, à savoir une capacité à s'élever moralement³⁸⁴. Nous avons donc là une doctrine conforme à celle développée dans la palinodie du *Phèdre*.

Dans ces conditions, la pensée s'exprime immédiatement, spontanément. Elle demande donc une motivation et un élan puissant vers autrui : c'est grâce à cela que l'amant produit un discours destiné à l'amélioration de son bien-aimé³⁸⁵. Ainsi, ce n'est pas n'importe quelle pensée qui s'exprime mais une pensée tournée vers l'éducation à la vertu. Le rapport entre les deux personnes est de nature esthétique : l'amant est attiré par un beau corps et une belle âme, et il veut que cet être accomplisse de belles actions, ce qui le conduit à développer une belle pensée. Il y a une recherche de qualités objectives chez l'autre, car le discours de Diotime n'évoque nullement l'attrait de la singularité du caractère du bien-aimé, ni un goût personnel de l'amant. En même temps, une véritable relation émotionnelle existe toutefois entre les deux individus³⁸⁶ et est nécessaire pour que l'amant entreprenne d'éduquer son bien-aimé. On peut même se demander dans quelle mesure la survenue de la pensée n'est pas le révélateur de la beauté de l'âme du bien-aimé. La pensée fonctionne en quelque sorte comme une réaction à un stimulus et sa venue s'impose à celui qui la produit. Dès le départ, l'acte de penser échappe à celui qui pense : on ne peut donc refréner sa pensée lorsqu'elle surgit, étant d'emblée dans le surplus. Diotime indique également que l'amant entretient la pensée qu'il a fait naître en commun avec le bien-aimé³⁸⁷, ce qui est donc une façon de l'enraciner dans l'âme de celui-ci et qu'ainsi il se l'approprie. Cette pensée ne présente d'intérêt, c'est-à-dire qu'elle n'est susceptible de survivre à ceux qui la produisent, que si une amitié puissante unit les interlocuteurs et donc un intérêt mutuel et une attention réciproque, et en même temps cette

383. *Ibid.*, 209 b1 : *θεῖος*, en suivant le texte des manuscrits, avec notamment R. E. Allen, O. Apelt, L. Brisson, R. G. Bury, K. F. Hermann, L. Robin, F. D. E. Schleiermacher.

384. *Ibid.*, 209 b4-6.

385. *Ibid.*, 209 b7-c2.

386. *Ibid.*, 209 b6-7 : « il s'accroche à ce composé » (*ἀσπάζεταιται τὸ συναμφοτέρον*).

387. *Ibid.*, 209 c4 : « [l'amant] nourrit ce qu'il a engendré avec celui-ci [*sc.* son bien-aimé] » (*τὸ γεννηθὲν συνεκτρέφει κοινῇ μετ' ἐκείνου*).

amitié croît au fur et à mesure que se développe la pensée implantée dans l'âme de l'éromène. Une pensée valable, tournée vers le vrai, est nécessairement sous-tendue par un lien éthique. Tout cela explique pourquoi la relation est plus étroite entre ces personnes que celle existant avec les enfants que l'on a conçus³⁸⁸ : les enfants sont des êtres distincts de leurs géniteurs, tandis que l'amant et son bien-aimé ne forment qu'une seule pensée.

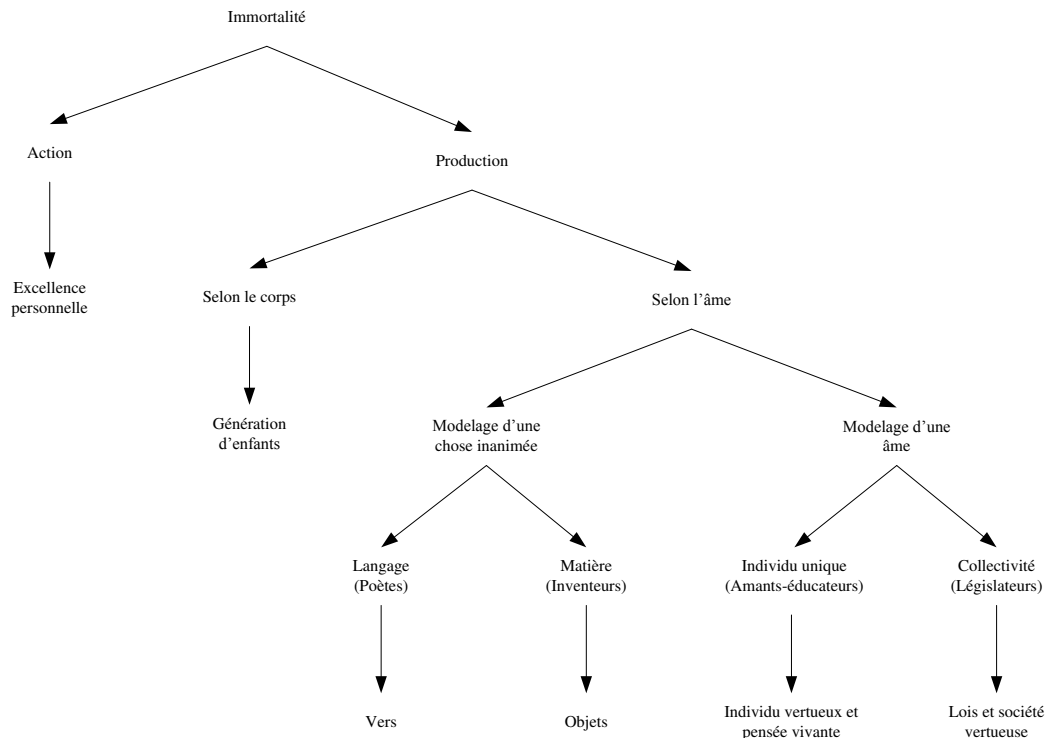


Figure 1 : Structure du discours de Diotime sur l'immortalité

Arrivé à ce stade de sa conversation avec Diotime, Socrate sait désormais en quoi consistent l'amour et les œuvres qu'il réalise. Ses opinions de départ ont été réfutées, si bien qu'il a compris à présent que l'amour n'est pas amour des belles choses mais de l'immortalité et il se doute que certaines façons de gagner l'immortalité valent mieux que d'autres. Diotime peut légitimement considérer qu'il a subi une initiation³⁸⁹ : partant d'un état donné, pas à pas et continûment, il est parvenu à un autre état. La méthode de Diotime induit donc un réel changement cognitif chez son interlocuteur, qui était très réceptif également. Celui-ci ne peut plus revenir à son état cognitif de départ car il a ouvertement accepté chaque étape du dialogue et quand sa compréhension n'était pas suffisante pour le faire, il l'a signifié à Diotime pour qu'elle lui fournisse un supplément d'explication qui lui a permis de donner son accord en toute connaissance de cause, et tout cela selon un enchaînement logique, sans discontinuité, si bien qu'au final, Socrate parvient à un nouvel état cognitif, différent de celui

388. *Ibid.*, 209 c5-6.

389. *Ibid.*, 209 e5-210 a1 : « ainsi, ces questions relatives à l'amour sont sans doute, Socrate, les mystères auxquels toi, tu pourrais être initié » (*ταῦτα μὲν οὖν τὰ ἐρωτικά ἴσως, ὃ Σώκρατες, κἂν σὺ μνηθεῖς*).

de départ, auquel il ne peut envisager de retourner. Ce qui justifie bien l'idée d'une initiation : l'initié ne peut plus retrouver son statut de non-initié car grâce à l'initiation, il incarne à présent ce nouveau statut. Cette façon de procéder est radicalement différente de celle des spécialistes de la rhétorique et des sophistes, qui font sauter leur interlocuteur d'un état cognitif à un autre, sans continuité, sans enchaînement logique rigoureux conservant un lien avec le réel, et aux yeux des interlocuteurs, l'état final n'a pas plus de valeur que l'état de départ, si bien qu'il est toujours possible d'y revenir si l'intérêt s'en fait sentir. Ils obtiennent l'adhésion à leur discours parce qu'ils savent masquer, ou ignorent, tout ou partie de la réalité, créant un biais cognitif qui influence leur auditoire, là où Diotime recourt à un discours transparent, décortiquant le fonctionnement du réel, exposant les structures qui sont au cœur d'un phénomène psychique fondamental, la production du désir. L'aspect éthique du dialogue apparaît au premier plan : opérer une transformation de type initiatique chez autrui implique une responsabilité de la part de la personne qui s'y emploie et demande de se préoccuper de l'intérêt de celui qui s'apprête à être initié, ce dont sont souvent loin les experts de la parole, qui visent en général leur propre intérêt avant tout et pour qui l'auditeur n'est qu'un moyen de l'atteindre.

Il est significatif que la dernière partie du discours de Diotime ne soit plus un dialogue mais un long discours au cours duquel Socrate n'est plus amené à manifester son assentiment. En effet, Diotime est arrivée au terme l'initiation de Socrate aux choses de l'amour : il sait désormais ce qu'il est et quels sont ses effets. Maintenant que Diotime a expliqué que le désir est sous-tendu par une logique qui au fondement même de la nature du vivant, elle va s'appliquer à montrer comment il est possible d'en tirer parti pour aider un individu à s'épanouir autant que sa nature le lui permet. Alors que l'approche d'Aristophane mettait en scène des humains subissant leur nature et demeurant à la merci des pulsions qu'elle impliquait, Diotime a opéré une remontée aux principes du désir et par la connaissance de son fonctionnement, elle a ainsi réussi non seulement à rendre assignables ces pulsions et à juguler la démesure dans laquelle elles plongeaient accessoirement les individus, mais aussi à orienter les désirs pour exploiter au mieux les bienfaits qu'ils sont susceptibles d'apporter, et de la sorte, amener l'homme à se réaliser plus authentiquement dans son humanité. Ce dernier effet est celui recherché par le second volet du projet initiatique de Diotime.

Remarquons que l'Étrangère de Mantinée ne s'appesantit guère sur l'existence de désirs mauvais et nuisibles, ce qui ne signifie pas qu'elle nie leur existence, vu, notamment, qu'elle souligne l'*ἀλογία* des désirs de renommée, et se livre à une hiérarchisation des objets d'amour selon la forme d'immortalité qu'ils confèrent. En fait, la qualité des objets d'amour n'influe pas sur son raisonnement car même tournés vers des objets nocifs, les désirs sont bien présents et demeurent tels qu'elle les a décrits, c'est-à-dire une impulsion vers l'acquisition

d'un bien afin de gagner l'immortalité, que la qualification de bien par le sujet désirant soit erronée ou exacte : le désir tente toujours de persuader celui qu'il affecte qu'il retirera un bien de son assouvissement. Justement, en prenant conscience cette la nature particulière des désirs, l'homme est conduit à réfléchir à ce que sont le Beau et le Bien, et nécessairement il devra se pencher sur les objets qu'il poursuit et se demander s'ils sont authentiquement beaux ou bons. Dès lors, par cette recherche, s'il parvient à faire preuve de suffisamment de sagacité, il sera en mesure de faire le départ entre les bons et les mauvais objets de désir et se prémunir contre ceux conduisant à agir avec démesure. Les désirs sont par conséquent des objets de réflexion et d'expérience très intéressants car en raison de leur nature, quelle que soit l'action qu'ils poussent à accomplir, ils ouvrent invariablement la possibilité d'appréhender le Bien et le Beau, et d'être à l'origine d'une réforme du comportement, en raison de leur rôle dans la détermination des actes d'une personne. Mais *a contrario*, celui qui manque des qualités pour analyser ses désirs risque de manquer l'objectif explicité par Diotime, ce qui est vraisemblablement le cas d'un Alcibiade. C'est bien la nature de chacun, en dernière instance, qui décidera de son destin et le rapport au désir est de ce point de vue un critère discriminant très efficace.

c) La révélation

i. Un programme de vie à suivre

Maintenant que la nature d'Éros a été explicitée, une autre dimension du problème est désormais envisagée³⁹⁰, et elle requiert une seconde initiation, celle des Grands Mystères, d'une autre nature, métaphysique, menant à la révélation finale, l'*ἐποπτικά*. Le domaine de l'*ἐποπτικά* diffère ontologiquement de celui de l'*ἐρωτικά* : la seconde n'est qu'un moyen pour parvenir à la première, qui présente des caractéristiques pratiques mises à profit pour accéder à des réalités comme le Beau, dont on n'a qu'un aperçu limité et indirect en temps normal. Il n'est plus question de définir et comprendre une notion, c'est-à-dire acquérir un savoir ou obtenir une information, mais de faire l'expérience d'une réalité au cours de sa vie : parler au

390. La rupture entre cette nouvelle étape du discours de Diotime et la précédente est marquée par une série de figures de style, notamment des allitérations et des assonances, alors que jusqu'ici, le discours était peu orné (209 e5 : *ταῦτα μὲν οὖν τὰ ἐρωτικά ἴσως, ᾧ Σόκρατες, κἂν σὸ* ; à mettre en parallèle avec 210 a1, qui contient des sons identiques : *τὰ δὲ τέλεια καὶ ἐποπτικά, ᾧν ἔνεκα καὶ ταῦτα* ; si bien le mot *μηθείης* se trouve mis en exergue, car entouré de deux ensembles aux sonorités riches, dont le second est l'écho du premier (*ἐρωτικά... ἐποπτικά, ᾧν ἔνεκα*) ; puis en 210 a2 : *οὐκ οἶδ' εἰ οἶός τ' ἂν εἴης*).

sujet du Beau et le décrire ne suffit pas à en saisir l'essence. En revanche, faire l'expérience du Beau grâce à l'amour permet de l'envisager au plus près. L'amour est donc utilisé pour se mettre en condition de rencontrer le Beau et de progresser dans son affinité. On se sert d'un comportement et de l'état intérieur qui lui est lié pour aborder une notion métaphysique. Savoir que l'amour est un démon et qu'il réalise le désir d'immortalité est insuffisant pour appréhender le Beau. Néanmoins, puisqu'elle rend possible le contact avec le Beau, la pratique l'amour est susceptible d'induire une réflexion à son sujet qui progressera au fur et à mesure que l'expérience apportée par l'amour s'enrichira. Nous sommes donc en présence de deux activités liées car l'une est consécutive à l'autre, mais la seconde constitue un discours sur la première conduisant à la prise de conscience de la présence du Beau dans celle-ci et à partir de là, s'engage une troisième activité, la contemplation du Beau. *Λ'έποπτικά* est en somme le résultat d'une « méta-activité » par rapport à *Λ'έρωτικά*, décrivant la façon adéquate et optimale de vivre cette expérience : on peut donc être parfaitement informé de ce qu'est la seconde et du contenu théorique de la première mais seule l'expérience directe et personnelle est en mesure d'en appréhender le contenu.

Ainsi, rien n'indique *a priori* que Socrate soit apte à mener à bien une telle entreprise, en suivant méthodiquement toutes ses étapes, tant qu'il n'a pas essayé : ce seront sa vie et les conclusions qu'il en tirera dans son approche personnelle de la beauté qui démontreront s'il en était capable³⁹¹. En outre, pour être en mesure de mettre en œuvre cette méthode devant conduire à la contemplation du Beau en soi, il faut que l'amour soit présent : or, l'état amoureux ne se décrète pas, si bien qu'il serait impossible à Diotime d'entamer concrètement la seconde initiation si Socrate n'était pas amoureux. Pour toutes ces raisons, Diotime passe à un discours descriptif. Elle ne peut faire mieux que de donner à Socrate, avec autant de précisions possibles, le mode d'emploi de l'existence à suivre et comment elle doit être envisagée pour capter la Beauté dans sa réalité, charge à lui, ensuite, d'appliquer ces préceptes et selon ses capacités, il parviendra ou non à l'objectif visé. D'ailleurs, le responsable de l'initiation³⁹² qu'elle évoque se contente d'indiquer la direction à suivre, les différentes étapes du parcours mais il n'influe pas sur la réception qu'en fera l'initié : c'est à ce dernier d'en tirer des conclusions et de mener une réflexion à partir de ces expériences. L'initiateur est essentiellement un guide éduquant l'initié aux choses de l'amour³⁹³, sous toutes leurs formes, car il importe de suivre une voie adéquate et le rôle de l'initiateur consiste

391. Pour F. M. CORNFORD, *op. cit.*, p. 84, Diotime fait une pause à ce moment car le Socrate historique, aux yeux de Platon, ne serait pas allé plus loin que cette initiation liminaire et n'aurait pas reçu la révélation ultime, qui serait une élaboration de Platon des principes implicites à la vie et la mort de son maître, lesquelles constituaient en somme l'expression même de sa philosophie. Sans nous prononcer sur le Socrate historique, voir nos réflexions *infra*, p. 822.

392. *Banquet*, 210 a7 : *ό ήγούμενος*.

393. *Ibid.*, 210 e2-3 : « car celui qui aura été guidé et instruit jusqu'à ce point à propos des questions amoureuses » (*ός γάρ άν μέχρι ένταύθα προς τά έρωτικά παιδαγωγηθή*).

globalement à s'assurer que l'initié la suit correctement (*ὀρθῶς*)³⁹⁴. En quelque sorte, il indique à l'initié vers où il doit regarder mais ne peut voir à sa place. Par rapport au guide initiateur, l'initié est dans la position de l'éromène, qui n'est pas encore sous l'emprise d'Éros et doit apprendre à tirer profit au mieux des bienfaits que celui-ci lui apportera le jour où il s'emparera de lui, faisant de lui un éraste. L'initiation véritable à l'*ἐποπτικά* est en définitive conduite par la vie elle-même car il faut vivre en suivant le programme détaillé par Diotime pour parvenir à contempler le Beau en soi et donner à la vie humaine sa valeur³⁹⁵. Mieux, c'est cette vie qui est proprement humaine³⁹⁶. Par conséquent, l'immortalité se gagne autant par la contemplation du Beau en soi que par la vie que l'on a menée, et qui a conduit à cette contemplation.

Étant donné que la seconde initiation, censée mener à la contemplation du Beau, utilise la mise en pratique de l'amour, on peut se demander quelle fut l'utilité de la première initiation : en effet, comprendre ce qu'est l'amour et connaître ses effets ne sert à rien pour prendre conscience de la présence du Beau lorsque l'on aime, puisque la seconde attitude est induite par la pratique de l'amour, et non sa connaissance. Comme nous l'avons déjà dit, même le choix de l'objet aimé importe peu en réalité : si celui qui aime est capable de se poser la question de la présence du Beau dans ce qu'il aime, le degré de beauté contenu dans l'objet ne compte pas, car de toute façon, l'amant finira par le déceler puisqu'il le cherche. Avec l'amour, on est face à une action qui peut être accomplie adéquatement et conduire à des effets souhaités sans qu'il soit nécessaire de comprendre en détail en quoi elle consiste. La pédagogie de l'amour que décrit Diotime vise une pédagogie du Beau : elle est une façon raisonnée et méthodique pour aborder progressivement un objet fuyant, difficile à saisir autrement, en profitant d'une tendance naturelle de l'individu. L'intérêt de la première initiation est vraisemblablement de remettre l'amour à sa place dans la méthode en réfutant l'opinion selon laquelle l'amour est un beau dieu, opinion qui tend à laisser penser qu'en trouvant l'amour, on trouverait en même temps le Beau, qui se confondrait avec lui, alors que

394. *Ibid.*, 210 a 2 : « si quelqu'un suit correctement » (*ἐάν τις ὀρθῶς μετήη*) ; a4-5 : « la voie correcte allant à cet objectif » (*τὸν ὀρθῶς ἰόντα ἐπὶ τοῦτο τὸ πρᾶγμα*) ; a6-7 : « si celui qui le guide le guide correctement » (*ἐὰν ὀρθῶς ἡγήται ὁ ἡγούμενος*) ; 210 e3 : « contemplant dans l'ordre et correctement les belles choses » (*θεώμενος ἐφεξῆς τε καὶ ὀρθῶς τὰ καλά*) ; 211 b5-6 : « par un amour des jeunes garçons correctement pratiqué » (*διὰ τὸ ὀρθῶς παιδευαστεῖν*) ; b7-c1 : « Car voilà donc la voie correcte qui va aux choses de l'amour ou sur laquelle on est conduit par un autre » (*τοῦτο γὰρ δὴ ἐστὶ τὸ ὀρθῶς ἐπὶ τὰ ἐρωτικά ἰέναι ἢ ὑπ' ἄλλον ἄγεσθαι*).

395. *Ibid.*, 211 d1-3 : « à ce point de la vie, plus qu'à aucun autre, il vaut la peine de vivre pour un homme, au moment où il contemple le Beau en soi » (*ἐνταῦθα τοῦ βίου, [...] εἶπερ πῶς ἄλλοθι, βιωτὸν ἀνθρώπων, θεωμένῳ αὐτὸ τὸ καλόν*).

396. C'est ce que suggère Socrate en 212 b2-5, lorsqu'il insiste sur le rôle d'Éros dans ce processus initiatique : « ayant donc été convaincu, j'essaie de convaincre aussi les autres qu'on ne trouverait pas facilement un aide meilleur qu'Éros pour fournir cette possession à la nature humaine. C'est pourquoi, moi, je dis que tout homme doit honorer Éros » (*πειπεισμένος δὲ πειρῶμαι καὶ τοὺς ἄλλους πείθειν ὅτι τούτου τοῦ κτήματος τῆ ἀνθρωπεία φύσει συνεργὸν ἀμείνω Ἔρωτος οὐκ ἂν τις ραδίως λάβοι. διὸ δὴ ἔγωγέ φημι χρῆναι πάντα ἄνδρα τὸν Ἔρωτα τιμᾶν*), souligné par nous.

celui-ci exige une démarche réflexive supplémentaire pour être appréhendé. On se débarrasse ainsi d'une illusion fâcheuse à cause de laquelle on risquerait de ne jamais se consacrer réellement à la recherche du Beau authentique, ce qui aurait été catastrophique. De plus, cette première initiation a engagé une réflexion critique sur ce qu'était l'amour, qui n'a pas manqué de sensibiliser l'esprit du destinataire du discours de Diotime : c'est donc aussi une invitation à poursuivre la réflexion lorsqu'il rencontrera l'amour et à ne pas en rester aux apparences ou aux opinions. Grâce à la première initiation, on éloigne l'amour et le Beau et l'on découvre que le Beau doit être cherché au-delà de l'amour, ce qui constitue déjà une aide avant d'entamer la seconde. En scindant son exposition en deux étapes, Diotime met l'accent sur le saut nécessaire entre ce qui relève du sensible et du mouvement et ce qui relève de l'intelligible et du permanent. Car l'amour, naissant et mourant en alternance, est un mouvement, contrairement au Beau. La première initiation présente donc une heuristique grâce à laquelle, tout en évoluant dans le monde sensible, il est possible de s'élever vers l'intelligible d'une façon astucieuse et efficace, en tirant parti d'une aptitude naturelle et courante. Diotime démontre ainsi que l'on n'est pas cantonné au monde sensible et à ses contradictions, et qu'il y a même en celui-ci des passerelles vers l'intelligible, des êtres intermédiaires tels que l'amour, aidant à passer d'un ordre à l'autre, pour qui a l'intelligence de le comprendre. Une grande partie de la tâche de la philosophie est de découvrir les méthodes qui donnent un accès privilégié à l'intelligible afin d'enrichir sans cesse sa pensée par l'étude de nouvelles notions et l'amélioration de sa connaissance de celles qui ont déjà été abordées. La première partie du discours de Diotime explique que le sensible repose sur des structures stables sur lesquelles il est possible de s'appuyer pour mettre en œuvre des logiques de second ordre, dont la révélation fait l'objet de la seconde initiation.

Cette initiation n'est pour l'instant qu'un discours. Car tout ce que peut faire Diotime est de s'efforcer de convaincre Socrate que la façon d'envisager l'existence qu'elle préconise est la meilleure qui soit car la plus adéquate pour répondre au désir d'immortalité qui habite chaque homme. Sachant que tout le monde n'en est pas convaincu ou bien n'a pas la capacité d'aller au bout du parcours proposé par Diotime, il faut reconnaître une grande inégalité naturelle entre les humains, si l'on souscrit à ce que l'Étrangère de Mantinée avance. La part de conviction personnelle, et donc d'opinion, reste très importante dans la décision de suivre le mode de vie qui est proposé. Le discours de Diotime est encore trop peu démonstratif pour produire une certitude plus grande quant à son bien-fondé. La qualification de sophiste appliquée par Socrate à Diotime au moment d'introduire cette partie du discours³⁹⁷ visait peut-être aussi à souligner la dimension individuelle du propos qui allait être rapporté qui, quoiqu'il soit exprimé de façon persuasive, ne garantit pas que l'expérience puisse être vécue

397. *Ibid.*, 208 c1 : « comme les sophistes accomplis » (*ὥσπερ οἱ τέλει σοφισταί*).

par l'auditeur, et si l'est, qu'elle le soit à l'identique, soulignant une fois encore que le philosophe reste souvent un sophiste aux yeux de ceux qui n'ont pas fait son expérience de pensée, et que celui qui n'est pas philosophe risque toujours d'être affecté à la façon de la sophistique par une expérience qui serait bénéfique au philosophe. Mais il convient d'ajouter que l'approche proposée par Diotime reste extrêmement théorique : si elle nous indique les grandes étapes conduisant à contempler le beau, elle ne dit pas comment s'y prendre concrètement à chaque fois pour déceler le Beau, ni tout simplement ce qui le caractérise. Et surtout, eu égard aux propres réflexions de Diotime sur l'éducation amoureuse, qui, d'après elle, est fondée sur une relation masculine³⁹⁸, nous comprenons qu'en tant que femme, Diotime n'a pas la possibilité d'entreprendre une telle éducation et de transmettre un savoir positif à Socrate en partageant les fruits d'une contemplation, ce qui justifie encore plus la dénomination de sophiste à cet endroit : l'initiation de Socrate n'est donc que partielle et se limite en fait à l'entretien réfutatif³⁹⁹, si bien que suite à sa rencontre avec Diotime, celui-ci a purifié ses opinions et découvert son ignorance. La révélation de Diotime reçue par Socrate s'arrête donc là. Quant à la contemplation des réalités, Socrate ne peut pas bénéficier de l'expérience de Diotime et est livré à lui-même, ne disposant que de la méthode à suivre indiquée par cette dernière et de ses indications sommaires sur ce qu'il peut espérer découvrir, sans garantie de réussite. Cependant, l'ayant débarrassé de ses opinions et lui ayant présenté les merveilles du Beau, Diotime a excité en lui un désir d'y avoir accès qui ne s'éteindra jamais et comme il a fait avec elle l'expérience de la réfutation, il s'applique désormais à examiner tous ses interlocuteurs, poussé par Éros, à la recherche de belles âmes : ils n'apprendront rien de lui, car il est ignorant, mais vivront une expérience de pensée bouleversante, à condition qu'ils soient capables d'en saisir le sens véritable et d'en tirer les conséquences du point de vue de leur existence, ce qui exige donc une nature réceptive au départ. La singularité du personnage de Socrate, infatigable éraste par excellence, trouve ici son explication.

ii. Une transformation profonde

La recherche que propose Diotime est bien un parcours initiatique, qui influe sur la vie de celui qui accepte de s'y engager. En effet, lorsque l'on passe à une nouvelle étape, il n'est

398. *Ibid.*, 209 a1-e4, 211 b5-6 (« grâce à une pratique correcte de l'amour des jeunes garçons » (*διὰ τὸ ὀρθῶς παιδεραστεῖν*)). Voir L. BRISSON, « Agathon, Pausanias, and Diotima in Plato's *Symposium: Paiderastia and Philosophia* », p. 250.

399. Socrate, en commençant le récit de sa discussion avec Diotime, en 201 e3-7, fait un parallèle avec celle qu'il vient d'avoir avec Agathon et indique qu'il était peu ou prou dans la position de ce dernier et que Diotime le réfutait (201 e6 : ἤλεγχε) de la même manière qu'il venait de le faire avec le tragédien.

plus question de revenir à l'étape précédente : en découvrant une nouvelle sorte de beauté, on cesse immédiatement de s'attacher à la beauté dont on était amoureux auparavant⁴⁰⁰. Le retour en arrière n'est pas possible : c'est pourquoi, il importe de suivre un ordre précis⁴⁰¹ afin que l'initiation soit complète et puisse, de la sorte, arriver à son but. Une mutation psychologique s'opère au fil de cette épreuve : non seulement les opinions⁴⁰² mais aussi les goûts et les centres d'intérêt⁴⁰³ du sujet sont modifiés. Cette transformation interne de l'individu induit des changements de comportement eux-mêmes favorables au projet de départ puisque l'individu se tourne ensuite spontanément vers d'autres formes de beauté⁴⁰⁴. Diotime parle d'une nécessité, d'une contrainte⁴⁰⁵ pesant sur l'individu : il est soumis à la fois à ces nouvelles attitudes et aussi à la logique du processus initiatique. En effet, il a réussi à ne plus se concentrer sur la beauté physique visible pour appréhender la beauté morale de l'âme, invisible, laquelle conditionne le comportement et la manière d'être de son bien-aimé. De là, s'il veut, sous l'effet de l'amour, tenir un discours pour convaincre l'âme de son bien-aimé de devenir meilleure, il est obligé de s'intéresser à la beauté des activités coutumières et des lois⁴⁰⁶, qui déterminent une partie des belles actions ; ajoutons qu'elles entretiennent une parenté avec l'âme : comme elle, elles sont invisibles et surtout elles constituent d'une certaine manière l'âme de la société car elles influent sur le comportement des hommes les

400. *Ibid.*, 210 b4-6 : « ayant compris cela, il sera en état d'être amant de tous les beaux corps, et il relâchera celui, excessif, qu'il concevait pour un seul, le dédaignant et le jugeant insignifiant » (*τοῦτο δ' ἐννοήσαντα καταστήναι πάντων τῶν καλῶν σωμάτων ἐραστήν, ἐνὸς δὲ τὸ σφόδρα τοῦτο χαλάσαι καταφρονήσαντα καὶ μικρὸν ἡγησάμενον*) ; c7-d3 : « regardant le beau, déjà vaste, non plus celui qui est chez un seul, comme un serviteur, se délectant de la beauté d'un seul jeune garçon ou d'un seul homme ou d'une seule occupation, étant dans un état de servitude, qui ferait de lui un être bas et mesquin » (*βλέπων πρὸς πολὺ ἤδη τὸ καλὸν μηκέτι τὸ παρ' ἐνί, ὡσπερ οἰκέτης, ἀγαπῶν παιδαρίου κάλλος ἢ ἀνθρώπου τινὸς ἢ ἐπιτηδεύματος ἐνός, δουλεύων φαῦλος ἢ καὶ μικρολόγος*).

401. Diotime insiste sur ce point à la fin du passage en résumant les étapes suivies lors de l'initiation et en soulignant explicitement leurs enchaînements (*ibid.*, 211 b7-d1), et comme nous l'avons déjà vu, elle répète à l'envi que l'initiation doit être menée comme il faut (*ὀρθῶς* ; voir les références citées *supra*, p. 820, note 394).

402. *Ibid.*, 210 b2-7 : « ce serait une complète déraison de ne pas *estimer* comme étant une et identique la beauté qui réside dans tous les corps : ayant compris cela, il sera en état d'être amant de tous les beaux corps, et il relâchera celui, excessif, qu'il concevait pour un seul, le *dédaignant* et le *jugeant insignifiant* ; après quoi, il *jugera* la beauté qui est dans les âmes comme ayant *plus de valeur* que celle qui est dans le corps » (*πολλὴ ἄνοια μὴ οὐχ ἐν τε καὶ ταῦτόν ἡγεῖσθαι τὸ ἐπὶ πᾶσιν τοῖς σώμασι κάλλος· τοῦτο δ' ἐννοήσαντα καταστήναι πάντων τῶν καλῶν σωμάτων ἐραστήν, ἐνὸς δὲ τὸ σφόδρα τοῦτο χαλάσαι καταφρονήσαντα καὶ μικρὸν ἡγησάμενον· μετὰ δὲ ταῦτα τὸ ἐν ταῖς ψυχαῖς κάλλος τιμιώτερον ἡγήσασθαι τοῦ ἐν τῷ σώματι*) ; c5-6 : « de sorte qu'il *estime* que le beau qui est du domaine du corps est *quelque chose d'insignifiant* » (*ἵνα τὸ περὶ τὸ σῶμα καλὸν μικρὸν τι ἡγήσῃται εἶναι*), souligné par nous.

403. *Ibid.*, 210 b8-c3 : « si quelqu'un, étant convenable du point de vue de l'âme, a un corps dont la fleur est terne, il se *satisfait* de lui, l'aime, prend soin de lui, enfante et cherche des discours propres à rendre meilleurs les jeunes » (*ἐὰν ἐπιεικῆς ὦν τὴν ψυχὴν τις κἂν μικρὸν ἄνθος ἔχη, ἐξαρκεῖν αὐτῷ καὶ ἐρᾶν καὶ κηδεσθαι καὶ τίκτειν λόγους τοιούτους καὶ ζητεῖν, οἷτινες ποιήσουσι βελτίους τοὺς νέους*), souligné par nous.

404. *Ibid.*, 210 c3-5 : « afin qu'il soit forcé au contraire de contempler la beauté qui est dans les activités et dans les lois, et de s'apercevoir qu'elle-même est entièrement apparentée à elle-même » (*ἵνα ἀναγκασθῇ αὐτὴ θεάσασθαι τὸ ἐν τοῖς ἐπιτηδεύμασι καὶ τοῖς νόμοις καλὸν καὶ τοῦτ' ἰδεῖν ὅτι πᾶν αὐτὸ αὐτῷ συγγενές ἐστιν*).

405. *Ibid.*, 210 c3 : *ἀναγκασθῇ*. En 210 b2, Diotime parlait d'une *πολλὴ ἄνοια* chez celui qui n'est capable de reconnaître la même forme de beauté dans tous les corps : en d'autres termes, l'individu normal ne peut pas ne pas le faire. Il s'agit donc bien aussi d'une contrainte implicite émanant de la propre rationalité de l'individu lorsqu'elle est confrontée à la situation vers laquelle le processus initiatique l'a conduite.

406. *Ibid.*, 210 c1-4.

uns avec les autres. À chaque niveau du processus, l'approche de l'individu est identique : il découvre une parenté entre la forme de beauté qui le séduit chez son bien-aimé et la même forme chez d'autres êtres, avant de généraliser à tous les êtres de cette catégorie⁴⁰⁷. Ce raisonnement est une forme d'analogie : la beauté d'êtres apparentés à un autre être est parente de la beauté de cet être. Une fois qu'une clef d'interprétation a été trouvée, l'exploration du sensible contribue à celle de l'intelligible grâce aux propriétés logiques de l'analogie qui répercute dans le second les découvertes effectuées dans le premier. Nous ne manquerons pas de constater également que le procédé suit les lois de la magie sympathique, le même agissant sur le même, justifiant un peu plus le statut de sorcier d'Éros, et soulignant en même temps le rôle essentiel joué par l'induction dans tout processus de recherche, pour fournir un point de départ alors que le sujet exploré est encore inconnu : l'approche est validée par l'existence d'un analogue intelligible, qui établit la réalité de l'objet induit. Cette induction est bien une forme d'inspiration créatrice, s'efforçant de remonter toujours plus en amont dans l'ordre de l'*a priori*.

Le langage joue vraisemblablement un rôle de premier plan dans cette généralisation d'une sorte de beauté à tous les êtres de même nature, en raison justement de sa tendance à produire des analogies, un même nom commun s'appliquant par définition à des êtres singuliers différents. Or, comme Diotime le souligne, l'amant, sous l'effet de l'amour, engendre des discours, dont la nature entretient un certain rapport analogique au sujet qu'ils traitent⁴⁰⁸. L'amour, ainsi, catalyse naturellement la recherche du Beau car il fait naître un des outils particulièrement utiles à cette fin. Par sa forme, le discours a une capacité heuristique qui le rend adapté au but visé par cette initiation. Le discours contribue donc grandement à la logique de celle-ci puisqu'il permet à l'individu de trouver sa voie avec succès à chaque étape, l'initiateur se contentant de lui indiquer quelle sera l'étape suivante. Ainsi, pensant agir sur autrui par son discours, l'individu agit également sur lui-même et de façon certaine, à son insu. Il est entré dans un processus qui l'entraînera naturellement jusqu'au terme visé, la contemplation du Beau en soi, si bien que Diotime est en droit

407. *Ibid.*, 210 a9-b3 : « ensuite, il comprendra que la beauté qui est dans n'importe quel corps est la *sœur* de celle qui est dans un autre corps, et si l'on doit poursuivre le beau qui est dans l'aspect, ce serait une complète déraison de ne pas estimer comme étant une et identique la beauté qui réside dans tous les corps » (*ἔπειτα δὲ αὐτὸν κατανοῆσαι ὅτι τὸ κάλλος τὸ ἐπὶ ὅτρωδν σώματι τῷ ἐπὶ ἑτέρῳ σώματι ἀδελφὸν ἐστὶ, καὶ εἰ δεῖ διώκειν τὸ ἐπ' εἶδει καλόν, πολλὴ ἄνοια μὴ οὐχ ἔν τε καὶ ταῦτὸν ἡγεῖσθαι τὸ ἐπὶ πᾶσιν τοῖς σώμασι κάλλος*), nous soulignons. En 210 c5, Diotime emploie le terme *συγγενές* au sujet des coutumes et des lois, dont la beauté est au final dans un rapport de parenté avec celle l'âme (voir p. 68, la note 2 de L. Robin dans l'édition de la C.U.F. du *Banquet*).

408. *Ibid.*, 210 a8 (sur les beaux corps : *λόγους καλοῦς*), c1-3 (pour les belles âmes : *λόγους τοιοῦτους* [...]), *οἵτινες ποιήσουσι βελτίους τοὺς νέους*), d4-5 (face à l'océan de beauté s'étendant devant celui qui découvre la beauté des connaissances : *πολλοὺς καὶ καλοὺς λόγους καὶ μεγαλοπρεπεῖς*).

d'affirmer que lorsque l'on a commencé à apercevoir la beauté des jeunes gens, on est déjà proche du but⁴⁰⁹.

L'âme tout entière est transformée au cours du parcours initiatique. L'éducation qu'elle y reçoit n'est pas fondée sur un système d'interdictions et de permissions mais sur la découverte de centres d'intérêt toujours plus attrayants, après avoir tiré le meilleur de ceux qui sont abandonnés, ce qui rend possible en même temps l'élévation de l'âme. Ainsi, découvrir que la beauté existe sous une forme unique et identique dans tous les corps, refrène sans doute les désirs tournés vers les corps, d'une part parce qu'on ne peut pas posséder tous les corps, d'autre part, parce que l'activité réflexive qui a produit cette découverte constitue également une prise de distance vis-à-vis de ces désirs corporels et est présentée comme une attitude préférable et rationnelle car ne pas être capable de mener cette réflexion serait la preuve d'une « déraison considérable » (πολλή ἄνοια)⁴¹⁰ ; d'ailleurs, comme le souligne Diotime, la passion de l'individu pour son bien-aimé se calme immédiatement⁴¹¹. L'âme s'est élevée désormais jusqu'à pouvoir aimer la beauté se trouvant dans d'autres âmes, ce qui la met en mesure de juger la beauté des actions induites par ces âmes. L'initié s'éveille donc aux vertus et apprend ainsi à reconnaître et accomplir de belles actions. Observons que l'initié ne se contente pas de produire des discours, comme lors de l'étape précédente : il a à cœur d'être actif au service de son bien-aimé, il l'aime et prend soin de lui⁴¹². Même le rapport au discours a évolué entre ce stade et le précédent. En effet, en 210 a7-8, Diotime dit γεννᾶν λόγους καλούς, alors qu'en 210 c1, elle dit τίκτειν λόγους : l'idée de génération est présente dans les deux cas, mais les nuances sont différentes car le verbe γεννᾶν met l'accent sur le produit final et s'emploie parfois au sujet du père⁴¹³, tandis que τίκτειν s'applique en général à la mère et souligne la mise au monde d'un être qui a été porté par celle-ci, donc insiste plus sur le processus⁴¹⁴. On peut d'ailleurs penser que Diotime, en utilisant cette terminologie, se

409. *Ibid.*, 211 b5-7 : « dès lors, quand quelqu'un, s'élevant à partir des choses qui sont là, par un amour des jeunes garçons correctement pratiqué, commence à contempler ce beau-là, on touche presque au but » (ὅταν δὴ τις ἀπὸ τῶνδε διὰ τὸ ὀρθῶς παιδευραστῆν ἐπανιών ἐκεῖνο τὸ καλὸν ἄρχηται καθορᾶν, σχεδὸν ἂν τι ἄπτοιτο τοῦ τέλους).

410. *Ibid.*, 210 b2.

411. *Ibid.*, 210 b5-6. Pour rendre compte de l'élévation de l'âme au-dessus des désirs physiques, on pourrait prendre le mot καταφρονήσαντα utilisé par Diotime pour évoquer le mépris de l'initié pour son ancien amour, dans un sens presque littéral : prendre de haut, ce qui souligne la distanciation de la personne par rapport à ses précédents sentiments.

412. *Ibid.*, 210 c1 : ἐρᾶν καὶ κήδεσθαι.

413. Voir par exemple, ESCHYLE, *Prométhée enchaîné*, 165, 850 ; SOPHOCLE, *Ajax*, 1077 ; *Antigone*, 627 ; *Électre*, 1412 ; EURIPIDE, *Iphigénie en Tauride*, 360 ; *Hélène*, 390 ; PLATON, *Critias*, 113 c3-4, e7 ; *Criton*, 50 d2 ; *Politique*, 269 d9 ; *République*, VIII, 568 e4, 569 a1 ; *Théétète*, 150 c8 ; *Timée*, 32 c1, 37 c7.

414. Voir entre autres, HOMÈRE, *Iliade*, I, 352 ; VI, 345 ; *Odyssée*, XIX, 266 ; HÉSIODE, *Travaux...*, 235, 244 ; ESCHYLE, *Choéphores*, 127 ; *Euménides*, 321 ; *Prométhée enchaîné*, 768 ; SOPHOCLE, *Électre*, 342, 470 ; *Œdipe à Colone*, 982 sq. ; *Œdipe roi*, 1250 ; EURIPIDE, *Andromaque*, 9, 199, 202, 663, 898, 1235 ; ARISTOPHANE, *Paix*, 1325 ; *Thesmophories*, 836, 845 (WILSON) ; XÉNOPHON, *Helléniques*, IV, IV, 19.9 (MARCHANT) ; *Mémorables*, II, II, 5.8 ; PLATON, *Charmide*, 158 b4 ; *Lois*, VI, 775 d7-e1 ; *Ménexène*, 237 e1-5 ; *République*, V, 454 d10-e1 (« le genre féminin met au monde, tandis que le genre masculin féconde » (τὸ μὲν θῆλυ τίκτειν, τὸ δὲ ἄρρεν

réfère directement à sa propre expérience de mère ⁴¹⁵, qui la rend donc bien plus compétente que tout homme pour décrire le processus de génération de la pensée, provenant dans son cas de sa relation avec Zeus, mais qui empêche en même temps l'Étrangère de Mantinée de générer la même chose chez autrui. L'acte de produire le discours est donc devenu aussi important que le résultat final : réussir l'éducation d'une âme est certainement une tâche plus difficile qu'obtenir les faveurs d'un corps. Après les désirs corporels, la capacité à agir de l'âme se tourne donc vers le Beau. La dernière composante de l'âme à être affectée par l'initiation est celle qui s'occupe de la connaissance. L'initié accède alors à la philosophie véritable ⁴¹⁶ et accompagne ses discours de pensées ⁴¹⁷.

iii. L'éveil de la pensée et la redéfinition de l'action

Au cours des étapes antérieures de l'initiation, les pensées n'avaient pas été évoquées, non pas parce que l'individu était privé de la capacité de penser (le fait de prendre conscience peu à peu de la nature du Beau prouve le contraire), mais parce que les activités qui faisaient l'objet de l'amour de l'initié étaient toutes tournées vers l'extérieur et faisaient pour cette raison intervenir des composantes de l'âme servant à analyser le monde extérieur. Lors du premier stade de l'initiation finale, nous étions dans le cas d'une prise de conscience ⁴¹⁸ d'un fait du monde sensible permettant de s'en faire une représentation ⁴¹⁹ : l'individu intègre un

ὄχεύειν)) ; 460 e4-7 (« Pour la femme, ayant commencé à partir de sa vingtième année, elle *enfante* jusqu'à sa quarantième année pour la cité ; tandis que pour l'homme, lorsqu'il est arrivé au sommet de sa performance à la course, à partir de ce moment-là, il *engendre* pour la cité jusqu'à cinquante-cinq ans » (γυναικὶ μὲν [...] ἀρξαμένη ἀπὸ εἰκοσιετίδος μέχρι τετραρακονταετίδος τίκτειν τῇ πόλει· ἀνδρὶ δέ, ἐπειδὴν τὴν ὄξυτάτην δρόμου ἀκμὴν παρῆ, τὸ ἀπὸ τούτου γεννᾷν τῇ πόλει μέχρι πεντεκαπεντηκονταέτους), nous soulignons) ; *Théétète*, 149 b6.

415. Voir A. G. WERSINGER, « La Voix d'une "savante" : Diotime de Mantinée dans le *Banquet* de Platon (201d-212b) », §§ 34-38, qui montre que « ce n'est pas la femme qui est concernée dans le modèle de Diotime mais la mère, c'est-à-dire la femme sanctionnée par la cité (puisque celle-ci lui refuse la citoyenneté). Il s'agit dans tous les cas d'une construction masculine de la féminité » (§ 38). Qui plus est, c'est Diotime qui est à l'initiative de la procréation, son modèle d'accouchement étant adapté à l'érastrate et elle-même jouant le rôle de l'érastrate de Socrate (§§ 43-49).

416. *Banquet*, 210 d6 : φιλοσοφία.

417. *Ibid.*, 210 d5-6 : διανοήματα.

418. *Ibid.*, 210 a8 : κατανοήσαι. Plutôt qu'une compréhension, ce terme exprime une prise de conscience d'un fait observé : il s'agit donc d'une opération cognitive en lien direct avec l'expérience et qui fournit donc une connaissance relativement peu précise, mais suffisante pour se faire une idée à propos d'une chose inconnue ou ignorée et se familiariser avec elle. Voir, par exemple, THUCYDIDE, *op. cit.*, I, CXXXVIII, 1.3 ; II, III, 2.2 ; CII, 6.1 ; III, LXVI, 2.3 ; XÉNOPHON, *Anabase*, I, II, 4.2 ; VII, VII, 43.4 ; 45.4 ; *Cyropédie*, I, V, 8.1 ; VI, 8.6 ; 20.8 ; 36.7 ; 44.3 ; *Mémoires*, III, V, 25.2 ; PLATON, *Charmide*, 167 e10 ; *Gorgias*, 455 b2 ; *Lois*, 789 b6 ; *Philèbe*, 35 d8 ; *Politique*, 259 d10, 305 d9 ; *Théétète*, 157 c5 ; *Timée*, 25 e4, 33 a3.

419. *Banquet*, 210 b4 : ἐννοήσαντα. Selon les auteurs et les contextes, ce mot peut signifier « avoir à l'esprit », « savoir », « être conscient ou au courant de quelque chose » (par exemple, HÉRODOTE, *op. cit.*, III, VI.2 ; SOPHOCLE, *Antigone*, 61 ; *Ceiphe roi*, 330 ; *Philoctète*, 1440 ; EURIPIDE, *Iphigénie à Aulis*, 492 ; *Hippolyte*, 435 ; *Médée*, 47), « penser à quelque chose » (*ibid.*, 900, 925 ; HÉRODOTE, *op. cit.*, I, LXVIII.15), « se rendre compte de

fait d'expérience, il généralise des cas particuliers qu'il a observés, suivant en cela une tendance naturelle de l'esprit humain. Le monde extérieur est perçu par des sensations qui sont traitées par la fonction de l'âme prévue pour cela : des représentations sont produites, qui ne peuvent pas être considérées comme des pensées très élaborées. De même, lors de la deuxième étape de l'initiation, l'individu fait appel à sa vision pour appréhender le beau existant dans les coutumes et les lois ⁴²⁰, métaphore qui laisse entendre qu'il ne peut pas aller plus loin que la surface des apparences : il sait reconnaître les actions socialement valorisées, mais ignore vraisemblablement pourquoi elles le sont et si elles méritent vraiment de l'être. D'ailleurs, au cours des deux premiers stades de la seconde initiation, l'individu développe essentiellement des opinions ⁴²¹. Lorsqu'il parvient à considérer la beauté des connaissances, l'initié opère un retour sur lui-même et acquiert une forme d'intériorité qui se traduit par la prise de conscience que ses pensées, elles aussi, peuvent être belles. Il acquiert alors une forme de liberté, puisqu'il n'est plus tributaire de personne, ni d'aucune instance sociale ⁴²² pour décider de ses choix. En découvrant la beauté présente dans les connaissances, l'initié gagne en autonomie car il est désormais apte à émettre des jugements fondés à propos d'autrui et de ses propres actes. Étant amoureux des belles connaissances, il ne peut pas mal agir. Par la même occasion, il étend le champ de ses préoccupations et donc de ses pensées, puisqu'il n'a plus comme objet de ses attentions une seule personne ou un seul système de coutumes et de lois : il devient capable d'admirer le Beau en toute chose. Par ailleurs, la philosophie occupe toujours une position intermédiaire puisqu'elle est située entre l'amour des belles âmes et la contemplation du Beau en soi. Arrivé à ce stade, l'initié a connu une expérience complète de la Beauté et toutes les composantes de son âme sont tournées vers le Beau.

Le stade ultime de l'initiation consiste à dépasser l'expérience ordinaire pour rencontrer une forme de beauté dénuée de tout caractère sensible et qui ne peut faire l'objet que d'une réflexion personnelle, dont la description n'en donne qu'une pâle image et ne pourra jamais le remplacer. Mais la contemplation du Beau en soi ne doit pas être tenue comme la fin de l'existence active de l'initié, qui serait plongé dans une méditation extatique ininterrompue. Outre les immenses joies intellectuelles qu'une telle rencontre ne peut que susciter, l'intérêt essentiel de la révélation du Beau en soi est pratique. L'importance de la

quelque » (*ibid.*, I, LXXXVI.33). Chez Platon, il évoque une réflexion au sens large (*Euthyphron*, 10 a1 ; *Phédon*, 61 b3) ou la constitution d'une représentation mentale (*Apologie*, 40 c4 ; *Cratyle*, 398 c7, e3, 436 b2 ; *Phédon*, 68 d2, 74 d1) ; il s'agit parfois aussi d'une réflexion initiée grâce à l'intervention des sensations, comme dans le *Phédon*, 73 c9-10, 75 a6, 11, 76 a3.

420. *Banquet*, 210 c3 : *θεάσασθαι* ; c4 : *ιδεῖν*.

421. Voir *supra*, p. 823, note 402.

422. *Ibid.*, 210 c7-d3 : « regardant en direction du beau qui est désormais étendu, non plus [le beau] chez un seul être, comme un *esclave de maison* [appartenant à un seul maître], en chérissant une beauté d'un jeune garçon, ou d'un homme donné ou d'une activité unique, et *étant un esclave*, il serait un individu bas et mesquin » (*βλέπων πρὸς πολὺ ἤδη τὸ καλὸν μηκέτι τὸ παρ' ἐνί, ὥσπερ οἰκέτης, ἀγαπῶν παιδαρίου κάλλος ἢ ἀνθρώπου τινὸς ἢ ἐπιτηδεύματος ἐνός, δουλεῦων φαῖλος ἢ καὶ σμικρολόγος*), souligné par nous.

contemplation pour l'existence de l'homme est soulignée par la comparaison avec l'attitude des amoureux, qui se passeraient presque de boire et manger pour contempler leur bien-aimé ⁴²³ : si la contemplation d'un être aimé minimise les besoins physiologiques à ce point, celle du Beau en soi bouleverse certainement la vie entière de celui qui parvient à ce stade, reléguant les activités qui lui semblaient jusqu'ici essentielles, voire vitales, à un rang secondaire. Une nouvelle hiérarchie dans la priorité des actions s'installe, le rapport au monde de l'initié évolue. En effet, ayant appréhendé le Beau dans sa vérité, l'initié devient apte à accomplir des actions réellement belles, donc vraiment vertueuses. L'effet de la contemplation du beau en soi va plus loin que la simple connaissance de la vraie Beauté : savoir ce qu'est la vertu ne garantit nullement que l'individu agira vertueusement. Il se produit une véritable conversion de l'initié ⁴²⁴ : il devient intrinsèquement bon et ne peut plus accomplir que des actes vertueux, c'est-à-dire motivés par une belle intention qui vise un beau but, par de beaux moyens, le beau s'entendant comme le Beau réel et non tel qu'un individu donné se l'imagine, ce qui souligne en même temps l'aspect cognitif de la contemplation ⁴²⁵. Le passage de métaphores visuelles pour évoquer la contemplation ⁴²⁶ à une métaphore tactile pour décrire le rapport de l'initié à la vertu ⁴²⁷, prend tout son sens : le Beau en soi se tient nécessairement à distance alors que la vertu vraie qui naît de sa contemplation, dépasse le visible et habite l'initié, elle devient constitutive de son être et il ne fait plus qu'un avec elle.

Le discours de Diotime s'achève par une série de suggestions concernant l'intérêt de la contemplation du Beau en soi, présentées sous forme de questions posées à Socrate, mais auxquelles il n'a eu pas le loisir de répondre au cours de cet entretien. C'est aux auditeurs du banquet qu'il livre sa réponse ⁴²⁸, mais il a surtout répondu à Diotime au travers de la vie qu'il a menée, démontrant sa foi dans les principes énoncés par l'Étrangère de Mantinée. Car l'initiation ne saurait s'engager sur une simple déclaration d'intention ou une vague approbation. En fait, toute l'existence de l'individu indiquera s'il a été initié : la preuve viendra des modifications qu'il apportera à ses opinions et son mode de vie ⁴²⁹, et surtout de

423. *Ibid.*, 211 d5-8.

424. C'est pourquoi Socrate dit en 212 b3-4 qu'il n'y a pas de meilleur allié qu'Éros pour permettre à la nature humaine (*τῆ ἀνθρωπείᾳ φύσει*) d'acquérir l'immortalité : une nature normalement mortelle est transformée par l'initiation. Voir aussi P. HADOT, « Exercices spirituels », p. 47.

425. *Banquet*, 212 a2-5 : « Ne sens-tu pas [...] qu'à cet instant-là seulement, voyant le beau par ce qui le rend visible, il deviendra capable d'enfanter non pas des images de vertu, car ce n'est pas une image qu'il touche, mais le vrai, car c'est le vrai qu'il touche » (*ἢ οὐκ ἐνθυμῆ [...] ὅτι ἐνταῦθα αὐτῷ μοναχοῦ γενήσεται, ὁρῶντι ᾧ ὁρατὸν τὸ καλόν, τίκτειν οὐκ εἰδῶλα ἀρετῆς, ἅτε οὐκ εἰδώλου ἐφαπτομένῳ, ἀλλὰ ἀληθῆ, ἅτε τοῦ ἀληθοῦς ἐφαπτομένῳ*).

426. *Ibid.*, 210 d7 (*κατίδη*), e4 (*κατόψεταιί*), 211 a5 (*οὐδ' αὖ φαντασθήσεται*), b6 (*καθορᾶν*), d2 (*θεωμένῳ*), d3 (*ἰδης*), e1 (*ἰδεῖν*), e4 (*κατιδεῖν*), 212 a1 (*βλέποντος*), a2 (*θεωμένον*), a3 (*ὁρῶντι, ὁρατὸν*).

427. *Ibid.*, 212 a5 : *ἐφαπτομένῳ*.

428. *Ibid.*, 212 b1-8.

429. *Ibid.*, 211 d3-8.

l'agrément divin et l'immortalité⁴³⁰, qui doivent en résulter. À ce propos, on se souviendra des paroles de Solon à Crésus, rapportées par Hérodote⁴³¹ : « Il faut considérer la fin de toute affaire, telle qu'elle s'est effectivement produite : car nombreux sont ceux que le dieu, leur ayant laissé entrevoir l'espoir d'un bonheur, a finalement entièrement ruinés ». Si c'est bien le terme de la vie de Socrate qui permettra de décider s'il fut vraiment initié, en revanche, il n'est plus soumis à l'arbitraire divin autant que le mot de Solon le laisse entendre car le regard que les dieux portent sur lui dépendent de ses actions et il a justement appris de Diotime, et de sa mantique inspirée, quelle était la vie à mener pour leur plaire. Un choix est donc possible, soit mettre en pratique cet enseignement, soit mener une vie en conformité avec l'idée de l'immortalité que se fait l'opinion générale. Quelles que soient les circonstances de son existence, la nature humaine a les moyens cognitifs et intellectuels de devenir immortelle, même si la tâche est complexe, à commencer par être capable de remettre en question l'opinion générale, et elle ne pourra être menée à bien que par quelques individus. Finalement, plus que d'imposer à une personne des conditions matérielles d'existence difficiles, en parsemant sa vie de catastrophes, le pire tort que les dieux puissent lui causer est de l'empêcher d'être informée de la meilleure voie à suivre, celle prescrite par Diotime, ou de ne pas en être convaincue. Dans cette optique, le rôle des philosophes dans la cité est crucial, tant pour faire connaître à leurs concitoyens la vie la plus apte pour gagner l'immortalité, que pour s'efforcer inlassablement de convaincre ceux qui sont réticents à l'adopter⁴³². Par conséquent, ce n'est pas seulement la contemplation en elle-même qui procure l'immortalité mais surtout le parcours initiatique qui a conduit à cette révélation et la transformation que celle-ci a provoquée chez l'initié. L'immortalité se gagne par les actes authentiquement vertueux accomplis pendant l'existence. Au final, c'est bien sur toute l'existence de l'initié que rejaillit la nature éternelle du Beau en soi.

Socrate prétend célébrer (*ἐγκωμιάζω*) Éros de toutes ses forces mais il ne semble pas penser que son discours puisse être considéré comme un éloge (*ἐγκώμιον*), et ne veut même pas se risquer à le qualifier de quelque manière que ce soit⁴³³. L'usage du verbe nous indique que Socrate, en la matière, préfère être dans l'action plutôt que dans la production de discours. Car sa vie constitue son éloge au dieu de l'amour : le réel rend compte du réel, aucune flatterie n'est possible. Par conséquent, il importe plus de montrer aux autres convives la voie à suivre pour devenir immortels, et donc vouer ainsi leur vie à louer Éros, que faire un

430. *Ibid.*, 212 a5-7.

431. HÉRODOTE, *op. cit.*, I, XXXII.46-48 : *Σκοπέειν δὲ χρῆ παντὸς χρημάτων τὴν τελευτήν κῆ ἀποβήσεται· πολλοῖσι γὰρ δὴ ὑποδέξας ὄλβον ὁ θεὸς προρρίζους ἀνέτρεψε.*

432. Voir *Banquet*, 212 b2-7.

433. *Ibid.*, 212 b7-c3.

discours qui sera formellement un éloge à Éros. L'acte en lui-même est devenu une louange au dieu, au lieu du discours.

Les renversements et retournements que nous avons relevés dans le *Banquet* trouvent leur sens dans les discours de Diotime et d'Alcibiade. L'immortalité à laquelle tout humain aspire ne se gagne réellement que par sa capacité à faire jouer tout au long de son existence l'articulation entre le sensible et l'intelligible, entre le visible et l'invisible. Ainsi, il acquiert la maîtrise de ses actions et adopte une vie vertueuse et divine, s'élève à la contemplation des réalités immuables, transmet à ses semblables ses conceptions belles et vraies, et se réalise ainsi pleinement en tant qu'humain. Tout le contraire de Marsyas, qui se détruit parce qu'il croyait gagner l'immortalité en faisant le dieu.

À l'issue du discours de Socrate, nous ne pouvons nous empêcher d'envisager un nouveau retournement, car si le reste du dialogue est conçu autour de renversements, il n'y a pas de raison que ce discours échappe à la règle, Socrate lui-même ayant pris une apparence qui s'oppose à celle qu'il a d'ordinaire et pratiquant l'éloge à rebours des usages. En effet, Diotime, dont le nom évoque le dieu Zeus, principe universel de vie, séjournant dans les hauteurs célestes, a vanté Éros, pauvre démon, philosophe et magicien. Or nous avons déjà rencontré une autre divinité magique, envoûtant par le désir suscité de vertu, sophiste parfait, philosophe, très savant, mais qui, elle, est riche et qui, symétrique de Zeus, vit dans les profondeurs, régnant sur les morts, Hadès. Par conséquent, à travers le discours de Diotime, l'ombre noire de la mort plane aussi sur cette compagnie joyeuse et insouciant : d'où certainement l'évocation du coq à la fin du *Banquet* et du *Phédon*⁴³⁴, reliant ainsi Éros et Hadès. Et par conséquent, la symphonie discordante qui avait accueilli la fin du discours de Socrate paraît bien en définitive être le pendant du tumulte qui avait suivi l'éloge d'Éros prononcé par Agathon, traduisant l'immense subtilité, et la nature incroyablement retorse, de la magie de Socrate qui insidieusement envoûte alors qu'elle semble apaiser, comme si, en même temps qu'il leur vantait les merveilles de la contemplation du Beau (à laquelle il n'a pas été initié) et qu'il leur promettait l'immortalité (de l'espèce), il avait fait profiter ses auditeurs des chants sublimes d'Hadès et leur avait donc apporté un avant-goût du repos paisible de la mort. Car eu égard à la révélation qu'il a reçue de Diotime, ceux qui s'attacheront à lui en croyant qu'il a les moyens de les rendre vertueux, y perdront leur vie.

En venant paré plus élégamment, et donc plus richement, qu'à son habitude, Socrate, sans le dire, a invité au banquet Hadès-Pluton⁴³⁵, le savant et le riche, qui envoûte par ses

434. Voir *supra*, p. 499.

435. M. CARASTRO, *op. cit.*, p. 208, a bien observé que la description qu'Alcibiade fait de Socrate dans son discours correspond autant à l'Éros du discours de Diotime qu'à l'Hadès du *Cratyle*, sans néanmoins percevoir la nuance que nous avons déjà mise en évidence *supra*, p. 422, quant à la nature de la magie d'Hadès, et, en outre, il a manqué de faire le rapprochement entre Hadès et la tenue portée exceptionnellement par Socrate ce soir-là.

discours, et il a convié sur le chemin une copie d'Éros en la personne d'Aristodème. Nous comprenons mieux alors pourquoi Agathon n'a pas vu ce dernier la veille pour l'inviter, et n'avait aucune chance de le voir car, en tant que double inadéquat de Socrate-Éros/Hadès, il était invisible⁴³⁶, conformément à l'étymologie populaire et fautive (d'après Socrate) du nom du dieu⁴³⁷, mais ayant trouvé Socrate dans son accoutrement usuel, il a pu inviter l'Éros authentique, qui n'est pas venu. Alors que Socrate arrive lavé, bien mis et portant des sandales et qu'Aristodème vient nu-pieds⁴³⁸ et probablement dans l'état négligé que Socrate affecte le reste du temps, un autre échange de tenue vestimentaire se produit au milieu du discours d'Alcibiade lorsque celui-ci raconte qu'après avoir tenté de séduire Socrate, il l'avait recouvert de son propre manteau, se couchant lui-même sous celui de son ami⁴³⁹ : d'Éros, Socrate devient pour Alcibiade Hadès, à cause du désir inadéquat de son ami, si bien que ce dernier ne peut plus quitter Socrate et le voit comme un sophiste et est lui-même pris du même désir d'apprendre l'excellence que ressent tout élève des sophistes, et qui n'est jamais que de l'ambition et un désir de gloire, désir d'excellence partagé aux Enfers par les âmes qui sont captivées par les beaux discours d'Hadès. Par sa capacité à discriminer ici le philosophe original de son imitateur ou de celui qui ne l'est pas du tout, le vieux manteau râpé de Socrate est donc probablement un nouvel avatar de la peau de Marsyas. D'ailleurs, il se pourrait aussi que lorsque Socrate disait à Agathon que la science ne se transmettait pas comme un liquide passant d'un récipient à un autre le long d'un fil de laine, il évoquait implicitement son manteau de laine qu'il ne suffit pas d'endosser pour devenir à son tour Socrate. Pire, ce manteau pourrait bien se transformer en tunique de Nessos s'il venait à être porté indûment par quelqu'un qui n'est pas prêt ou apte à être philosophe, ce qui nous ramène encore à l'ambiguïté magique et à l'écorchement du mythe de Marsyas.

Éros porte une promesse d'immortalité que la figure d'Hadès vient combler : aux beaux discours que l'éraïste aura su faire naître chez l'éromène qui continueront à vivre après sa mort, répondent les beaux discours d'Hadès que l'âme de l'éraïste désirera entendre après la mort. Éros et Hadès sont les deux faces de la même médaille, qui est appréhendée selon deux points de vue opposés. En ce qu'il produit un discours nouveau résultant d'une contemplation

D'ailleurs la plupart des commentateurs remarque également que la description d'Éros donnée par Diotime correspond à celle de Socrate, notamment dans l'allocution d'Alcibiade, mais eux non plus ne se rendent pas compte que justement dans le *Banquet*, cette observation est inopérante. Qui plus est, cette tenue soignée est peut-être aussi celle d'un *μάγος*, ce qui irait dans le sens de la thèse de M. Carastro attribuant à Socrate une forme revisitée par Platon de la *μαγεία*.

436. Ce qui confirme notre remarque, *supra*, p. 497, note 268, sur la traduction inadéquate de *ιδεῖν* par « trouver » en *Banquet*, 174 e8.

437. *Cratyle*, 403 a5-b4.

438. *Banquet*, 174 a3-4, 173 b1-2.

439. *Ibid.*, 219 b5-7 : « l'enveloppant dans mon habit – car c'était justement l'hiver – et me glissant sous son pauvre manteau » (*ἀμφιέσας τὸ ἱμάτιον τὸ ἐμῶν τοῦτον – καὶ γὰρ ἦν χειμῶν – ὑπὸ τὸν τρίβωνα κατακλινεῖς τὸν τουτουῖ*). Même si Platon ne l'indique pas, on peut penser en outre que le soir de la réception d'Agathon, Socrate, s'étant fait beau, n'était pas venu avec son manteau habituel, contrairement à Aristodème.

personnelle, porteur de perspectives inédites et séduisantes qui trouvent un public qu'elles enthousiasment, le philosophe est un Éros, être intermédiaire entre les réalités contemplées et les hommes à qui il les révèle. Mais le revers de cette médaille est la dépendance qu'il crée chez ceux qui reçoivent sa parole et qui l'intègrent et la propagent, pensant que cette imitation vaut l'original : fascinés par le philosophe, s'imaginant trouver dans ses paroles les réponses à leurs questions, ils s'accrochent à lui par le désir qu'il a fait naître mais qu'il n'assouvit jamais, n'ayant tout simplement pas vocation à le faire. Ainsi, du point de vue de ses interlocuteurs qui n'ont pas le don de philosopher eux-mêmes, le philosophe est Hadès, ce dont ils n'ont pas conscience, pensant être sous l'emprise d'Éros, le cas d'Alcibiade étant tout à fait éclairant sur ce point. Il est d'ailleurs révélateur que le *Banquet* soit le récit se voulant aussi fidèle que possible à des années d'intervalle de cette fameuse réunion et qu'il soit colporté par des personnages prétendant imiter Socrate, dans leurs principes ou dans leur apparence : ils restent des philosophes par procuration et malgré leurs efforts, ils sont morts pour la pensée⁴⁴⁰. La parole philosophique se caractérise donc par sa nature dissymétrique et unilatérale, généralement, du fait de l'auditoire qui la reçoit lequel n'est nullement philosophe : les exemples que donne Diotime à Socrate de discours féconds dont la progéniture tend à l'immortalité sont d'ailleurs très parlants et concernent à chaque fois une parole univoque et éventuellement prescriptive, à savoir celle des grands poètes, des grands législateurs et de tous ceux qui ont été à l'origine de grandes réalisations et ayant engendré une véritable vertu⁴⁴¹.

Nous avons souligné le contexte héraclitéen du passage du *Cratyle* concernant Hadès, contexte qui était aussi celui des passages précédant le discours de Diotime dans le *Banquet* : tout cela est très cohérent car malgré la parole éclairée du philosophe, celui qui se contente de la recevoir sans être lui-même philosophe demeure plongé dans le maelstrom des apparences et l'instabilité des opinions. La parole philosophique est donc à double tranchant : elle est en mesure de guider celui qui a les dispositions adéquates vers la contemplation du réel, trouvant ainsi des conceptions stables au-delà des apparences mouvantes, mais elle est aussi un poison qui tue la pensée de ceux qui n'ont pas les capacités pour devenir philosophes et qui sacralisent cette parole ou qui l'admirent, et en font un savoir ou une règle de vie. Selon la façon de la recevoir, elle fait naître le chant des Muses ou elle se révèle être elle-même le chant des Sirènes, mais seul le philosophe saura faire la différence. Enfin, il convient de se demander si dans le *Phèdre*, après avoir évoqué l'initiation érotique dans la palinodie et rendu

440. Dans la perspective du discours de Diotime où l'immortalité n'est qu'au niveau de l'espèce, la situation de ces personnages séduits par Socrate-Hadès est particulièrement pathétique car ils croient gagner leur immortalité. D'ailleurs, le fait que le *Cratyle* n'envisage pas de réincarnation tend à indiquer la complémentarité entre la doctrine qui y est développée et celle du discours de Diotime dans le *Banquet*.

441. *Ibid.*, 209 c7e-4.

hommage à Éros, Socrate ne joue pas également le rôle d'Hadès enchantant les morts lorsqu'il se propose d'honorer les Muses devant le public des cigales, insectes chtoniens, liés au monde de l'Au-delà⁴⁴², dialoguant avec Phèdre et avec qui il se proposait de partager certaines de ses réflexions sur la rhétorique et le vrai.

La promesse de vertu qu'Hadès adresse aux âmes qui l'écoutent est certes un tour de sophiste pour retenir définitivement les morts auprès de lui, car il permet d'entretenir indéfiniment leur désir d'excellence, ce qui explique la réserve discrète exprimée à l'égard de la beauté des discours du dieu⁴⁴³, nul n'étant capable de juger réellement la valeur de celle-ci qui n'est pas nécessaire pour arriver à ce résultat, mais eu égard aux rapports entre Éros et Hadès que nous venons d'explicitier et aux effets de la parole philosophique, nous ne pouvons désormais douter que le dieu soit aussi lui-même un philosophe, qui expose aux âmes l'*ἀρετή* authentique, un savoir qui n'appartient qu'à un dieu et qui ne peut être révélé qu'à des âmes débarrassées de leur corps et des tracasseries et divertissements qu'il leur causait⁴⁴⁴. Il est par ailleurs troublant, comme nous l'avons déjà remarqué⁴⁴⁵, que toutes les âmes semblent subir le même sort dans l'Hadès, qu'elles aient appartenu à des sages ou non. Force est alors de conclure que malgré sa nature extraordinaire et ses qualités indéniables, la parole philosophique demeure contingente, la contemplation étant une affaire exclusivement personnelle et intransmissible, si bien que les doctrines philosophiques qui en émanent n'ont de valeur réelle que pour leurs auteurs ou d'autres philosophes, partageant une authentique connaissance tournée vers les mêmes réalités.

Avant les réalités ultimes de notre monde, c'est d'abord l'Hadès et notre finitude que dissimule le voile d'Isis, qui est aussi un voile d'illusion, chacun percevant à sa façon la forme qu'il recouvre. Celui qui vit dans la démesure subit la punition de Marsyas et est mort avant d'avoir eu le temps de comprendre ce qu'était un homme et l'humanité. En revanche, celui qui parvient à apprécier les limites de son humanité et à regarder en face sa finitude, réussit à « faire bien l'homme »⁴⁴⁶, accède à l'excellence et à une connaissance du réel en adéquation avec celle-ci. Ainsi, Alcibiade, charmé par les discours de Socrate et la promesse d'excellence qu'il représente, désire l'homme Socrate à la manière des morts dans l'Hadès : c'est tout le tragique de sa relation inversée à Socrate, il est mort avant d'avoir vécu et faute de s'être laissé féconder par la philosophie, s'imaginant qu'elle lui serait donnée par Socrate, il a perdu l'immortalité véritable en pensant trouver la gloire et l'excellence.

442. Voir *supra*, pp. 625-629.

443. *Cratyle*, 403 e2-3 (souligné par nous) : οὐτω καλοῦς τινας, ὡς ἔοικεν, ἐπίσταται λόγους λέγειν ὁ Ἅιδης. Voir *supra*, p. 417.

444. *Ibid.*, 403 e7-404 a2 (voir la citation, *supra*, p. 416, note 334).

445. Voir *supra*, p. 420.

446. M. DE MONTAIGNE, *Essais*, III, XIII, in MONTAIGNE, *Œuvres complètes*, Paris, 1962, p. 1091 (orthographe modernisée par nous) : « Il n'est rien si beau et légitime que de faire bien l'homme et dûment ».

d) *Attirer et retourner*

Après avoir analysé la démarche initiatique proposée par Socrate dans le *Banquet* et les réactions d'Alcibiade aux envoûtements de celui-ci, il est intéressant de mettre en regard l'approche du *Phèdre*, plus abstraite mais entièrement concordante. Car en plus de poser les bases théoriques de la pensée dialectique et dialogique, cet ouvrage nous fournit en même temps des éléments de compréhension quant à la sensibilisation à la philosophie qui pourrait résulter de la fréquentation de Socrate, ainsi que ses éventuelles conséquences fâcheuses.

Dans son premier discours du *Phèdre*, Socrate, se laissant emporter par la possession des divinités locales, expliquait l'origine du mot *ἔρως* par la force du désir tourné vers les plaisirs tirés des beaux corps, qui prenait l'ascendant sur l'élan portant à concevoir des raisonnements engageant à la droiture⁴⁴⁷. L'amour est donc une puissance contraignante qui impose une *ἀγωγή* à la personne qu'il affecte, ce qui est une action très souvent réclamée à la magie amoureuse, destinée à attirer une personne vers le consultant, à la détourner des autres prétendants possibles, et à l'arracher de son environnement familial et relationnel, en la soumettant aux tourments brûlants d'Éros, sources d'une souffrance qui pourrait n'être que la projection de celle de l'amoureux transi et probablement jaloux qui est à l'origine du rituel⁴⁴⁸. La mécanique de la passion est ainsi sous-tendue par un envoûtement qui exacerbe le narcissisme de la personne qui en fait l'objet et qui la pousse à épancher son désir dans des plaisirs corporels immédiats, qui peuvent eux-mêmes satisfaire le narcissisme de l'autre amant. Le désir est en fait tourné vers lui-même, obnubilé par sa propre satisfaction.

Ce texte doit être envisagé à la lueur du passage de la *République* où Socrate tire les enseignements de l'allégorie de la Caverne pour son projet de cité et pose les principes devant présider à l'éducation des philosophes-rois⁴⁴⁹. Socrate commence par une constatation sur l'acquisition des connaissances, de laquelle se déduit une information essentielle sur la nature de la cognition : la connaissance ne s'acquiert pas par une intervention extérieure qui

447. *Phèdre*, 238 b7-c4 : « car le désir sans raison, ayant dominé une opinion s'élançant vers la rectitude, ayant été dirigé vers le plaisir du beau, et ayant été encore fortement renforcé par les désirs apparentés à lui et portant sur la beauté des corps, l'ayant emporté du fait de ce penchant, ayant pris son nom de sa propre force, ce désir donc a été appelé amour » (*ἡ γὰρ ἄνευ λόγου δόξης ἐπὶ τὸ ὀρθὸν ὀρμώσης κρατήσασα ἐπιθυμία πρὸς ἡδονὴν ἀχθεῖσα κάλλους, καὶ ὑπὸ αὐτῶν τῶν ἐαυτῆς συγγενῶν ἐπιθυμιῶν ἐπὶ σωματικῶν κάλλος ἔρρωμένως ῥωσθεῖσα νικήσασα ἀγωγή, ἀπ' αὐτῆς τῆς ῥώμης ἐπωνυμίαν λαβοῦσα, ἔρως ἐκλήθη*).

448. Sur les charmes d'*ἀγωγή*, leur motivation et les effets qu'on leur demande de produire, voir J. J. WINKLER, « The Constraints of Eros » in C. A. FARAONE, D. OBBINK (ed.), *op. cit.*, pp. 214-243 (qui donne, p. 225, les références des *ἀγωγαί* se trouvant dans les *P.G.M.*), L. LIDONNICI, « Burning for It: Erotic Spells for Fever and Compulsion in the Ancient Mediterranean World », *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 39, 1998, pp. 88-98, et C. A. FARAONE, *Ancient Greek Love Magic*, Cambridge (MA) - London, 1999, pp. 25 sq., 55-69, 80-94, 133-152. Plus largement sur la magie amoureuse, voir l'article de synthèse de J. C. B. PETROPOULOUS, « The Erotic Magical Papyri » in B. G. MANDILARAS (ed.), *Proceedings of the XVIII International Congress of Papyrology, Athens, 25-31 May 1986*, II, Athens, 1988, pp. 215-222.

449. *République*, VII, 518 b6-521 a9.

remplirait l'âme avec le savoir, comme si celle-ci était dénuée de toute fonction cognitive et que l'éducateur devait compenser cette déficience en lui inculquant une masse de connaissances toutes prêtes, pensant certainement que la faculté d'apprendre finirait par apparaître à force d'accumuler les savoirs. Une telle approche, méconnaissant la nature de l'âme, est inapte à l'éduquer correctement, et, par conséquent, elle ne fera que la maintenir dans son état originel. La cognition est en réalité produite par l'action d'une *δύναμις* propre à l'âme et qui appartient à un véritable organe ou instrument ⁴⁵⁰ que celle-ci possède et dont la tâche est de la rendre capable d'accroître sa connaissance. Ce qui signifie que l'âme a la capacité de retraiter l'information qui lui est apportée, à condition évidemment que soit sollicité adéquatement l'*ὄργανον* dont c'est le rôle et ce n'est bien entendu pas le cas si l'on abreuve l'âme d'opinions, qui dans l'ordre de la connaissance sont l'équivalent des choses sensibles dans l'ordre ontologique : dans ce cas, l'âme se contente d'emmagasiner des informations brutes sélectionnées arbitrairement, ne pouvant réellement les analyser étant donné que l'*ὄργανον* n'a pas appris à les dépasser et est confronté à la relativité des opinions, se retrouvant donc dans l'incapacité de les trier rationnellement. Une telle âme, sous l'empire de l'opinion, sera incapable de savoir ce qui est réellement bon pour elle et pourra difficilement ne pas céder à ce qui lui semblera l'évidence, à savoir s'abandonner aux injonctions de son corps et être entièrement sous la coupe de ses appétits. À la lumière de ces considérations, il ne fait pas de doute que tous les maîtres de vertu produisent le contraire de ce qu'ils promettent puisqu'ils font fi de la nature réelle de l'âme et n'alimentent en réalité que les désirs corporels de leurs élèves du fait même de leur méthode d'enseignement : ils méritent donc bien d'être comparés à des illusionnistes qui ne fournissent qu'une apparence de vertu et de savoir, et surtout qui entretiennent l'âme dans l'envoûtement de ses désirs les moins nobles.

La tâche d'une éducation adéquate est en réalité conditionnée par la nature ontologique des objets cognitifs que l'on veut faire appréhender à l'*ὄργανον*, car ceux-ci, étant totalement indépendants des éducateurs, ils ne sont pas manipulables par eux, ni par personne d'ailleurs, contrairement aux opinions, si bien que l'action de l'éducation doit porter sur le fonctionnement de l'*ὄργανον* et non sur les connaissances qui lui sont fournies. Sa mission sera ainsi d'agir sur la structure même de l'âme afin d'orienter son *ὄργανον* vers les objets qui lui permettront de déployer toute sa puissance et lui donneront de la sorte accès à la compréhension de l'être. Ce mouvement appliqué à l'âme est désigné par Socrate comme une *περιαγωγή* ⁴⁵¹. Naturellement, le mot doit s'envisager par rapport à l'*ἀγωγή* que les désirs font

450. *Ibid.*, 518 c5-6 : « l'organe grâce auquel chacun acquiert la connaissance » (*τὸ ὄργανον ᾧ καταμανθάνει ἕκαστος*).

451. *Ibid.*, 518 d4, e4 et c6-10 : « tel un œil incapable de faire autrement que de se tourner avec le corps tout entier vers ce qui est lumineux à partir de ce qui est sombre, de la même manière, c'est avec l'âme tout entière

subir à l'âme. Mais on peut également le comprendre comme le résultat d'une *ψυχαγωγία*, telle que celle évoquée par Socrate dans le *Phèdre*, à condition qu'elle soit entendue comme un renversement de la notion habituelle (renvoyant à la manipulation des masses par une rhétorique trompeuse) car étant fondée sur une connaissance du fonctionnement de l'âme de celui qui en bénéficie et qui, au lieu d'assister à l'apparition de l'âme invoquée d'un mort ou d'un absent, est témoin et acteur du mouvement de retournement de sa propre âme qui devient alors en mesure d'adopter un fonctionnement authentiquement conforme à sa nature et qui trouve dans ce processus une vivification. L'œuvre de la nouvelle *ψυχαγωγία* consiste à contrer et annihiler l'*άγωγή* venant des désirs et, en conséquence, elle remplit la fonction d'un désenvoûtement. Cette dernière idée est implicitement présente dans le texte de la *République* qui indique en effet que même l'âme faible des méchants a elle aussi toutes les aptitudes pour devenir vertueuse à condition qu'on la détache des appétits qui l'alourdissent comme des poids en plomb, en tranchant ce qui la relie au corporel et au monde de la génération et de la corruption⁴⁵², une image qui entre évidemment en résonance avec celle utilisée dans le *Phédon*, de l'âme soumise aux appétits venant du corps, malléable et prenant la forme qu'il lui imprime, retenue à lui par des liens et comme fixée par des clous, cette description renvoyant à un contexte magique que nous analyserons plus tard⁴⁵³.

qu'il faut faire pivoter [cet organe de l'âme] à partir de ce qui devient, jusqu'à ce que tournée vers ce qui est, elle devienne capable de soutenir la contemplation de ce qui, parmi ce qui est, est le plus lumineux » (*οἷον εἰ ὄμμα μὴ δυνατόν ἦν ἄλλως ἢ σὺν ὄλῳ τῷ σώματι στρέφειν πρὸς τὸ φανὸν ἐκ τοῦ σκοτώδους, οὕτω σὺν ὄλῳ τῇ ψυχῇ ἐκ τοῦ γιγνομένου περιεκτέον εἶναι, ἕως ἂν εἰς τὸ ὄν καὶ τοῦ ὄντος τὸ φανότατον δυνατὴ γένηται ἀνασχέσθαι θεωμένη*). À noter que Platon prend soin d'utiliser des mots ayant des racines différentes pour évoquer le retournement du corps (*στρέφειν*) et celui de l'âme (un terme dérivé de *περιάγειν*) afin de signifier que le rapport n'est qu'analogique et que le retournement de l'âme doit s'entendre aussi en prenant en considération la notion d'*άγωγή*, ce qui lui permet après, en 518 d5, d'employer le verbe *μεταστρέφειν* pour parler du retournement de l'âme, l'opération étant désormais cernée avec précision. L'opposition d'ailleurs est répétée en 521 c5-6, où Platon utilise *περιστροφή* à propos cette fois d'une coquille d'huître, pour l'opposer à la *περιαγωγή* de l'âme et insister sur le fait qu'elle concerne un autre ordre ontologique.

452. *Ibid.*, 519 a8-b5 (Socrate évoque l'âme des méchants) : « Cependant celle ayant une telle nature, si, directement dès l'enfance, subissant une découpe, on détache d'elle ce qui est apparenté à la génération, semblable à des poids de plomb qui, étant venus se fixer à elle à cause des nourritures, des plaisirs de ce genre et des mets délicats, font se tourner vers le bas la vision de l'âme, si, ayant été libérée de cela, elle se retournait vers les choses vraies, celle-ci elle-même, appartenant aux mêmes hommes, verrait aussi ces choses vraies avec autant d'acuité que celles vers lesquelles elle est tournée à présent. » (*τοῦτο μέντοι [...] τὸ τῆς τοιαύτης φύσεως εἰ ἐκ παιδὸς εὐθὺς κοπτόμενον περιεκόπη τὰς τῆς γενέσεως συγγενεῖς ὥσπερ μολυβδίδας, αἱ δὴ ἐδωδαῖς τε καὶ τοιοῦτων ἡδοναῖς τε καὶ λιχνείαις προσφνεῖς γιγνώμεναι [περὶ] κάτω στρέφουσι τὴν τῆς ψυχῆς ὄψιν· ὧν εἰ ἀπαλλαγὴν περιεστρέφετο εἰς τὰ ἀληθῆ, καὶ ἐκεῖνα ἂν τὸ αὐτὸ τοῦτο τῶν αὐτῶν ἀνθρώπων ὀξύτατα ἑώρα, ὥσπερ καὶ ἐφ' ἃ νῦν τέτραπται*.)

453. Voir *infra*, p. 975. On peut aussi citer la comparaison du *Phèdre*, 250 c4-6, selon laquelle l'âme est attachée au corps comme l'huître à sa coquille : « étant purs et sans ce tombeau que maintenant nous appelons en fait corps en le promenant avec nous, ayant été enchaînés à lui à la façon d'une huître à sa coquille » (*καθαροὶ ὄντες καὶ ἀσήμαντοι τούτου ὃ νῦν δὴ σῶμα περιφέροντες ὀνομάζομεν, ὁστρέου τρόπον δεδεσμευμένοι*). Or, en *République*, 519 a9, Socrate utilise le terme *περικόπη*, pour désigner l'opération de découpage tout autour de l'âme pour la séparer du corps, ce qui fait bien entendu penser à la manière de séparer la chair de l'huître de la coquille en passant une lame le long de celle-ci pour sectionner les ligaments par lesquels la première s'accroche à la seconde.

Il faut aussi rapprocher ce passage des premières lignes de l'allégorie de la Caverne, où Socrate s'applique à décrire minutieusement la situation de ces prisonniers qui nous ressemblent⁴⁵⁴ et qui sont attachés dans une grotte depuis toujours, liés par le cou et par les jambes de sorte qu'ils ne peuvent ni se mouvoir, ni tourner la tête d'aucune façon, contraints de ne regarder que ce qui est face à eux⁴⁵⁵. Les prisonniers représentent l'âme humaine enchaînée au corps, au monde corporel et aux désirs découlant de ceux-ci et qui, pour cette raison, n'applique ses capacités cognitives qu'à des objets situés au bas de l'échelle ontologique et demeure dans l'illusion des opinions⁴⁵⁶, envoûtée. Chacun des prisonniers doit d'abord se libérer de ses entraves, ce qui ne se fait pas sans difficultés ni réticences, puisqu'il est obligé de renoncer au confort de ses habitudes et à une certaine vision du monde qu'il tenait jusqu'à présent pour la réalité⁴⁵⁷. Socrate ne précise guère comment⁴⁵⁸, ni dans quelles circonstances, les chaînes sont ôtées mais il est fort probable qu'il envisage une intervention extérieure, puisqu'il met en scène par la suite une conversation entre l'ancien prisonnier et quelqu'un dont il ne précise pas l'identité⁴⁵⁹, et surtout il insiste sur la nature contraignante du processus dans lequel s'engage le prisonnier⁴⁶⁰, ce qui laisserait entendre qu'il n'est pas autonome au départ pour s'extraire de la caverne et c'est bien compréhensible tant la

454. *Ibid.*, 515 a5.

455. *Ibid.*, 514 a2-b2: « représente-toi donc des hommes dans une résidence souterraine semblable à une caverne, possédant une vaste entrée au-dessus de toute la caverne ouverte en direction de la lumière du jour ; dans cette résidence, depuis leur enfance, ils sont liés à la fois par les jambes et par le cou, de sorte qu'ils y restent et voient seulement ce qui est devant eux, leur tête étant rendues par le lien incapables de faire des mouvements circulaires » (*ιδε γάρ ανθρώπους οἷον ἐν καταγείῳ οἰκήσει σπηλαιώδει, ἀναπεπταμένην πρὸς τὸ φῶς τὴν εἴσοδον ἔχουσα μακρὰν παρὰ πᾶν τὸ σπήλαιον, ἐν ταύτῃ ἐκ παίδων ὄντας ἐν δεσμοῖς καὶ τὰ σκέλη καὶ τοὺς ἀγκύνας, ὥστε μένειν τε αὐτοὺς εἷς τε τὸ πρόσθεν μόνον ὄραν, κύκλω δὲ τὰς κεφαλὰς ὑπὸ τοῦ δεσμοῦ ἀδυνάτους περιάγειν*). Le mot *δεσμώτης*, « prisonnier », renvoie directement à sa condition d'être entravé (514 b4, 515 a4). D'autres passages font référence à la libération des prisonniers de leurs chaînes : 515 c4-5 (« la délivrance de leurs liens [*sc.* des prisonniers] et la guérison de leur déraison » (*αὐτῶν [*sc.* τῶν δεσμοτῶν] λύσιν τε καὶ ἴασιν τῶν τε δεσμῶν καὶ τῆς ἀφροσύνης*)), c6 (« lorsque l'un serait détaché » (*ὁπότε τις λυθείη*)), 517 a5 (« entreprenant de détacher » (*τὸν ἐπιχειροῦντα λύειν*)).

456. Cette interprétation, du reste, est parfaitement cohérente avec celle que nous proposerons *infra*, p. 982, au sujet de la *φρουρά* et de l'enchaînement de Socrate à l'intérieur de sa geôle dans le *Phédon*.

457. *Ibid.*, 515 c1-2.

458. *Ibid.*, 515 c5-6 : « s'il était dans l'ordre de la nature que des choses telles que celles-ci leur [*sc.* aux prisonniers] arrivassent » (*εἰ φύσει τοιάδε συμβαίνοι αὐτοῖς [*sc.* τοῖς δεσμώταις]*).

459. *Ibid.*, 515 d1 : *τις*.

460. *Ibid.*, 515 c6-8 (à propos du prisonnier qui vient d'être détaché) : « contraint soudainement de se lever ainsi que de tourner le cou, de marcher et lever son regard vers la lumière du jour » (*ἀναγκάζοιτο ἐξαίφνης ἀνίστασθαι τε καὶ περιάγειν τὸν ἀγκύνα καὶ βαδίξειν καὶ πρὸς τὸ φῶς ἀναβλέπειν*) ; d4-5 : « [si] à présent lui montrant chacune des choses qui passent, après l'avoir interrogé, on le contraignait à répondre sur ce qu'elles sont » (*καὶ δὴ καὶ ἕκαστον τῶν παριόντων δεικνὺς αὐτῷ ἀναγκάζοι ἐρωτῶν ἀποκρίνεσθαι ὅτι ἔστιν*) ; e1 : « si on le contraignait à regarder la lumière du jour elle-même » (*εἰ πρὸς αὐτὸ τὸ φῶς ἀναγκάζοι αὐτὸν βλέπειν*) ; e6-516 a1 : « si ensuite quelqu'un le tirait de là par force et travers les escarpements de la montée et tout le long de la pente, et ne le lâchait pas avant de l'avoir tiré dehors, à la lumière du soleil, est-ce qu'en vérité il n'éprouverait pas de la douleur ainsi que de l'irritation d'être tiré ainsi [...] ? » (*εἰ δέ [...] ἐντεῦθεν ἔλκοι τις αὐτὸν βία διὰ τραχείας τῆς ἀναβάσεως καὶ ἀνάπτους, καὶ μὴ ἀνείη πρὶν ἐξελκύσειεν εἰς τὸ τοῦ ἡλίου φῶς, ἄρα οὐχὶ ὀδυνᾶσθαι τε ἂν καὶ ἀγανακτεῖν ἔλκόμενον [...]*). Sur les souffrances du prisonnier au moment de son extraction de la Caverne et de sa formation, voir J. WARREN, « Plato on the Pleasures and Pains of Knowing », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, XXXIX, 2010, pp. 7-11.

démarche permettant de s'extirper du carcan cognitif n'a rien d'évident en elle-même, au point que l'on n'y pense même pas soi-même spontanément : vu l'autorité que ce personnage inconnu exerce sur le prisonnier, si celui-ci représente l'âme humaine, il y a tout lieu de penser que ce personnage soit un démon ou une divinité ⁴⁶¹, surtout quand on considère le rôle de guide joué par les démons dans le mythe du *Phédon* ⁴⁶². Quoi qu'il en soit, l'important est de noter que la sortie de la caverne ne va pas de soi et demande un effort considérable, justifiant amplement la nécessité d'une éducation appropriée qui, étant elle aussi contraignante ⁴⁶³, saura accomplir le désenvoûtement de l'âme du mieux possible, ce qui vient renforcer l'idée de la constitution d'une cité organisée de telle sorte qu'une éducation de cette nature y existe et soit préservée par les institutions. L'autre intérêt de dispenser cette éducation dans un cadre politique est de préserver aussi la vie de ceux qui bénéficieront de celle-ci car Socrate ne se fait aucune illusion sur l'avenir des philosophes qui voudraient se préoccuper des affaires publiques et du bonheur de leurs concitoyens dans une cité ordinaire, le prisonnier libéré étant tué à son retour dans la caverne dès qu'il tente de faire profiter ses semblables de son expérience, après avoir essuyé leurs railleries acerbes ⁴⁶⁴. Le retour des philosophes dans la cité se justifie à partir de la vision de l'homme que Socrate développe dans ce passage de la *République* et dans le *Phédon*. En effet, le philosophe reste un être incarné, dont l'âme demeure dans une *φρουρά*, au sens d'un poste de garde, et il ne saurait passer sa vie à contempler, s'instruire et méditer, en se croyant déjà dans les Îles des Bienheureux ⁴⁶⁵, ce qui est une illusion, vu que le séjour dans ces îles n'est qu'une récompense *post mortem* et est par conséquent inenvisageable du vivant du philosophe, qui ne pourra donc embrasser cette activité s'il succombe à cette lubie, se disqualifiant lui-même en même temps pour jouer un quelconque rôle politique, n'étant pas réellement ce qu'il prétend être. Mais cette conception ne suffit pas à obliger le philosophe à prendre une part active dans

461. Voir *supra*, p. 683.

462. *Phédon*, 113 d1-2. Voir nos analyses à ce sujet *infra*, p. 1007.

463. *République*, 519 c8-d2 : « notre tâche de fondateurs de cité est de contraindre les meilleures natures à se diriger vers l'objet d'étude que dans notre propos précédent, nous avons indiqué être le plus important, voir le bien et gravir cette montée et quand, l'ayant gravie, ils l'auront adéquatement vu, de ne pas leur permettre ce qu'on leur permet actuellement. » (*ἡμέτερον δὲ ἔργον [...] τῶν οἰκιστῶν τάς τε βελτίστας φύσεις ἀναγκάσαι ἀφικέσθαι πρὸς τὸ μάθημα ὃ ἐν τῷ πρόσθεν ἔφραμεν εἶναι μέγιστον, ἰδεῖν τε τὸ ἀγαθὸν καὶ ἀναβῆναι ἐκείνην τὴν ἀνάβασιν, καὶ ἐπειδὴν ἀναβάντες ἰκανῶς ἴδωσι, μὴ ἐπιτρέπειν αὐτοῖς ὃ νῦν ἐπιτρέπεται.*) Avant, en 518 d9-e2, Socrate avait indiqué que les vertus de l'âme, comme celles du corps, s'obtiennent par l'exercice et l'habitude, soulignant ainsi qu'elles ne venaient pas toutes seules sans un effort suivi : « par conséquent, les autres vertus, que l'on appelle celles de l'âme, risquent d'être proches d'une certaine façon de celles du corps – car n'étant pas effectivement en lui initialement, elles sont ultérieurement produites par les habitudes et les exercices » (*αἱ μὲν τοίνυν ἄλλαι ἀρεταὶ καλούμεναι ψυχῆς κινδυνεύουσιν ἐγγύς τι εἶναι τῶν τοῦ σώματος – τῷ ὄντι γὰρ οὐκ ἐνοῦσαι πρότερον ὕστερον ἐμποιεῖσθαι ἔθουσι καὶ ἀσκήσεσιν*).

464. *Ibid.*, 517 a2-6. Cf. *Gorgias*, 518c1-e1.

465. *République*, 519 c4-6.

la vie politique, comme Socrate le prévoit dans son projet de cité ⁴⁶⁶. Cette obligation est en fait une conséquence du système organisationnel qui a fait bénéficier certaines personnes de l'éducation excellente grâce à laquelle elles sont reconnues comme philosophes, et ce non pas pour qu'elles en tirent un bonheur exclusif et personnel mais pour qu'elles concourent au bonheur général : l'arrivée des philosophes aux affaires politiques est donc l'application du principe de justice selon lequel toute personne doit rendre ce qu'elle a reçu ⁴⁶⁷ et occuper la position sociale qui correspond à sa nature, contribuant ainsi à l'harmonie de la cité et à sa vertu ⁴⁶⁸, si bien que cette obligation ne pourra que recevoir l'approbation des philosophes qui sont eux-mêmes des gens justes et ayant le sens du devoir ⁴⁶⁹. Malgré les apparences, il n'y a aucune soumission des philosophes aux fondateurs de la cité, dont la volonté s'imposerait à eux pour qu'ils gouvernent la cité à contrecœur ⁴⁷⁰, à travers des institutions contraignantes qui maintiendraient les premiers sous la coupe des seconds longtemps après la disparition de ceux-ci. L'œuvre des fondateurs a effectivement consisté à instaurer des cadres institutionnels

466. *Ibid.*, 520 a8-9 : « forçant [les philosophes] à prendre soin des autres et à les garder » (*προσαναγκάζοντες τῶν ἄλλων ἐπιμελεῖσθαι τε καὶ φυλάττειν*).

467. Ce qui se déduit de la remarque de Socrate, en 520 a9-b4, concernant les philosophes vivant dans une cité ordinaires, à laquelle ils ne doivent pas leur état de philosophe, si bien qu'à ce titre, ils n'ont aucune obligation à s'impliquer dans les affaires politiques et peuvent poursuivre leur activité contemplative s'ils le souhaitent, ce que Socrate résume ainsi en 520 b3-4 : « or ce qui se développe de façon autonome, en tout cas, a la justice de son côté quand n'étant redevable de personne pour sa subsistance, il ne montre pas non plus de zèle à s'acquitter du paiement des denrées » (*δίκην δ' ἔχει τό γε αὐτοφύεζ μηδενὶ τροφήν ὀφείλον μηδ' ἐκτίειν τῷ προθυμεῖσθαι τὰ τροφεῖα*). Est-ce à dire qu'un philosophe authentique dans une telle cité restera inactif et demeurera en retrait de la vie sociale ? Certainement pas. En effet, l'argumentation de Socrate ne vise qu'à indiquer que le philosophe de la cité ordinaire n'a rien à rendre à celle-ci en échange de ce qu'il est puisqu'elle n'y a pas contribué, si bien qu'il n'a pas à s'obliger à occuper une fonction politique dans les institutions de la cité. Mais en tant qu'habitant de celle-ci, le philosophe, au même titre que les autres citoyens bénéficie des avantages, matériels notamment, fournis par la cité, ce qui l'oblige vis-à-vis d'elle tant qu'il y demeure. D'ailleurs, l'exemple de Socrate le démontre amplement : sans chercher nécessairement à occuper des postes à responsabilité, il s'est impliqué dans la vie d'Athènes en répondant toujours présent lorsque la cité avait besoin de ses services, qu'il s'agisse de jouer son rôle de citoyen dans les institutions, d'aller faire la guerre ou de se présenter aux convocations de la justice et d'en subir les conséquences fatales que l'on sait (voir *infra*, p. 986). En outre, les *Dialogues* ont suffisamment prouvé qu'il n'y avait de vertu réelle que dans l'action, ce qui interdit au philosophe authentique, qui est habité par la vertu, de se complaire dans la contemplation quand la vertu lui réclame d'intervenir dans la vie du monde : toute la différence avec un individu ordinaire est qu'il saura, grâce à sa contemplation, en quelle circonstance et de quelle manière agir pour que son action soit authentiquement bonne. L'opposition entre la vie philosophique et la vie tournée vers les affaires humaines, notamment politiques, est également évoquée dans le *Gorgias*, 500 c3-8, et en 521 d6-e2, Socrate dit être le seul Athénien à se consacrer authentiquement à la politique, cherchant à montrer ce qui relève du mieux et non à fournir ce qui est agréable.

468. *République*, 520 b5-d4.

469. *Ibid.*, 520 e1-3. L'attitude des philosophes de la cité conçue par Socrate rejoint celle qu'il développe dans le *Criton*, 51 c6-54 d6 : ils ont accepté de se soumettre à la législation de leur cité pour profiter de ses bienfaits, et c'est de bonne grâce qu'ils accepteront aussi les obligations et contraintes que cette législation implique. Voir D. CALUORI, « Reason and Necessity: The Descent of the Philosopher-Kings », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, XL, 2011, pp. 11-19, 24 *sq.*, qui explique que les philosophes-rois acceptent de revenir gouverner parce qu'ils sont justes, ce qui ne signifie pas qu'ils soient ravis de le faire, mais eu égard à leur situation, ils sont néanmoins aussi heureux qu'il est possible de l'être. C'est justement une preuve de vertu que d'accepter de prendre ses responsabilités, même si ce n'est pas de gaieté de cœur, et de comprendre que le bonheur et le plaisir sont deux choses différentes.

470. Ce que pourrait laisser entendre *République*, 519 c8-d2. La suite du texte ne dit d'ailleurs nullement que la nécessité de gouverner la cité soit vécue par les philosophes comme une contrainte.

et culturels qui conditionnent les comportements des citoyens de telle sorte que ceux-ci, de façon autonome, préservent ensuite ces cadres. Grâce à ce système, certains citoyens parviennent à devenir d'authentiques philosophes : arrivés à ce stade, ceux-ci d'une part comprendront parfaitement quelle a été la démarche suivie par les fondateurs et quels sont les tenants et aboutissants de leur construction, et d'autre part, en tant que philosophes, ils seront vertueux et auront à cœur d'agir vertueusement en mettant tout leur zèle à préserver la nature vertueuse de la cité, dont les structures, fondées de telle sorte qu'elles fassent d'elle une cité vertueuse, seront jugées par les philosophes comme étant les meilleures possibles et comme étant celles qu'ils institueraient eux-mêmes s'ils devaient fonder à leur tour une cité de cette nature. Ainsi, la volonté des fondateurs s'est imposée aux philosophes au sens où ils ont pu grâce à elle accéder à ce statut, ce qui n'aurait peut-être pas été le cas si ces gens avaient vécu dans une cité pourvue d'autres lois ; mais une fois que l'état de philosophe est atteint, c'est en toute liberté qu'ils perpétuent l'œuvre des fondateurs et d'ailleurs, nous pouvons même dire que la pérennité de cette œuvre repose totalement sur cette absence de soumission des philosophes-rois, qui, en raison de la nature de la vertu qu'ils possèdent grâce à leur éducation, sont eux-mêmes habités par la volonté de protéger cette œuvre⁴⁷¹. Comme le suggérerait l'allégorie de la Caverne, il y a bien une dissymétrie dans le parcours du philosophe qui est lui-même un retournement : il commence par une ascension difficile et douloureuse qui correspond à l'arrachement de son âme des influences corporelles et au retournement de celle-ci pour qu'elle découvre les choses en soi, puis s'ensuit une transformation interne par laquelle il intériorise les vertus et de son plein gré, il est alors en mesure de les mettre en pratique à travers ses actions.

À la lecture des textes du *Phèdre* et de la *République* que nous venons d'aborder, le mythe de Marsyas, auquel Alcibiade fait allusion dans son discours du *Banquet*, est plus adapté que jamais pour éclairer la situation. En premier lieu, du fait de la ressemblance que le satyre jouant de l'*aulos* entretient avec l'effroyable Gorgô⁴⁷², la comparaison de Socrate avec Marsyas met en exergue la capacité du premier à pousser son interlocuteur à s'éloigner de ses désirs corporels et à l'orienter vers des objets appartenant à un ordre ontologique supérieur. En effet, la figure de la Gorgone ne peut être fixée impunément et oblige celui qui la rencontre à fuir son regard, c'est pourquoi elle possède aussi des vertus apotropaïques⁴⁷³. Il en est de même pour Socrate : ceux qui, comme Alcibiade, Ménon ou Thrasymaque, ont

471. C'est pourquoi au livre VIII, en 546 a1-547 a5, Socrate fait intervenir une cause extérieure à la volonté des gouvernants de la cité pour expliquer le déclin de celle-ci : la limitation de leurs capacités intellectuelles, inhérente à leur condition d'humains, ne leur permet pas d'apprécier de façon suffisamment précise les cycles naturels pour parvenir à ajuster les unions des citoyens afin d'attribuer adéquatement aux enfants qui en naissent la place qui devrait leur revenir dans la cité eu égard à leur nature réelle, ce qui, évidemment, corrompt durablement la qualité des dirigeants et tout l'ordre social.

472. Voir *supra*, p. 568.

473. Voir F. FRONTISI-DUCROUX, *op. cit.*, pp. 14, 65-75.

croisé son regard sans consentir à détourner le leur vers des réalités invisibles, en ont fait brutalement les frais, Ménon étant même au bord d'être pétrifié, ce qui explique également pourquoi ils ont tendance à assimiler l'effet de la magie socratique à celui de la magie rhétorique ; nous pouvons d'ailleurs penser qu'étant donné la capacité de Socrate à s'effacer, c'est en fait leur propre Gorgone intérieure qu'ils ont dû regarder, vision insupportable lorsqu'elle est directe, d'où l'importance de se purifier de ses opinions, à commencer par celles que l'on conçoit sur soi-même. Ne jouant pas le jeu du dialogue socratique d'une façon ou d'une autre, ils ne peuvent bénéficier de ses vertus spéculaires qui leur éviteraient d'être terrifiés par ce qu'ils découvrent, tels Persée contemplant le reflet de la tête tranchée de Méduse sur le bouclier d'Athéna⁴⁷⁴. En effet, le mythe illustre comment la pensée rationnelle, cultivée et civilisée vient à bout des peurs irrationnelles, primitives et sauvages, qui ont trait notamment à la mort et que l'on ne peut regarder en face sans être pétrifié⁴⁷⁵ : Persée parvient à terrasser la Gorgone sans jamais croiser son regard, détournant toujours la tête, aidé par l'intervention de la déesse qui soit se tient près de lui et guide ses gestes, soit reste éloignée et dirige les yeux de sa pensée, soit lui fournit un miroir qui dévie le regard mortel de Gorgô vers le reflet du héros, si bien que ce n'est pas lui qu'elle fixe et celui-ci peut alors regarder l'image reflétée du monstre sans risque, et lui trancher la tête avec une faucille, objet dont la forme recourbée⁴⁷⁶ rappelle également la façon indirecte d'aborder Méduse. Il est intéressant de remarquer encore qu'Athéna découvre que l'*aulos* enlaidit son visage, lorsqu'elle voit son reflet, donc celui de Gorgô, à la surface de l'eau d'une rivière⁴⁷⁷. Le parallèle avec le mythe de Persée est flagrant. Athéna prend conscience d'elle-même par l'intermédiaire du reflet et fait cesser immédiatement la démesure, alors que Marsyas ne se voit pas et persévère dans la démesure, finissant par être confronté directement à elle, donc à lui-même, sans intermédiaire, et il subit alors le sort cruel et funeste que l'on connaît : quand il peut contempler sa peau écorchée et se reconnaître mortel, il est trop tard. La pensée éveillée par Athéna apparaît comme un intermédiaire qui redonne à l'homme sa maîtrise de soi et sa capacité d'action grâce à la distanciation qu'elle a entraînée vis-à-vis de ses craintes qu'il est alors en mesure d'appréhender sans émotion et dont il peut ainsi se détacher : la réflexion permet à l'individu de réaffirmer ses propres limites, qui le protègent de ses peurs démesurées, et de là, il parvient

474. Voir *ibid.*, pp. 71-74 et les représentations p. 156. Selon une version tardive du mythe, Persée reçoit un miroir des mains d'Athéna (*Scholia in Lycophronem*, n° 838.39-45 (SCHEER)) ou utilise un bouclier poli pour tuer Méduse sans la regarder directement (OVIDE, *Métamorphoses*, IV, 782, PSEUDO-APOLLODORE, *op. cit.*, II, IV, 2.44-45 (FRAZER) [=II, XLI.3-4 (WAGNER)]).

475. Voir J.-P. VERNANT, « Au miroir de Méduse » (1987) in J.-P. VERNANT, *L'Individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, rééd., Paris, 1996 [1=1989], pp. 121-129.

476. À l'instar de Kronos, qualifié par Hésiode d'*ἀγκυλομήτης*, mettant en parallèle son intelligence torve et la serpe qu'il utilise pour exécuter le plan imaginée par celle-ci dans la *Théogonie*, 167-182.

477. PLUTARQUE, *De cohibenda ira*, 456 B9-10.

à demeurer lui-même dans la mesure, en évitant de se lancer directement dans une aventure potentiellement mortelle.

De même, les interlocuteurs de Socrate que nous venons d'évoquer sont saisis d'effroi lorsque soudain ils voient en face le monstre qui les habite, sans bénéficier de la capacité de cet intermédiaire qu'est le dialogue socratique à le juguler en leur démontrant leur ignorance et la vacuité des opinions dont ils s'enorgueillissaient jusqu'ici, et en leur faisant accepter ce constat en douceur au moyen de leurs accords successifs. Cette face laide et hirsute de Socrate, qu'ils ont devant eux, caractérisée par des yeux globuleux et un nez écrasé, associée à l'image du silène soufflant dans un *aulos*, reproduit le masque effrayant de Gorgô, qui, rappelons-le, est un des rares personnages mythologiques à être généralement représentés de face⁴⁷⁸, donc avec un nez non proéminent comme écrasé par l'absence de perspective, ainsi qu'avec de grands yeux arrondis, tirant la langue et la tête entourée de serpents. Ces protagonistes n'ont pas non plus su profiter du pouvoir apotropaïque présent chez la Gorgone. Car en même temps, nous avons vu Socrate se confronter aux monstres ophidiens que sont les désirs corporels ravageant l'âme, apparentés aux créatures de la famille de Gorgô : la tête de Méduse repousse également les créatures qui sont de même nature qu'elle et c'est ainsi que Socrate charme les appétits et que sa fréquentation peut aider certains de ses interlocuteurs à les dominer. En somme, ceux-ci, tournant leur regard vers l'intelligible, brandissent également la tête de Socrate-Gorgô devant eux pour tenir à bonne distance ces désirs impétueux et parasitant toute démarche visant la vertu authentique : par sa laideur, Socrate doit repousser leurs désirs charnels et les transmuter en désirs de savoir, en les réorientant vers des objets non corporels. De nouveau, la qualité d'intermédiaire du philosophe ressort : sans sa présence, aucune de ces deux opérations n'est possible. Le personnage de Socrate contient bien toute l'ambiguïté qui caractérise les monstres mythologiques terrifiants de l'espèce de la Gorgone, à la fois dangereux et protecteurs. La pratique philosophique ne consiste donc pas à se connaître soi-même, puis à rechercher la connaissance des réalités non sensibles, mais elle exige en réalité de se consacrer aux deux activités de front, l'une et l'autre se conditionnant mutuellement, la découverte d'un autre ordre dans le réel conduisant à purifier l'âme de ses opinions nuisibles et donc à se connaître soi-même, la connaissance de soi permettant quant à elle de juguler les appétits et de libérer les fonctions rationnelles de l'âme, qui a alors les coudées franches pour se consacrer plus confortablement à la poursuite de la vérité. Mais en même temps cette activité est à double tranchant car celui qui n'y est pas apte se retrouve pétrifié dans ce qu'il est, dans sa médiocrité, sans espoir d'élévation de son intellect et de bonheur authentique dans une vie marquée par le sceau de l'excellence.

478. Voir *supra*, p. 720.

En second lieu, nous comprenons bien que pratiquer un mouvement de retournement tel que celui préconisé par Socrate en demeurant dans la sphère corporelle implique un écorchement fatal et que pour laisser indemne l'individu, il est indispensable de sortir du corporel et de faire un saut au niveau du non-corporel, ce qui rend possible un retournement non seulement sans danger mais surtout bénéfique. Les raisons à cela sont d'ordre logico-ontologique, comme Socrate le souligne en faisant une différence entre le retournement d'une coquille d'huître et le mouvement de rotation de l'âme, qui quitte un jour comportant toujours une part d'obscurité pour monter vers un jour véritable ⁴⁷⁹. L'image est parlante : le monde sensible se caractérise par l'existence, intrinsèque à sa nature, de la contradiction, si bien que tout retournement à l'intérieur de cette strate ontologique implique de se retrouver dans une situation opposée, donc de déchirer une frontière elle-même corporelle ; l'âme, qui est d'une nature incorporelle, peut évoluer sans rupture, la transformation étant interne, puisqu'elle consiste en l'adaptation à un nouvel objet cognitif d'une fonction déjà existante en elle, si bien que la rupture, si tant est que ce terme soit toujours pertinent, reste extérieure à l'âme, ayant lieu au niveau des objets cognitifs qu'elle considère car il existe un saut ontologique entre les êtres du monde corporel qui connaissent la contradiction et donc le devenir, et les êtres intelligibles pour lesquels ces notions n'ont pas de sens, puisqu'ils sont purs et immuables. Cette possibilité merveilleuse donnée à l'âme de s'affranchir des influences corporelles tout en restant incarnée est offerte par l'existence en elle d'une faculté qui est la seule innée car immortelle et par là même divine, à savoir celle de penser : c'est elle qui doit être libérée, pour rendre possible la *περιαγωγή* qui mettra l'âme en position d'acquérir les vertus si elle se produit adéquatement ⁴⁸⁰.

La référence à Héraclite, qui, dans le *Phèdre*, survient juste au moment où Socrate se ravise alors qu'il s'apprêtait à traverser la rivière pour rentrer à Athènes ⁴⁸¹, prend tout son sens : le philosophe d'Éphèse avait bien saisi la nature contradictoire du monde sensible, qui pouvait s'harmoniser en considérant le rapport de tension et de conflit existant au sein même des choses, soumises à un devenir permanent, mais la prise en considération de ces rapports d'opposition interne ne parvient pas à révéler l'essence de ces choses car cette approche reste

479. *République*, VII, 521 c5-8 (Socrate se demande comment la cité peut produire une élite capable de l'administrer du mieux possible) : « cela maintenant, à ce qu'il semble, n'est pas comme le cas de la coquille d'huître que l'on ferait tourner, mais le retournement d'une âme, quittant un jour comportant une certaine obscurité nocturne, allant vers un jour véritable, ce mouvement étant une ascension vers le réel, laquelle justement nous disons être une philosophie vraie. » (*τοῦτο δὴ, ὡς εἰσικεν, οὐκ ὀστράκου ἂν εἶη περιστροφή, ἀλλὰ ψυχῆς περιαγωγή ἐκ νυκτερινῆς τινοῦς ἡμέρας εἰς ἀληθινήν, τοῦ ὄντος οὕσαν ἐπάνοδον, ἣν δὴ φιλοσοφίαν ἀληθῆ φήσομεν εἶναι.*)

480. *Ibid.*, 518 e2-519 a1 : « mais celle [*sc.* la vertu] de la pensée se trouve relever, semble-t-il, de quelque chose qui est bien plus divin, qui, d'une part, ne perd jamais sa puissance, et, de l'autre, sous l'effet du retournement, devient utile et bénéfique ou au contraire inutile et dommageable. » (*ἢ δὲ [*sc.* ἀρετῆ] τοῦ φρονῆσαι παντὸς μᾶλλον θειοτέρου τινὸς τυγχάνει, ὡς εἰσικεν, οὕσα, ὃ τὴν μὲν δύναμιν οὐδέποτε ἀπόλλυσιν, ὑπὸ δὲ τῆς περιαγωγῆς χρησιμὸν τε καὶ ὠφέλιμον καὶ ἄχρηστον αὖ καὶ βλαβερόν γίγνεται.*)

481. Voir *supra*, p. 650.

phénoménale et fondée sur la perception des apparences, cherchant à les concilier toutes en même temps, ce qui oblige à accepter cette situation où le principe de contradiction est violé pour que l'on ne soit pas submergé par le devenir qui rend les êtres inassignables, si bien que la théorie héraclitéenne n'est qu'une réorganisation du chaos mais elle n'en perce pas les mécanismes. Héraclite n'est donc pas parvenu à accomplir la *περιαγωγή* que Socrate appelle de ses vœux car l'existence des êtres intelligibles et exempts des influences du devenir, les seuls susceptibles de venir à bout des contradictions des apparences, lui avait échappé : le saut dans l'intelligible lui est interdit et il ne lui reste que les cahots et saccades du passage entre des entités sensibles contradictoires, comme pourrait le suggérer le hoquet d'Aristophane dans le *Banquet*, puisqu'il intervient lui aussi dans un contexte héraclitéen. C'est Socrate lui-même, qui accomplira le mouvement de retournement, dans son second discours du *Phèdre*, lequel n'est, comme on le sait, que la seconde partie du même discours, et qui change de perspective puisqu'il tourne à présent le regard de son âme vers le haut⁴⁸² dans une démarche dynamique, et adopte une approche qui est radicalement différente à tous les points de vue, puisqu'il quitte le domaine de l'expérience sensible et du visible, et contredit le discours précédent en se positionnant sur un autre niveau ontologique et non en restant à l'intérieur du même niveau⁴⁸³. Grâce à la pensée, un nouvel Éros est alors découvert, qui n'est plus celui qui se caractérise par sa force irrésistible et qui est responsable des *ἀγωγαί* et dont les sens et le corps faisaient l'expérience, mais un Éros ailé⁴⁸⁴ qui représente un état accessible seulement à celui dont le souvenir de la contemplation des réalités demeure encore vif en son âme⁴⁸⁵. Cet amour est à l'origine d'une relation harmonieuse entre les amants dès lors que leur âme est gouvernée par la raison⁴⁸⁶ et, dans ce cas, celle-ci pourra prendre part au voyage céleste du cortège divin après la mort⁴⁸⁷. L'exercice de la pensée a ainsi conduit à découvrir une facette de l'amour inconnue jusque-là et grâce à elle, l'individu réussit à prendre conscience que ses anciennes opinions l'amenaient à adopter un comportement en contradiction avec ses intérêts réels, si bien qu'un changement comportemental radical résultera de l'effort de pensée.

Après avoir produit un discours inhabituel chez lui, qui s'assimile aux effets d'une *ἀγωγή* imputables autant aux divinités locales et à Phèdre qu'à son désir de rivaliser avec Lysias, Socrate se ressaisit et s'impose une *περιαγωγή* qui le conduira à récuser son premier

482. Dans la *République*, 519 b1-3., Socrate dit que les appétits liés au corps font se tourner la vue de l'âme vers le bas.

483. Voir *supra*, p. 659.

484. *Phèdre*, 252 b1-c2.

485. *Ibid.*, 250 c8-252 b1. En 252 a7-b1, Socrate dit que l'âme amoureuse trouve chez l'être aimé le médecin de ses plus grands maux. Éros est donc ici guérisseur, ce qui l'oppose à l'Éros du premier discours dont la magie introduisait une passion malade dans l'âme de ceux qu'il frappait, ce qui est typiquement l'effet des rituels d'*ἀγωγή*. Sur l'amour comme maladie incurable et l'utilisation d'envoûtements pour produire un tel état, comparé souvent à un feu intérieur dans les textes magiques, voir J. J. WINKLER, *art. cit.*, pp. 222-224.

486. *Phèdre*, 256 a7-b7.

487. *Ibid.*, 256 d6-e2.

discours dans sa palinodie. Le cas d'Alcibiade dans le *Banquet* s'entend dans cette logique. Ainsi, Alcibiade, admirant la nature exceptionnelle de Socrate et le fréquentant, se retrouve dans le même état que s'il avait été victime d'un rituel d'*ἀγωγή*⁴⁸⁸, et son désir est même exacerbé par les frustrations qui résultent de cette relation⁴⁸⁹, ce qui ne fait qu'accroître le malaise venant de la double contrainte dans laquelle il est placé. Au lieu d'analyser ce qui lui arrive suite à cette expérience et de comprendre la nocivité des désirs corporels et l'absurdité d'une vie qui serait tournée vers leur satisfaction exclusive, et d'accomplir alors une *περιαγωγή*, Alcibiade s'enfonce dans sa passion. Éros est bien tel que le décrit Diotime⁴⁹⁰ : « philosophant tout le temps, à la fois sorcier terrible, magicien et sophiste » (*φιλοσοφῶν διὰ παντὸς τοῦ βίου, δεινὸς γόης καὶ φαρμακεὺς καὶ σοφιστής*). D'où aussi les mises en garde qu'Alcibiade adresse à la fin de son éloge de Socrate, prévenant Agathon des dangers qu'il y a à être approché par celui-là, qui n'en est pas à son coup d'essai avec la jeunesse⁴⁹¹ : tel un chasseur⁴⁹², Socrate, jouant l'éraсте, saurait appâter sa proie par une magie décuplant ses désirs, notamment d'excellence et d'honneur, ce qui peut passer aussi pour un tour de sophiste, comme en témoignent les réactions d'Alcibiade que celui-ci décrit dans son éloge. La méprise d'Alcibiade quant à l'ironie de Socrate est donc ici bien visible, imputant au comportement de celui-ci des effets qui découlent en fait de sa propre faiblesse et de son incapacité à profiter correctement de cet amour de Socrate pour retourner son âme vers les réalités essentielles au lieu d'être rongé par cet Éros corporel, lequel ne fait que concentrer tous ses désirs orientés vers les choses du monde sensible, dévorants et inadéquats.

L'influence de Socrate découle d'une relation personnelle avec l'interlocuteur à l'âme duquel il réussit à s'adapter, sachant s'effacer et se montrer transparent et ne dispensant pas d'enseignement, étant lui-même ignorant. C'est pourquoi sa mort a immédiatement posé un problème à ses familiers qui se trouvèrent désemparés, ayant compris que ses entretiens étaient potentiellement bénéfiques, même si eux-mêmes n'ont pas toujours l'attitude adéquate pour en tirer parti comme il faudrait. Ces constatations font ressortir l'impossibilité d'étendre

488. Dans le *Banquet*, 222 b3-4, Alcibiade, qui ne comprend pas la nature exacte de l'amour de Socrate, accuse celui-ci de subvertir la relation amoureuse en se faisant passer pour un éraсте alors qu'il est un éromène, et donc de tromper les jeunes gens qu'il approche.

489. En *Phèdre*, 241 d4-7, Phèdre exprime également sa déception autant que sa surprise lorsque Socrate précipite la fin de son premier discours, et se rend donc encore plus désireux – et plus réceptif – de recevoir la palinodie. Sur l'ironie socratique produisant volontairement des malentendus sur les intentions de Socrate, voir G. VLASTOS, *Socrate. Ironie et philosophie morale*, pp. 64-68, 190-194, qui souligne que si les interlocuteurs, et notamment Alcibiade, se font berner, c'est d'abord de leur faute, ayant projeté leurs propres attentes sur les attitudes équivoques de Socrate. C'est une nouvelle preuve que Socrate fonctionne comme un révélateur pour ses interlocuteurs. La nature double de l'ironie est un moyen très efficace pour pouvoir toujours choisir la posture qui déstabilise son vis-à-vis, non par malice ou pour se faire valoir comme le feraient les éristiques mais pour induire un effet chez celui-ci qui est censé en bénéficier, étant mis en demeure d'entamer une réflexion sur lui-même, ce à quoi, malheureusement, il ne consent pas toujours, sciemment ou non.

490. *Banquet*, 203 d7-8.

491. *Ibid.*, 222 a8-b7.

492. En 203 d5-6, Éros est aussi désigné comme un *θηρευτής δεινός*.

en bloc les examens socratiques à toute la population d'une cité, qui, par surcroît, n'est pas composée uniquement d'habitants aptes à devenir philosophes, loin de là. Socrate et Platon en sont parfaitement conscients et n'envisagent à aucun moment de systématiser sa mise en place en l'incluant dans un projet politique de grande ampleur. Néanmoins, ce n'est pas une raison pour renoncer à rendre meilleurs les citoyens, puisque c'est cette démission qui est constamment reprochée dans les *Dialogues* aux plus grands hommes politiques de l'histoire d'Athènes, si excellents qu'ils fussent ⁴⁹³. Car comme la *République* puis les *Lois* le montrent, le gouvernant n'est pas sans disposer de moyens puissants pour y parvenir. Et s'il est impossible de faire bénéficier chaque citoyen des bienfaits des entretiens socratiques et de les faire s'interroger sur eux-mêmes, voire se découvrir une vocation philosophique, en revanche, la loi et les structures politiques sont tout à fait adaptées pour obtenir de tous au moins un comportement conforme à la vertu, en recourant « à la persuasion et à la nécessité » ⁴⁹⁴. Cette approche, par la politique et l'éducation, est d'autant plus nécessaire que les *Dialogues* ne manquent d'exemples de jeunes gens issus des meilleurs milieux et dotés de réelles qualités naturelles, tels qu'Alcibiade, que la fréquentation de Socrate ne parviendra pas malgré tout à amener durablement à la philosophie ou du moins à une vie dans laquelle les appétits pour le pouvoir sont assagis, l'individu tournant son énergie au service de la collectivité plutôt que de ses ambitions. L'éducation reçue par ces personnages a échoué à juguler leurs désirs corporels et tout est fait à Athènes pour les exciter, si bien que tout ce qu'ils pourraient retirer de la proximité avec Socrate, est immédiatement détruit et les penchants nuisibles de ses familiers reprennent le dessus sur leur raison. Le climat social athénien a saboté le travail de Socrate, au point de le faire mourir, et c'est donc sur la société elle-même qu'il faut agir si l'on veut qu'une frange non négligeable de la population, et non plus seulement quelques personnages divins, puisse adopter un comportement plus vertueux, voire, pour les meilleurs, se consacrer authentiquement à la philosophie pour le bien de tous ⁴⁹⁵.

Ce défaut de l'éducation dispensée à Athènes est sans doute dénoncé implicitement à la fin du *Lysis*, lorsque Socrate, constatant l'échec de la réflexion, espère faire réagir les garçons plus âgés ayant assisté au dialogue et qu'au lieu de cela, surgissent les pédagogues éméchés

493. Notamment *Protagoras*, 319 d7-320 b3, *Gorgias*, 515 e2-517 a2, *Ménon*, 93 b7-94 e1.

494. *République*, 519 e4 : *πειθοῖ τε καὶ ἀνάγκῃ*. Il s'agira de s'inspirer du mode de gouvernement divin tel qu'il est exposé dans le *Critias*, 109 b6-c4 : les dieux gouvernent les hommes grâce à la persuasion qui s'applique à leur âme, là où se trouve le centre de prise de décision, et non par la force qui porte sur les corps. La force ne doit intervenir que lorsqu'une personne est rétive à la persuasion, comme l'Étranger d'Athènes le dit dans les *Lois*, IV, 718 b2-5 (évoquant certaines obligations des citoyens les uns envers les autres, au sein des familles et vis-à-vis des étrangers) : « L'exposition détaillée des lois elles-mêmes, recourant à la persuasion à propos de certaines choses et réprimant par la force et la punition celles dans les mœurs n'obtempérant pas à la persuasion, rendra notre cité prospère et heureuse, si les dieux y ont consenti » (*τῶν νόμων αὐτῶν ἢ διέξοδος, τὰ μὲν πείθουσα, τὰ δὲ μὴ ὑπέικοντα πειθοῖ τῶν ἠθῶν βία καὶ δίκη κολάζουσα, τὴν πόλιν ἡμῖν συμβουληθέντων θεῶν μακαρίαν τε καὶ εὐδαίμονα ἀποτελεῖ*).

495. Voir W. JAEGER, *op. cit.*, II, pp. 275 sq.

qui viennent mettre fin à la réunion, privant Ménexène et Lysis d'une expérience utile et intéressante pour eux⁴⁹⁶. Cette scène suggère que l'éducation traditionnelle, dont ces esclaves sont garants, est relativement néfaste et qu'il est nécessaire de s'affranchir de ses cadres. Le fait que des esclaves soient chargés de veiller à ce qu'elle soit correctement dispensée lui confère une dimension servile donc conformiste et peu en rapport avec la liberté véritable provenant de la pensée, d'autant plus que les pédagogues sont sensibles aux effets de la boisson, qui plus est au cours des fêtes d'Hermès⁴⁹⁷, ce qui invite à penser qu'ils se laissent facilement griser par des discours enjôleurs ou séduisants, inventés par eux ou qu'ils tiennent d'autrui, sans savoir s'ils sont vrais ou faux et qu'ils pourraient bien répéter aux enfants dont ils ont la charge. Le travail de déconditionnement cognitif accompli par Socrate au début de l'entretien pour éliminer les fausses opinions que les deux garçons pouvaient se faire d'eux-mêmes à cause de leurs fréquentations, est contrarié par le mode d'éducation qui leur est appliqué, et devra par conséquent être répété à l'avenir. C'est la vie en société elle-même telle qu'elle existe à Athènes qui imprime certaines opinions nuisibles chez les citoyens, dès le plus jeune âge, en raison de son mode d'organisation, à l'insu même de ceux qui contribuent à leur transmission, qu'ils soient parents, éducateurs ou simples esclaves s'occupant des enfants⁴⁹⁸.

Après les discours tenus par les convives précédents, se débattant dans les contradictions inconciliables et irréconciliables du sensible considéré en lui-même et pour lui-même, le discours de Diotime a élevé le banquet vers un sommet conceptuel qui a détaché la réflexion des entraves du sensible et a fait entrevoir aux convives une autre dimension de la réalité, le domaine de l'intelligible et du Beau. Avec l'éloge de Socrate tenu par Alcibiade, nous revenons dans le monde mélangé, où rien n'est simple, exigeant lucidité et discernement mais, justement, le discours de Diotime nous a apporté une conscience nouvelle et nous disposons désormais d'outils d'interprétation capables de faire le départ entre les apparences fugaces et une réalité invisible plus fondamentale et permanente. Alcibiade nous expose ses tourments pour parvenir à accomplir ce discernement des différentes strates du réel assisté par Socrate. Incapable de s'élever au-dessus de ses désirs corporels, lorsque Socrate dialogue avec lui et s'efface comme il sait le faire, Alcibiade se retrouve face à lui-même, découvrant son ignorance et ses insuffisances, et se voit avec le masque effrayant de Gorgô ou de Marsyas, puisqu'il entretient avec Socrate une relation spéculaire, et, n'étant pas prêt à accepter cette image de lui-même, le délire corybantique s'empare alors de lui, comme s'il était projeté dans l'univers dionysiaque décrit par Euripide, existant à Delphes avant la mort

496. *Lysis*, 223 a1-5.

497. *Ibid.*, 223 b1-2.

498. Sur la mauvaise influence du milieu social, capable de détourner de la philosophie les individus intellectuellement doués et dont le naturel se prêterait à cette activité au point de finir par le corrompre et d'en faire la personne la plus dangereuse qui soit pour la collectivité, voir *République*, VI, 494 a6-495 b6.

de Python et l'installation du sanctuaire d'Apollon⁴⁹⁹. Pour ne pas avoir suffisamment purifié son âme des influences corporelles, il se retrouve hors de lui, comme Marsyas, écorché vif, est lui aussi hors de lui, littéralement.

Nous pouvons déceler à la fin de l'éloge de Socrate prononcé par Alcibiade un fugace moment de lucidité, indiquant qu'il avait toutes les capacités pour tirer un grand bénéfice de ses conversations avec Socrate. Ayant décrit la vie exemplaire de ce dernier, cessant de se concentrer sur ses propres émotions, il s'est oublié lui-même et a porté un regard sur Socrate et sa parole plus objectif (et c'est grâce à cela d'ailleurs qu'il est parvenu à se contrôler et s'extraire de son ivresse), qui lui a ouvert les yeux de l'âme vers les merveilles invisibles de l'intelligible, plongeant à l'intérieur du silène Socrate, dépassant les illusions venant de son ironie. Le silène apaisé de la fin de l'éloge fait pendant au silène déchaîné et licencieux du début, soulignant la tension traversant l'ami de Socrate et la double contrainte qu'il affronte. Même si cela se produit trop rarement, quand son âme abandonne temporairement ses préoccupations liées au monde sensible et corporel, Alcibiade est parfaitement apte à réaliser en lui-même un retournement apollinien, qui le laisse intact et l'élève vers des conceptions plus riches, s'opposant au retournement dionysiaque qui le déchire le reste du temps. En présentant ces deux points de vue, en étant conçu lui-même à la façon d'un silène renfermant autre chose en son sein, le discours d'Alcibiade est également susceptible d'être retourné comme un gant et d'apporter un éclairage sur le réel qui n'est pas perçu au premier abord et qui semble même contredire les apparences : le mythe de Marsyas opère à tous les niveaux du discours, celui du contenu comme celui de l'interprétation. Finalement, Socrate, contrairement à son habitude, ne peut que valider l'éloge car il prend en compte l'épaisseur et la complexité de la réalité, même s'il ne traite pas dans le détail et avec précision le pan invisible de celle-ci, Alcibiade ne parvenant à maintenir sur le long terme sa motivation pour la philosophie.

Car cet éloge de Socrate est bien le témoignage d'un vécu authentique, bien qu'ayant été reçu inadéquatement, résultant de la personnalité d'Alcibiade et de ses caractéristiques propres. À ce titre, il mérite d'être mis en parallèle avec le discours de Socrate qui l'a précédé : l'un et l'autre, contrairement aux autres discours prononcés au cours de la soirée, sont les récits d'une expérience vécue et non des exposés plus ou moins formels décrivant un sujet abordé de l'extérieur par un observateur ou sous l'angle de la création poétique, ce qui dans tous les cas conserve une distance entre l'orateur et le thème de son discours, lequel est réduit au rang d'opinion. Au contraire, Socrate et Alcibiade n'émettent pas d'opinion mais se présentent en témoins d'événements réels : leur perception et leur appréciation de ceux-ci est peut-être biaisée mais la réalité de l'expérience et de ses effets est indéniable. C'est là toute la

499. Voir *supra*, pp. 638-640.

dimension initiatique de la conversion philosophique, qui est une expérience personnelle, racontable mais non transmissible. Et justement le devenir philosophique de l'initié dépend de sa réception de cette expérience, mais aussi de la personnalité de l'initiateur. La comparaison entre le récit de Socrate et celui d'Alcibiade, de ce point de vue, est parlante. Socrate est initié par un personnage inspiré, Diotime, et son discours est conçu comme un silène, contenant une partie non dialoguée où Diotime décrit le processus de contemplation, mais ne pouvant entretenir avec Socrate la relation amoureuse adéquate, elle ne peut achever son initiation ; Alcibiade est, lui, initié par Socrate, qu'il compare à un silène, mais qui est ignorant et qui l'envoûte en excitant son désir et en le maintenant dans une double contrainte. Le premier est initié par une femme divine, qui ne peut lui faire partager la connaissance philosophique mais qui l'a néanmoins converti au culte de la vérité et de la rationalité, alors que le second est initié par un homme démonique mais ignorant et qui ne parvient à rien féconder en lui : aimant l'homme, Alcibiade ne réussit pas à convertir durablement son désir pour qu'il s'attache à des objets réellement divins et susceptibles de le rendre immortel. Socrate est incapable d'enseigner quoi que ce soit à Alcibiade et celui-ci n'a pas les ressources intérieures pour bénéficier de l'expérience que Socrate lui fait vivre et pour se tourner vers la philosophie sérieusement. Socrate en reste à réfuter et à produire des mythes mais conduit sa vie vertueusement ; Alcibiade constate l'efficacité de l'influence exercée sur lui par ce dernier et la pertinence de ses réfutations mais ne parvient pas à consacrer sa vie à la recherche de la vérité et reste prisonnier de ses pulsions qui le poussent à poursuivre les honneurs. Il aurait fallu que l'un et l'autre rencontrent un homme divin et authentiquement philosophe dont ils seraient devenus les éromènes, pour à leur tour voir grandir en eux des pensées fertiles, conduisant à un savoir positif et vrai, et être ainsi initiés à l'appréhension de réalités *a priori* par cette relation qui place un éraste en amont de l'éromène⁵⁰⁰ et se sert d'Éros comme intermédiaire et vecteur d'une pensée, passant d'une intériorité à une autre. L'ignorance de Socrate, en revanche, l'empêchant de transmettre aucune connaissance positive, crée une expérience et finit par renvoyer son interlocuteur à lui-même⁵⁰¹ et à sa capacité à réfléchir et à dépasser les apories dans lesquelles les réfutations de Socrate le précipitent, ce qui consacre la maïeutique socratique.

Confronté à Diotime, la divine étrangère, ne pouvant par nature féconder son âme, Socrate est devenu Éros, cet être qui naît d'une relation impossible et surgit de l'écart, pauvre et dépenaillé mais riche d'un esprit plein de ressources. Quand, à son tour, Socrate rencontre

500. L'initiateur dont parle le discours de Diotime n'est pas sans rappeler le personnage qui extirpe le prisonnier de la Caverne pour le guider dans son ascension, également initiatique, vers la contemplation du soleil, et qui comporte une dimension démonique. L'éducation de l'éromène par l'éraste reste dans cet esprit, dont l'objectif est de remonter toujours plus en amont, vers les fondements *a priori* du réel.

501. Nous avons déjà vu d'ailleurs que Socrate est un très fin psychologue et cerne très rapidement les traits de caractère saillants de ses interlocuteurs, auxquels il s'adapte avec beaucoup d'adresse.

des jeunes gens comme Alcibiade, qui, mus par le désir d'excellence, s'éprennent de lui, pensant trouver celui qui les formera et leur permettra de satisfaire leur ambition, il devient alors Hadès qui les fascine et les garde sous son emprise, mais qui inhibe leur pensée, s'ils n'ont pas la force de caractère pour s'affranchir de leurs désirs d'honneurs et les convertir en désirs de savoir, ou acte leur cynisme, s'ils n'attendent rien de lui et refusent de tirer les conséquences de ses réfutations, comme Calliclès ou Thrasymaque. D'ailleurs le discours d'Alcibiade est explicite dès lors que l'on a compris qu'il fallait le lire en commençant par la fin⁵⁰² : il a rencontré Socrate, en qui il a découvert, ou s'est imaginé découvrir, des merveilles, il a observé sa vie vertueuse, il s'est épris de lui et a finalement trouvé Marsyas, et Hadès.

Si, en revanche, l'interlocuteur est d'un naturel disposé à réfléchir et à préférer la vérité à la gloire, tels que Glaucon, Adimante, Cébès ou Simmias, Socrate reste Éros et il lui renvoie une pensée originale, mais séduisante et convaincante, étant directement liée à leur personnalité et à leur connaissance de soi, et les encourageant à poursuivre cet effort de réflexion : en tant qu'Éros ignorant, il porte et exprime tout leur désir de savoir et de vérité, et le concrétise dans une belle réflexion. Ces effets de l'interaction avec Socrate ne sont jamais que la conséquence logique de l'ignorance de celui-ci couplée à une relation amoureuse éducative fondée sur une dissymétrie essentielle censée transmettre une inspiration⁵⁰³. De l'attitude de l'interlocuteur, et de sa propension à chercher la vérité et aborder l'ironie de Socrate, dépendra donc la réaction de celui-ci, qui nouera avec cette personne un dialogue à la mesure de celle-ci, qui, dans les cas les plus remarquables, pourra la stupéfier par ses réfutations ou l'enchanter par des mythes témoignant d'une élévation de pensée considérable : Hadès ou Éros, Socrate demeure toujours un enchanteur, un sophiste et un philosophe.

502. Voir *supra*, p. 546, note 520.

503. D'ailleurs, l'instabilité de l'image de Socrate que se fait Alcibiade est sans doute la résultante de la propre instabilité de celui-ci, évoquée dans son éloge, balançant entre attraction et répulsion. Alcibiade peut donc être stupéfait par les réfutations de Socrate lorsqu'il cherche à s'affirmer par son ambition conquérante, prête à tout pour triompher, sans aucun égard pour la vérité, mais aussi être charmé par les réflexions magnifiques de Socrate lorsqu'il est dans de bonnes dispositions et tourne ses capacités et ses dons naturels vers la recherche du vrai, les belles figurines contenues dans le silène se rendant visibles aux yeux de son âme.

V. Le *λόγος* comme incantation

La magie socratique consiste en une manipulation du cadre interactionnel dans lequel s'inscrit la conversation avec l'interlocuteur : elle est susceptible de créer une emprise solide et déroutante sur celui-ci et en l'amenant à se révéler, elle devrait l'aider à améliorer sa connaissance de lui-même et, partant, à modifier son comportement. Socrate ne se considère pas comme responsable du changement éventuel qui pourrait survenir chez l'interlocuteur car c'est toujours ce dernier qui décide ou non de tirer les conséquences de l'expérience dialogique. Socrate n'est qu'un faiseur d'expérience mais si son interlocuteur a admis les principes du dialogue socratique et s'il s'y est soumis en toute honnêteté, il ne peut pas ne pas désirer vivement se transformer. Le facteur actif que Socrate sait mobiliser pour produire son influence sur son interlocuteur est le *λόγος*, non pas en tant qu'il est vecteur d'information mais parce qu'il est le chemin d'accès à l'âme et est susceptible de révéler son fonctionnement et d'influer sur les conceptions de l'individu. En jouant le rôle de répondant neutre, validant ou réfutant les propositions avec son interlocuteur, Socrate aide ainsi celui-ci à façonner sa pensée et à l'orienter de sorte qu'elle élimine les opinions fausses et ne retienne que les conceptions vraies, mais le fond du travail de Socrate est en réalité indépendant des contenus exprimés et porte sur la façon de les produire. Le rôle de Socrate est donc très important et requiert de sa part une probité totale afin que l'examen se fasse sans concession et sans introduire de biais cognitifs. L'attitude éthique irréprochable de Socrate garantit à l'interlocuteur l'élaboration d'une pensée personnelle construite à deux qui ne trahira pas la vérité et sur laquelle il peut fonder son rapport au monde en toute confiance et, de là, une traduction de cette pensée en actes réellement vertueux devient envisageable.

D'autres ont également bien compris qu'il était possible de générer de l'influence sur autrui en affectant sa cognition et n'ont pas autant de scrupules que Socrate à faire usage de ces procédés pour en tirer des bénéfices personnels aux dépens de ceux qui les subissent. Nous avons vu que certains professionnels de la parole étaient capables de créer des illusions pour induire en erreur leur auditoire à des fins de pouvoir. L'idée est généralement de noyer l'âme sous un *λόγος* impressionnant qu'elle recevra sans le critiquer, alors qu'il n'émane pas d'elle et ne s'accorde pas nécessairement avec ses conceptions personnelles. Mais il est aussi possible de se servir de façon dévoyée du fonctionnement même du *λόγος* pour obtenir des

effets surprenants qui apparaissent comme de véritables prodiges, comme dans le cas de l'éristique, sources de prestige pour leurs auteurs. Cette pratique, plus encore que la sophistique, possède la propriété de mettre en évidence une fragmentation du *λόγος*, chaque protagoniste nourrissant des opinions personnelles que la discussion laisse inchangées, aucune position commune ne se dégageant réellement de la discussion étant donné que le *λόγος* risque à chaque instant de se changer en son contraire, si bien qu'il reste sans cesse à l'écart de la vérité, dans un rapport superficiel aux choses. La conservation des opinions insuffisamment affirmées de chacun entretient une vulnérabilité aux enchantements sophistiques qui trouvent une porte d'entrée pour pénétrer dans l'âme grâce à ces *λόγοι* intérieurs défectueux qui n'ont pas assez de points d'ancrage dans le réel pour résister aux illusions de ces sortes de discours. C'est pourquoi Socrate préconise une thérapie de l'âme à base d'incantations qui libéreront celle-ci des influences corporelles et l'amèneront à adopter une attitude tournée vers la recherche de la vérité en toute circonstance, un mode de vie philosophique pour le dire autrement, ou du moins qui aspire à l'être, puisque l'état de philosophe est le propre d'une nature plutôt que d'un choix ou d'une vocation.

1- Surtout demeurer à la surface des choses

Dans l'*Euthydème*, Platon nous transporte dans le monde mouvant et instable des éristiques, un monde fait d'apparences et surtout d'incertitude, où il est des plus difficiles de développer une pensée cohérente et suivie, où l'on est à tout moment la proie potentielle des illusions créées par ceux qui entretiennent cet environnement fluctuant. Avant même que la discussion ne s'engage avec eux, Euthydème et Dionysodore, deux frères qui s'adonnent depuis peu à l'éristique¹, séparent le jeune Clinias de son bien-aimé Ctésippe en prenant sa place : ce dernier est obligé de se déplacer pour conserver le contact visuel avec son ami, caché par intermittence à cause des mouvements d'Euthydème². Cette mise en scène suggère que la sophistique, et plus particulièrement l'éristique, est un art subtil de la diffraction et de la dissimulation, instituant un perpétuel mouvement : jouant sur des nuances de sens, découpant à sa guise les concepts et les discours, elle donne à voir autant qu'elle cache, pique l'intérêt de l'interlocuteur et le conduit à faire mouvement, à s'approcher un peu plus du sophiste, qui a justement besoin de lui pour faire montre de ses talents et recueillir à ses dépens les applaudissements du public, scindant de la sorte les individus présents en

1. *Euthydème*, 272 b10-c1.

2. *Ibid.*, 273 b6-7, 274 b6-c4.

différentes catégories, les moqueurs, les moqués et ceux qui organisent la moquerie et en profitent, c'est-à-dire les éristiques. Cet art, pour parvenir à ses fins, joue sur les centres d'intérêt et les émotions des interlocuteurs, qu'il stimule par petites touches pour les attirer, comme on appâte une proie, mais aussi avec laquelle il est possible de se livrer à un jeu cruel, comme le chat avec la souris. Si la démarche est séductrice comme celle de Socrate, elle n'a dans les faits rien à voir avec la pratique de celui-ci.

La réaction des interlocuteurs aux manipulations des éristiques est alors de trois ordres : soit comme Clinias, sérieux et bien disposés mais trop peu expérimentés, ils se laissent ridiculiser par les sophistes, soit comme Ctésippe, ils répondent à la sophistique par la sophistique³, soit comme Socrate, ils tentent malgré tout de nouer un dialogue constructif, dans la mesure du possible avec de tels interlocuteurs, en gardant toute la distance ironique qui s'impose et qui est salvatrice pour conserver des points de repère. C'est à un savant dosage de mouvement et de stabilité qu'il faut parvenir si l'on veut échapper aux manœuvres des sophistes et *a fortiori*, si l'on veut renverser la situation et s'emparer d'eux. Combatif, vif et provocateur, Ctésippe est somme toute complémentaire de Clinias, lequel est trop naïf, trop timide et pas assez agressif : leur relation tendrait à indiquer qu'ils seraient les deux faces de la même médaille, deux tendances qu'il s'agirait de concilier, ce que fait justement Socrate, sa pratique dialogique consistant en une forme de controverse ironique mais toujours tournée vers l'émergence d'une pensée : cette distribution des rôles rend alors bien plus frappante la spécificité de Socrate vis-à-vis des deux éristiques, imaginant un nouveau paradoxe au moment où il faudrait penser le précédent.

a) *Un outil puissant à ne pas laisser entre toutes les mains*

Dès le début de la discussion, Socrate questionne le degré de vérité que les propos des deux sophistes sont susceptibles contenir⁴. Il souligne ainsi que celui qui ne s'intéresse pas au vrai a toutes les chances de voir trahie la confiance qu'il accorde à autrui à partir de promesses mirobolantes. L'attitude de Socrate est d'autant plus justifiée que les sophistes

3. C'est probablement pourquoi il est décrit en 273 a8 comme *ύβριστής*, défaut de jeunesse (273 a8-b1 : *διὰ τὸ νέος*) d'une nature par ailleurs excellente (273 a7-8 : *μάλα καλός τε κάγαθός τὴν φύσιν*). Cette vivacité (274 d1 : *μάλα προθύμως*) le rend prompt à répliquer aux assauts des sophistes avec les mêmes armes, ce qu'il fera d'ailleurs très bien. Mais il manque encore de maîtrise de lui-même pour prendre le recul nécessaire dans le dialogue.

4. *Ibid.*, 274 a1-4 : « Mais faites donc voir, Euthydème et Dionysodore, si vous dites vrai : car face à l'ampleur de votre promesse, il n'y a rien d'absurde à être dubitatif. » (*ἀλλ' ὄρατον, ὃ Εὐθύδημέ τε καὶ Διονυσόδωρε, εἰ ἀληθῆ λέγετον· ὑπὸ γὰρ τοῦ μεγέθους τοῦ ἐπαγγέλματος οὐδὲν θαυμαστόν ἀπιστεῖν.*)

prétendent que leur *τέχνη* est efficace sur tout le monde y compris ceux qui restent incrédules devant leur argumentaire et qui doutent de leurs capacités véritables à remplir leurs engagements ⁵ : cette *τέχνη* est donc supposée agir à l'insu des auditeurs et vu qu'elle a une action persuasive, elle touche directement la cognition et ses mécanismes, si bien qu'il est indispensable de s'assurer que ses effets sont bénéfiques et que les intentions de ceux qui la mettent en pratique sont bonnes, pour ne pas être victime sans s'en rendre compte d'une forme d'effraction mentale ⁶. À ce propos, Socrate et Clinias conviendront au cours du dialogue que l'art de composer des discours est une partie de l'art des incantations, lesquelles donnent la possibilité de charmer les animaux dangereux, les maladies, les juges dans les procès et la foule, grâce à une forme de persuasion apaisante ; mais le problème soulevé par les deux interlocuteurs sera que la capacité à produire un discours ne donne pas celle de l'utiliser correctement et à bon escient ⁷ : le *λόγος* est comme un outil qui demande du discernement et de l'expertise de la part de l'utilisateur, ce qui signifie que celui qui en manquerait, bien que maîtrisant à la perfection la production des discours, risquerait de ne pas envoûter les êtres qui devraient l'être normalement ou bien il rendrait ces êtres encore plus violents qu'ils ne sont au naturel. Par conséquent, le *λόγος* est un instrument délicat qui doit être mis au service d'un but précis et respectable, et selon une procédure donnée, sans quoi, on a tôt fait de produire des résultats catastrophiques chez autrui. C'est pourquoi garder la vérité comme point de mire dans la discussion est un sage principe de la part de l'auditeur pour éviter d'être manipulé et plongé dans des illusions qui donneraient le nom d'*ἀρετή* à quelque chose qui ne l'est pas réellement, croyant pourtant l'avoir acquise, ce qui est bien sûr des plus préjudiciables puisque l'on ne peut alors désirer remédier à cette situation. Seule une vigilance de chaque instant, questionnant inlassablement les informations reçues, est apte à prévenir la survenue et l'installation dans l'âme de telles illusions.

i. Un jeu auquel on perd si l'on en respecte les règles

Car la nature viciée du *λόγος* ne saute pas obligatoirement aux yeux au moment où il est perçu. Ainsi, la réfutation menée par les deux sophistes et dont Clinias fait les frais indique que le respect des règles de la logique ne garantit en rien celui des règles de l'éthique ⁸. Toute

5. *Ibid.*, 274 d7-e7.

6. Voir les craintes exprimées par Socrate en 275 b2-4, que quelqu'un ne vienne détourner Clinias de la voie de l'*ἀρετή* et pervertir son intelligence : « nous craignons à présent pour lui, comme il est normal avec un jeune, que quelqu'un ne nous précède en tournant son esprit vers une autre activité et qu'il ne le corrompe » (*φοβούμεθα δὴ περὶ αὐτῶ, οἷον εἰκὸς περὶ νέῳ, μὴ τις φθῆ ἡμᾶς ἐπ' ἄλλο τι ἐπιτηδεύμα τρέψας αὐτοῦ τὴν διάνοιαν καὶ διαφθείρη*).

7. *Ibid.*, 289 c6-290 a6.

8. *Ibid.*, 275 e3-276 c6.

la discussion est parfaitement logique, les propositions s'enchaînent sans erreur, les sophistes jouant sur la polysémie des mots⁹. Le résultat est pourtant la réfutation programmée de Clinias¹⁰ et sa ridiculisation injuste au cours d'un jeu dont il ne maîtrise pas les règles, par des gens qui, eux, les maîtrisent parfaitement et abusent de leur position de force contre un plus faible, pour se faire valoir à ses dépens. Pour que la logique garantisse le contenu éthique d'une proposition, il est nécessaire que ce contenu existe préalablement : il ne sera pas créé par la logique mais répliqué et propagé par elle. Or la création de ce contenu est complexe, comme le montre la situation mise en scène par Platon dans ce dialogue. Elle suppose une intention préalable, partagée et reconnue par tous les interlocuteurs, et la suite du dialogue précisera qu'il faut également des principes *a priori* qui servent à la fois à donner un objectif à l'action et à guider le choix des moyens¹¹.

En raison de la nécessité d'effectuer ce saut ontologique, il est indispensable de s'assurer de la stabilité des soubassements logiques du discours pour éviter qu'il ne se produise entre des notions incompatibles, comme nous l'avons déjà vu à plusieurs reprises dans le *Banquet* au cours de la prestation d'Agathon, lorsqu'il attribuait des qualités à des êtres à partir de rapprochements nominaux ou qu'il étendait les caractéristiques de la partie au tout, faisant beaucoup moins de cas de l'application formelle des règles de la logique que les deux sophistes de l'*Euthydème*, sa rhétorique brillante lui servant de paravent. En d'autres termes, la logique doit faire office de garde-fou minimal, nécessaire mais non suffisant, pour que le discours conserve sa connexion au réel et ne prenne pas son autonomie, en devenant son propre référent, alors que l'auditeur continue de le recevoir comme étant réputé rendre compte du réel. La dimension éthique inhérente au respect de la logique consiste en une exigence de rigueur vis-à-vis du sens attribué aux mots et des déductions qui en sont faites, qu'un orateur s'impose par égard pour son auditoire et qui garantit alors une communication optimale de son discours : puisque chacun est apte à appliquer les règles logiques, partant du même point que l'orateur, l'auditeur est censé aboutir au même résultat. C'est pourquoi Socrate, à plusieurs reprises dans les *Dialogues*, se réfère à l'expertise lexicologique de Prodicos, sans nécessairement en arriver aux distinctions sémantiques extrêmes que celui-ci effectue, et qui risquent de devenir une source ensuite d'incompréhension entre les interlocuteurs, voire de malentendus plus ou moins volontaires, tant il est impossible qu'au regard de faits de langage aussi délicats tout le monde conçoive *a priori* les mêmes choses, si bien que l'accord sur le sens global d'un terme ou d'un champ sémantique suffit en fait à

9. Sur le respect des règles formelles, les jeux sémantiques et le sérieux des problèmes soulevés et paradoxes créés par les deux sophistes, voir M. DIXSAUT, *op. cit.*, pp. 102-105.

10. *Euthydème*, 275 e4-6 : « Pour sûr, dit-il [*sc.* Dionysodore], Socrate, je t'annonce d'avance que quelle que soit celle des deux options que le jeunot choisira de répondre, il sera réfuté. » (*καὶ μὲν, ἔφη [sc. ὁ Διονυσόδωρος], σοί, ὦ Σόκράτης, προλέγω ὅτι ὁπότῃρ ἂν ἀποκρίνηται τὸ μειράκιον, ἐξελεγχθήσεται.*)

11. Voir *infra*, p. 896.

garantir la bonne compréhension entre les interlocuteurs¹². Une fois que le sens des mots est clair pour tous, le discours n'est plus alors une pensée qui s'impose à autrui mais le soutien verbal d'une pensée qui se partage et se développe identiquement en même temps chez plusieurs personnes¹³. Et même si l'orateur a réfléchi à ce qu'il allait dire et sait où sa

12. *Charmide*, 163 d3-7 (Socrate s'adresse à Critias : « j'ai entendu en effet Prodicos des milliers de fois faire des distinctions au sujet des noms, mais moi je te donne la possibilité d'établir les noms de la manière que tu voudras pour chacun : indique seulement à propos de quoi tu appliques le nom que tu prononces » (*καὶ γὰρ Προδίκου μυρία τινὰ ἀκίκοια περὶ ὀνομάτων διαροῦντος. ἀλλ' ἐγὼ σοὶ τίθεσθαι μὲν τῶν ὀνομάτων δίδωμι ὅπῃ ἂν βούλη ἕκαστον· δῆλον δὲ μόνον ἐφ' ὅτι ἂν φέρῃς τοῦνομα ὅτι ἂν λέγῃς*)), *Protagoras*, 358 a5-b2 (Socrate s'adresse à Protagoras, Hippias et Prodicos : « Vous admettez donc que d'une part ce qui est agréable est bon, et, d'autre part, que ce qui est pénible est mauvais. Ensuite, je demande à être dispensé de la distinction que Prodicos, ici présent, fait avec les mots : car tu peux parler ou de ce qui est agréable, ou de ce qui est plaisant, ou de ce qui est réjouissant, ou comme il te plaira de nommer ces choses, d'où que vienne ce nom, excellent Prodicos, réponds-moi cela par rapport à ce que je veux savoir » (*ὁμολογεῖτε ἄρα [...] τὸ μὲν ἡδὺ ἀγαθὸν εἶναι, τὸ δὲ ἀνιαρὸν κακόν. τὴν δὲ Προδίκου τοῦδε διαίρεσιν τῶν ὀνομάτων παραιτοῦμαι· εἴτε γὰρ ἡδὺ εἴτε τερπνὸν λέγεις εἴτε χαρτόν, εἴτε ὀπόθεν καὶ ὅπως χαίρεις τὰ τοιαῦτα ὀνομάζων, ὃ βέλτιστε Πρόδικε, τοῦτό μοι πρὸς ὃ βούλομαι ἀπόκριναι*)), *Ménon*, 75 e1-5 (Socrate dit à Ménon : « Y a-t-il quelque chose que tu appelles "fin" ? je veux dire quelque chose comme une limite ou une extrémité – avec toutes ces notions, je veux dire une chose identique : peut-être que Prodicos aurait un avis qui diffère du nôtre, mais toi, du moins, je suppose, tu désignes quelque chose comme étant limité ou fini – c'est ce genre de choses que je veux dire, rien de compliqué » (*τελευτήν καλεῖς τι; τοῖόνδε λέγω οἷον πέρας καὶ ἔσχατον – πάντα ταῦτα ταῦτόν τι λέγω· ἴσως δ' ἂν ἡμῖν Πρόδικος διαφέροίτο, ἀλλὰ σύ γέ που καλεῖς πεπεράνθαι τι καὶ τετελευτηκέναι – τὸ τοιοῦτον βούλομαι λέγειν, οὐδὲν ποικίλον*)). Dans le *Cratyle*, 384 b1-c8, Socrate se dit ignorant de la science de la rectitude des noms, n'ayant suivi que la leçon à une drachme de Prodicos et que pour cette raison, il faut examiner en commun le problème qui lui est soumis. En *Euthydème*, 277 e3-4, Socrate dit cependant à Clinias qu'avant toute discussion, il faut, comme le préconise Prodicos, apprendre le sens correct des mots (« car en premier, comme dit Prodicos, il faut s'instruire à propos de la justesse des noms » (*πρῶτον γάρ, ὡς φησι Πρόδικος, περὶ ὀνομάτων ὀρθότητος μαθεῖν δεῖ*)) : dans le contexte de ce dialogue, la précision des distinctions sémantiques est particulièrement nécessaire avec des personnages tels que les sophistes qui utilisent la polysémie pour réfuter l'interlocuteur (voir *infra*, p. 863). Notons également que dans le *Protagoras*, 337 a2-c4, Prodicos expose très précisément comment doit s'envisager un échange entre des interlocuteurs pour être une discussion constructive et instructive : il reste que ce genre de déclaration pleine de bonnes intentions ne garantit en rien que la conversation respectera les critères énoncés et que c'est aux interlocuteurs eux-mêmes et à l'assistance de veiller activement à ce que le souhait de départ soit traduit dans les faits, sans quoi on risquera d'appeler dialogue ce qui n'est qu'une joute éristique et de se faire croire que l'on a participé à un exercice donné alors que c'était en réalité un autre.

13. Dans le *Protagoras*, 339 d10-341 e7, la manière rigide de définir les mots propre à Prodicos est mise en défaut par Socrate et Protagoras qui reconnaissent l'existence de la polysémie : le langage doit avoir une certaine souplesse, il est d'abord là pour permettre l'accord des pensées des interlocuteurs, le sens pouvant s'écarter de celui que le mot a d'ordinaire, dès lors que les interlocuteurs sont d'accord et que le lien au réel est maintenu. De là découle une pensée subtile et nuancée. En 358 d5-359 a1, Socrate fait prévaloir la vérité et l'accord des interlocuteurs au sujet d'une notion, la distinction sémantique de Prodicos n'ayant pas d'importance. L'Étranger d'Élée, dans le *Politique*, 261 e1-7, félicite Socrate le jeune de ne pas être trop regardant sur les mots utilisés. Voir aussi *Gorgias*, 490 a4-5. *A contrario*, dans le *Théétète*, 164 c7-d2, Socrate déplore s'être mis d'accord avec Théétète uniquement sur les mots, comme les spécialistes de la réfutation, ce qui leur a fait manquer le sens et les a éloignés du savoir. Pour cette raison, en 166 d8-e1, Protagoras, parlant par la bouche de Socrate, exige de lui qu'il ne cherche pas à envisager ses conceptions littéralement (« et une fois encore ne traque pas mon discours à la parole près » (*τὸν δὲ λόγον αὖ μὴ τῶ ῥήματι μου δίωκε*)). Mais quand la réflexion exige de la précision et qu'une ambiguïté peut surgir du seul fait du langage, il est indispensable de s'accorder sur le sens des mots, cet accord rendant également impossible toute manipulation de type éristique (184 c1-7) : ce sont les nécessités de la recherche qui dictent l'attitude à adopter quant au langage, toujours de façon transparente en recueillant l'assentiment de l'interlocuteur. D'ailleurs, en 183 a9-b5, concluant l'étude des doctrines héraclitéennes, Socrate et Théodore avaient constaté que sans un minimum de stabilité du langage, aucune réflexion n'était possible. Le rapport au sens des mots doit être subtil, ni trop lâche, ni trop rigide, afin de faire émerger des écarts avec le réel intéressants pour la pensée : si le rapport est trop lâche, ces écarts passent inaperçus, se fondant dans l'imprécision des termes, s'il est trop rigide, des écarts artificiels se créent et l'on perd de vue ceux qui sont significatifs. La bonne entente et le ton cordial de l'échange dialogique deviennent alors les

réflexion doit aboutir, au moment où il parle, cette pensée se reconstruit sous ses yeux autant que sous ceux de l'auditoire : une telle pensée peut être considérée comme étant vivante car elle se développe librement et conformément à sa nature, indépendamment de ce que l'orateur désirerait en faire. Toute l'astuce des sophistes consiste à donner une apparence logique à leurs discours, pour créer une dissonance entre l'orateur et l'auditeur, à l'insu de celui-ci, si bien que le sens du discours varie selon que l'on se place du point de vue de l'orateur ou de celui de l'auditeur. Le discours, en réalité, ne se développe plus selon la logique mais selon le caprice de celui qui parle, en fonction d'un but occulte décidé à l'avance ou qui évolue au gré des réponses de l'interlocuteur, afin de créer un autre discours chez celui-ci à son insu, qui produira avec certitude l'effet recherché. La pensée n'est plus vivante mais artificielle et s'apparente à une marionnette très réaliste dont le sophiste tirerait les fils selon un scénario de sa composition.

Les apartés entre Dionysodore et Socrate où le premier chuchote à l'oreille du second que Clinias sera contredit quoiqu'il réponde ¹⁴ matérialisent la présence de cet autre discours, caché, parallèle au dialogue qui va s'engager entre le jeune garçon et Euthydème. Ce discours parallèle représente les discours intérieurs des sophistes, c'est-à-dire leurs intentions réelles, différant des propos qu'ils tiennent ouvertement : il existe donc un principe implicite au dialogue, connu d'une seule des parties, ce qui crée évidemment une dissymétrie entre les interlocuteurs. Tant que les discours intérieurs des sophistes ne sont pas mis en adéquation avec ce qu'ils prônent, mais aussi avec ce que les autres interlocuteurs envisagent, les conditions éthiques du dialogue ne seront pas réunies. On remarque en effet que le dialogue de Socrate et de Dionysodore se tient en même temps que celui de Clinias et Euthydème ¹⁵, comme si le premier dialogue prononcé à mi-voix sous-titrait le second tenu à voix haute, pour nous en révéler la teneur exacte mais cachée. Malheureusement Socrate ne parvient pas à les rendre concordants, en mettant notamment Clinias en garde. Tant que les deux dialogues ne se télescoperont pas, aucun progrès éthique de la situation ne sera possible. La sophistique se caractérise ainsi par des discours concomitants, divergents et dissonants, ce qui rend inapte à l'adoption d'une éthique fondée sur le respect des parties et visant à un accord entre elles sur

gages d'une bonne mesure dans le rapport aux mots, chaque interlocuteur étant alors préoccupé de comprendre le réel sans jouer avec les mots. C'est de l'entrelacement des mots, formant des phrases, que naît un sens (voir *Sophiste*, 262 c2-7), remis en question par l'entrelacement des discours dans le dialogue, s'efforçant ainsi d'enserrer le réel au plus près, de le lier en s'enroulant autour le plus solidement possible, découvrant aussi de cette manière que certains de ses aspects résistent à ce sortilège et refusent de se laisser piéger, un vide, un écart apparaissant alors au milieu des discours, motivant un nouvel effort de pensée pour tenter de nouveau de saisir ce qui échappait jusque-là à l'examen.

14. *Euthydème*, 275 e3-6, 276 d9-e2.

15. Platon précise que Clinias répond pendant que Socrate parle avec Dionysodore, en 275 e7 : *μεταζὲ ταῦτα* ; et en 276 e8 : *ἐν δὲ τούτῳ*.

un sujet ¹⁶. L'éthique du sophiste, si l'on peut parler ainsi, consiste à mettre en adéquation des moyens et une fin choisis par lui, sans tenir compte d'aucune considération émanant de principes *a priori*, autres que des visées égoïstes préméditées s'imposant aux dépens de l'interlocuteur. C'est pourquoi Dionysodore, pris plus tard en flagrant délit de contradiction, se met à rougir, probablement moins parce qu'il se sent confus de voir sa malhonnêteté exposée au grand jour, que parce qu'il a honte de sa maladresse et d'avoir grossièrement fait échouer la manipulation ¹⁷. Il est également intéressant de relever que la bévue de Dionysodore intervient à un moment où Euthydème convient avec Socrate que les gens valeureux ne sont pas injustes ¹⁸, une position éthique recevable mais qui indiffère le sophiste, étant donné qu'il ne se préoccupe que son énonciation et non de ce qu'elle signifie, et que, partant, elle n'a pour lui qu'un intérêt technique, comme moyen pour aboutir à la réfutation de son interlocuteur.

À l'opposé, Socrate ne tient qu'un seul discours et l'assume même quand il l'expose à une situation embarrassante : ayant agi d'une manière donnée, provoquant une certaine conséquence, il est juste qu'il l'affronte ¹⁹. C'est aussi une illustration de la volonté d'enracinement de Socrate dans le réel, puisqu'il adapte son comportement à la situation exacte dans laquelle il s'est mis : la justice consiste bien à ce qu'il subisse un effet en rapport avec son acte. La préoccupation éthique de Socrate et sa vertu ressortent nettement de cette simple péripétie du dialogue, qui met aussi en évidence, et c'est encore plus intéressant, la nécessité d'entretenir un rapport rigoureux à la réalité pour pouvoir adopter un comportement authentiquement juste et plus généralement vertueux, comportement qui est alors contraint d'être cohérent. L'indispensable confluence du réel et de la vertu refera surface à la fin de la séquence initiée par ce passage, en 302 e6-303 a5, comme nous le verrons d'ici un moment ²⁰.

L'entretien sophistique est déroutant. Aucune certitude n'en ressort : ni à propos des choses affirmées, ni à propos de celles réfutées. Pour le sophiste, il est toujours possible d'affirmer une chose et son contraire, sans donner l'impression de se contredire, puisqu'il joue sur des homonymes ou des distinctions de sens qui génèrent de l'homonymie. Son interlocuteur est désorienté en permanence, il ne peut jamais considérer un point comme acquis et s'appuyer sur lui pour étayer ses propos. Finalement peu importe que l'interlocuteur

16. On pourra faire un rapprochement avec l'aparté entre Lysis et Socrate au moment du retour de Ménexène, Lysis demandant à Socrate de corriger son ami, après avoir été lui-même contraint de reconnaître qu'il n'avait aucune raison d'avoir une haute idée de lui-même (*Lysis*, 211 a2-c9). Ce discours parallèle conditionnera l'échange entre Socrate et Ménexène qui sera essentiellement un prétexte pour rabaisser l'orgueil de Ménexène et sera conduit à cette fin dans un esprit passablement sophistique.

17. *Euthydème*, 297 a1-8.

18. *Ibid.*, 296 e8.

19. *Ibid.*, 301 a2-3 : « quant à moi, j'étais dans tous mes états sous l'effet de l'embarras, et estimais que ce que j'avais subi n'était que justice, puisque j'avais ouvert la bouche » (*κἀγὼ ἐν παντὶ ἐγενόμην ὑπὸ ἀπορίας, καὶ ἠγούμην δίκαια πεπονθέναι ὅτι ἔγρυζα*).

20. Voir *infra*, p. 895.

soit celui-ci ou un autre, puisque son point de vue ne compte pas : l'interlocuteur est réduit au rôle formel de répondant ou de questionneur, c'est-à-dire une simple fonction que n'importe qui pourrait occuper, vu que le sophiste ne s'intéresse pas à son opinion, qui est un élément qui lui est propre et participe à l'affirmation de sa singularité. La présence physique de l'interlocuteur n'est requise que parce qu'elle permet au sophiste de faire son spectacle et de se faire valoir, ce qui indique en passant une agressivité sous-jacente importante chez celui-ci : de l'égoïsme à la cruauté, il n'y a qu'un pas, comme en témoigne l'abus de faiblesse caractérisé commis sur le jeune Clinias. L'important, ensuite, est que l'interlocuteur réponde de façon cohérente et rationnelle car il se rend alors prévisible pour le sophiste, qui a tout le loisir d'anticiper les réponses et d'ajuster sa stratégie : le sophiste fixe son interlocuteur et accomplit une sorte de parcours entre des obstacles qu'il connaît et vers un but toujours identique, les applaudissements du public. Les propos des sophistes respectent eux aussi une forme de rationalité, ce qui rend l'entretien crédible et évite la rupture avec l'interlocuteur, qui continue de répondre car le dialogue est noué entre les parties. C'est justement cette façon d'utiliser la rationalité qui rend terriblement efficace la manœuvre sophistique et fait que l'on n'échappe pas aux sophistes ²¹ : l'interlocuteur est piégé par sa propre rationalité, c'est-à-dire par sa façon habituelle et naturelle d'envisager et gérer la situation ; il ne pense pas à se comporter différemment parce qu'il projette sur la situation son interprétation, qui est erronée, à cause des intentions cachées des sophistes. Platon nous offre un bel exemple avec le comportement de Clinias, qui cherche à répondre avec sincérité et justesse aux questions des sophistes, et la façon avec laquelle ceux-ci se jouent de lui.

Ce jeu avec la rationalité de l'interlocuteur lui fait perdre tous ses repères et lui rend difficile toute prise de recul qui permettrait de contrer les sophistes, que ce soit en étant plus subtil qu'eux dans la sophistique ou en refusant d'être plus longtemps leur jouet. Tant que l'interlocuteur s'imagine que les sophistes ont l'intention de discuter sérieusement, il n'est pas apte à leur répliquer. Cet écart entre l'intention prêtée aux sophistes et leur comportement réel est lui aussi déroutant et source de perturbation cognitive chez l'interlocuteur : il lui faut du temps pour admettre qu'il s'est trompé sur le sens réel de l'entretien.

La négation de la personnalité de l'interlocuteur est certainement très dérangeante et déstabilisante pour celui-ci, et elle constitue un grave manque de respect à son égard, ce qui illustre le peu de préoccupation éthique qui entoure la discussion sophistique : le sophiste utilise le trait le plus éminemment humain, la rationalité, pour le retourner contre l'interlocuteur, qui est de fait paralysé, réduit à l'état de chose car sa rationalité est paradoxalement rendue inopérante lorsqu'il fait appel à elle. Le parallèle entre le sophiste et le

21. *Ibid.*, 276 e5 : « Toutes les questions que nous posons, dit-il [*sc.* Dionysodore], sont comme ça, Socrate, on ne leur échappe pas. » (Πάντ', ἔφη [*sc.* ὁ Διονυσόδωρος], ὃ Σώκρατες, τοιαῦτα ἡμεῖς ἐρωτῶμεν ἄφικτα.)

sorcier est particulièrement pertinent car l'un et l'autre maîtrisent une technique qui est en mesure de statuer sur un être vivant. Alors que le dialogue socratique aide l'interlocuteur à se connaître lui-même et à accéder à une dimension plus universelle de la connaissance, grâce à laquelle il pourra prétendre à l'excellence et à vivre une vie qui sera authentiquement la sienne donc authentiquement singulière et humaine, les manipulations sophistiques qui ne développent que des opinions particulières, partielles et partiales, nie paradoxalement la personnalité de ceux qui les subissent, qui sont ramenés à l'état de choses inertes, d'objets qui s'agitent entre leurs mains.

Dans une telle relation, le seul ayant véritablement voix au chapitre est le sophiste, qui fait progresser la discussion au gré de son inspiration, en utilisant toujours son interlocuteur pour se faire valoir. Le sujet de l'entretien n'est qu'un prétexte et n'a pas plus d'importance que l'interlocuteur avec qui il est abordé. Il ne s'agit pas de produire une connaissance mais d'exhiber un rapport de force, qui justifiera la tentative de Socrate et de ses amis de dompter les deux vieillards. La discussion et le sujet abordé ne sont qu'une occasion qui doit permettre au sophiste de briller. Ainsi, Euthydème et Dionysodore n'ont que faire de la vertu, de sa transmission et de sa vraie nature. Ce thème n'est qu'un cadre de départ pour la discussion, qui à la fois lui fournit une amorce et attire des interlocuteurs à la manière d'un appât.

ii. Profiter de l'instant

Le sophiste agit dans l'immédiateté et ne construit rien : peu lui importe de mettre au jour ou faire évoluer un quelconque savoir, qui pourra être utile à l'avenir ; il ne se préoccupe que du moment présent²², qu'il doit exploiter au mieux pour faire impression sur le public singulier qui l'écoute. En fait, avec les sophistes le temps n'existe plus, on n'est que dans l'instant. Il n'y a plus de liaison dans le déroulement des événements. Ce qui a été dit précédemment ne peut influencer sur ce qui sera dit ensuite, d'où les reproches de Dionysodore envers Socrate, qu'il traite de Kronos, lorsque celui-ci se réfère à des promesses que les sophistes avaient faites en début d'entretien²³ : pour le sophiste, au contraire, il faut être capable d'utiliser ce qui est dit à l'instant²⁴. Les références mythologiques citées par le sophiste et Socrate, quelques répliques plus loin, ont beaucoup de sens. En 288 b5, Socrate, en

22. D'ailleurs, en 287 a8-b1, Socrate reprend Euthydème dont le propos présent est qu'il n'y a pas d'ignorance ni d'opinion fautive, ce qui vient contredire son projet initial qui était d'enseigner la vertu. La réflexion de Socrate est introduite par un *ὅτι πρὸς Διότι* (287 a8), qui met l'accent à la fois sur son incompréhension indignée et sur l'importance de sa remarque : sans cohérence du propos dans le temps, on ne peut aboutir à aucun savoir, ni à aucun enseignement valable.

23. *Ibid.*, 287 b1-5.

24. *Ibid.*, 287 b4: *ἐν τῷ παρόντι*.

effet, évoque le mythe de Protée, divinité archaïque, associée aux entités primordiales liées au monde minéral et végétal, caractérisées par un temps circulaire, celui de la nature qui se répète saison après saison. Vaincre Protée, comme il le suggère²⁵, permet de rétablir une temporalité linéaire normale et correspond peu ou prou à réitérer le geste de Kronos, qui en châtrant son père Ouranos avec sa serpe, a libéré le temps, puisque Ouranos a été alors obligé de s'éloigner de Gaïa et la Création n'a plus été retenue prisonnière dans le corps de celle-ci²⁶. Comme Ouranos préservait son pouvoir en empêchant le temps de défiler, les sophistes annihilent eux aussi la temporalité pour mieux avoir le dessus sur leurs adversaires en les empêchant de prendre tout recul face à leurs manœuvres et en faisant surgir de nulle part de nouveaux êtres n'ayant connu aucune genèse : ainsi la discussion sophistique se produit toujours dans une sorte de monde parallèle, irréel car les lois ordinaires de formation des êtres n'y ont pas cours. Les sophistes ne veulent donc pas que Socrate, par son évocation du passé, rende au temps sa marche habituelle²⁷. Or, le dialogue ne peut avancer sérieusement que si l'on conserve en mémoire les engagements passés, donc si le passé vient se répercuter sur le présent et l'avenir : c'est parce que la genèse des arguments apparaît aux interlocuteurs qu'ils parviennent à nourrir une réflexion authentique, critique et dynamique. Le réel a besoin d'un temps continu pour être appréhendé car, d'une part, il ne se donne pas entièrement directement et, d'autre part, sans une continuité du temps, il est impossible d'en contrôler la cohérence et de reconnaître le même être malgré le devenir : en abolissant le temps, les sophistes permettent au même être d'être un autre être au même instant alors que ce n'est qu'un effet du devenir et qu'il n'y a pas d'altérité ontologique. Sans des allers et retours permanents entre le présent et le passé, il est impossible de comprendre la réalité et l'on s'expose à tous les enchantements fondés sur des discontinuités cognitives.

L'entretien sophistique est également de l'ordre du spectacle ou de l'événement : chaque représentation est unique, ce qui est le corollaire de l'abolition du temps par les sophistes. À chaque fois, la démonstration de force du sophiste doit être réitérée dans de nouvelles conditions car il s'agit de transmettre une impression, un sentiment, c'est-à-dire quelque chose relevant du ressenti émotionnel individuel instantané, et non une connaissance qui a une valeur intemporelle et universelle. Alors que le dialogue philosophique passe au second plan, derrière la connaissance qu'il a fait émerger, grâce au caractère tangible de celle-ci qui lui permet de subsister seule, la discussion sophistique est le substrat même de l'effet qu'elle engendre, car il est intangible et fugace, comme toute sensation. En quelque sorte, la discussion donne corps au rapport de force et le rend observable. Le récit de cette discussion

25. *Ibid.*, 288 c1-2.

26. HÉSIODE, *Théogonie*, 177-182.

27. La référence à Kronos est peut-être aussi une manière de mettre Socrate en garde contre toute ruse, par allusion à la serpe courbée dont il fit usage et à son épithète *ἀγκυλομήτης*.

pose alors problème. Il se doit d'être le plus précis possible, ce qui explique pourquoi Socrate insiste sur la nécessité de bien s'en souvenir, sans quoi il est impossible de rendre correctement l'effet créé par les propos des sophistes, tant ils sont parfois subtils dans leurs distinctions et tant leur enchaînement exact est important. Mais de toute façon, le récit appauvrira l'effet que la discussion avait produit lorsqu'elle eut lieu, ne serait-ce que par le recul qu'il confère à l'auditeur, qui n'est plus plongé dans l'ambiance exacte de l'événement et est influencé par le narrateur.

Par conséquent, le *λόγος* est apte à produire le meilleur comme le pire selon l'attitude et l'éthique de la personne qui le manipule. Il est extrêmement périlleux de s'engager dans une discussion avec des gens sans scrupules comme les frères sophistes de l'*Euthydème*, sans s'être préparé à adopter comme par réflexe une attitude capable de conserver un lien avec la réalité, c'est-à-dire une vision d'ensemble de la situation et une connaissance de soi sûre d'elle, car autrement on se retrouvera plongé dans un univers fait de représentations contiguës, incohérentes, clivées, un univers schizophrénique en somme, dans lequel toute pensée est impossible et où l'individu se retrouve irrémédiablement asservi par ceux qui contrôlent la production de ces représentations.

b) Retrouver le sens des réalités

i. Une curieuse initiation

Clinias est manifestement désorienté par les manœuvres des sophistes, qui le mettent dans l'embarras qu'il réponde. Socrate vient à son secours en recadrant la situation pour la rendre compréhensible dans le contexte où elle est censée intervenir, à savoir l'enseignement de la vertu par les deux sophistes : en donnant du sens au comportement des sophistes, il doit aider le jeune homme à reprendre confiance et surtout à pouvoir prendre du recul par rapport à la discussion et l'appréhender sereinement sans en être bouleversé. Il s'agit donc de combattre l'indécision quant à la nature exacte de la situation. Socrate a parfaitement compris que l'entretien avec les sophistes fait du mal à leur interlocuteur, à cause d'une part de l'état de confusion cognitive qu'il suscite et d'autre part, du sentiment d'infériorité qui affecte leur victime ridiculisée. Perdant confiance en elle, celle-ci risque de devenir craintive et de ne plus vouloir participer à d'autres discussions, à visée philosophique cette fois. L'intervention de Socrate donne à Clinias les moyens cognitifs pour ne plus être en butte à la dérangeante et

déstabilisante étrangeté créée par les sophistes : il recrée un monde cohérent où les lois de la pensée ont de nouveau cours. Peu importe que les propos de Socrate renvoient métaphoriquement à une réalité ou non car l'essentiel est de fournir une explication rendant compte adéquatement de la situation, ce qui la rend intelligible et donc acceptable par Clinias, qui peut ainsi se sortir du guet-apens des sophistes. Par ce recadrage, Socrate parvient en même temps à ne pas exclure les sophistes de la discussion, ce qui aurait pu être le cas s'il avait ouvertement pointé du doigt leur mauvaise foi : il garde ainsi la possibilité de démontrer l'inanité de leur pratique dans la suite de l'entretien. Socrate fait de la sorte œuvre de magicien : il réinterprète la réalité de façon à la transformer en rituel pour qu'elle puisse recevoir un sens et être intégrée par tous les participants à ce rituel. Dans ce nouvel état du monde, les actions des uns et des autres deviennent des rôles et gagnent alors en prédictibilité, tout en passant sous le contrôle de celui qui a défini le cadrage et qui assigne de la sorte les rôles, du moins tant que les protagonistes acceptent de s'y tenir.

Le rituel que Socrate évoque est celui de l'initiation lors des mystères, vraisemblablement liée à la pratique de la transe²⁸. Effectivement les manœuvres des sophistes tendent à mettre leur victime dans un état second, apathique du fait de la perte de repères qu'elles produisent chez lui. La comparaison avec la transe paraît à première vue justifiée, d'autant que seul le néophyte est amené à tomber en transe, les initiateurs, qui sont eux-mêmes initiés, n'y étant pas sensibles. Néanmoins, la référence est très ironique car les rituels d'initiation visent à provoquer une transe maîtrisée, en trouvant notamment l'air de musique, les chants et les paroles auxquels le néophyte sera sensible : le rituel parvient à entrer de la sorte en adéquation avec la singularité de celui qui est initié. Or, ici, les sophistes ne se soucient absolument pas de leur interlocuteur et ne cherchent aucunement prendre en compte sa personnalité. Il est donc possible qu'ils le conduisent en fait vers une transe sauvage, non maîtrisée, autrement dit une forme de démesure bien loin du comportement façonné par la culture qu'est la transe corybantique, malgré ses excès, et qui, au final, ne constituera nullement une initiation. En réalité, Socrate signifie à Clinias ce qu'il souhaiterait pour lui : une initiation, c'est-à-dire un changement interne profond qui amènerait le jeune garçon à se tourner vers la recherche de la connaissance et de la vertu afin d'en tirer des enseignements pour mener sa vie autrement. Naturellement, ce programme est loin d'être celui des sophistes, qui n'ont que faire de la vie de Clinias et n'ont aucune intention de le transformer.

Ce sont en fait les explications de Socrate qui vont initier Clinias aux mystères sophistiques, car il n'y a rien à apprendre des discours des sophistes, même sur le contenu de leur pratique, à moins d'avoir été capable de prendre le recul nécessaire pour ne plus lui

28. Voir aussi *infra*, p. 1071, note 191.

accorder aucune importance et l'analyser ; la référence à Prodicos ²⁹ fait d'ailleurs penser à l'invocation d'un Ancêtre dont le savoir serait transmis au cours de l'initiation. Le pouvoir initiatique de cette référence tient aussi au fait que l'enseignement de Prodicos portait sur la justesse de noms et que la manœuvre des deux sophistes a consisté à jouer avec les ambiguïtés issues du manque de précision du sens des mots : la première étape pour penser est de fixer le vocabulaire afin d'éliminer les équivoques, qui ne sont que des problèmes liés au langage et non à l'être étudié. Grâce aux principes de Prodicos, il est alors possible de donner à Clinias un point de fixation auquel amarrer sa pensée, ce qui ne peut que remédier à son trouble.

En décrivant le procédé utilisé pour désorienter Clinias, Socrate aide celui-ci à ne plus en être victime car une manipulation devient inopérante lorsqu'elle est révélée. Ce faisant, Socrate réalise bien un début d'initiation car il suscite chez le jeune garçon une transformation cognitive : désormais, il ne peut plus ignorer le *modus operandi* des sophistes, ni même faire comme s'il ne le connaissait pas, à l'instar de celui qui a appris à lire, qui ne peut plus considérer les lettres comme des dessins et qui leur assigne immédiatement un son ou un sens lorsqu'elles forment des mots. Maintenant, Clinias interprétera directement les manœuvres des sophistes comme un jeu ³⁰ et non une conversation sérieuse devant lui apporter une connaissance authentique ou le persuader d'adopter un comportement qui sera vraiment bénéfique pour lui. En même temps, grâce à ce rapprochement avec certains jeux dont la finalité n'est pas des plus aimables ³¹, Socrate livre à son jeune interlocuteur des informations sur les intentions des sophistes : couvrir de ridicule leur victime par des procédés de mauvais goût et méchants. Contrairement aux sophistes qui jouent sur la pluralité des sens des mots pour créer des effets de contrariété, Socrate utilise des métaphores dont le sens littéral permet d'extrapoler un sens figuré cohérent avec ce sens littéral : bien qu'il semble parler d'autre chose, son discours conduit en fait l'interlocuteur à mieux appréhender la réalité, à être plus en prise avec elle. Il devient ainsi possible d'opérer une transformation chez autrui car sa perception du réel va évoluer non pas vers plus de confusion, mais vers plus d'acuité. C'est toute la différence entre un discours tourné vers la production de sens, c'est-à-dire d'un rapport effectif avec le réel, et un discours sophistique, qui n'apprend rien sur la réalité, et reste un simple agencement de mots sans lien avec les choses qu'ils sont censés désigner ³².

29. *Euthydème*, 277 e4.

30. *Ibid.*, 278 b2-c2, notamment c1-2 : « Par conséquent, considère comme un jeu les choses qui te sont arrivées du fait de ces gens » (*ταῦτα μὲν οὖν σοι παρὰ τούτων νόμιζε παιδιὰν γεγονέναι*).

31. *Ibid.*, 278 b7-c1.

32. *Ibid.*, 278 b3-7 : « je parle de jeu en raison du fait que si quelqu'un apprenait de nombreuses choses de cette sorte, ou même toutes, d'une part, il ne saurait pas mieux de quoi il retourne à propos des choses concrètes, et, d'autre part, il serait capable de jouer avec les gens, leur faisant des croche-pieds et les faisant tomber à la renverse, au moyen de la différence entre les sens des mots » (*παιδιὰν δὲ λέγω διὰ ταῦτα, ὅτι, εἰ καὶ πολλὰ τις ἢ καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα μάθοι, τὰ μὲν πράγματα οὐδὲν ἂν μᾶλλον εἰδείη πῆ ἔχει, προσπαίξειν δὲ οἷός τ' ἂν εἶη τοῖς ἀνθρώποις διὰ τὴν τῶν ὀνομάτων διαφορὰν ὑποσκελίζων καὶ ἀνατρέπων*).

Pour cette raison, Socrate exhorte les sophistes à produire à présent un discours persuasif, donc ayant une consistance car tourné vers un but réel, la naissance du désir d'apprendre et de devenir vertueux ; et ce discours devra aussi parler du réel et ne pas se contenter d'effets oratoires, afin d'emporter la conviction de l'interlocuteur sur la base d'une connaissance fiable et non d'illusions³³.

ii. La contrainte cognitive

L'entretien de Socrate avec Clinias, qui doit servir d'exemple de ce qui est attendu des deux sophistes, vise d'ailleurs à insister sur l'importance de la connaissance authentique, c'est-à-dire un discours qui renvoie à des choses réelles et qui est susceptible d'avoir une action sur la réalité, à l'instar des savoirs du général ou du médecin qui aboutiront à la production d'une action concrète, et si possible efficace, sur le cours de la guerre ou de la maladie³⁴. Ainsi, la connaissance n'est validée, et donc n'existe, que lorsqu'elle est appliquée avec succès dans des conditions et selon une méthode adéquates, à savoir conformes à ce que cette connaissance stipule théoriquement³⁵ : une fois encore, c'est la réalité qui révèle la présence de la connaissance. Socrate pousse la rigueur jusqu'à assimiler la connaissance et la réussite (*εὐτυχία*)³⁶, ce qui revient à dire que l'on n'a pas besoin de la seconde³⁷ : en effet, celle-ci n'est qu'un jugement portée sur une action réalisée avec succès, c'est-à-dire conformément à un savoir, et n'a donc pas d'existence en soi, indépendamment de la personne qui formule ce jugement ; elle ne saurait donc participer à la réalisation de cette action et est en définitive postérieure à la connaissance. Socrate fait ainsi le lien entre une considération d'ordre éthique et le réel, grâce à la présence nécessaire de la connaissance, car celle-ci est elle-même en prise avec la réalité. La réussite ne se suffit donc pas à elle-même pour exister et sans connaissance, elle n'est qu'un vain mot. Nous remarquerons enfin que Socrate prend ici le contre-pied des sophistes, qui jouaient sur l'homonymie et la polysémie,

33. *Ibid.*, 278 c7-d3. En 278 d2, le terme *ἐπιδείξασθαι* insiste sur le caractère visuel, et donc concret et en prise avec le réel, du discours que Socrate attend des deux sophistes.

34. *Ibid.*, 279 d6-280 a8.

35. *Ibid.*, 280 a7-8 : « Car, je présume, un quelconque savoir n'est jamais dans l'erreur, mais il est nécessaire qu'il agisse correctement et réussisse : car sinon ce ne serait plus un savoir. » (*οὐ γὰρ δήπου ἀμαρτάνοι γ' ἂν ποτέ τις σοφία, ἀλλ' ἀνάγκη ὀρθῶς πράττειν καὶ τυγχάνειν· ἢ γὰρ ἂν οὐκέτι σοφία εἴη.*) Pour la leçon *ποτέ τις σοφία*, correspondant aux manuscrits B et T mais que Heindorf propose de corriger en *ποτέ τι σοφία* (p. 327, note au § 22, de son édition de l'*Euthydème*, Berolini, MDCCCXVI), troublé par l'antéposition de *τις*, leçon acceptée notamment par Burnet, voir les explications données par M. Canto dans sa traduction de l'*Euthydème*, GF, Paris, 1989, note 82, p. 196. Pour résoudre le problème de l'antéposition de l'enclitique *τις* peut-être faudrait-il garder la leçon du manuscrit W, *ποτέ τις σοφία* (mais la fin de ce dernier mot est biffée), reprise dans l'édition aldine en faisant apparaître un iota souscrit dans le dernier mot, *ποτέ τις σοφία* ?

36. *Ibid.*, 279 d2-8.

37. *Ibid.*, 280 b2-3.

en assimilant deux notions non-homonymes et qui passent pour être différentes³⁸ : le retour systématique et rigoureux au réel bouleverse les apparences colportées par le langage. Il ne s'agit donc pas de surprendre l'interlocuteur par des jeux de langage qui choquent ses conceptions et le désorientent, pour se faire valoir à ses dépens, mais de le détromper dans ses opinions en lui montrant qu'elles n'ont pas de lien avec le réel, pour rendre sa connaissance plus adéquate : dans les deux cas, des paradoxes sont bien produits mais leur nature ainsi que l'intention ayant présidé à leur élaboration sont complètement opposées.

La suite de la conversation s'applique à montrer que le cas du bon usage des choses³⁹ et de la qualification de celles-ci comme étant des biens⁴⁰ est identique à celui de la réussite : ces notions sont conditionnées par la connaissance car les choses et leur usage ne sont en eux-mêmes ni bons ni mauvais⁴¹. Seule la connaissance peut être considérée intrinsèquement comme un bien et l'ignorance comme un mal⁴² : toutes les autres choses, qu'il s'agisse d'objets, d'actions ou de jugements, ne sont des biens et des maux qu'indirectement, de façon dérivée par l'intermédiaire du savoir ou de l'ignorance qui interviennent dans leur usage ou leur production. On constate que dans l'optique de Socrate, la qualification éthique est toujours le résultat de la survenue d'une action et ne porte que sur cette action, car c'est l'existence de l'action qui crée un lien entre une chose et le savoir ou l'ignorance ayant conditionné les modalités de cette action. L'apparition d'une éthique est donc inséparable de l'existence de l'homme car celui-ci est par nature un être agissant qui fait appel à ses facultés cognitives pour adapter son action en fonction de son objet et plus généralement de la situation dans laquelle elle intervient. Le résultat de l'action est alors le révélateur de la présence ou de l'absence de connaissance. La qualification éthique n'est plus arbitraire mais elle traduit une réalité tangible. Toutefois, en assimilant le bien et le mal respectivement au savoir et à l'ignorance, on risque de réduire ces valeurs à un contenu nominal, qui ne sont plus que des façons de décrire l'action. En effet, la question que l'on se pose à l'issue de cet échange est de savoir d'où la connaissance et l'ignorance tirent leur qualification éthique, qui permet de les reconnaître dans la réalisation correcte ou erronée d'une action. Mais pour l'instant, Socrate ne cherche pas à instruire son interlocuteur mais à lui faire reconnaître qu'il est préférable de se tourner vers le savoir et la vertu et d'obtenir son engagement à s'y adonner.

38. D'où l'incrédulité de Clinias en 279 d5-8 et la réflexion de Socrate en 280 b1, qui ne sait pas comment son interlocuteur et lui ont fini par s'accorder sur ce point.

39. *Ibid.*, 281 a6-b4.

40. *Ibid.*, 281 d2-e1.

41. *Ibid.*, 281 d8-e1.

42. *Ibid.*, 281 e2-5 : « Par conséquent, quel résultat tirons-nous des choses qui ont été dites ? N'est-ce pas celui-ci, que des autres choses, pas une n'est un bien, ni un mal, alors que les deux choses suivantes le sont, d'une part le savoir, qui est un bien, et de l'autre, l'ignorance, qui est un mal ? » (*τί οὖν ἡμῖν συμβαίνει ἐκ τῶν εἰρημένων; ἄλλο τι ἢ τῶν μὲν ἄλλων οὐδὲν ὄν οὔτε ἀγαθὸν οὔτε κακόν, τούτοις δὲ δυοῖν ὄντοις ἢ μὲν σοφία ἀγαθόν, ἢ δὲ ἀμαθία κακόν;*).

On notera d'ailleurs qu'il s'abstient de vérifier l'assertion selon laquelle le savoir peut s'enseigner car Clinias affirme en être déjà convaincu⁴³ : comme cela va dans le sens où Socrate veut le conduire, il n'est pas nécessaire pour l'instant de perdre son temps à s'assurer du bien-fondé de cette position.

L'avantage d'une telle approche est indéniable lorsque, comme Socrate, on veut encourager quelqu'un à s'adonner à la science : on met ainsi la personne concernée face à une réalité qu'elle aura beaucoup de mal à nier, ce qui induit une contrainte cognitive sur son comportement puisqu'il devient pour elle irrationnel de ne pas tirer dans ses actes la conséquence qui s'impose. Un désir pour la connaissance peut alors naître et, spontanément, de l'intérieur, mouvoir l'individu vers ce but. L'engagement rationnel créé est certainement beaucoup plus puissant et plus durable qu'une simple recommandation sociale, valorisant certaines choses en en faisant des biens. Il a aussi vocation à conduire l'individu vers un bien plus authentique car validé par le savoir. La contrepartie de ce processus est le développement de l'esprit critique de l'individu qui ne va pas pouvoir se satisfaire de raisonnements incomplets ou imparfaits, et qui poussera donc celui qui a décidé de lui faire embrasser une existence vertueuse à lui présenter les fondements de la vertu et de l'éthique, afin d'être sûr de la légitimité de la démarche et pour ne pas s'engager dans une entreprise vaine ou, pire, trompeuse : la tâche est évidemment plus compliquée et le résultat est conditionné à la capacité d'argumenter et de penser de l'éducateur.

Les enchantements du *λόγος* ne sont donc pas tous nocifs et ils sont même de nature à raccrocher au réel la personne qui en bénéficie quand ils sont adéquatement dispensés. La dimension initiatique de l'expérience qui en résulte est alors susceptible d'induire des transformations internes profondes chez le sujet qui adoptera de nouvelles attitudes, cessant de se déterminer à partir d'opinions insuffisamment fondées. Une nouvelle vision du monde se produit en même temps, dans laquelle l'individu découvre de nouveaux principes, inconditionnés et universels, qui donnent à ses actions une élévation éthique à laquelle il ne pouvait prétendre jusqu'ici. La prise en compte de l'existence de ces principes *a priori* est une divergence majeure entre Socrate et les deux sophistes car lorsque ces derniers évoquent des notions telles que la justice, c'est uniquement pour exiger la reconnaissance d'un rapport de force conjoncturel en leur faveur et en profiter pour triompher en écrasant l'adversaire qui a mis un genou à terre. La nature intelligible de ces notions leur échappe totalement et à vrai dire ne les intéresse même pas, puisqu'ils ne sont préoccupés que par l'effet tangible et

43. *Ibid.*, 282 c1-d3. Il semble que ce soit une opinion propre à Clinias, qui ne résulte pas de la discussion mais qui préexistait chez lui, car il s'exprime en son nom propre sans ambiguïté (282 c4 : *ἔμοιγε*) et, en outre, ce point n'avait pas été directement abordé par Socrate auparavant (dans les répliques précédentes, en 282 a5-c1, il présuppose l'enseignement du savoir mais n'apporte aucun élément démonstratif quant à cette possibilité, ce qui justifie qu'il parle de la nécessité de prouver à présent ces affirmations, par souci de rigueur et pour rendre son discours inattaquable, afin qu'il soit donc hautement persuasif).

sensible que leur parole produit immédiatement : avec eux, la justice se rend visible et prend corps par la magie des mots qu'ils utilisent mais entrant ainsi dans la sphère sensible, elle perd aussi et surtout sa substance, n'ayant plus aucun lien avec ce qu'elle est en réalité.

c) *Vers un ordre du monde dévoyé*

i. D'une certaine croyance au pouvoir des mots

L'entrée en scène de Ctésippe apporte une illustration d'un autre mode de conversation et met en évidence l'influence du tempérament sur le déroulement des discussions. Clinias était un interlocuteur docile, un peu naïf, croyant en toute simplicité avoir affaire à des interlocuteurs aussi bien disposés que lui, si bien qu'il subissait les astuces des sophistes et perdait pied, se retrouvant dans une position de faire-valoir navrante. Ctésippe, à l'inverse, se montre combatif et agressif, et s'efforce de rendre coup pour coup à ses interlocuteurs, mais son attitude conduit rapidement l'entretien au bord du point de rupture.

Comme Socrate le remarque, la discussion dégénère entre Ctésippe et les deux sophistes pour un simple mot⁴⁴. Le jeune homme prend au sérieux les supputations provocantes que les deux autres osent se permettre quant aux sentiments qu'il conçoit pour Clinias, laissant entendre qu'il pourrait vouloir sa perte, alors qu'il l'aime profondément⁴⁵. Ce qui ne relève que du jeu de langage du point de vue des sophistes est pris par Ctésippe comme l'expression d'une réalité (au moins celle, dans son esprit, de l'intention des sophistes de dire du mal) et génère en lui une réaction émotionnelle des plus vives : il est au bord d'insulter Euthydème et Dionysodore⁴⁶, ce qui reviendrait à leur faire subir ce qu'il vient d'endurer, puisque le fait d'insulter consiste à susciter une réaction émotionnelle réelle à partir de mots qui, absolument, désignent autre chose que la personne visée, et renvoient donc à du faux.

Les mots agissent sur les individus dès lors que ceux-ci leur accordent une valeur, c'est-à-dire lorsqu'ils établissent un lien avec la réalité, lequel constitue une interprétation. Il y a donc toujours un raisonnement sous-jacent qui conditionne la valeur attribuée aux mots par une personne, du fait de la seule énonciation de ces mots. En l'occurrence, Ctésippe présuppose que les sophistes ont une intention à son sujet et à celui de Clinias et il s'imagine être personnellement visé par leur réflexion, alors que les autres amoureux de Clinias le sont

44. *Ibid.*, 285 a5-6.

45. *Ibid.*, 283 d6-8.

46. *Ibid.*, 284 e5-6.

tout autant que lui⁴⁷ : il pense probablement qu'ils cherchent à semer la discorde entre lui et son bien aimé, en laissant entendre qu'il serait capable de souhaiter du mal à celui-ci (les sophistes s'étaient déjà positionnés de façon à les séparer ; on pourrait même se demander si le jeune homme n'est pas jaloux) ; et si Ctésippe met autant d'ardeur à les réfuter, c'est aussi parce qu'il suppose que Clinias pourrait prendre au sérieux leurs affirmations et le rejeter. Cette interprétation est totalement personnelle à Ctésippe et ne dépend que du contenu verbal du discours des sophistes : il plaque son raisonnement sur le discours des sophistes et réagit en conséquence. Mais il se méprend complètement sur les intentions réelles des deux sophistes qui n'ont que faire du sens que l'on donne à leurs propos et de savoir s'ils ont une quelconque réalité : ils cherchent uniquement à produire un effet qui leur permettra de se faire valoir aux dépens de leurs interlocuteurs et de recevoir l'approbation de leur public (eux aussi sont venus avec des « amoureux » qu'il importe de ne pas décevoir⁴⁸). Pour Euthydème et Dionysodore, le discours n'est qu'un assemblage de mots qui ne renvoient à rien d'autre qu'à eux-mêmes, si bien qu'ils peuvent dire que le faux n'existe pas⁴⁹. Et quand Dionysodore s'accorde avec Ctésippe pour parler d'un discours qui serait à la mesure des choses qu'il évoque⁵⁰, vision qui pourrait être compatible avec une conception du discours comme étant lié avec la réalité⁵¹, Euthydème modifie subtilement cette approche et passe à un autre

47. Socrate a précisé auparavant que Ctésippe n'est pas le seul amoureux de Clinias qui assiste à la discussion (273 a6-7 : « derrière lui [*sc.* Clinias], des amoureux très nombreux et en outre également Ctésippe » (*ὀπισθεν δὲ αὐτοῦ [*sc.* Κλεινίου] ἐρασταὶ πάνυ πολλοὶ τε καὶ ἄλλοι καὶ Κτήσιππος*) ; 274 b5 : « les amoureux de Clinias » (*τοὺς ἐραστὰς τοὺς Κλεινίου* ; c5 : *οἱ τε τοῦ Κλεινίου ἐρασταί*)).

48. *Ibid.*, 276 d1-2 : « les amoureux des deux hommes poussèrent de forts éclats de rire et firent un grand vacarme, émerveillés qu'ils étaient de leur savoir » (*μέγα ἐγέλασαν τε καὶ ἐθορύβησαν οἱ ἐρασταὶ τοῖν ἀνδρῶν, ἀγασθέντες τῆς σοφίας αὐτοῖν*). Le ridicule de la situation devient criant lorsque l'on se souvient que la relation entre l'éraсте et l'éromène suppose une différence d'âge, ce qui signifie en l'espèce que les deux vieillards sont accompagnés de soupirants encore plus vieux qu'eux et auxquels les ans n'ont apporté guère de sagesse. Plus vraisemblablement, cette façon de parler vise à mettre l'accent sur le rôle de l'éromène, dispensateur de la *χάρις* et courtois pour cette raison, alors que Socrate s'extrait de cette logique et privilégie l'éraсте et sa fonction d'éducateur : les deux sophistes, par leurs bons tours, font passer un agréable moment à l'assistance et ont peut-être quelques admirateurs réguliers qui viennent se délecter de la *χάρις* qu'ils procurent, qui sont alors désignés par la métaphore amoureuse, laquelle souligne peut-être également que cette activité n'est plus de leur âge mais est juste bonne pour des jeunes de l'âge de Ctésippe, et qu'ils feraient mieux de s'adonner à la philosophie.

49. *Ibid.*, 284 c5-6, 286 d1-5.

50. *Ibid.*, 284 c9-d8 : « [DIO.] Comment parles-tu Ctésippe ? dit Dionysodore, car y a-t-il des gens qui disent les choses concrètes comme elles sont ? [CTE.] Il y en a évidemment, dit-il, les gens accomplis et excellents et ceux qui disent la vérité. [DIO.] Alors quoi ? s'écria-t-il, les bonnes choses ne se trouvent-elles pas être bien, et les mauvaises, au contraire, mal ? [CTE.] Il était d'accord. [DIO.] Or les gens accomplis et excellents, tu admets qu'ils disent les choses concrètes comme elles sont ? [CTE.] Je l'admets. [DIO.] C'est donc mal, Ctésippe, dit-il, que les gens excellents parlent des choses mauvaises, si vraiment ils en parlent comme elles sont ! [CTE.] Oui, par Zeus, répliqua-t-il, tout à fait, du moins quand ils parlent des mauvaises gens » ([DIO.] *Πῶς λέγεις, ἔφη ὁ Διονυσόδωρος, ὃ Κτήσιππε; εἰσὶν γὰρ τινες οἱ λέγουσι τὰ πράγματα ὡς ἔχει*; – [KTH.] *Εἰσὶν μέντοι, ἔφη, οἱ καλοὶ τε κάγαθοι καὶ οἱ τάληθῆ λέγοντες*. – [DIO.] *Τί οὖν; ἢ δ' ὅς τὰγαθὰ οὐκ εὖ, ἔφη, ἔχει, τὰ δὲ κακὰ κακῶς*; – [KTH.] *Συνεχώρει*. – [DIO.] *Τοὺς δὲ καλοὺς τε καὶ ἀγαθοὺς ὁμολογεῖς λέγειν ὡς ἔχει τὰ πράγματα*; – [KTH.] *Ὁμολογῶ*. – [DIO.] *Κακῶς ἄρα, ἔφη, λέγουσιν, ὃ Κτήσιππε, οἱ ἀγαθοὶ τὰ κακά, εἴπερ ὡς ἔχει λέγουσιν*. – [KTH.] *Ναὶ μὰ Δία, ἦ δ' ὅς, σφόδρα γε, τοὺς γοῦν κακοὺς ἀνθρώπους*).

51. Nous prenons l'affirmation de Dionysodore en 284 d1 au sens littéral, alors que le sophiste joue sur la polysémie de *ἔχει*, qui peut faire référence aux propriétés qu'une chose possède (sens concret) mais aussi au

discours, qui est cette fois à la mesure de celui qui le tient ⁵². Le discours sophistique est donc particulièrement instable : polymorphe, il s'adapte en permanence, alternant les points de vue sans cesse, ceux-ci pouvant devenir objectifs ou subjectifs sans que l'interlocuteur soit prévenu de ce changement de perspective. Comme Euthydème le remarque, le discours sophistique est taillé à la mesure de l'orateur, mais même cette formulation est trompeuse car ce discours ne renseigne pas sur la personnalité réelle ou les sentiments de l'orateur mais sur l'intention qui est la sienne lorsqu'il tient ces propos, à savoir l'effet qu'il veut produire car même les informations que le discours semble apporter sur celui qui le prononce peuvent prêter à caution, vu que son objectif n'est pas d'informer.

Ctésippe, contrairement à Clinias qui se laissait subjugué par le discours des deux sophistes, sait rebondir sur leurs propos et les exploiter, également de manière sophistique, pour les retourner contre eux, de façon *ad hominem* ⁵³. C'est là que naît l'injure car les sophistes, probablement agacés de ne pouvoir venir à bout du jeune homme, insolent de surcroît ⁵⁴, cessent de relativiser le discours et commencent à accorder une valeur aux mots, car ils sont dirigés contre eux. L'entretien aborde alors une phase critique. En effet, si une partie bascule dans l'insulte, l'autre partie lui répondra immédiatement de la même manière et le ton montera et s'emballera, compromettant l'échange devenu incontrôlable ⁵⁵. Et ce sera la fin de la discussion car, dans une telle situation, il n'est plus possible ni de tenir un discours constructif (dans le cas d'une conversation cordiale et honnête), ni de produire un quelconque effet pour se faire valoir (dans le cas d'une joute éristique), puisque les parties ne s'écoutent plus : au contraire chacune d'elles se ridiculise toute seule. Finalement, les sophistes ne croient au sens des mots que lorsqu'ils sont piqués au vif, dans leur orgueil, et que le rapport de force est rééquilibré : c'est alors qu'ils ont une réaction qui prend en compte la personnalité de leur interlocuteur à qui ils tentent de faire subir le même camouflet, attribuant à leur tour un sens aux mots qu'ils lui adressent. La conversation avec les sophistes ne se charge de sens que lorsqu'elle tourne à l'échange d'insultes, c'est-à-dire de mots utilisés dans un sens figuré et dont le sens propre est normalement inapplicable aux êtres ou aux choses

jugement qu'on porte sur cette chose (sens moral) ; c'est ce second sens qui sera retenu par le sophiste en 284 d3.

52. *Ibid.*, 284 e2-3 : « Et les grands, dit Euthydème, parlent-ils grandement et ceux qui ont chaud chaudement ? » (*καὶ τοὺς μεγάλους, ἔφη ὁ Εὐθύδημος, μεγάλως λέγουσι καὶ τοὺς θερμοὺς θερμῶς*).

53. *Ibid.*, 284 e4-5.

54. En 284 d1-2, on sent déjà que Ctésippe est prêt à taxer ouvertement les sophistes de malhonnêteté, puisque lorsqu'il répond à Dionysodore que ce sont les gens de bien et ceux qui disent la vérité qui disent les choses telles qu'elles sont, il fait plus que sous-entendre que celui-ci ne fait pas partie de ces deux catégories.

55. En 285 a2, Socrate suggère l'augmentation de la nervosité des protagonistes en utilisant un comparatif, *ἀγριωτέρας πρὸς ἀλλήλους* (« trop brutalement l'un envers l'autre »), qui fait écho à l'*ἀγροίκως* (« avec grossièreté ») de Ctésippe en 284 e9, adressé à Dionysodore. Par ailleurs le terme renvoie à l'univers rural avec tout ce qu'il peut comporter de brutalité bestiale, par opposition au raffinement du monde citadin cultivé : il n'y a donc rien à attendre d'une conversation qui prend cette tournure. Sur les échanges se résumant à des confrontations d'egos et se terminant par des insultes réciproques, voir *Gorgias*, 457 e4-e1.

qu'ils qualifient. On mesure là le degré de perversité de ce type de communication, d'autant plus qu'il nous révèle que les sophistes ne reconnaissent la personnalité d'autrui que sur le mode du dénigrement.

ii. Produire avec des mots

C'est à ce moment que Socrate intervient de nouveau pour sauver la discussion. Et comme la fois précédente avec Clinias, il procède à un recadrage de la situation. En réinterprétant de façon métaphorique l'affirmation de Dionysodore qui avait fait bondir Ctésippe, il rend celle-ci non seulement acceptable par le jeune homme mais encore attrayante, et prête en même temps aux sophistes les meilleures intentions : il s'agit de faire périr l'ancienne personnalité de Clinias pour qu'il renaisse plus parfait et plus avisé⁵⁶. La métaphore permet, par un glissement à partir de la situation actuelle, de trouver un sens nouveau qui réalise un compromis entre toutes les parties. Ainsi, Socrate redirige l'entretien dans la direction qu'il avait fixée au départ, les sophistes voient leur rôle dans ce projet réaffirmé, ce qui les remobilise, et Ctésippe sauve la face, en ne se rendant pas responsable d'une rupture de la discussion, en n'ayant pas à faire amende honorable auprès des sophistes et en étant irréprochable envers Clinias. La créativité n'est donc pas interdite, pas plus que le fait de jouer avec le sens des mots, à condition que ce soit au service d'un but respectable, comme celui de Socrate, qui est de recentrer la discussion sur le sujet de départ : la métaphore consiste seulement à reformuler ce sujet, pour le rendre plus clair et plus intelligible, et met de cette façon l'accent sur le sens. Elle ne joue pas avec la polysémie pour produire un effet sur l'auditoire et sauter d'un sens à l'autre, qui n'ont souvent en commun que le signifiant, mais pour apporter une information supplémentaire, constructive et liée au propos de la conversation.

La métaphore utilisée par Socrate nous conduit une fois encore vers l'univers de la magie, puisqu'elle évoque une métamorphose. Cette approche est cohérente avec l'initiation qu'il avait appelée de ses vœux auparavant, et elle la prolonge donc, le même discours se poursuivant dans une nouvelle étape. En effet, l'opération consiste à faire un autre avec le même, que l'on déstructure puis que l'on réorganise. La référence que Socrate fait à l'épisode de la mort de Pélidas dans le mythe de Médée est très parlante à cet égard⁵⁷. Même si Socrate ne donne guère de détails et mentionne seulement la cuisson du corps, les différentes versions de cette histoire qui nous ont été transmises évoquent généralement le découpage, voire le

56. *Euthydème*, 285 a3-b7.

57. *Ibid.*, 285 c3-6.

dépeçage, des corps, d'abord celui d'un bélier ⁵⁸ qui sera transformé en agneau par Médée pour montrer son pouvoir et convaincre les filles de Pélias de tuer leur vieux père pour lui rendre la jeunesse grâce à la même opération, puis celui de Pélias, avant que les corps mis en pièces ⁵⁹ ne soient ensuite bouillis, la cuisson permettant sans doute d'agglomérer de nouveau et autrement la substance, ayant réduit les morceaux à l'état de magma. Envisagé sous cet angle, le projet de Socrate nous révèle sa richesse et surtout sa complexité puisqu'il est question de recréer un homme entièrement et non simplement de l'amender : l'homme aurait en lui les éléments adéquats pour être vertueux mais ils sont mal agencés, si bien qu'il faut d'abord le détruire pour repenser toute son architecture, ce qui exige bien sûr l'intervention d'un expert. Comme dans le mythe de Pélias, où le roi est censé retrouver un état physique optimal par la régénération de son corps, Socrate appelle à une régénération de l'individu (et vraisemblablement de son âme, même si elle n'est pas mentionnée ici), qui le recréera plus parfait. L'idée véhiculée par l'image de la métamorphose est très bien adaptée au cas de la vertu : le passage à un être vertueux est radical, on est entièrement vertueux ou on ne l'est pas du tout, il n'y a pas de demi-mesure. D'ailleurs, Socrate n'appelle plus ici les sophistes à seulement tenir un discours d'encouragement à la vertu mais à produire un homme vertueux. Dans les faits, les deux actions sont identiques car dès lors que le destinataire de ce discours d'exhortation a décidé de se l'approprier, il est vertueux car il agit avec vertu en toute circonstance, puisque comme nous venons de le dire, il n'y a pas de demi-vertu. Et c'est exactement la propriété qui est prêtée à la magie, de pouvoir avoir une action concrète sur le réel avec seulement des mots ou des symboles.

La figure de Médée à laquelle Socrate compare Dionysodore est évidemment très inquiétante car outre qu'elle soit bien connue pour ses maléfices ⁶⁰, l'exploit auquel il est fait allusion est une tromperie tragique : la magicienne use d'un subterfuge pour convaincre les filles de Pélias de tuer celui-ci ⁶¹, elles la croient et immédiatement, passent à l'acte ⁶².

58. PSEUDO-APOLLODORE, *op. cit.*, I, IX, 27.18 (FRAZER) [=I, CXLIV.8 (WAGNER)] : « ayant démembré » (*μελίσασα*) ; DIODORE de Sicile, *op. cit.*, IV, LII, 2.2-3 : « Médée, l'ayant débité membre par membre, fit bouillir le corps du bélier » (*τὴν Μήδειαν κατὰ μέλη διελοῦσαν τὸ σῶμα τοῦ κριοῦ καθεψῆσαι*).

59. PSEUDO-APOLLODORE, *op. cit.*, I, IX, 27.15 et 19 (FRAZER) [=I, CXLIV.6 et 9 (WAGNER)] : *κρεουργῆσαι, κρεουργοῦσι* ; PAUSANIAS, *op. cit.*, VIII, XI, 3.2 : *κατακόψασα* ; DIODORE de Sicile, *op. cit.*, IV, LII, 3.2-3 : *κατακόπτειν* ; OVIDE, *Métamorphoses*, VII, 348-349 : « [Pélias] allait en dire davantage, lorsque la Colchidienne arrête ses paroles en lui coupant la gorge et jette ses membres déchirés dans l'onde qui bouillonne » (*plura locuturo cum verbis guttura Colchis | abstulit et calidis laniatum mersit in undis*).

60. Sur la magie de Médée, voir J. E. LOWE, *op. cit.*, pp. 67-87, A. BERNAND, *op. cit.*, pp. 168-175, et M. MARTIN, *op. cit.*, pp. 129-142.

61. PSEUDO-APOLLODORE, *op. cit.*, I, IX, 27.14-15 (FRAZER) [=I, CXLIV.5-6 (WAGNER)], parlant de Médée : « elle persuadea ses filles [sc. de Pélias] de débiter en pièces et de bouillir leur père » (*πειθει τὰς θυγατέρας αὐτοῦ [sc. τοῦ Πελίου] τὸν πατέρα κρεουργῆσαι καὶ καθεψῆσαι*) ; OVIDE, *Métamorphoses*, VII, 309 : « pour que vous ayez plus de confiance » (*quo sit fiducia maior*). Dans la version de Diodore de Sicile, Médée commence par obtenir la confiance de Pélias (*op. cit.*, IV, LI, 6.6-7 : « croyant qu'elle disait vrai » (*πιστεύσαντος ἀληθῆ λέγειν*)) par une mise en scène dans laquelle elle-même, grimaquée, se fait rajeunir et accomplit différents tours merveilleux, puis elle annonce au roi qu'elle est venue pour lui rendre la jeunesse ; et, dans un second temps, elle présente aux

D'après les différentes relations du mythe que nous possédons, l'intérêt de l'épisode est que Médée, pourtant si experte en sortilèges, n'utilise justement pas sa magie pour tuer Pélidas⁶³ mais fait commettre le crime par d'autres et au moyen d'armes très ordinaires : il s'agit de souligner autant la nature cruelle et retorse de Médée que l'horreur du châtement subi par Pélidas, pris dans une machination implacable et irrésistible. En outre, le ressort persuasif utilisé par la magicienne est d'ordre rhétorique : elle propose une analogie aux filles de Pélidas qui démontre sa puissance mais surtout elle brouille en réalité leur référentiel moral car faisant le mal, elles s'imaginent faire le bien. Médée obtient donc le même résultat que sa magie par la simple parole, et sans se salir les mains pourrait-on dire. Le parallèle avec les sophistes est saisissant, et guère flatteur pour Dionysodore. Grâce à leur parole, les sophistes font agir à leur profit d'autres personnes, éventuellement contre leurs propres intérêts, en les piégeant dans les méandres inextricables de leurs discours ; en outre, le but final qu'ils visent n'est pas celui qu'ils annoncent à leurs victimes, lesquelles croient pouvoir obtenir un bienfait mais finissent flouées en ayant en plus servi de faire-valoir aux sophistes, les seuls à tirer un bénéfice de tout ça. Ils se prétendent doués de grands pouvoirs qui seraient en mesure de métamorphoser leur interlocuteur, et donc de produire des effets tangibles, mais, en fait, ces pouvoirs sont justes bons à produire des prodiges qui suscitent l'étonnement et l'intérêt de la foule, et n'ont aucune efficacité réelle sur celui qui est censé profiter des bienfaits promis. Se considérant comme un vieux mercenaire n'ayant plus rien à perdre, Socrate peut donc prendre le risque de se mettre entre les mains de Dionysodore et d'expérimenter sa magie⁶⁴ : étant prévenu de son inefficacité, il n'a pas grand-chose à craindre, mais pas non plus grand-chose à en espérer.

Cependant, alors que l'on s'attendrait à ce que Socrate entame un nouvel échange avec les sophistes, c'est en fait Ctésippe, qui reprend la discussion, acceptant l'interprétation

filles de Pélidas le prodige du mouton pour être sûre de les avoir convaincues. La victime devenant consentante, l'habileté perfide de Médée n'en est que plus grande.

62. PSEUDO-APOLLODORE, *op. cit.*, I, IX, 27.18-19 (FRAZER) [=I, CXLIV.8-9 (WAGNER)], parlant des filles de Pélidas : « puis, elles, ayant cru [Médée], découpent en morceau leur père et le bouillissent » (*αἱ δὲ πιστεύσασαι τὸν πατέρα κρεουργοῦσι καὶ καθέψουσιν*) ; DIODORE de Sicile, *op. cit.*, IV, LII, 2.5-8 : « À ce moment, les jeunes filles, frappées de stupéfaction et pensant avoir reçu toutes les assurances possibles que la promesse serait tenue, suivirent les directives » (*ἐνταῦθα τῶν παρθένων καταπλαγισῶν, καὶ πίστεις τῆς ἐπαγγελίας ἠγησαμένων ἐνδεχομένας ἔχειν, ὑπουργῆσαι τοῖς προστάγμασι*) ; OVIDE, *Métamorphoses*, VII, 322-323 : « Les filles de Pélidas restent frappées de stupeur en voyant le miracle promis par Médée confirmer sa véracité, elles redoublent leurs instances. » (*Obstipuere satae Pelia, promissaque postquam | exhibuere fidem, tum vero inpensius instant.*)

63. Ovide rend très nettement l'opposition entre la pratique magique efficace qui permet de métamorphoser le mouton en agneau (*ibid.*, VII, 316-317 : « la magicienne jette dans les flancs d'un vase de bronze le corps de l'animal en même temps que des sucres aux puissantes vertus » (*membra simul pecudis validosque venefica sucos | mergit in aere cavo*)) et l'absence délibérée de magie dans le cas de Pélidas (*ibid.*, VII, 326-327 : « quand la fille perfide d'Eétés met sur la flamme rapide une eau toute pure et des herbes sans vertu » (*cum rapido fallax Aetias igni | imponit purum laticem et sine viribus herbas*)).

64. *Euthydème*, 285 c1-2.

donnée par Socrate et le projet qu'il propose ⁶⁵. La suite de la conversation avec les sophistes se caractérisera d'ailleurs par une action de concert entre Socrate et Ctésippe, le premier venant au secours du second lorsqu'il ne trouvera plus rien à répondre aux arguments des sophistes ⁶⁶. La configuration de l'entretien a ainsi évolué : les sophistes ne peuvent plus aussi facilement disposer de leurs interlocuteurs car ceux-ci, désormais, remettent en question le bien-fondé de leurs positions et tentent de développer une argumentation contradictoire ⁶⁷. Le sujet de la discussion porte d'ailleurs sur la possibilité de la contradiction, refusée par les sophistes. Avec l'intervention de Socrate, Platon met en scène un autre aspect de la joute éristique, l'inversion des rôles, les sophistes n'interrogeant plus mais répondant : ils ne cherchent plus à mettre l'adversaire dans l'embarras par leurs questions, mais à faire la démonstration de leur talent à ne pas être réfutés, ce qui reporte sur l'adversaire la charge de l'argumentation ⁶⁸, les sophistes se contentant d'affirmations non étayées, si bien qu'ils triomphent lorsque l'interlocuteur finit par s'embrouiller tout seul et avoue son incapacité à aller plus loin. Une fois encore, on est bien loin d'un dialogue constructif débouchant sur un savoir. Or, ce type d'entretien ne peut durer que tant que l'interlocuteur pense que la position des sophistes est cohérente et soutenable. Ce qui, rapidement, n'est pas le cas de Socrate : il est alors sommé par Dionysodore de reconnaître qu'il ne parvient pas à le réfuter et de céder sa place de questionneur pour reprendre celle de répondant ⁶⁹. L'absence de préoccupation éthique des sophistes est encore flagrante à cet instant. En effet, en rechignant à cesser de questionner, au motif que ce ne serait pas juste de le faire ⁷⁰, Socrate met en avant une conception de la justice qui implique le respect des positions occupées par chacun dans l'entretien, indépendamment du bon vouloir des uns et des autres (on n'inverse pas les rôles entre le répondant et le questionneur quand ça arrange l'un des deux : chacun reçoit donc ce qui lui échoit eu égard à sa position, autrement dit, à chacun son dû) et présuppose une bonne volonté partagée par les interlocuteurs, c'est-à-dire un désir authentique de respecter l'interlocuteur dans sa singularité et l'accord passé avec lui sur le but réel de la discussion.

65. *Ibid.*, 285 c7-d1.

66. *Ibid.*, 286 b7.

67. En 285 d3-6, Ctésippe tient aux sophistes des propos apaisants : dans la conversation précédente, il n'avait pas l'intention de les insulter, juste de les contredire (*ἀντιλέγειν*). Si, en effet, son intervention avait bien été suscitée par le désir d'exprimer son désaccord avec les affirmations des sophistes sur ses sentiments envers Clinias, l'entretien avait rapidement viré à une empoignade verbale de moins en moins cordiale, déconnectée du fond de la question traitée, autant à cause des sophistes qui ont poursuivi la discussion suivant leur façon éristique, et exaspérante, que de Ctésippe qui s'y est adapté et leur a répondu sur le même mode, afin de les remettre à leur place (voir 284 e8-285 a1 : il semble même avoir voulu s'arroger leur rôle d'éducateur le temps de cette passe d'armes). Au final, on n'a obtenu qu'une confrontation d'egos mais pas une discussion contradictoire. Nous allons à présent pouvoir constater qu'une contradiction menée correctement, c'est-à-dire en discutant des arguments avancés et de rien d'autre, ne débouche effectivement pas sur des insultes.

68. En 286 e1, Dionysodore rappelle à Socrate la stricte répartition des rôles : « Mais c'est toi qui es censé réfuter ! » (*ἀλλὰ σὺ [...] ἔλεγξον.*)

69. *Ibid.*, 287 c4, 6, d3-4.

70. *Ibid.*, 287 c7-d2.

L'une des parties ne doit pas tirer profit des éventuelles faiblesses de l'autre en jouant de son habileté à maîtriser supérieurement la technique permettant de conduite des entretiens : il faut avoir l'intention de faire progresser la réflexion conjointement avec l'interlocuteur, donc de lui faire profiter, le cas échéant, du savoir que l'on possède et qui lui manque, et non de se servir de son expertise technique à ses dépens, en tirant parti de son ignorance ; il est donc injuste de laisser une partie s'imposer parce qu'elle exploite des ressorts techniques indépendants du propos de la discussion ou, pire, qui ont conditionné l'orientation prise par celle-ci, en vue d'aboutir à ce résultat. La justice consiste donc en une répartition des responsabilités adéquate à la situation exacte de chacun, c'est-à-dire conformément au rôle que chaque partie joue pour atteindre le but sur lequel toutes se sont préalablement entendues, cet accord définissant en somme l'esprit de leur relation : ainsi, inverser subitement les positions est injuste, mais il est aussi injuste de viser implicitement un autre but que celui prévu au départ car l'interlocuteur, lui, continue d'agir selon ce but. Le respect de la justice est soumis à un impératif de cohérence entre le comportement actuel et l'engagement passé auparavant avec l'autre partie : c'est en fait une preuve de rationalité, l'individu étant maître de ses comportements et agissant conformément à des principes qu'il a lui-même rationnellement définis précédemment. Dans ces conditions, les rapports à autrui sont nécessairement harmonieux puisqu'ils suivent une ligne de conduite claire, connue et respectée de tous, et qui est en même temps indépendante des uns et des autres, s'imposant à chacun de la même façon.

Dionysodore, en revanche, considère comme juste que Socrate reconnaisse sa faiblesse et s'incline devant lui ⁷¹. La justice devient la conséquence du rapport de force, qui existe effectivement. Selon cette conception, le sophiste habile aura toujours la justice de son côté puisqu'il sera toujours le plus fort grâce à ses prodiges : dans cette optique, ce sont ses actes, au fond et pour le dire schématiquement, qui façonnent la vertu et non le contraire, ce qui signifie que la vertu est telle qu'il le décide et ne découle en réalité que de ses paroles, qui l'attribuent arbitrairement à une situation et qui lui servent de corps perceptible, étant donné qu'elle n'existe pas réellement à cet instant. Tout le substrat ontologique de cette notion est donc violé. La justice est réduite au degré zéro de l'opinion car c'est désormais un ustensile verbal mis conjonctuellement au service de la force. Son lien avec son principe intelligible a entièrement disparu et n'est plus que de nature nominale : elle est en somme devenue un corps privé de son âme et ne peut que se soumettre à la volonté tyrannique de son utilisateur, qui n'hésitera pas à lui faire subir toutes les contorsions qui l'arrangeront, sans être gêné le moins du monde par la moindre contrainte émanant en temps normal de la présence de ce lien avec l'intelligible, exigeant un minimum de rigueur dans l'emploi du terme.

71. *Ibid.*, 287 c8, d3-6.

Au regard de ces éléments, il y aurait donc de fortes suspicions à avoir quant à une personne qui affirmerait être toujours à l'abri de subir l'injustice : il se pourrait fort bien qu'à l'instar du sophiste, elle fasse en sorte d'être toujours en position de force et écrase systématiquement autrui. Le problème est donc l'apparition de ce rapport de force, qui vient peser sur les relations entre les interlocuteurs et les biaise en empêchant la survenue d'une concorde réelle et sincère entre eux. Or c'est l'attitude du sophiste qui est dirigée à faire naître insidieusement cette configuration. De la sorte, il peut être en mesure de tirer avantage au maximum de la situation présente, indépendamment des accords passés, qui au contraire lui donnent un degré de liberté supplémentaire par rapport à son interlocuteur car celui-ci, en principe, est lié à ces engagements, ce qui rend son comportement prévisible et donc plus facilement manipulable. Nous avons un nouvel exemple du caractère relatif de l'éthique chez les sophistes : leurs positions sont toujours définies par rapport à autrui, y compris leur liberté qui est la résultante des obligations que respecte l'adversaire. Cette liberté est en même temps occulte car jamais affirmée telle qu'elle est en réalité. Il se produit donc un jeu dissymétrique, entre une partie qui respecte les règles et l'autre qui ne les respecte pas, du fait de sa connaissance approfondie et des règles et des subtilités du jeu, qui lui permet de louvoyer tout en préservant les apparences de loyauté. L'attitude du sophiste n'est pas en apparence moins rationnelle que celle dont Socrate fait la promotion : il suit une ligne de conduite précise et cohérente, à savoir rechercher son propre intérêt ; il reste à savoir bien entendu si le sophiste en agissant ainsi poursuit authentiquement son intérêt, mais pour l'instant, il lui suffit de le croire. Évidemment, les conséquences sur la société seraient désastreuses dès lors que chacun agirait à l'instar du sophiste et surtout aurait conscience que les autres agissent aussi de la sorte car alors, plus aucune confiance ne serait possible et chacun s'empresserait de prendre ce qu'il a à prendre avant qu'un autre ne s'en empare : ce serait donc un retour à un dangereux état de nature. On ne peut pas non plus s'empêcher de penser à ce qu'il adviendrait si un tel individu entrait en politique, donnant à ses actes toutes les apparences de l'honnêteté, de la légalité et de la loyauté, mais transgressant les interdits et intriguant en toute discrétion contre l'esprit même des institutions grâce à la connaissance approfondie qu'il en a⁷². Il ne fait guère de doutes que lorsqu'il aurait réussi à prendre le pouvoir, un individu de cet acabit aurait tôt fait de basculer du côté de la tyrannie. D'ailleurs, l'attitude de Dionysodore envers Socrate est

72. Voir N. HOWARD, *Paradoxes of Rationality: Theory of Metagames and Political Behavior*, Cambridge (MA) - London, 1971, p. XX : « si une personne parvient à "connaître" une théorie concernant son comportement, elle n'est plus contrainte par celle-ci mais elle devient libre de lui désobéir » (« if a person comes to "know" a theory about his behavior, he is no longer bound by it but becomes free to disobey it. ») Voir aussi *ibid.*, p. 64 : « Nous suggérons que parmi les théories socio-économiques, la théorie marxienne, par exemple, a échoué au moins en partie parce que certains membres de la classe dirigeante, lorsqu'ils devinrent conscients de la théorie, virent qu'il était dans leur intérêt de désobéir à celle-ci. » (« We suggest that among socioeconomic theories, Marxian theory, for example, failed at least partly because certain ruling class members, when they became aware of the theory, saw that it was in their interests to disobey it. »)

sans ambiguïté : dès qu'il a pris l'ascendant sur lui, il exige qu'il se plie à sa volonté (même si elle va contre les règles de l'entretien suivies jusqu'ici), et qu'il reconnaisse qu'il a été dominé⁷³. Le contraste avec l'attitude du philosophe est évident : quand le sophiste gagne sa liberté aux dépens d'autrui, le philosophe se libère sans porter préjudice à quiconque ; au contraire, adoptant un comportement vertueux, sa libération présente une authentique utilité sociale, là où le sophiste ne développe que des penchants égoïstes et antisociaux.

Le sophiste vit donc dans un univers parallèle fondé sur le biais, même lorsqu'il consent à donner du sens à ses paroles, qui se font alors insultantes. C'est ainsi qu'il trouve sa liberté dans la transgression, profitant des contraintes que les autres s'imposent et qu'il ne respecte pas. Il recrée un monde avec des mots auxquels ses interlocuteurs, pensant être toujours dans le monde réel, prêtent un sens qui implique pour eux des obligations qui les lient, alors que le sophiste n'en a que faire et conserve les mains libres pour disposer de ses proies à sa guise et satisfaire ses intérêts, dans le monde réel cette fois-ci. Tout cela pourrait n'être qu'anecdotique, si la supercherie ne reposait sur une perversion de l'ordre ontologique dont les répercussions sur les relations entre les personnes sont calamiteuses car toute confiance finit par être tuée et la coopération devient très difficile, chacun étant prêt à trahir l'autre dès qu'il y trouve un intérêt immédiat. Il importe donc de mettre en échec les manœuvres des sophistes mais la tâche s'annonce compliquée avec des êtres aussi polymorphes et qui ont le don de s'écarter sans cesse et d'utiliser les principes des autres pour les entraver eux-mêmes. La seule solution pour échapper à cette magie et la contrer est de se démultiplier afin d'encercler les sophistes tout en essayant de les fixer.

d) Envoûter l'envoûteur

i. La théorie : le mythe de Protée

À force de se raccrocher à l'existence d'un sens pour les paroles prononcées, c'est-à-dire établir un lien avec la réalité ou au moins considérer la cohérence logique du propos, Socrate trouve une faille dans le raisonnement des sophistes : on ne peut pas soutenir que

73. *Euthydème*, 287 d3-6 : « [DIO.] Tu jacasses, dit-il, sans t'occuper de répondre : enfin ! mon bon, *obéis* et réponds, puisque tu admetts aussi que je suis savant ! [SO.] *Il faut obéir* par conséquent, dis-je, et c'est une *nécessité*, semble-t-il : c'est *toi en effet qui commandes !* » ([DIO.] *Λαλεῖς, ἔφη, ἀμελήσας ἀποκρίνασθαι ἀλλ', ὠγαθέ, πειθου καὶ ἀποκρίνου, ἐπειδὴ καὶ ὁμολογεῖς με σοφὸν εἶναι.* [ΣΩ.] *Πειστέον τοίνυν, ἦν δ' ἐγώ, καὶ ἀνάγκη, ὡς ἔοικεν*: σὺ γὰρ ἄρχεις), souligné par nous. Dans le *Gorgias*, 452 d5-e8, il apparaît très clairement que la résultante de la liberté de l'individu maîtrisant la rhétorique est l'esclavage de ceux sur qui il exerce ses talents.

l'erreur n'existe pas et prétendre en même temps qu'on a réfuté son adversaire ⁷⁴. L'approche des sophistes est donc prise en défaut, ce qui est un résultat important puisqu'il conforte la position de Socrate qui place le vrai au cœur de toute réflexion, dément le relativisme sophistique et élimine l'approche des sophistes comme mode d'investigation apte à produire une connaissance authentique. Une lueur d'espoir pointe quant à la possibilité de ramener Euthydème et son frère à la raison et de leur faire entendre qu'ils font fausse route. Et c'est à cet instant qu'une nouvelle impertinence de Ctésippe ⁷⁵ amène Socrate à tempérer de nouveau la situation pour ménager les susceptibilités. Ce dernier recourt encore à une métaphore empruntée au domaine de la magie pour rendre compte du fait que les deux sophistes semblent ne pas prendre au sérieux l'entretien et se refusent à faire ce qu'ils ont promis. Il les compare au dieu Protée ⁷⁶, connu pour son omniscience et ses réticences à révéler ce qu'il sait s'il n'y est pas contraint, étant capable de se métamorphoser en toutes sortes de créatures pour s'échapper. Il n'est plus question désormais de métamorphoser Clinias en jeune homme vertueux mais d'éviter au contraire la multiplicité et l'indéfinition des discours sophistiques, se métamorphosant sans cesse, passant d'une vision à l'autre, au point qu'il devient impossible de leur assigner une signification cohérente : ils violent le principe de contradiction et c'est en cela qu'ils peuvent être apparentés à la figure étrange du dieu magicien Protée ⁷⁷. Car c'est aussi grâce à cette caractéristique qu'ils parviennent à se jouer systématiquement de l'interlocuteur, qui est ainsi enchaîné par cette parole, envoûté par sa magie. À cela s'ajoute la nature bicéphale des vieillards sophistes, deux frères, doubles dans l'unité ⁷⁸, l'un rebondissant toujours et sans cesse sur ce que l'autre vient de dire, ce qui les rend insaisissables et qui semble leur donner à chaque fois une alternative face aux réponses de l'interlocuteur pour réussir à le réfuter, illustration saisissante de la manière d'opérer des arts doubles que Gorgias évoquait déjà dans son *Éloge à Hélène* ⁷⁹. L'art magique et protéen des éristiques est également très précisément décrit dans le *Théétète*, où Socrate explique comment s'y prend le mercenaire des discours pour systématiquement triompher de son adversaire, de quelle manière il joue sur la polysémie et les distinctions sémantiques, multipliant les interrogations à un rythme effréné, tenace dans la réfutation, habile à parer les attaques, et finissant par stupéfier l'interlocuteur par son savoir-faire maléfique grâce auquel il

74. *Euthydème*, 287 e2-288 a7.

75. *Ibid.*, 288 a8-b2.

76. *Ibid.*, 288 b7-c5. Voir aussi *Ion*, 541 e6-542 a1 et dans une moindre mesure *Euthyphron*, 15 d3-4. Protée est également cité dans la *République*, II, 381 d5.

77. *Euthydème*, 288 b8 (à propos des deux sophistes) : « tous les deux, ils imitent Protée, le sophiste égyptien, en nous ensorcelant » (*τὸν Πρωτέα μιμῆσθον τὸν Αἰγύπτιον σοφιστὴν γοητεύοντε ἡμᾶς*).

78. Le problème de l'unité double est posé dès la première phrase du dialogue, en 271 a1, où Criton demande : « Qui était l'homme, Socrate, avec lequel tu conversais hier au Lycée ? » (*τίς ἦν, ὃ Σώκρατες, ὃ χθὲς ἐν Λυκείῳ διελέγον;*). Ce à quoi Socrate répond en 271 a6-7 : « Sur lequel des deux en particulier porte ta question, Criton ? Car ce n'était pas un seul, mais deux qu'ils étaient. » (*πότερον καὶ ἐρωτᾷς, ὃ Κρίτων; οὐ γὰρ εἷς ἀλλὰ δύο ἦσθην.*)

79. Voir la citation *supra*, p. 434, note 24.

entrave celui-ci et le tient pieds et poings liés, l'ayant totalement en son pouvoir, pour mieux lui extorquer son argent⁸⁰.

Le mythe de Protée, le Vieillard de la mer, est extrêmement riche et son analyse nous permettra d'envisager plus précisément ce que Socrate a en tête lorsqu'il se réfère à sa version homérique⁸¹. Il s'agit en premier lieu d'une trahison puisque c'est la propre fille de Protée, Idothée, qui révèle à Ménélas comment dominer le dieu⁸² et qui lui fournit le déguisement dont il a besoin pour y parvenir⁸³. En effet, Protée n'a pas le monopole des métamorphoses et pour l'approcher, Ménélas et les trois compagnons qui l'épaulent dans cette opération doivent se dissimuler sous des peaux de phoques afin de se fondre au milieu du troupeau du dieu : ils passeront ainsi inaperçus pour se jeter sur le Vieillard au moment opportun, par surprise, pendant son sommeil⁸⁴, ce qui constitue une nouvelle trahison puisque le dieu est le berger du troupeau de phoques, qui ne sont pas censés l'agresser mais lui être dociles. Animal amphibie et ambigu⁸⁵, le phoque apparaît aussi dans quelques récits de métamorphoses divines, comme celles de la néréide Thétis⁸⁶ et sa sœur Psamathee⁸⁷, qui donnera également naissance à un

80. *Théétète*, 165 d2-e4, en particulier e1-3 : « [le mercenaire des discours] ne lâchant pas avant que, admirant ce savoir objet de moult invocations, tu te sois retrouvé pieds et poings liés par lui ; de là, t'ayant dès lors capturé et enchaîné, il te libérerait en exigeant alors comme rançon des sommes d'argent pour des montants estimés par lui et toi » (*οὐκ ἀνιείς πρὶν θανάσας τὴν πολύρατον σοφίαν συνεποδίσθης ὑπ' αὐτοῦ, οὐδ' ἄρ' ἔτι σε χειρωσάμενός τε καὶ συνδήσας ἤδη ἂν τότε ἐλπίτρον χρημάτων ὄσων σοὶ τε κάκειν' ἔδοκει*). La ligature et le terme *πολύρατον* évoquent évidemment l'univers des envoûtements.

81. HOMÈRE, *Odyssée*, IV, 351-586, en particulier 454-461 où se trouve le passage mentionné par Socrate. Voir les analyses de ce passage proposées par R. GOOSSENS, « Un conte égyptien : Pharaon, roi des phoques », *Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves*, IV, 1936 (*Mélanges Franz Cumont*), pp. 715-722, P. PLASS, « Menelaus and Proteus », *The Classical Journal*, 65, 1969/70, pp. 104-108, B. B. POWELL, « Narrative Pattern in the Homeric Tale of Menelaus », *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 101, 1970, pp. 427-430, C. FROIDEFOND, *op. cit.*, pp. 36-42, J. RUDHARDT, *Le Thème de l'eau primordiale dans la mythologie grecque*, Berne, 1971, pp. 21-24, D. BRIQUEL, « Vieux de la mer grecs et Descendant des eaux indo-européennes » in R. BLOCH (éd.), *D'Héraclès à Poséidon. Mythologie et protohistoire*, Genève - Paris, 1985, pp. 141-158, S. LONSDALE, « Protean Forms and Disguise in *Odyssey* 4 », *Lexis. Poetica, retorica e comunicazione nel mondo antico*, 2, 1988, pp. 165-178, M. STEINRÜCK, « Der Bericht des Proteus », *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, N. S. 42, 1992, pp. 47-60, J. BOULOGNE, « La Leçon de Protée », *Uranie*, 5, 1995, pp. 9-32, G. DIETZ, « Okeanos und Proteus, Poseidon und Skamander. Urstrom, Meer und Fluss bei Homer », *Symbolon. Jahrbuch für Symbolforschung*, N. F. 13, 1997, pp. 40-43, et M. CHRISTOPOULOS, « Discours odysseens de Protée. Narrations traditionnelles et innovations narratologiques », *Kernos*, 16, 2003, pp. 5-41, F. BADER, « Le Vieux de la Mer et ses phoques », *General Linguistics*, 41, 2004 (2001), pp. 1-20. On pourra aussi consulter plusieurs articles publiés dans un ouvrage consacré à la figure de Protée, A. ROLET (dir.), *Protée en trompe-l'œil. Genèse et survivances d'un mythe, d'Homère à Bouchardon*, Rennes, 2009 : L. GOURMELEN, « Protée tel qu'en lui-même : les métamorphoses de la parole poétique (*Odyssée*, IV, 351-586) », pp. 27-48, C. DELATTRE, « Protée insaisissable entre mythe et fiction », pp. 49-61, J. TRINQUIER, « Protée en sa grotte ou le parti pris du phoque », pp. 63-103. Les interprétations antiques du mythe de Protée sont exposées par F. BUFFIÈRE, *Les Mythes d'Homère et la pensée grecque*, 2^e tirage, Paris, 1973 [1=1956], pp. 179-186, 239, 339-341, 566 sq.

82. HOMÈRE, *Odyssée*, IV, 383-423.

83. *Ibid.*, 435-446.

84. *Ibid.*, 414, 421.

85. Voir M. DETIENNE, J.-P. VERNANT, *op. cit.*, p. 246-255.

86. PHOTIUS, *Bibliothèque*, III, Codex 190, 149 b1-3.

87. PSEUDO-APOLLODORE, *op. cit.*, III, XII, 6.35-37 (FRAZER) [=III, CLVIII.6-8 (WAGNER)].

fils nommé Phôkos⁸⁸. Et les métamorphoses de Ménélas et ses compagnons ne s'arrêtent pas là car lorsqu'ils se précipitent sur Protée, ils l'enserrent vigoureusement de leurs bras⁸⁹ : or, quatre paires de bras font huit bras, c'est donc désormais un poulpe qui saisit le dieu, un autre animal rusé et polymorphe⁹⁰. Il faut en effet vaincre Protée avec ses propres armes : la ruse contre la ruse⁹¹, la magie contre la magie, la métamorphose contre la métamorphose. Non seulement la référence aux phoques invite à penser à la pratique de la magie car leurs organes pouvaient être employés dans des philtres⁹², mais surtout le mode opératoire pour terrasser le Vieillard est propre à l'ensorcellement : Ménélas et ses compagnons le lient, l'enchaînent de leurs bras et le privent de tout mouvement⁹³. Ils usent donc sur lui d'une contrainte puissante, opposant la stabilité à la transformation.

88. *Ibid.* ; HÉSIODE, *Théogonie*, 1004.

89. HOMÈRE, *Odyssée*, IV, 454 sq. : « C'est alors qu'en hurlant nous bondîmes pour l'empoigner » (*ἡμεῖς δὲ ἰάχοντες ἐπεσσύμεθ', ἀμφὶ δὲ χειρᾶς | βάλλομεν*).

90. PLUTARQUE, *De sollertia animalium*, 978 D4-8 (HUBERT, DEXLER), indique qu'Aristote prêtait à la seiche une technique de chasse appelée *σόφισμα*, consistant à laisser traîner une sorte de tentacule pour attirer ses proies. Voir aussi M. DETIENNE, J.-P. VERNANT, *op. cit.*, pp. 45-49.

91. HOMÈRE, *Odyssée*, IV, 410 (« les tours du Vieillard » (*δόλοφώϊα τοῦ γέροντος*), traduction de V. Bérard), 437 (« pour la ruse qu'elle [sc. Idothée] ourdissait contre son père » (*δόλον δ' ἐπεμήδετο [sc. Εἰδοθέα] πατρί*), traduction de V. Bérard), 452 sq. (« son âme [sc. celle de Protée] | n'éventa point la ruse » (*οὐδέ τι θυμῶ | ὠϊσθη [sc. Πρωτεύς] δόλον εἶναι*)), 455 (« le malin vieillard, n'ayant point oublié ses tours » (*οὐδ' ὁ γέρον δολίης ἐπελήθετο τέχνης*)).

92. W. DINDORF (ed.), *Scholia Græca in Homeri Odysseam ex codicibus aucta et emendata*, tome I, Oxonii, MDCCCLV, p. 211 (Δ, 404.8) : « le phoque est [un animal] approprié pour la magie » (*ἐπιτήθειον δὲ εἰς μαγείαν φώκη*) ; à comparer à la scholie au vers 403 (voir la citation *infra*, p. 882, note 97) et surtout à la variante de cette dernière (*ibid.*, note à la ligne 25) : « car de tous les animaux marins, celui-ci [sc. le phoque] est le plus approprié pour la magie » (*ἐπιτηθειότατον γὰρ τῶν ἐναλίων ζῴων τοῦτο εἰς μαγείαν*). Cf. EUSTATHE de Thessalonique, *Commentarii ad Homeri Odysseam*, I, 173.9-10 : « Les phoques, parce qu'ils sont utiles pour les activités de sorcellerie et de magie » (*αἱ δὲ φῶκαι ὅτι μὲν χρήσιμοι πρὸς μαγικὰς γοητείας*). On trouvera de nombreuses préparations magiques réalisées à base de phoque dans les *Cyranides*, I, 7.97-109 ; 7.114-121 ; 21.29-56 ; II, 41 ; IV, 67 (ΚΑΙΜΑΚΙΣ).

93. HOMÈRE, *Odyssée*, IV, 419 (« mais, loin de le lâcher, vous n'en serrerez que plus fort » (*ὅμεις δ' ἄστεμφέως ἐχέμεν μἄλλον τε πιέζειν*)) ; 459 (« Nous cependant le tenions ferme, patiemment » (*ἡμεῖς δ' ἄστεμφέως ἔχομεν τετλήῳτι θυμῶ*)). Cf. *ibid.*, 423 : « délie le Vieillard » (*λῶσαι τε γέροντα*), notre traduction. Les autres versions du mythe sont plus explicites : VIRGILE, *Géorgiques*, IV, 399-400 (« fais-lui violence durement et, quand tu l'auras pris, garrotte-le dur » (*uim duram et uincla capto | tende*)) ; 405 (« mais lorsque tes mains l'auront saisi et que tu le tiendras garrotté » (*uerum ubi correptum manibus uinclisque tenebis*)) ; 409-410 (« [il] cherchera de cette façon à s'échapper des liens » (*ita uinclis | excidet*)) ; 412 (« plus tu devras [...] resserrer l'étreinte des liens » (*magis contende tenacia uincla*)) ; 439-440 (« [il] le maîtrise à terre en lui liant les mains » (*manisque iacentem | occupat*)), traductions de E. de Saint-Denis ; OVIDE, *Fastes*, I, 370 (« que des liens solides entravent ses deux mains » (*impediunt geminas uincla firma manus*)) ; 372 (« il saisit les bras du dieu marin et les enchaîne » (*alligat aequorei brachia capta senis*)) ; 374 (« mais maîtrisé par les liens, il reprend bientôt sa forme naturelle » (*mox domitus uinclis in sua membra redit*)), traductions de R. Schilling, parfois modifiées ; HYGIN, *op. cit.*, CXVIII, 1.3 (« il l'attacha par une chaîne » (*catena alligauit*)). Une version équivalente, rapportée par PSEUDO-APOLLODORE, *op. cit.*, II, V, 11.20-23 (FRAZER) [=II, CXV.1-4 (WAGNER)], met en scène Héraclès aux prises avec Nérée, et indique clairement que le premier lie et immobilise le second (voir aussi OVIDE, *Métamorphoses*, XI, 250-265) : « s'emparant de lui alors qu'il dormait, il l'attacha tandis qu'il prenait les formes les plus variées, et ne le détacha point avant d'avoir appris de lui où se trouvaient les pommes et les Hespérides » (*συλλαβὸν δὲ αὐτὸν [sc. Νηρέα] κοιμώμενον καὶ παντοίας ἐναλλάσσοντα μορφὰς ἔδησε, καὶ οὐκ ἔλθοσε πρὶν ἢ μαθεῖν παρ' αὐτοῦ ποῦ τῆχάνοιεν τὰ μῆλα καὶ αἱ Ἑσπερίδες*). Une scène semblable se produit entre Pélée et Thétis, juste avant leur mariage : « alors Chiron, ayant indiqué à Pélée de la [sc. Thétis] saisir et de la tenir d'une main ferme, tandis qu'elle se métamorphoserait, celui-ci, l'ayant épiée, l'attrape et l'enlève, tandis qu'elle se change tantôt en feu, tantôt en eau, tantôt en bête, et il ne la lâcha point avant qu'elle eût repris sa forme

La personnalité de Protée est également intéressante. Il s'agit d'une divinité ancienne, appartenant aux premières générations de dieux⁹⁴, ce qui lui permet de connaître le passé autant que l'avenir. En tant que divinité archaïque, il a conservé en lui une part du désordre primordial et du foisonnement de la Création aux premiers temps, qui transparait dans sa capacité à changer de forme⁹⁵. Mais derrière cette dimension instable et insaisissable, faite d'apparences trompeuses, se trouve une parole vraie et qui est en prise avec l'ordre du monde, mieux qui est propre à le rétablir. Tout se passe comme si Protée devait recommencer la cosmogonie pour passer en revue tous les êtres et toutes les choses du monde afin de découvrir ce qui a été perturbé. Comme nombre de divinités marines, Protée est doté d'une

originelle » (*Χείρωνος οὖν ὑποθεμένου Πηλεΐ συλλαβεῖν καὶ κατασχεῖν αὐτήν [sc. Θέτιν] μεταμορφουμένην, ἐπιτηρήσας συναρπάξει, γινομένην δὲ ὅτε μὲν πῦρ ὅτε δὲ ὕδωρ ὅτε δὲ θηρίον οὐ πρότερον ἀνῆκε πρὶν ἢ τὴν ἀρχαίαν μορφήν εἶδεν ἀπολαβοῦσαν (ibid., III, XIII, 5.10-15 (FRAZER) [=III, CLXX.1-5 (WAGNER)])). Notons aussi l'utilisation du verbe *κατέχειν*, qui apparaît souvent dans un contexte magique (voir *supra*, p. 414, note 325).*

94. S'appuyant sur les travaux de G. MASPERO, *Les Contes populaires de l'Égypte ancienne*, 4^e éd., Paris, 1911, pp. XXX, 101, qui tendent à montrer l'origine égyptienne du nom du roi Protée évoqué par HÉRODOTE, *op. cit.*, II, CXII-CXIX, dérivant du mot *Prouiti*, désignant d'abord le palais du pharaon, puis le pharaon lui-même, V. Bérard, dans son édition (C.U.F.) de l'*Odyssee*, p. 100, note au vers 400, et dans *Les Phéniciens et l'Odyssee*, tome II, Paris, 1903, pp. 49-61, généralise cette conclusion au cas du Protée homérique, et suppose par surcroît une forte influence égyptienne sur ce mythe. S'il est possible que Hérodote ait effectivement fait l'amalgame entre le titre du Pharaon et le personnage mythologique, il est plus difficile de suivre les positions de Bérard, qui s'appuient sur une collection de textes hétérogènes décrivant des scènes de magie n'ayant que peu de ressemblance avec le mythe homérique (il se contente généralement de la présence d'un vague élément commun pour en déduire une filiation). Il semble surtout que pour les Grecs, le nom Protée, *Πρωτεύς*, renvoyait à *πρῶτος*, du fait de la naissance de ce dieu aux premiers temps de la cosmogonie : dans l'hymne orphique qui lui est consacré, *Hymnes orphiques*, XXV, 2, le poète invoque *πρωτογενῆ, πάσης φύσεως ἀρχὰς ὃς ἔφηνεν* (« le premier né, qui révéla les débuts de toute la nature ») et au vers 9, le rapprochement est explicite puisqu'il écrit *πάντα γὰρ Πρωτεῖ πρώτη φύσις ἐγκατέθηκε* (« car la nature première plaça tout en Protée ». C'est son ancienneté qui lui vaut aussi d'être désigné comme le Vieillard de la mer (voir entre autres HOMÈRE, *Odyssee*, IV, 365 : *άλιοιο γέροντος*), appellation qu'il partage avec Nérée, fils de Pontos, Flot comme traduit P. Mazon, selon HÉSIODE, *Théogonie*, 233-234, qui le qualifie au vers suivant de *νημερτής*, à l'instar d'HOMÈRE, *Odyssee*, IV, 349, 384, 401, 542 et XVII, 140, au sujet de Protée : ce rapprochement avec le Nérée de la *Théogonie* confirmerait donc également la nature primitive de Protée, même s'il n'est pas mentionné par Hésiode, qui signale cependant au vers 248 de la *Théogonie* une Prôtô, fille de Nérée. Sur les possibles origines égyptiennes voire bibliques du mythe de Protée rapporté par Homère, voir aussi R. GOOSSENS, *art. cit.*, *passim*, K. O'NOLAN, « The Proteus Legend », *Hermes* (Wiesbaden), 88, 1960, pp. 129-138. Pour une critique détaillée des théories attribuant une origine égyptienne à Protée, nous renvoyons à J. TRINQUIER, « Protée en sa grotte ou le parti pris du phoque », pp. 64 sq., note 3.

95. HÉRACLITE, *Allégories d'Homère*, 66, 7.1-2 et 67, 2-4 (BUFFIÈRE), fait de Protée l'allégorie de la matière informe, la substance première, composite, d'où il tire son caractère véridique (voir F. BUFFIÈRE, *Les Mythes d'Homère...*, pp. 180-183). Il convient de signaler la très forte ressemblance entre HOMÈRE, *Odyssee*, IV, 456-457 (*ἀλλ' ἢ τοι πρότιστα λέων γένετ' ἠγύγειος, ἰ αὐτὰρ ἔπειτα*) et HÉSIODE, *Théogonie*, 116 (*ἦτοι μὲν πρότιστα Χάος γένετ' αὐτὰρ ἔπειτα*). Ajoutons que nous n'avons pas trouvé d'autres formules approchantes dans le corpus des textes grecs. Il nous paraît en outre significatif qu'HÉRACLITE, *op. cit.*, 66, 2.1, GALIEN, *Quod qualitates incorporeae sint*, VI, p. 15.1 (WESTENBERGER) [=C. G. KÜHN (ed.), *op. cit.*, tome XIX, Lipsiae, 1830, p. 479.11, qui a corrigé le texte de Galien avec celui d'Homère] et CLÉMENT d'Alexandrie, *Le Pédagogue*, III, I, 1, 3.1 (HARL *et al.*) citent de façon erronée le début du vers d'Homère en calquant celui du vers d'Hésiode (*ἦτοι μὲν πρότιστα λέων...*) : ces auteurs avaient certainement en tête le texte célèbre d'Hésiode et ont fait la confusion avec celui d'Homère en écrivant. Si comme le pense M. L. West, aux pp. 46 sq. de son édition de la *Théogonie*, l'œuvre d'Hésiode est antérieure à l'*Odyssee* (du moins dans la forme que nous connaissons), il se pourrait qu'il s'agisse d'une influence de la première sur la seconde, l'auteur de l'*Odyssee* voulant rendre l'impression de profusion incontrôlable au moment de la naissance du monde, que les métamorphoses de Protée rappellent, grâce à cette référence au premier vers la partie cosmogonique de la *Théogonie*, qui concerne d'ailleurs Chaos, dont la nature est mal connue mais qui pouvait avoir un rapport avec l'état d'indistinction initiale du monde.

aptitude à la divination⁹⁶. D'ailleurs, les phoques qui l'accompagnent semblent être des animaux possédant eux aussi un lien avec la mantique⁹⁷. Protée est donc dépositaire d'une parole véridique, infaillible, sur laquelle on ne peut revenir⁹⁸. La parole de Protée est non seulement vraie, c'est-à-dire conforme à la réalité, mais elle est aussi *ἀψεudής*, donc non trompeuse⁹⁹ : elle présente les faits tels qu'ils sont et tels qu'ils doivent être interprétés et compris.

96. Le mythe de Protée pourrait être inspiré d'une méthode d'hydromancie. En effet, dans toutes les versions du mythe, il est toujours prescrit d'attendre que le dieu dorme pour tenter de s'en emparer (HOMÈRE, *Odyssée*, IV, 414, 421 ; VIRGILE, *Géorgiques*, IV, 403 sq., 414, 438 ; OVIDE, *Fastes*, I, 371 ; PSEUDO-APOLLODORE, *op. cit.*, II, v, 5.11.21 (FRAZER) [=III, CXV.2 (WAGNER)] ; OVIDE, *Métamorphoses*, XI, 251, 259) et il est aussi précisé qu'il retrouve son état de départ lorsqu'il est dompté (HOMÈRE, *Odyssée*, IV, 421 ; VIRGILE, *Géorgiques*, IV, 413 sq., 444 ; OVIDE, *Fastes*, I, 374 ; *Métamorphoses*, XI, 254, 264 ; PSEUDO-APOLLODORE, *op. cit.*, III, XIII, 5.14-15 (FRAZER) [=III, CLXX.4-5 (WAGNER)]). Il s'agit probablement de l'évocation d'un liquide qui, après avoir été perturbé, revient au repos et retrouve son apparence initiale. Il se pourrait que les métamorphoses de Protée soient en réalité les reflets changeants de l'eau qui créent des formes étranges et spectaculaires, du fait des mouvements de celui qui tente de s'en emparer, perturbant le fluide dès qu'il le touche, avant qu'il ne revienne à son état d'équilibre lorsque les mains de l'assaillant cessent de bouger, et même si elles demeurent plongées dans le liquide. Voir W. DINDORF (ed.), *Scholia Græca in Homeri Odysseam*, I, p. 209 (A, 384.7-8), à propos de Protée : « consultant un oracle venant des animaux marins, comme d'autres le font à partir des rêves et d'autres encore à partir des victimes sacrifiées » (*χρόμενος μαντικῆ ἀπὸ τῶν ἐναλίων ζώων, ὡς ἄλλοι ἀπὸ τῶν ὀνείρων καὶ ἄλλοι ἀπὸ τῶν ἱερείων*) ; *ibid.*, p. 220 (A, 542) : « l'infaillible Vieux de la mer] il est manifeste que Protée était un homme prophétique : car s'il avait été démonique, il se serait retiré complètement. Or, en raison du mythe, il faut concéder qu'il était un dieu. » (*γέρον ἄλιος νημερτής] δῆλον ὡς ὁ Πρωτεύς μάντις ἄνθρωπος ἦν· εἰ γὰρ ἦν δαιμόνιον, παντελῶς ἂν ὑπεχώρησε. τῷ μύθῳ δὲ δοτέον τοῦτο ὅτι θεὸς ἦν.*) L'omniscience mantique des dieux marins est probablement suggérée par PLATON, *Cratyle*, 403 a1, lorsque, pour des raisons étymologiques, il considère Poséidon comme le dieu « très-savant » (*πολλὰ εἰδότος*), se référant à une prononciation ancienne.

97. W. DINDORF (ed.), *Scholia Græca in Homeri Odysseam*, I, p. 210 (A, 403) : « autour de lui des phoques] car Protée passe sa vie en compagnie de phoques, parce que ces animaux sont, de toutes les créatures marines, les plus appropriés à la divination » (*ἀμφὶ δὲ μιν φῶκαι] συνδιαίτῃται γὰρ φῶκαις ὁ Πρωτεύς, διότι ἐπιτηδειότατον εἰς μαντείαν τῶν ἄλλων ἐναλίων τοῦτο τὸ ζῷον*).

98. HOMÈRE, *Odyssée*, IV, 349, 384, 401, 542 et XVII, 140, le qualifie de *νημερτής*. EUSTATHE de Thessalonique, *Commentarii ad Homeri Odysseam*, I, 172.2, commente ce terme ainsi : « le qualificatif d'infaillible [est donné] à partir de l'excellence ou à partir de l'art divinatoire » (*τὸ νημερτής, ἐξ ἀρετῆς ἢ ἐκ μαντικῆς τέχνης*). Voir HOMÈRE, *Odyssée*, I, 86 et V, 30 (à propos de l'ordre de Zeus donné à Calypso de libérer Ulysse) : « notre irrévocable décret » (*νημερτέα βουλήν*) ; V, 98 (pour évoquer les paroles d'Hermès à Calypso pour lui signifier l'ordre de Zeus) : « je vais te l'expliquer franchement » (*νημερτέως τὸν μῦθον ἐνισπήσω*) ; *Hymnes homériques* : à Apollon (I), 132 (à propos de la parole oraculaire d'Apollon) : « je révélerai aussi aux hommes dans mes oracles les desseins infaillibles de Zeus » (*χρήσω δ' ἀνθρώποισι Διὸς νημερτέα βουλήν*), traduction de J. Humbert complétée ; à Hermès (I), 315 (à propos de la parole franche et droite d'Apollon, par opposition à celle d'Hermès, trompeuse) : « infaillible voix » (*νημερτέα φωνήν*) ; *ibid.*, 368 sq. (Apollon s'adresse à Zeus) : « Zeus Père, je vais te dire la vérité : je suis franc, et ne sais point mentir » (*Ζεῦ πάτερ ἦ τοι ἐγὼ σοι ἀληθεῖν ἀγορεύσω· | νημερτής τε γὰρ εἰμι καὶ οὐκ οἶδα ψεύδεσθαι*) ; APOLLONIOS de Rhodes, *op. cit.*, IV, 258 (à propos du devin Orchomène) : « infaillible devin » (*νημερτής [...] μάντις*). D'une manière générale, les divinités aquatiques ont un rapport à la vérité. Voir par exemple, les noms de Néréides cités par HOMÈRE, *Iliade*, XVIII, 48 : *Νημερτής τε καὶ Ἀψευδής* (interpolation probable imitant HÉSIODE, *Théogonie*, 240-262, qui ne cite que la première au vers 262). HÉSIODE, *ibid.*, 233, qualifie Nérée de « sincère et véridique » (*ἀψευδέα καὶ ἀληθέα*), et de *νημερτής* au vers 235, et EURIPIDE, *Oreste*, 363 sq., raconte que Ménélas apprend en mer le sort de son frère Agamemnon par le dieu Glaucos, surgissant des flots : « Vint me l'annoncer, émergeant des flots, le conseiller des matelots, | Glaucos, dieu véridique et l'interprète de Nérée » (*ὁ ναυτίλοισι μάντις ἐξήγγειλέ μοι | Νηρέως προφήτης Γλαῦκος, ἀψευδής θεός*).

99. Voir M. DETIENNE, *Les Maîtres de la vérité dans la Grèce archaïque*, rééd., Paris, 1994, pp. 72 sq., note 2, sur le rapport entre le mensonge et la tromperie.

Une telle parole, émanant d'une divinité, outre son adéquation parfaite avec le réel, possède également une propriété très intéressante qui est, comme M. Detienne l'a montré¹⁰⁰, d'être éminemment juste car traduisant les arrêts de la providence divine¹⁰¹. C'est pourquoi les oracles de Protée viennent toujours apporter une information qui permet de rétablir l'ordre du monde en accomplissant un acte qui manquait jusqu'à présent et causait un trouble : en l'occurrence, Ménélas avait oublié de sacrifier à Zeus une hécatombe qu'il lui avait promise¹⁰² et, à cause de cela, était bloqué sur une île. Signalons aussi que Protée est un dieu qui compte et qui, donc, a le souci de l'exacitude quantitative, laquelle est une des bases de la justice : Homère utilise le verbe *πεμπάζειν*¹⁰³, qui suggère l'idée de compter sur ses doigts, comme si Protée voulait faire concorder de façon matérielle la réalité qu'il voit et le chiffre abstrait qui lui correspond, pour qu'il n'y ait pas d'écart entre les deux. Il y a probablement un rapport, et au moins un parallèle à établir, entre le mythe de Protée le clairvoyant juste, comptant attentivement ses phoques, tel un berger son troupeau¹⁰⁴, trouvant le compte exact à chaque fois, et le mythe du cyclope Polyphème¹⁰⁵, lui aussi pasteur, aveuglé pour son injustice¹⁰⁶, alors qu'il connaissait l'avenir et le sort qui l'attendait mais a été incapable de se figurer la réalité telle qu'elle sera (il est déjà aveuglé par ses préjugés, s'attendant à ce qu'Ulysse soit un être imposant)¹⁰⁷, et dont les comptes sont faux, puisque, placé à l'entrée de

100. *Ibid.*, pp. 74-84. Sur les rapports entre d'une part la justice et l'émergence de la vérité et, d'autre part, le monde marin, voir aussi G. GLOTZ, *L'Ordalie dans la Grèce primitive*, pp. 61-68, et D. BRIQUEL, *art. cit.*, pp. 146-158.

101. Voir *Hymnes homériques* : à Apollon (I), 252 *sq.*, où Apollon annonce la création de son oracle à Telpouse : « à tous je veux faire connaître ma volonté infaillible en rendant mes arrêts dans un riche sanctuaire » (*τοῖσιν δέ τα' ἐγὼ νημερτέα βουλὴν | πᾶσι θεμιστεύοιμι χρέων ἐνὶ πίοι νηῶ*), voir aussi *ibid.*, 292 *sq.* HÉSIODE, *Théogonie*, 233-236 : « Flot engendra Nérée, sincère et franc, l'aîné de ses enfants. On l'appelle le Vieux, parce qu'il est loyal et bénin à la fois, que jamais il n'oublie l'équité, qu'il ne connaît qu'honnêtes et bénignes pensées. » (*Νηρέα δ' ἀψευδέα καὶ ἀληθέα γείνατο Πόντος | πρεσβύτατον παίδων· αὐτὰρ καλέουσι γέροντα, | οὐνεκα νημερτῆς τε καὶ ἥπιος, οὐδὲ θεμίστων | λήθεται, ἀλλὰ δίκαια καὶ ἥτια δήνεα οἶδεν*), nous soulignons. Cf. *ibid.*, 400, 794-806, à propos du grand serment des dieux prononcé en accomplissant une libation avec de l'eau du Styx et du terrible châtement encouru en cas de parjure : ici, l'eau est la garante des engagements les plus solennels.

102. HOMÈRE, *Odyssée*, IV, 351 *sq.*, 472-480. Cf. VIRGILE, *Géorgiques*, IV, 453-558, où Aristée, qui vient de voir mourir ses abeilles, apprend de Protée qu'il a provoqué sans le savoir la mort d'Eurydice, et celle d'Orphée par voie de conséquence : il doit les apaiser par des sacrifices, qui lui permettent de retrouver ses abeilles. Chez OVIDE, *Fastes*, I, 370-380, Protée, ayant été enchaîné par Aristée, lui indique qu'il doit immoler un taureau pour voir revenir ses abeilles. Enfin, HYGIN, *op. cit.*, CXVIII, 2.1-4, rapporte sensiblement la même histoire qu'Homère.

103. HOMÈRE, *Odyssée*, IV, 412. Voir aussi *ibid.*, 411 : « d'abord, il comptera les phoques » (*φώκας μὲν τοι πρῶτον ἀριθμήσει*), notre traduction ; et 450 *sq.* : « [Protée] trouva ses phoques | toujours gras, en fit la revue, puis le compte » (*εὔρε δὲ φώκας | ζατρεφέας, πάσας δ' ἄρ' ἐπώχετο, λέκτο δ' ἀριθμόν*). Ces passages indiquent que le décompte des phoques est une activité habituelle et importante pour Protée. Sur ces questions, voir R. PIETTRE, « Les Comptes de Protée », *Mètis*, VIII, 1993, pp. 129-146.

104. HOMÈRE, *Odyssée*, IV, 413.

105. Voir B. B. POWELL, *art. cit.*, pp. 419-431, qui établit un parallèle entre les étapes du retour d'Ulysse de Troie et celles de celui de Ménélas, et qui relève p. 429 quelques-unes des ressemblances que nous avons relevées entre l'épisode de Protée et celui de Polyphème.

106. HOMÈRE, *Odyssée*, IX, 428 : *ἀθεμίστια εἰδώς*.

107. *Ibid.*, 507-516.

son antre après qu'Ulysse et ses compagnons eurent crevé son œil, tâtant chaque bête de son troupeau qui sort, il ne parvient pas à déceler les fuyards, chaque compagnon étant attaché sous trois béliers et Ulysse s'agrippant sous le plus beau ¹⁰⁸, situation comparable à celle de Ménélas et ses compagnons dissimulés sous des peaux de phoques : pour le Cyclope, quatre sont trois et deux sont un. Le fait qu'il n'ait qu'un œil tend à indiquer son manque de clairvoyance et de sagacité, tout fils de Poséidon qu'il est : en réalité, il ne voit jamais Ulysse car lorsqu'il a encore l'usage de son œil, celui-ci se dissimule derrière un faux nom et malgré la prophétie qui lui a été faite jadis, il ne le reconnaît pas et ce n'est qu'une fois qu'il a perdu la vue, qu'Ulysse lui dit son nom et qu'il se souvient alors de cette prophétie, comprend qu'elle s'est réalisée et serait en mesure de voir alors Ulysse. Par ailleurs, alors que Ménélas se cache derrière une peau qui n'est pas la sienne pour approcher Protée, Ulysse se cache derrière un nom qui n'est pas le sien, puis sous un bélier pour fuir Polyphème : la dissimulation des deux héros est utilisée pour atteindre des buts opposés. De là, une fois parvenu à ses fins, si Ménélas est spontanément reconnu par Protée ¹⁰⁹, Ulysse, en revanche, doit se nommer à Polyphème pour qu'il l'identifie ¹¹⁰ : à la mantique parfaite de Protée qui sauve Ménélas, s'oppose la mantique incomplète du Cyclope, qui perd Ulysse. Et en même temps à la mesure et à l'humilité tempérante de Ménélas ¹¹¹ s'oppose aussi la démesure et l'orgueil intempérant d'Ulysse, ce dernier restant d'ailleurs préservé du Cyclope tant qu'il se comporte avec mesure et humilité ¹¹². Tout se passe comme si le héros devait être sage pour

108. *Ibid.*, 427-434 (Ulysse parlant des béliers) : « sans bruit, je les [sc. les béliers] liai avec ces osiers bien tressés | [...] | trois par trois ; celui du milieu porterait l'homme, | les deux autres le flanqueraient, sauvant mes gens. Ainsi chaque homme était porté par trois béliers ; pour moi, il restait un bélier plus beau que tous les autres : le saisissant aux reins, je me glissai sous la toison du ventre » (τοὺς ἀκέων συνέεργον ἐϋστρεφέεσσι λύγοισι, | [...] | σύντριεις αἰνύμενος· ὁ μὲν ἐν μέσῳ ἄνδρα φέρεσκε, | τῷ δ' ἐτέρῳ ἐκάτερθεν ἴτην σώοντες ἐταίρους. | τρεῖς δὲ ἕκαστον φῶτ' οἶες φέρον· αὐτὰρ ἐγὼ γε, | ἄρνεϊὸς γὰρ ἔην μίλων ὄχ' ἄριστος ἀπάντων, | τοῦ κατὰ νῶτα λαβών, λασίην ὑπὸ γαστέρ' ἔλυσθεις | κείμην).

109. *Ibid.*, IV, 462.

110. *Ibid.*, IX, 504 sq.

111. Ménélas endure les épreuves avec une grande abnégation et une grande piété, sans exagération, restant toujours dans la retenue et à sa place d'humain (*ibid.*, IV, 397 : « il n'est jamais facile à un mortel de vaincre un dieu ! » (ἀργαλέος γὰρ τ' ἐστὶ θεὸς βροτῶ ἄνδρῳ δαμῆναι)), si bien qu'une divinité vient l'assister, en l'occurrence Idothée : il supporte donc avec patience et sans révolte la faim (*ibid.*, 360-369), l'odeur pestilentielle des peaux de phoques et l'attente de l'arrivée de Protée (*ibid.*, 441-447). Une fois Protée immobilisé, Ménélas n'abuse pas de sa force car il doit cesser de le violenter pour qu'il parle (*ibid.*, 422). Plus tard, il retient sa déception et se plie aux consignes du dieu lorsqu'il apprend qu'il doit retourner en Égypte sacrifier à Zeus s'il veut revoir sa patrie (*ibid.*, 481-485). Et en apprenant de Protée la mort de son frère Agamemnon, il est bouleversé mais se reprend immédiatement quand le dieu le lui demande, jugeant qu'il s'est assez lamenté (*ibid.*, 541-549). La mesure de Ménélas est enfin récompensée après sa mort, Protée lui promettant un séjour dans les champs Élysées, qu'il décrit comme un lieu tempéré, ni trop chaud, ni trop froid, sec et aéré (*ibid.*, 561-568), donc un lieu tout à fait conforme à la nature du héros.

112. Il y a un rapport entre le sort d'Ajax, fils d'Oïlée, qui a offensé Poséidon par sa vantardise et sa démesure impies et qui périt noyé, à cause de l'effondrement du rocher sur lequel il se tenait (*ibid.*, 502-510), et celui d'Ulysse qui a fait preuve de la même vantardise et démesure à l'endroit du Cyclope, fils de Poséidon, désormais aveugle, qui lui lance un rocher manquant de peu de fracasser son navire (*ibid.*, IX, 537-540). Le manque de sagesse est puni de la même façon mais l'exécution du châtement dépend de la clairvoyance de la divinité. Polyphème est en outre lui-même dans l'excès lorsqu'il veut se venger d'Ulysse de l'avoir rendu aveugle car il

dompter les êtres divins et profiter de leur clairvoyance quand ce sont de bonnes divinités ou échapper à leur sagacité lorsqu'elles sont méchantes ; or, dans le cas d'Ulysse, l'œil unique du Cyclope fait de celui-ci une divinité à moitié sagace, si bien qu'Ulysse sera lui-même à moitié sage et sombrera dans l'excès et l'intempérance une fois que le monstre aura perdu son œil.

Un autre parallèle entre ces deux passages de l'*Odyssée* mérite d'être relevé au sujet de la reconnaissance mutuelle des personnages : dès le départ, Ménélas sait que Protée est au service de Poséidon ¹¹³, si bien qu'il est conscient que toute démesure sera sanctionnée par ce dernier, et lorsqu'il dompte Protée, le dieu sait déjà qui il est ¹¹⁴ et il lui dit alors ce qu'il veut entendre sans plus louvoyer ; en revanche, dans le mythe de Polyphème, le Cyclope ignore qui est Ulysse, qui s'est présenté à lui comme s'appelant Personne ¹¹⁵, suit l'épisode de l'aveuglement et la venue des Cyclopes alertés par les hurlements de Polyphème qui sont abusés par le stratagème d'Ulysse, et lui répondent alors que si personne ne l'a violenté, il faut qu'il invoque son père Poséidon pour guérir son mal ¹¹⁶, révélant ainsi l'identité de Polyphème, inconnue jusqu'ici d'Ulysse et malgré cela, ce dernier, qui pouvait être exonéré du mal fait au Cyclope en raison de son ignorance, dévoile à son tour son identité ¹¹⁷, ce qui permet au fils de Poséidon d'appeler sur lui la malédiction de son père ¹¹⁸. La reconnaissance mutuelle est corrélative d'une réciprocité des actions : quand les protagonistes se connaissent au départ, ils agissent de façon mesurée l'un envers l'autre, alors que lorsqu'ils ne se sont pas identifiés, ils se comportent sauvagement. La véritable démesure d'Ulysse est de se nommer alors qu'il a appris qui est exactement le Cyclope et que le sachant, il aurait dû adopter une attitude mesurée et garder le silence, conservant une dissymétrie dans la connaissance à son avantage et évitant de provoquer plus Poséidon, en prétendant qu'il aurait pu tuer le Cyclope avec l'aide des dieux et que son divin père ne pourra lui rendre la vue ¹¹⁹. À chaque fois, l'auteur d'un excès n'a qu'à s'en prendre à lui-même s'il est châtié car d'une part, Polyphème, qui a commencé par violer les lois de l'hospitalité, est puni par Personne, ce qui veut donc

s'était comporté avant avec la dernière barbarie, ce qui constitue pour ce dernier une circonstance atténuante face à sa rébellion contre la divinité : il ne saurait donc obtenir la mort d'Ulysse. D'une manière générale, le retour des héros se passe plus ou moins bien selon la gravité des offenses faites aux dieux : Ajax est tué pour son impiété volontaire contre une divinité majeure, Ulysse est sérieusement retardé et perd ses compagnons à cause d'une impiété moins grave à l'égard d'une divinité secondaire, Ménélas erre moins longtemps que lui car il a seulement oublié une obligation religieuse, Agamemnon rentre sain et sauf, assisté par Héra dans les périls du voyage car il n'a commis aucune faute contre les dieux, et ce n'est que lorsqu'il retrouve sa terre qu'il trouve la mort, rattrapé par la malédiction des Atrides (*ibid.*, IV, 512-537). Une fois encore, nous constatons que l'élément marin est en prise avec la justice.

113. *Ibid.*, IV, 386 : Ποσειδάωνος ὑποδμῶς.

114. *Ibid.*, 462.

115. *Ibid.*, IX, 366 sq. : « Je m'appelle Personne, et Personne est le nom | que mes parents et tous mes autres compagnons me donnent. » (Ὅστις ἐμοί γ' ὄνομα: Ὅστιν δέ με κικλήσκουσι | μήτηρ ἠδὲ πατὴρ ἠδ' ἄλλοι πάντες ἐταῖροι.)

116. *Ibid.*, 411.

117. *Ibid.*, 504 sq.

118. *Ibid.*, 528-535.

119. *Ibid.*, 523-525.

dire que tout se passe comme s'il s'était blessé tout seul ¹²⁰, d'autre part, Ulysse est maudit parce qu'il annonce son nom, dans une vantardise et une provocation impies. Ulysse est dans une position symétrique à celle de Polyphème : le Cyclope a eu un comportement démesuré parce que malgré la prophétie, il n'a pas identifié Ulysse, alors que ce dernier sombre dans la démesure bien qu'il ait identifié le Cyclope. Pour ce qui est de la clairvoyance, l'un et l'autre n'ont donc qu'un seul œil.

Dans les deux textes, enfin, une divinité ancienne ¹²¹ doit être maîtrisée pour obtenir le salut, et pour y parvenir, il est nécessaire de commencer par se maîtriser soi-même, c'est-à-dire soumettre la violence primitive qui existe en chaque homme et qui a trait à son animalité, autrement dit, il faut devenir humain et acquérir la vertu, qui est une caractéristique qui appartient aux divinités postérieures, celles de la génération de Zeus et à qui est dévolu le pouvoir désormais ¹²².

Nous sommes en présence de l'élaboration d'une vision de la justice qui passe par la maîtrise préalable de soi pour éviter de commettre un crime ou une impiété sous l'effet d'une émotion ou une pulsion, qui entraînerait alors une interminable réaction en chaîne de vengeance, dont le sort d'Agamemnon est l'illustration, lui qui est piteusement assassiné, alors qu'il avait pourtant été d'une piété irréprochable lors de son retour, qui de ce fait s'était déroulé sans embûches. Car cette seule approche est encore insuffisante, étant fondée sur la reconnaissance du rapport de force, la soumission face aux plus forts et non un système d'obligations légales indépendantes des individus. La victoire sur l'animalité primitive est l'étape nécessaire qui doit conduire à l'apparition d'une justice plus élaborée, reposant sur des conventions dictées par la raison et non plus sur la force, ce que la fin de l'*Odyssée* met en scène, lorsque Athéna et Zeus font cesser le cycle des vengeances à Ithaque et mettent fin à la bataille qui oppose le clan d'Ulysse aux familles des prétendants massacrés, en imposant à tous la conclusion d'un traité de paix, en vertu de leur autorité divine qui inspire à tous une crainte *a priori*, garantissant le respect de la parole donnée, et qui oblige le plus fort à se modérer, Homère précisant que la déesse demande à Ulysse de se retenir, car il était sur le

120. Il y a même peut-être dans le texte une référence à une sorte de justice immanente, les Cyclopes faisant presque explicitement allusion à Mêtis au vers 410 (« si tu es seul et si nul ne te fait violence » (*εἰ μὲν δὴ μή τις σε βιάζεται οἶον ἐόντα*), souligné par nous, l'allusion en grec disparaît complètement dans la traduction) en réponse à Polyphème disant qu'il souffrait à cause de Personne : l'intelligence rusée, ce don divin, a légitimement puni sa barbarie. La *μητις* ne transparait alors que par ses effets, comme le suggère la forme du vers 410. Elle est opérante tant qu'elle reste cachée (d'ailleurs Zeus a avalé la déesse, selon HÉSIODE, *Théogonie*, 899). Mais dès qu'Ulysse se dévoile, sa *μητις* n'existe plus : *Μῆτις* est là tant qu'il est *Ὀδύτις*, il est réellement quelqu'un et non *μη τις*. La *μητις* et son identité sont incompatibles et quand la seconde se montre, la première se scinde en *μη τις*, disparaissant en même temps qu'elle le quitte.

121. D'après HÉSIODE, *Théogonie*, 139-146, les Cyclopes sont des fils de la Terre appartenant à la première série de générations divines, comme Nérée, l'alter ego de Protée (*ibid.*, 233).

122. Hésiode ne nous dit pas à quel moment les hommes sont créés mais le mythe de Prométhée se déroule sous le règne de Zeus (*ibid.*, 507-616). Dans le mythe de Protagoras (*Protagoras*, 320 c8-322 d5), la création des hommes a bien lieu à cette époque et Zeus fait don aux hommes de l'*αἰδώς* et de la *δίκη* (322 c1-3).

point de tuer tous ses adversaires, le héros s'exécutant sur-le-champ, ravi de cet épilogue qui restaure durablement la paix civile dans son royaume ¹²³. La puissance divine qui s'impose à tous de la même manière et sans qu'il soit possible d'y échapper, devient la garante des conventions : c'est ce qui permet d'édicter des principes impersonnels qui s'appliquent identiquement à tout le monde, indépendamment de la force relative de chacun, sur laquelle, jusqu'à présent, étaient fondés les accords et leur respect. Tout cela explique pourquoi la piété est devenue indispensable et pourquoi l'homme doit adopter un comportement mesuré envers le divin, contre lequel il n'est pas de force à lutter et qui, de toute façon, sur ce terrain, le dominera implacablement. La concorde entre les hommes est à cette condition. En outre, celui qui se maîtrise reçoit l'appui des dieux et parvient même à dégager un supplément d'intelligence et de sagesse, que celui-ci provienne d'une inspiration divine ou qu'il soit consubstantiel à l'individu, grâce auquel ce dernier s'élève au niveau des dieux et parvient alors à traiter en égal avec eux : ainsi Ménélas réussit à s'emparer de Protée et Ulysse à échapper à Polyphème, l'un comme l'autre suivant une méthode ou un plan conçu d'abord intellectuellement.

Nous comprenons mieux désormais ce que Socrate préconise lorsqu'il dit à Ctésippe qu'il faut imiter Ménélas ¹²⁴ capturant Protée. Il ne s'agit ni plus, ni moins que de retourner contre les sophistes leurs propres armes et de les prendre au piège de leur magie : Socrate et Ctésippe se préparent donc à approcher les sophistes masqués sous une apparence qui leur est familière et qui, leur paraissant inoffensive, n'éveillera pas leurs soupçons, pour les capturer ¹²⁵. Face à un adversaire tel que le sophiste, fuyant et toujours sur le qui-vive, le philosophe doit user de ruse pour le prendre en traître, afin de lui faire entendre raison, quitte, pour cela, à ce que le philosophe ne se présente pas pour ce qu'il est et laisse penser qu'il puisse adopter le fonctionnement du sophiste ou la cautionner ¹²⁶, une démarche ô combien pénible, comparable à celle de Ménélas et ses compagnons revêtant des peaux de phoque mal odorantes, mais à laquelle le philosophe se résoudra, tant l'enjeu est important, et parce que sa méthode, malgré les apparences, comme Socrate l'a montré, n'a en fait rien à voir avec celle des sophistes, du point de vue de l'esprit et des objectifs visés, et reste ce qu'elle a toujours

123. HOMÈRE, *Odyssée*, XXIV, 528-548.

124. *Euthydème*, 288 c1 : « quant à nous, donc, imitons Ménélas » (*ἡμεῖς οὖν τὸν Μενέλαον μιμώμεθα*).

125. En exposant, en 287 e2-288 a7, tous les tenants et aboutissants de la situation dans laquelle Dionysodore cherche à le coincer, Socrate vient d'ailleurs de neutraliser les deux sophistes, vu qu'il a compris que leurs arguments se retournent aussi contre eux et qu'il le leur met devant les yeux. Ainsi, il a déjà mis en pratique l'approche qu'il suggère à Ctésippe lorsqu'il évoque le mythe de Ménélas et de Protée.

126. Ainsi, par exemple, en 294 d1-295 a3, Socrate se met, dans le sillage de Ctésippe, à poser des questions incongrues aux deux sophistes qui se prétendent savants en tout, s'ils savent encore danser à leur âge ou s'ils sont capables de faire toutes sortes d'acrobaties. En 288 c4-d4, Socrate fait appel aux sentiments des deux sophistes, qu'il exhorte, implore et prie de se montrer coopératifs : il prend donc une posture opposée à celle de l'*Apologie*, 34 b7-c7, où il refusait d'adopter un tel comportement, propre à émouvoir et apitoyer ses juges. Cette fois, Socrate doit apparaître comme faible et en position de demandeur, pour donner le change aux sophistes et qu'ils continuent leurs manœuvres sans se méfier et rompre la conversation.

été, ce qui n'est pas nécessairement perçu par Ctésippe qui, lui, se place réellement sur le même registre que les sophistes. L'expérience de Ménélas est en outre le contraire de celle de Marsyas car pour triompher du dieu, l'homme doit d'abord accepter de s'humilier en reconnaissant sa mortalité et en se faisant humble et patient : ce n'est qu'à ce moment que Ménélas peut abandonner cette peau de phoque et sa pestilence cadavérique sans devenir un écorché vif, transformé lui-même en dieu, grâce à l'ambrosie qu'il a respirée, fournie par les bons soins d'Idothée, et venir à bout de Protée¹²⁷. En somme, Protée est piégé par le retournement de la peau de phoque : il était à l'extérieur de celle-ci tant que Ménélas était à l'intérieur mais lorsque celui-ci en sort, la peau se retourne comme un gant et tout se passe comme si Protée se retrouvait alors à l'intérieur de la peau, pris dans ses limites, réduit à l'état de mortel par cette inversion des positions relatives¹²⁸. La capture des sophistes passera donc nécessairement par un renversement radical de la situation qui leur réassignera les limites à ne pas dépasser, grâce à une métamorphose intérieure fondée sur la connaissance de soi, processus qui n'en finira pas de se renouveler, le parfum d'immortalité utilisé dont bénéficie Ménélas étant le don provisoire d'une déesse. Le dialogue est d'ailleurs particulièrement adapté car il brouille les limites entre l'intérieur et l'extérieur, permettant des retournements successifs, chaque interlocuteur étant tour à tour à l'intérieur et à l'extérieur de lui-même, grâce à cette pensée partagée à deux. Car pour l'instant, la dualité des sophistes fait que l'interlocuteur est toujours projeté hors de lui-même, si bien qu'il est désemparé, ne pouvant maîtriser sa pensée.

En se référant à Protée, Socrate réitère son exigence de justice, formulée en 287 c7-d2, mais non satisfaite et même bafouée par ses interlocuteurs. Une fois soumis, les sophistes seront obligés de tenir des propos qui rendront enfin justice à leurs interlocuteurs, leur dualité se réduira dans une unité, et, ainsi, l'équilibre éthique de la discussion pourra être rétabli, tous les interlocuteurs s'étant également identifiés mutuellement pour ce qu'ils sont réellement et

127. HOMÈRE, *Odyssée*, IV, 441-447 : « Ce fut le plus affreux de l'aventure, car l'odeur | de ces enfants de la saumure était atroce : | qui, aussi bien, prendrait un de ces monstres dans son lit ? | Mais elle nous sauva par l'invention d'un bon remède : | sous les narines de chacun de nous, elle plaça de l'ambrosie qu'elle avait apportée | exhalant un très agréable parfum qui chassa l'odeur monstrueuse. | Et, de tout le matin, nous attendîmes patiemment. » (ἔνθα κεν αἰνότατος λόχος ἔπλετο· τεῖρε γὰρ αἰνῶς | φωκάων ἀλιотρεφέων ὀλοώτατος ὁδμή· | τίς γάρ κ' εἰναλίῳ παρὰ κήτει κοιμηθείη; | ἀλλ' αὐτὴ ἐσάωσε καὶ ἐφράσατο μέγ' ὄνειαρ· | ἀμβροσίην ὑπὸ ῥῖνα ἐκάστω θῆκε φέρουσα | ἠδὲ μάλα πνειούσαν, ὄλεσσε δὲ κήτεος ὁδμήν | πᾶσαν δ' ἠοίην μένομεν τεληότι θυμῷ), traduction de P. Jaccottet modifiée. Maintenant que nous avons compris ce que signifie ce mythe, apparaît toute l'ironie grinçante de Ménélas sur le tourment d'avoir dans son lit un animal tel que celui dont il revêt la peau...

128. Nous avons peut-être ici une explication de la manière de compter de Protée, qui utilise ses doigts : le pouce est le seul doigt opposable aux quatre autres et il est possible que Protée, pour faire son décompte, se serve d'une seule main, en utilisant son pouce pour passer d'un doigt à l'autre ou bien en refermant chaque doigt l'un après l'autre, partant de l'auriculaire, le pouce étant le dernier, ou encore en ouvrant les doigts un par un en commençant par le pouce, si bien que dans tous les cas, le pouce reste toujours à l'extérieur des autres doigts. Lorsque Ménélas et ses trois compagnons surgissent, ils inversent la situation et s'emparent de Protée, comme les quatre doigts enserrant cette fois le pouce, qui représente le premier compté, Protée.

se comportant alors avec mesure les uns envers les autres. Socrate démontre aussi que pour rechercher la vérité, il est indispensable d'adopter l'attitude qui convient et en premier lieu de vouloir parvenir à elle, et donc ne jamais se lasser de recentrer la recherche sur cet objectif, quitte à devoir contraindre l'interlocuteur lorsqu'il s'en écarte et à accepter de ne pas être reconnu en tant que philosophe. Par ailleurs, maîtriser les sophistes sera une démonstration de sagesse par l'action, un triomphe de l'intelligence sur la force verbale, et le rétablissement d'un ordre ontologique en accord avec le réel dans lequel les vertus existent *a priori* et sont indépendantes des personnes. Mais tant que le *λόγος* n'est pas maîtrisé et a la possibilité de se déployer anarchiquement, dans le relativisme et les particularismes, aucun critère de vertu ne peut apparaître car l'essence de celle-ci demeure indécélable : le choix du thème du dialogue, la transmission de la vertu, a donc été très judicieux.

La relation triangulaire instaurée par les deux sophistes avec leur interlocuteur entraîne un viol permanent du principe de contradiction qui tue toute tentative de penser en ne dépassant jamais le niveau des mots. Or, le dialogue, respectant le principe de contradiction, est une interaction binaire d'où une pensée peut se dégager en s'élevant au-dessus des apparences contradictoires du sensible et des oppositions d'opinions. En acquérant une unité, les discours des sophistes seront donc susceptibles de retrouver un sens, qu'il soit vrai ou faux important peu pour l'instant, car il faut d'abord qu'ils présentent une univocité, qui permette de saisir et discuter le fond du discours tenu, à l'instar de Protée, qui retrouve sa forme lorsqu'il est maîtrisé et qui sort de toute ambiguïté, apprenant alors des choses vraies à celui qui est venu le questionner. Or Socrate espère justement amener les sophistes à lui tenir un discours vrai en apportant des réponses à ses questions sur la vertu. Cet espoir est toutefois empreint d'une grande ironie car il est de moins en moins douteux, vu la tournure que prend la conversation, que les sophistes n'auront ni les moyens, ni l'intention de tenir leur parole. Car le problème du discours sophistique est précisément son rapport très particulier à la vérité. Alors que Protée dissimule une vérité sous les formes les plus étranges et les plus impressionnantes, il n'y a pas de discours vrai qui se cache derrière celui des sophistes, sinon par accident. Mais, même si Socrate et ses amis ne parviennent à rien tirer de concret du *λόγος* des sophistes, s'ils réussissent à s'emparer d'eux, ils auront néanmoins accompli un véritable exercice utile à leur progression vers la vertu, à l'image de Ménélas commençant par se maîtriser lui-même pour parvenir à maîtriser Protée : en pourchassant les sophistes avec une résolution sans faille, ils auront renforcé et mis en action leur conviction sur l'existence du vrai et la possibilité de l'énoncer, faisant un pas sur le chemin de la vertu puisqu'ils reconnaissent ainsi de quelle nature est son essence véritable. Mais il n'est malheureusement pas sûr que Ctésippe ait le recul suffisant par rapport à cet exercice pour en bénéficier autant qu'il le devrait, au regard de l'entrain dont il a fait preuve pour imiter les sophistes.

ii. La pratique : Socrate à la manœuvre, avec Clinias, Criton et Ctésippe

En les ayant poussés à la faute, Socrate vient de montrer l'exemple pour saisir les sophistes afin de leur faire entendre raison, ce qui fera l'objet de la suite de la conversation. Il avait d'ailleurs, au début du dialogue, cherché à montrer comment doit se dérouler la discussion, illustrant par la même occasion certaines astuces des sophistes, notamment lorsqu'il indiquait en 279 c1-280 b3 qu'il avait utilisé deux fois le même concept sous deux noms différents, la réussite et le savoir, le second impliquant le premier. La logique, suivant son utilisateur, peut donc servir à produire un sophisme, en créant un écart artificiel entre deux termes, ou bien à en mettre un en évidence, en supprimant l'écart entre ces mêmes termes.

Socrate cherche ensuite avec Clinias quel art est susceptible de conduire à l'amour de la connaissance. En distinguant l'art de la production de celui de l'usage, il souligne qu'il faut s'élever à un niveau logique différent de celui de la chose produite ou possédée, et avancer donc d'un cran dans le domaine de l'intelligible. Il est intéressant de mettre en parallèle cette exploration de l'invisible avec celle que propose Euthydème au moment où le récit reprend, après son interruption par Criton ¹²⁹. Le sophiste, en effet, prétend montrer à Socrate que bien que sa recherche le plonge dans l'embarras, il connaît néanmoins la science du bonheur, sans avoir eu à l'apprendre. On croirait presque qu'Euthydème s'apprête à faire naître chez Socrate une réminiscence de cette connaissance enfouie en lui depuis toujours. Mais vu que l'alternative qu'il propose est ou d'enseigner ce savoir ou de montrer à son interlocuteur qu'il le possède déjà, on a compris avant qu'il ait commencé qu'il n'attache guère d'importance au fond du problème et qu'il est en représentation, l'option retenue par Socrate ne lui importe guère : autrement, il aurait d'abord cherché à savoir si Socrate possédait vraiment la connaissance désirée et si ce n'était pas le cas, il lui aurait alors proposé de la lui enseigner. Par conséquent, et nous n'en sommes nullement étonnés, la réalité de la possession de cette science lui est indifférente et comme un magicien, il saura la faire apparaître si besoin est, en la sortant de nulle part, si bien que dans son esprit, montrer la présence de cette connaissance et l'enseigner reviennent sensiblement au même, car, dans les deux cas, elle sera factice, produite par le sophiste qui réussira à donner l'illusion qu'il l'a transmise ou qu'elle appartenait d'avance à l'interlocuteur.

L'*ἐπίδειξις* à laquelle Euthydème va se livrer ¹³⁰ n'aura donc rien à voir avec celle que Socrate pratique devant Ménon, lorsqu'il met en évidence la réminiscence chez son jeune

129. *Euthydème*, 293 b1-6.

130. *Ibid.*, 293 b1-2 : « À présent, de deux choses l'une, Socrate : cette connaissance, à propos de laquelle vous êtes dans l'embarras depuis longtemps, devrai-te te l'enseigner ou te *faire la démonstration* que tu la

esclave¹³¹. Alors que Socrate tente de révéler une présence ignorée, car jamais cherchée, le sophiste s'évertue à donner l'apparence de la présence à une absence connue, ce qui, bien entendu, provoque une réaction d'étonnement chez l'interlocuteur, car il avait fait jusqu'ici l'expérience de cette absence. Le premier met donc au jour un être réel, connaissable par les deux interlocuteurs, en activant un processus de pensée et de compréhension chez le jeune esclave, tandis que le second réalise un prodige et exhibe un non-être, qui n'appartient pas à l'interlocuteur mais à celui qui l'a fait surgir, car il est contingent et entièrement lié à la volonté de son auteur. Socrate rend ainsi visible par le raisonnement un être qui était invisible jusqu'à présent, ce qui produit bien une connaissance et réduit le champ de l'ignorance et de l'invisible. Euthydème, quant à lui, a besoin de l'invisible et de l'ignorance pour en faire émerger ce qu'il souhaite : il s'en sert comme de la cape d'un prestidigitateur, au moyen de laquelle il dissimule ses manipulations et les objets qu'il fera apparaître. Quand Socrate s'enfonce avec son interlocuteur dans l'invisible pour y découvrir des êtres, Euthydème profite au contraire de l'infinité des possibilités d'invention offertes par cet invisible et a tout intérêt à maintenir son interlocuteur dans l'état d'ignorance qui entretient cet invisible, afin de pouvoir en sortir ce qui lui plaira et briller aux yeux de tous les spectateurs. Ce faisant, là où Socrate découvre en les reconstruisant des connaissances *a priori*, le sophiste ne cherche à faire émerger aucune connaissance mais à réaliser un véritable tour de force en utilisant des jeux de langage pour arriver de toutes les manières possibles à un but qu'il a annoncé au préalable, ayant choisi les prémisses du raisonnement de telle sorte que la logique conduise à ce but présumé, donnant ainsi un lustre persuasif à sa démarche qui apparaît comme rationnelle, d'autant plus qu'il s'efforce de jouer sur les quantificateurs logiques, selon les réponses de son interlocuteur pour toujours conserver le but visé dans l'ensemble obtenu par l'application du quantificateur, quitte à effectuer un paralogisme¹³² : il suffit ainsi de savoir une chose pour tout savoir et réciproquement, d'ignorer une chose pour être totalement ignorant, si bien que le principe de contradiction ne peut plus s'appliquer et la réfutation de l'interlocuteur devient automatique puisqu'il est alors toujours possible d'affirmer le contraire de ce qu'il dit. Finalement, le sophiste produit au mieux une tautologie, au pire une fausseté,

possèdes ? » (*πότερον δὴ σε [...], ὃ Σώκρατες, ταύτην τὴν ἐπιστήμην, περὶ ἣν πάσαι ἀπορεῖτε, διδάξω, ἢ ἐπιδείξω ἔχοντα;*), souligné par nous.

131. *Ménon*, 82 a8-b2 : « Mais appelle-moi donc parmi ces gens nombreux à toi qui t'accompagnent, juste une personne, celle que tu veux, afin que je puisse te faire sur lui la démonstration » (*ἀλλά μοι προσκάλεσον τῶν πολλῶν ἀκολούθων τούτων τῶν σαυτοῦ ἕνα, ὄντινα βούλει, ἵνα ἐν τούτῳ σοι ἐπιδείξωμαι*), souligné par nous.

132. Ce que Socrate met au jour en *Euthydème*, 293 d3-7 : « Comment donc est-ce que je connais cette connaissance que nous cherchions ? Pour cela même justement que qu'il est impossible que la même chose soit et ne soit pas à la fois, si donc je connais une seule chose, je les connais toutes – car je ne pourrais pas savoir et ne pas savoir en même temps – puisque donc je sais tout, je possède dès lors aussi cette connaissance-là » (*πῶς οὖν ἐπίσταμαι ἐκείνην τὴν ἐπιστήμην ἣν ἐζητοῦμεν; ὥς δὴ τοῦτο ἀδύνατόν ἐστιν τὸ αὐτὸ εἶναι τε καὶ μὴ, εἴπερ ἐν ἐπίσταμαι, ἅπαντα ἐπίσταμαι – οὐ γὰρ ἂν εἶην ἐπιστήμων τε καὶ ἀνεπιστήμων ἅμα – ἐπεὶ δὲ πάντα ἐπίσταμαι, κάκεινήν δὴ τὴν ἐπιστήμην ἔχω*).

et toujours une illusion de connaissance, car même si un véritable savoir venait par accident à émerger de cette manipulation, il n'aurait aucune valeur probante, justement à cause de ses conditions d'apparition qui ne garantissent pas sa qualité, contrairement à la procédure suivie par Socrate pour produire la réminiscence, qui, reconstruisant la connaissance de façon logique et rigoureuse, apporte l'assurance que le résultat obtenu est bien un savoir authentique dans lequel on peut avoir confiance.

Ayant pour la seconde fois éventé le procédé des sophistes, lequel revient à ne pas tenir compte du principe de contradiction, puisque d'une part, Dionysodore nie la possibilité de la contradiction et du discours faux¹³³, d'autre part, Euthydème, au contraire, autorise la cohabitation d'énoncés contradictoires pour un même être au même instant¹³⁴, Socrate amorce en un certain sens un embryon de catalogue des procédés sophistiques à la manière de ce qu'Aristote réalisera de façon beaucoup plus systématique et aboutie dans les *Réfutations sophistiques*. Connaissant leurs astuces, Socrate peut maintenant tenter de se saisir d'eux, et avec Ctésippe, il les pousse dans une fuite en avant d'affirmations absurdes mais permises par leur refus de les confronter au réel en apportant une preuve de celles-ci, et se prête, non sans ironie, à leur questionnement qui l'amène à reconnaître en lui-même une omniscience qu'il ne pensait pas avoir. Les sophistes ajoutent les prodiges aux prodiges, comme des prestidigitateurs enchaîneraient des tours au cours d'un spectacle¹³⁵. Mais pris dans cet élan à vouloir émerveiller les spectateurs, Dionysodore fait un faux pas : pensant certainement rendre encore plus spectaculaires les acrobaties sophistiques de son frère en disant que Socrate sortait sa science de nulle part, il se contredit en montrant l'ignorance de Socrate alors que tout l'argument consistait à démontrer son omniscience¹³⁶. Dès que le discours sophistique devient plus modéré, donc plus réaliste¹³⁷, il s'écroule entièrement. Obligé de faire diversion, le sophiste cherche à occuper le terrain en harcelant Socrate avec de nouvelles questions, et il s'engage alors dans une série de démonstrations encore plus saugrenues que les précédentes, Ctésippe prenant un malin plaisir à l'y encourager par de la surenchère.

133. *Ibid.*, 285 d7-288 a7. Le sophiste assimile le discours faux à un non-discours, ce qui est bien sûr abusif et va contre la logique en pervertissant l'utilisation des quantificateurs, si bien que l'altérité du Non-être lui échappe (voir *Sophiste*, 257 a4-258 e5). Le corollaire de la négation de la contradiction est l'impossibilité de se tromper et de réfuter autrui : l'activité éristique se vide donc elle-même de toute substance et s'interdit d'atteindre la fin qu'elle vise, mais seulement si l'interlocuteur n'est pas assez vigilant pour dénoncer les erreurs de logique. C'est pourquoi l'éristique est obligée de recourir à des artifices qui sont destinés à dissimuler ses paralogismes.

134. *Euthydème*, 293 b7-e3. L'éristique se prive aussi dans ce cas des moyens de prendre le dessus sur l'adversaire car elle affirme son omniscience.

135. En 296 e2, Socrate dit à qu'il a affaire à des *τερατώδεσιν ἀνθρώποις*, suggérant ainsi le caractère étrange et inquiétant à la fois de leur savoir, qui est au sens propre prodigieux.

136. *Ibid.*, 297 a1-8.

137. Ce n'est que par accident que Dionysodore affirme l'ignorance de Socrate, car il n'a que faire qu'elle soit réelle, elle ne l'intéresse que parce qu'elle est utile à l'argument qu'il voulait avancer. Mais dans un discours complètement coupé du réel et totalement extravagant, toute réduction de son excentricité correspond à un retour au réel.

Comme pour faire oublier sa maladresse, le sophiste se croit tenu de produire des prestiges toujours plus étonnants. Car avec Socrate, Euthydème et Dionysodore s'étaient ingénies à démontrer l'omniscience de tout le monde, donc une caractéristique accidentelle des individus et pouvant éventuellement comporter un lien avec le réel lorsque le savoir affirmé existait effectivement ou qu'il pouvait s'acquérir par un apprentissage ou une recherche ; avec Ctésippe, en revanche, ils perdent toute attache avec le réel en discourant désormais sur les êtres eux-mêmes et en leur prêtant des caractéristiques, notamment généalogiques, génétiques et physiques, inexistantes. L'être est pour eux un substrat vide, limité à un nom, auquel on a la possibilité d'assigner les mêmes attributs particuliers qu'à un autre nom pour peu que ces attributs appartiennent à la même classe logique : ainsi, parce que Ctésippe a un père et qu'un chien donné est un père, Dionysodore en déduit que le père de Ctésippe est ce chien et que si Ctésippe bat ce chien, il bat en fait son père¹³⁸. Le contenu de la discussion fait donc plus que friser l'outrage, qui vient d'ailleurs autant des sophistes que de leur jeune interlocuteur. Pourtant aucun des protagonistes ne paraît se sentir offensé. C'est la preuve qu'aucun d'entre eux ne cherche à faire de lien avec la réalité et que tous jouent au même jeu : les mots sont juste des instruments utilisés pour des manipulations du langage en vue d'amener l'interlocuteur à produire des contradictions, ce qui est sans aucun rapport avec leur usage ordinaire, qui est au contraire de trouver un consensus avec l'interlocuteur au sujet d'un être existant véritablement.

Car dans cette partie de l'entretien, Ctésippe se livre à ce que Socrate se refusait à faire personnellement, utiliser les propres armes des sophistes contre eux, si bien qu'il finit par piéger Dionysodore, qui avance encore une réplique de trop en affirmant en même temps une chose et son contraire à propos du même être¹³⁹. D'ailleurs, nous citerons Socrate qui observe, en 300 d7-9, que la façon de faire des sophistes a déteint sur Ctésippe, qui s'y montre très doué¹⁴⁰ : « Vu qu'il me semblait être d'une nature maligne prête à tout, Ctésippe, en les écoutant à la dérobee, avait appris auprès de ceux-ci précisément ces choses-ci : car un tel savoir n'appartient à aucun des hommes d'aujourd'hui. » (*ὁ δέ μοι δοκεῖ ἅτε πανοῦργος ὢν, ὁ Κτήσιππος, παρ' αὐτῶν τούτων αὐτὰ ταῦτα παρηκηκόει· οὐ γάρ ἐστὶν ἄλλων τοιαύτη σοφία τῶν*

138. *Ibid.*, 298 d5-299 a2.

139. *Ibid.*, 300 c2-d9.

140. Ce que Socrate relève de nouveau en 303 e7-8. Vu cette insistance, on peut se demander si Ctésippe était déjà versé dans la controverse éristique avant cette rencontre avec les sophistes, d'autant plus qu'il n'avait pas saisi au départ la portée de leurs manœuvres, les ayant prises au sérieux dans un premier temps. Présenté par Socrate en 273 a7-b1 comme étant « d'une nature très belle et excellente, à part le fait de céder à la démesure à cause de sa jeunesse » (*μᾶλα καλός τε κάγαθός τὴν φύσιν, ὅσον μὴ ὑβριστῆς [δὲ] διὰ τὸ νέος*), on peut aussi se demander si, en raison de cette tendance à l'excès ou à l'insolence, il n'a pas pris goût à la pratique de l'éristique au point de s'être habitué à en faire usage et de l'enseigner à son neveu Ménexène, comme le *Lysis*, 211 c5, nous l'apprend. Eu égard à la facilité de Ctésippe à assimiler l'art des sophistes et à ses dispositions prometteuses qui se trouvent gâchées s'il commence à s'y adonner régulièrement, on comprend alors pourquoi Socrate, à l'issue de la conversation, invite Euthydème et Dionysodore à limiter la présentation de leurs talents à des groupes aussi retreints que possible (voir *infra*, p. 894).

νῶν ἀνθρώπων.) La réflexion de Socrate indique ainsi que l'éristique ne demande pas d'enseignement particulier mais se transmet simplement par l'imitation, et la formule qu'il utilise, *παρ' αὐτῶν [...] παρηγηκόει*, laisse penser qu'il n'est pas nécessaire de faire le moindre effort, que la simple juxtaposition des personnes suffit pour acquérir cet art, et même y exceller¹⁴¹, ce qui nous rappelle le souhait d'Agathon dans le *Banquet*, que Socrate lui transmette son savoir en se couchant juste à côté de lui¹⁴². S'il suffit de l'entendre pour le posséder, le savoir des sophistes est bien une marchandise que l'on emporte avec soi une fois que l'on a assisté à leurs leçons. Par conséquent, ce savoir n'induit aucune transformation interne chez la personne qui le reçoit, donc aucune appropriation réelle, et il n'est qu'une répétition d'un mode opératoire superficiel. Car le spectacle que donnent les interlocuteurs de l'*Euthydème* démontre la vacuité de cette connaissance qui n'apporte aucune information sur le monde réel et ne présente aucun intérêt pour l'explorer.

Ces remarques sur l'apprentissage de la sophistique et ses effets, justifient les conseils donnés par Socrate aux deux sophistes à la fin de leur entrevue¹⁴³ : ils doivent trouver un mode de gestion de leur clientèle adapté au type de produit qu'ils vendent. Or comme ce produit s'obtient et s'imite rapidement et sans effort, il importe d'en limiter la diffusion pour entretenir la rareté et soutenir ainsi son prix de marché. Sous couvert de défendre les intérêts matériels d'Euthydème et Dionysodore, Socrate, très finement et très malicieusement, œuvre en fait pour l'intérêt général en incitant les sophistes restreindre un maximum la diffusion de leur savoir-faire, qui est si nocif pour la collectivité, laquelle a tôt fait de s'habituer à le mettre en pratique une fois qu'elle en a acquis les rudiments. Le fait de vendre leur savoir réduit aussi la diffusion d'une part en raison de la barrière à l'entrée constituée par le prix, d'autre part, parce que la personne qui a payé une chose ne veut pas ensuite la donner pour rien, si bien qu'elle évitera de divulguer à autrui ce que les sophistes lui ont enseigné. L'idée de Socrate est que tant que la pratique de la sophistique sera circonscrite à de petits groupes de sophistes¹⁴⁴ relativement cupides, la menace sera contenue. L'important est que la logique mercantile l'emporte sur la logique de l'affirmation égotique, qui au contraire pousse les sophistes à se donner en spectacle devant des assemblées et à s'enorgueillir de les envoûter. Cette façon de procéder de Socrate, en créant une contrainte logique sur autrui, se rapproche de certains de ses ensorcellements, reposant sur des recadrages de la situation ; il suit d'ailleurs la logique générale des adeptes de la sophistique qui est la satisfaction des intérêts

141. Les deux frères ont eux-mêmes rapidement acquis la sophistique (*Euthydème*, 303 c5) et se targuent de pouvoir l'enseigner, ainsi que la vertu, en peu de temps (272 b3-4, 273 d8-9), ce que Socrate constate lui-même en 303 e5-8.

142. *Banquet*, 175 c7-d1.

143. *Euthydème*, 303 e4-304 b2.

144. Socrate recommande aux deux sophistes de ne pas se produire en public mais plutôt en comités restreints, de préférence l'un avec l'autre, au pire avec un tiers ayant payé, à qui ils feront la même recommandation.

personnels et subjectifs immédiats, ce qui devrait être de nature à renforcer le procédé, qui est tout de suite mieux accepté par la cible. Malheureusement, Socrate paraît ignorer que tout commerçant a besoin de faire de la publicité pour attirer de nouveaux clients et que plus celle-ci touche de monde, plus leur afflux potentiel est important : sa tentative paraît donc d'avance vouée à l'échec, à moins que les sophistes n'aient été convaincus par la prestation de Ctésippe que leur art s'imite très facilement et ne doit pas être présenté en public, mais cela n'a rien d'évident puisque le jeune garçon, de guerre lasse, finira par abandonner la dispute, laissant ses adversaires recueillir les vivats de la foule.

En abordant un niveau ontologique supérieur avec les sophistes, celui des choses en soi, après la connaissance possédée et l'être du sujet connaissant, Socrate va encore faire la preuve de la vacuité de la connaissance des sophistes et vient sur le terrain de la pensée rationnelle et argumentée, cherchant un lien avec le réel, le seul champ de bataille sur lequel les éristiques sont battables puisque si l'on cherche à contrer l'éristique par l'éristique, il existera toujours un éristique plus malin pour reprendre le dessus, comme Ctésippe en fait l'expérience. L'approche de Socrate est payante car d'emblée, Dionysodore se révèle incapable de saisir la transcendance des choses en soi et la hiérarchie ontologique impliquée, et place tous les êtres sur le même plan, suggérant que la présence des choses en soi dans les choses sensibles est de la même nature que la présence des choses sensibles vis-à-vis des autres choses sensibles, entretenant une coexistence et une homonymie, n'écoutant même pas Socrate qui vient de lui dire que le beau en soi est justement différent des belles choses¹⁴⁵. De nouveau, le sophiste ne perce pas la surface des choses, et se contente même de la survoler, étant donné qu'il en reste à des mots puisqu'il utilise un langage déconnecté des objets réels, à tel point qu'il estime que les choses en soi n'ont pas d'existence en dehors du discours qui accepte de les reconnaître¹⁴⁶, ce qui entraîne des conséquences absurdes lorsqu'il s'agit de considérer l'auto-prédication des choses en soi : l'artisan, ainsi, est obligé de retourner contre lui-même son propre art¹⁴⁷ ! Le plus grave dans la démarche éristique est qu'en ignorant la notion de transcendance et la hiérarchie des êtres, elle conduit tout droit à l'impiété¹⁴⁸ puisqu'elle

145. *Ibid.*, 301 a3-6 : « [SO.] néanmoins, je dis qu'elles [*sc.* les belles choses concrètes] étaient autres que le beau, du moins celui qui est soi : toutefois, avec chacune d'elles est présente une certaine beauté. [DIO.] Si jamais donc, dit-il, se trouve à côté de toi un bœuf, es-tu un bœuf ? Et parce que je suis maintenant présent avec toi, es-tu Dionysodore ? » ([ΣΩ.] ὁμῶς δὲ ἕτερα [*sc.* τὰ καλὰ πράγματα] ἔφην αὐτοῦ γε τοῦ καλοῦ· πάρεστιν μέντοι ἐκάστῳ αὐτῶν κάλλος τι. [ΔΙΟ.] Ἐὰν οὖν, ἔφη, παραγένηται σοι βοῦς, βοῦς εἶ, καὶ ὅτι νῦν ἐγὼ σοι πάρεμι, Διονυσόδωρος εἶ;).

146. *Ibid.*, 301 b3-6 : « [DIO.] comment en effet, dit-il, ne dois-je pas être dans l'embarras, moi et tous les autres hommes, à propos de ce qui n'est pas ? [SO.] Que dis-tu, Dionysodore ? répliquai-je, le beau n'est-il pas beau, et le laid n'est-il pas laid ? [DIO.] Si seulement c'est mon avis à moi, répondit-il. » ([ΔΙΟ.] Πῶς γὰρ οὐκ ἀπορῶ, ἔφη, καὶ ἐγὼ καὶ οἱ ἄλλοι ἅπαντες ἄνθρωποι ὃ μὴ ἔστι; [ΣΩ.] Τί λέγεις, ἦν δ' ἐγώ, ὦ Διονυσόδωρε; οὐ τὸ καλὸν καλὸν ἔστιν καὶ τὸ αἰσχρὸν αἰσχρὸν; [ΔΙΟ.] Ἐὰν ἔμοιγε, ἔφη, δοκῆ;).

147. *Ibid.*, 301 c6-d8.

148. On voit bien que Socrate essaie d'éviter cette issue mais il est contraint (302 b7 : « comme ayant été pris dans un filet de pêche » (*ὥσπερ ἐν δικτύῳ εἰλημμένος*)) de l'affronter par son interlocuteur qui l'y pousse

ramène les hommes et les dieux au même niveau, au point d'inverser leur relation, faisant passer les dieux sous la férule des mortels, au rang d'animaux domestiques ¹⁴⁹. Tout ce que peut faire Socrate est de ne pas répondre à Dionysodore, de cesser de parler, pétrifié par la stupeur : au moins, il empêche le sophiste de conclure son argument qui forcerait les interlocuteurs à affirmer une impiété et il lui interdit aussi de relancer la conversation, comme il l'avait imprudemment fait en 300 e1-2, ce qui avait conduit à cette nouvelle discussion avec la conséquence que l'on vient d'observer. À des paroles, Socrate répond par une attitude et une réaction somatique incontrôlée, réflexe, comme si sa nature vertueuse le préservait automatiquement de commettre une faute contre les dieux. La vacuité des propos des sophistes vient butter contre la réalité de la réaction de Socrate, qui malgré les apparences, le met en situation de force car s'il ne reprend pas l'entretien, le sophiste devra soit parler tout seul, ce qui n'a pas d'intérêt pour lui vu qu'il a besoin d'un répondant pour le réfuter, soit aller trouver quelqu'un d'autre ¹⁵⁰. Socrate, après avoir fait tout ce qu'il pouvait pour sauver le dialogue, utilise une forme de retrait éthique d'une discussion mal engagée et qui dégénère vers des positions inacceptables et scandaleuses pour lui qui est sincèrement attaché à la piété et au sens des mots, qui est leur rapport au réel. Cette présence physique des interlocuteurs et l'existence de désirs chez les uns et les autres ancrent le dialogue dans le réel, quel que soit son contenu, car *in fine*, ce contenu sera conditionné par les comportements des parties et s'évaporerait si l'une cesse de le soutenir. La négation de la profondeur ontologique de la réalité a amené les sophistes à tout mettre sur le même plan, celui de la parole, qui n'a pas d'épaisseur, si bien qu'un mot en valant un autre, aucune éthique saine et aucune vertu véritable ne sont possibles, tous les actes étant mis au même niveau. C'est là que se trouve tout le danger de l'approche sophistique car ses prodiges se déroulent dans l'univers irréel du discours mais ont des conséquences dans le monde réel étant donné qu'ils ont une capacité d'influence sur les comportements et cela d'autant plus que le sophiste sera adroit pour imposer son discours à son interlocuteur ou son auditoire : et en la matière, Dionysodore et Euthydème ne sont que de doux amateurs, leurs astuces grossières choquent le sens commun et ne trompent personne, s'apparentant plus à une activité ludique ou à des défis rhétoriques distrayants. Or, Socrate démontre par son comportement que la vision sophistique est erronée car la réalité existe et est indépendante du discours que l'on porte sur elle : mieux, elle l'emporte sur lui. L'action de Socrate, commandée par sa certitude de l'existence de principes *a priori* conditionnant l'action, contredit la démarche des sophistes, en opposant le fait à la

inexorablement, ne se rendant pas compte lui-même de la portée réelle de sa manœuvre, puisqu'il n'accorde aucune importance au substrat réel que les mots expriment.

149. *Ibid.*, 301 e10-303 a5.

150. En 303 a5-9, c'est justement Ctésippe qui prend le relais. Mais à la saillie absurde de Dionysodore, il comprend enfin qu'il ne parviendra jamais à faire taire les deux sophistes et qu'il vaut mieux à son tour se retirer de la discussion, quitte à ce que ceux-ci reçoivent des acclamations indues.

parole, fait dans lequel s'expriment par conséquent ces principes. Il en découle aussi que l'activité sophistique, n'étant canalisée que par des principes personnels et subjectifs, tend plus ou moins directement vers la promotion et l'accomplissement d'actes contraires à la vertu, comme la dérive progressive mais régulière de Dionysodore et Euthydème l'a illustré, ce que Socrate sentait bien lorsqu'il s'efforçait d'empêcher que des propos impies ne finissent par être prononcés. La logique interne même de cette pratique l'entraîne dans cette direction, vu que sans principe directeur, la vertu ne fait son apparition que par accident. Et même si l'on refuse l'existence d'une vérité absolue et transcendante et si l'on considère que l'attitude de Socrate vis-à-vis de la piété n'est que le résultat d'une position personnelle et individuelle, toute cette réflexion indique cependant que certains discours valent mieux que d'autres et sont plus de nature à être acceptés par autrui, possédant une dimension objective supérieure et fournissant une vision du monde plus adéquate à l'expérience commune, et partant, ils sont plus à même d'apporter une connaissance.

Ces constatations rejoignent les résultats de la discussion entre Socrate et Clinias en 289 b4-290 d8, où ils s'accordaient pour reconnaître qu'une science de l'usage est indispensable en plus de celle de la production, et que pour cette raison, l'art de fabriquer des discours n'est pas la science capable de rendre heureux son possesseur. Si l'art de produire des discours conditionne des actions sans être couplé à une autre science permettant de les diriger vers une fin vertueuse, on risque d'obtenir des catastrophes. La sophistique, bénéficiant néanmoins des qualités incantatoires du discours, n'est pas entièrement inutile mais son utilisation doit être strictement cantonnée à la fin qui est naturellement la sienne, à savoir l'envoûtement des êtres dangereux ou non raisonnables ¹⁵¹, l'objectif de cet envoûtement étant assigné par une autre science.

Les entretiens paradigmatiques de Socrate avec les jeunes garçons se mêlent aux échanges sophistiques avec Euthydème et Dionysodore. Ils les ensèrent aussi puisque le fil d'un passage à l'autre est renoué à chaque fois, et ils finiront par les lier complètement. Malgré les apparences provenant de la mise en scène, qui laisserait penser qu'elles sont centrales, les discussions avec les sophistes ne sont en réalité que des digressions, qui ne brisent pas la progression de la réflexion, mais ne font que la retarder. Le dialogue dépeint finalement l'activité normale de la pensée, qui n'est pas toujours capable de s'élever aussi haut qu'elle le souhaiterait et qui stagne parfois, restant dans une répétition stérile ou se perdant dans des distinctions langagières sans substance : l'essentiel est de conserver en tête l'objectif de la réflexion et s'efforcer autant que possible de maintenir ce cap et de se contraindre à y revenir chaque fois que l'on s'en est écarté, sans se laisser aller à la facilité en restant dans les apparences flatteuses de résultats coupés du réel et purement rhétoriques.

151. *Ibid.*, 289 e4-290 a4.

Dans le dialogue, Socrate met en application le mythe de Protée et pour s'emparer d'eux, il tisse une sorte de toile de *λόγοι* autour des sophistes d'abord grâce à la discussion qu'il a avec Clinias, qui est continue même si elle interrompue par les phases de joute avec les deux vieillards, et qui donne au dialogue sa structure vu qu'elle est censée servir de paradigme pour la recherche et que sans prétention, elle montre comment se construit le savoir, par opposition à la démarche des sophistes qui clament leur savoir universel. Ensuite, la complémentarité existant entre Socrate et Ctésippe leur permet de pousser chacun à leur manière Euthydème et Dionysodore dans leurs retranchements, le premier se tenant fermement à ses principes philosophiques et exposant certains des procédés utilisés par ses adversaires, le second en renvoyant aux sophistes leurs propres procédés, démontrant en même temps que leur art n'est pas grand-chose vu qu'il arrive à l'imiter à la perfection. Enfin, la conversation avec Criton conduit à porter un regard critique d'ensemble sur toute la rencontre avec les sophistes, à montrer que la réflexion philosophique n'est pas anecdotique mais possède une permanence et une continuité, et à mettre en évidence la spécificité de la philosophie par rapport à une autre activité fondée sur la composition de discours, celle du logographe rencontré par Criton et qui mettait dos à dos le sophiste et le philosophe¹⁵² : en somme, grâce à Criton, Socrate achève de serrer le lien par lequel il a enserré les deux sophistes. Euthydème et Dionysodore finissent donc par être pris dans la nasse ou le filet que Socrate a confectionné et manœuvré avec ses trois amis, à l'instar de Ménélas et de ses trois compagnons immobilisant Protée. La magie de cette manœuvre n'a pas été déployée vainement car elle a contrecarré les prodiges des deux sophistes. Mais malheureusement, à l'arrivée, la prise est maigre car quand on regarde dans le piège, on ne voit rien, tant la sophistique est déconnectée du réel. Il faudra la réflexion du *Sophiste* pour circonscrire exactement le champ d'activité du sophiste. Néanmoins, le tissage utilisé par Socrate dans l'*Euthydème* permet déjà par ses contrastes de faire jaillir la différence existant entre l'approche philosophique et l'approche sophistique, notamment du point de vue du désir d'élaborer une pensée rigoureuse afin de découvrir un savoir véritable.

Le problème est que le profane s'imagine que le représentant de la philosophie s'est trouvé en difficulté à cause des arguties des sophistes et a été trop faible pour en venir à bout. Le logographe mentionné par Criton se fait une idée erronée de la philosophie et ses objectifs, la jugeant vaine car ne venant pas à bout de la sophistique, et il en vient à porter un jugement négatif, et faux, sur Socrate ayant manqué la subtilité de sa démarche. Cet individu fait d'ailleurs pendant au philosophe, composant des discours, mais ne les prononçant pas lui-même. Il est à la fois à la limite du politique et du philosophe, comme le philosophe est à la limite du sophiste. Cela rappelle la position d'Isocrate sur la philosophie. Il refuse de prendre le risque de devenir philosophe, pour conserver une position avantageuse, confortable et

152. *Ibid.*, 304 d2-305 b3.

rentable ¹⁵³. Peut-être plus que les sophistes, dont le jeu ne trompe pas quand on y assiste, ce personnage joue avec les apparences et leurre tout le monde, passant à la fois pour un philosophe et un politique mais n'étant en réalité aucun des deux : dans sa vie même, cet individu viole le principe de contradiction, alors que le sophiste se contentait de le faire dans son discours seulement. En ne pratiquant correctement aucune des deux activités, les logographes sont inférieurs aux philosophes et aux politiques alors qu'ils se prétendent supérieurs aux deux. De nouveau, la dualité dans l'unité est dénoncée. Et par ailleurs, le logographe choisit de défendre la position d'une partie indépendamment de la vérité, et pourrait ainsi défendre de la même manière la partie adverse : donc non seulement, il ne prête pas plus d'intérêt à la vérité que les éristiques mais en outre il est capable de faire son possible pour persuader autrui que le faux s'est bien produit, ce qui le disqualifie d'autant plus pour porter le moindre jugement sur la pratique philosophique.

Un des principaux enjeux du dialogue est enfin posé par Criton dans les derniers échanges, lorsqu'il se demande comment donner la meilleure éducation à ses enfants, alors que tant d'éducateurs ne sont que des charlatans incapables d'enseigner réellement ce qu'ils promettent ¹⁵⁴. Socrate lui répond que ce n'est pas une raison pour ne pas se consacrer soi-même à la philosophie ¹⁵⁵. Une fois encore, c'est dans la pratique que la philosophie existe vraiment. Il faut soi-même en faire l'expérience pour être en mesure de décider ce qu'elle vaut pour soi. Aucun conseil n'est utile, c'est à chacun de se déterminer tout seul.

Les interactions entre les protagonistes mises en scène dans l'*Euthydème* ont fait apparaître un télescopage de plusieurs *λόγοι*, plus ou moins explicites, se situant à différents niveaux et dont le sens pouvait être renversé en modifiant le cadrage de la situation. Pour construire un *λόγος* commun, les interlocuteurs doivent, en plus de soumettre aux règles de la logique, accepter de respecter une éthique stricte fondée sur le respect des accords donnés et sur la sincérité des opinions exprimées : ils mettent ainsi à l'unisson leurs *λόγοι* personnels. Évidemment, si un sophiste se mêle à eux et décide de contourner ces principes, il sera en mesure d'orienter la discussion à l'insu des autres participants et de leur faire admettre son *λόγος* intérieur, qu'il s'est bien gardé de révéler ouvertement.

Or l'entrelacement qui structure l'*Euthydème* entre des phases d'échanges sophistiques et des phases d'analyse et de réflexion à visée philosophique, dans un contexte où Socrate et ses amis tentent de recourir aux armes des sophistes contre eux montre la proximité des approches philosophique et sophistique : la vraie distinction entre les deux n'est pas dans les moyens utilisés mais dans la foi au départ en l'existence d'une réalité objective, connaissable,

153. *Ibid.*, 305 c5-e2.

154. *Ibid.*, 306 d2-307 a2.

155. *Ibid.*, 307 b6-c4.

dont on peut parler et sur laquelle il est possible d'échanger, indépendamment de la compréhension de chacun et de leurs représentations personnelles, cette conception autorisant la distinction entre le vrai et le faux, ce qui n'est possible qu'en admettant que le réel est lui-même organisé par un *λόγος* propre, indépendant des observateurs, qu'il s'agit de découvrir et d'approcher. Par son *λόγος*, rigoureux, logique et reflétant sa conviction aussi précisément que possible, le philosophe cherche à transmettre cette foi à ses auditeurs ou du moins à leur démontrer qu'il tient un discours valant mieux que les autres, ce qui fait bien de lui un enchanteur, façonnant une vision du monde, qui se revendique comme étant la plus adéquate possible avec le *λόγος* du réel. L'idée d'une possession philosophique refait surface, le *λόγος* du philosophe apparaissant comme un fragment assez pur du *λόγος* universel propre au réel. Tout le problème est que personne n'est obligé d'être convaincu par le philosophe et il arrivera que les positions de celui-ci seront considérées comme des opinions parmi toutes les autres, lui-même pouvant même être pris pour un sophiste ordinaire ou un médiocre débateur. Il n'intéressera en définitive que les vrais philosophes ou les personnes désireuses d'approcher la vérité et suffisamment lucides pour mesurer la valeur de la parole philosophique.

2- D'une incantation et d'autres...

De la lecture de l'*Euthydème*, est ressortie l'incroyable capacité de diffraction du *λόγος*, dont les sophistes usent pour abuser leurs auditeurs. Libéré de son lien avec le réel, le *λόγος* devient alors le prisonnier de celui qui le manie et est soumis à sa conception personnelle de l'éthique. Et à partir de là, le *λόγος* peut devenir un instrument de domination au service de la personne qui en a la maîtrise. Cette tendance du *λόγος* à se disperser et se multiplier n'est pas le résultat des seules manipulations sophistiques mais une caractéristique qui lui est naturelle et qui affecte tout individu, notamment par la simple présence en lui d'opinions, auxquelles il attribue un degré de confiance variable. Une stratification et une hiérarchisation des *λόγοι* existent donc, selon leur rapport au vrai et selon leur implantation dans l'âme. Toutes les influences magiques ordinaires procèdent de là et consistent à substituer un *λόγος* à un autre ou à introduire un *λόγος* nouveau dans l'âme quand aucun ne préexistait. Mais un tel *λόγος* n'est qu'un simulacre de pensée car il arrive tout fait et tout prêt dans l'âme, qui a été manipulée pour l'accueillir. Or, l'âme n'est pas seulement un réceptacle à *λόγοι*. Elle possède elle-même la capacité de les produire et de les transformer. Un simple questionnement portant sur un *λόγος* entendu, par exemple, suffit à générer un *λόγος* propre à l'âme qui validera ou

non ce *λόγος* extérieur. Le tout est d'activer ce fonctionnement de l'âme et qu'il s'opère adéquatement, c'est-à-dire qu'il élimine les opinions fausses. Les incantations de Socrate sont justement destinées à cet usage et doivent aider l'âme à adopter une attitude critique quant à ses connaissances et aux informations qu'elle reçoit.

a) *Jeux d'envoûtements*

i. D'un magicien et d'un médecin malgré lui

Le début du *Charmide* installe un contexte magique, Socrate commençant par être envoûté par le jeune et beau Charmide : il est particulièrement intéressant d'étudier cet enchantement, comment il survient et se traduit, et comment Socrate s'en libère, car, contrairement à ce que nous avons observé dans le cas de la magie des orateurs, celle du jeune homme ne produit pas son effet par l'intermédiaire du *λόγος* ou d'une manipulation de celui-ci ; au contraire, ce sera Socrate qui recourra au *λόγος* pour se désenvoûter. Nous avons déjà évoqué l'effet produit par Charmide lors de son entrée dans la palestra, envoûtant par sa beauté les personnes se trouvant là ¹⁵⁶. Parallèlement à la substitution burlesque des personnes sur le banc pour laisser une place à Charmide, se déroule une substitution des rôles tout à fait facétieuse : Socrate qui n'est pas médecin, va se faire passer pour un médecin ¹⁵⁷ et agir pour le compte de Critias (c'est en tout cas l'intention de celui-ci). De plus, à côté de la magie du corps, Socrate cherchera une magie de l'âme qui consistera à substituer des conceptions à d'autres, non pas en fournissant de nouvelles opinions mais en amenant son interlocuteur à adopter une attitude nouvelle par rapport à elles, le but étant de parvenir à ce qu'à terme, un autre Charmide prenne la place de l'ancien. Nous sommes dans l'univers du *φάρμακον*, préparation de nature ambiguë, médicament ou poison, souvent utilisée par les sorciers, et dont il est question en 155 b6.

La magie exercée par Charmide est une magie involontaire qui agit essentiellement grâce au regard : ceux qui contemplent sa beauté sont charmés par celle-ci et ils tombent sous l'emprise d'une magie encore plus puissante lorsque Charmide leur adresse un regard. Il s'agit d'une véritable interaction par la vue, qui n'est pas sans faire penser à la théorie de la vision présentée dans le *Timée*, selon laquelle les yeux sont à la fois des récepteurs et des émetteurs de lumière, dont le rayon projeté interagit avec les particules émises par l'objet vu,

156. Voir *supra*, p. 447.

157. *Charmide*, 155 b5-6.

ce qui permet d'en percevoir les caractéristiques, selon les transformations subies par le rayon visuel ¹⁵⁸. Ainsi Charmide est à la fois regardant et regardé, comme Socrate en témoigne par la description de sa première interaction avec le jeune garçon, avant même d'avoir échangé une seule parole avec lui, évoquant notamment la réaction somatique qui s'ensuit ¹⁵⁹ :

ἐνέβλεψέν τέ μοι τοῖς ὀφθαλμοῖς ἀμήχανόν τι οἶον καὶ ἀνήγετο ὡς ἐρωτήσων, καὶ οἱ ἐν τῇ παλαιίστρᾳ ἅπαντες περιέρρεον ἡμᾶς κύκλῳ κομιδῆ, τότε δὴ [...] εἶδόν τε τὰ ἐντὸς τοῦ ἱματίου καὶ ἐφλεγόμην καὶ οὐκέτ' ἐν ἔμμαντοῦ ἦν.

il me regarda de ses yeux d'une façon absolument indescriptible, en même temps qu'il se préparait à interroger et que tous ceux qui étaient dans la palestre affluaient tout autour de nous, à cet instant précis, je vis ce qu'il y avait à l'intérieur de son vêtement et je prenais feu et n'étais plus maître de moi-même.

Un échange de regards se produit entre Charmide et Socrate, le premier regardant le second dans les yeux, le second contemplant le corps du premier à la dérobée : tout indique que Socrate subit la vision de Charmide, qui semble presque pénétrer en lui. La scène est d'ailleurs dépeinte par Platon de façon très visuelle. Le regard de Charmide est dit *ἀμήχανον*, terme que l'on peut traduire par « indescriptible » comme la plupart des traducteurs le font, faute d'un meilleur terme en français, mais cette traduction appauvrit malheureusement le sens du mot et ne rend pas compte du processus d'envoûtement qui est à l'œuvre. L'adjectif *ἀμήχανος* a en effet un sens très riche et il désigne notamment ce qui dépasse l'entendement ¹⁶⁰, ce qui est irrésistible, contre quoi on n'a pas les moyens de lutter ¹⁶¹. Ce mot, à lui seul, suggère le trouble profond qui résulte d'un tel regard, qui perturbe les facultés cognitives et impose une contrainte à celui qui le croise, qui perd le contrôle de lui-même. Ainsi, Socrate ne peut lui résister, et ses points de repère lui échappent, comme s'il ne s'appartenait plus à lui-même. Il apparaît également que l'action de cette magie court-circuite les facultés intellectuelles et prend possession des corps, puisque les effets décrits par Socrate sont uniquement somatiques : chaleur et perte du contrôle de lui-même.

La poésie du lion dévorant le faon à laquelle Socrate fait référence ensuite ¹⁶² vient achever la description de l'envoûtement opéré par Charmide. Socrate se compare au faon, faible et démuné face au lion Charmide, qui a tout pouvoir sur lui, particulièrement sur son corps : il décrit là un retournement magique, où le plus jeune et le moins fort est en fait le plus dangereux, tandis que le plus âgé et le plus fort (souvenons-nous que Socrate est un soldat

158. *Timée*, 45 b2-46 a2, 58 c6-7, 67 d2-68 b1.

159. *Charmide*, 155 c8-d4. Voir *supra*, p. 447, en particulier la note 75.

160. Voir, par exemple, HOMÈRE, *Odyssée*, XIX, 560 ; PINDARE, *Olympiques*, VII, 25 (MAEHLER, SNELL) ; HÉRODOTE, *op. cit.*, I, XLVIII.10 ; ESCHYLE, *Euménides*, 481 ; SOPHOCLE, *Antigone*, 175 ; PLATON, *Phédon*, 80 c9, 95 c8, 111 d6.

161. Voir, par exemple, HOMÈRE, *Iliade*, XV, 14 ; HÉSIODE, *Théogonie*, 589, *Les Travaux et les Jours*, 83 ; BACCHYLIDE, *Épinicies*, I, 171 (IRIGOIN) ; HÉRODOTE, *op. cit.*, IX, XVI.22 ; EURIPIDE, *Andromaque*, 983, *Médée*, 552 ; ARISTOPHANE, *Cavaliers*, 759 (WILSON) ; PLATON, *Phédon*, 112 b8 ; *Protagoras*, 344 c5-6, d1-4, e3 ; *République*, IX, 584 b7. Le terme qualifie aussi Échidna chez HÉSIODE, *Théogonie*, 295 (voir *supra*, p. 560).

162. *Charmide*, 155 d4-e2.

redoutable ¹⁶³) est sans défense. Alors qu'il est connu pour sa bravoure, Socrate se trouve privé à cet instant d'une qualité dont il n'a pas pourtant manqué de faire la preuve lors de sa dernière campagne, la hardiesse (*θρασύτης*) ¹⁶⁴. L'inversion magique de la situation apparaît aussi dans la distribution des rôles au moment où la conversation s'engage. Alors que Socrate est habituellement celui qui pose les questions, ici, c'est Charmide qui l'interroge en lui demandant dans un premier temps s'il connaît un remède pour ses maux de tête et ensuite ce qu'il est ¹⁶⁵.

Nous observons aussi que, puisqu'il réussit à se souvenir avec exactitude du vers de Cydias et à reconnaître sa valeur et son à-propos, l'esprit de Socrate n'a pas cessé de fonctionner : il reste capable de raisonner mais il ne paraît plus commander à son corps, qui a pris son autonomie ¹⁶⁶. Par ailleurs, la longueur de la description au regard de la brièveté de l'action réelle tend à donner l'impression d'une dilatation du temps tel que Socrate le perçoit : il semble donc rentré en lui-même, coupé de son corps et donc du monde. En outre, Socrate exprime son impuissance par le verbe *άλίσκεσθαι* ¹⁶⁷, qui souligne l'idée d'être pris ¹⁶⁸, attrapé, saisi ¹⁶⁹ et donc mis dans l'incapacité de se mouvoir ¹⁷⁰ (puisque le mot va jusqu'à signifier mourir ¹⁷¹), de la même manière que celui qui est victime d'un sort est lié par celui-ci ¹⁷². Une force extérieure agit donc sur lui et il lui est difficile d'agir par lui-même, son esprit n'ayant plus prise sur son corps ¹⁷³ : la dissociation involontaire du corps et de l'esprit le réduit à l'impuissance. L'existence de cette scission est particulièrement soulignée en 156 d2, lorsque Socrate retrouve sa hardiesse en parvenant à surmonter l'emprise de Charmide, car Platon utilise alors l'expression *ή θρασύτης συνηγείρετο*, qui évoque l'idée de rassembler ce qui était dispersé. La hardiesse étant précisément la capacité de l'esprit à forcer le corps à prendre un risque, ce qui suppose donc une étroite association entre les deux, son retour chez Socrate annoncera par conséquent la reprise de contrôle de son corps par son esprit, la fin de leur dissociation forcée et donc de l'envoûtement. Dans le *Protagoras*, 328 d7, Socrate utilise

163. Voir *Banquet*, 220 d5-221 c1.

164. *Charmide*, 155 c6.

165. *Ibid.*, 155 e2-4.

166. Cette incapacité partielle est peut-être soulignée par le vers qui indique que le lion ne se saisit que d'un morceau de la chair du faon (*ibid.*, 155 e1-2 : *μοῖραν [...] κρεῶν*).

167. *Ibid.*, 155 e2.

168. Par exemple, HOMÈRE, *Iliade*, XI, 405 ; SOPHOCLE, *Ajax*, 216 ; *Œdipe à Colone*, 764 ; EURIPIDE, *Andromaque*, 756 ; *Hécube*, 304 ; *Héraclides*, 512 ; *Iphigénie en Tauride*, 1038, 1419 ; PLATON, *République*, V, 468 a9.

169. Entre autres, HOMÈRE, *Iliade*, II, 374 ; XII, 172 ; XXII, 253 ; EURIPIDE, *Alceste*, 786 ; *Ion*, 1257.

170. Voir HOMÈRE, *Iliade*, V, 487.

171. *Ibid.*, XXI, 281 ; *Odyssée*, V, 312 ; XXIV, 34 (on retrouve la même expression dans ces trois vers : « [...] destiné à être pris par la mort » ([...] *θανάτω εἴμαρτο ἄλῶναι*), notre traduction) ; PINDARE, *Pythiques*, III, 56 sq. (« arracher à la mort un homme dont elle avait déjà fait sa proie » (*ἄνδρ' ἐκ θανάτου κομίσει ἤδη ἄλωκότα*)).

172. Il est intéressant de signaler au passage l'*Hymne homérique à Hermès (I)*, 157, qui évoque des « liens inextricables » (*ἀμήχανα δεσμά*).

173. *Charmide*, 155 e3 : « avec une certaine *peine*, je répondis » (*μόγις πως ἀπεκρινάμην*), nous soulignons.

d'ailleurs le même verbe *συναγείρειν* pour exprimer la fin des effets sur lui du discours du sophiste, décrits explicitement comme magiques et ayant provoqué une distorsion du cours du temps similaire à celle dont nous venons de parler ¹⁷⁴.

Socrate n'est donc pas insensible aux envoûtements du bel adolescent qui lui est présenté mais seul son corps est affecté, son esprit gardant toute sa lucidité et demeurant conscient du processus subi. Ainsi, grâce à ce *λόγος* intérieur qu'il cultive, il conserve en lui les ressources suffisantes pour se sortir des charmes de Charmide. Mais pour l'instant, ces ressources sont inopérantes car il n'a plus la maîtrise de son propre corps et il va devoir s'appuyer sur son jeune interlocuteur pour retrouver tous ses moyens.

ii. Socrate recourt à l'automédication

Le principe de fonctionnement du remède que Socrate propose au jeune garçon pour tenter de guérir son mal de tête est fondé sur l'association d'une plante et d'une incantation, les deux étant nécessaires pour obtenir l'efficacité souhaitée ¹⁷⁵. C'est un mode d'action utilisé par la magie souvent relevé par les anthropologues ¹⁷⁶, qui se retrouve aussi dans le cas de la magie grecque : l'incantation vise à mobiliser les forces occultes capables de concourir à la guérison (qu'elles soient dans la plante ou ailleurs), à les persuader d'intervenir, si besoin est par la contrainte, et à diriger leur action en direction du but désiré ¹⁷⁷. Dans le *Charmide*,

174. Voir la citation de ce passage, *supra*, p. 462, note 125.

175. *Ibid.*, 155 e5-8.

176. Voir par exemple *supra*, pp. 76-80, les considérations de B. Malinowski et d'E. E. Evans-Pritchard.

177. Sur l'utilisation d'incantations avec les plantes médicinales, voir par exemple la critique à l'égard de Pamphile d'Alexandrie formulée par GALIEN, *De simplicium medicamentorum temperamentis ac facultatibus*, VI, *προοίμιον* (C. G. KÜHN (ed.), *op. cit.*, tome XI, Lipsiae, 1826, p. 792.11-16) : « mais celui-ci s'était tourné vers certains contes de vieilles femmes et certaines magies égyptiennes futiles, en même temps que certaines incantations, que ceux qui cueillent les plantes prononcent en le faisant. Qui plus est, il les a utilisées pour des amulettes et d'autres tours de magie, pas seulement inutiles, ni étrangers à l'art médical, mais aussi tous trompeurs. » (*ἀλλ' ἐκεῖνος μὲν εἰς τε μύθους γραῶν τινὰς ἐξστράπετο καὶ τινὰς γοητείας Αἰγυπτίας ληρώδεις ἅμα τισὶν ἐπωδαῖς, ἃς ἀναιρούμενοι τὰς βοτάνας ἐπιλέγουσι. καὶ δὴ κέχρηται πρὸς περίεργα καὶ ἄλλας μαγανείας οὐ περιέργους μόνον, οὐδ' ἔξω τῆς ἰατρικῆς τέχνης, ἀλλὰ καὶ ψευδεῖς ἀπάσας.*) Voir également le phylactère dont la fabrication est décrite dans *P.G.M.*, IV, 1071-1084, composé d'une incantation demandant aux divinités la bonne santé et écrite sur un tissu roulé autour d'une plante (impossible à identifier). Voir aussi *ibid.*, XCIV, 27-35. On trouve dans les papyrus magiques de nombreuses incantations contre divers maux, notamment la fièvre, mais le rite complet pour s'en servir est rarement décrit, si bien que l'on ne sait pas s'ils faisaient intervenir aussi des plantes (de nombreux exemples d'incantations de ce type sont répertoriées par R. W. DANIEL, F. MALTOMINI (ed.), *Supplementum Magicum*, I, Opladen, 1990, pp. 1-52). Par ailleurs, les incantations étaient utilisées dès la cueillette des plantes utilisées dans les rituels magiques : voir A. DELATTE, *Herbarius*, chap. IV. Ces paroles doivent activer la force magique de la plante autant que protéger le cueilleur contre elle. Citons l'exemple de Médée invoquant Hécate avant de cueillir une certaine plante possédant des vertus protectrices, dans APOLLONIOS de Rhodes, *op. cit.*, III, 844-870 (voir la citation de l'invocation *infra*, p. 959, note 334), et la « prière à dire au moment de la cueillette de chaque plante », à répéter aussi pendant le traitement de la maladie et quand la plante est préparée, qui se trouve à la fin d'un traité de botanique astrologique attribué au médecin du 1^{er} siècle apr. J.-C. Thessalos de Tralles (selon F. CUMONT, « Écrits hermétiques », *Revue de philologie*, de

pour les besoins de sa réflexion, Socrate modifie quelque peu ce schéma en orientant l'action du remède corporel vers le corps et celle de l'incantation incorporelle vers l'âme, où elle est censée faire naître la *σωφροσύνη*¹⁷⁸ : il rend donc spécifique l'action de chaque composante du remède, ce que la magie ne faisait pas, ne se préoccupant même pas de savoir selon quel processus physiologique la guérison est obtenue, ne faisant qu'appliquer une recette réputée efficace. Dans l'optique de Socrate, l'incantation étant une forme de parole, elle appartient nécessairement au registre de la persuasion et non de la violence, qui est exercée par un corps sur un autre. Elle s'oppose à la magie déployée par Charmide qui, jusqu'à présent, consiste en une forme de violence car comme nous l'avons vu, elle contraint les corps mais pas les esprits, étant donné qu'elle émane uniquement du corps de Charmide, les esprits de ceux qui sont envoûtés n'étant pas nécessairement affectés, comme dans le cas de Socrate, ou seulement indirectement, parce qu'ils sont trop faibles pour prendre conscience de ce qui se

littérature et d'histoire anciennes, N. S. XLII, 1918, pp. 85-108), publié dans P. BOUDREAU (ed.), *Catalogus codicum astrologorum graecorum*, VIII, pars III, Bruxellis, 1912, pp. 132-165, la prière, (*ibid.*, pp. 164.22-165.10) étant traduite par A.-J. FESTUGIÈRE, « L'Expérience religieuse du médecin Thessalos », *Revue biblique*, XLVIII, 1939, p. 69, lequel mentionne, pp. 69-71, des exemples tirés des *P.G.M.* de prières et incantations utilisées pour cueillir des simples. Les références aux incantations sont rares dans le corpus hippocratique, qui est critique vis-à-vis de ceux qui recourent à ce mode de soin, comme on peut le constater dans le traité *De la maladie sacrée*, 1.5-8, 1.28-32, 1.93-95 (« alors ils emploient les purifications et les incantations, faisant, à mon sens, de la divinité ce qu'il y a de moins saint et de moins divin » (*καθαρμοῖσί τε χρέονται καὶ ἐπαοιδῆσι, καὶ ἀνοσιωτάτων γε καὶ ἀθεώτατον ποιέουσιν, ὡς ἔμοιγε δοκέει, τὸ θεῖον*)) (LITTRÉ, tome VI, respectivement pp. 352.5-8, 354.18-356.1, 362.6-8, à qui nous empruntons la traduction). Voir L. EDELSTEIN, *art. cit.*, pp. 235-238, d'après qui, le déclin de l'utilisation des incantations par la médecine daterait du V^e siècle av. J.-C. Sur l'utilisation des *ἐπωδαί* à des fins curatives en Grèce, d'Homère à Platon, voir P. LAÍN ENTRALGO, *op. cit.*, chap. I et II, qui apporte également de nombreuses informations sur l'usage que la magie en fait plus généralement, ainsi que F. PFISTER, *art. cit.*, col. 331-333 et W. D. FURLEY, « Besprechung und Behandlung. Zur Form und Funktion von *ΕΠΩΔΙΑΙ* in der griechischen Zaubermedizin » in G. W. MOST, H. PETERSMANN, A. M. RITTER (Hg.), *op. cit.*, pp. 80-104. Le *Politique*, 293 b3, évoque par ailleurs des médecins soignant « selon des écrits ou en dehors de ces écrits » (*κατὰ γράμματα ἢ χωρὶς γραμμάτων*) : si jamais il ne s'agit pas simplement de principes médicaux, il est possible, eu égard au contexte, que les *γράμματα* soient des incantations. Plus généralement, sur les rapports entre médecine et magie, et la séparation de la première de la seconde, voir G. E. R. LLOYD, « Aspects of the Interrelations of Medicine, Magic and Philosophy in Ancient Greece », *Apeiron*, IX, n° 1, 1975, pp. 1-16, *op. cit.*, pp. 30-44, 51-69.

178. Sur l'association de l'incantation au remède, voir l'hypothèse de L. BRISSON, « L'Incantation de Zalmoxis dans le *Charmide* (156d-157c) », pp. 278-286, qui y voit une référence à un mythe d'école médicale remontant à l'époque archaïque, commun également à l'Iran avestique et à l'Inde védique, d'après lequel les maladies, selon leur nature, se soignent par les incantations, les remèdes ou la chirurgie. L'hypothèse est très raffinée et il nous semble qu'en fait, l'association de l'incantation et de la plante est simplement une pratique courante en magie curative, qui se retrouve à divers degrés dans de nombreuses cultures, la parole guidant l'action de la préparation administrée ou lui donnant une partie de son efficacité magique, qu'elle s'adresse aux plantes elles-mêmes ou directement au malade, l'important étant que les deux soient présents pour que le soin ait l'effet attendu, si le protocole l'exige, comme Socrate l'explique très bien en *Charmide*, 155 e7-8 (ce qui n'est pas toujours le cas, comme l'indique la typologie mentionnée par L. Brisson dans son article puisque chaque sorte de soin s'applique à un type de maladie précis sans qu'il paraisse nécessaire d'associer les différents soins entre eux). Sur l'usage combiné des incantations et des amulettes dans la magie grecque, nous renvoyons à R. KOTANSKY, *art. cit.*, pp. 108-110 et M. MARTIN, *op. cit.*, pp. 229-233. On pourra également consulter C. A. FARAONE, « A Socratic Leaf Charm for Headache (*Charmides* 155b-157c), Orphic Gold Leaves, and the Ancient Greek Tradition of Leaf Amulets » in J. DIJKSTRA, J. KROESEN, Y. KUIPER (ed.), *Myths, Martyrs, and Modernity. Studies in the History of Religions in Honour of Jan N. Bremmer*, Leiden - Boston, 2010, pp. 145-166, qui évoque la possibilité que Socrate ait connu des remèdes thraces combinant une incantation et une feuille de plante, l'utilisation de tels remèdes étant attestée chez les orphiques en Thessalie et en Grèce du nord à la même époque.

passe exactement dans leur corps et résister à ses commandements, comme certains des garçons présents qui ne font plus attention à rien d'autre que Charmide et se ridiculisent pour lui complaire en cédant leur place¹⁷⁹ ou le suivent assidûment dans l'espoir d'obtenir ses faveurs¹⁸⁰, la scène ayant lieu dans une agitation où l'on imagine chacun essayant de se placer au plus près de lui et essayant d'attirer son attention, tous s'oubliant tant ils sont obnubilés par ce corps. Somme toute, il est judicieux de la part de Socrate de vouloir examiner les rapports que Charmide entretient avec la *σωφροσύνη*, ne serait-ce que pour gérer les effets magiques qu'il produit sur les corps de ceux qui l'entourent.

Socrate demande justement à Charmide s'il est prêt ou non à le persuader pour recevoir de lui l'incantation¹⁸¹. Sachant que s'il refuse, le recours à la violence sera vain car bien que son corps subît la contrainte de la magie de Charmide, Socrate a refusé jusqu'ici de lui livrer le *φάρμακον* qu'il réclame : il n'a répondu que vaguement au jeune garçon lorsque celui-ci lui a demandé ce qu'était ce remède¹⁸². Lorsqu'il présente le *φάρμακον* comme l'association d'un élément corporel et d'un élément non corporel, Socrate suggère à Charmide qu'il est inutile de faire pression sur son corps pour obtenir quoi que ce soit de son esprit : il faut envoûter les deux pour que l'effet souhaité se produise. Aussi, en demandant à Charmide de le persuader, Socrate l'invite-t-il à faire lui-même usage d'une incantation qui s'adressera à son esprit. Ce faisant, Socrate se place dans la position de la plante du *φάρμακον* qu'il prétend détenir car il a besoin d'une incantation pour s'activer. De là, surgira un nouveau *φάρμακον* qui sera le résultat de la rencontre de la plante représentée par le corps de Socrate et de l'incantation prononcée sur elle par Charmide : il s'agit de la parole dialogique. En somme, Socrate s'applique à lui-même sa médecine magique pour en démontrer l'efficacité car en se désenvoûtant, il réussit à contrôler son corps et la pulsion qui l'habite, faisant la preuve de sa *σωφροσύνη*, démontrant la dimension pratique et personnelle de la vertu¹⁸³.

179. *Charmide*, 155 b9-c5.

180. *Ibid.*, 154 c2-5.

181. *Ibid.*, 156 a3.

182. *Ibid.*, 155 e4-8.

183. M.-F. HAZEBROUCQ, *La Folie humaine et ses remèdes : Platon, Charmide ou De la modération*, Paris, 1997, pp. 101-103, souligne le contraste produit par la présence de Socrate revenant de la guerre dans la palestra où les jeunes gens reçoivent une éducation physique, tournée vers le soin du corps et la dispensation de valeurs sociales, qui fera de ces jeunes des citoyens *καλοὶ κάγαθοί*. Or, malgré cette éducation et la possession reconnue de ces valeurs, rien ne préjuge des qualités que ces futurs combattants seront réellement capables de montrer sur le terrain tant qu'ils n'ont pas été confrontés directement à l'ennemi. Il en est de même pour Charmide à qui Critias attribue moult qualités, dont la *σωφροσύνη* : tant qu'il n'en a pas fait la preuve, ce ne sont que des éloges flatteurs. Dans le même esprit, le *Lachès* avait évoqué l'hoplomaque Stésilaos, plus doué pour manier les armes à la parade qu'au combat (voir *supra*, p. 302), auquel Socrate fait aussi pendant, particulier discret dans le civil mais terrible à la guerre. Ces constatations faites, la rencontre entre Socrate et le sophiste, et surtout futur tyran, Critias, n'en prend que plus de relief, le premier devant se confronter à celui qui, par nature, s'oppose le plus radicalement à lui, afin de démontrer qu'il est authentiquement attaché à la philosophie.

Le ton péremptoire de Charmide lorsqu'il enjoint à Socrate de lui fournir l'incantation pour la prendre en note doit être relevé¹⁸⁴ : il ne demande pas, il ordonne, ce qui met dans la position d'un éromène tyrannique, sachant manipuler ses érades, ce qui est bien entendu préoccupant dans l'optique de la relation éducative devant donner la prééminence au plus âgé¹⁸⁵. Ainsi, Socrate est placé dans un rapport de force qui lui est défavorable du fait de l'émoi que ressent son corps. Il lui faut parvenir à reprendre le contrôle de la situation. Ce qu'il fait en deux temps. Tout d'abord, il relativise la situation de perte de contrôle en marquant la distinction entre le corps et l'esprit, le second continuant d'être autonome. À partir de là, il est en mesure d'inverser le rapport de force et mettre Charmide dans la position du demandeur qui attend quelque chose de son interlocuteur : à l'ordre, Socrate répond par une question qui rend celui-ci vain car il confronte Charmide à une fausse alternative, et le contraint à fournir la réponse qu'il attend de lui, tout en lui donnant l'impression qu'il lui laisse le choix. Socrate est désormais en mesure de reprendre en main l'échange. Mais ce n'est pas encore suffisant pour qu'il accepte de s'occuper de la formation philosophique de Charmide. D'où la nécessité de l'incantation qu'il lui réclame implicitement pour s'assurer que le jeune garçon a potentiellement les qualités requises pour cela. Enfin, Socrate met aussi en œuvre un principe très courant en matière de magie qui est sa réversibilité, l'envoûteur ayant toujours le pouvoir de lever le sort qu'il a jeté.

Cette incantation que prononce Charmide tient en un mot : « Socrate »¹⁸⁶. En prononçant pour la première fois le nom de son interlocuteur, il permet à la parole de celui-ci de se libérer. Socrate, en entendant son nom, rétablit le lien entre son esprit et son corps : ce corps qu'il ne parvenait plus à contrôler est bien le sien, Charmide l'a reconnu extérieurement et l'a associé de nouveau à son intériorité. Jusqu'à présent, en effet, l'adolescent n'adressait à Socrate que des injonctions impersonnelles. En reconnaissant la personnalité de son interlocuteur, il rend possible la survenue du dialogue. Il souligne ainsi une nécessité éthique implicite à tout dialogue pour qu'il se déroule dans les meilleures conditions : la mutuelle reconnaissance des interlocuteurs, qui est le préalable indispensable pour instaurer un respect réciproque. Le dialogue peut alors devenir un échange, qui est plus qu'une suite de questions et de réponses, comme jusqu'à présent. Le savoir philosophique ne se réclame pas à autrui mais se construit avec lui, en prenant des chemins différents selon la personnalité des interlocuteurs, mais visant toujours la vérité. Il se constitue par un échange mutuellement avantageux avec un interlocuteur et non par l'exploitation utilitariste de celui-ci.

184. *Charmide*, 156 a1-2.

185. Ce qui pourrait signifier que le destin de Charmide est le résultat d'une éducation défectueuse qui n'a pas su juguler sa propension à l'autoritarisme découlant de l'attraction qu'il exerçait sur les autres du fait de sa beauté et qui les mettait aussitôt en position de répondre à ses exigences dans l'espoir d'une faveur de sa part.

186. *Ibid.*, 156 a4.

Finalement, grâce à l'intervention d'un élément incorporel, le *λόγος*, Socrate réussit à dépasser les apparences qui avaient fait naître en lui le désir qui s'était emparé de son corps. Il parvient à mobiliser une autre réalité incorporelle, la *σωφροσύνη*, et à reprendre ainsi possession de son corps, rétablissant le rapport hiérarchique existant entre celui-ci et l'âme. C'est donc en sortant de son corps pour se placer dans un autre ordre ontologique, que l'âme de Socrate se met en mesure de retrouver sa place et son rôle dirigeant car elle a su trouver dans ces notions incorporelles des déterminants comportementaux qu'elle a imposés au corps pour le ramener sous sa tutelle. En reconnaissant Socrate, Charmide montre qu'il a soulevé le masque de médecin dont Socrate a été affublé par Critias, le sophiste ayant le don de faire passer le philosophe pour ce qu'il n'est pas, mais il doit désormais ôter un masque bien moins évident à repérer tant il paraît être un authentique visage, celui projeté par les opinions, celles qu'il se fait de lui-même aussi celles qu'il se fait sur Socrate et ses capacités à l'amener à la vertu, car bien que démasqué, Socrate n'en continue pas moins à jouer au médecin, mais à sa façon, pratiquant une médecine étrangère, portant sur l'âme avant tout : sitôt un masque enlevé, un autre semble apparaître, plus subtil mais bien présent.

b) Le pouvoir de l'incantation

i. Niveaux de *λόγος*

Le nom incantatoire que prononce Charmide ne tire pas son pouvoir de lui-même : sa puissance magique réside dans le *λόγος* qu'il renferme et qui le dépasse. Tel est le sens de l'explication que Charmide fournit immédiatement à Socrate pour se justifier de connaître son nom¹⁸⁷. La connaissance de ce nom prouve d'une part, qu'il est au courant des activités de Socrate puisqu'il parle de lui avec ses amis¹⁸⁸, et de l'autre, qu'il a une bonne mémoire puisqu'il se souvient l'avoir vu dans le passé. Il démontre que lui non plus n'est pas une pure extériorité, fût-elle très belle, mais qu'il possède également une intériorité, qui plus est digne d'intérêt. Sous le simple mot « Socrate » prononcé par Charmide, à cet instant précis, réside donc un discours sous-jacent, implicite, plus complexe. Ce discours est personnel à Charmide et il est évidemment obligé de le rendre explicite à Socrate dans ses grandes lignes. L'existence de ce *λόγος* est ensuite dépendante du contexte, en l'occurrence la présence de Socrate. Ainsi, par ce mot partagé, une jonction est établie entre deux singularités pensantes,

187. *Ibid.*, 156 a6-8.

188. Charmide dit que Socrate fait l'objet d'un *λόγος* parmi ses amis (156 a6).

irréductibles aux objets que sont leurs corps, qui leur permettent de se trouver au même endroit au même moment, et en découvrant cette coprésence, un fil de pensées commence à se nouer entre elles.

Car à ce *λόγος* implicite chez Charmide répond un deuxième *λόγος*, également sous-jacent, chez Socrate cette fois, qui ne sera pas non plus exprimé, mais dont on peut induire la présence à partir du troisième *λόγος*, qu'il amène et qui est sa réponse commençant en 156 a9. En effet, Socrate comprend que Charmide, malgré sa beauté et l'impact qu'elle a sur son entourage, n'est pas simplement tourné vers des préoccupations relatives à son corps et qu'il paraît avoir des aptitudes minimales pour se consacrer à une recherche de type philosophique avec lui. Il décode donc à sa façon le *λόγος* de Charmide et les conclusions qu'il tire influent sur le contenu de sa réponse : il peut ainsi s'exprimer plus ouvertement, plus librement et traiter son sujet de façon plus approfondie¹⁸⁹. Ce discours est également personnel car Socrate le garde pour lui : il n'est pas sans rappeler le discours intérieur qui fut le sien lorsqu'il se comparait mentalement au faon de la poésie de Cydias car il consiste lui aussi en une analyse de la situation. Charmide n'est pas informé directement du contenu de ce *λόγος* mais il en percevra toutefois les conséquences dans la réponse que Socrate lui adressera, conditionnée par ce *λόγος*. Ainsi, l'interaction place l'interlocuteur sous l'influence d'un discours qu'il n'a pas entendu, possédant donc une dimension incantatoire puisqu'il finit par être actif chez autrui de façon occulte, n'ayant pas été entendu.

Ce bref échange entre Charmide et Socrate nous montre également que le *λόγος* dépasse l'assemblage des mots qui le composent. Comme nous venons de le voir, rien qu'un seul mot, « Socrate », peut en dire beaucoup plus que ce qu'il signifie au sens strict et même renseigner l'auditeur sur une autre personne qui n'est pas Socrate tout en ne disant rien sur Socrate, et correspondre à deux états intérieurs différents, selon l'interlocuteur considéré. Le sens naît de la rencontre des interlocuteurs et des circonstances de cette rencontre. Le mot forme une sorte de paravent qui dissimule le *λόγος* : il y a, derrière les mots, une véritable épaisseur de pensée qui leur donne leur consistance et enrichit leur signification. Et si l'on en reste aux mots, on ne dépasse pas le stade des apparences et on ne comprend rien au fond du discours car on n'y a pas accès. Il en est de même de Charmide, dont il faut dépasser la beauté physique, extérieure pour appréhender les qualités de sa nature ; mieux, dans le cas de Charmide, comme dans celui du discours, il convient de ne pas se laisser enjôler par une belle apparence qui distrait et détourne l'attention de ce qui est important.

Étant informé désormais des capacités exactes de Charmide à suivre la discussion, Socrate est capable d'adapter son discours en fonction de celles-ci. Tout indique qu'il aurait

189. *Ibid.*, 156 a9-b1 : « de ce fait, je te parlerai plus librement de l'incantation et de la nature qui se trouve être la sienne » (*μᾶλλον γὰρ σοι παρρησιάσομαι περὶ τῆς ἐπαρδῆς οἷα τυγχάνει οὔσα*).

tenu un autre discours si Charmide n'avait pas été jugé apte à soutenir l'entretien philosophique, puisque, suite aux paroles de celui-ci, il apparaît soulagé¹⁹⁰. Socrate va maintenant s'employer à faire comprendre à Charmide que l'incantation qu'il lui promet est plus qu'un simple remède contre les maux de tête. Pour cela, il fera accomplir à son interlocuteur un véritable parcours cognitif qui le mettra dans les dispositions mentales adéquates afin d'éveiller son intérêt pour la philosophie et son désir de s'y consacrer.

Pour cela, Socrate commence par proposer une métaphore¹⁹¹, inspirée par la situation dans laquelle il se trouve, à savoir posséder soi-disant un remède pour guérir un mal corporel¹⁹². Cette métaphore est présentée comme provenant d'un savoir par ouï-dire : elle s'appuie donc sur une connaissance ordinaire, non vérifiée mais vraisemblable, et même si Charmide n'a pas fait lui-même l'expérience d'un cas identique, il est capable sans difficultés, ni réticences, d'admettre le rapprochement que Socrate propose. Il est intéressant de remarquer que Socrate veut faire accepter à Charmide un discours qui va se répercuter sur l'incantation alors que le jeune garçon ne sait encore rien de cette dernière. Subtilement Socrate balise la voie à son interlocuteur pour le mener là où il le souhaite en suscitant chez lui le moins de résistance possible. Par le procédé métaphorique qu'il utilise, il commence à induire un raisonnement analogique dont le premier terme correspond à la médecine imposant un régime à tout le corps pour en soigner une partie, et dont le second terme est l'incantation promise à Charmide, mais Socrate ne donne pas suffisamment de précision pour compléter l'analogie et faire se correspondre les deux termes de celle-ci. De nouveau, on retrouve à l'œuvre un *λόγος* sous-jacent, puisque Socrate laisse à Charmide le soin de développer lui-même et par devers lui ce *λόγος*. Socrate agit comme un cultivateur plantant des graines dans une terre qu'il juge fertile : il travaille cette terre, lui fournit l'engrais nécessaire, entretient le développement de la plante lorsqu'elle germe et grandit, mais il ne peut se substituer ni à la terre, ni à la nature, il est incapable de remplir leur fonction à leur place. Charmide reçoit ainsi de Socrate, peu à peu, les éléments nécessaires à la formation d'un *λόγος* nouveau, mais Socrate ne peut construire ce *λόγος* à la place de son jeune interlocuteur. Toutefois, si ce dernier est apte à tenir des raisonnements logiques, il sera en mesure de former ce *λόγος*, qui sera alors le sien. Socrate met en œuvre ici un procédé subtil : il donne à Charmide des éléments de raisonnement que celui-ci accepte sans savoir où son interlocuteur le mène, et ensuite, il est dans l'incapacité de faire autrement que d'en tirer les conclusions qui en

190. *Ibid.*, 156 b1-2 : « il y a un instant, du reste, j'étais dans l'embarras quant au moyen qui me permettrait de te montrer la puissance de celle-ci [sc. l'incantation] » (*ἄρτι δ' ἠπόροον τίνι τρόπῳ σοι ἐνδειξαίμην τὴν δύναμιν αὐτῆς [sc. τῆς ἐπωδῆς]*). On ne sait d'ailleurs pas si Socrate éprouvait de l'embarras parce qu'il craignait que son jeune interlocuteur ne fût pas à la hauteur pour discuter ou bien parce que, dans ce cas-là, il allait être obligé de trouver une façon élégante de lui expliquer que son incantation ne lui serait en fait d'aucune utilité.

191. *Ibid.* 156 b4-5 : « mais comme sans doute ce que tu as déjà entendu » (*ἀλλ' ὅσπερ ἴσως ἤδη καὶ σὺ ἀκήκοας*).

192. *Ibid.*, 156 b3-c5.

découlent logiquement puisqu'il ne fait que donner libre cours à l'application de ses facultés intellectuelles. Ainsi, il arrive exactement là où Socrate l'a décidé, comme si c'était lui qui y était venu tout seul, ce qui le met dans les meilleures dispositions pour s'entretenir avec lui.

ii. Sauts logiques : l'âme et le *λόγος*, la réalité et la vie

Socrate évoque deux thèmes principaux dans sa métaphore. Tout d'abord, il indique qu'il ne faut pas confondre le symptôme avec la cause du mal ¹⁹³. Ensuite, en remontant de cause en cause, on se rend compte que l'on doit soigner à chaque fois le tout pour guérir la partie ¹⁹⁴ : un organisme vivant, comme le corps, est un ensemble cohérent, composé de sous-ensembles qui s'insèrent les uns dans les autres et qui, de ce fait, sont tous en interaction ; si l'un d'eux est défectueux, tout le système souffre. Il est donc normal qu'aux yeux de Socrate, le mal de tête de Charmide ne soit qu'un symptôme demandant un traitement de tout son corps. Mais comme la métaphore de l'œil malade exigeant que l'on soigne la tête, puis le corps, comptait trois termes, nous sommes amenés à penser que le corps de Charmide appartient à un ensemble plus vaste qui lui confère sa santé. Toutefois, à ce moment du discours de Socrate, il est encore difficile d'identifier précisément cet ensemble. Plusieurs points de vue sont en effet possibles. Il s'agira du monde si l'on aborde la question sous l'angle corporel ; ou de la société, si l'on se place du point de vue de la nature sociale de l'être humain ; ou de l'âme si l'on considère que chaque ensemble est une instance qui commande à ses sous-ensembles.

Cette dernière approche est la plus vraisemblable (et la suite du texte confirmera que c'est bien celle qui doit être retenue) car elle s'éloigne moins de l'individu que les deux autres. Toutefois, elle exige un saut ontologique, ce qui est le changement de point de vue le plus radical, puisque nous quittons le domaine du corporel ; en outre, si l'on regarde le corps comme une inclusion d'ensembles qui régissent les sous-ensembles, il faut alors admettre que les organes du corps humain ne sont plus simplement destinés à remplir une fonction contribuant au bien-être physique du corps mais qu'ils servent une fin qui dépasse le corps et qui n'est pas assignée par celui-ci. De là peut découler une construction du monde suivant une vision originale, si l'on se fonde sur le principe des ensembles concentriques. Car en raison du saut ontologique que nous avons mentionné, il n'est plus possible de revenir à une approche corporelle du réel. L'âme humaine est alors incluse dans un ensemble incorporel plus grand et qui la dirige. Il s'agira de la cité non pas en tant que réunion d'hommes vivant les uns avec les

193. *Ibid.*, 156 b5-c3.

194. *Ibid.*, 156 c3-5.

autres, mais en tant qu'ensemble abstrait structuré par des lois ¹⁹⁵, qui, d'une certaine manière, constituent l'âme de la celle-ci. Ces lois s'imposent à l'âme individuelle mais en même temps, elles ont été instituées par d'autres âmes individuelles, qu'il s'agisse de celle d'un législateur ayant fait figure jadis d'homme providentiel pour la cité, ou de la réunion des âmes de tous ou de quelques membres de la cité et du débat qui s'en est suivi : la loi civile comporte donc une dimension historique et collective qui lui confère sa prééminence et son autorité sur les âmes des citoyens. Par conséquent, si une âme individuelle contrevient aux lois ou se propose de les modifier, elle risque de trouver au moins une autre âme s'opposant à elle, car cette dernière reconnaît les lois actuelles de la cité comme conditionnant son comportement et n'admet pas qu'un individu, en définitive, lui dicte sa conduite, par l'intermédiaire d'un amendement unilatéral de la législation, ou nuise à ses intérêts lorsqu'il viole les lois : il faut donc que l'individu ait reçu l'approbation du reste de la collectivité pour procéder à la modification des lois ou agir contre elles, soit parce qu'il a l'autorité pour le faire (c'est le cas d'un monarque), soit parce qu'il a su convaincre ses concitoyens du bien-fondé de sa démarche. Les lois de la cité qui gouvernent les âmes humaines trouvent elles-mêmes leur place dans un ensemble plus vaste qui est celui des lois physiques et biologiques faisant du monde un tout ordonné, un cosmos. Nous n'irons pas plus loin dans la recherche d'ensembles pouvant présider aux lois du monde car un nouveau saut ontologique serait nécessaire, mais rien n'indique que Platon soit décidé à l'effectuer dans le *Charmide*.

Cette construction de la réalité à laquelle nous venons de nous livrer en suivant le paradigme proposé par Socrate dans sa métaphore met en évidence deux ensembles distincts : le domaine sur lequel l'âme peut avoir une emprise, à savoir le corps et les lois de la cité, et le domaine sur lequel elle ne peut avoir aucune influence, c'est-à-dire celui des lois gouvernant monde. Dans le premier ensemble, l'âme occupe une position intermédiaire, entre ce sur quoi elle peut directement influencer (les actions accomplies par le corps de l'individu) et ce sur quoi elle ne peut qu'indirectement influencer mais qui ne peut exister sans les âmes individuelles (la législation de la cité). Par rapport au second domaine, l'âme occupe encore une position intermédiaire, entre la soumission au mécanisme propre aux choses inanimées et aux seules nécessités physiologiques, et la toute-puissance : l'âme ne peut agir que dans le cadre délimité par les possibilités physiques et biologiques que la nature impose. Nous observons d'ailleurs que Socrate, dans sa métaphore, place la tête, qui est justement ce qu'il est censé soigner, en position intermédiaire, entre l'œil qu'elle commande et le corps qui lui impose un certain nombre de contraintes, en même temps qu'elle lui est indispensable pour être ce qu'il est.

195. Au sens large : il est bien sûr question de la législation civile, mais aussi des coutumes, des règles de comportement admises en société, d'une manière générale de toutes les conventions qui régissent les rapports humains.

Socrate indique également qu'un corps n'est sain que lorsqu'il suit un régime (*δίαιτα*) adéquat ¹⁹⁶. Or, il précise, en 156 c3, que cette diététique est préconisée par un *λόγος* : *ἐκ δὴ τούτου τοῦ λόγου*. Ce n'est pas une simple formule de transition qui signifierait en somme « d'après ce que nous venons dire », mais elle rappelle qu'un raisonnement est en train d'être exposé et qu'une nouvelle étape va être présentée conformément à ce raisonnement. Le rapprochement entre les mots *λόγου* et *διαίταις* en 156 c3-4 n'est donc certainement pas fortuit et vient souligner l'idée que les deux notions entretiennent des rapports étroits. Le fait d'avoir recours à une *δίαιτα* est le résultat nécessaire d'une certaine conception du corps (donc d'un *λόγος* tenu sur le corps, en l'occurrence l'interaction du tout et de ses parties). Et en même temps, la *δίαιτα*, une fois que sa nécessité a été reconnue, exige un autre *λόγος* pour savoir en quoi elle doit consister, notamment si elle est destinée à produire la santé du corps (en l'espèce, c'est le médecin qui détient ce *λόγος* spécifique). Implicitement, Socrate suggère que la pensée a des répercussions directes dans le domaine corporel et que prendre soin de l'âme, où se forme le *λόγος*, est aussi bénéfique pour le corps. En outre, le mot *δίαιτα* désignant plus qu'une diététique, c'est-à-dire tout un mode de vie, c'est finalement l'ensemble de notre comportement qui est conditionné par un *λόγος*, et lorsqu'il est adéquat, nous pouvons observer en particulier les lois de la cité mais aussi répondre aux exigences de la vertu. Une âme qui est capable de produire un tel *λόγος* est évidemment un atout précieux. Nous mettons ainsi en évidence le lien très étroit qui existe entre d'une part l'âme et la pensée qu'elle produit et, de l'autre, non seulement le corps mais aussi le rapport entretenu avec le monde et les autres hommes. Quand la pensée change, le comportement change nécessairement.

La capacité à produire un *λόγος* permet à l'âme d'occuper la position intermédiaire que nous avons relevée et autorise l'homme à s'accommoder activement des nécessités physiques et biologiques, sans en être le jouet inerte, comme peut l'être une chose inanimée, ballottée par les forces extérieures qui s'appliquent sur elles ou un animal dont l'existence est centrée autour de la satisfaction de besoins physiologiques. Le *λόγος* de l'âme est ainsi une caractéristique éminemment humaine. Grâce à celui-ci, l'homme est en mesure de jouer avec les nécessités : il ne s'en affranchit pas mais il sait en tirer parti pour son action en s'adaptant à elles. L'homme est un être qui crée par transformation et non par pure production. Même le *λόγος* ne peut être produit *ex nihilo*, puisqu'il est soumis à un langage et une culture, d'où il tire ses structures et ses concepts de départ : l'homme n'invente rien mais choisit les objets de pensée et les agence selon les lois logiques, ce qui ne veut nullement dire que sa pensée soit déterminée, car il a toute liberté pour choisir et explorer les objets de pensée, se servant des uns pour éclairer les autres, seul le mode de pensée étant déterminé, si bien qu'il en résulte une accumulation de données qui apporte une plus grande compréhension de l'objet d'étude.

196. *Ibid.*, 156 c4.

Par ailleurs, la production qui réalise le *λόγος* dépend toujours d'un substrat physique imposant des contraintes auxquelles l'individu doit se plier. Toute action humaine est donc nécessairement conditionnée par une part plus ou moins grande de passivité, inhérente au monde et aux conditions dans lesquelles elle a lieu. L'existence d'un *λόγος* permet non pas de s'affranchir de cette passivité mais d'en tirer parti afin de se frayer des espaces de liberté qui rendent possible l'action autonome et personnelle.

En obtenant de Charmide son assentiment au discours qu'il vient de tenir ¹⁹⁷, Socrate est parvenu à attirer son attention sur un fait important dissimulé derrière un fait anodin bien connu, qu'il suffisait d'observer ¹⁹⁸. À partir d'un exemple simple, mais pertinent, il a mis son interlocuteur en condition pour exercer son esprit sur un sujet plus complexe. Le fait que Charmide montre qu'il est apte à suivre les raisonnements de Socrate lève une contrainte sur ce dernier : il ne sera pas limité dans la recherche qu'il s'apprête à initier par les capacités de son interlocuteur. Nous sommes les témoins du travail du *λόγος* chez Socrate, qui lui permet de jauger son interlocuteur, dont les facultés, dans un dialogue, sont un facteur limitant au développement du *λόγος*. En prenant conscience de la personnalité à qui il a affaire, Socrate se crée ainsi un espace de liberté plus grand pour déployer son *λόγος*. En outre, plus il s'aperçoit que le jeune garçon est doué de capacités pour la réflexion et l'analyse, plus il est enclin à s'intéresser à la beauté de l'âme de celui-ci et moins il est troublé par sa beauté physique. C'est pourquoi, nous constatons qu'à chaque étape que Charmide franchit avec succès, Socrate se sent mieux, retrouve ses moyens ¹⁹⁹ et se désenvoûte un peu plus de la magie que Charmide lui avait fait subir lors de son arrivée. Au fur et à mesure que l'entretien progresse, le vrai Charmide perce sous son apparence physique attrayante et Socrate se libère de sa magie en s'approchant de plus en plus du réel.

En analysant la démarche de Socrate, il apparaît que le traitement qu'il propose à Charmide est bien plus qu'un remède contre la migraine. C'est tout un projet de vie qu'il s'apprête à soumettre à son jeune interlocuteur car le *λόγος* est la voie d'accès à l'ordre du monde et au réel. La stratification du *λόγος* rend justement possible la mise en adéquation du *λόγος* intérieur et des principes organisant le monde, grâce à l'intervention d'un *λόγος* intermédiaire apporté par Socrate, qu'il s'agisse de l'incantation promise ou du dialogue, qui entre en interaction avec celui de Charmide pour le restructurer et l'amener à développer une nouvelle vision du monde qui induira en lui des changements de comportement.

197. *Ibid.*, 156 c8 : ἀποδέχη τὸν λόγον.

198. *Ibid.*, 156 c5 : ἤσθησαι.

199. *Ibid.*, 156 d1-3, après 156 a9-b1.

c) Particularités des incantations socratiques

i. Zalmoxis et la parole efficace

La suite du discours de Socrate consiste à préciser la nature de l'incantation²⁰⁰ et compléter l'analogie qui a commencé à se dessiner dans la première partie de son intervention. Le discours change désormais de nature. Alors que Socrate avait jusqu'ici évoqué un fait connu par expérience et avait montré qu'il respectait une logique, il produit maintenant un récit, qui est invérifiable et en appelle donc à la confiance bienveillante de l'auditeur. En effet, Socrate introduit dans ce passage la notion d'âme, sans prétendre démontrer ni son existence, ni sa pertinence²⁰¹. Il ne se donne pas non plus la peine de la définir en détail²⁰², présupposant que Charmide la connaît et la comprend de la même manière que lui. Seul un discours de type mythique comme celui proposé ici est effectivement adapté pour aborder la question de cette façon. D'ailleurs, Charmide n'est pas invité à donner son approbation au contenu du discours que tient Socrate. Il devra simplement accepter ou refuser de traiter son mal de tête en suivant l'approche préconisée par ce dernier. Nous sommes bien dans un contexte de thérapie magique, où le patient est sommé de se plier à la théorie du guérisseur et de se fier à son autorité.

Le récit de Socrate renforce également le contexte magique de l'incantation puisque le voyage, qui lui a permis de la rapporter peut s'apparenter à la retraite de Zalmoxis²⁰³, un

200. Voir aussi P. LAÍN ENTRALGO, *op. cit.*, pp. 112-123 (pp. 114-126 de la traduction anglaise).

201. La seule preuve de l'existence d'une telle entité ressortant du discours de Socrate pourrait être déduite de l'efficacité supposée de la médecine de Zalmoxis qui est appliquée à l'âme et dont les effets se voient dans le corps.

202. En *Charmide*, 156 e6-8, Socrate se contente de présenter l'âme comme la source de tous les biens et maux du corps humain et de l'homme. Le fait de distinguer le corps (156 e7 : τῷ σώματι) et l'homme dans son ensemble (156 e7-8 : παντὶ τῷ ἀνθρώπῳ) indique que les répercussions de la bonne ou de la mauvaise santé de l'âme dépassent le niveau somatique et touchent aussi le comportement et plus généralement l'existence de la personne. T. M. ROBINSON, *Plato's Psychology*, 2^e éd., Toronto - Buffalo - London, 1995 [1=1970], pp. 7 sq., constate que pour la première fois chez les Grecs, le soi (*self*) est ici envisagé comme étant l'homme tout entier, comprenant son corps et son âme, cette dernière conservant la prééminence. Sur les particularités de la conception si singulière de l'âme envisagée dans le *Charmide*, le corps apparaissant comme une partie de l'âme, voir M.-F. HAZEBROUCQ, *op. cit.*, pp. 117-131.

203. HÉRODOTE, *op. cit.*, IV, XCIV-XCVI, rapporte différents points de vue sur Zalmoxis (qu'il appelle Salmoxis, Σάλμοξις) : il pourrait être aussi un dieu auquel est rendu un culte fondé sur un suicide rituel (sur la version qui fait de Salmoxis un disciple de Pythagore, voir *infra*, p. 923). Sur la personnalité de Zalmoxis, voir W. TOMASCHEK, *Die alten Thraker. Eine ethnologische Untersuchung*, II, Wien, 1894, pp. 62-67, G. KAZAROW, « Zalmoxis », *Klio*, 12, 1912, pp. 355-364, W. BURKERT, *Lore and Science...*, pp. 156-159, M. ELIADE, « Zalmoxis » in M. ELIADE, *De Zalmoxis à Gengis-Khan. Études comparatives sur les religions et le folklore de la Dacie et de l'Europe orientale*, Paris 1970, pp. 31-80, F. HARTOG, *Le Miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, rééd., Paris, 2001 [1=1980], pp. 164-198, M.-F. HAZEBROUCQ, *op. cit.*, pp. 123-131, Y. USTINOVA, « "Either a Daimon, or a Hero, or Perhaps a God." Mythical Residents of Subterranean Chambers », *Kernos*, 15, 2002, pp. 278-281, Z. PETRE, « "Zalmoxis, roi et dieu". Autour du *Charmide* », *Dacia*,

disciple de Pythagore qui disparut pendant trois ans dans une pièce souterraine pour amener ses concitoyens thraces à croire en l'immortalité de l'âme²⁰⁴ ; et plus généralement le sorcier ou le chamane disparaît un temps, soit pour s'isoler, soit pour voyager au loin, et revient avec la solution ou le remède pour traiter le problème qui lui a été soumis. Socrate affirme donc encore un peu plus son statut de sorcier.

Dans ce passage, il doit convaincre Charmide à la fois de la valeur de l'incantation et de son principe de fonctionnement, qui résoudra indirectement le problème pour lequel il le consulte, puisque le soulagement du mal de tête est un effet secondaire de l'action de l'incantation sur l'âme. Grâce au récit, Socrate se place sous l'autorité de Zalmoxis. Et il lie cette seconde partie de son propos à la première en confirmant les résultats obtenus précédemment au moyen de l'expertise de la science médicale thrace qu'il invoque²⁰⁵. En effet, cette science obtient des résultats meilleurs que ceux de la science grecque, parce qu'elle applique plus adéquatement le principe d'agir sur le tout pour guérir la partie, en sachant sur quel tout agir²⁰⁶. Du fait de l'emboîtement des parties dans le tout, il se pose donc un problème d'échelle dans l'intervention du médecin : le bon médecin est celui qui sait à quel niveau du système il doit faire porter son intervention. Le récit de Socrate est ainsi un autre *λόγος*, sous-jacent à l'incantation, qui est révélé pour cadrer son utilisation et la rendre efficace. Socrate mobilise donc différents *λόγοι*, plus ou moins explicites, tous convergents, qui peu à peu dessinent un édifice de pensée cohérent dans lequel il pourra insérer Charmide et faire peser sur son *λόγος* une contrainte restructurante.

On notera également que Socrate se réfère à deux niveaux d'autorité différents, fonctions du niveau de maîtrise de la médecine et de la nature des instances en jeu : le premier est celui du médecin thrace qu'il a rencontré lorsqu'il était militaire et qui lui confirme que le principe prôné par les médecins grecs et appliqué au niveau corporel, est exact ; le second niveau d'autorité est celui de Zalmoxis, présenté comme un dieu et cité par le médecin thrace,

N. S. LI, 2007, pp. 62-70. K. MEULI, *art. cit.*, pp. 163 *sq.*, pense que Zalmoxis est une figure mythique de chamane, ce que conteste M. ELIADE, *Le Chamanisme...*, p. 307.

204. HÉRODOTE, *op. cit.*, IV, XCV.16-20. Voir aussi *Charmide*, 158 b7, où Socrate évoque Abaris l'Hyperboréen. D'après PINDARE, *Pythiques*, X, 41, évoquant les Hyperboréens « Ni les maladies ni la vieillesse n'atteignent cette race sainte » (*νόσοι δ' οὔτε γῆρας οὐλόμενον κέκραται ἱερᾶ γενεᾶ*). De nouveau, la distance géographique a un lien avec l'action thérapeutique. L'ailleurs est aussi un autre et une source d'altérité si l'on sait en maîtriser les secrets. Sur Abaris, voir HÉRODOTE, *op. cit.*, IV, xxxvi.1-4 ; LYCURGUE, *Discours*, XIV (*Contre Menesaichmos*), fragment 5a-b (CONOMIS) ; HÉRACLIDE du Pont, fragments 73 à 75 (WEHRLI) ; HARPOCRATION, *Lexique des dix orateurs attiques*, 1.1-2.7, s. v. Ἄβαρις (DINDORF), qui cite notamment PINDARE, fragment 270 ; JAMBLIQUE, *Vie de Pythagore*, XIX, 90-93 ; XXVIII, 141 ; XXXII, 215.5-217.8 (DEUBNER, KLEIN) ; SUIDAS, *op. cit.*, A, 18, s. v. Ἄβαρις. K. MEULI, *art. cit.*, pp. 159-163, l'associe à une tradition chamanique, mais K. DOWDEN, « Deux notes sur les Scythes et les Arimaspes », p. 490, précise que ce personnage est légendaire.

205. *Charmide*, 156 d6-7. W. TOMASCHEK, *op. cit.*, II, pp. 22-36, a répertorié à partir de PEDANIUS DIOSCORIDE, *De materia medica*, et du PSEUDO-APULÉE, *De medicaminibus herbarium*, de nombreux noms de plantes médicinales connues par les Daces, peuple voisin des Thraces, ce qui pourrait laisser penser que ces derniers avaient aussi des connaissances sérieuses dans ce domaine.

206. *Charmide*, 156 d8-e6.

et qui, du haut de son expertise divine, porte un regard critique sur la pratique des médecins grecs jugée globalement inefficace²⁰⁷ et stipule qu'il convient de traiter le mal à partir du niveau d'une instance supérieure et non corporelle, l'âme²⁰⁸. La médecine de Zalmoxis est supérieure et est réellement une science car elle dépasse les apparences et sait reconnaître les causes invisibles du mal à soigner : il y a une parenté entre la cause de la maladie à traiter, le savoir qui est capable de l'appréhender, et la nature de la personne détentrice de ce savoir.

L'écart entre le corps et l'âme est bien souligné par l'existence des deux parties du discours de Socrate et par la personnalité des praticiens, un homme qui reconnaît la validité de la médecine appliquée au corps et un dieu qui enseigne la nécessité de soigner aussi l'âme pour obtenir une plus grande efficacité. Le corps et l'âme sont cependant liés car une action sur la seconde se répercute sur le premier, si bien que Socrate a juré au médecin thrace de ne pas soigner l'un sans l'autre²⁰⁹. Cette liaison est suggérée également par l'organisation du *λόγος* de Socrate qui fait du médecin thrace le porte-parole de Zalmoxis. Le discours du dieu est enchâssé dans celui du médecin, lui-même inclus dans celui de Socrate. Le *λόγος* se fait ici le miroir de la réalité car il en reproduit l'ordre apparent en allant du plus spécifique au plus général, du traitement du mal de tête de Charmide, en passant par celui du corps pour aboutir à celui de l'âme. Ce qui est le plus proche dans l'ordre visible et corporel paraît le plus proche dans le *λόγος*, tandis que le plus éloigné dans cet ordre, qui touche à des réalités invisibles, paraît aussi le plus éloigné dans le *λόγος*, car c'est un discours rapporté inséré dans un troisième discours. Mais le mouvement général du *λόγος* est bien dirigé vers l'approfondissement de la compréhension du réel et le rétablissement de l'ordre causal authentique car il élimine les causes secondaires pour amener Charmide à s'intéresser à la cause première de son problème.

Nous avons constaté qu'il existait une parenté entre la nature du médecin, celle de son savoir et celle de l'instance à traiter. Cette parenté ne signifie pas néanmoins qu'il est impossible à un être inférieur d'agir sur une cause d'un niveau supérieur : l'existence de la parenté a permis à la réalité d'être explicitée mais elle n'est en aucun cas une entrave à l'action car la réalité est un continuum. Le discours de Socrate, par son existence, nous démontre qu'une fois qu'il est prononcé, un humain peut réussir à agir sur l'âme car le *λόγος* a eu un rôle de révélateur et a lié chez cet auditeur les différents niveaux de la réalité, grâce à sa nature synthétique et à la possibilité de sa transmission : un seul homme parvient ainsi à entrer en possession en même temps de savoirs multiples, ayant trait à des niveaux différents du réel, qui lui sont éventuellement inaccessibles, et parce que le *λόγος* a la propriété de pouvoir être

207. *Ibid.*, 156 e3-6.

208. *Ibid.*, 156 e2.

209. *Ibid.*, 157 b3-c2.

partagé avec un dieu, il devient alors possible de développer une connaissance de bon aloi de ces aspects subtils du réel.

L'incantation, étant un *λόγος*, est vraiment un type de traitement qui convient à l'âme²¹⁰, eu égard à sa nature incorporelle et à sa faculté de produire des effets sur tout l'individu. Car l'intérêt du *λόγος* réside autant dans son contenu que dans sa capacité à être communiqué à autrui et à pouvoir ainsi trouver ensuite une traduction dans des actions ou des modifications internes à l'individu. Agissant à distance et efficacement sur quelqu'un d'autre, le *λόγος* comporte donc bien une dimension incantatoire. L'action de l'âme sur le corps, telle que Socrate la présente, relève finalement de la loi de contagion de la magie sympathique : une bonne incantation produit de bons effets dans l'âme qui se répercutent positivement dans tout le corps. L'effet sur le corps est analogique à l'effet sur l'âme : lorsque l'âme est gagnée par la tempérance (*σωφροσύνη*), elle modère ses désirs et induit un comportement mesuré et raisonnable ; de même le corps, analogiquement, en vient à adopter un régime mesuré et donc plus sain. D'où la nécessité de soigner l'âme avant le corps car un corps sain associé à une âme malade risque de se révéler très dangereux car il mettra sa vigueur au service de la réalisation de desseins vicieux plus préjudiciables à leur auteur qu'une mauvaise santé ou la mort à cause d'une maladie non soignée²¹¹. La cure authentique est par conséquent conditionnée à l'appréciation éthique de la situation par le guérisseur, qui doit absolument intervenir dans les règles de l'art pour éviter que son intervention ne produise plus de mal que de bien.

210. *Ibid.*, 157 a4-b1 (Socrate cite le médecin thrace se référant à Zalmoxis) : « on soigne l'âme, bienheureux ami, disait-il, au moyen de certaines incantations, et ces incantations sont des beaux discours ; or à partir de ces discours, la sagesse naît dans les âmes, et une fois que celle-ci est née et présente, il est à ce moment-là facile de procurer la santé et à la tête et à tout le reste du corps » (*θεραπεύεσθαι δὲ τὴν ψυχὴν ἔφη, ὦ μακάριε, ἐπωδαῖς τισιν, τὰς δ' ἐπωδὰς ταύτας τοὺς λόγους εἶναι τοὺς καλοὺς· ἐκ δὲ τῶν τοιούτων λόγων ἐν ταῖς ψυχαῖς σωφροσύνην ἐγγίγνεσθαι, ἧς ἐγγενομένης καὶ παρούσης ῥάδιον ἤδη εἶναι τὴν ὑγίειαν καὶ τῇ κεφαλῇ καὶ τῷ ἄλλῳ σώματι πορίζειν*).

211. L'idée qu'il serait parfois avantageux que le malade ne survive pas à sa maladie revient régulièrement dans les *Dialogues* : voir *Charmide*, 164 b7-8 (« est-ce, en fait, aussi une nécessité pour le médecin de savoir quand il soigne d'une façon utile et quand ce n'est pas le cas ? » (*ἢ οὐκ καὶ γινώσκειν ἀνάγκη τῷ ἰατρῷ ὅταν τε ὠφελίμως ἰᾶται καὶ ὅταν μὴ*)), *Lachès*, 195 c11-12 (« ne crois-tu pas que pour de nombreuses personnes, il aurait été meilleur de ne pas se relever de maladie que de s'en relever ? » (*ἢ οὐ πολλοῖς οἶε ἐκ τῆς νόσου ἄμεινον εἶναι μὴ ἀναστήναι ἢ ἀναστήναι*)). Dans la *République*, III, 409 e4-410 a4, Socrate propose une législation qui interdit de maintenir en vie les citoyens ne possédant pas à la fois un corps sain et une bonne âme, ceux dont le corps est trop malade étant abandonnés à la mort et ceux dont l'âme vicieuse est incurable étant exécutés. Voir aussi 407 d4-e2 et surtout 408 b2-4 où Socrate évoque l'opinion des enfants d'Asclépios concernant l'opportunité ou non de soigner certains malades : « des existences malades de nature ainsi qu'une vie dérégulée, ils ne croyaient pas qu'il y eût profit à les vivre, ni pour les personnes elles-mêmes, ni pour les autres, ni que l'art médical dût s'appliquer à ces gens, ni qu'il fallût les soigner, même s'ils avaient été plus riches que Midas. » (*νοσώδη δὲ φύσει τε καὶ ἀκόλαστον οὐτε αὐτοῖς οὐτε τοῖς ἄλλοις φροντο λυσιτελεῖν ζῆν, οὐδ' ἐπὶ τοῦτοις τὴν τέχνην δεῖν εἶναι, οὐδὲ θεραπεύεον αὐτούς, οὐδ' εἰ Μίδου πλουσιώτεροι εἴεν*). Cf. *Phédon*, 62 a4-5 : « il y a des moments et des personnes pour qui il est meilleur d'être mort que de vivre » (*ἔστιν ὅτε καὶ οἷς βέλτιον <ὄν> τεθνάναι ἢ ζῆν*).

ii. Exigence éthique et émergence de la vertu par le λόγος

La dimension éthique de la guérison fait l'objet de la fin de la deuxième partie du discours de Socrate, que nous venons d'analyser. Après avoir jaugé les capacités de mémoire et de logique de son jeune interlocuteur, Socrate s'applique à lui faire accepter un cadre éthique devant garantir la poursuite de son traitement dans de bonnes conditions. Socrate évoque ainsi son attachement au respect de la parole donnée : il a fait le serment au médecin thrace qui lui a transmis l'incantation de ne pas soigner la tête sans avoir soigné l'âme auparavant, c'est-à-dire de ne pas utiliser le *φάρμακον* sans l'incantation, et réciproquement²¹². La pratique de Socrate est sous-tendue par une forte exigence éthique, donc un nouveau λόγος, qui s'applique quelles que soient les circonstances puisque Socrate ne doit céder à aucune pression ou aucune offre, de quelque nature qu'elles soient, qui l'inciteraient à contrevenir au protocole prévu pour la cure²¹³. Mais ce nouveau λόγος sous-jacent n'est pas la propriété de Socrate car il est partagé avec une tierce personne, qui devient un référent externe et le gage de la permanence de ce λόγος, la situation étant comparable à la situation dialogique où chaque interlocuteur est le témoin et le garant des accords de l'autre, du fait de l'altérité des personnes.

L'éthique a donc une dimension intangible et est fondée sur une position de principe qui fige d'une certaine manière le comportement de l'individu et le conduit à se déconnecter des influences extérieures pouvant survenir après avoir pris sa résolution : elle s'impose à l'individu et devient autonome par rapport à lui, dès lors que celui-ci a adopté cette position. En 157 c2, l'obligation faite à Socrate de respecter son serment est d'ailleurs formulée de façon impersonnelle : « il me faut nécessairement obéir » (*μοι ἀνάγκη πείθεσθαι*). C'est le respect de cette exigence éthique que Socrate va demander à Charmide d'accepter à son tour pour continuer l'entretien, et non d'adhérer au contenu du mythe de Zalmoxis qu'il vient de rapporter. Ainsi, l'engagement pris par Socrate pour obtenir un bienfait s'étend à quiconque souhaite en profiter également, même s'il n'a jamais été en contact avec celui qui a reçu le serment de Socrate. Car le serment profite autant à l'informateur de Socrate qui reçoit de la sorte l'assurance que son art n'est pas dévoyé et que l'on ne fait pas n'importe quoi en son nom, qu'au malade qui obtient la garantie d'être soigné dans les règles de l'art et non à moitié, et donc d'avoir les meilleures chances de guérison. L'efficacité du procédé magique est suspendue à l'attitude éthique que Socrate choisira d'adopter. Le serment de Socrate est donc un λόγος supplémentaire qui est non seulement partagé et adopté par son interlocuteur mais

212. *Charmide*, 157 b1-c6.

213. *Ibid.*, 157 b7-c1 : « il m'ordonna avec une grande véhémence de ne me laisser persuader par personne, aussi riche, noble ou beau fût-il, de procéder autrement » (*καί μοι πάνυ σφόδρα ἐνετέλλετο μήτε πλούσιον οὔτω μηδένα εἶναι μήτε γενναῖον μήτε καλόν, ὃς ἐμὲ πείσει ἄλλως ποιεῖν*).

qui est aussi mis en action, explicitement ici, même s'il aurait pu l'être implicitement si Socrate s'était contenté d'agir en adéquation avec sa parole donnée sans la mentionner : dans les deux cas, ce nouveau *λόγος* s'ajoute à ceux qui façonnent déjà le cadre et la structure de l'interaction entre Socrate et Charmide²¹⁴. En l'espèce, expliciter ouvertement ce *λόγος* a pour effet de le rendre plus efficace, plutôt que de le laisser agir implicitement dans l'interaction, le comportement de Charmide ne devenant que la conséquence du comportement de Socrate, lui-même structuré par le serment : en étant exprimé, ce *λόγος* devient une condition restrictive pour la poursuite de l'entretien, et par conséquent le respect du principe éthique adopté par Socrate s'étend obligatoirement aux autres interlocuteurs qui n'ont le choix qu'entre l'acceptation ou la rupture de la conversation, et sont obligés de signifier expressément leur accord ou leur désaccord, au moins tacitement en poursuivant la conversation, le serment leur étant désormais opposable. D'une manière générale, Socrate passe son temps à imposer à ses interlocuteurs le respect d'une éthique fondée sur l'attachement au vrai, la bonne volonté et le respect des accords passés, pour s'assurer que le dialogue soit fructueux²¹⁵. Ici, avec ce serment, il ajoute cependant une condition supplémentaire, qui accentue la dépendance à Socrate de ses interlocuteurs. Avec ce dispositif, c'est à un cadrage que procède Socrate qui limite les possibilités d'interaction et prévient ainsi certains comportements risquant de lui faire perdre le contrôle de la situation : il a mis en place un véritable piège à pensée, dans lequel toute opinion insuffisamment fondée sera nécessairement réfutée, Socrate étant ignorant et exigeant un lien avec le vrai, l'interlocuteur complétant le cadrage avec les limites assignées par sa propre vision du monde, et achevant ainsi de se piéger. Cette approche permet ainsi de distinguer les interlocuteurs intelligents de ceux qui ne le sont pas, étant capables de sortir du cadre en modifiant leur vision du monde, tous les autres paramètres étant intangibles par définition.

Le serment de Socrate est en fait une adaptation tactique pour amener ses interlocuteurs à l'intérieur de ce cadre à leur insu : partant, tel qu'il est utilisé ici, il est lui-même une forme d'incantation. Grâce à lui, en effet, Socrate réussit à se libérer de l'injonction de Charmide de lui fournir immédiatement l'incantation censée le soigner, en lui opposant une condition à laquelle celui-ci est obligé de souscrire pour obtenir ce qu'il désire. La manœuvre de Socrate est très adroite car cette condition est elle-même soumise à une condition implicite qui sera

214. Socrate évoque le serment pour achever de convaincre Charmide de se soumettre à l'entretien socratique. Même si cette histoire de médecin thrace n'est qu'une invention de Socrate, elle révèle que le dialogue qui suivra sera conditionné par le respect d'une maxime propre à Socrate qui devra être partagée par Charmide.

215. Dans le *Gorgias*, 486 e6-487 a3, notamment, Socrate indique également que ses interlocuteurs doivent posséder des qualités bien précises pour être capables de dialoguer convenablement avec lui : « Car je considère que celui qui s'apprête à mettre à l'épreuve adéquatement une âme pour déterminer si elle mène correctement sa vie, il faut qu'il ait alors trois qualités, que, toi, tu possèdes toutes : la compétence, la bonne volonté et le franc-parler. » (*ἐννοῶ γὰρ ὅτι τὸν μέλλοντα βασανιεῖν ἰκανῶς ψυχῆς περὶ ὀρθῶς τε ζώσης καὶ μὴ τρία ἄρα δεῖ ἔχειν ἃ σὺ πάντα ἔχεις, ἐπιστήμην τε καὶ εὐνοίαν καὶ παρρησίαν.*)

bientôt annoncée, à savoir la nécessité de déterminer la présence ou non de la *σωφροσύνη* chez Charmide, et comme il sera impossible de trancher la question, Socrate sera finalement dispensé de livrer l'incantation du médecin thrace : grâce au serment, il introduit des conditions sur lesquelles il ne peut pas influencer car étant par position indépendantes de sa volonté et précédant la situation existante, ce qui lui permet d'ôter la contrainte que cette dernière faisait peser sur lui du fait des interlocuteurs, les motifs invoqués étant également acceptables pour ces derniers, qui comprennent tout à fait (par bon sens ou en vertu du respect d'une valeur sociale importante) que l'on ne revienne pas sur la parole donnée. L'apriorité nécessaire de la vertu et de l'éthique est donc mise à profit par Socrate dans son cadrage pour imposer ses règles du jeu et obtenir un respect automatique à celles-ci. D'autre part, le serment étant un engagement pris devant une personne qui devient le garant du respect de celui-ci, il constitue un paradigme de ce que Socrate attend de ses interlocuteurs dans le dialogue, étant lui-même le témoin et le garant du respect de leurs accords. Il s'agit bien d'une parole efficace qui se répercute sur les actes des individus et qui traduit en même temps le fait que l'appréciation de la valeur éthique de ces actions est devenue indépendante des agents, mais dépend de la personne qui a reçu le serment. Or, en plaçant le dialogue qui va avoir lieu sous l'égide d'un engagement *a priori*, pris envers un tiers indépendant de tous les protagonistes, Socrate s'exonère par surcroît d'une éventuelle accusation de partialité dans les jugements qu'il pourra être amené à formuler notamment sur la *σωφροσύνη* de Charmide : il ne fait plus qu'appliquer une procédure, qu'il a certes créée lui-même mais à laquelle ses interlocuteurs ont accepté de se soumettre puisqu'ils jouent le jeu depuis le début.

iii. Où l'incantation appliquée n'est pas forcément celle que l'on croit

La question éthique soulevée par le respect du serment concerne la nécessité de ne pas séparer le traitement de la tête de celui de l'âme : la santé au sens large de l'individu dans son intégralité est donc assurée de la sorte. La vertu ne s'acquiert pas pour elle-même mais pour être mise en pratique concrètement, si bien que l'âme n'est réellement vertueuse que lorsque l'individu se comporte vertueusement. Aussi, la métaphore médicale de la première partie du discours de Socrate prend-elle ici toute son importance : du *λόγος* présent dans l'âme grâce à l'incantation doit émerger une *δίαιτα* vertueuse, qui entraînera un comportement vertueux et la bonne santé du corps tout entier, assurée concomitamment par l'excellence de l'âme. Les trois étapes du processus décrit en 157 a4-b1 ²¹⁶ sont très claires : d'abord l'incantation sous forme de *λόγοι καλοί*, puis l'émergence de la tempérance dans l'âme et enfin la venue de la

216. Ce texte est cité *supra*, p. 918, note 210.

santé dans le corps. La structure de la phrase met en exergue le rôle central de la vertu dans le processus, qui constitue le pivot entre le discours et la santé corporelle, et donc les actions. La vertu n'a de raison d'être que si elle entre en application dans les actions de l'individu. Une fois qu'elle existe, la vertu, en quelque sorte, exige du corps qu'il rende visible sa présence dans l'âme par ses actions. La guérison du corps devient finalement le reflet de la transformation interne subie par l'âme sous l'effet de l'incantation qui a modifié son mode de pensée en lui inculquant ces *λόγοι καλοί*, qu'elle peut maintenant élaborer elle-même, puisque l'effet semble durable, la personne ayant bénéficié de ce traitement ne rechutant pas dans son mal corporel²¹⁷. Toute la nature magique, et fantastique, de l'opération est donc ici tangible. Ainsi, constatant les répercussions concrètes du *λόγος* dans la vie de l'individu, et même sur sa santé, il apparaît que le passage au crible des *λόγοι* auxquels il est soumis et leur organisation sont cruciaux. Dans cette optique, l'introduction d'une éthique dans le réseau de *λόγοι* est alors une mesure de salubrité essentielle, et un facteur d'efficacité primordial pour la manœuvre de Socrate.

À la lumière de ces constatations sur le fonctionnement de l'incantation thrace, il nous vient à l'esprit que cette histoire est sans doute trop belle pour être réaliste. En effet, nous observons en 157 a5-6, l'opposition entre, d'une part, les pluriels *τῶν τοιοῦτων λόγων* et *ταῖς ψυχαῖς*, précédés d'articles définis voire d'un pronom démonstratif qui mettent l'accent sur leur spécificité, et, de l'autre, le singulier *σωφροσύνην*, sans article, pour mieux souligner sa généralité. La vertu n'est pas conditionnée par l'âme mais se révèle en elle de façon identique pour toutes les âmes, si des conditions bien précises sont réunies, à savoir la présence de *λόγοι καλοί* installés directement dans les âmes par les incantations. L'incantation rapportée par Socrate constituerait ainsi un gain de temps dans la recherche de la vertu, qui naîtrait spontanément une fois que la parole magique aurait été prononcée, au lieu de se manifester aléatoirement ou d'être progressivement découverte par essais et erreurs ou par un effort de réflexion sur sa nature. La vertu est le résultat nécessaire du *λόγος* quand il a les propriétés requises (qui en font un *λόγος καλός* et que Socrate se garde bien d'expliciter), car il ne prête pas à contestation et n'implique pas un autre *λόγος* contradictoire qui le remettrait en question et dispenserait l'individu d'être vertueux. Il n'y pas d'alternative, l'action vertueuse s'impose alors à l'agent et son corps n'est que le relais physique du *λόγος* implanté dans son âme. La nature incantatoire des *λόγοι καλοί* apparaît de façon patente dans le fait qu'ils pénètrent directement et s'installent tels quels dans l'âme sans être arrêtés par les filtres critiques venant éventuellement d'opinions antérieures inadéquates existant en elle, s'opposant à ces *λόγοι* ou les pollutant ; l'assentiment de la personne recevant l'incantation au contenu des *λόγοι καλοί*

217. Le pluriel peut aussi faire référence à la multiplicité des âmes qui développent des *λόγοι καλοί*, ainsi qu'à la multiplicité des situations qui demandent toutes un *λόγος καλός* différent car spécifique. Il est possible aussi que pour une même situation plusieurs *λόγοι καλοί* différents soient possibles pour l'appréhender.

est même superflu. L'incantation a beau être magique, son fonctionnement n'est guère en accord avec les principes prônés par Socrate, qui se défend d'enseigner quoi que ce soit – et surtout pas la vertu, et d'être capable de rendre bon quiconque²¹⁸ ; et surtout cette magie, capable de modifier le fonctionnement intellectuel de son bénéficiaire, donc sa nature car celui-ci n'était pas apte à former de tels *λόγοι* jusqu'à présent, paraît résolument irréaliste et relever de l'univers extraordinaire des poètes et des conteurs. En outre, au départ, les *λόγοι καλοί* ne sont pas élaborés par l'individu lui-même mais par l'enchanteur qui, soit dispose d'une connaissance de la vertu supérieure grâce à laquelle il est capable de mettre au point les incantations appropriées tant à la personne qu'à la situation auxquelles elles sont destinées, soit est dépositaire d'une formule brute éventuellement modulable en fonction du cas d'espèce²¹⁹.

Par conséquent, dans les deux cas, la figure du sorcier qui est dépeinte est incompatible avec la personne de Socrate, lui qui revendique en toute occasion son ignorance. Tout se passe comme si celui-ci tentait d'appâter à la manière des sophistes un jeune garçon prometteur en lui faisant miroiter la possibilité d'acquérir la vertu par un *λόγος* tout fait, qu'il n'aurait qu'à répéter sans effort ; d'où le réflexe de Charmide de vouloir noter l'incantation dès que Socrate lui fait part de son existence²²⁰ : il serait ainsi en mesure d'en disposer à chaque occasion qu'il en aurait besoin et obtenir à coup sûr l'effet recherché. L'incantation rapportée de Thrace ressemble de plus en plus à un tour de magie de ceux dont les sophistes sont experts...

Il se pourrait donc que Platon accorde quelque crédit à une version de l'histoire de Zalmoxis rapportée par Hérodote qui en fait un contemporain de Pythagore²²¹, ou au moins, qu'il reprenne à son compte pour les besoins de son texte²²², le côté trouble du personnage qui en ressort. Car d'après cette version, Zalmoxis apparaît comme un habile manipulateur : esclave de Pythagore, affranchi et devenu riche, se servant de ce qu'il avait appris auprès de son illustre maître et de son expérience du monde, acquise dans des contrées aux mœurs plus raffinées, il profite du dénuement et de la crédulité des Thraces²²³, en amadouant leur élite par un étalage de luxe et des banquets somptueux, où il enseigne à ses convives l'immortalité et leur promet un bonheur éternel, avant de disparaître pendant trois ans dans une cachette

218. Voir *Apologie*, 33 b3-6.

219. Par exemple, dans les formules magiques qui nous ont été conservées, le nom du sorcier ou de la personne qui en bénéficie ou qui en est victime ou bien même le but cherché ou toute autre indication utile au charme sont souvent indiqués par le mot *ὁ/ἡ/τὸ δεῖνα* afin que le nom approprié soit inséré par le sorcier au moment où il officie. Voir entre autres *P.G.M.*, I.254, 261 ; III.6, 7, 10, 14 ; IV.323, 327, 328.

220. *Charmide*, 156 a1-2.

221. HÉRODOTE, *op. cit.*, IV, XCV.

222. Hérodote dit qu'il ne veut pas se prononcer sur la véracité de cette version mais lui-même est certainement dubitatif car il ajoute immédiatement que selon lui, Zalmoxis a probablement vécu longtemps avant Pythagore (*ibid.*, IV, XCVI. 1-4).

223. *Ibid.*, IV, XCV.6-7 : « constatant que les Thraces vivaient misérablement et étaient passablement stupides » (*ἄτε δὲ κακοβίων τε ἐόντων τῶν Θρηϊκῶν καὶ ὑπαφρονεστέρων*).

souterraine aménagée par lui exprès, se faisant grandement regretter par ses concitoyens qui le croient mort, si bien que sa réapparition inespérée achève de les convaincre de la vérité de ses dires²²⁴. Zalmoxis est donc au mieux un mystificateur, au pire un escroc²²⁵. De toute façon, le procédé retors employé par ce personnage pour emporter la conviction des Thraces en jouant sur leur faiblesse dont il est parfaitement conscient est indigne d'un philosophe et l'on peut s'inquiéter de la nature des incantations qu'un tel individu ou ses disciples sont capables de concevoir. Nous sommes donc en présence d'un renversement de perspective au regard des apparences que le récit produisait au premier abord. La fable de l'incantation thrace est destinée à prendre l'ascendant sur Charmide et le contraindre à une démarche d'introspection sous la forme d'un dialogue. La magie réelle est donc moins dans l'incantation du médecin Thrace que dans la manœuvre de Socrate qui réalise un retournement de situation en brouillant les apparences. Sans le dire, Socrate est donc en train de substituer une incantation socratique à l'incantation thrace.

Le passage de 156 a4 à 157 c6, que nous venons d'étudier décrit la progressive libération du *λόγος* dialogique après l'envoûtement subi par Socrate, et cela en trois temps : une incantation tenant en un mot prononcé par Charmide (le début de la délivrance ne pouvait venir que de celui qui avait été à l'origine du charme), qui permet à Socrate de proposer ensuite une métaphore mettant l'accent sur un fonctionnement logique, validé par Charmide, puis enfin un récit qui livre l'explication finale de tout le processus et soumet Charmide au respect du serment de Socrate. Nous constatons donc que le *λόγος* progresse grâce à l'interaction des interlocuteurs : même un simple acquiescement très formel²²⁶ suffit pour autoriser le passage à l'étape suivante grâce à l'influence physique et psychologique produite sur l'autre interlocuteur par le retour d'information qu'il contient. À chaque fois, le *λόγος* se fait alors plus précis et l'explication causale avance d'un cran. Dans un premier temps, l'incantation promise par Socrate apparaît quasiment ésotérique, son mode de fonctionnement exact nous échappant. Puis la métaphore explicite le principe logique de transmission de la causalité du tout à la partie, en en restant au niveau corporel. Finalement, le récit permet de passer à un niveau ontologique supérieur et il explique que l'âme agit sur le corps. L'étape suivante attendue doit être la révélation à Charmide de l'incantation ramenée de Potidée par Socrate, une fois que celui-ci aura reçu de son jeune interlocuteur l'assurance qu'il se soumettra à ses conditions. À ce moment-là, l'incantation socratique, qui est implicite, aura

224. *Ibid.*, IV, xcvi.19-21 : « la quatrième année, il réapparut aux Thraces, et ainsi Salmoxis rendit crédibles à leurs yeux les choses qu'il disait. » (*τετάρτῳ δὲ ἔπει ἐφάνη τοῖσι Θρήξι, καὶ οὕτω πιθανά σφι ἐγένετο τὰ ἔλεγε ὁ Σάλμοξις.*)

225. Précisons néanmoins qu'Hérodote ne dit nulle part que Zalmoxis avait fait tout cela pour obtenir de quelconques avantages de la part des Thraces mais il est certain qu'en usant de tels procédés, il avait acquis sur eux une réelle emprise, au point qu'ils avaient fini par le déifier. Voir F. HARTOG, *op. cit.*, pp. 177-185, 189, qui souligne à quel point Hérodote le tourne en dérision en dépeignant comme un gargotier et un charlatan.

226. *Charmide*, 156 c7, 9.

produit son premier effet qui est de créer une emprise sur Charmide afin de le rendre réceptif à l'examen de lui-même que Socrate s'apprête à lui faire subir.

iv. Critias et la nature formelle de la vertu : corruption de l'incantation

Au lieu de Charmide dont la réponse à Socrate était attendue pour approuver les dispositions proposées par celui-ci, c'est Critias qui se manifeste, non pour répondre au nom de son cousin mais pour vanter les mérites du jeune homme et se réjouir de l'opportunité de sa rencontre avec Socrate²²⁷. Et bien qu'il ait écouté le discours de Socrate, tout indique qu'il ne l'a pas correctement entendu car il en rend compte de façon très approximative et très schématique, comme s'il cherchait à récupérer dans les paroles de Socrate, les points qui concordent ou servent un propos qu'il avait déjà en tête. Le sens propre au discours de Socrate ne lui importe guère : tout ce qui l'intéresse est d'y puiser du matériel utile à ses propres intérêts.

Critias recadre en fait la situation en fonction de sa propre vision, c'est-à-dire en la présentant de façon à pouvoir être bien vu de Charmide. Ce qui était un mal pour le jeune garçon, sa migraine, devient un bien selon le point de vue de Critias : outre le fait que Charmide va avoir l'occasion de parfaire sa pensée²²⁸, ce qui est un bienfait direct pour lui, Critias, de son côté, trouve une opportunité pour flatter son jeune cousin puisqu'il souligne les qualités qui font sa singularité²²⁹ et sa supériorité sur tous les autres²³⁰, et lui ayant présenté Socrate, il peut espérer être gratifié de la reconnaissance du jeune garçon pour le bien qu'il retirera de cette rencontre, comme un intermédiaire obtiendrait une commission sur une bonne affaire qu'il a apportée. En même temps, présentant Charmide paré de toutes les qualités physiques et morales, Critias est celui qui l'aide à améliorer sa pensée et donc à devenir parfait en tout : à travers les progrès de Charmide, c'est Critias qui est flatté. Les visées personnelles de l'intervention de Critias risquent ainsi de mettre un point d'arrêt à la démarche de Socrate. Il est donc porteur d'un *λόγος* annexe et parasite, venant brouiller le dialogue et qui doit être neutralisé. Le bel édifice que Socrate était en train d'agencer pour y placer Charmide est ainsi menacé par cette intrusion qui risque de corrompre de l'intérieur tout le projet. En même temps, la démarche socratique est mise à l'épreuve : grâce à son rapport intrinsèque au vrai et sa structure si particulière, qui interdit les opinions sans fondement, elle doit pouvoir résister à la subversion portée par celui de Critias, la

227. *Ibid.*, 157 c7-d8.

228. *Ibid.*, 157 c9 : *διάνοιαν*.

229. *Ibid.*, 157 d2 : *διαφέρειν*.

230. *Ibid.*, 157 d6 (*σωφρονέστατος*), d8 (*οὐδενὸς χειρῶν ὄν*).

détermination de Socrate à faire respecter les principes sous-tendant son *λόγος* n'étant pas douteuse. Il trouvera aussi une occasion d'éliminer certaines conceptions *a priori* potentiellement nuisibles à l'examen qui sera conduit ensuite avec Charmide et qui ont trait en particulier à la nature de la vertu et du *λόγος*.

Ainsi, Critias déforme le discours de Socrate en remplaçant le principe logique de la causalité du tout se répercutant sur ses parties qui y avait été mis en exergue, par une série de rapprochements analogiques : si la tête est soignée, la pensée, dont elle est le siège, sera améliorée²³¹ ; et à la beauté extérieure de Charmide correspond une beauté intérieure, puisqu'il ne manque en rien de *σωφροσύνη*²³², ce qui fait de lui un jeune homme *καλὸς κάγαθός*. Dans ces conditions, l'incantation de Socrate n'a plus aucune utilité pratique. Or selon les propos de Critias, la *σωφροσύνη* appartient à l'incantation²³³ : pour lui, la *σωφροσύνη* est de même nature que l'incantation, et est donc un *λόγος*, au lieu d'être un état qui naît dans l'âme suite à un *λόγος*, comme Socrate le disait dans son discours. Par conséquent, dans l'esprit de Critias, lorsque Socrate prononcera l'incantation, il présentera à Charmide un *λόγος* semblable à celui qu'il a déjà en lui, ce qui reviendra à étaler devant ses yeux ses qualités et donc à le flatter. Critias défend ainsi une approche qui rejoint celle des maîtres de vertu, qui estiment que celle-ci est un *λόγος*, et qu'il suffit de répéter ce *λόγος* pour qu'elle soit transmise. Il convient de relever l'absence de référence à l'âme dans les paroles de Critias alors qu'elle est essentielle dans le discours de Socrate. Là où l'on attendait la mention de l'âme, il fait en fait intervenir la pensée.

Or, d'après Critias, la *διάνοια* est d'essence corporelle ou est au moins un produit du corps, précisément de la tête, car une action sur cette dernière se répercute sur la pensée. Critias paraît donc faire l'économie de l'âme dans sa conception de l'homme²³⁴ et inverse la causalité proposée par Socrate puisque dans son optique, c'est la guérison de la tête qui influe sur la pensée, et non plus le soin apporté à l'âme qui guérit le corps. Cette observation est confirmée également par le fait qu'il ne la mentionne pas non plus au sujet de la *σωφροσύνη* de Charmide et de l'action de l'incantation sensée faire naître cette vertu, alors que Socrate faisait de l'existence de l'âme la condition d'apparition de la vertu. Peut-être faut-il voir dans l'absence de l'âme dans la tirade de Critias une confirmation de son athéisme, dont l'attestation est délicate à partir des quelques fragments qui nous restent de cet auteur²³⁵ : niant l'existence des dieux, il nierait aussi, en toute logique, l'existence d'une entité spirituelle chez l'homme,

231. *Ibid.*, 157 c8-d1.

232. *Ibid.*, 157 d2-4, d6-8.

233. *Ibid.*, 157 d3-4 : « par cela même que, selon tes paroles, l'incantation *possède* : or, tu parles de la sagesse, n'est-ce pas ? » (*αὐτῷ τούτῳ, οὗ σὺ φῆς τὴν ἐπωδὴν ἔχειν· φῆς δὲ σωφροσύνης· ἢ γάρ;*), souligné par nous.

234. M.-F. HAZEBROUCQ, *op. cit.*, p. 32, note 5, relève elle aussi que Critias veut améliorer la *διάνοια* de Charmide et son sa *ψυχή*.

235. Les passages où il est question de l'athéisme de Critias sont regroupés sous le fragment 88 B 25 et nous viennent de SEXTUS EMPIRICUS, *op. cit.*, IX, 54, qui le classe explicitement parmi les athées.

distincte de son corps²³⁶ et éventuellement séparable après sa mort²³⁷. Mais, preuve d'athéisme ou non, nous sommes au moins en présence de ce travers maintes fois mis en évidence par Socrate de l'incapacité de certains à appréhender le non-corporel, l'intelligible. Dans cette optique, la pensée devient donc une fonction corporelle produite par un organe, si bien que, lorsque le dysfonctionnement de cet organe cesse, sa production s'en trouve améliorée. La vertu, quant à elle, n'est plus une qualité extrinsèque à l'individu qui se révèle en lui mais un jugement porté sur lui, une opinion que lui ou autrui a de lui-même : c'est donc bien un *λόγος*.

Même s'il ne paraît pas avoir saisi toute la démarche de Socrate et le rôle que l'incantation thrace occupe dans celle-ci, Critias ne se trompe pas sur cette incantation qu'il comprend comme un simple moyen de persuasion conduisant un individu à adopter un *λόγος* donné car il lui accorde de la valeur, soit parce qu'il a été flatté par lui, soit parce qu'il le croit vrai, alors que le pouvoir persuasif de ce *λόγος* est déconnecté de sa vérité. D'ailleurs, dans son propos, il semble considérer que l'existence de cette incantation et son rapport à la *σωφροσύνη* relèvent d'une opinion personnelle de Socrate puisqu'il dit et répète que c'est ce que Socrate dit²³⁸. Il en découle une versatilité des individus, sensibles aux discours qu'ils entendent et à ceux qu'ils construisent eux-mêmes, particulièrement lorsque ces discours ont trait à leur vertu. C'est le *λόγος* qui conditionne l'action mais il n'existe aucun référent pour s'assurer que ce *λόγος* génère effectivement des actions vertueuses. Pour Socrate, en revanche, la source des actions vertueuses se trouve dans l'âme, si elle s'est suffisamment adonnée à la philosophie, et elle est alors capable de faire la distinction entre un *λόγος* vrai et *λόγος* faux sur la vertu, si bien qu'elle peut résister aux discours erronés qu'elle entendra et continuer de produire des actions vertueuses. L'âme, par sa conformation, est ainsi un gage de durabilité de la vertu chez un individu. La vertu, selon l'approche de Socrate, n'est pas une forme de *διάνοια* mais le produit d'une conformation de l'âme qui conditionne les actions, lesquelles sont l'expression et la réalisation de la vertu, la *διάνοια* n'étant que l'expression compréhensive du phénomène. La *διάνοια* ne doit donc pas être une fin en soi mais un moyen d'atteindre l'âme pour communiquer avec elle et lui permettre de se transformer grâce à un échange continuuel de type dialogique : l'âme produit une *διάνοια* qui est notamment

236. ARISTOTE, *De l'âme*, I, II, 405 b5-8, indique que pour Critias l'âme est faite de sang, et J. PHILOPON, *In Aristotelis De anima libros commentari*, pp. 9.20-21 et 89.12-13 (HAYDUCK), ajoute une citation du sophiste (CRITIAS, 88 A 23) : « En effet, le sang qui entoure le cœur, pour les hommes, est la pensée » (*αἷμα γάρ [...] ἀνθρώποις περικάρδιόν ἐστι νόημα*).

237. Il s'agit d'une conséquence de la différence de nature entre le corps et l'âme qui est possible, mais non nécessaire : rien n'indique, dans ce passage, que l'âme conçue par Socrate soit immortelle, ni qu'elle soit mortelle d'ailleurs.

238. *Charmide*, 157 d3 : Critias répète *φήσ* deux fois dans la même ligne, en insistant même la première fois sur la personnalité de celui à qui il se réfère car il utilise le pronom personnel, normalement superflu (*σὺ φήσ*). Socrate valide d'ailleurs en 157 d5 l'idée que Critias se fait de l'incantation rapportée de Potidée.

confrontée à celle d'un interlocuteur, qui vient agir à son tour sur l'âme lorsqu'elle reçoit la pensée de celui-ci. Peu à peu, l'âme change car elle est obligée d'adapter ses pensées aux interactions se produisant, d'une part, avec l'interlocuteur, par ses questions et ses réponses, et, d'autre part, avec le monde, car l'âme se transformant, son rapport au monde doit évoluer et donc ses interactions avec lui aussi.

Au vu de cette différence d'approche par rapport à Critias, on comprend alors pourquoi Socrate en vient à se pencher sur l'ascendance de Charmide. S'il n'a pas une âme où la vertu aurait pu préexister si cette entité était immortelle, et si, en dépit de cela, Charmide surpasse tout le monde en vertu, malgré son jeune âge, c'est qu'il est naturellement vertueux du fait de sa naissance, ayant hérité de la vertu de ses prestigieux ancêtres, comme on hérite d'un trait physique caractéristique. Ce rapprochement entre des qualités physiques et des qualités morales héritées est effectué par Socrate en 158 a7-b4 :

τὰ μὲν οὖν ὁρώμενα τῆς ιδέας, ὃ φίλε παῖ Γλαύκωνος, δοκεῖς μοι οὐδένα τῶν πρὸ σοῦ ἐν οὐδενὶ ὑποβεβηκέναι· εἰ δὲ δὴ καὶ πρὸς σωφροσύνην καὶ πρὸς τᾶλλα κατὰ τὸν τοῦδε λόγον ἰκανῶς πέφυκας, μακάριόν σε [...], ὃ φίλε Χαρμίδη, ἡ μήτηρ ἔτικτεν.

Pour ce qui est de celles de tes formes que l'on voit, cher fils de Glaucon, tu ne me sembles en rien inférieur à aucun de ceux qui étaient avant toi : si ensuite, qui plus est, quant à la sagesse et aux autres vertus, tu es suffisamment doté par la nature selon le propos de celui-ci [*sc.* Critias], c'est un bienheureux, cher Charmide, que ta mère a mis au monde.

La structure paratactique du passage souligne le parallèle entre la beauté physique et la beauté morale de Charmide, qu'il tiendrait de sa généalogie, mais elle oppose en même temps les modes de connaissance conduisant à effectuer ce rapprochement. En effet, la beauté physique est vue par Socrate, et en définitive par quiconque possède le sens de la vision (*τὰ [...]* *ὁρώμενα τῆς ιδέας [...]*, *δοκεῖς μοι*), c'est une évidence qui saute aux yeux, toute la remarque de Socrate mettant l'accent sur les apparences appréhendées par les sens : *ὁρώμενα*, *ιδέα*, (qui renvoie au verbe *ἰδεῖν*, et désigne donc l'apparence physique telle qu'elle est perçue par autrui) et *δοκεῖς μοι* (qui évoque une impression faite sur Socrate, donc une opinion fondée sur une apparence). La connaissance de la beauté de Charmide provient simplement de l'exercice ordinaire de facultés sensibles : c'est donc un fait tangible.

En revanche, la beauté morale du jeune garçon est connue d'après le discours de Critias (*κατὰ τὸν τοῦδε λόγον*). Elle n'est en rien évidente et il faut s'en remettre au jugement d'un tiers pour être informé de son existence, ce qui pose bien entendu la question de la fiabilité de ce jugement mais aussi de la nature de la vertu : est-ce une simple apparence que l'on doit à la nature (*πέφυκας*), perçue ou attribuée par une faculté intellectuelle, par analogie à la beauté du corps perçue par les yeux (avec tous les biais dus aux différences de goût parmi les observateurs : l'adverbe *ἰκανῶς* laisse en effet une grande latitude au jugement) ou est-ce une qualité intrinsèque qui doit donner des preuves tangibles de son existence et qui ne peut pas être affirmée *a priori* chez quelqu'un ? On peut ainsi opposer la qualité présupposée, existant

κατὰ τὸν [...] λόγον, à celle qui existe réellement car elle est constitutive de la personne et a été engendrée (ἐτικτεν, qui s'applique à Charmide et donc à tout ce qui le constitue). Si la vertu se trouve dans l'individu et non uniquement dans un λόγος porté sur cette personne, toute la question est alors de savoir si elle est congénitale ou si elle naît plus tard.

Or, nous constatons que, dans le premier membre de la parataxe, Socrate s'adresse à Charmide en se référant à son ascendance (ὦ φίλε παῖ Γλαύκωνος), ce qui renforce l'idée selon laquelle les qualités corporelles sont héritées, alors que, dans le second membre, il l'interpelle par une formule semblable mais en utilisant son nom (ὦ φίλε Χαρμίδη) : contrairement à celles du corps, les caractéristiques morales sont entièrement personnelles et indépendantes de la noblesse de la famille²³⁹. Subtilement, Socrate laisse transparaître le fond de sa pensée tout en mettant au premier plan les conceptions de Critias qui s'y opposent : derrière les apparences visibles, il faut toujours chercher la réalité invisible. La valeur des ascendants, qui serait censée être transmise au lignage, prête également à caution car soit elle provient des œuvres composées par des poètes, particulièrement du côté paternel de Charmide, c'est-à-dire, la branche à laquelle Critias appartient²⁴⁰, ce qui tendrait à justifier sa tendance à la flatterie et sa sensibilité à la puissance du λόγος ; soit elle consiste en une réputation diffuse, sans que l'on sache exactement qui en est l'auteur²⁴¹. Il n'est donc pas aussi simple que Socrate le prétendait ironiquement²⁴² de retrouver chez une personne les vertus de ses ancêtres, remarque que nous pouvons rapprocher du passage où Socrate avait indiqué que la santé gagnait facilement tout le corps une fois que la vertu était née dans l'âme²⁴³. Autrement dit, considérer que la vertu puisse être congénitale revient à inverser l'ordre des choses en affirmant que le corporel conditionne la vertu (Socrate a clairement indiqué que les caractéristiques corporelles sont bien congénitales), alors que c'est la vertu qui en réalité influe sur le corps. Si la vertu est bien le résultat d'un engendrement, c'est donc à l'âme de Charmide, en tant qu'il est une personne singulière, qu'en revient le crédit et non à sa mère. En évoquant cette dernière, Socrate suggère implicitement que la naissance de la vertu, comme celle d'un enfant, suppose un processus de gestation interne à l'individu. Comme si l'incantation venait féconder l'âme, qui deviendrait grosse de la vertu avant de connaître les douleurs de l'enfantement²⁴⁴. La transformation de l'âme qui en résulte apparaît donc comme une renaissance.

239. Souvenons-nous que Socrate ne manque jamais une occasion de faire remarquer que les hommes illustres ont rarement une descendance possédant une intelligence et une vertu aussi excellentes que les leurs.

240. *Ibid.*, 157 e4-158 a1.

241. *Ibid.*, 158 a1-6.

242. *Ibid.*, 157 e2 : ῥαδίως.

243. *Ibid.*, 157 a7 : ῥαδίον. Dans un domaine connexe, Y. BRÈS, *op. cit.*, pp. 75-78, montre que Platon insiste de façon récurrente dans les *Dialogues* sur l'échec du père à éduquer son fils et à lui transmettre sa valeur personnelle. À aucun niveau la vertu authentique n'est une affaire familiale.

244. Voir *Banquet*, 206 c2-e3.

Dans cet échange entre Critias et Socrate, les thèmes de la beauté et de la noblesse de la naissance, et donc indirectement de la richesse, sont abordés et donnent à la mise en garde du médecin thrace toute sa portée. Le seul fait de les convoquer dans un discours indique que le serment que Socrate a dû prêter n'était pas inutile. Le *λόγος* donne corps aux notions qu'il évoque et se substitue aisément à la réalité quand elles ne sont pas présentes devant les interlocuteurs et, quand elles le sont, il peut en modifier l'apparence dans l'esprit de ceux-ci. Le médecin thrace avait donc raison de parler de persuasion lorsqu'il invitait Socrate à être méfiant, car, en réalité, ce ne sont pas seulement la richesse, la beauté et la noblesse en elles-mêmes qui pourraient le persuader de revenir sur son serment, mais aussi le *λόγος* tenu par celui qui les possède ou sur celui-ci, comme dans le cas de Charmide. Si bien que par l'effet que ce *λόγος* produit sur lui, Socrate pourrait être amené à trahir sa parole à son insu, en ayant pourtant le sentiment de respecter son serment, ayant été persuadé que les caractéristiques physiques ou sociales de Charmide avaient pu lui apporter la *σωφροσύνη*. Il apparaît donc que l'obligation que le serment a imposée à Socrate est plus compliquée à respecter qu'il n'y paraissait au départ, la seule fidélité formelle à la parole donnée ne suffisant pas, un surcroît de discernement étant exigé pour s'assurer que les conditions requises pour livrer l'incantation sont vraiment réunies. Ainsi, le *λόγος* du serment génère un autre *λόγος*, pour valider ou contrer le *λόγος* persuasif construit autour de la beauté, de la noblesse et de la richesse de Charmide. L'obligation morale contenue dans le serment est beaucoup plus liante qu'un simple avertissement car elle a induit une responsabilité personnelle chez Socrate qui conditionne ses comportements, attitudes et *λόγοι* futurs : sans elle, il n'aurait peut-être pas eu l'idée de se mettre en quête d'un *λόγος* supplémentaire et aurait accepté directement de se laisser persuader par les affirmations de Critias, sans même s'apercevoir qu'elles étaient entachées d'erreur.

L'existence du serment demande donc de questionner le réel, sans quoi l'obligation éthique risquerait de ne pas être respectée correctement. Aussi, un entretien entre Socrate et Charmide devient-il nécessaire afin d'être en mesure de le sonder au plus profond de lui-même et parvenir à décider s'il est authentiquement vertueux ou non, en dépit de tout ce qui peut être dit à son sujet par les autres. Pour cela, il faut effectivement que Socrate, et non simplement son *λόγος*, entre dans son âme et cette opération ne peut être conduite simplement en contemplant son aspect extérieur ou en lui tenant un discours ; seule une interaction sur le mode du dialogue philosophique autorisera cette forme d'inspection, Charmide confiant à Socrate son âme, qui s'ouvrira à lui au fur et à mesure des réponses apportées à ses questions.

Du point de vue de la composition du dialogue, nous saisissons ainsi l'utilité de l'intervention intempestive, en apparence, de Critias : en éprouvant la détermination de Socrate à respecter sa parole donnée, il permet de mettre en évidence le nécessaire ancrage

dans la réalité de toute position éthique authentique et justifie la recherche de la présence de la vertu chez Charmide à laquelle Socrate va se livrer au lieu de lui fournir directement l'incantation ou le remède, comme il aurait pu l'escompter²⁴⁵. Par conséquent, ce qui venait à première vue rompre la continuité du dialogue est en réalité une étape essentielle dans sa progression. Comme toujours, Platon nous invite à nous méfier de ce que nous prenons pour des apparences, en nous disant de ne pas nous fier à ce qui est présenté comme une certitude.

Déclenché par l'intervention de Critias, le principe du serment montre à quel point il a été très judicieusement imaginé par Socrate car il complète et verrouille son dispositif pour conduire Charmide à accepter l'examen dialogique, d'une part, en se servant d'un obstacle à cet examen pour justifier sa tenue (c'est parce que Charmide aurait des raisons de posséder la *σωφροσύνη* qu'il faut s'en assurer) et d'autre part en créant aussi une obligation impersonnelle qui interdit pratiquement à Charmide ou Critias de s'opposer à ce que Socrate procède à cet examen, jugeant par exemple que les raisons invoquées par Critias sont largement suffisantes pour être sûrs que la *σωφροσύνη* se trouve en Charmide (la décision n'étant pas celle de Socrate, il n'a aucune prise sur elle et ses interlocuteurs ne peuvent argumenter pour le dissuader de mener son enquête sur la *σωφροσύνη* de Charmide). L'influence de Critias, dont les opinions comptent beaucoup aux yeux de son cousin, est neutralisée de cette manière. Le serment permet finalement au *λόγος* de Socrate de se refermer sur Charmide, qui n'a plus le choix de se soumettre ou non à l'examen socratique, s'il veut que son mal de tête soit soulagé.

Partant d'une incantation sortie de son imagination et devant produire un résultat aussi fantastique qu'improbable, Socrate parvient à créer un réseau de *λόγοι*, implicites et explicites, intérieurs et extérieurs, dans lequel il fait peu à peu entrer Charmide à son insu, et qui constitue cette fois une véritable incantation, efficace, imparable, car fondée sur une éthique indépendante de toutes les parties et censée être en prise avec la réalité. Les effets de cette manœuvre ne vont pas tarder à se manifester, les différentes contraintes créées par le *λόγος* de Socrate se répercutant immédiatement sur l'attitude adoptée par son jeune interlocuteur, à qui aucune échappatoire n'a été laissée. La référence de Socrate à l'autorité de Zalmoxis, par l'intermédiaire du médecin thrace, fait écho à la reconnaissance de Socrate par Charmide, qui l'a aussi élevé au rang d'autorité, par l'intermédiaire de Critias. Socrate crée un double mythe de la situation existante pour parvenir à avoir prise sur celle-ci. Le savoir que Charmide pense trouver chez Socrate, l'ignorant, est tiré de Zalmoxis, le mystificateur. La

245. Ce faisant, Socrate se comporte comme un vrai médecin, refusant d'administrer à la légère sa thérapeutique, sans avoir analysé au préalable les symptômes du mal (*Charmide*, 158 e2 : « ni que moi, à mon tour, je me tourne vers la médecine sans examen » (*μήτ' αὖ ἐγὼ ἀσκέπτως ἐπὶ τὴν ἰατρικὴν τρέπωμαι*)). Il a donc conscience de travailler avec des substances actives, qu'il s'agisse de l'incantation ou du remède, qu'on ne peut utiliser sans précaution et en dehors de la nécessité.

remontée à l'origine du savoir, garantie par la chaîne éthique que nous avons mise en évidence, se révèle vaine et illusoire, et chacun est donc renvoyé à lui-même pour fonder sa propre connaissance. En concevant un *λόγος*, Socrate interprète et explicite la situation qui cesse d'être ordinaire et dévoilant sa complexité, elle devient intéressante et son cours perd son évidence, sa nécessité ne pouvant plus contraindre les interlocuteurs, du fait de leur prise de conscience, et ceux-ci voient soudain s'ouvrir devant eux un espace de liberté et de créativité à condition de ne pas se laisser piéger dans le *λόγος* de Socrate, qui, à son tour, a pris possession de la situation, et de penser de façon autonome : à eux d'être plus intelligents que lui et de savoir sortir des cadres qu'il leur impose.

d) *Une incantation en action*

i. Quand le corps se fait le miroir de l'âme et l'âme celui de l'opinion

Devant désormais enquêter sur la possession de la *σωφροσύνη* par Charmide, Socrate pose ouvertement la question au jeune garçon²⁴⁶. La réponse à celle-ci, en principe, ne présente aucune difficulté, à condition d'être capable de porter sur soi-même un regard lucide et d'être suffisamment honnête pour indiquer la conclusion tirée de cette introspection : la réponse sera soit affirmative, soit négative, soit exprimera une ignorance, à charge ensuite pour Socrate de vérifier qu'elle soit exacte. Celui-ci observe à cet instant que son interlocuteur se met à rougir, ce qui magnifie sa beauté²⁴⁷. Cette manifestation somatique est censée refléter un état intérieur, une activité intense de l'âme accomplissant un travail réflexif devant produire un *λόγος*.

À plusieurs reprises dans les *Dialogues*, Platon signifie les émotions profondes ou les changements internes ressentis par certains interlocuteurs en décrivant des réactions corporelles involontaires et incontrôlables²⁴⁸. Ainsi, au début de la *République*, Thrasymaque est décrit comme transpirant incroyablement²⁴⁹ : extérieurement, il est contraint d'acquiescer aux propos de Socrate, même de très mauvaise grâce ; intérieurement, il cherche certainement désespérément des contre-arguments à opposer à son interlocuteur et fulmine contre celui-ci qui le ridiculise aux yeux de l'assistance, et peut-être contre lui-même aussi, pour s'être laissé

246. *Ibid.*, 158 c2-4.

247. *Ibid.*, 158 c5-6 : « Alors Charmide, en premier lieu, commença à rougir, suite à quoi il apparut plus beau » (*ἀνερυθρίασας οὖν ὁ Χαρμίδης πρῶτον μὲν ἔτι καλλίων ἐφάνη*).

248. Voir P. W. GOOCH., « Red Faces in Plato », *The Classical Journal*, 83, 1987/88, pp. 124-127.

249. *République*, I, 350 d1-2.

entraîner dans cette conversation calamiteuse pour son narcissisme. Et en même temps, il rougit²⁵⁰, affichant tacitement sa honte. Son érubescence n'est pas un signe de pudeur, comme chez Charmide, qui ne veut pas se vanter d'une qualité, mais elle exprime le désarroi de Thrasymaque d'avoir été piégé et mis à nu par Socrate, comme écorché, sa rougeur rappelant la couleur de la chair à vif : il comprend qu'il s'est trompé d'attitude en s'opposant frontalement à son interlocuteur et doit trouver au plus vite une solution pour sauver la face. Thrasymaque change alors de stratégie vis-à-vis de Socrate et ne cherche plus à le réfuter, approuvant mécaniquement les affirmations de ce dernier, une attitude également dictée par la prudence car soutenir le contraire de ce que dit Socrate devient réellement scandaleux au regard la morale religieuse des citoyens²⁵¹, puisqu'il prétendrait alors que l'injuste est l'ami des dieux²⁵². Mais cela ne fait pas de Thrasymaque un meilleur interlocuteur, vu qu'il se fait passer pour un faire-valoir, sous-entendant qu'il subit l'entretien et ne réfute pas Socrate parce qu'il le veut bien et non parce qu'il en est incapable, pensant faire plaisir au public qui, dans son esprit, a pris fait et cause pour son adversaire. La rougeur de Thrasymaque rejoint celle de Dionysodore, dans l'*Euthydème*, 297 a7-8, lorsqu'il est rappelé à l'ordre par son frère pour avoir gâché son argumentation : il est ostensiblement pris en défaut et doit trouver une parade sur-le-champ. Hippocrate, dans le *Protagoras*, 312 a2, lui aussi s'empourpre car Socrate vient pour ainsi dire de le prendre la main dans le sac, en train de désirer secrètement devenir un sophiste, sans réellement savoir ce qu'est cela signifiait : c'est l'aveu piteux et silencieux de sa fascination pour une activité rentable et propre à avoir une influence sur les foules, mais peu reluisante, et en rougissant, il anticipe la honte qu'il éprouverait à être reconnu par ses proches comme un sophiste.

Dans le *Lysis*, s'immisçant dans le dialogue de Socrate et Ménexène pour confirmer que leur approche n'est pas la bonne, Lysis rougit non parce que, comme les sophistes, ses défauts sont démasqués par un autre, mais parce qu'il vient involontairement de se mettre lui-même à nu, montrant à tous qu'il était partie prenante au dialogue, bien que se taisant (Socrate souligne qu'il avait observé l'attitude attentive du jeune garçon pendant la discussion), et qu'il a lui aussi des choses intéressantes à dire²⁵³. C'est donc une réaction de pudeur d'un interlocuteur qui manque encore d'assurance et qui hésite à s'exprimer ouvertement, même lorsque c'est à bon escient. Avant cela, Hippothalès avait rougi parce que Socrate avait deviné

250. *Ibid.*, 350 d2-3.

251. *Ibid.*, 352 b3-4 : « car, moi, je ne te contredirai plus, afin de ne pas me faire haïr par ceux qui sont ici. » (*ὅτι γὰρ ἔγωγέ σοι ἐναντιώσομαι, ἵνα μὴ τοῖσδε ἀπέχθωμαι.*)

252. On sent bien que Thrasymaque serait prêt à tenir des propos impies juste pour pouvoir l'emporter dans la discussion. Sa connaissance des critères moraux de la cité lui sert de garde-fou : la gloriole qu'il pourrait tirer de la controverse ne justifie pas de prendre un tel risque. La différence avec Socrate est flagrante : celui-ci n'hésite pas à passer pour impie aux yeux de la cité et à en payer le prix de sa vie, étant motivé par la vertu authentique et n'aspirant à aucune reconnaissance particulière.

253. *Lysis*, 213 d1-5.

qu'il était amoureux de quelqu'un²⁵⁴ : chez lui, ce n'est pas une réaction de pudeur mais plutôt la traduction de sa honte d'être percé à jour, alors qu'il est sous l'emprise d'une passion qui lui fait accomplir toutes sortes d'actions ridicules. Plus tard, Platon le décrira comme passant par toutes les couleurs sous l'effet du plaisir lorsque Socrate conclura que l'amant authentique doit être aimé par celui qui fait l'objet de son amour²⁵⁵. Hippothalès est donc très expressif et un moment, il est même mis dans un état profond et irrépressible d'anxiété et d'agitation par la tournure que prend la conversation entre Socrate et Lysis²⁵⁶. Toutes ces manifestations somatiques indiquent chez lui un manque de maîtrise de soi et une domination de ses désirs corporels sur sa raison.

On rapprochera enfin notre passage du *Charmide* d'un autre épisode de l'*Euthydème*, où le jeune Clinias, ne sachant que répondre à une question des sophistes, rougit lui aussi²⁵⁷. Il est confronté à une alternative et peine à décider laquelle des deux possibilités choisir²⁵⁸. On l'imagine en train de peser dans sa tête le pour et le contre de chacune d'elles, sans réussir à se déterminer. Sommé par ses interlocuteurs de dire si les *μανθάνοντες* sont les savants ou les ignorants, Clinias a très probablement saisi l'ambiguïté du terme *οἱ μανθάνοντες*, ceux qui sont capables d'apprendre ou simplement ceux qui apprennent. Si en plus de ce dilemme qui pose un problème d'ordre cognitif, on ajoute le contexte émotionnel, à savoir la pression qui pèse sur ses épaules suite à la présentation que Socrate vient de faire de lui et le but élevé qui lui est assigné et que les sophistes doivent l'aider à atteindre, tout concourt pour que le jeune garçon perde ses moyens et sa clairvoyance²⁵⁹, pour devenir alors le jouet des sophistes. Charmide est dans une position similaire, quoique beaucoup moins ingénu que Clinias : il hésite à répondre spontanément, craignant la réaction de ses interlocuteurs, qu'il tente d'anticiper, l'idée qu'il s'en fait conditionnant sa réponse plus que son opinion personnelle. Cet effet somatique est la première conséquence de la manipulation socratique car le corps de Charmide, qui était jusqu'à présent un écran dissimulant son intériorité par des dehors attrayants et éventuellement trompeurs, devient un témoin objectif, car incontrôlé, des turbulences qui commencent à secouer son âme, grâce à la question de Socrate qui a servi de révélateur. Le retournement de l'intériorité vers l'extérieur, mis en exergue par le mythe de Marsyas, est en marche. En outre, une fois encore, la nécessité d'une interprétation sensée apparaît car si le corps trahit une certaine disposition intérieure dissimulée, nous constatons la multiplicité des possibilités, qui vont de la modestie jusqu'à l'orgueil frustré. Les phénomènes

254. *Ibid.*, 204 b1-d8.

255. *Ibid.*, 222 b2.

256. *Ibid.*, 210 e5-6 : « étant nerveux et troublé sous l'effet de ce qui était dit » (*ἀγωνιῶντα καὶ τεθοροβημένον ὑπὸ τῶν λεγομένων*).

257. *Euthydème*, 275 d6.

258. *Ibid.*, 275 d3-7.

259. *Ibid.*, 275 d7 : *τεθοροβημένον*.

sensibles sont toujours ambigus et requièrent une analyse qui doit leur reconnaître un sens qui liera l'apparence à sa cause intérieure invisible. La réponse que Charmide apportera à la question de Socrate doit justement lui fournir des éléments susceptibles d'orienter l'interprétation.

Or Charmide hésite à se prononcer clairement sur cette question. Il apparaît que, pour lui, la forme de la réponse et l'impression qu'elle produit sont plus importantes que la réalité que cette réponse est censée éclairer. En effet, Charmide finit par dire à Socrate qu'il n'a rien à lui répondre²⁶⁰ et non qu'il ne sait pas s'il possède ou non la *σωφροσύνη*. L'accent est donc mis sur l'acte de répondre plus que sur le contenu de la réponse. Précédemment, il expliquait qu'il lui était difficile d'être d'accord (*ὁμολογεῖν*) ou de nier (*ἐξάρνω εἶναι*) ce qui était affirmé et qui faisait l'objet de la question de Socrate (*τὰ ἐρωτώμενα*)²⁶¹ : on notera le décalage entre la question de Socrate qui cherche à savoir si Charmide est d'accord avec Critias (*ὁμολογεῖς τῷδε*)²⁶², donc s'il confirme la réalité du jugement porté sur lui, et la réponse de Charmide qui porte sur l'accord ou le désaccord avec les termes de la question, et non sur le fond du problème. Ainsi, alors que Socrate lui demandait de dire s'il avait suffisamment part ou non à la *σωφροσύνη*²⁶³, Charmide fait porter l'affirmation ou la négation uniquement sur le verbe « dire » (*ἐὰν μὲν γὰρ [...] μὴ φῶ ; ἐὰν δ' αὖ φῶ*²⁶⁴), au lieu de se prononcer le contenu de ce dire. Charmide a donc subverti les termes de la question pour ne pas répondre sur le fond et en rester au niveau du discours.

La réponse du jeune garçon a même été élaborée avec une vraie subtilité. Nous sentons bien que Charmide est préoccupé par l'image qu'il se fait de lui-même et qu'il veut donner aux autres, celle d'une personne bien pourvue en intelligence, à l'égal de sa beauté physique. Pour cette raison, il tente de produire une réponse qui, tout en soulignant sa modestie, doit lui attirer cependant l'estime de l'auditoire pour son habileté à louvoyer entre les difficultés en faisant bonne figure²⁶⁵. D'ailleurs, à défaut de répondre ouvertement à la question qui lui a été posée, Charmide a tenté de prouver sa sagesse au moyen de cette réponse volontairement non tranchée et d'amener Socrate à la lui attribuer lui-même, ce qui est véritablement habile, d'autant que le sens de ses paroles embrouillées ne laissent guère douter de l'opinion

260. *Charmide*, 158 d5-6 : « je n'ai rien à te répondre » (*οὐκ ἔχω ὅτι σοι ἀποκρίνωμαι*).

261. *Ibid.*, 158 c8-d1.

262. *Ibid.*, 158 c3.

263. *Ibid.*, 158 c3-4 : « tu dis qu'à présent, tu as suffisamment part à la sagesse ou qu'il existe un manque [chez toi] » (*φῆς ἱκανῶς ἤδη σωφροσύνης μετέχειν ἢ ἐνδεῆς εἶναι*).

264. *Ibid.*, 158 d1 et d4.

265. Socrate dit d'ailleurs que la réponse « n'est pas sans noblesse », *οὐκ ἀγεννῶς* (*ibid.*, 158 c7), avec probablement une pointe d'ironie, qui transparaît dans la double négation. La remarque de Socrate, faisant référence à l'échange qui vient d'avoir lieu sur les origines illustres de Charmide, tend à suggérer que la réponse de celui-ci est à son image et qu'il faut en dépasser les apparences.

avantageuse qu'il se fait de lui-même : il ne peut pas se dénier la sagesse car tout le monde la lui reconnaît, mais il sait en même temps que la revendiquer serait mal vu.

Comme nous le constatons avec cette tentative d'obtenir par une voie détournée un compliment de la part de Socrate et son souci de soigner son image, le problème de Charmide est qu'il se place dans une relation de miroir avec autrui, particulièrement Critias, qui se charge de relayer la bonne opinion des autres à son sujet, ou du moins celle qu'il veut leur attribuer ²⁶⁶. Charmide se voit ainsi dans le reflet de lui-même que Critias lui renvoie : il faut reconnaître que l'image qu'il a sous les yeux est flatteuse et que les réactions des autres à sa vue lui confirment par l'expérience qu'il a un pouvoir sur autrui et que sa personne, de fait, présente certainement un intérêt. S'il clame la fausseté des opinions de Critias, il va contre son expérience et peut également craindre de perdre ou atténuer l'estime que celui-ci lui porte et, par conséquent, ne plus savoir qui il est ou se découvrir moins exceptionnel, faute de recevoir ses compliments, ce qui le plongerait certainement dans un grand désarroi car il serait en bute à une forme d'*ἀτοπία* angoissante. En effet, la raison invoquée dans sa réponse à Socrate pour ne pas nier d'être doté de *σωφροσύνη* est composée de deux parties formant un tout, ce qui explique l'usage du tour *ἄμα μὲν..., ἄμα δὲ...* ²⁶⁷, qui agglomère ces parties sans les opposer (la parataxe *μὲν..., δὲ...* aurait été suffisante dans ce cas) : s'il semble *ἄτοπος* à Charmide de tenir un tel langage sur lui-même, c'est parce qu'il est préoccupé de son image personnelle et ne conçoit pas de pouvoir dire quoi que ce soit de négatif sur lui-même car il a développé une opinion positive de lui-même en raison des compliments qu'il entend sans cesse sur son propre compte. Les deux raisons fonctionnent ensemble et conduisent au même résultat si elles sont démenties : une situation d'étrangeté, une forme de décalage par rapport à la normale, mettant certainement mal à l'aise celui qui en fait l'expérience. La situation interne à Charmide est directement conditionnée par le monde extérieur, particulièrement la société. Car le propos du garçon s'appuie sur un présupposé qui consiste en une conception implicite de la normalité, héritée selon toute probabilité des opinions communes, d'après laquelle on ne serait pas censé se dénier la possession de qualités. C'est par rapport à ces opinions, dont Charmide est déjà imprégné malgré son jeune âge, qu'il craint de se retrouver dans une situation d'*ἀτοπία*, qui risquerait de le marginaliser aux yeux de ses semblables : il importe par-dessus tout à Charmide d'être un Athénien conforme en tous points à ce que les autres Athéniens attendent d'un compatriote. Par conséquent, Charmide se distingue peut-être par sa beauté et les qualités qu'on lui prête mais, en fait, il ne craint rien plus que se démarquer de la masse en contrariant ses opinions car il comprend, au moins de façon diffuse, qu'il doit la reconnaissance de cette singularité dont il est fier à ces opinions, ou du moins que

266. En 158 d4, Charmide rappelle en effet que c'est surtout Critias qui dit que tout le monde lui prête la sagesse (*ὡς ὁ τοῦτον λόγος*).

267. *Ibid.*, 158 d2-4.

tant que ces opinions dureront, il trouvera un réconfort flatteur à continuer à être ce qu'il est. En cherchant à afficher sa singularité, Charmide avoue sans s'en rendre compte son conformisme et son manque d'autonomie dans ses jugements. Il faut peut-être voir une référence ironique de la part de Socrate à ce trait lorsque, peu après, il fera remarquer à son jeune interlocuteur qu'il sait parler le grec²⁶⁸ : il dispose ainsi de la connaissance minimale et indispensable pour recevoir et faire siennes les opinions ayant communément cours dans sa cité et son pays.

Cette crainte de se mettre à dos l'opinion des autres motive Charmide à ne pas s'attribuer lui-même la sagesse²⁶⁹. Il redoute de paraître offensant²⁷⁰ vis-à-vis de l'auditoire en prononçant lui-même son propre éloge. L'important est donc moins la possession d'une qualité, que le discours que l'on tient sur elle, et surtout la réception de ce discours par le public. Ensuite, Charmide refuse de se dire sage probablement autant par modestie et pudeur que parce que, se mettant à la place des autres, il estime qu'ils prendraient ombrage de son propos car en s'arrogeant une vertu, il pourrait donner à penser à ses auditeurs qu'eux-mêmes n'en sont pas si bien pourvu, le compliment qu'il se fait à lui-même étant compris par l'auditoire comme une pique qui lui serait destinée. Chanter ses propres louanges est donc risqué et est susceptible en définitive de produire l'effet opposé à celui souhaité, l'individu qui cherche à s'affirmer générant finalement son propre rejet par les autres. En revanche, un éloge à destination d'autrui permet de gagner sa sympathie et de recevoir peut-être en réponse un compliment de sa part, dans un échange de bons procédés. De nouveau, l'effet miroir fonctionne. Nous pouvons donc nous demander par la même occasion si Critias, qui est si prompt à parer Charmide de toutes les qualités, est réellement sincère et s'il cherche seulement à faire plaisir à celui-ci, et quand bien même ce serait le cas, ne le ferait-il pas également parce que ses compliments non seulement lui permettent d'exercer une influence sur le jeune garçon, mais aussi lui renvoient une image positive et flatteuse de lui-même ?

La réaction de Charmide à la question de Socrate indique que le discours consistant à attribuer une vertu à quelqu'un est une source constante de problèmes autant pour celui qui le tient que pour ceux qui l'entendent. Celui qui s'attribue la sagesse tend à montrer qu'il en manque en réalité ; celui qui refuse de s'arroger cette vertu, au contraire, peut faire preuve, en cela, de sagesse. De même, attribuer la sagesse à quelqu'un ou la lui dénier n'indique nullement que cette personne la possède ou en soit dépourvue, car les intentions de l'auteur de ce jugement peuvent interférer. Quant aux auditeurs de ces discours, ils peuvent donner du crédit ou non à ces discours selon leur état d'esprit lorsqu'ils les entendent ou leurs dispositions à l'égard de la personne qui en fait l'objet. Avec une notion telle que la vertu, et

268. *Ibid.*, 159 a6-7 : *ἑλληνίζειν ἐπίστασαι*.

269. *Ibid.*, 158 d4-6.

270. *Ibid.*, 158 d5 : *ἐπαχθὲς φανεῖται*.

tout particulièrement la *σωφροσύνη*, l'être et le discours ont donc du mal à concorder. Seule une connaissance adéquate de la vertu et de la personne concernée permettra de tenir un discours approprié et de l'attribuer à bon escient, selon une interprétation correcte. Une fois de plus, la preuve de l'existence de la vertu est plus flagrante lorsqu'elle est apportée par le comportement de la personne qui est supposée la posséder que par un discours tenu par cette personne ou sur elle. Charmide a bien tenté de se faire passer pour sage par la réponse qu'il a fournie à Socrate mais faute de démontrer qu'il savait ce qu'était réellement la sagesse et qu'il se connaissait suffisamment lui-même pour se juger avec justesse, il ne parvient pas à prendre en défaut la vigilance de Socrate, qui ne va pas dans son sens et aborde ses paroles de façon littérale : si Charmide ne sait pas s'il est sage ou non, il convient de procéder à son examen pour le savoir²⁷¹.

Nous avons détaillé avec le cas de Charmide une situation que nous avons déjà rencontrée chez Alcibiade dans sa relation à Socrate telle qu'elle était décrite dans le *Banquet*,²⁷² et plus généralement chez les experts en discours publics²⁷³, qui tous se positionnent avec les autres dans des rapports spéculaires, visant à une exaltation de soi. Le problème de ces jeux de miroirs est qu'ils n'ont rien à voir avec ceux auxquels Socrate soumet ses interlocuteurs car ils ne consistent pas à refléter une image fidèle de l'autre mais l'opinion flatteuse que celui-ci se fait de lui-même pour pouvoir contempler à son tour une image avantageuse de soi-même dans son regard, selon le principe du don et du contre-don. Nulle chance, donc, de progresser dans la connaissance de soi à partir de ce type de relation, au contraire, le risque est grand de s'enfoncer dans des illusions d'autant plus redoutables qu'elles sont confortables²⁷⁴. Le *Charmide* illustre l'influence du conditionnement social qui s'exerce dès le plus jeune âge, particulièrement sur certaines personnes dont l'apparence plaît à leurs concitoyens et qui, par leur attitude à l'égard de ces personnes, les habituent à nourrir du plaisir à partir des compliments qui leur sont prodigués. L'observation s'étend même à tous les citoyens enivrés par les éloges officiels adressés à la cité et qui se répètent à intervalles réguliers dans le calendrier civique. Sans s'en douter, les individus, du fait de la vie en société, sont pris dans un réseau complexe d'opinions qui non seulement constituent des objets intellectuels porteurs de visions du monde contestables, mais aussi qui agissent sur les affections de tous. Les citoyens baignent donc depuis leur naissance dans une illusion, qui s'entretient génération après génération, et qui les sensibilise en priorité à tout ce qui a trait au

271. *Ibid.*, 158 d8-e1.

272. Voir *supra*, pp. 538, 575.

273. Voir *supra*, pp. 464-467 (oraison funèbre) et 508 (Agathon).

274. Dans ces jeux de miroirs, la laideur de Socrate devrait motiver ses interlocuteurs à chercher la connaissance de soi au-delà des apparences et ne pas s'arrêter au niveau corporel. Ceux qui n'y parviennent pas se contemplent finalement tels qu'ils sont dans les traits disgracieux de Socrate, aussi beaux soient-ils extérieurement, d'où leur stupeur (voir *supra*, pp. 840-842).

corporel et au sensible, le système d'opinions s'appuyant avant tout sur des apparences. L'interaction sociale depuis la plus tendre enfance réalise une véritable fusion entre les valeurs et les normes véhiculées dans les opinions propres à la société et l'intériorité des citoyens, les sensations et les désirs qu'ils éprouvent étant à l'unisson avec ce système normatif²⁷⁵. Par conséquent, la démarche de Socrate consistant à favoriser la recherche de la connaissance de soi est par nature hautement subversive et ne peut qu'entraîner une réaction de la société contre lui, voulant se protéger et protéger sa jeunesse contre un corrompeur aussi sournois. Les réactions somatiques du jeune Charmide, révélant sa modestie, indiquent qu'il n'est peut-être pas dénué de *σωφροσύνη*, mais que celle-ci, de toute façon, est déjà sous l'emprise de déterminants sociaux qui la dévoient, pour n'en conserver qu'un fade spécimen. Toutefois, cette rougeur de pudeur a le mérite d'exister et Charmide, en raison de sa jeunesse, n'est vraisemblablement pas encore arrivé au stade d'endurcissement d'un Alcibiade, qui avait perdu toute notion de honte jusqu'à ce Socrate sache réveiller en lui ce sentiment, qui n'apparaît pas en outre spontanément, mais uniquement lorsqu'il se trouve confronté à ce dernier. Il est donc peut-être encore temps de lui faire prendre conscience de la nécessité de se connaître lui-même et d'accepter de se voir tel qu'il est réellement et non tel que la société le lui dit.

ii. Double contrainte

La réponse que Charmide fait à Socrate lui demandant s'il est doté de *σωφροσύνη* est singulière et inattendue puisqu'il se refuse à décider entre les trois options que nous avons précédemment indiquées²⁷⁶. Charmide dit même qu'il n'est pas facile (*οὐ ῥάδιον*) d'apporter une réponse à la question posée, dans un sens ou dans l'autre. Or, nous nous souvenons que la vertu, selon Socrate, se caractérisait par la facilité de son apparition une fois les discours adéquats entendus. D'emblée, il semble donc fort douteux que le jeune garçon soit aussi vertueux que Critias le prétendait : la présence chez lui d'une âme vertueuse l'aurait dispensé de cette cogitation et il aurait immédiatement, et sans difficulté, formulé une réponse attestant de sa vertu.

Il est ici particulièrement intéressant de remarquer que Charmide, par la formulation de sa réponse, se piège dans une double contrainte, malgré toute l'habileté dont il cherche à faire preuve ou peut-être même à cause d'elle : quelle que soit l'option qu'il choisira, elle aura des

275. Les *Lois* sauront mettre à profit cette caractéristique pour reconditionner les plaisirs et les peines des citoyens en vue de leur rendre la vertu attrayante et le vice repoussant, comme nous le verrons d'ici peu, *infra*, pp. 1050-1053.

276. *Charmide*, 158 c7-d1. Voir *supra*, p. 932.

retombées négatives sur son estime de soi, directement s'il nie être sage, indirectement s'il se vante de l'être, en raison des reproches qu'il encourra de la part des autres, les mêmes d'ailleurs qui, l'instant d'avant, lui disaient qu'il était sage, par ignorance ou par flatterie. Ne voulant pas écorner l'opinion qu'il se fait de lui-même, Charmide préfère donner l'impression de ne pas trancher l'alternative, s'enfermant en même temps dans cette configuration.

Comme nous l'avons dit, du point de vue de Charmide, la difficulté de répondre à la question posée par Socrate réside plus dans la façon d'énoncer son opinion que dans le contenu et la véracité de celle-ci. Il se retrouve donc embarrassé dans une double contrainte car il ne sait pas comment s'exprimer d'une manière qui lui paraîtra satisfaisante. La double contrainte ne porte pas sur une incertitude que le jeune garçon aurait quant à la possession ou non d'une qualité donnée mais sur la manière la plus convenable d'exprimer la possession de cette qualité. Par conséquent, Charmide se crée tout seul ces difficultés oratoires²⁷⁷, faute d'être capable d'argumenter pour justifier la bonne opinion qu'il a de lui-même. Ce faisant, il avoue néanmoins indirectement son ignorance de lui-même et de ce qu'est la sagesse, et justifie l'intervention ultérieure de Socrate pour trouver quel parti prendre.

Le fait remarquable dans la réponse de Charmide est qu'il s'enferme tout seul dans cette situation de double contrainte, car il avait toute latitude pour répondre autrement. La réponse qu'il choisit de faire est le résultat de son interaction avec le dispositif dialogique et pour cette raison, elle est révélatrice d'une partie de son fonctionnement psychique, qui devient étudiable puisque les paramètres du dispositif sont connus. En l'occurrence, le jeune garçon est pris entre d'un côté Socrate, dont il connaît l'intérêt pour la philosophie et dont il espère tirer un bien quelconque, éprouvant lui-même de l'intérêt pour les choses de l'esprit²⁷⁸, et, de l'autre côté, son cousin et tuteur, dont il subit l'influence et qui le gratifie de compliments certainement agréables à ses oreilles. Et en posant sa question, Socrate, mettant en application l'obligation résultant de son serment, a indiqué à Charmide qu'il ne pourrait pas à la fois recevoir l'incantation et donner raison à Critias²⁷⁹. Or Charmide est tenté par les deux, ayant conscience de ses insuffisances, dues notamment à son âge, tout en ayant une grande estime de lui-même eu égard à ses origines, à sa beauté et à l'admiration qu'il reçoit des autres, pensant à partir de là que sa valeur mérite aussi d'être adulée par son cousin. Il se piège alors tout seul en refusant d'être raisonnable comme Socrate le préconise et se met dans cette situation sans issue pour ne pas avoir accepté d'être réaliste en s'imaginant qu'il serait capable de dépasser l'opposition logiquement posée par Socrate à partir de la conception de

277. Socrate a bien compris que l'embarras de Charmide porte sur l'expression et non sur un doute qu'il aurait à propos de la possession de la sagesse, car en 158 e1-2, il lui explique que sa méthode le soulagera en lui évitant d'être obligé de dire ce qu'il ne veut pas (*μήτε σὺ ἀναγκάζῃ λέγειν ἃ μὴ βούλει*).

278. En 154 e8-155 a1, Critias dit de Charmide qu'il est *φιλόσοφος* et *πάνυ ποιητικός*.

279. *Ibid.*, 158 b5-c2.

l'incantation qu'il a imaginée et qui implique un rapport au réel du fait du serment. En cherchant à concilier l'inconciliable, Charmide se retrouve comme paralysé, bloqué par l'inertie du réel.

Cet état d'aporie entraîné par la double contrainte est exactement ce que Socrate recherchait pour amener son interlocuteur à désirer approfondir sa connaissance de soi : confronté à une question dont la réponse affectera nécessairement son estime de soi, l'individu est désorienté et troublé. Charmide se retrouve par conséquent dans une position paradoxale tandis qu'il tentait justement d'apporter une réponse qui devait lui éviter de perdre ses repères et basculer dans une *ἀτοπία* inquiétante. Il n'a alors pas d'autre choix que de se mettre en mesure de ne plus être affecté par la contrainte posée par l'alternative et donc de changer, ne serait-ce qu'en augmentant sa connaissance sur le sujet abordé par la question faisant problème, pour pouvoir y revenir sous un autre point de vue, qui lui échappait au départ. Or, pour devenir un autre, il faut savoir au préalable qui l'on est, ou, au moins, si ce que l'on sait sur la question posée est vrai.

Ce n'est pas exactement ce que Charmide attendait, puisque, dans son esprit, l'aporie porte sur son expression et non sur ce qu'il est. Il pensait, en effet, provoquer chez son interlocuteur une réponse (que celle-ci soit sous la forme d'un jugement prononcé par Socrate à son sujet ou de l'incantation ou du remède que ce dernier se décide à lui appliquer) qui mettrait fin à son aporie sans qu'il ait lui-même à s'y confronter, et il tentait même d'orienter la réponse pour qu'elle soit flatteuse pour lui, en la suggérant par la forme subtile de son propos, ce qui aurait bien mérité un compliment de Critias. Il se dispensait ainsi de l'effort requis pour se connaître vraiment lui-même et il le déléguait à un autre, chargé de lui confirmer l'idée qu'il se faisait de lui-même : c'était une autre façon acceptable de sortir de l'aporie puisqu'une réponse était fournie qui ne blessait pas l'estime de soi de Charmide, au contraire, elle consacrait son mode de fonctionnement habituel, consistant à se mirer dans l'opinion des autres.

La condition de réussite de la tentative de Charmide est bien entendu que son interlocuteur accepte d'exprimer une opinion à son sujet, après avoir fait de son côté le même raisonnement que lui. Le jeune garçon présuppose donc, d'une part, qu'il existe un mode commun et ordinaire de raisonnement consistant à en rester aux apparences et visant à produire un jugement conforme à l'opinion générale, ce qui serait un *λόγος* sous-jacent partagé par tous sur lequel il serait possible de jouer en le faisant intervenir dans les considérations implicites de l'interlocuteur au moment où il devra réagir ; d'où peut-être le temps de réflexion pris avant de répondre pendant lequel il calibrerait son propos conformément à ce présupposé, tout en lui donnant une forme adéquate ; il se figure d'autre part, que son interlocuteur, veut se concilier ses bonnes grâces, et a compris qu'il faut lui dire ce qu'il

souhaite entendre, ce qui constituerait une ultime tentative pour retourner la situation en essayant de mettre Socrate dans la position du demandeur, alors que c'était lui qui en attendait quelque chose (dans ce dernier cas, Charmide manque d'habileté car, finalement, la contrainte se renverse et il se prend lui-même à son propre piège). Socrate remarque d'ailleurs qu'avant de formuler sa réponse, le visage de Charmide s'empourpre : que cette rougeur traduise son embarras par rapport à une question à laquelle il ne sait pas comment répondre ou bien sa honte de se vanter ouvertement de l'image flatteuse qu'il se fait de lui-même (et donc de prendre le risque d'offenser le public), elle a un effet séducteur sur Socrate, qui trouve qu'il paraît plus beau et déduit de cette apparence physique, une apparence morale, à savoir la présence chez Charmide de la modestie (*αἰσχυντηλόν*)²⁸⁰, laquelle pourrait dénoter la présence de la *σωφροσύνη* chez lui, selon un jugement rapide, faute de savoir en quoi cette dernière consiste exactement. La réaction somatique de Charmide serait une ultime tentative pour charmer Socrate et détourner son attention, peut-être afin que celui-ci, sous l'emprise du sentiment, aille trouver, analogiquement, que l'âme du jeune garçon est aussi belle que son corps et choisisse lui-même l'option flatteuse qui agréera celui-ci, la modestie étant à la sagesse, ce que l'érubescence est à la beauté : trois des quatre membres de l'analogie sont donnés par Charmide à Socrate, à lui de se laisser porter à déduire le quatrième.

Car la sagesse implique certainement la modestie : le problème est que la réciproque n'est pas acquise, bien qu'il puisse être tentant de l'admettre dans le cas de Charmide, tant son apparence est séduisante et invite à l'encenser. Or, il serait précipité de le faire car la réflexion de Socrate au sujet de cette qualité nous conduit à mesurer la distance qui la sépare de la vertu authentique : en affichant de la modestie, Charmide ne fait qu'adopter l'attitude qui convient aux gens de son âge, c'est-à-dire qu'il se conforme à un comportement dicté socialement dans sa situation actuelle. On en déduira d'abord que Charmide n'est pas devenu modeste en raison de son naturel ou de son industrie, mais presque à son insu, en se laissant conduire par l'habitude et en s'adaptant à ce que la société attend de lui, ce qui s'acquiert simplement au contact des autres. Ensuite, puisqu'il se positionne dans des relations de miroir avec les opinions et les attentes d'autrui, Charmide, par son attitude socialement stéréotypée, incite son interlocuteur à se comporter de même dans sa réponse et à le juger selon les apparences, en généralisant abusivement sa beauté physique à son âme. Mais ayant précisé que le mouvement logique était de l'âme vers le corps et non l'inverse, Socrate, qui est complètement désenvoûté désormais et immunisé contre les tentatives d'envoûtement ultérieures, se refuse à aller dans le sens suggéré par le jeune garçon et à inverser l'ordre logique en déduisant le quatrième membre de l'analogie de la façon qui lui est suggérée par la

280. *Ibid.*, 158 c6: « et, en effet, la modestie est ce qui est convenable à son âge » (*καὶ γὰρ τὸ αἰσχυντηλὸν αὐτοῦ τῇ ἡλικίᾳ ἔπρεψεν*).

magie de Charmide. La véritable vertu n'est pas d'essence sociale et ne s'obtient pas passivement en respectant les convenances ou en imitant des comportements socialement valorisés, mais elle dépasse les apparences et demande au contraire que l'individu s'active pour l'acquérir, en poursuivant consciemment ce projet au sujet duquel il conçoit des idées claires et précises. Soumis aux opinions véhiculées par la société et n'ayant pas une connaissance adéquate de la sagesse, Charmide s'emmêle rapidement dans les contradictions : son ignorance ou son pseudo-savoir, rencontrant sa crainte de déplaire et d'être mal vu par les autres le mène directement à une aporie prenant la forme d'une double contrainte car faute de savoir, il ne peut accepter le risque d'offenser les autres et voulant se concilier leurs bonnes grâces, il lui est plus confortable d'en rester à répéter leurs opinions plutôt que de chercher un savoir authentique.

Il convient par ailleurs de relever la forme extrêmement dérangeante de la réponse de Charmide²⁸¹. En effet, il opère en premier lieu une inversion parmi les termes de la question de Socrate, répondant sur le dire et non sur le réel²⁸². Ensuite, il donne à son propos une structure de chiasme : à l'ensemble disjonctif οὐθ' ὁμολογεῖν οὐτε ἐξάρνω εἶναι²⁸³, il fait symétriquement correspondre les propositions introduites par ἐὰν μὲν γάρ [...] μὴ φῶ et ἐὰν δ' αὖ φῶ²⁸⁴, la première ayant un sens négatif renvoyant à la seconde partie de la disjonction dont le sens est négatif, tandis que la seconde répond à la première partie de la disjonction. D'autre part, en faisant suivre la proposition disjonctive négative par deux propositions hypothétiques en parataxe, l'une négative, l'autre positive, les deux combinant des termes en opposition les uns avec les autres sans utiliser d'opérateurs logiques de négation²⁸⁵, Charmide ajoute à l'impression de flou qui ressort déjà de ses paroles du fait qu'il fasse porter l'affirmation ou la négation sur le verbe dire et non sur la possession de la sagesse. La forme du propos de Charmide indique donc très concrètement qu'il est embarrassé, puisque ce qu'il dit le concerne lui-même. Cependant, ce discours, étant très adroitement composé, produit

281. *Ibid.*, 158 d1-6 : « Car si je ne dis pas que je suis sage, à la fois c'est extravagant de tenir ce genre de propos sur soi-même et à la fois je ferai passer pour mensonger Critias ici présent et de nombreux autres à qui je parais être sage, selon les dires de celui-ci ; mais si je parle à rebours et me loue moi-même, cela apparaîtra tout autant insupportable. De la sorte, je n'ai pas la possibilité de te répondre » (*ἐὰν μὲν γάρ [...] μὴ φῶ εἶναι σώφρων, ἅμα μὲν ἄτοπον αὐτὸν καθ' ἑαυτοῦ τοιαῦτα λέγειν, ἅμα δὲ καὶ Κριτίαν τόνδε ψευδῆ ἐπιδείξω καὶ ἄλλους πολλούς, οἷς δοκῶ εἶναι σώφρων, ὡς ὁ τούτου λόγος· ἐὰν δ' αὖ φῶ καὶ ἑμαυτὸν ἐπαινῶ, ἴσως ἐπαχθὲς φανεῖται. ὥστε οὐκ ἔχω ὅτι σοι ἀποκρίνωμαι*).

282. *Ibid.*, 158 d1 (*ἐὰν μὲν γάρ [...] μὴ φῶ*) et d4 (*ἐὰν δ' αὖ φῶ*). Voir *supra*, p. 935.

283. *Ibid.*, 158 c8 : « ni être d'accord, ni répondre par la négative ».

284. *Ibid.*, 158 d1-4 et d4-5.

285. Dans la première proposition hypothétique, nous trouvons, en 158 d2, le terme *ἄτοπον* dont la formation, explicitement négative, est en accord avec la formule négative *μὴ φῶ*, mais qui est mis ensuite sur le même plan que l'affirmation d'une idée négative, *ψευδῆ ἐπιδείξω* (158 d3) : le négatif se dit à la fois négativement et positivement. Nous relèverons aussi que cette dernière formule est insérée entre deux occurrences de *εἶναι σώφρων* précédé de verbes d'opinion (*φῶ* en 158 d1, *δοκῶ* en d4) : le mensonge se glisse donc au milieu des affirmations de sagesse. Dans la seconde proposition hypothétique, nous avons, en 158 d5, l'opposition sémantique de *ἐπαινῶ* et *ἐπαχθὲς φανεῖται*, qui est exacerbée par l'allitération et la présence entre les deux de l'adverbe *ἴσως*, qui les place au même niveau.

également un effet sur l'auditoire (et le lecteur) et vise particulièrement Socrate : en raison des télescopes logiques que nous avons mis en évidence, les paroles de Charmide lui permettent de communiquer son trouble à l'auditeur, en l'amplifiant vraisemblablement car ce dernier ignore ce que pense Charmide en réalité. L'auditeur est donc désorienté, il s'embrouille, ne sait plus quoi penser, et à vrai dire, ne sait plus penser du tout à cause de l'effort qu'il doit fournir pour démêler l'enchevêtrement des propositions, effort concentré sur la forme qui l'empêche de faire porter sa réflexion sur le fond des choses. Cette fois, c'est Charmide qui se projette sur autrui, toujours dans sa dynamique fondée sur un jeu de miroirs avec son entourage.

Si l'on ajoute à cela l'attitude séductrice du jeune garçon que sa rougeur rend encore plus beau, tout indique qu'une ultime tentative d'envoûtement est en cours afin de faire perdre pied à l'interlocuteur et prendre possession de son *λόγος* intérieur, pour qu'il le juge sur les apparences, conformément à l'idée que Charmide se fait de lui-même et qu'il suggère dans ce qu'il dit. L'apparence doit camoufler la suggestion en attirant l'attention et surtout en provoquant une perte de repères extrêmement déstabilisante chez l'interlocuteur, si bien que celui-ci peut même être conduit à exprimer une opinion qui pourrait ne pas être la sienne autrement. Seulement, Socrate n'est pas réceptif à cette tentative de séduction car il a repris contact avec le réel depuis le début de l'entretien et est ainsi immunisé contre un nouvel envoûtement : il est alors à même de juger le discours tel qu'il est réellement, un simple assemblage de mots, certes élégant, mais sans lien avec la réalité et qui ne mérite donc pas qu'on lui prête grande attention. C'est pourquoi il se contente d'observer que ce que dit Charmide semble simplement vraisemblable²⁸⁶, indiquant ainsi qu'il n'est pas dupe de la manœuvre, et précise qu'il convient, en revanche, de savoir si son jeune interlocuteur possède²⁸⁷ ou non réellement la sagesse, ce qui était l'objet de sa question : attaché à une interrogation en prise avec le réel, Socrate se rend nécessairement insensible à la magie de son interlocuteur.

Socrate procède à cet instant à un renversement de l'approche de Charmide puisque au lieu de faire porter la double contrainte sur le dire, qui trouverait une résolution par l'affirmation d'une opinion qui n'a pas besoin d'être fondée, il la fait porter sur l'être, conformément à l'esprit de sa question, ce qui implique une résolution différente, par une transformation dans l'âme consécutive à la prise de conscience de soi qu'implique l'approche de Socrate. Il lui a suffi pour cela de faire comme si Charmide avait fourni une réponse appropriée à la question posée, opérant ainsi implicitement un recadrage de la réponse apportée par le jeune garçon que celui-ci ne semble pas remarquer, car il accepte avec

286. *Ibid.*, 158 d7 : « tu me parais dire des choses vraisemblables, Charmide » (*μοι εικότα φαίνη λέγειν, ὦ Χαρμίδη*).

287. Le terme utilisé en 158 d8 est très concret : *κέκτησθαι*.

enthousiasme la proposition de Socrate de procéder à l'examen de son intériorité²⁸⁸. Finalement, c'est donc Charmide qui est envoûté par Socrate et non plus le contraire. Le *λόγος* sous-jacent de l'opinion sur lequel Charmide pensait jouer n'est pas partagé par Socrate et il se retourne alors contre lui et l'enchaîne ou plus exactement, Charmide s'enchaîne tout seul avec, échouant à enchaîner Socrate. Restant au niveau du discours, il ne réalise pas le saut conceptuel que Socrate lui demande en s'élevant au-dessus de lui-même pour examiner son être et à son tour, il subit la mésaventure de Marsyas, similaire à celle d'Alcibiade : si l'on ne se positionne pas au niveau de l'être, quand on ouvre le discours, il reste vide, comme l'outre faite avec la peau du satyre.

En raison du manque de complaisance de Socrate, la sortie de l'aporie que Charmide escomptait échouer, si bien qu'il est contraint de se soumettre à l'entretien que Socrate lui propose²⁸⁹ : la manœuvre de Socrate que nous venons de décrire justifie bien l'idée de contrainte dialogique, même si celle-ci s'opère en douceur et à l'insu de Charmide, qui ne se rend pas compte qu'il n'a pas le choix d'accepter ou de refuser l'examen que Socrate s'apprête à mener sur son compte. En même temps, le refus de Socrate de se laisser aller à la facilité, en contrariant l'attente du jeune garçon, est en réalité une aide précieuse qu'il lui apporte pour le sortir de son embarras face à la double contrainte car en lui proposant d'examiner en commun la question, il supprime la contrainte venant de l'altérité : Charmide n'a plus à craindre l'opinion d'autrui car, en la personne de Socrate, autrui devient partie prenante à la recherche et à la construction du savoir. La forme dialoguée, si elle respecte un critère de cohérence dans les réponses (c'est-à-dire tout simplement d'honnêteté), permet d'éliminer le poids du conformisme social et transforme ainsi autrui en allié alors qu'il constituait un obstacle jusqu'à présent. En 158 e1-2, Socrate, du reste, indique à Charmide que grâce à leur coopération dans la recherche, ils peuvent maintenant s'affranchir des écueils particuliers qui se dressaient devant chacun d'eux : « ni que toi tu sois contraint de dire des choses que tu ne veux pas, ni que moi, à mon tour, je me tourne vers la médecine sans examen » (*μήτε σὺ ἀναγκάζῃ λέγειν ἃ μὴ βούλει, μήτ' αὖ ἐγὼ ἀσκέπτως ἐπὶ τὴν ἰατρικὴν τρέπωμαι*). La construction parallèle *μήτε... μήτε...* permet de souligner que les différences de situation personnelle des interlocuteurs n'ont plus cours dès qu'ils unissent leurs efforts. L'association est donc mutuellement avantageuse.

L'idée de procéder à l'examen de l'âme de Charmide a les apparences d'un compromis négocié, ce qui non seulement maintient l'interaction mais surtout autorise son approfondissement. La double contrainte à laquelle Charmide était confronté est levée, sans qu'il ait à faire le choix qui le déchirait, puisqu'il se tourne vers une situation nouvelle qui

288. *Ibid.*, 158 e4.

289. Vu l'avantage promis par l'examen que Socrate propose, Charmide peut difficilement refuser, sans se ridiculiser.

n'était incluse dans aucune des options qui étaient proposées et qui en même temps ne les contredit pas. Socrate est donc arrivé à ses fins en évitant que Charmide ne formule une opinion sur lui-même sans l'avoir sondée auparavant et qui aurait entravé toute discussion ultérieure, par le biais introduit, un Charmide s'estimant sage ne se comportant pas de la même manière que s'il pense manquer de sagesse, et surtout ce genre de certitude le dispense d'enquêter sur lui-même. Peu importe que cette opinion existe ou non au préalable car à son affirmation, Socrate substitue un questionnement qui la reconstruira avec son interlocuteur, qui sera forcé d'accepter la nouvelle opinion, et éventuellement de rejeter l'ancienne si elle était différente, sans aucune contestation possible de sa part, ce qui est une approche beaucoup plus facile et beaucoup plus puissante que d'avoir à discuter et réfuter une opinion déjà exprimée. Grâce à son habile manœuvre qui, en façonnant le *λόγος*, a progressivement poussé Charmide dans une double contrainte intenable empêchant l'expression de toute opinion, Socrate a réussi à lever les différents obstacles qui se dressaient entre celui-ci et la démarche consistant à chercher à se connaître lui-même, et il s'y est pris avec tellement d'adresse que son interlocuteur a accepté de bon gré d'entamer cette recherche, lui apparaissant comme la seule voie de sortie de la double contrainte, sans se rendre compte qu'il n'avait pas eu la possibilité de se déterminer autrement.

Alors que l'affirmation d'une opinion non étayée sur lui-même aurait conduit Charmide à une forme de démesure qui l'aurait écorché vif (d'où aussi sa rougeur lorsque Socrate lui avait demandé de dire s'il était sage ou non), la solution de procéder à son examen personnel, à laquelle Socrate l'a amené, constitue un véritable retournement qui permet de dévoiler son intériorité sans déchirer sa peau car il ne préjuge pour l'instant en rien du résultat final et se cantonne donc dans les limites de la bonne mesure. La seule substitution du questionnement à l'affirmation entraîne un saut ontologique, puisque le questionnement, tant qu'il n'a pas été mené à son terme, recouvre potentiellement toutes les affirmations possibles sans qu'aucune ne soit privilégiée. Charmide est donc entraîné vers une remontée aux principes de la *σωφροσύνη*. De là, il sera en position de porter un regard objectif, c'est-à-dire extérieur, sur lui-même et de formuler une affirmation sur sa possession ou non de cette vertu, ce qui, cette fois, doit lui permettre de se déterminer sans connaître le sort de Marsyas, ayant mis en adéquation son opinion personnelle et le réel. D'ailleurs, les termes du compromis que Socrate propose à son interlocuteur en 158 e1-2 contiennent une manipulation intrinsèque qui vise à conserver Charmide à son insu dans la réalité car en lui disant qu'il ne sera pas forcé de dire ce qu'il ne veut pas en même temps que lui-même pourra exercer sa médecine comme il faut, Socrate lui fait une fausse concession, les deux attitudes n'étant pas équivalentes et n'imposant pas à chaque interlocuteur la même contrainte. En effet, ne répondre que ce que

l'on souhaite est un principe fondamental du dialogue socratique²⁹⁰, et il n'y a donc là aucune concession particulière faite à Charmide qui ne fait que bénéficiaire de ce dont il a le droit et qui est on ne peut plus naturel ; lui, en revanche, doit accepter une véritable concession qui lui impose une authentique contrainte car en laissant Socrate appliquer sa médecine dans les règles de l'art, il se place à son tour sous l'obligation émanant de la parole donnée au médecin thrace et donc il se retrouve sous la censure de Socrate qui validera ou non ses réponses selon leur vérité. De la sorte, Charmide pourra toujours dire ce qu'il veut, à condition que ce soit vrai. Ces conditions ne garantissent en rien que les protagonistes réussiront à découvrir ce qu'est la *σωφροσύνη*, mais elles les assurent qu'ils ont adopté l'attitude qui convient pour se lancer dans cette recherche.

e) *Bilan de la recherche et implications éthiques.*

i. Retour sur l'incantation et Zalmoxis

Quand le dialogue s'achève, la recherche conduite avec Charmide est un échec et les réflexions de Socrate, en forme de bilan, nous confirment indirectement une information très importante : si l'on ne parvient pas à connaître la vraie nature de la sagesse, on a effectivement toutes les chances de se retrouver en butte à la démesure et à l'excès, à l'image des protagonistes, qui n'ont pu que parvenir à une conclusion outrageuse aux yeux de Socrate²⁹¹, l'inutilité de la *σωφροσύνη*. Si cette enquête n'avait qu'un intérêt théorique, juste pour satisfaire la curiosité intellectuelle de certains, il n'y aurait pas lieu de se préoccuper de cette sombre constatation, puisqu'on en resterait au niveau du discours, mais immédiatement après l'avoir formulée, Socrate s'inquiète du sort de Charmide, car si la sagesse est effectivement inutile, il importe peu qu'il la possède réellement ou non²⁹² : en effet, ce qui compte aux yeux de Socrate, ce n'est pas simplement de savoir ce qu'est la sagesse mais surtout quels biens elle procurera et en quoi elle peut améliorer la vie ; comme toujours, pour lui, la vertu n'a d'intérêt qu'appliquée. Le résultat négatif de la recherche pose un autre problème vis-à-vis de Charmide. Car si la sagesse est en réalité utile, même si Charmide est

290. Voir notamment *République*, I, 350 e2-5 : « [THR.] moi, donc, comme aux vieilles femmes racontant des histoires, je te dirai "certes" et te répondrai en faisant oui ou non de la tête. [SO.] Au moins, dis-je, que ce ne soit en aucune façon contre ton opinion. » ([ΘΡ.] ἐγὼ δὲ σοι, ὥσπερ ταῖς γραυσὶν ταῖς τοὺς μύθους λεγούσαις, "εἶεν" ἐρῶ καὶ καταπέσομαι καὶ ἀναπέσομαι. [ΣΩ.] Μηδαμῶς, ἦν δ' ἐγώ, παρά γε τὴν σαυτοῦ δόξαν.)

291. *Charmide*, 175 d4 : πάνν ὑβριστικῶς.

292. *Ibid.*, 175 d6-e2.

pourvu de sagesse, sa vie ne sera pas meilleure s'il ne parvient pas à savoir ce qu'il peut attendre de cette qualité, ne comprenant pas en quoi elle consistait exactement ou n'ayant pu déterminer dans quelle mesure exacte il la possédait. Dans tous les cas, le jeune garçon s'expose au risque de sombrer dans la démesure pour n'avoir pas cherché à acquérir la sagesse s'il ne la possédait pas, ou, s'il la possédait, pour ne pas l'avoir mise en pratique adéquatement par ignorance de sa nature ou à cause d'une idée erronée qu'il s'en faisait, en la croyant par exemple inutile, comme cette recherche pourrait le laisser penser.

L'enjeu dépasse donc largement la simple connaissance et se situe réellement au niveau de la pratique et de la conduite de la vie, avec toutes les conséquences possibles au niveau de l'individu et de la collectivité. Il se peut même que l'avenir de l'âme soit en jeu car Socrate, lorsqu'il fit savoir qu'il détenait son incantation d'un proche de Zalmoxis, précisa en même temps que les médecins thraces passaient pour connaître le secret de l'immortalité²⁹³. Cependant, I. M. Linforth, explique que le surnom de *οἱ ἀθανατίζοντες* donné par Hérodote aux Gètes, un des peuples thraces²⁹⁴, est péjorative, les Grecs estimant que cette croyance en la possibilité de se rendre immortel (par des méthodes que nous ignorons) était absurde pour des hommes²⁹⁵, et cela devait être d'autant plus choquant si, comme le pense M.-F. Hazebroucq, la doctrine de Zalmoxis n'implique pas une vie de l'âme après la mort mais rien de moins que la possibilité de ne pas mourir du tout²⁹⁶. D'après Linforth, il faudrait aussi, à partir du texte d'Hérodote, étendre cette moquerie aux Pythagoriciens, qui pourraient avoir inspiré cette doctrine aux Gètes, et qui devaient être également considérés comme des originaux coupés de tout bon sens par le Grec ordinaire, éduqué par Homère et considérant la mort comme une fin ultime²⁹⁷. Platon n'ignorant pas Hérodote, la prétention que Socrate prête à certains médecins thraces de pouvoir rendre divins des hommes est en fait certainement un trait d'ironie, qui concerne en même temps toutes les sectes faisant les mêmes promesses aberrantes, notamment en imposant à leurs membres des prescriptions rituelles, alimentaires et vestimentaires²⁹⁸.

Partant, la nouvelle conception de l'âme, englobant le corps, relevée par M.-F. Hazebroucq²⁹⁹, est tout simplement un autre des tours de Socrate pour produire son influence sur Charmide : pour prendre l'ascendant sur lui, il fallait que Socrate parte de son problème

293. *Ibid.*, 156 d5-6: « chez l'un des médecins thraces de Zalmoxis, ceux que l'on dit aussi être capables de rendre immortel » (*παρά τινος τῶν Θρακῶν τῶν Ζαλμόξιδος ἰατρῶν, οἱ λέγονται καὶ ἀπαθανατίζειν*).

294. HÉRODOTE, *op. cit.*, IV, XCIII.2.

295. I. M. LINFORTH, « ΟΙ ΑΘΑΝΑΤΙΖΟΝΤΕΣ. (Herodotus iv. 93-96) », *Classical Philology*, XIII, 1918, pp. 23-33.

296. M.-F. HAZEBROUCQ, *op. cit.*, pp. 128-134.

297. I. M. LINFORTH, « ΟΙ ΑΘΑΝΑΤΙΖΟΝΤΕΣ. (Herodotus iv. 93-96) », pp. 31-33.

298. Sur le passage du *Charmide*, voir D. J. MURPHY, « Doctors of Zalmoxis and Immortality in the *Charmides* » in T. M. ROBINSON, L. BRISSON (ed.), *op. cit.*, pp. 287-295, qui prend au sérieux la référence que Socrate fait à cette capacité des médecins thraces à déifier les hommes.

299. M.-F. HAZEBROUCQ, *op. cit.*, pp. 117-131, voir *supra*, p. 915, en particulier note 202.

corporel, qui était sa préoccupation, et l'amène à croire qu'il pouvait faire quelque chose pour lui ; et pour le lui faire admettre, tout en se donnant les moyens dans un second temps de le manipuler, Socrate a donc inventé cette conception de l'âme, qu'il rend vraisemblable avec son mythe thrace (lequel est à la fois plausible puisque Socrate revient de Potidée et en même temps suffisamment éloigné pour ne pas être vérifiable immédiatement), cette conception ayant le mérite à la fois de faire croire à Charmide qu'en agissant sur son âme, Socrate agira sur son corps, et de donner de la sorte un levier d'influence à Socrate sur son interlocuteur, qui lui ouvre ainsi toute son âme spontanément.

Avec des perspectives telles que celles promises par les médecins thraces, et dans l'esprit de la mise en scène concoctée par Critias en début de dialogue, Socrate feint la déception à l'idée que la précieuse incantation ne serve qu'à produire quelque chose de vain et soit donc elle-même inutile³⁰⁰. Mais avec sa modestie ironique habituelle, il se ravise immédiatement et réaffirme que la sagesse est un grand bien, imputant le résultat de la recherche, à ses médiocres qualités d'enquêteur³⁰¹. Or, si l'objet de l'incantation est sauvé, l'incantation passe, elle, par pertes et profits et Socrate n'en parle plus, suggérant même à Charmide de voir s'il peut s'en passer en continuant à s'examiner lui-même³⁰². Ce qui revient à dire que tout le mal³⁰³ que Socrate prétend s'être donné pour apprendre une formule magique rendant vertueux l'a été en pure perte et qu'au lieu de chercher à acquérir la vertu par un enseignement ou à travers un discours, comme le promettent les sophistes, il vaut mieux commencer par se connaître soi-même, cette enquête active étant le meilleur moyen de devenir vertueux : retirant le véhicule de son influence, l'incantation, Socrate tente de rendre ainsi active sa propre parole à l'intérieur de Charmide maintenant que celui-ci lui a ouvert son âme. Hélas, Charmide ne l'a pas compris car il continue de réclamer à Socrate qu'il lui récite l'incantation, tous les jours s'il le faut, jusqu'à ce que celui-ci décide qu'il est devenu suffisamment sage³⁰⁴. Une fois encore, il se place sous l'autorité du dire³⁰⁵ d'autrui pour savoir s'il possède ou non la *σωφροσύνη*. Il veut donc toujours faire l'économie de la

300. *Charmide*, 175 e2-5 : « je suis encore plus vexé à propos de l'incantation que j'ai apprise du Thrace, si j'ai fait énormément d'efforts à l'apprendre, alors qu'elle n'est valable pour rien » (*ἔτι δὲ μᾶλλον ἀγανακτῶ ὑπὲρ τῆς ἐπωδῆς ἣν παρὰ τοῦ Θρακῶς ἔμαθον, εἰ μηδενὸς ἀξίου πράγματος οὐσαν αὐτὴν μετὰ πολλῆς σπουδῆς ἐμάνθανον*).

301. *Ibid.*, 175 e5-7.

302. *Ibid.*, 176 a1-5 : « Mais vois si tu possèdes [la sagesse] et si tu n'as aucunement besoin de l'incantation : car si tu la possèdes, pour ma part, je te conseillerai plutôt de considérer d'une part que je suis un bavard inutile, incapable par surcroît de chercher quoi que ce soit par un raisonnement, et d'autre part que toi-même tu es d'autant plus heureux que tu es plus sage » (*ἀλλ' ὄρα εἰ ἔχεις [sc. τὴν σωφροσύνην] τε καὶ μηδὲν δέη τῆς ἐπωδῆς· εἰ γὰρ ἔχεις, μᾶλλον ἂν ἔγωγέ σοι συμβουλευσαίμι ἐμὲ μὲν λῆρον ἠγεῖσθαι εἶναι καὶ ἀδύνατον λόγῳ ὅτιοῦν ζητεῖν, σεαυτὸν δέ, ὅσῳ περ σωφρονέστερος εἶ, τοσοῦτῳ εἶναι καὶ εὐδαιμονέστερον*).

303. *Ibid.*, 175 e4-5 : *μετὰ πολλῆς σπουδῆς*.

304. *Ibid.*, 176 a6-b4, notamment b2-4 : « je crois avoir passablement besoin de l'incantation et pour ma part, rien n'empêche que je sois envoûté par toi autant de jours qu'il faudra jusqu'à ce que tu dises que c'est suffisant » (*πάνυ οἶμαι δεῖσθαι τῆς ἐπωδῆς, καὶ τό γ' ἐμὸν οὐδὲν κωλύει ἐπάδασθαι ὑπὸ σοῦ ὅσαι ἡμέραι, ἕως ἂν φῆς σὺ ἰκανῶς ἔχειν*).

305. *Ibid.*, 176 b3 : *φῆς*.

connaissance de soi et s'imagine qu'à force de s'entendre répéter un discours, il en acquerra passivement le contenu, se disant en plus probablement que s'il ne lui fait pas de bien, il ne lui fera pas non plus de mal, vu qu'il est prétendument destiné à le rendre meilleur. D'ailleurs, si les deux autres interlocuteurs n'ont pas réussi à identifier la sagesse, il ne sait pas comment il pourrait découvrir s'il la possède ou non, d'autant qu'il est moins expérimenté et moins savant qu'eux. L'échec de Socrate et Critias et son jeune âge lui servent d'excuse pour se dispenser de la recherche et se tourner vers une solution de facilité. C'est toute son attitude et son état d'esprit qu'il faudrait transformer pour qu'il puisse espérer un jour devenir authentiquement vertueux.

À l'incantation du médecin thrace, il convient d'opposer celles de Socrate, auxquelles Critias invite son cousin à se soumettre, sans très bien comprendre lui-même de quoi il s'agit puisqu'il précise qu'une telle démarche serait une preuve de sa sagesse, pensant certainement flatter Charmide et trouver finalement une forme de réponse à la question de savoir s'il est sage ou non³⁰⁶. En ajoutant cela, Critias a à la fois tort et raison car d'une part, c'est effectivement une preuve de sagesse que de prendre l'attache de Socrate, à condition de le faire pour de bonnes raisons et dans de bonnes conditions, désirer ardemment devenir vertueux en s'examinant soi-même, sans être dupe de son ironie, et non attendre de lui une recette toute faite de la sagesse ; et d'autre part, la sagesse authentique ne sera que le résultat de cette relation, et encore si le jeune garçon a les ressources intérieures qui lui permettent d'en tirer les conséquences personnelles qui s'imposent, ce qui n'est pas acquis *a priori*, qu'il suffise de penser à l'exemple d'Alcibiade.

Contrairement à l'incantation du médecin thrace, qui est une magie tellement puissante qu'elle est capable d'implanter définitivement la vertu dans l'âme, mais qui est malheureusement imaginaire, les incantations de Socrate, auxquelles Charmide accepte de se soumettre, ne peuvent faire surgir la vertu tout entière et d'un seul coup, mais au mieux aideront celui-ci à purifier son âme et créeront progressivement les conditions pour qu'il se connaisse mieux lui-même et désire devenir vertueux, les réfutations lui faisant prendre conscience de ses insuffisances ; mais au pire, elles lui feront subir le sort d'Alcibiade et il perdra sa vie à vouloir devenir excellent en s'attachant à Socrate. Même si Socrate a été incapable de déterminer ce qu'était la sagesse et si Charmide en était pourvu ou non, le principal est qu'il continue de penser que la *σωφροσύνη* est quelque chose d'important et qu'il a tout à gagner à la rechercher sans relâche. L'incantation socratique n'apporte aucun savoir mais génère une expérience marquante, qui vaut toutes les exhortations : c'est à celui qui l'a

306. *Ibid.*, 176 b5-8 : « Charmide, si jamais tu fais cela, te laisser envoûter par Socrate et ne pas t'éloigner de celui-ci, ni de près ni de loin, ce sera selon moi la preuve que tu es sage » (*ὃ* Charmīδη, <ἦν> δρᾶς τοῦτο ἔμοιγ' ἔσται τοῦτο τεκμήριον ὅτι σωφρονεῖς, ἦν ἐπάδειν παρέχῃς Σωκράτει καὶ μὴ ἀπολείπει τοῦτου μήτε μέγα μήτε μικρόν).

vécue d'en tirer les conclusions qui s'impose et entamer la démarche réflexive à laquelle elle invite. Seul le vrai philosophe sera alors capable de cheminer vers une vertu authentique ayant trouvé en lui les ressources de créativité et d'intelligence requises.

ii. Une question d'attitude

Socrate semble tenter une ultime provocation de Charmide lorsqu'il lui demande de se prononcer de nouveau sur la présence de la sagesse en lui, et à juger les compétences de celui-là en fonction de la réponse à cette question ³⁰⁷. Évidemment, s'il se reconnaît sage, il sera en droit de considérer qu'il peut se dispenser de sa fréquentation. Or le jeune garçon avoue qu'il ne sait toujours pas s'il possède ou non la *σωφροσύνη*, mais estime qu'il serait certainement préférable de bénéficier de l'incantation, Socrate et Critias n'ayant pas été plus capables que lui de mettre au jour la nature de la sagesse, et les explications de Socrate sur son inutilité n'ayant pas été particulièrement convaincantes ³⁰⁸. L'entretien n'a donc pas été entièrement vain car l'attitude de Charmide a quelque peu évolué depuis le moment où il tentait de paraître avisé et où il rechignait à reconnaître ouvertement son incertitude sur la question, à défaut d'avouer qu'il n'était pas aussi sage qu'on avait pu le prétendre ³⁰⁹. Il admet à présent qu'il ne lui serait pas inutile de côtoyer Socrate avec assiduité. Le fait de voir des personnes plus expérimentées et plus instruites que lui se pencher sérieusement et butter elles aussi sur le problème qui lui était posé a probablement contribué à lui faire accepter qu'il ne serait pas honteux pour lui de reconnaître ses insuffisances. La dimension exemplaire de l'entretien n'est donc pas à négliger, quel que soit le résultat théorique obtenu. Elle aura aidé Charmide à prendre ses responsabilités et s'affranchir un tant soit peu de la pression de son entourage, en ne cherchant plus à lui renvoyer l'image qu'il attend de lui, même si sa réaction finale est finalement encore le reflet de celle des autres. Et s'il n'a toujours pas une connaissance adéquate de lui-même, il a au moins compris qu'il était dépourvu de cette connaissance et qu'il fallait qu'il progresse dans ce domaine.

Malheureusement la remarque de Critias, qui jugera Charmide sage s'il attache à Socrate et à ses enchantements ³¹⁰, n'augure rien de bon sur les chances réelles de Charmide de devenir plus vertueux car il le conforte dans l'idée qu'il suffit de recevoir passivement la parole socratique pour être sage en engrangeant des opinions toutes prêtes, à l'image d'un récipient qui se remplirait à une source. Finalement, Charmide semble présenter un terreau

307. *Ibid.*, 176 a1-5.

308. *Ibid.*, 176 a6-b4.

309. *Ibid.*, 158 c7-d6.

310. *Ibid.*, 176 b5-8.

favorable pour devenir sage mais il pâtit sans doute d'une faiblesse de caractère qui le rend trop enclin à se laisser influencer par son entourage, en particulier par Critias, qui jouit d'un ascendant indéniable sur lui, qui se confirme encore en cette fin de dialogue puisque le jeune garçon revendique son obéissance à ses injonctions³¹¹, qui sont d'ailleurs parfaitement assumées par leur auteur³¹². Il y a tout lieu d'être inquiet de cette influence de Critias car Charmide, pour se conformer aux ordres de son cousin, est désormais prêt à user de la force pour contraindre Socrate à lui délivrer son enseignement³¹³, ce qui n'est pas un progrès car lorsqu'il avait réclamé à Socrate de lui révéler l'incantation pour la prendre en note, il n'avait pas envisagé alors d'autre moyen de pression que la persuasion, Critias n'étant pas intervenu dans l'échange à ce moment-là³¹⁴. À présent, il n'est même plus question de discuter³¹⁵ : Socrate doit s'exécuter. L'influence de Critias paraît en définitive renforcer une tendance à l'autoritarisme préexistant chez Charmide. Et étant donné que Socrate est utilisé par le jeune garçon autant pour faire plaisir à Critias que parce qu'il désire être sage, il y a peu de chance qu'il puisse contrebalancer par ses conversations l'influence préjudiciable de ce dernier. Le destin de Charmide confirmera malheureusement cette crainte³¹⁶. Mais pour être justes, nous devons aussi reconnaître que cette radicalisation de Charmide, prêt désormais à user de violence, résulte également de l'influence de Socrate, qui a exacerbé son désir de sagesse : ce désir, devenant impérieux, révèle alors un trait profond de la personnalité du garçon. Socrate a en fait contribué à accroître l'ascendant de Critias sur Charmide.

Le mal corporel n'était qu'un symptôme d'un autre mal, rongant l'âme, qui ne sera pas guéri, Charmide étant resté sous la coupe de son cousin : la violence à laquelle il aura recours ultérieurement sera également un mal frappant les corps tout en étant le symptôme d'un mal

311. *Ibid.*, 176 b9-c2.

312. *Ibid.*, 176 c3: « mais moi je l'ordonne vraiment » (*ἀλλὰ μὲν [...] κελεύω ἔγωγε*).

313. *Ibid.*, 176 c7-8.

314. *Ibid.*, 156 a4.

315. Dès le départ, Socrate n'a pas le choix, Charmide a décidé de se passer de son accord pour s'attacher à lui. Ainsi en 176 c5-6, avant même d'évoquer la possibilité de recourir à la violence pour contraindre Socrate, la communication est pour le moins à sens unique : « vous autres, dis-je, qu'êtes-vous en train de combiner tous les deux ? Rien ! dit Charmide, mais pour nous tout est décidé ! » (*Οὔτοι, ἦν δ' ἐγώ, τί βουλευέσθον ποιεῖν; Οὐδέν, ἔφη ὁ Χαρμίδης, ἀλλὰ βεβουλευέμεθα*). Et surtout en 176 c8-d4, lorsque cependant Charmide lui propose de réfléchir un instant pour se décider à accepter de s'occuper de lui (certainement pour sauver les apparences de courtoisie), Socrate lui répond que de toute façon, son avis n'importe guère : « [CHAR.] À ton tour, détermine-toi sur ce que tu feras à propos de tout cela. [SO.] Mais, dis-je, il ne reste aucune délibération possible : car aucun homme ne sera de taille à s'opposer à toi si tu entreprends d'accomplir quoi que ce soit et si tu recourras à la force. [CHAR.] Par conséquent, dit-il, toi non plus ne t'oppose pas ! » ([XAP.] *πρὸς ταῦτα σὺ αὖ βουλεύου ὅτι ποιήσεις. [ΣΩ.] Ἀλλ' οὐδεμία, ἔφη ἐγώ, λείπεται βουλή· σοὶ γὰρ ἐπιχειροῦντι πράττειν ὅτιοῦν καὶ βιαζομένῳ οὐδεὶς οἶός τ' ἔσται ἐναντιοῦσθαι ἀνθρώπων. [XAP.] Μὴ τοίνυν, ἦ δ' ὅς, μηδὲ σὺ ἐναντιοῦ*).

316. XÉNOPHON, *Helléniques*, II, IV, 19.7, racontant que Charmide périt avec Critias lors de la bataille de Munychie, en 403 av. J.-C., précise qu'il était alors un des dix archontes du Pirée : ceux-ci étaient en cheville avec les Trente et prenaient donc part au régime tyrannique. En somme, Charmide aura bien été doté de plus de *σωφροσύνη* que Critias, ne devenant pas lui-même un tyran à part entière mais seulement un adjoint de la tyrannie... Les compliments d'un relativiste ignorant la vérité des vertus sont évidemment eux-mêmes très relatifs, comme ces réalités le démontrent amèrement. Sur les rapports de Charmide à la tyrannie, voir M.-F. HAZEBROUCQ, *op. cit.*, pp. 83-85.

inhérent à son âme. La responsabilité de Critias vis-à-vis du comportement de Charmide vient aussi vraisemblablement du fait qu'il ignore lui-même la nature de la sagesse et qu'étant toujours prompt à flatter son jeune cousin, il lui fit croire qu'il en était pourvu et le dispensa de faire des progrès dans ce domaine. L'entretien de Socrate avec Critias indique sans ambiguïté que ce dernier n'est pas le plus compétent pour s'occuper de la formation morale du jeune garçon³¹⁷. D'ailleurs, il ne croit pas à l'existence de l'incantation conduisant à la sagesse, car c'est lui qui est à l'origine de la supercherie consistant à faire passer Socrate pour un médecin capable de guérir la migraine de Charmide. Il lui importe peu que Charmide soit réellement sage ou non, tant que celui-ci accepte ses compliments et suit ses commandements. Cette histoire d'incantation inventée sous l'impulsion de Critias est peut-être aussi une façon de souligner la malhonnêteté des sophistes qui prétendraient fournir la vertu par des moyens revenant à de tels procédés illusoire tout en sachant que ce ne sont que des fables de leur composition et n'ayant cure de la vertu et même de la réalité de son existence ; à moins qu'elle ne vienne dénoncer simplement le caractère retors de Critias, qui se sert de cette invention et de l'intervention de Socrate pour affermir son emprise sur son jeune cousin, ce qu'il faudrait mettre en parallèle avec le fragment de son *Sisyphé* où il évoque l'invention des dieux et de tous les récits merveilleux qui vont avec, pour soumettre les hommes par la crainte et remédier à l'impuissance de la loi à les sanctionner lorsqu'ils réussissent à dissimuler leurs fautes³¹⁸. Du reste, la manipulation imaginée par Critias constitue en elle-même une incantation qui, tirant parti d'un besoin du jeune garçon, le place dans une situation d'attente et de dépendance. Le résultat de cette manœuvre est particulièrement inquiétant car au terme du dialogue, pour se conformer aux instructions de son cousin³¹⁹, Charmide ne verra aucun inconvénient à l'idée d'envisager une contrainte violente sur Socrate pour l'obliger à s'occuper de lui³²⁰. D'un mode d'action sur l'esprit fondé sur une fausseté imaginée par un autre esprit, on est arrivé à provoquer une action du corps sur d'autres corps. Il est inutile

317. On se rappellera que Critias, en *Charmide*, 154 e8-155 a1, louait chez Charmide son don pour la poésie pour justifier sa capacité à discuter avec Socrate et lui, tout en soulignant qu'il était aussi *φιλόσοφος*. À l'issue du dialogue, il apparaît que cette dernière caractéristique soit loin d'assurer à Charmide la possession de la vertu, laquelle ne résulte pas d'une simple prétention au savoir, réelle ou assignée par autrui. Charmide aime la sagesse comme Critias aime les honneurs, par désir d'une exaltation personnelle résultant de la reconnaissance d'autrui.

318. CRITIAS, 88 B 25. M.-F. HAZEBROUCQ, *op. cit.*, p. 26, note 2, fait également le rapprochement entre ce fragment et le passage du *Charmide* qui nous intéresse.

319. *Charmide*, 176 c8 : « pour sûr, je recourrai à la force, dit-il, puisque celui-ci [*sc.* Critias], au moins, le commande » (*ὡς βιασομένον, ἔφη, ἐπειδήπερ ὄδε [sc. ὁ Κριτίας] γε ἐπιτάττει*).

320. Si l'on en croit XÉNOPHON, *Mémoires*, I, II, 29-38 (partiellement repris dans le témoignage 88 A 4 sur Critias), il est possible qu'il existait un contentieux entre Critias et Socrate, le premier ayant mal pris certaines remarques moralisatrices du second quant à ses mœurs débridées dès l'époque précédant sa participation à la tyrannie des Trente, puis sur sa façon criminelle de diriger la cité, à telle enseigne que dès qu'il en eut le pouvoir, Critias voulut interdire à Socrate de fréquenter les jeunes gens, n'ayant pas de motif tangible pour lui infliger un châtement plus lourd. Si ce témoignage est vrai, il serait particulièrement ironique de la part de Platon de dépeindre un Critias incitant son jeune parent à prendre l'attache de Socrate, la référence à la violence dont Charmide serait capable indiquant qu'en réalité, ce ne serait pas du tout une faveur faite à Socrate de la part du futur tyran.

d'insister sur les conséquences politiques graves susceptibles d'advenir lorsqu'un politique habile parvient à manipuler les besoins de la foule pour se servir de la violence de celle-ci en vue de la réalisation de ses fins personnelles, qui ne sont pas nécessairement celles du grand nombre, ni celles qui vont dans le sens du bien commun. La possession de la *σωφροσύνη* n'en est alors que plus nécessaire, car c'est justement la vertu qui aide à refréner les besoins et qui est de nature à contrecarrer une manipulation de cet ordre.

Le *Charmide* a révélé l'existence de *λόγοι* intérieurs, plus ou moins explicites, conditionnant le comportement de tout un chacun et sur lesquels il est possible de s'appuyer de l'extérieur pour avoir une influence sur ses actions. Dès lors qu'ils ont été identifiés, il suffit d'utiliser l'incantation adéquate qui sait tirer parti du *λόγος* qu'il faut en le faisant résonner à l'intérieur de l'interlocuteur, produisant une impression familière, son adhésion et un comportement conditionné. On perçoit immédiatement le risque qui existe à cultiver des opinions dont les fondements sont trop ténus, puisqu'elles donnent une prise considérable sur l'individu qui à tout moment, à son insu, est susceptible de perdre son autonomie de décision. Dans ce dialogue, Socrate fait au contraire la preuve qu'en jugulant l'influence des opinions, il se met à l'abri de ce type de manipulation, mais pas de celles de Socrate. Le dialogue, s'il est conduit en suivant une éthique partagée par toutes les parties et fondée sur le respect de la vérité et de l'interlocuteur, est de nature à faire remonter à la surface ces *λόγοι*, à travailler sur eux ouvertement et à désamorcer leur pouvoir de nuisance. Il exerce une contrainte très puissante sur les personnes pour identifier les opinions erronées et éventuellement s'en débarrasser, si les interlocuteurs sont effectivement sincères.

Un des enseignements importants de ce dialogue est que la vertu ne s'acquiert pas passivement et demande une implication constante de la part de l'individu qui doit en permanence adopter une attitude qui l'amène à se remettre en question en cherchant à se connaître lui-même et qui lui fait choisir l'action vertueuse dans la situation à laquelle il est confronté. Et tout son mode de vie se trouve alors affecté par ce comportement. Et il ne suffit d'en être informé ou d'avoir été éduqué dans ce sens pour adopter une telle attitude qui ne se révèle que dans la pratique. Ainsi, si, comme nous l'avons déjà dit ³²¹, Charmide est parvenu à soulever le masque de médecin dont Critias avait paré Socrate, il lui a laissé en revanche celui du maître de vertu, qu'il a contribué à imaginer avec Critias et qui reflète finalement le visage de ce dernier : cherchant le philosophe, Charmide trouve donc le tyran, mais il ne le sait pas.

Face à un personnage tel que Charmide, déjà totalement imprégné par les déterminants sociaux et en plus sous la coupe de son cousin Critias, les incantations de Socrate risquent bien de ne rester que... des incantations ! Certes, elles le contraindront à repenser sa vie et ses

321. *Supra*, p. 908.

opinions et le mettront en demeure de se connaître lui-même, mais de là à éliminer le poids de son environnement et amender son caractère très influençable, pour faire fructifier ses qualités qui affleurent, c'est probablement trop demander à une méthode qui ne fournit aucun savoir positif et qui au final fonctionne surtout comme le révélateur de la nature de celui qui est examiné et qui est ensuite livré à lui-même pour ce qui est de sa recherche de la vertu, même si en même temps, à l'issue de l'expérience, il sait ce qu'il a à faire pour se mettre en quête de celle-ci.

3- La vie comme envoûtement

L'*Euthydème* et le *Charmide* ont largement montré que le *λόγος* pouvait, selon son utilisateur, servir les meilleures fins comme les pires, créer des écrans d'illusions interdisant de saisir la réalité des êtres et maintenant l'observateur à l'extérieur des choses, comme conditionner quelqu'un à s'examiner soi-même et l'amener à s'enfoncer au cœur des êtres pour chasser ses illusions et s'approcher du réel. Chaque individu nourrit des *λόγοι* intérieurs qui, selon leur distance à la réalité et à la vérité, les exposent diversement aux éventuelles intrusions intempestives de tous ceux qui trouvent un intérêt à prendre le contrôle de ces *λόγοι*. La maîtrise de ces *λόγοι* personnels par leur détenteur, seule manière de se protéger des influences extérieures néfastes, passe par une connaissance de soi accrue et la reprise en main de certains désirs et affections nuisibles à l'exercice de la rationalité. Et pour cela, il faut commencer par prendre conscience de ces nécessités, ce qui n'est pas spontanément donné à tout le monde et qui dépend en général des rencontres que l'on fait, qui permettent de croiser parfois la route d'une personne qui est déjà consciente de tout cela et qui dispose de la méthode et l'éthique qui amèneront de façon appropriée leur entourage à transformer leur âme.

Ainsi, Charmide, à la fin du dialogue qui porte son nom, émet le souhait impérieux de recevoir tous les jours l'incantation de Socrate, pour bénéficier de ses enchantements et cheminer vers la vertu. De même, les amis de Socrate qui lui rendent visite dans le *Phédon* pour l'accompagner dans ses derniers instants cherchent à savoir où ils pourront bien trouver un enchanteur une fois que Socrate ne sera plus là pour poursuivre son œuvre et dompter ces craintes qui, malgré leurs entretiens précédents avec lui, les accablent, lorsqu'ils pensent à leur propre finitude en écoutant leur ami une dernière fois. Plus que jamais, l'accent sera mis sur l'indispensable transformation qui doit être accomplie dans l'attitude et les habitudes de vie afin d'embrasser la philosophie et délivrer son âme des envoûtements néfastes du corps,

pour l'autoriser à accéder aux récompenses les plus divines après la mort de celui-ci. Les autres dialogues auxquels nous nous sommes intéressés ont souvent présenté des situations de renversement, des retournements semblables à ceux d'un gant dont l'intérieur passerait soudain à l'extérieur, grâce à l'étonnante magie de Socrate. Dans le *Phédon*, Socrate s'applique à réaliser les mêmes prouesses mais à une tout autre échelle, celle de la vie elle-même, rien de moins.

a) *Trouver l'enchanteur*

Dès la première phrase du *Phédon*, un jeu d'oppositions est mis en place qui, comme dans le *Banquet*, instaure un contexte magique. La présence de Phédon s'oppose à l'absence de Socrate, qui est mort mais dont la mémoire est cependant vivante grâce au texte ; et la mention du *φάρμακον*³²² contient à elle seule l'opposition complémentaire du remède et du poison sur laquelle s'articuleront nombre d'éléments et de thèmes intervenant dans le dialogue³²³. Ainsi, le poison tue le corps de Socrate et plonge ses amis dans l'affliction : ils ont du mal à le considérer aussi comme un remède qui libère son âme du corps, ce dont ils devraient se réjouir ou à partir de quoi, du moins, ils devraient nourrir de l'espoir pour lui et pour eux-mêmes.

Malgré les arguments déployés, une peur de la mort demeure chez ceux qui sont présents ce jour-là autour de Socrate et bien que leur raison sache qu'elle est sans objet, cette crainte continue de les tarauder intérieurement, irréprouvable comme les peurs infantiles. Les familiers de Socrate sont parfaitement conscients de ce diagnostic et désirent dompter cette émotion ou plus exactement amener par la persuasion l'instance qui, dans leur âme, en est responsable, à ne plus craindre la mort³²⁴. On notera leur clairvoyance vis-à-vis de leur état intérieur, alors que Socrate vient de les juger craintifs, sans tenter d'analyser précisément en quoi consistait cet affect³²⁵. Cet effort de conscience de soi de Cébès et Simmias les place face à une contradiction interne, une sorte de dualité due au fait que toutes leurs facultés n'ont pas été affectées de la même façon par les argumentations philosophiques sur la question :

322. *Phédon*, 57 a1-2 : « toi-même, Phédon, étais-tu aux côtés de Socrate en ce jour où il but le poison dans la prison [...] ? » (*αὐτός, ὃ Φαίδων, παρεγένου Σωκράτει ἐκείνη τῇ ἡμέρᾳ ἢ τὸ φάρμακον ἔπιεν ἐν τῷ δεσμωτηρίῳ*).

323. M. DIXSAUT, *op. cit.*, pp. 222 *sq.*, relève également, et à juste titre, l'inversion des rôles des personnages par rapport à ceux qu'ils jouent habituellement dans les *Dialogues*, Socrate étant ici celui défendant une thèse et ses interlocuteurs, Cébès et Simmias, étant ceux qui le poussent dans ses retranchements au moyen de la logique et qui produisent des apories.

324. *Phédon*, 77 e3-7.

325. *Ibid.*, 77 d7-e2.

leur raison a été persuadée mais leur émotions restent les mêmes, ce qui provoque une sorte de conflit entre la première et les secondes. Dans un ordre d'idées proches, le *Charmide* a montré que l'on pouvait être conscient de la nécessité d'agir vertueusement, avoir les capacités intellectuelles pour analyser ce qu'est la vertu et se connaître soi-même, et malgré cela, finir par devenir un tyran et un criminel, comme Critias et probablement Charmide, eu égard à ses accointances avec les Trente. À une autre échelle, le peuple athénien, dont certaines figures éminentes étaient arrivées au sommet du raffinement intellectuel, sous leur direction, réussira néanmoins à se ruiner dans les guerres du Péloponnèse et se perdre dans deux épisodes tyranniques en moins de dix ans. Posséder la connaissance absolue, la science de la science, qui rend possible une organisation totalement rationnelle de la cité et de la vie, ne donne pas pour autant l'assurance de trouver le bonheur, démontre le dialogue en 173 a7-175 a8³²⁶. Le savoir et la reconnaissance de certaines normes comme étant rationnelles, voire bénéfiques (comme le savoir du bien et du mal), ne sont pas les gages d'une vie qui soit en conformité avec ce savoir et ces normes. Et Socrate n'hésite pas à conclure qu'une *σωφροσύνη* qui ne serait qu'une science dirigée vers des objets uniquement intellectuels est tout bonnement inutile : la vertu doit avoir une action sur le monde, un *ἔργον*, donc une capacité transformatrice, pour être utile³²⁷ et être la preuve d'une véritable excellence chez l'individu qui la possède. Savoir qu'une chose est utile ne sert à rien tant que l'on ne décide pas de la créer et la *σωφροσύνη* authentique, en tant qu'elle affecte le monde, doit donner l'impulsion qui amène la prise de décision adéquate, autorisant ainsi la réalisation du bien porté par la vertu.

Les interlocuteurs de Socrate, dans le *Phédon*, apportent la preuve que la persuasion ne s'obtient pas simplement par des démonstrations rigoureuses parlant à la raison mais qu'elle doit aussi dompter les émotions³²⁸, dans certains cas, comme celui qui nous intéresse ici où les individus sont en proie à la persistance d'une réaction émotionnelle irrationnelle. Il ne suffit donc pas que Socrate essaie de persuader ses amis (77 e4 : *πειρῶ ἀναπεῖθαι*), ce qu'il a déjà réussi à faire, mais qu'il tente d'induire en eux une transformation par la persuasion (77 e6 : *πειρῶ μεταπεῖθαι*) : c'est un changement de vision du monde qu'il doit produire en eux. Et pour cela, il leur propose de réciter une incantation quotidienne jusqu'à ce que le charme agisse³²⁹. L'utilisation d'un verbe actif, *ἐξεπάσητε*, indique bien qu'il n'est pas simplement question de se débarrasser d'un état subi mais d'en créer un autre, chacun devant participer à

326. Voir M. DIXSAUT, « Le Figure della mania nei *Dialoghi* di Platone » in G. BORRELLI, F. C. PAPPARO (a cura di), *Nella Dispersione del vero. I filosofi: la ragione, la follia*, Napoli, 1998, pp. 14 sq.

327. *Charmide*, 175 a6-8 : « [SO.] De quelle façon donc la sagesse sera-t-elle utile, n'étant l'artisan d'aucune utilité ? [CRI.] D'aucune façon, Socrate, du moins à ce qu'il semble » ([ΣΩ.] Πῶς οὐδ' ὠφέλιμος ἔσται ἡ σωφροσύνη, οὐδεμιᾶς ὠφελίας οὐσα δημιουργός; [ΚΡΙ.] Οὐδαμῶς, ὦ Σώκρατες, ἔοικέν γε).

328. Voir G. CASERTANO, *art. cit.*, pp. 75 sq.

329. *Phédon*, 77 e8-9 : « en définitive, il faut lui [sc. l'enfant] réciter des incantations chaque jour jusqu'à ce que vous l'ayez désenvoûté » (*ἀλλὰ χρὴ [...] ἐπάδειν αὐτῷ [sc. τῷ παιδί] ἐκάστης ἡμέρας ἕως ἂν ἐξεπάσητε*).

son propre envoûtement. Nous mesurons les limites des doctrines diverses qui expliquent à leurs adeptes avec force discours le sens de l'existence en leur promettant le salut, sans pour autant être capable de les entraîner dans une véritable expérience existentielle susceptible de faire naître en eux une certitude solide, dans laquelle la compréhension intellectuelle et le ressenti émotionnel ne sont pas antithétique, ou un authentique courage qui permet de surmonter les émotions si elles se déclenchent. Ce constat vaut également pour les discours philosophiques qui ne parviennent pas à prendre racine dans l'âme de ceux qui les reçoivent, quand bien même ils énonceraient des vérités parfaites.

Tout ce passage paraît à première vue très léger et se dérouler sur le registre de la plaisanterie, d'autant qu'en *Phédon*, 77 e7, Cébès comparait les craintes des interlocuteurs à l'égard de la mort à celles d'un enfant vis-à-vis des *μορμολύκεια.*, l'incantation proposée par Socrate devant justement conjurer les frayeurs causées par ces sortes de croque-mitaines. Cependant si l'on admet que Mormô et Gorgô sont apparentées, la première étant aux enfants ce que la seconde est aux adultes³³⁰, les choses prennent un tour plus sérieux, et les affres à exorciser ont soudain une autre dimension qu'une simple peur infantile³³¹ : la nécessité du recours à un enchanteur de premier plan se fait alors sentir, afin de contrer la magie terrible du monstre. À cela s'ajoute le lien de Mormô et Gorgô avec Hécate³³², déesse chtonienne³³³

330. Voir W. H. ROSCHER, *Die Gorgonen und Verwandtes. Eine Vorarbeit zu einem Handbuch der griechischen Mythologie vom vergleichendem Standpunkt*, Leipzig, 1879, pp. 94-96, T. HOPFNER, *op. cit.*, I, §§ 31, 211-216 (respectivement pp. 10, 50-52), E. ROHDE, *Psyché. Le culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance à l'immortalité*, trad. française, Paris, 1928 [1=1893], pp. 607-611, J. FONTENROSE, *Python*, pp. 115-119, F. SKODA, *op. cit.*, pp. 96 *sq.*, W. BURKERT, *The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*, trad. anglaise, Cambridge (MA) - London, 1992, pp. 82-87 (*Die orientalisierende Epoche in der griechischen Religion und Literatur*, Heidelberg, 1984, pp. 80-84), J.-P. VERNANT, *La Mort dans les yeux*, pp. 61 *sq.*, S. I. JOHNSTON, « Defining the Dreadful: Remarks on the Greek Child-Killing Demon » in M. W. MEYER, P. A. MIRECKI (ed.), *op. cit.*, pp. 361-387, *Restless Dead*, pp. 173-175, 178 *sq.*, 181-183, et M. PATERA, « Comment effrayer les enfants : le cas de Mormô/Mormolukê et du *mormolukeion* », *Kernos*, 18, 2005, pp. 371-390.

331. Le lien entre Mormô et la peur irrationnelle suscitée chez les enfants est évoqué dans le *Criton*, 46 c3-6, où Socrate exprime sa détermination à respecter ses principes et refuse de se laisser intimider par des menaces brandies par la société, vaines à ses yeux : « je ne te ferai pas de concession, pas plus que si la puissance de la foule, plus que les circonstances présentes actuellement, nous effrayait à la façon de Mormô comme des enfants, nous envoyant liens et trépas et spoliation de richesses » (*οὐ μὴ σοι συγχωρήσω, οὐδ' ἂν πλείω τῶν νῦν παρόντων ἢ τῶν πολλῶν δύναμις ὥσπερ παῖδας ἡμᾶς μορμολύττηται, δεσμοὺς καὶ θανάτους ἐπιπέμπουσα καὶ χρημάτων ἀφαιρέσεις*). Dans le *Gorgias*, 473 d3, Socrate accuse Pôlos de chercher à l'effrayer par les images qu'il présente plutôt que de le réfuter rationnellement : « Tu effraies à la façon de Mormô une nouvelle fois, noble Pôlos, mais tu ne réfutes pas » (*μορμολύττη αὖ, ὃ γενναῖε Πῶλε, καὶ οὐκ ἐλέγχεις*). Citons enfin l'*Axiochos*, 364 b6-c1, qui concerne le cas du père de Clinias, Axiochos, pris d'angoisse à l'article de la mort, ne méprisant plus du tout ce moment comme il pouvait le faire dans le passé, ayant ravalé sa fierté d'antan : « et pourtant, raillant, les temps précédents, ceux craignant la mort comme Mormô et se moquant gentiment » (*καίτοι γε τὸν πρόσθεν χρόνον διαχλευάζων τοὺς μορμολυττομένους τὸν θάνατον καὶ πρῶως ἐπιτωθάζων*).

332. D'après APOLLONIOS de Rhodes, *op. cit.*, IV, 828 *sq.*, Scylla naît de l'union d'Hécate et Phorkys, le père des Gorgones selon HÉSIODE, *Théogonie*, 274-279. Sur les rapports entre Hécate et les Gorgones, voir R. VON RUDLOFF, *op. cit.*, pp. 96 *sq.*

333. Par exemple, THÉOCRITE, *Idylles*, II, 12 (GOW) : τᾶ χθονία θ' Ἐκάτα. Voir R. VON RUDLOFF, *op. cit.*, pp. 112 *sq.*

nocturne, guidant les fantômes³³⁴, sans cesse invoquée dans les textes de magie³³⁵. Toutes ces figures renvoient aux angoisses émanant de l'incertitude, que ce soit celle que l'on ressent

334. *Hymnes orphiques*, I (à Hécate), 3 : « mise en transe en compagnie des âmes des morts » (*ψυχαῖς νεκρῶν μετὰ βακχεύουσαν*) ; EURIPIDE, *Hélène*, 569 sq. : « [Ménélas] Dame Hécate aux flambeaux, ne m'envoie que de bons fantômes ! | [Hélène] Je ne suis pas un rêve au service d'Hécate » ([*Μενέλαος*] ὃ φωσφόρ' Ἐκάτη, πέμπε φάσματ' εὐμενῆ. | [*Ἑλένη*] οὐ νυκτίφαντον πρόπολον Ἐνοδίας μ' ὄραις) ; EUSTATHE de Thessalonique, *Commentarii ad Homeri Odysseam*, I, 442.33-34 : « car [les Anciens] disent qu'Empousa est un fantôme ayant la forme d'un démon, envoyé par Hécate, que les uns appellent Onokòlis [celle qui a des membres d'âne], et les autres Onoskelis [celle qui a des jambes d'âne]. » (*Ἐμποῦσα γάρ, φασί [sc. οἱ παλαιοί], φάσμα δαιμονιώδες ὑπὸ Ἐκάτης πεμπόμενον, ὃ τινὲς μὲν Ὀνόκωλιν λέγουσιν, οἱ δὲ Ὀνόσκελιν.*) ; APOLLONIOS de Rhodes, *op. cit.*, III, 861-863 (à propos de Médée préparant un philtre) : « par sept fois ayant invoqué Brimò la nourricière, Brimò la rôdeuse de nuit, la souterraine, la maîtresse des morts, par une nuit obscure, avec un manteau sombre » (*ἐπτάκι δὲ Βριμῶ κουροτρόφον ἀγκαλέεσσα, | Βριμῶ νυκτιπόλον, χθονίην, ἐνέροισιν ἄνασσαν, | λυγαίῃ ἐνὶ νυκτὶ σὺν ὄρφναίοις φαρέεσσιν*) ; passage que le scholiaste commente ainsi (C. WENDEL, *Scholia in Apollonium Rhodium vetera*. Berolini, 1935, p. 242.10-14) : « ἐπτάκι δὲ Βριμῶ appellant sept fois Hécate. Les magiciennes passent pour invoquer Hécate. Il l'a appelée Brimò en raison du caractère redoutable et effrayant de cette divinité et parce qu'elle nous envoie des visions que l'on appelle *Hécataia* et change souvent d'apparence, d'où le nom d'Empousa qu'on lui donne. » (<ἐπτάκι δὲ Βριμῶ>: ἐπτάκις δέ, φησί, καὶ τὴν Ἐκάτην ἐπικαλέεσσα· δοκοῦσι γὰρ αἱ φαρμακίδες τὴν Ἐκάτην ἐπάγεσθαι. <Βριμῶ> δὲ αὐτὴν προσηγόρευσε διὰ τὸ φοβερόν καὶ καταπληκτικὸν τῆς δαίμονος καὶ φάσματα ἐπιπέμπειν τὰ καλούμενα Ἐκαταῖα καὶ πολλάκις αὐτῆς μεταβάλλειν τὸ εἶδος, διὸ καὶ Ἐμποῦσαν καλεῖσθαι), traduction de G. Lachenaud ; SUIDAS, *op. cit.*, E, 364 : « 'Hécate' : selon les uns Artémis, selon les autres la lune, quand elle apparaît dans des visions étranges aux victimes de malédictions. Les visions émanant d'elle sont des hommes à tête de serpent et démesurément grands, de sorte que la déesse stupéfie ceux qui la voient. » (<Ἐκάτην> οἱ μὲν τὴν Ἄρτεμιν, οἱ δὲ τὴν σελήνην, ἐν φάσμασιν ἐκτόποις φαινομένην τοῖς καταρωμένοις. τὰ δὲ φάσματα αὐτῆς δρακοντοκέφαλοι ἄνθρωποι καὶ ὑπερμεγέθεις, ὡς τὴν θεῶν ἐκπλήττειν τοὺς ὀρώντας.) Voir E. ROHDE, *op. cit.*, pp. 330-332, S. I. JOHNSTON, *Restless Dead*, pp. 133-139. Remarquons que dans son commentaire, Eustathe dit qu'Empousa est aussi appelée *Ὀνόκωλις* ou *Ὀνοσκελῖς*, ce qui renvoie à l'âne et donc à Typhon (voir également les scholies anciennes à ARISTOPHANE, *Grenouilles*, 293 et 294 ; *Assemblée des femmes*, 1056 bis (WILSON) (F. DÜBNER (ed.), *Scholia græca in Aristophanem*, rééd., Parisiis, M DCCC LXXVII [1=M DCCC XLII], pp. 283 et 321 (vers 1056), respectivement), ainsi qu'A. B. COOK, *art. cit.*, pp. 94 sq.).

335. Voir par exemple *P.G.M.*, III.47-48 ; IV.1432, 1443, 1463, 2119, 2692, 2714-2784, 2880, 2957 ; XXXVI.188 ; LXX.4 ; XCIII.6 ; A. AUDOLLENT, *op. cit.*, n° 22, 24, 26, 29-33, 35, 38, 41, 72, 74, 75. Chez THÉOCRITE, *op. cit.*, II, 12-16, la magicienne invoque Hécate mais surtout Selênê dans tout le poème, laquelle est assimilée à Hécate, d'après notamment la *Scholia vetera in Hesiodi theogoniam*, 287.3-4 (DI GREGORIO) : « ou [en raison de] la lune : elle-même est aussi Hécate, or la déesse possède trois formes. » (*ἢ [sc. διὰ] τὴν σελήνην· ἢ αὐτὴ δὲ ἐστὶ καὶ Ἐκάτη· τρίμορφος δὲ ἐστὶν ἢ θεός.*) Et ces deux déesses sont aussi assimilées à Artémis, ce trio divin justifiant l'idée du croisement des routes, *τριόδος*, comme l'explique J. Tzétzès commentant le *Ploutos* d'Aristophane (*Commentarium in Plutum (recensio 1)*, vers 594.1-4 (MASSA POSITANO)) : « les Anciens honoraient Hécate au croisement de trois rues parce qu'on l'appelle à la fois Selênê, Hécate et Artémis » (*τὴν Ἐκάτην ἐν ταῖς τριόδοις ἐτίμων οἱ παλαιοὶ διὰ τὸ τὴν αὐτὴν Σελήνην καὶ Ἐκάτην καὶ Ἀρτέμιδα καλεῖσθαι*) ; vers 764.11-15 (*recensio 2*, qui répète aux lignes 11-13 son commentaire du vers 594.2-3) : « or Hécate, Artémis et Selênê sont la même [divinité] : on représente comme une divinité effrayante Hécate apparaissant aux carrefours. » (*Ἐκάτη δὲ ((καὶ)) Ἄρτεμις καὶ Σελήνη ἢ αὐτὴ ἐστὶ· πλάττουσι δὲ καὶ δαίμονά τινα φοβεράν τὴν Ἐκάτην ἐν ταῖς τριόδοις φαντάζουσιν.*). Voir aussi OVIDE, *Métamorphose*, VII, 194 : « Hécate aux trois têtes » (*triceps Hecate*). Cette identité de ces trois déesses se retrouve dans les caractéristiques qui leur sont attribuées : toutes les trois sont non seulement nocturnes mais ont aussi un rapport au taureau, dont les cornes incurvées rappellent la forme du croissant lunaire, cette dernière propriété étant partagée par Dionysos (*Hymnes orphiques*, I (à Hécate), 5 : *νυκτερίαν* ; 7 : *ταυροπόλον* ; IX (à Selênê), 2 : *ταυρόκερως, νυκτιδρόμη* ; XXX (à Dionysos), 3 : *ἄγριον* ; 4 : *ταυρωπόν* ; XXXVI (à Artémis), 2 : *βρομία* ; 6 : *φιλαγρότι, νυκτερόφοιτε* ; XLV (à Dionysos *bassareôs* triennal), 1 : *ταυρομέτωπε* ; LII (à Dionysos triennal), 2 : *ταυρόκερως* ; 4 : *νυκτερί* ; LIII (à Dionysos annuel), 8 : *κερασφόρε* ; SOPHOCLE, *Ajax*, 172 : « la fille de Zeus, Artémis, la chevaucheuse de taureaux » (*Ταυροπόλα Διὸς Ἄρτεμις*) ; DIODORE de Sicile, *op. cit.*, II, XLVI, 1.8-2.1 : « Artémis, appelée Taurropole » (*Ἀρτέμιδι τῇ προσαγορευομένη Ταυροπόλῳ*) ; le terme *Ταυροπόλα* est expliqué ainsi dans une scholie au vers 172 de l'*Ajax* (P. N. PAPAGEORGIS, *Scholia in Sophoclis tragoedias vetera*, Leipzig, 1888, p. 17.14-21) : « *Tauropola*, soit parce qu'elle [sc. Artémis] est honorée en Tauride, chez les Scythes, soit en référence à une fonction, celle qui dirige les troupeaux, soit parce qu'elle est la même que la lune et qu'elle est portée par des taureaux, et on l'appelle aussi *tauròpros* [celle qui ressemble à un taureau]. Ce qui vient à la suite, est-ce donc

dans le noir³³⁶, ou bien en passant le seuil de sa maison, sortant d'un espace familial pour s'aventurer sur des routes où toutes sortes de rencontres sont possibles, ou encore lorsque le voyageur doit choisir un chemin à un carrefour³³⁷ : la lumière lunaire éclaire certes mais plus faiblement que celle du soleil, projetant des ombres inhabituelles modifiant la perception de l'environnement, et surtout elle varie selon les phases de l'astre de la nuit, au point d'être inexistante lors de la nouvelle lune, tandis que l'éclat de l'astre du jour est toujours égal à lui-même. Ces divinités ont aussi un rapport avec le masque qui effraie³³⁸ : pour se rassurer, il faut oser aller voir qui se cache derrière³³⁹. Mais si l'on se souvient des rapports existant

Tauropola qui t'a fait te ruer sur le troupeau de génisses ? : car ces propos se fondent sur le fait que de nombreuses personnes prises de furie sont rendues folles à cause de la lune, en raison de la domination des visions nocturnes. » (*Ταυροπόλα δὲ ἢ ὅτι ἐν Ταύροις τῆς Σκυθίας τιμᾶται [sc. Ἄρτεμις] ἢ ἀπὸ μέρους τῶν ποιμνίων ἢ προστάτις ἢ ὅτι ἡ αὐτὴ <τῆ> σελήνη ἐστὶ καὶ ἐποχεῖται ταύροις ἣν καὶ ταυρωπὸν ὀνομάζουσιν. τὸ ἐξῆς, ἢ ῥά σε Ταυροπόλα ὄρμησεν ἐπὶ βοῦς ἀγελείας· τοὺς πολλοὺς γὰρ τῶν μαινομένων ἐκ σελήνης νοσεῖν ὑποτίθενται διὰ τὸ <τῶν> νυκτερινῶν δεσπόζειν φασμάτων.*) ; SUIDAS, *op. cit.*, T, 164, s. vv. *Ταυρομενεΐτης, Ταυροπόλα*, donne une explication identique à celle du scholiaste de l'*Ajax* et à l'entrée n° 165.1-2, Suidas et PHOTIUS, *Dictionnaire*, p. 571.3-4 (PORSON), proposent une définition identique citant le grammairien et historien Apollodore d'Athènes (fragment 40 (MÜLLER)) : « *Ταυροπολον* : relatif à Artémis ; parce que comme un taureau, ils font le tour de toutes choses, selon Apollodore » (<*Ταυροπόλον*:> *τὴν Ἄρτεμιν· ὅτι ὡς ταῦρος περίεισι πάντα, ὡς Ἀπολλόδορος*) ; voir aussi SUIDAS, *op. cit.*, T, 170.1 : « *Ταυρόρον* : on le dit d'Artémis. » (<*Ταυρωπὸν*:> *τὴν Ἄρτεμιν λέγουσι*.) ; ainsi que la citation de Suidas dans la note précédente et l'*Etymologicum magnum*, col. 747.52-57, s. v. *Ταυροπόλον*, qui répète le texte de Suidas et Photius, sans citer les sources qu'ils mentionnent). D'ailleurs, Dionysos, lui aussi, suscite des visions fantomatiques comme le raconte EURIPIDE, *Bacchantes*, 616-634 (630 : *φάσμι' ἐποίησεν*), dans une scène où l'envoûteur est envoûté, puisque Penthée cherchait à lier le dieu mais doit renoncer tant il est paniqué par les visions que celui-ci produit en lui. Sur Hécate dans les textes magiques grecs, voir W. FAUTH, *Hekate Polymorphos - Wesensvarianten einer antiken Gottheit. Zwischen frühgriechischer Theogonie und spätantiken Synkretismus*, Hamburg, 2006, pp. 27-76, 123-132, qui s'intéresse aussi aux liens entre Hécate, Selênê et Artémis ; plus spécifiquement, sur ce dernier sujet, voir T. HOPFNER, « Hekate-Selene-Artemis und Verwandte in den griechischen Zauberpapyri und auf den Fluchtafeln » in T. KLAUSER, A. RÜCKER (Hg.), *Pisciculi. Studien zur Religion und Kultur des Altertums. Franz Joseph Dölger zum sechzigsten Geburtstag dargeboten von Freunden, Verehren und Schülern*, Münster in Westfalen, 1939, pp. 125-145 (qui aborde aussi leur rapport avec Mormô, pp. 140 sq.), ainsi que R. VON RUDLOFF, *op. cit.*, pp. 67-74.

336. Sur Hécate et les peurs nocturnes, et le recours à des moyens magiques pour s'en protéger, voir L. ROBERT, « Amulettes grecques », *Journal des savants*, 1981, pp. 21-25.

337. D'ailleurs, Socrate évoquera dans le *Phédon*, 107 e4-108 b3, les routes multiples, les bifurcations et les carrefours de l'Hadès (108 a3-4 : « car personne ne se tromperait nulle part s'il n'y avait qu'une seule route. Mais pour l'heure, semble-t-il, il y a des bifurcations et des carrefours nombreux » (*οὐ γὰρ ποῦ τις ἀν διαμάρτοι οὐδαμῶσε μῖς ὁδοῦ οὐσης. νῦν δὲ εἴοικε σχίσεις τε καὶ τριόδους πολλὰς ἔχειν*)). Sur les rapports d'Hécate avec les routes et les embranchements, voir R. VON RUDLOFF, *op. cit.*, pp. 113-117, A. ZOGRAFOU, *op. cit.*, pp. 109-122, ainsi que S. I. JOHNSTON, *Hekate Soteira*, pp. 23-27, et « Crossroads », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 88, 1991, pp. 217-224, où sont étudiés, en outre, les liens entre les carrefours et la magie.

338. Sur Gorgô, voir *supra*, p. 573, note 656, le texte de Suidas qui précise que c'est le visage de la Gorgone qui est effrayant. F. FRONTISI-DUCROUX, *op. cit.*, pp. 9-15, 150, explique que le *γοργόνειον* et le *μορμολύκειον* désignent des masques faisant peur, le premier représentant Gorgô, le second une figure hideuse et terrifiante, les deux appartenant à l'univers dionysiaque, les *μορμολύκεια* pouvant être des masques de silènes utilisés au théâtre. Sur le *γοργόνειον*, voir également T. P. HOWE, *art. cit.*, pp. 212 sq. Sur les rapports entre le masque et la possession, voir E. CSAPO, « Riding the Phallus for Dionysus... », pp. 255-258.

339. ÉPICTÈTE, *Entretiens*, II, 1, 15.1-19.2 (SCHENKL), traite de notre attitude craintive et fuyante vis-à-vis de la mort et des conséquences de nos conceptions à son sujet, commente ainsi le texte du *Phédon* qui nous intéresse : « Or, de telles craintes, Socrate les appelait avec raison des épouvantails. Tout comme les enfants se laissent effrayer par l'apparence redoutable de ces masques, dans leur inexpérience, nous nous laissons nous aussi impressionner par les événements pour la même raison et de la même façon que les enfants par les épouvantails. Car l'enfant, qu'est-il ? Ignorance. Qu'est-il ? Manque d'instruction. Mais dans les choses qu'il connaît il ne nous est nullement inférieur. La mort, qu'est-elle ? Un épouvantail. Retourne-le et tu verras ;

entre Marsyas et Gorgô, on sait que, derrière la peau de l'être *ύβριστής* qui sème l'effroi avec son *aulos*, se dissimule un être de chair et de sang, qui ne sera bientôt plus rien, sa peau demeurant une outre pleine d'air, vaine relique d'un être vide qui s'est fait croire toute sa vie qu'il était quelqu'un d'exceptionnel. Être confronté à Mormô ou Gorgô, c'est revivre en somme l'expérience de Marsyas et risquer de recevoir la punition de sa propre *ύβρις* en découvrant soudain que l'on n'est rien.

Ainsi, ce qui tarade les amis de Socrate est bien plus oppressant qu'une préoccupation enfantine, passagère et futile. Une partie de leur âme se rebelle contre la raison et tout se passe comme si une créature monstrueuse les possédait et se déchaînait en eux : c'est une force intérieure autonome. Ils sont pris par l'angoisse lancinante, profonde et incontrôlable de la mortalité et de la finitude, qui leur inspire la crainte paralysante de n'être que des humains promis au néant : après avoir cédé aux sirènes de la démesure, face à un tel effroi, on ne peut plus rien faire et l'on reste pétrifié. L'enjeu est par conséquent d'arrêter de se cacher ce que l'on est en cessant de s'envoûter soi-même par des illusions comme le faisait Marsyas, et donc de retrouver ses limites afin de ne pas se disperser dans des activités et des actions éloignant l'homme d'un destin divin dans l'Hadès. La logique de Marsyas conduit en fait à une vision du monde privée d'une authentique espérance, qui pousse le satyre à jouir de son corps et de sa vie corporelle comme si elle était absurde et devait se finir dans le néant, ce qui se produit effectivement du fait de la nature transgressive d'une telle existence qui n'a d'autre fin qu'elle-même. Il ne saisit pas la continuité existant entre la vie et la mort, découverte paradoxale, scandaleuse au regard de la logique, qui n'est réellement à la portée que du philosophe, répétant à sa façon l'exploit apollinien réussissant à conserver l'harmonie de la cithare en la retournant : quand on a su vivre dans la bonne mesure, le passage de la vie à la mort se fait sans heurt ni déchirement, puisque c'est la même situation qui se poursuit. La logique d'Apollon, dieu auquel Socrate est voué, permet d'envisager la situation selon un point de vue, celui de l'âme immortelle, qui ne fait pas de la fin de la vie une limite mais

regarde, il ne mord pas. Ton misérable corps doit être séparé, ou maintenant ou plus tard, de ton pauvre souffle vital, comme il en était séparé jadis. Pourquoi donc t'irriter si c'est maintenant ? Car si ce n'est pas maintenant, ce sera plus tard. À quelle fin ? Pour que s'accomplisse le cycle de l'univers : il a besoin, en effet, des événements actuels, de ceux qui doivent se produire et de ceux qui se sont accomplis. La peine, qu'est-elle ? Un épouvantail. Retourne-le et tu verras. » (*ταῦτα δ' ὁ Σωκράτης καλῶς ποιῶν μορμολύκεια ἐκάλει. ὡς γὰρ τοῖς παιδίοις τὰ προσωπεῖα φαίνεται δεινὰ καὶ φοβερὰ δι' ἀπειρίαν, τοιοῦτόν τι καὶ ἡμεῖς πάσχομεν πρὸς τὰ πράγματα δι' οὐδὲν ἄλλο ἢ ὡσπερ καὶ τὰ παιδιά πρὸς τὰς μορμολυκείας. τί γὰρ ἐστὶ παιδίον; ἄγνοια. τί ἐστὶ παιδίον; ἀμαθία. ἐπεὶ ὅπου οἶδεν, κάκεῖνα οὐδὲν ἡμῶν ἔλαττον ἔχει. θάνατος τί ἐστίν; μορμολύκειον. στρέψας αὐτὸ κατάμαθε· ἰδοῦ, πῶς οὐ δάκνει. τὸ σωματίον δεῖ χωρισθῆναι τοῦ πνευματίου, ὡς πρότερον ἐκεχώριστο, ἢ νῦν ἢ ὕστερον. τί οὖν ἀγανακτεῖς, εἰ νῦν; εἰ γὰρ μὴ νῦν, ὕστερον. διὰ τί; ἵνα ἡ περίοδος ἀνύηται τοῦ κόσμου· χρεῖαν γὰρ ἔχει τῶν μὲν ἐνισταμένων, τῶν δὲ μελλόντων, τῶν δ' ἠνυσμένων. πόνος τί ἐστίν; μορμολύκειον. στρέψον αὐτὸ καὶ κατάμαθε*), traduction de J. Souilhé. Voir aussi PLUTARQUE, *De exilio*, 600 D9-E6 (SIEVEKING), qui reprend une image similaire à propos de nos maux, évoquant les masques (*τὰ προσωπεῖα*) effrayant les enfants tant qu'ils ne les ont pas touchés et retournés, dans un contexte théâtral. Les rapports entre les masques, la mort et les monstres sont également évoqués par C. KERÉNYI, « Man and Mask » (1948), trad. anglaise, in *Spiritual Disciplines. Papers from the Eranos Yearbooks*, New York, 1960, pp. 151-167.

l'intègre dans un ensemble plus grand, qui transcende l'opposition entre l'intérieur et l'extérieur du corps, laquelle n'a plus de sens, contrairement à la vision de Marsyas, qui conserve cette opposition : dans le premier cas, la transition entre la vie et la mort est insensible, alors que dans le second, le satyre est contraint de passer à l'extérieur de son corps et sa chair se retrouve à vif. Si le corps finit par n'être plus qu'une peau vide, une certaine vision du monde est susceptible de lever l'angoisse qu'une telle perspective fait naître, en amenant l'individu à comprendre que ce vide n'est pas un néant : encore faut-il être capable de considérer adéquatement l'invisible pour admettre l'immortalité de l'âme ³⁴⁰.

Dans l'optique du rapprochement entre Mormô, Gorgô et Hécate que nous venons de faire, ajoutons qu'A. Zografou a mis en évidence l'association et la complémentarité de cette dernière avec Apollon ἀγνιεύς et προπύλαιος, protecteur des rues et des seuils, qui est attaché à des espaces maîtrisés et ordonnés, et à la conservation ou à la restauration de la pureté ³⁴¹. À partir de ces éléments, toute l'ambiguïté des routes, des carrefours et des seuils apparaît : d'une part, ils sont générateurs d'incertitude car ils s'ouvrent sur des espaces inconnus, potentiellement dangereux, mais de l'autre, conçus par l'homme, ils mènent tous quelque part de façon sûre et certaine et aucune erreur n'est possible lorsque l'on connaît le trajet. Apollon, le dieu solaire dont l'arc tire des traits qui vont droit à leur but, est le remède aux inquiétudes qu'Hécate ne parvient pas à chasser, voire fait naître par sa lumière lunaire. Cette configuration mythologique constitue en quelque sorte un véritable concentré d'ontologie platonicienne car, immédiatement, dans ce contexte, nous saisissons aussi l'intérêt que Socrate a de consacrer sa vie à Apollon dans le cadre de sa quête philosophique : les angoisses nées des incertitudes propres à l'incarnation et à la vie dans le monde sensible se guérissent par un saut apollinien dans l'intelligible ³⁴², où elles n'ont plus de raison d'être. La nécessité

340. F. FRONTISI-DUCROUX, *op. cit.*, pp. 14-20, démontre que pour les Grecs, le masque est un visage (πρόσωπον), c'est-à-dire une figure qui s'offre à la vue. Par conséquent, pour éliminer les craintes au sujet de la mort que les masques monstrueux de Gorgô et Mormô provoquent en nous, il est nécessaire de ne pas s'arrêter au visible. Voir également *ibid.*, pp. 29 *sq.*, où F. Frontisi-Ducroux souligne l'opposition chez Platon entre le visage et l'âme, notamment dans l'*Alcibiade I*, 130 e2-6 : « C'était donc cela que nous disions aussi peu de temps auparavant, que Socrate s'entretient avec Alcibiade en se servant du discours, adressant les discours non pas à ton visage, comme il semble, mais à Alcibiade, et en cela il s'agit de l'âme » (τοῦτ' ἄρα ἦν ὁ καὶ ὀλίγω ἔμπροσθεν εἶπομεν, ὅτι Σωκράτης Ἀλκιβιάδῃ διαλέγεται λόγῳ χρώμενος, οὐ πρὸς τὸ σὸν πρόσωπον, ὡς εἴκειν, ἀλλὰ πρὸς τὸν Ἀλκιβιάδην ποιούμενος τοὺς λόγους· τοῦτο δὲ ἐστὶν ἡ ψυχὴ.)

341. A. ZOGRAFOU, *op. cit.*, pp. 123-145. Voir aussi T. KRAUS, *Hekate. Studien zu Wesen und Bild der Göttin in Kleinasien und Griechenland*, Heidelberg, 1960, pp. 11-23, et R. VON RUDLOFF, *op. cit.*, pp. 74-77.

342. À ce propos, notons que les discussions du premier livre de la *République* sont placées sous les auspices de la déesse thrace Bendis dont la fête avait lieu au Pirée (voir A. MOMMSEN, *Heortologie. Antiquarische Untersuchungen über die städtischen Fester der Athener*, Leipzig, 1864, pp. 425 *sq.*, *Feste der Stadt Athen im Altertum, geordnet nach attischem Kalender*, Leipzig, 1898, pp. 488-490, L. DEUBNER, *Attische Feste*, 2^e éd., Berlin, 1966 [1=1932], pp. 219 *sq.*) et à laquelle Socrate s'était rendu (327 a1-5), mais qui n'est identifiée qu'à la fin du livre par Thrasymaque en 354 a10-11. Or Bendis est le nom thrace d'Artémis et Sélênê, d'après PROCLUS, *In Platonis Rem publicam commentarii*, I, 18.9-16 : « Ne savons-nous pas que les Bendidies veulent honorer Artémis selon la coutume des Thraces, et que ce nom de Bendis est thrace, puisque le THÉOLOGIEEN thrace (*Orph. fr.* 200 K.), en plus des nombreux noms de Sélênê, lui a ainsi référé également celui de Bendis : *Ploutoné, Euphrosyné, et puissante Bendis ?* » (ἢ οὐκ ἴσμεν ὡς τὰ μὲν Βενδίδια τὴν Ἄρτεμιν θεραπεύειν κατὰ τὸν Θρακῶν

d'une transformation de la vision du monde s'impose et l'intervention d'un enchanteur connaissant les incantations appropriées est requise pour la faciliter, et de là, éveiller l'espérance et donner à l'individu une confiance sereine dans son destin *post mortem*, qui rejaillira sur toute son existence, laquelle retrouvera ses limites et échappera alors aux méfaits de l'*ὄβρις*. La seule démesure acceptable, et même hautement recommandable, appartient à la pensée du philosophe qui dépasse toutes les considérations relevant du corporel, découvrant et explorant une nouvelle dimension inaccessible à celui-ci, auquel des limites adéquates peuvent alors être assignées. Ce qui est mesure pour le commun devient démesure pour le philosophe et réciproquement.

La réponse de Cébès, qui s'inquiète de ne pas trouver un enchanteur apte à réciter de telles incantations après la mort de Socrate ³⁴³, nous confirme une fois de plus que Socrate fait figure de sorcier et que ce genre d'envoûtement relève de ses pratiques habituelles. Il est bon de noter qu'il est appelé un *ἐπωδός* et non un *γόης*, une dénomination cohérente avec le *Charmide* et les passages du *Théétète* concernant les incantations de la maïeutique ³⁴⁴, qui le

νόμον ἐθέλει, καὶ τὸ ὄνομα τοῦτο Θράκιον ἢ Βένδις; οὕτω καὶ τοῦ <Θρακὸς θεολόγου> μετὰ τῶν πολλῶν τῆς Σελήνης ὀνομάτων καὶ τὴν Βενδὴν εἰς τὴν θεὸν ἀναπέμψαντος· <Πλουτώνη τε καὶ Εὐφροσύνη Βένδις τε κραταία·>), traduction d'A.-J. Festugière. Ce que confirment la ligne 10 de la scholie à la *République*, 327 a (*scholia vetera ap. G. C. GREENE* (ed.), *op. cit.*, p. 188.10 : « Bendis, chez eux [*sc. les Thraces*], est appelée Artémis » (*Βένδις παρ' αὐτοῖς [sc. τοῖς Θραξί] ἢ Ἄρτεμις καλεῖται*)) et HÉSYCHIUS d'Alexandrie, *op. cit.*, Δ, 1847.5-6 (LATTE), *s. v. δίλογγον* (« car [*les Thraces*] considèrent que la lune est Bendis et Artémis » (*τὴν γὰρ σελήνην Βενδὴν καὶ Ἄρτεμιν νομίζουσιν [sc. οἱ Θραῖκες]*); voir *ibid.*, A, 1155 : « 'Fille d'Admète' : Hécate, mais certains [disent] Bendis » (*<Ἀδμήτου κόρη>· Ἐκάτη· τινὲς δὲ τὴν Βενδὴν*)). Bendis est donc Hécate, ce qu'un indice figurant au début du dialogue, en *République*, 328 a1-7, suggère aussi, en plus du fait que les protagonistes soient sur la route au moment où commence le dialogue : un spectacle de cavaliers se passant de main en main un flambeau est prévu à la nuit tombée. Justement Hécate est souvent associée à un flambeau et une de ses têtes est parfois une tête de cheval, éléments sur lesquels Socrate insiste en 328 a3-5 (voir *supra*, p. 619, et la citation de la note 189, qui évoque Hécate dotée d'une tête de cheval, de chien et de serpent ; sur l'assimilation de Bendis à Hécate-Artémis-Selênê, voir W. TOMASCHEK, *op. cit.*, II, p. 48, et N. WERTH, *op. cit.*, pp. 20 *sq.* ; et sur le nom de cette divinité qui signifierait la « Liante », et renverrait donc à un contexte magique, voir W. TOMASCHEK, *op. cit.*, II, p. 47, et H. GÜNTERT, *op. cit.*, pp. 154 *sq.*). Dans le premier livre de la *République*, Socrate s'entretient avec trois interlocuteurs différents, Céphale, Polémarque et Thrasymaque, ce qui rappelle encore la nature triple d'Hécate : aucun d'entre eux ne parvient à dépasser le corporel et le sensible, si bien qu'aucune définition valable de la justice ne peut être formulée et Socrate conclut qu'il ne sait toujours pas en quoi consiste la justice et par conséquent, il ne peut être sûr de rien quant à l'excellence de celle-ci et il ne sait pas non plus si elle peut ou non rendre heureux (354 c1-3). C'est donc l'incertitude qui prévaut. Cet état de flottement cognitif avait été la cause d'une très grande crainte chez Socrate et Polémarque car il avait permis à Thrasymaque d'entrer en scène en se jetant sur eux comme un fauve (336 b1-7), Socrate étant de nouveau apeuré après la première tirade du sophiste (336 d5-6) : s'ils étaient parvenus à une quelconque certitude, Thrasymaque n'aurait pu les effrayer à ce point. D'ailleurs, lorsque Socrate plaisante en rappelant indirectement la croyance d'après laquelle celui qui est vu par le loup devient muet (336 d6-7), il fait peut-être aussi allusion aux affinités canines d'Hécate (à ce sujet voir R. VON RUDLOFF, *op. cit.*, pp. 120-122, N. WERTH, *op. cit.*, pp. 173-184 et A. ZOGRAFOU, *op. cit.*, pp. 249-283, *art. cit.*, pp. 175-178). Enfin, le fait qu'une des têtes d'Hécate soit un serpent justifie peut-être la remarque de Glaucon disant à Socrate au début du livre II qu'il avait charmé le sophiste comme un serpent (358 b2-3) : nous avons vu de quelle nature exactement était ce serpent *supra*, pp. 612-632, 642-650, et nous lui avons trouvé des affinités avec Hécate (*supra*, p. 619).

343. *Phédon*, 78 a1-2 : « où donc, Socrate, dit [Cébès], mettons-nous la main sur un enchanteur excellent pour ces pratiques, puisque toi, ajouta-t-il, tu nous abandonnes ? » (*πόθεν οὖν, ἔφη [sc. ὁ Κέβης], ὃ Σώκρατες, τῶν τοιούτων ἀγαθὸν ἐπωδὸν ληψόμεθα, ἐπειδὴ σὺ, ἔφη, ἡμᾶς ἀπολείπεις;*).

344. *Théétète*, 149 d1, 157 c9.

tend à le distinguer des sophistes et des trompeurs de la même espèce. Socrate invite alors ses interlocuteurs à partir en quête de l'ensorceleur qui saura leur dispenser l'incantation dont ils ont besoin. Pour cela, ils doivent sonder³⁴⁵ tous les hommes de valeur³⁴⁶, Grecs ou Barbares, en consacrant à cette tâche toute leur énergie et leur richesse, et ils commenceront leur enquête en s'étudiant l'un l'autre, puisqu'il est difficile, d'après Socrate, de trouver quelqu'un plus capable qu'eux-mêmes³⁴⁷. On comprend donc que chacun doit être son propre enchanteur, et celui des autres, vu que c'est un processus dialogique que propose Socrate en évoquant l'examen mutuel de Cébès et Simmias : c'est en s'interrogeant mutuellement qu'ils s'envoûteront³⁴⁸, de la même manière que Socrate, dans le *Ménon*, qui s'envoûte autant qu'il envoûte son interlocuteur lorsqu'il dialogue avec lui³⁴⁹. En outre, Socrate demande à ses interlocuteurs un changement de vie radical puisqu'il les enjoint à n'épargner ni leur peine, ni leur argent, lequel d'ailleurs ne trouvera pas de meilleur usage, ce qui signifie qu'ils n'auront pas d'autre activité. Finalement, Socrate les encourage ni plus ni moins à prendre sa suite et adopter sa pratique consistant à examiner tous les hommes qui croisent leur chemin, s'adonnant à sa mission divine et à rien d'autre. Le trajet suivi se confond en somme avec le but poursuivi. La crainte de la mort affecte l'âme de ceux qui ne sont pas philosophes, malgré la connaissance et la représentation rationnelle de l'immortalité de l'âme qu'ils peuvent avoir, lesquelles ne soulèvent pas le masque qu'est la mort ; ce n'est qu'en étant philosophe que cette immortalité cesse d'être un fait de connaissance théorique mais se révèle existante, et le rapport que l'on pouvait avoir à la mort est alors bouleversé, celle-ci se comprenant désormais comme une vie, toute crainte de la mort devenant étrangère à la nature du philosophe, la mort cessant d'être ce masque terrifiant en tant qu'image du néant, fonctionnant comme un abîme de la pensée lorsque celle-ci est trop liée au corps³⁵⁰. Et évidemment si le rapport à la mort est renversé, celui à la vie le sera tout autant.

La nature d'enchanteur de Socrate, qui exerce son don habituellement et non en cette ultime occasion, est corroborée par la référence qu'il fera un peu plus loin au chant du cygne, qui, à l'approche de la mort, ne diffère du chant habituel que par son éclat et sa fréquence³⁵¹.

345. *Phédon*, 78 a5 : *διερευνᾶσθαι*.

346. Et donc probablement tous les hommes, car comment savoir qui est un homme de bien si on ne l'a pas examiné au préalable ?

347. *Ibid.*, 78 a3-9.

348. C'est peut-être ici que la mention de Simmias dans le *Phèdre*, 242 a7-b5, prend sens : en interrogeant les autres de façon systématique, il est à l'origine de leurs discours.

349. Voir *supra* p. 716.

350. Sur la mort comme révélateur du philosophe et image donnant au néant une consistance qui s'impose à une pensée soumise au corps, voir M. DIXSAUT, *op. cit.*, pp. 215-218.

351. *Phédon*, 84 e5-85 a1 : « quand ils ressentent qu'il leur faut mourir, ce qu'ils chantaient auparavant, ils le chantent à ce moment-là plus fréquemment et plus belleme nt » (*ἐπειδὴν αἰσθωνται ὅτι δεῖ αὐτοὺς ἀποθανεῖν, ἄδοντες καὶ ἐν τῷ πρόσθεν χρόνῳ, τότε δὴ πλεῖστα καὶ κάλλιστα ᾄδουσι*).

Ce chant est ainsi de tout temps *λιγυρός*³⁵², à l'instar de celui des Muses³⁵³ mais aussi de celui des Sirènes³⁵⁴ et des cigales³⁵⁵, et sa sonorité aiguë et mélodieuse³⁵⁶, ressemblant à celle de la flûte³⁵⁷, envoûte quiconque l'entend³⁵⁸. Il est par ailleurs significatif que l'erreur

352. *Hymnes homériques* : à Apollon (II), 1 ; DÉMOCRITE, 68 B 154.5 [=PLUTARQUE, *De sollertia animalium*, 974 A10] ; LUCIEN de Samosate, *De l'ambre et des cygnes (De electro)*, IV, 5 ; VI, 14 ; *Anacreontea*, 60 (a), 5-10.

353. HOMÈRE, *Odyssée*, XXIV, 62 ; *Hymnes homériques* : à Héphestos, 1 ; à la Mère des dieux, 2 ; aux Dioscures, 1 ; HÉSIODE, *Les Travaux et les Jours*, 658 sq. ; PSEUDO-HÉSIODE, *Bouclier*, 206 ; STÉSICHORE, fragment 101.1 (PAGE) [=278 (CAMPBELL)] ; PLATON, *Phèdre*, 237 a7-9 ; THÉOCRITE, *op. cit.*, XXII, 221 ; OPIEN d'Apamée, *op. cit.*, III, 461 ; NESTOR de Laranda, *ap. Anthologie grecque*, IX, 364.1-4.

354. D'ailleurs, selon PSEUDO-ARISTOTE, *Mirabilium auscultationes*, 839 a33 (BEKKER), W. DINDORF (ed.), *Scholia Græca in Homeri Odysseam*, II, p. 531 (M, 39.6) et EUSTATHE de Thessalonique, *Commentarii ad Homeri Odysseam*, I, 283.27, Ligeia (*Λίγεια*) est le nom d'une des Sirènes.

355. HÉSIODE, *Travaux...*, 582-584 : « Quand fleurit le chardon et quand la cigale bruyante, perchée sur un arbre, répand, au battement pressé de ses ailes, sa sonore chanson, dans les jours pesants de l'été » (*ἤμος δὲ σκόλυμός τα' ἀνθεῖ καὶ ἡχέτα τέτιζ' ἰ δένδρῳ ἐφεζόμενος λιγυρὴν καταχέυετ' αἰοδὴν ἰ πυκνὸν ὑπὸ πτερύγων, θέρεος καματώδεος ὄρη*). PLATON, *Phèdre*, 230 c2-3 : « estival et strident, [le souffle d'air du lieu] répond au chœur des cigales » (*θερινὸν τε καὶ λιγυρὸν ὑπηχεῖ [sc. τὸ εὔπνου τοῦ τόπου] τῷ τῶν τεττίγων χορῷ*), le chant des cigales est donc doté des mêmes caractéristiques que celles prêtées au courant d'air puisque celui-ci lui fait écho. PSEUDO-ARISTOTE, *De audibilibus*, 804 a21-23 (BEKKER) (voir la note suivante). *Anacreontea*, 34, 12-14 : « les Muses t'aiment et Phébus lui-même t'aime et t'a donné un chant strident » (*φιλέουσι μὲν σε [sc. τέτιγα] Μοῦσαι, ἰ φιλεῖ δὲ Φοῖβος αὐτός, ἰ λιγυρὴν δ' ἔδωκεν οἴμην*). Sur les cigales, voir L. BODSON, *IEPA ΖΩΙΑ. Contribution à l'étude de la place de l'animal dans la religion grecque ancienne*, Bruxelles, 1978, pp. 16-20, M. DAVIES, J. KATHIRITHAMBY, *Greek Insects*, London, 1986, pp. 113-133. On trouvera des précisions sur le son du chant des cigales chez E. K. BORTHWICK, « Suetonius' Nero and a Pindaric Scholium », *The Classical Review*, N. S. XV, 1965, pp. 252-256, L. BODSON, « La Stridulation des cigales. Poésie grecque et réalité entomologique », *L'Antiquité classique*, XLV, 1976, pp. 75-94, et M. DAVIES, J. KATHIRITHAMBY, *op. cit.*, pp. 116-122.

356. Voici la description qu'en donne PSEUDO-ARISTOTE, *De audibilibus*, 804 a21-32 : « Les sons stridents sont subtils et concentrés comme chez les cigales, les criquets, les rossignols, et d'une manière générale, étant d'une sorte subtile, jamais un autre son ne les suit. Généralement, la nature stridente ne provient ni du volume du son, ni des tensions relâchées ou donnant des basses, ni de notes brièvement jouées, mais plutôt de ce qui est aigu, subtil et précis. Par conséquent, parmi les instruments, ce sont ceux qui sont délicats et bien tendus et ne comportant pas de corne qui produiront les sons les plus stridents. Le son venant de l'eau qui s'écoule et plus généralement tout son quand il demeure continu, quelle que soit son origine, conserve la précision des notes » (*λιγυραὶ δ' εἰσὶ τῶν φωνῶν αἰ λεπταὶ καὶ πυκναί, καθάπερ καὶ ἐπὶ τῶν τεττίγων καὶ τῶν ἀκρίδων καὶ αἰ τῶν ἀηδόνων, καὶ ὅλως ὅσαις λεπταῖς οὔσαις μηθεὶς ἀλλότριος ἦχος παρακολουθεῖ. ὅλως γὰρ οὐκ ἔστιν οὔτ' ἐν ὄγκῳ φωνῆς τὸ λιγυρὸν, οὔτ' ἐν τόνοις ἀνιεμένοις καὶ βαρέσιν, οὔτ' ἐν ταῖς τῶν φθόγγων ἀφαῖς, ἀλλὰ μᾶλλον ὀξύτητι καὶ λεπτότητι καὶ ἀκριβεῖα. διὸ καὶ τῶν ὀργάνων τὰ λεπτὰ καὶ σύντονα καὶ μὴ ἔχοντα κέρας τὰς φωνὰς ἔχει λιγυρωτέρας· ὁ γὰρ ἀπὸ τῶν ὑδάτων ἦχος, καὶ ὅλως ὅταν ἀπὸ τινος γιγνόμενος παρακολουθῆ, συνέχει τὴν ἀκριβεῖαν τὴν τῶν φθόγγων*).

357. W. G. ARNOTT, « Swan Songs », *Greece & Rome*, N. S. XXIV, 1977, p. 152, *op. cit.*, pp. 122 sq., explique que l'observation rapportée par Platon a été mentionnée pour la première fois par ESCHYLE, *Agamemnon*, 1444-1446, et est tout à fait exacte : le cygne meurt en produisant un son que les convolutions de sa trachée dans son sternum rendent musical et différent de son cri habituel, selon les ornithologues cités par cet auteur, qui indique en outre qu'il existait en Grèce à l'époque de Platon deux espèces de cygnes, le cygne tuberculé ou muet (*cygnus olor*), qui vocalise peu et émet plutôt des sons sourds et rauques, et le cygne chanteur (*cygnus cygnus*), qui, lui, est très vocal, ce qui explique pourquoi certains, comme ALEXANDRE de Myndos, fragment 17 (WELLMANN) [=ATHÉNÉE, *op. cit.*, IX, 49.8-9], PLINE l'Ancien, *op. cit.*, X, 63.8-9, ou ÉLIEN, *Histoires variées*, I, 14, ont pu affirmer avoir observé le contraire de ce que rapportent Platon, ARISTOTE, *Histoire des animaux*, IX, XII, 615 b2-5 ou CHRYSIPPE, *ap. ATHÉNÉE, op. cit.*, XIV, 6.4-5 [=H. VON ARNIM (ed.), *Stoicorum veterum fragmenta*, III, rééd., Stuttgartiae, MCMLXIV [1=MCMIII], p. 199, *Fragmenta Chrysippi ad singulos libros relata, traité XXVIII (Περὶ τοῦ καλοῦ καὶ τῆς ἡδονῆς πρὸς Ἀριστοκρέοντα 1)*, fragment 8.5]. Voir aussi O. KELLER, *op. cit.*, II, pp. 213-216.

358. OLYMPIODORE, *In Platonis Alcibiadem Priorem commentarii*, 2.83-86 (WESTERINK) : « on dit que lorsque Socrate était sur le point de recevoir [Platon], il vit en rêve qu'un cygne sans ailes était posé sur ses genoux et au moment où ses ailes eurent poussé, il s'envola dans les airs et poussa un cri strident, qui envoûta tous ceux qui

faite par les hommes à l'égard de ce chant, le prenant pour un chant de lamentation³⁵⁹ alors qu'il exprime la joie, est due à leur peur de la mort, qui vient brouiller leur perception et obscurcir leur raisonnement, puisqu'ils ne sont pas capables de constater qu'un oiseau ne chante pas lorsqu'il souffre³⁶⁰ : les hommes ne font donc que projeter sur les animaux leurs propres angoisses et se trompent du tout au tout sur le sens à donner au monde. L'observation de Socrate concernant l'erreur d'interprétation qui a couramment lieu au sujet du chant des oiseaux vaut aussi pour sa propre parole, dont la valeur est sous-estimée ou raillée, quand elle n'est pas confondue avec celle des sophistes, l'état d'embarras et la perte de repères qu'elle suscite étant assimilés aux prodiges des professionnels de la parole, les individus manquant d'analyser le contenu de cette parole et la nature réelle de ses effets, continuant de projeter sur celle-ci l'opinion qu'ils ont au sujet d'autres spécialistes du discours. Il est donc hautement important de rétablir des émotions qui soient adéquates à la situation envisagée. Socrate ne parle pas cependant de supprimer les émotions, puisqu'il précise que le cygne éprouve de la joie à la pensée de bientôt mourir³⁶¹. Il serait d'ailleurs vain de vouloir se séparer des émotions puisqu'elles appartiennent à l'âme. Il convient simplement de réguler celles-ci pour qu'elles n'interfèrent pas négativement avec le raisonnement, car c'est la raison qui doit contrôler les émotions en les empêchant de s'exprimer lorsqu'elles sont inadéquates, et non les émotions qui doivent prendre le pas sur la pensée. Pour le dire autrement, chaque faculté de l'âme doit rester à sa place et jouer le rôle qui lui est imparti sans empiéter sur les autres facultés, ce qui est le propre d'une âme juste selon la définition de la *République*³⁶². C'est donc un appel à rechercher la vertu qui est lancé ici.

À la crainte des amis de Socrate, nous pouvons opposer la sérénité confiante vis-à-vis de sa finitude que montre le vieux Céphale dans la *République*. Ayant évoqué les affres des vieillards face à la mort qui se rapproche, prenant désormais au sérieux les *μῦθοι* sur l'Hadès qu'ils dédaignaient durant leur jeunesse, et craignant les punitions divines à cause de l'injustice de leur vie passée, il fait part de l'espérance de ceux qui, comme lui, ont toujours

l'avaient entendu : cela indiquait la gloire à venir de cet homme. » (*φασὶ δὲ ὅτι ἠνίκα ὁ Σωκράτης ἤμελλεν δέχεσθαι, ὄναρ εἶδεν ὅτι κύκνος ἄπτερος ἐν τοῖς γόνασιν αὐτοῦ καθήστο καὶ παραχρήμα περοφυήσας ἀνέπτη εἰς τὸν ἄερα καὶ ἔκλαγγέ τι λιγυρὸν, ὡς πάντας θέλξει τοὺς ἀκούοντας· τοῦτο δὲ ἐδήλου τὴν μέλλουσαν δόξαν τοῦ ἀνδρός*), souligné par nous. HERMIAS, *op. cit.*, 49.3-5 : « dans chaque sorte de musique, le son *strident* apparaît également agréable, en ce qu'il *envoûte* l'âme et l'*enchante* » (*ἐν παντὶ εἶδει μουσικῆς τὸ λιγυρὸν καὶ ἡδὺ ἐπιφαίνεται, ὡς καὶ θέλγειν τὴν ψυχὴν καὶ κηλεῖν*) (souligné par nous).

359. Nous avons d'ailleurs vu, *supra*, p. 566, que le thrène chanté par les sœurs de Méduses était rendu par l'*aulos*, instrument au son envoûtant.

360. *Phédon*, 85 a3-8.

361. *Ibid.*, 85 a2-3 (« se réjouissant d'être sur le point de retourner chez le dieu qu'ils servent » (*γεγηθότες ὅτι μέλλουσι παρὰ τὸν θεὸν ἀπιέναι οὐπὲρ εἰσι θεράποντες*)), b3-4 (« ils se réjouissent en ce jour autrement plus qu'au cours des époques précédentes » (*τέρπονται ἐκείνην τὴν ἡμέραν διαφερόντως ἢ ἐν τῷ ἔμπροσθεν χρόνῳ*)). Voir aussi *ibid.*, 67 e9-68 b6, où Socrate dit que le philosophe doit se réjouir de mourir pour rencontrer la pensée la plus pure dans l'Hadès.

362. *République*, IV, 441 d5-e2, 443 d1-e2.

pensé être justes et pieux, aidés en cela par leur richesse qui leur a donné les moyens de rester honnêtes et droits, n'ayant jamais trompé quiconque à dessein et ne laissant aucune dette, ni religieuse, ni envers aucune personne³⁶³. Céphale a donc su se persuader qu'en répondant à ses impératifs sociaux, il avait mené une vie vertueuse et que son âme n'en pâtirait pas dans l'Hadès. Selon sa vision, la richesse est le gage de la vertu quand on est un homme de bien car, grâce à celle-là, il est en mesure de répondre aux impératifs de celle-ci. Tout le problème est alors de savoir ce qu'est une action vertueuse et Socrate montre immédiatement après, que la conception de Céphale de la vertu est sujette à caution³⁶⁴, si bien que nous comprenons alors que celui-ci n'a peut-être pas autant de raisons que cela d'être rempli d'espoir face à la mort, n'ayant guère poussé sa recherche pour savoir ce qu'était réellement la vertu, s'en tenant essentiellement à la conception répandue dans la société. De plus, Céphale s'est retiré non pas à Athènes, le cadre habituel des *Dialogues*, mais au Pirée³⁶⁵, le port qui s'ouvre sur cette mer qui est à l'origine de l'empire athénien, la thalassocratie, mais aussi, et par là même, la cause de sa perte, et d'où sont venus également les sophistes. Il se pourrait donc que ce soit en même temps une façon de suggérer que Céphale se leurre³⁶⁶ sur la vertu qu'il pense posséder et sur son assurance d'être récompensé dans l'Hadès, et qu'il aurait mieux fait de se concentrer sur lui-même plutôt que de s'écarter de son centre en se tournant vers le commerce et le vaste monde, agité, trépidant et bigarré à l'image des quais de tout grand port et de l'élément liquide lui-même. Il convient finalement d'opposer l'espoir de Céphale à celui de Socrate dans le *Phédon*³⁶⁷. En définitive, la peur des amis de Socrate peut se révéler salutaire car ils ne se complairont pas dans une illusion de vertu mais ont l'occasion de trouver dans cette affection la source d'une motivation à continuer de chercher ce qu'est la vraie vertu, pour la mettre en application dans leur vie.

G. Casertano³⁶⁸ interprète l'incantation comme l'auxiliaire de la démonstration, la première portant sur l'émotivité, la seconde s'adressant à la raison, la persuasion ne découlant pas simplement d'une opération rationnelle mais dépendant en même temps de l'état

363. *Ibid.*, I, 330 d4-331 b7.

364. *Ibid.*, 331 c1-9.

365. *Ibid.*, 327 a1-328 d6.

366. L'élément aquatique est d'ailleurs connu comme étant vecteur d'illusion, voir *supra*, pp. 626-634, 640, 653-655.

367. *Phédon*, 67 b7-c3, 114 c8. Voir aussi P. JAVET, « Céphale et Platon "Sur le seuil de la vieillesse". Réflexions sur le prologue de la *République* », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 172, 1982, pp. 242-244, qui met également en évidence la sagesse apparente de Céphale. On constatera que l'échange entre Socrate et Céphale s'interrompt en 331 d2-7, au moment où Socrate commence à remettre en question la conception de la justice de celui-ci : il n'a donc pas le temps de briser les certitudes rassurantes de son interlocuteur et de revêtir le masque de Gorgô. Finalement, il est dans la même situation que Socrate qui s'est lui aussi fait une certitude sur le sens de la vie et sur le salut de l'âme, étant donné que Céphale est au fond un homme bon, Platon, par cette mise en scène, lui évite de voir la fin de sa vie gâchée, ou pour le moins perturbée, par ce sorcier qu'est Socrate et qui, sans l'intervention de Polémarque et une obligation religieuse à exercer, aurait sans doute par ses réfutations réveillé de l'angoisse en lui.

368. G. CASERTANO, *art. cit.*, pp. 72-76.

émotionnel de l'individu. Néanmoins, l'objectif visé par Socrate va encore plus loin en raison de la spécificité des incantations qu'il déploie et plus généralement de sa démarche dialogique vis-à-vis de la persuasion, et qu'il invite ses amis à poursuivre. En effet, si les incantations de Socrate étaient une simple manipulation des émotions, nous serions dans le cas de la magie illusoire déployée ordinairement par les professionnels de la parole, qui recourent parfois également à la démonstration ou à des simulacres de démonstration, faisant découler de prémisses pouvant être fausses mais présentées de façon vraisemblable, des conclusions à partir d'enchaînements logiques qui ne sont pas nécessairement erronés en eux-mêmes : eux aussi allient à leur manière incantation et démonstration pour persuader, jouant sur les émotions et sur la raison abusée. Cette forme de magie vise à favoriser une persuasion qui transmet des opinions toutes prêtes en profitant de certaines failles qui affectent l'âme des personnes qui la subissent et qui les rendent vulnérables, telles que le manque de fondement de leurs opinions existantes³⁶⁹ ou leur attitude inadéquate face aux discours reçus, en particulier leur acceptation passive de ceux-ci³⁷⁰. Les personnes qui pratiquent cette magie prisent le long discours qui est par nature un mode de persuasion très performant, apte à construire des systèmes d'illusions complexes prenant l'apparence de raisonnements et assommer l'auditoire sous une accumulation de phrases à partir de laquelle il est difficile de percevoir l'intention réelle de l'orateur. Ce n'est donc pas un hasard si la *πίστις*, qui est notamment le résultat de la persuasion³⁷¹, est située au bas de l'échelle des états cognitifs de l'âme dans l'allégorie de la Ligne, juste au-dessus de l'*εἰκασία*³⁷², ce type de connaissance n'étant généralement qu'une opinion recyclée en faisant confiance à autrui, du fait de son autorité ou de sa capacité à se rendre crédible. Or le dialogue socratique ne peut en aucun cas être assimilé à ces types de persuasion puisqu'il ne cherche à imposer aucune opinion et

369. Une âme dans laquelle l'élément raisonnable est fort et sûr de lui (de ses connaissances et de ses modes de fonctionnement) est immunisée contre toute tentative de persuasion, comme nous pouvons le déduire, par analogie, de l'affirmation de Socrate dans la *République*, VIII, 545 d1-4, qui porte sur la condition de pérennité de tout système politique : « [SO.] tout système politique se transforme à partir de l'instance de celui-ci qui possède le commandement, lorsqu'une sédition surgit au sein de cette dernière : mais tant que les membres de celle-ci s'entendent, même s'ils sont en très petit nombre, n'est-il pas impossible qu'elle soit déstabilisée ? [GL.] Il en est en effet ainsi. » ([ΣΩ.] *πᾶσα πολιτεία μεταβάλλει ἐξ αὐτοῦ τοῦ ἔχοντος τὰς ἀρχάς, ὅταν ἐν αὐτῷ τούτω στάσις ἐγγένηται· ὁμονοοῦντος δέ, κἂν πάνυ ὀλίγον ἦ, ἀδύνατον κινήθῃναι;* [ΓΛ.] *Ἔστι γὰρ οὕτω.*)

370. *A contrario*, Cébès, dans le *Phédon*, 63 a1-3, est réputé pour son attitude exempte de crédulité, qui l'amène à vouloir pousser dans ses derniers retranchements le discours qu'il reçoit avant d'en être convaincu : « Cébès recherche toujours des arguments et ne veut pas du tout être persuadé directement par ce qu'on lui dit » (*ἀεί τοι [...] [ὁ] Κέβης λόγους τινὰς ἀνερευνᾷ, καὶ οὐ πάνυ εὐθέως ἐθέλει πείθεσθαι ὅτι ἂν τις εἴπῃ*). L'attitude volontaire et active de Cébès est bien soulignée dans cette observation de Socrate. En 77 a8-b1, Simmias réitérera ce jugement et indiquera en plus que Cébès est attaché à certaines conceptions qui ont pour lui la force de l'évidence et qui le rendent plus difficilement manipulable : « en effet, [Cébès] est un homme des plus obstinés à se défier des raisonnements. Mais je crois qu'il ne manque pas d'être convaincu par le fait qu'avant que nous naissons, notre âme existait » (*καίτοι καρτερώτατος ἀνθρώπων ἐστίν [sc. ὁ Κέβης] πρὸς τὸ ἀπιστεῖν τοῖς λόγοις. ἀλλ' οἶμαι οὐκ ἐνδεῶς τοῦτο πεπεῖσθαι αὐτόν, ὅτι πρὶν γενέσθαι ἡμᾶς ἦν ἡμῶν ἡ ψυχὴ*).

371. Voir P. CHANTRAINE, *op. cit.*, p. 869, s. v. *πείθομαι*.

372. *République*, VI, 511 e1.

procède par échanges autant que possible brefs, Socrate s'évertuant à décourager ses interlocuteurs de recourir au discours long³⁷³. Car le dialogue ne persuade pas juste pour persuader, en introduisant chez un auditeur des opinions qui lui appartiennent ou qui servent ses intérêts ; au contraire, il élimine les opinions erronées et tente éventuellement de les remplacer par des connaissances de meilleure qualité³⁷⁴ à partir de l'accord des interlocuteurs procédant à un examen commun d'un problème dont ils acceptent les hypothèses : c'est un partage de connaissance et non l'imposition d'une connaissance d'une personne à une autre, si bien que le degré de certitude de ce savoir construit à plusieurs est en principe plus grand, comportant une part d'universalité supérieure. Le dialogue est en définitive la seule forme de communication qui oblige tout le monde à penser, puisque aucun interlocuteur ne peut rester passif et chacun doit analyser par devers lui les propositions qui lui sont soumises soit pour

373. Par exemple *Protagoras*, 328 e5-329 b5, 334 c8-335 c7, *Gorgias*, 449 b4-c8, 461 d6-462 a1. Dans ce dernier dialogue, en 464 b2-466 a3 (particulièrement 465 e1-466 a3), Socrate, au contraire, se permet d'allonger son discours et justifie cette entorse aux demandes qu'il a adressées à ses interlocuteurs par le manque d'aptitude de Pôlos qui ne sait pas comment conduire l'entretien lorsqu'il interroge, ne parvenant pas à exploiter les réponses de Socrate pour mener un dialogue cohérent dans lequel une pensée se dessine, cherchant plus à imposer ses opinions qu'à discuter celles de Socrate, ce qui impose à celui-ci de détailler dans une longue tirade l'essentiel de sa position, faisant seul ce qui aurait dû être fait à deux. Ce dysfonctionnement du dialogue est donc la conséquence d'un dysfonctionnement antérieur plus profond et vise en définitive à sauver le dialogue en compensant l'incapacité de Pôlos à correctement interroger. Socrate prouve du reste sa bonne foi en invitant son interlocuteur à user du même procédé avec lui si jamais il venait lui aussi à compromettre la communication dialogique. L'inadaptation de Pôlos à dialoguer paraît provenir d'une mauvaise habitude méthodologique qui lui fait préférer l'affirmation d'opinions semblant évidentes à la discussion critique de celles-ci, plutôt que d'une mauvaise foi qui le conduirait à saboter l'entretien. Lorsque Socrate prend en main le dialogue, parvenant à recadrer Pôlos et refréner son ardeur à imposer ses opinions, notamment en lui montrant que ses réfutations n'ont aucune valeur probante (particulièrement en 473 b12-474 b1), celui-ci est capable de discuter et de suivre l'enchaînement logique des propositions eu égard aux accords convenus précédemment, même quand tout cela aboutit à des conclusions qui réfutent sa position initiale et qui lui semblent *ἄτοπα* (480 e1). Contrairement à un Calliclès qui défend une position cynique et injuste jusqu'à rompre pratiquement le dialogue, Pôlos accepte de se laisser persuader, au moins le temps de l'entretien (et même si Socrate doit parfois insister pour qu'il réponde d'une façon qui contredit ses opinions initiales), par une approche rationnelle tirant logiquement des conclusions de prémisses préalablement acceptées en toute liberté, si bien qu'il finit par se rallier à une conception de la justice respectant une éthique rationnelle et indépendante de lui.

374. En *Phèdre*, 277 e5-278 b4, Socrate oppose les discours qui se veulent uniquement persuasifs, qui n'examinent rien et n'instruisent pas (277 e8-9 : *ἄνευ ἀνακρίσεως καὶ διδαχῆς πειθοῦς ἔνεκα*) et que l'on écrit pour s'en souvenir, aux discours servant à enseigner et à produire du savoir, qui sont inscrits dans l'âme et qui traitent du juste, du beau et du bien (278 a2-4 : *ἐν δὲ τοῖς διδασκομένοις καὶ μαθήσεως χάριν λεγομένοις καὶ τῷ ὄντι γραφομένοις ἐν ψυχῇ περὶ δικαίων τε καὶ καλῶν καὶ ἀγαθῶν*), les seuls présentant un intérêt et susceptibles d'être féconds en se reproduisant dans l'âme des autres. Les dialogues appartiennent sans contredit à la deuxième catégorie, s'ils sont conduits en respectant une éthique adéquate (et même s'ils ne sont que réfutatifs, ils instruisent quand même d'une absence de connaissance). Sur l'opposition entre les discours seulement persuasifs et les discours instructifs, nous renvoyons au *Gorgias*, 452 e1-455 a7 (notamment 454 e3-5 : « SO. : Par conséquent, veux-tu que nous posions deux formes de persuasion, l'une fournissant une confiance sans savoir, l'autre une science ? GOR. : Parfaitement. » (ΣΩ. *Βούλει οὖν δύο εἶδη θῶμεν πειθοῦς, τὸ μὲν πίστιν παρεχόμενον ἄνευ τοῦ εἰδέναί, τὸ δ' ἐπιστήμην*; ΓΟΡ. *Πάνυ γε*)), ainsi que 458 e3-459 c2, et au *Théétète*, 200 d5-201 c7 (en 201 a8-10 ; Socrate évoque les orateurs et les experts de l'éloquence judiciaire : « Ces gens, en effet, sans doute persuadent par un art à eux, n'instruisant pas mais faisant croire les opinions qu'ils veulent. » (*οὔτοι γὰρ πῶς τῇ ἑαυτῶν τέχνῃ πείθουσιν οὐ διδάσκοντες ἀλλὰ δοξάζειν ποιοῦντες ἃ ἂν βούλωνται.*)) Dans le *Politique*, 303 e10-304 e2, l'Étranger d'Élée évoque un art oratoire au service de la science royale, aidant à gouverner en persuadant les citoyens de ce qui est juste, la rhétorique étant définie comme le savoir qui recourt à des mythes plutôt qu'à l'enseignement pour persuader les foules. L'utilisation du mensonge à des fins politiques par un dirigeant détenant la science royale paraît légitimée ici.

les accepter, soit pour les réfuter : dans toutes les autres formes de discours, les positions entre l'orateur et l'auditeur restent fixes, le premier étant toujours actif, le second recevant passivement une opinion, qu'il peut très bien accepter sans la passer au crible de la critique.

La persuasion, cherchée pour elle-même par les professionnels de la parole, n'est en fait que l'analogie par rapport à l'âme de la violence par rapport au corps³⁷⁵. Elle constitue une forme de contrainte brutale, subie par l'auditeur à qui l'on a ôté les moyens cognitifs de critiquer la parole qu'il reçoit. Le dialogue, au contraire, est un exercice autonome de la pensée car il comporte une dimension nécessairement réflexive sans laquelle l'interlocuteur ne peut décider de donner ou de refuser son accord aux propositions qui lui sont faites : on ne saurait le forcer à se déterminer et si parfois une contrainte cognitive est exercée, ce n'est qu'au sens où l'interlocuteur est mis en demeure de faire usage de ses facultés logiques pour tirer une conclusion nécessaire découlant des accords précédents, jamais extorquée par la production d'illusions, même lorsque Socrate recourt à un mythe, qui est toujours identifié comme tel³⁷⁶.

Contrairement à la sophistique ou aux discours des orateurs, dont c'est l'objet premier, cherché coûte que coûte, le dialogue n'a pas besoin de viser à la persuasion, puisque en procédant à l'examen des interlocuteurs et en n'ayant en vue que la vérité, cette approche sera nécessairement persuasive, étant donné qu'elle agit sur les opinions, balayant celles qui sont infondées, et qu'elle s'implante durablement dans l'âme, étant acceptée expressément par chaque interlocuteur. Il peut certes arriver qu'un philosophe souhaite convaincre son interlocuteur de certaines vérités, qui prendront dans son âme la place d'opinions erronées, ce qui est un cas légèrement différent de celui de Socrate qui n'a pas de connaissances positives à transmettre mais qui désire aider son interlocuteur à entreprendre un travail réflexif et se libérer de ses opinions sans fondement. Toutefois, la démarche suivie en pratique est la même et a lieu dans le même esprit : elle aboutit donc bien, comme nous venons de le dire, à une persuasion, qu'il est légitime de chercher pour un philosophe, car du fait de ses caractéristiques, l'approche aura nécessairement servi la vérité et non à inculquer une quelconque opinion de ce philosophe. La persuasion n'est souhaitée que comme conséquence d'un mouvement de pensée dont la structure est définie indépendamment des protagonistes et

375. A. MOTTE, « Persuasion et violence chez Platon », *L'Antiquité classique*, L, 1981, pp. 564 sq., explique fort bien que dans le *Gorgias*, Calliclès, partisan de la violence, est complémentaire de Gorgias, partisan de la persuasion, le premier empruntant la parole persuasive du second pour faire la promotion de la violence ; et que dans l'*Apologie*, Socrate refuse de violenter ses juges en les persuadant au moyens de lamentations.

376. Même dans le *Charmide*, le petit jeu de rôles auquel se livre Socrate à la demande de Critias ne trompe pas Charmide, qui l'a reconnu et qui sait qu'il n'est pas médecin. Quant à l'incantation thrace inventée par Socrate, celui-ci finit par conclure qu'elle ne sert à rien et avant cela, elle avait été insérée dans un discours qui renvoie à une conception du corps et de l'âme jugée vraie par Socrate, qui a eu soin de s'assurer en outre que Charmide la partageait bien.

dont la conclusion n'est pas présupposée, et non comme un objectif en soi pour imposer par tous les moyens une opinion décidée au préalable³⁷⁷.

La dimension persuasive du dialogue n'est ni une fin, ni un moyen mais une conséquence du processus suivi. Elle réside également dans la capacité du dialogue à amener l'interlocuteur à adopter une attitude réflexive et critique, et à en faire une habitude. L'incantation socratique se répercute à la fois sur les émotions et sur la raison, car elle aboutit à un changement de vision du monde selon deux approches complémentaires : d'une part, en induisant un changement d'attitude de l'interlocuteur qui va prendre l'habitude d'adopter une démarche philosophique fondée sur l'étude dialogique des problèmes considérés, et, d'autre part, par la transformation permanente des opinions sous l'effet de la réflexion stimulée par le dialogue. Ainsi, les émotions sont recadrées et celles qui sont inadéquates sont éliminées. Quant à la raison, l'incantation n'affecte pas son fonctionnement (la logique reste la logique) mais elle bénéficie indirectement de celle-ci car elle est renforcée et libérée du fait de l'atténuation des émotions parasites, et elle peut alors être plus systématiquement sollicitée et a ensuite accès à des domaines de pensée nouveaux, grâce à la nouvelle vision du monde acquise.

Si G. Casertano a raison lorsqu'il indique que les incantations peuvent affecter les émotions, facilitant l'exercice de la raison, son opinion demande cependant à être dépassée car les incantations peuvent aussi exciter les appétits et troubler le travail de la raison au point de permettre à des opinions erronées qu'elles véhiculent de s'installer. En fait, le processus auquel Socrate pense est global, c'est-à-dire que les incantations, visant à transformer plus ou moins profondément la vision du monde de ceux qui y sont soumis, affectent non seulement les émotions mais englobent également le contenu même qui est traité par la raison³⁷⁸. Les

377. Voir *infra*, p. 1102, l'exemple du λόγος destiné à combattre l'impiété dans les *Lois*, qui reprend tous les principes cités ici. Dans le *Gorgias*, 453 d9-454 a4, Socrate et Gorgias reconnaissent que l'enseignement a lui aussi des vertus persuasives pour parvenir à inculquer durablement des connaissances et amener les élèves à les intérioriser au point de ne pas douter de leur véracité comme dans le cas des propriétés des nombres qu'ils apprennent grâce à l'arithmétique. Citons en particulier 453 d9-11 : « SO. : celui qui enseigne une quelconque matière, est-ce qu'il persuade de ce qu'il enseigne, ou bien n'est-ce pas le cas ? GOR. : Pas du tout, Socrate, au contraire, par-dessus tout, il persuade. » (ΣΩ. ὅστις διδάσκει ὅτιοῦν πρᾶγμα, πότερον ὁ διδάσκει πείθει ἢ οὐ; ΓΟΡ. Οὐ δῆτα, ὃ Σώκρατες, ἀλλὰ πάντων μάλιστα πείθει.)

378. La position de G. Casertano, consistant à distinguer démonstration et incantation, est d'autant plus étonnante que dans le paragraphe précédent (*art. cit.*, pp. 70 *sq.*), il admettait que la philosophie avait des effets magiques, s'appuyant sur l'éloge de Socrate par Alcibiade où celui-ci décrit sa transe corybantique, justement sous l'effet de la parole socratique : vu que Socrate parvient à stupéfier ses interlocuteurs en les réfutant par des méthodes d'argumentation rationnelles et démonstratives (ce ne sont jamais ses mythes qui aboutissent à cet effet), il est périlleux de chercher à faire une distinction tranchée entre ce qui relève de l'incantation et ce qui relève de la démonstration, même s'il est toujours possible d'adapter la forme d'une démonstration pour qu'elle soit plus percutante, mais se pose alors la question de savoir à partir de quel moment la démonstration doit être considérée comme un pur raisonnement dépourvu d'impact incantatoire, sachant que même en mathématiques, discipline particulièrement économique dans ses modes d'énonciation, certaines démonstrations sont jugées plus élégantes que d'autres, c'est-à-dire plus séduisantes intellectuellement, soit parce qu'elles arrivent plus rapidement au résultat en mettant en œuvre moins de moyens ou des moyens plus légers, soit parce qu'elles apportent des conclusions plus puissantes et plus fécondes. Nous avons aussi pu montrer que Socrate utilise des

incantations sont un art de l'interaction : on ne peut séparer l'acquisition de l'information du reste du processus propre à l'interaction, le retour d'information venant d'ailleurs confirmer toute l'architecture cognitive construite par les incantations et donc participant à sa préservation. Le fait qu'Hadès, dans le *Cratyle*, soit un philosophe et un sophiste, liant par leurs désirs les âmes en même temps qu'il les instruit³⁷⁹, confirme que, même dans un discours démonstratif, la dimension incantatoire ne peut pas être considérée comme étant à part. C'est d'ailleurs bien la maîtrise totale de l'interaction qui permet à Socrate d'influer sur ses interlocuteurs sans avoir aucune connaissance à transmettre tout en manipulant leurs raisonnements. Et il n'est pas possible au premier abord de distinguer une incantation que l'on pourrait qualifier de maléfique en ce qu'elle cherche à bernier l'interlocuteur en lui inculquant des opinions fausses, d'une incantation bénéfique, transmettant un savoir vrai, d'autant plus que l'émetteur de l'incantation peut lui-même de bonne foi ignorer la nature réelle de sa magie, pensant dire le vrai alors qu'il ensorcelle ses interlocuteurs avec des idées fausses, seul le philosophe étant réellement sûr de ce qu'il fait et de la valeur des prémisses de ses raisonnements, mais, comme les autres, il n'est pas dispensé d'analyser la parole qu'il reçoit afin d'éviter d'être trompé par elle, ce qui est une attitude personnelle où aucune magie n'intervient plus. Dans ces conditions, Socrate a tout à fait raison de dire à ses amis qu'ils doivent partir à la recherche d'un enchanteur et réciter eux-mêmes des incantations, qui leur permettront d'élaborer leur propre philosophie : il n'est du reste pas certain qu'ils finiront par trouver la tranquillité d'esprit en étant encore mieux informés de la vérité, qui, pour l'instant, n'apaise pas leurs craintes, et qu'ils seront peut-être dans le même cas que Céphale, rassérénés par des apparences, pensant être dans le vrai. Une fois encore, ce n'est que de l'intérieur que l'on est en mesure de distinguer une magie véridique d'une magie trompeuse, et encore à condition d'être un philosophe.

cadres cognitifs permettant d'exercer une contrainte logique sur Thrasymaque, Agathon et Charmide notamment, mais il n'a pas fait porter sa magie sur les émotions ou les appétits : s'il génère une réaction émotionnelle chez ces interlocuteurs en même temps qu'il les force à l'introspection, on ne peut pas plus imputer la première que la seconde à la dimension incantatoire de la démarche (et de même avec la dimension démonstrative). Comme l'écrit L. BRISSON, *Platon, les mots et les mythes*, p. 101, les incantations doivent rendre à la raison sa primauté sur les appétits, ce qui ne signifie pas qu'elles doivent seulement concerner les seconds sans porter aussi sur la première : elles affectent l'âme dans sa totalité pour que toutes ses fonctions soient correctement réassignées.

379. *Cratyle*, 403 c1-404 a6.

b) Le mal et le remède

i. L'intérêt de réguler les affections corporelles

Les incantations qu'il s'agira de trouver seront des modes de pensée qui affranchiront autant que possible l'âme des préoccupations éveillées par le corps, qui la divertissent et mobilisent ses ressources pour des tâches très en-dessous de ses aptitudes. Les conséquences pratiques de la régulation des émotions sont considérables, vu que tout le comportement humain dépendra de la part d'influence qu'elles auront en plus de celle de la pensée dans les délibérations menant aux actions. Ainsi, Socrate explique que celui qui est un ami de son corps ³⁸⁰ plutôt que de son âme se trompe sur la nature réelle des vertus et vit dans une illusion à leur sujet, d'autant plus confortable, et donc dangereuse, qu'il est capable de donner des définitions à peu près acceptables de ces vertus et de reconnaître leur application dans le comportement des philosophes ³⁸¹. Mais il se fourvoie en réalité sur les déterminants sous-tendant les modalités d'application de ces définitions car il estime que les vertus ne sont jamais qu'un calcul utilitariste consistant à optimiser le rapport plaisir/peine découlant des actions, en se privant d'un plaisir moindre pour en obtenir un plus grand ou en subissant une peine moindre pour en éviter une plus grande. Ce calcul est essentiellement motivé par la peur, qu'il s'agisse de la peur de manquer d'un plaisir ou celle de souffrir d'une peine. Dans ces conditions, les déterminants comportementaux deviennent absurdes car les vertus sont en réalité conditionnées par leurs contraires : le courage par la lâcheté, la tempérance par l'excès ³⁸². Les actions qui en découlent sont donc irrationnelles et n'ont que l'apparence de la vertu. Il faut par conséquent éliminer les émotions et les affections parasitant le processus décisionnel et privilégier la réflexion et la pensée. Socrate ne recommande pas simplement la substitution d'une instance psychique par une autre, comme s'il préconisait d'utiliser un autre outil plus adapté pour une tâche donnée, mais il nous invite en plus à reconsidérer la tâche à accomplir, une fois le nouvel outil adopté : toute la démarche et tout le paradigme décisionnel de l'individu sont bouleversés par le recours à la pensée en lieu et place des émotions inadéquates.

C'est ce que suggère l'image de la monnaie choisie par Socrate ³⁸³. D'après lui, les vertus considérées selon l'approche des amis du corps sont l'équivalent des pièces de

380. *Phédon*, 68 c1 : *τις φιλοσόματος*.

381. *Ibid.*, 68 c5-12.

382. *Ibid.*, 68 d2-69 a4.

383. *Ibid.*, 69 a6-c3.

monnaie³⁸⁴, que l'on échange contre d'autres qui ont une valeur faciale différente ou en appliquant un taux de change, si bien que, dans les deux cas, on reçoit plus ou moins de pièces que le nombre que l'on avait au départ tout en conservant la même valeur et le même pouvoir d'achat ; ces pièces servent également d'étalon de conversion neutre, faisant office de commune mesure entre les choses, ramenant tout au même, en transformant les différences qualitatives en rapports quantitatifs, si bien que tout devient comparable, car ramené à une quantité plus ou moins grande de métal précieux³⁸⁵. Les vertus envisagées de la sorte ne sont alors en fait que des émotions ou des affections ayant subi une transformation formelle mais sans changer de nature car elles ressortissent toujours au corps, à l'instar des objets convertis en pièces de monnaie. Un peu plus loin, Socrate les comparera à un trompe-l'œil, où certains motifs paraissent plus éloignés que d'autres, alors que tous sont peints sur le même plan et se situent à la même distance de l'observateur³⁸⁶ : c'est juste la façon de voir les choses qui change l'interprétation que l'on en fait, une illusion d'optique due à une habitude, car quand on se donne la peine d'analyser un tant soit peu le trompe-l'œil, on reconnaît immédiatement l'astuce picturale utilisée, ce qui signifie que la tromperie provient essentiellement de la négligence de l'observateur et de son manque de rigueur critique.

Parallèlement à cette approche, le recours à la *φρόνησις* met en revanche l'accent sur la notion de valeur, qui est également exprimée par la monnaie³⁸⁷, laquelle en rend compte plus ou moins exactement vu qu'une chose n'a pas toujours le prix qui correspond à sa valeur réelle, mais que ce soit le cas ou non, la référence à une monnaie suppose toujours une prise en considération de la valeur. Dans l'absolu, la valeur n'est donc pas corrélée à sa traduction corporelle en espèces sonnantes et trébuchantes, si ce n'est par accident. C'est l'opposition qui existe entre les *νομίσματα* tangibles et corporelles, et le *νόμισμα*, qui est d'ordre notionnel et est invisible. Grâce à l'intervention de la pensée, une appréciation qualitative peut avoir lieu au cours de l'échange car les choses et les actions sont alors évaluées à leur juste valeur, non plus seulement d'après leur apparence : l'individu parvient ainsi à sélectionner en connaissance de cause les actions qui relèvent authentiquement de la vertu, d'où une amélioration qualitative et non plus quantitative de la situation de départ, une transformation réelle, essentielle, et non simplement la répétition du même sous une autre forme. De la sorte, l'homme vertueux transforme la peur du danger en autre chose, le courage, qui est une attitude meilleure, et il convertit les plaisirs dont il s'abstient en tempérance, qui n'a plus rien à voir avec ces plaisirs et vaut mieux qu'eux, le courage et la tempérance ayant des

384. *Ibid.*, 69 a9 : *νομίσματα*.

385. Il y a peut-être aussi une allusion à l'ami de l'argent (*φιλοχρήματος*) mentionné en 68 c2, qui a une préférence pour le numéraire par rapport aux biens.

386. *Ibid.*, 69 b6-7 : *σκιαγραφία τις ἢ ἡ τοιαύτη ἀρετή*.

387. *Ibid.*, 69 a9 : *νόμισμα*.

fondements intelligibles, indépendants de la situation en cours. Il part d'une situation qui induit des sensations et des émotions inadéquates, et par son action vertueuse, il en produit une autre, nouvelle, qui induit elle aussi des sensations et des émotions mais qui n'ont aucun rapport avec celles de la situation de départ (la vertu peut très bien substituer des peines à des plaisirs) et qui surtout n'ont aucunement motivé l'action qui a été décidée, mais qui sont adéquates vu qu'elles résultent d'une action vertueuse, c'est-à-dire un mode de comportement s'adaptant aux circonstances en se référant à des déterminants comportementaux indépendants de celles-ci. De la sorte, la pensée, en mobilisant des notions intelligibles, purifie l'âme des affections qui n'ont pas de raison d'être car découlant d'opinions erronées ou de perceptions défectueuses. Entre les deux approches de la monnaie, il y a eu un changement de paradigme : on est passé d'une monnaie qui n'était qu'un substitut représentant une chose sous une autre forme, ramenant de cette manière toute chose à un même tout aussi corporel qu'elle, ce qui est en définitive un échange factice, à une monnaie transformant une chose en une autre, ce qui est un échange réel, grâce à l'intervention de la pensée qui a introduit la notion de valeur, laquelle appartient à un ordre logique supérieur à celui de la corporéité des choses envisagées. Vu ses effets délétères sur la prise de décision, on comprend alors qu'il importe de limiter autant que possible, voire d'éliminer, l'influence du corps en recourant à la pensée.

ii. Le corps envoûte l'âme

Le corps est comme une malédiction pour l'âme, un envoûtement maléfique plus exactement³⁸⁸. Les multiples références que Socrate fait aux liens et chaînes qui attachent l'âme au corps suggèrent constamment son pouvoir magique néfaste, dont l'âme doit absolument se délier, grâce à la philosophie³⁸⁹, ce qui finira inéluctablement par se produire

388. *Ibid.*, 81 b3-5 : « [l'âme] est envoûtée par lui [sc. le corps], par ses appétits et ses plaisirs, de sorte que rien d'autre ne lui semble vrai, que ce qui a la forme d'un corps » (*γοητευομένη [sc. ἡ ψυχὴ] ὑπ' αὐτοῦ [sc. τοῦ σώματος] ὑπό τε τῶν ἐπιθυμιῶν καὶ ἡδονῶν, ὥστε μηδὲν ἄλλο δοκεῖν εἶναι ἀληθές ἀλλ' ἢ τὸ σωματοειδές*). L'incarnation est aussi à l'origine de la *μανία*, comme l'explique M. DIXSAUT, « Le Figure della mania nei *Dialoghi* di Platone », pp. 15-25.

389. *Phédon*, 64 e8-65 a2 (« le philosophe délire autant que possible son âme de son association avec le corps » (*ὁ φιλόσοφος ἀπολύων ὅτι μάλιστα τὴν ψυχὴν ἀπὸ τῆς τοῦ σώματος κοινωνίας*)), 67 a6 (« jusqu'à ce que le dieu lui-même nous ait déliés » (*ἕως ἂν ὁ θεὸς αὐτὸς ἀπολύσῃ ἡμᾶς*)), d1-2 (« se libérant [sc. l'âme] du corps comme elle le ferait de liens » (*ἐκλυομένην [sc. τὴν ψυχὴν] ὥσπερ [ἐκ] δεσμῶν ἐκ τοῦ σώματος*)), d8-10 (« l'exercice des philosophes est cela, délier et séparer l'âme du corps » (*τὸ μελέτημα αὐτὸ τοῦτό ἐστιν τῶν φιλοσόφων, λύσις καὶ χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος*)), 81 e1-3 (« par l'appétit, de nouveau, [les âmes] se lient à un corps : elles se lient, selon toute vraisemblance, aux mêmes comportements qu'elles se trouvaient pratiquer lors de leur vie » (*ἐπιθυμίᾳ πάλιν ἐνδεθῶσιν [sc. αἱ ψυχαὶ] εἰς σῶμα· ἐνδοῦνται δέ, ὥσπερ εἰκός, εἰς τοιαῦτα ἢθη ὅποι' ἄτ' ἂν καὶ μεμελετηκῶσι τύχωσιν ἐν τῷ βίῳ*)), 82 d5-6 (« il ne faut rien faire qui aille contre la philosophie, de la déliaison et de la purification qu'elle réalise » (*οὐ δεῖν ἐναντία τῇ φιλοσοφίᾳ πράττειν καὶ τῇ ἐκείνης λύσει τε καὶ καθαρῳῳ*)), e2 (« liée [sc. l'âme] et collée dans le corps » (*διαδεδεμένην [sc. τὴν ψυχὴν] ἐν τῷ σώματι καὶ προσκεκολλημένην*)), e6-83 a1 (« l'enchaîné lui-même est le complice de son propre enchaînement » (*ἂν μάλιστα*

au moment de la mort, avec l'intervention du dieu magicien Hadès³⁹⁰. D'ailleurs, le corps engendre tumulte et désordre dans l'âme qui, perplexe, perd le contact avec le réel et le vrai³⁹¹. Comme nous l'avons souvent observé, nous sommes en présence des manifestations et des conséquences d'une intervention magique semblable aux maléfices des sophistes et autres orateurs. Et l'âme, ensorcelée, prend les éléments fournis par les sensations venant du corps pour la vérité et elle se retrouve alors ballottée, errante et titubante comme si elle était ivre³⁹². Une telle âme est incapable de se diriger correctement, de viser une direction constante et adéquate, étant soumise à chaque instant aux injonctions contradictoires émanant de la chair, qui lui renvoie des informations sur le monde sans cesse différentes et auxquelles elle tente de s'adapter. Elle est toujours dans un état d'attente passive vis-à-vis des affections corporelles et élabore à partir de là des conceptions inadéquates.

Le plaisir et la peine, qui résultent des sensations³⁹³, sont l'agent ensorcelant utilisé par le corps pour piéger l'âme, pour la lier à celui-ci à la manière des sorts³⁹⁴ : Socrate nous dit qu'ils clouent l'âme au corps, au point qu'elle prend la forme de celui-ci³⁹⁵, ce qui évoque la

αὐτὸς ὁ δεδεμένος συλλήπτωρ εἶη τοῦ δεδέσθαι)), 83 a3 (« [la philosophie] apaise l'âme avec des paroles douces et entreprend de la délier » (*τὴν ψυχὴν ἡρέμα παραμυθεῖται καὶ λύειν ἐπιχειρεῖ* [*sc. ἡ φιλοσοφία*])), b5-7 (« Ne croyant pas, en fait, qu'il faille résister à cette opération qui la délie, l'âme du philosophe véritable se tient ainsi à l'écart des plaisirs, des appétits, des douleurs, des craintes autant qu'elle le peut » (*ταύτη οὖν τῇ λύσει οὐκ οἰομένη δεῖν ἐναντιοῦσθαι ἢ τοῦ ὡς ἀληθῶς φιλοσόφου ψυχῇ οὕτως ἀπέχεται τῶν ἡδονῶν τε καὶ ἐπιθυμιῶν καὶ λυπῶν [καὶ φόβων] καθ' ὅσον δύναται*)), d1-2 (« n'est-ce pas lorsqu'elle éprouve de telles affections que l'âme est le plus enchaînée à un corps ? » (*οὐκοῦν ἐν τούτῳ τῷ πάθει μάλιστα καταδεῖται ψυχὴ ὑπὸ σώματος;*)), 84 a2-5 (« au contraire, l'âme d'un philosophe raisonnerait ainsi : elle ne croirait pas que la philosophie devant la délier, elle doive, elle, pendant que celle-ci la délie, se livrer aux plaisirs et aux douleurs pour se refaire enchaîner par eux » (*ἀλλ' οὕτω λογίσται ἂν ψυχὴ ἀνδρὸς φιλοσόφου, καὶ οὐκ ἂν οἰηθείη τὴν μὲν φιλοσοφίαν χρῆναι αὐτὴν λύειν, λωύσης δὲ ἐκείνης, αὐτὴν παραδιδόναι ταῖς ἡδοναῖς καὶ λύταις ἑαυτὴν πάλιν αὐτῷ ἐγκαταδεῖν*)). Nous attirons l'attention du lecteur sur la présence dans les deux dernières citations du verbe *καταδεῖν* ou d'un dérivé.

390. *Ibid.*, 67 a6. Voir *Cratyle*, 403 c1-404 a6 : Hadès est un dieu lieu qui envoûte même les Sirènes, il a donc aussi le pouvoir de délier. Ce faisant, il remplace l'envoûtement du corps par celui de ses discours.

391. *Phédon*, 66 d3-7 : « même lorsque [le corps] nous laisse quelque loisir et que nous nous tournons vers l'examen d'un sujet quelconque, il se rue de nouveau partout dans ces recherches, il produit du *tumulte* et du *trouble*, et il nous *étourdit* de sorte qu'il n'est plus possible à cause de lui de distinguer le vrai » (*ἐάν τις ἡμῖν καὶ σχολὴ γένηται ἀπ' αὐτοῦ καὶ τραπόμεθα πρὸς τὸ σκοπεῖν τι, ἐν ταῖς ζητήσεσιν αὐτῷ πανταχοῦ παραπίπτω θόρυβον παρέχει καὶ ταραχὴν καὶ ἐκπλήττει, ὥστε μὴ δύνασθαι ὑπ' αὐτοῦ καθορᾶν ἀληθές*), nous soulignons. Voir aussi *ibid.*, 79 c6-8, passage cité dans la note suivante. Les amis de Socrate sont eux-mêmes très perturbés pendant tout le dialogue, comme le dit Phédon en 59 b4 : « pour ma part, j'étais troublé, et les autres aussi » (*ἔγωγε ἑτεταράμην καὶ οἱ ἄλλοι*). Il décrit un état étrange d'alternance de phases de gaieté puis d'affliction (59 a4-b1, notamment a8-9 : « riant à certains moments mais pleurant à d'autres » (*τοτὲ μὲν γελῶντες, ἐνίοτε δὲ δακρύνοντες*)) : les amis de Socrate subissent la situation et les affections corporelles contradictoires qu'elle génère chez eux, et ils ne sont donc pas encore gagnés à la philosophie.

392. *Ibid.*, 79 c6-8 : « [l'âme] est traînée par le corps vers les choses qui ne demeurent jamais identiques à elles-mêmes et elle erre, elle est agitée et elle est prise de vertige, comme si elle était soule » (*ἔλκεται [sc. ἡ ψυχὴ] ὑπὸ τοῦ σώματος εἰς τὰ οὐδέποτε κατὰ ταῦτα ἔχοντα, καὶ αὐτὴ πλανᾶται καὶ ταραττεται καὶ εἰλιγγιᾷ ὥσπερ μεθύουσα*).

393. Socrate indique plus loin, en 114 e3-4, qu'il existe une autre sorte de plaisirs, ceux qui viennent de l'étude et que l'âme doit au contraire s'efforcer de rechercher.

394. *Ibid.*, 83 d1-2 (cité *supra*, p. 975, note 389).

395. *Ibid.*, 83 d4-6 : « chaque plaisir et chaque peine, comme s'il avait un clou, rivette [l'âme] au corps, la fixe et lui donne la forme du corps, elle imaginant que tout ce que le corps peut dire est vrai » (*ἐκάστη ἡδονὴ καὶ λύπη ὥσπερ ἦλον ἔχουσα προσηλοῖ αὐτὴν πρὸς τὸ σῶμα καὶ προσπερονᾷ καὶ ποιεῖ σωματοειδῆ, δοξάζουσαν ταῦτα ἀληθῆ εἶναι ὅπερ ἂν καὶ τὸ σῶμα φῆ*). Sur la postérité de l'image créée par Socrate, voir P. COURCELLE, « La Colle et le clou de l'âme dans la tradition néo-platonicienne et chrétienne (*Phédon* 82e ; 83d) », *Revue belge de*

ductilité froide et morte des feuilles de plomb ou d'alliage de plomb pliées constituant les tablettes de défexion sur lesquelles les envoûtements étaient écrits, et surtout les clous utilisés pour les transpercer et ainsi fixer symboliquement le sort afin de rendre son exécution inéluctable³⁹⁶. En 81 c8-d4, pour étayer sa théorie de l'âme pâtissant de sa proximité avec le corps, Socrate évoque les âmes en peine rôdant, spectrales, autour des tombes dans les cimetières : celles qui n'ont pas pu se purifier avant la mort conservent des éléments corporels qui les rendent visibles sous la forme d'apparitions diaphanes et les alourdissent, ce qui les retient piteusement dans le monde des vivants. Or il était courant d'enterrer des tablettes de défexion dans les tombes de personnes mortes prématurément, lesquelles devaient assurer l'efficacité de la magie en devenant ses agents³⁹⁷. Cette catégorie de trépassés entre parfaitement dans celle des personnes qui n'ont pas eu le temps de se purifier, mentionnée par Socrate et cette référence implicite à une pratique courante dans la magie grecque suggère elle aussi que dans l'esprit de celui-ci, le pouvoir du corps sur l'âme est bien de nature magique.

philologie et d'histoire, XXXVI, 1958, pp. 72-95. Cette déformation et cette stigmatisation de l'âme par son environnement corporel est également suggérée dans la *République*, X, 611 b9-612 a6, où elle est comparée à Glaucos, le dieu marin dont le corps est recouvert de concrétions marines et d'algues et est érodé par les flots au point que sa nature réelle et divine n'est plus immédiatement perceptible : l'âme est une structure particulièrement malléable qui est facilement affectée par son milieu, d'autant qu'elle y est spontanément portée par ses sensations, si bien qu'elle devient méconnaissable et ne se ressemble même plus à elle-même ; mais en même temps, elle a en elle les facultés pour retrouver sa forme dès lors qu'elle a pris conscience de la perte de celle-ci, et ce processus, naturellement, requiert une séparation, un éloignement d'avec ce milieu perturbant. Sur ce passage et sur la figure de Glaucos, voir R. PIETTRE, « Platon et l'âme défigurée » in P. VAYDAT (éd.), *L'Homme défiguré. L'imaginaire de la corruption et de la défiguration. Colloque 16-18 novembre 2000, Université Charles-de-Gaulle - Lille 3, organisé par l'Équipe d'accueil Textes et Interculturalité, Villeneuve-d'Ascq, 2002*, pp. 139-154.

396. Voir par exemple R. WUENSCH (ed.), *op. cit.*, n° 45 a.2-3 ; 96.13 ; 97.7-8 (« puisse sa langue devenir en plomb » (*ἡ γλῶσσα αὐτοῦ μόλυβδος γένοιτο*)), 21-23 (« puissent leur langue et leur âme devenir en plomb » (*ἡ γλῶσσα αὐτῶν καὶ ἡ ψυχὴ μόλυβδος γένοιτο*)), 39-41 (« puisse sa langue devenir en plomb, et transperce-lui sa langue » (*ἡ γλῶσσα αὐτῆς μόλυβδος γένοιτο καὶ κέντησον αὐτῆς τὴν γλῶσσαν*)) ; 100 a.13 ; 105 b.1 (« le plomb froid et inerte » (*ὁ μόλυβδος ψυχρὸς καὶ ἄ[θ]υμος*)) ; 106 b.1 (« le plomb inutile » (*ὁ μόλυβδος ἄχρηστος*)) ; 107 a.4 (« le plomb sans valeur et froid » (*ὁ βόλυβδος (sic) ἄτιμος καὶ ψυχρὸς*)). Voir également G. W. ELDERKIN, *art. cit.*, pp. 48 sq. Sur les clous, voir R. B. ONIANS, *op. cit.*, pp. 371-375 et A.-M. TUPET, *op. cit.*, pp. 37 sq. Sur l'intérêt que les caractéristiques du plomb représentent pour la magie grecque, on pourra consulter le même ouvrage pp. 43 sq., ainsi que R. MÜNSTERBERG, *art. cit.*, pp. 143 sq., D. G. MARTINEZ (ed.), *P. Michigan XVI. A Greek Love Charm from Egypt (P. Mich. 757)*, Atlanta, 1991, pp. 2-6, A. BERNAND, *op. cit.*, pp. 19 sq., F. GRAF, *op. cit.*, pp. 155 sq., W. M. BRASHEAR, *art. cit.*, p. 3444, M. CARASTRO, « Les Liens de l'écriture. *Katadesmoi* et instances de l'enchaînement », pp. 269-272, *op. cit.*, pp. 167-169, et pp. 187 sq., sur ce passage du *Phédon* où Platon puise largement dans le champ sémantique des *κατάδεσμοι*. Sur les tablettes pliées et transpercées de clous, voir par exemple A. AUDOLLENT, « Quelques aspects extérieurs de *Tabellae defixionum* » in *Mélanges offerts à M. Nicolas Iorga par ses amis de France et des pays de langue française*, Paris, 1933, pp. 31-39 et J. G. GAGER (ed.), *op. cit.*, pp. 18 sq., qui fournissent aussi des photographies.

397. Voir par exemple, *P.G.M.*, VII.399 ; CI.3 ; CVII.13-14 ; *P. Mich. 757* (n° inventaire 6925), § J.4 (D. G. MARTINEZ (ed.), *op. cit.*, p. 25), qui invoquent les *ἄωροι* ou requièrent de placer le charme dans une tombe de l'un d'eux. Sur les *ἄωροι* et les *βιαιοθάνατοι* et éventuellement leur intérêt pour les praticiens de la magie, voir T. HOPFNER, *op. cit.*, I, §§ 335-356 (pp. 82-86), 643-679 (pp. 165-173), E. ROHDE, *op. cit.*, pp. 611-613, K. PREISENDANZ, « Nekydaimon », *passim*, J. H. WASZINK, « *Mors immatura* », *Vigiliae christianae*, III, 1949, pp. 107-112, A. D. NOCK, « Tertullian and the *Ahori* », *Vigiliae christianae*, IV, 1950, pp. 132-141, D. G. MARTINEZ (ed.), *op. cit.*, pp. 48 sq., F. GRAF, *op. cit.*, pp. 174 sq., S. I. JOHNSTON, *Restless Dead*, chap. 4, et pp. 71-80, 169-199, M. MARTIN, *op. cit.*, pp. 224-226. Il convient de préciser que parmi ces catégories de morts, on retrouve les suicidés, ce qui rend cohérente la proscription du suicide par Socrate en *Phédon*, 61 c8-62 c8, avec les âmes errantes, n'ayant pas su se purifier suffisamment de leur corps.

L'approche du *Phédon* est par ailleurs parfaitement cohérente avec celle qui sera développée dans le *Philèbe*, où Socrate, d'une part, attribuera à l'âme le siège des plaisirs et des douleurs³⁹⁸, ainsi que des désirs, lesquels ne viennent pas du corps, même lorsqu'ils sont liés à des besoins physiologiques³⁹⁹, et, d'autre part, réfutera la thèse de ceux qui nient l'existence des plaisirs⁴⁰⁰, qui ne seraient selon ces derniers que l'absence de la douleur et qui ne tireraient leur puissance attractive que d'un enchantement trompeur⁴⁰¹. Les envoûtements réalisés par le corps produisent certes des illusions⁴⁰² mais ils sont générés par des entités réelles, les plaisirs, qui affectent l'âme également de façon réelle⁴⁰³, par le biais de son fonctionnement cognitif, biaisé à cause de l'incarnation.

Les effets de la magie corporelle se poursuivent, comme nous l'avons vu, par-delà la mort et affectent l'âme comme une contamination⁴⁰⁴ qui lui conserve une forme corporelle même après sa séparation d'avec le corps, qui durant toute sa vie lui a fait partager sa nature en recherchant sans cesse à l'étreindre et à la retenir sous son emprise⁴⁰⁵ : la nature du corps déteint donc sur l'âme à force d'entretenir ce commerce. C'est par conséquent une bien terrible magie que celle-ci puisque l'âme ne parvient même plus à échapper au corps après sa mort et se trouve punie de la vie qu'elle a menée. Elle n'a alors plus d'autre choix que de rechercher une nouvelle incarnation. Après avoir souffert de la perte du corps et avoir été privée de la société des dieux (ce dont elle n'était pas consciente), l'âme continue d'être punie car elle retrouvera probablement un corps dans lequel elle mènera la même vie qu'auparavant, et l'effet magique maléfique se renforcera⁴⁰⁶. Cependant, cette nouvelle incarnation peut aussi être envisagée comme une chance de briser cet ensorcellement car elle est en même

398. *Philèbe*, 33 d2-34 a9.

399. *Ibid.*, 35 b1-d7, notamment c6-7 : « ce raisonnement nous annonce que le désir du corps n'existe pas » (*σώματος ἐπιθυμίαν οὐ φησιν ἡμῖν οὗτος ὁ λόγος γίνεσθαι*).

400. *Ibid.*, 44 b9-53 c3. Avec d'autres, M. SCHOFIELD, « Who Were *οἱ δυσχερεῖς* in Plato, *Philebus* 44a ff.? », *Museum Helveticum*, 28, 1971, pp. 2-20 (*errata*, « More on *οἱ δυσχερεῖς* », p. 181), pense que Platon vise Speusippe.

401. *Philèbe*, 44 c7-d1 (à propos de ceux qui nient l'existence des plaisirs) : « ayant haï extrêmement la puissance du plaisir et n'y ayant trouvé rien de sain, au point que ce qui est séduisant en lui soit considéré comme un sortilège, non un plaisir » (*λίαν μεμισηκότων τὴν τῆς ἡδονῆς δύναμιν καὶ νενομικῶτων οὐδὲν ὑγιές, ὥστε καὶ αὐτὸ τοῦτο αὐτῆς τὸ ἐπαγωγὸν γοήτευμα, οὐχ ἡδονήν, εἶναι*).

402. En 65 c5, Protarque dit que le « plaisir est le plus grand de tous les charlatans » (*ἡδονὴ μὲν γὰρ ἀπάντων ἀλαζονίστατον*).

403. Ainsi en 45 e2-4, Protarque mentionne ceux que les plaisirs dénués de mesure possèdent : « quant à ceux qui n'ont pas leur esprit et aux débauchés, le plaisir intense, les possédant jusqu'à la folie, finit par les rendre tristement célèbres » (*τὸ δὲ τῶν ἀφρόνων τε καὶ ὑβριστῶν μέχρι μανίας ἢ σφοδρὰ ἡδονὴ κατέχουσα περιβοήτους ἀπεργάζεται*).

404. *Phédon*, 83 d10 : « du corps, [l'âme] sort contaminée » (*τοῦ σώματος ἀναπλέα ἐξίεναι [sc. ἡ ψυχῆ]*). Voir aussi *ibid.*, 67 a5 : « nous ne serons pas contaminés par la nature [du corps] » (*μηδὲ ἀναμιμπλώμεθα τῆς τούτου [sc. τοῦ σώματος] φύσεως*).

405. *Ibid.*, 81 c4-6 : « je crois que [l'âme] est enserrée par ce qui a la forme du corps, dont la compagnie et la fréquentation du corps lui a fait partager la nature à cause du fait d'être toujours ensemble et de s'en occuper beaucoup » (*διειλημμένην [sc. τὴν ψυχὴν] γε οἶμαι ὑπὸ τοῦ σωματοειδοῦς, ὃ αὐτῇ ἢ ὁμιλία τε καὶ συνουσία τοῦ σώματος διὰ τὸ αἰεὶ συνεῖναι καὶ διὰ τὴν πολλὴν μελέτην ἐνεποίησε σύμφυτον*);

406. *Ibid.*, 81 d6-e3.

temps nécessaire à cette âme pour avoir l'occasion de se purifier véritablement de sa part corporelle et de s'en délier par l'exercice de la philosophie si elle a le bonheur au cours de son existence de la découvrir, que ce soit par un accès de lucidité suite par exemple à une expérience saisissante qui l'aurait amenée à prendre conscience de son état, ou de façon plus réaliste à l'occasion d'une rencontre avec un enchanteur compétent, comme Socrate, connaissant les incantations pour la libérer. En effet, en 82 d9-e5 puis 83 a1-2, Socrate indique et répète qu'au moment où l'âme commence à s'adonner à la philosophie, elle est enchaînée au corps. Il précise même à chaque fois que cette situation est bien connue des *φιλομαθεῖς*, ce qui suggère donc qu'ils l'ont eux-mêmes déjà expérimentée et que leur âme a réussi à se défaire de l'emprise du corps, et vraisemblablement qu'elle s'efforce toujours de lutter contre les assauts ininterrompus de celui-ci, tant pour conserver son état de pureté que pour accroître la valeur des savoirs possédés. C'est bien en cela que ces gens peuvent être appelés des *φιλομαθεῖς* : ils aiment et pratiquent la façon authentique d'apprendre. La vie corporelle n'est donc pas totalement mauvaise car elle contient un immense espoir pour les âmes les moins valeureuses de voir leur situation s'améliorer si elles adoptent un mode de vie approprié. En revanche, elle comporte un certain risque pour les plus valeureuses dont la situation ne peut être guère meilleure, et doivent rester constamment attentives, mais, heureusement, elles connaissent la méthode pour se préserver efficacement des agressions corporelles (sinon elles ne seraient pas ce qu'elles sont).

L'ensorcellement dont l'âme est victime est extrêmement puissant et vicieux car il consiste à se servir de celle-ci pour que d'elle-même, elle cherche à s'agripper au corps et resserre sans cesse ce lien qui les unit⁴⁰⁷. C'est donc le fonctionnement même de l'âme qui produit l'envoûtement. En effet, l'*ἐπιθυμία*⁴⁰⁸ la conduit à valoriser ce qui provient du corps, générant des sensations, des plaisirs et des peines, et à s'en remettre aux informations qu'il apporte pour appréhender le monde extérieur, qui lui apparaît donc sous un prisme corporel : le corps fait ainsi office de référentiel alors qu'il n'a aucune stabilité. Le *Philèbe* apporte un supplément d'information sur le processus à l'œuvre, puisque Socrate y explique que les représentations conçues par l'âme, et qui affectent le plaisir et la peine éprouvés, ne sont pas élaborées directement à partir de la perception du monde extérieur, ce qui feraient alors d'elles des sortes de photographies parfaites de l'environnement perçu, mais elles découlent d'une opération d'analyse et de jugement préalable effectuée l'âme que Socrate compare à un travail d'écrivain, c'est-à-dire à une recombinaison de la perception, forcément parcellaire (à cause de ses limitations tant physiques que sémantiques, l'écriture appauvrit toujours la

407. *Ibid.*, 82 e6-83 a1.

408. *Ibid.*, 82 e5-6.

perception et le monde dont elle cherche à rendre compte)⁴⁰⁹. Le corps est en quelque sorte considéré comme un objet qui répercute en les déformant plus ou moins du fait de sa nature les choses sensibles qui nous entourent (il est comparable à un miroir dont la concavité ou la convexité, ainsi que la pureté, l'usure et la propreté du verre et du tain, influencent la forme et la qualité de l'image renvoyée) : à partir de là, une représentation de laquelle découleront les plaisirs et les peines sera construite selon la capacité plus ou moins grande de l'âme à décoder la perception de ces choses, à compenser mentalement les déformations venant du corps, et surtout selon l'interprétation que l'âme en produira, laquelle est également tributaire des connaissances accumulées mais aussi des dispositions éthiques qu'elle a adoptées. Pour le dire autrement, c'est finalement l'âme qui choisit d'éprouver plutôt du plaisir ou plutôt de la peine lorsqu'elle entre en contact avec un état du monde par l'intermédiaire de son corps. Évidemment ce choix est lui-même conditionné par des paramètres extrinsèques à l'âme, tels que l'éducation ou la culture, mais aussi par l'effet d'inertie venant de l'attrait des plaisirs et la répulsion des souffrances, qui exercent un retour d'information stimulant l'âme à approfondir ou persévérer dans une interprétation ou la détournant de celle-ci, si bien qu'il devient très difficile de transformer un mode d'interprétation une fois qu'il a été assimilé⁴¹⁰.

En raison de leur nature relativement tangible, résultant de la sensation produite dans le corps, chaque plaisir et chaque peine accroît l'influence exercée par le corps sur l'âme qui s'imagine être en prise avec le réel grâce à lui, ce qui aiguise encore plus son appétit pour les choses du corps et renforce l'envoûtement, tant et si bien qu'après la mort, le corps lui manque et l'âme erre autour de l'endroit où il a été inhumé, ne pouvant se résoudre à s'éloigner de lui ou espérant le réintégrer : sous la pression de l'*ἐπιθυμία*, ce désir finira par se concrétiser puisque l'âme s'incarnera de nouveau⁴¹¹. De là, l'âme en vient à se préoccuper plus du corps que d'elle-même et elle lui consacre toute son énergie, délaissant l'essentiel pour servir l'accessoire, ce dont elle ne parvient pas à prendre conscience, inversant les deux. La tâche de la philosophie consiste en même temps à libérer l'âme de l'emprise du corps par ses incantations et à la purifier⁴¹² puisque ce faisant, celle-ci s'éloigne de lui et retrouve autant que possible sa nature incorporelle. Elle anticipe de cette façon durant toute la vie corporelle la séparation effective qu'elle connaîtra le jour du trépas⁴¹³. Ce désenvoûtement

409. *Philèbe*, 38 e12-40 c7.

410. En 47 b4-7, Socrate évoque les débauchés et ceux qui ont perdu la tête poursuivant frénétiquement certains plaisirs relatifs au corps, faisant ainsi un écho symétrique à l'observation de Protarque en 45 e2-4 sur les mêmes personnages, possédés par le plaisir (voir *supra*, p. 978, note 403) : le cercle vicieux est bien mis en évidence, sachant toutefois qu'il est généré au départ par une erreur d'interprétation.

411. *Phédon*, 81 d9-2.

412. Sur les rapports entre la purification et les incantations chez Platon, voir P. LAÍN ENTRALGO, *op. cit.*, pp. 123-133 (pp. 127-137 de la traduction anglaise), qui conclut que Platon est l'inventeur d'une authentique psychotérapie scientifique verbale.

413. *Phédon*, 80 e2-81 a2.

doit durer tout au long de l'existence car le corps passe son temps à solliciter l'âme avec les peines et les plaisirs provenant des sensations éprouvées à chaque instant. Et comme la philosophie est censée mener à la vertu et que selon la *République*, une âme juste et sage assigne à chacune de ses parties la tâche qui est la sienne et seulement celle-ci⁴¹⁴, on peut penser qu'il arrivera un moment où l'âme, étant devenue vertueuse, sera capable de se réguler elle-même et d'opérer toute seule le désenchantement qui la préserve des influences corporelles, devenant son propre désenchanteur, comme le montre l'exemple de Socrate.

Le corps déforme l'âme à chaque fois qu'il l'affecte par des plaisirs ou des peines, et il conditionne l'*ἐπιθυμία*. L'âme en effet prend peu à peu l'habitude de réclamer les affections auxquelles le corps l'a accoutumée, si bien qu'elle imprime à l'être considéré un comportement en adéquation avec la nature de son corps et non plus un comportement autonome librement décidé par l'âme selon des critères qui lui sont propres. C'est pourquoi l'on retrouve des comportements types chez nombre d'animaux : leur forme corporelle nous renseigne sur leur manière d'agir et leur caractère⁴¹⁵. Il y a donc un déterminisme corporel qui perdure génération après génération, tant l'influence du corps sur l'âme a été intense, et qui la conduit à chercher un corps ressemblant à celui dans lequel elle s'est précédemment incarnée et à retrouver les sensations qu'il lui procurait en reproduisant les comportements propres à ce corps : tout se passe comme si une sorte d'inertie ramenait toujours cette âme vers un certain type de corps. L'âme, en soi, n'est pas destinée à habiter le corps d'un homme ou d'un animal donné mais sous l'influence des incarnations précédentes, elle a oublié sa propre nature divine et ne se conçoit pas elle-même autrement qu'incarnée et dépendante de son corps : elle fait donc l'homme ou l'animal sans s'en rendre compte comme si c'était son comportement normal, tel un acteur qui ignorerait qu'il est en train de jouer un rôle.

L'*ἐπιθυμία* est comme rendue malade à cause du corps qui l'a charmée et détournée des objets de désir adéquats à l'âme, c'est-à-dire apparentés à celle-ci, purs, immortels et toujours semblables à eux-mêmes⁴¹⁶. Elle s'est écartée à cause de ce corps de sa tendance naturelle et a adopté à son contact de nouvelles habitudes, une nouvelle manière d'être, une *ἕξις*,

414. *République*, IV, 441 d5-e2, 443 d1-e2, voir *supra*, p. 966.

415. *Phédon*, 81 e2-82 b8.

416. *Ibid.*, 79 d1-7: « quand [l'âme] elle-même et par elle-même procède à l'examen, elle s'élance là-bas vers ce qui est pur, qui est toujours, qui est immortel et qui demeure identique à soi-même, et comme elle lui est apparentée, elle se retrouve toujours avec lui, quand il lui est permis de se trouver en situation d'être elle-même en elle-même. Elle cesse d'errer et près de ces êtres, elle est toujours dans les mêmes dispositions au sujet des mêmes choses, s'étant attachée à ces êtres : est-ce cet état de l'âme qui est appelé la pensée ? » (*ὅταν δέ γε αὐτὴ [sc. ἡ ψυχὴ] καθ' αὐτὴν σκοπῆ, ἐκεῖσε οἴχεται εἰς τὸ καθαρὸν τε καὶ αἰεὶ ὄν καὶ ἀθάνατον καὶ ὡσαύτως ἔχον, καὶ ὡς συγγενὴς οὖσα αὐτοῦ αἰεὶ μετ' ἐκείνου τε γίγνεται, ὅταν περ αὐτὴ καθ' αὐτὴν γένηται καὶ ἐξῆ αὐτῆ, καὶ πέπαιται τε τοῦ πλάνου καὶ περὶ ἐκεῖνα αἰεὶ κατὰ ταῦτα ὡσαύτως ἔχει, ἅτε τοιοῦτων ἐφαπτομένη· καὶ τοῦτο αὐτῆς τὸ πάθημα φρόνησις κέκληται.*). Voir aussi *ibid.*, 80 b1-3 : « c'est au divin, à l'immortel, à ce qui relève de l'intelligence, qui comporte une forme unique, qui est indissoluble et qui soi-même reste toujours dans les mêmes dispositions à propos des mêmes choses, que ressemble le plus l'âme » (*τῷ μὲν θεῷ καὶ ἀθανάτῳ καὶ νοητῷ καὶ μονοειδεῖ καὶ ἀδιαλύτῳ καὶ αἰεὶ ὡσαύτως κατὰ ταῦτα ἔχοντι ἑαυτῷ ὁμοιότατον εἶναι ψυχῆ*).

caractéristique de son enveloppe charnelle⁴¹⁷. Elle devient donc prisonnière d'un schéma comportemental qui est lié à sa vision du monde puisque celle-ci est conçue à partir des informations reçues du corps et auxquelles elle se fie sans recourir au filtre critique de la raison. C'est donc en ce sens que Socrate peut dire que l'âme voit le monde comme à travers les barreaux d'une prison⁴¹⁸ : le corps n'est une prison pour elle que tant qu'elle y est enchaînée à cause du fonctionnement défectueux de l'*ἐπιθυμία*, qui ne lui donne qu'un aperçu très limité et très cadré du monde réel. La tâche de la philosophie est de détacher notre âme de ce corps⁴¹⁹, mais pas de le tuer⁴²⁰, pour nous préparer à la mort lorsque la séparation sera physiquement et biologiquement réalisée. Cette constatation apporte un éclairage intéressant sur la *φρουρά* évoquée en 62 b4 et dans laquelle les hommes sont consignés par les dieux. Le terme englobe à la fois le monde dans lequel nous vivons mais aussi notre corps. Selon les rapports entretenus par l'âme et le corps, cette *φρουρά* sera une prison faisant peser une contrainte sur l'âme qui y est détenue, si celle-ci est liée au corps, ou elle sera un simple réceptacle dans lequel l'âme est retenue, n'exerçant sur elle aucune contrainte car celle-ci en est déliée, si bien qu'elle est parfaitement autonome et se déploie dans un autre monde que le monde physique, celui de la pensée, qui n'est pas astreint aux limitations propres à ce dernier. Le sens de « poste de garde » est également pertinent car la vie consiste en une préparation à la mort : l'âme doit toujours se tenir en éveil et sur ses gardes pour ne pas se laisser gagner par l'emprise du corps et être surprise par la mort sans s'être correctement purifiée. Naturellement, l'âme remplira cette tâche d'autant mieux qu'elle conservera sa lucidité et s'affranchira des illusions suscitées par les sensations venant du corps : car si chacun doit être une sentinelle montant la garde, cela implique de regarder à l'extérieur du poste de garde, aussi loin que possible, et de comprendre exactement ce que l'on voit, donc d'avoir une vision objective et réaliste du terrain, et non d'y projeter ses propres conceptions.

417. Dans le *Cratyle*, 414 b9, Socrate dit que le mot *τέχνη* signifie une *εἰς νοῦ* : elle est donc fondée sur une disposition d'esprit constante qui permet d'accomplir une tâche à l'identique et avec une certaine habileté. Tout laisse à penser que cette *εἰς* n'est pas première mais est une conséquence de la répétition de cette tâche, suivant le principe voulant que « c'est en forgeant que l'on devient forgeron ». Au contraire, la vertu, désignée en 415 d5 (dans un passage supprimé par Burnet mais présent dans tous les manuscrits) comme la *εἰς* la plus préférable, ne peut être devenue une manière d'être suite à la répétition des actions puisqu'elle résulte d'un travail réflexif préparatoire et doit donc préexister à l'action vertueuse.

418. *Phédon*, 82 e3 : ὥσπερ διὰ εἰρημοῦ.

419. Le détachement de l'âme et du corps de Socrate est notamment illustré dans le *Charmide*, où grâce à l'autonomie de son âme, qui a conservé sa lucidité et est capable de faire preuve de tempérance et de sagesse, il parvient à se désenvoûter des charmes exercés sur son corps par le corps du jeune garçon. Ce dialogue évoque également les rapports symbiotiques entretenus par le corps et l'âme, notamment en 156 b1-157 b7, lorsque Socrate présente l'agencement du corps et le rapport de l'âme à celui-ci, ainsi que l'influence qu'elle est capable d'avoir sur sa santé, justifiant la nécessité de soigner les deux en même temps.

420. Le suicide peut s'interpréter comme un échec de l'âme qui n'a pas su résister aux peines issues du corps et du monde corporel, et qui a préféré mettre fin à l'incarnation pour trouver un soulagement, plutôt que de s'abstraire de ces douleurs en se séparant du corps par un effort de pensée. Par nature, l'âme du suicidé est insuffisamment purifiée et connaîtra le destin des spectres rôdant dans les cimetières.

Cette approche vient éclairer certains aspects liés à la question des poèmes composés par Socrate dans sa geôle⁴²¹. En effet, immédiatement avant ce passage, Socrate émettait quelques réflexions sur le douloureux et l'agréable en prenant l'exemple de sa jambe entravée par une chaîne⁴²² et qui venait d'être déliée⁴²³, ce qui signifie qu'il était enchaîné à sa cellule avant l'arrivée de ses visiteurs⁴²⁴. D'une part, Socrate est délié grâce à la venue de ses amis, avec qui il dialogue ensuite, et d'autre part, c'est donc lorsqu'il est seul et attaché qu'il compose ses poèmes. Platon nous proposerait ainsi une image du sort de l'âme et de son activité selon qu'elle est ou non liée au corps, sa *φρουρά*. Lorsqu'il est lié, Socrate interprète l'injonction du rêve en travaillant à une production tangible, quasi-corporelle, des *μῦθοι*⁴²⁵, qui plus est poétiques, si bien que, dans cette configuration, l'âme est effectivement prisonnière, partageant la nature de son cachot. Socrate indique aussi en 61 b6 qu'il connaît les poèmes d'Ésope, ce qui est un savoir fixe, d'une nature totalement opposée à la celle, dynamique, de la pensée, et qui contredit l'affirmation socratique d'ignorance : revendiquant un savoir, il ne pense pas. Tandis que lorsqu'il est délié, Socrate demeure dans sa cellule mais il se comporte comme il l'a fait toute sa vie⁴²⁶ et répond au commandement du rêve en produisant des *λόγοι* philosophiques avec ses interlocuteurs⁴²⁷, gages de l'objectivité de ceux-ci et leur rapport au vrai, la nature du lieu n'ayant plus aucune incidence sur son activité. Ainsi, quand Socrate, sous l'effet d'une quelconque contrainte, n'est pas dans l'état de philosopher, il s'adonne à une activité qui n'est pas la sienne habituellement et qui n'est aucunement philosophique : il fait alors au mieux pour accomplir la tâche qui lui a été assignée en rêve par les dieux, sans parvenir à un résultat qui soit, de son point de vue, vraiment à la hauteur de la mission assignée, ne générant que des *μῦθοι*, et non une pensée vraie. Il est en outre significatif que Platon, immédiatement après avoir indiqué que Socrate venait d'être délié, met en scène le départ de Xanthippe, criant et pleurant d'affliction⁴²⁸ : libérée des entraves corporelles, l'âme chasse aussitôt les affections nocives, qui la

421. *Phédon*, 60 c9-61 c10. Sur ce que sont exactement ces poèmes, voir aussi *infra*, p. 998.

422. *Ibid.*, 60 b2-3, c6-7.

423. *Ibid.*, 60 a1.

424. On pourrait penser que les deux jambes de Socrate étaient attachées ensemble mais le texte utilise le singulier, notamment en 60 b2-3, où Platon dit que Socrate ne replie qu'une seule jambe pour frotter vraisemblablement l'endroit où l'entrave la retenait, afin d'apaiser la douleur (60 b2 : *τὸ σκέλος* ; voir aussi 60 c6 : *ἐν τῷ σκέλει*).

425. *Ibid.*, 61 b3-4 : « il faut qu'un poète, s'il doit être un poète, compose des mythes et non des raisonnements discursifs » (*τὸν ποιητὴν δεῖσι, εἴπερ μέλλοι ποιητὴς εἶναι, ποιεῖν μύθους ἄλλ' οὐ λόγους*).

426. Il le dit lui-même en 60 e7-61 a4.

427. *Ibid.*, 61 a2-4 : « ainsi le rêve m'encourage à faire ce que je faisais déjà, composer de la musique, puisque la philosophie était la musique la plus élevée et que moi, justement, je m'y consacrais » (*ἐμοὶ οὕτω τὸ ἐνύπνιον ὅπερ ἐπραττον τοῦτο ἐπικελεύειν, μουσικὴν ποιεῖν, ὡς φιλοσοφίας μὲν οὕσης μεγίστης μουσικῆς, ἐμοῦ δὲ τοῦτο πρᾶττοντος*). Sur la justification de la traduction de *μουσική* par « musique », voir A. G. WERSINGER, « "Socrate, fais de la musique !" Le destin de la musique entre *paideia* et philosophie » in F. MALHOMME, A. G. WERSINGER (éd.), *Mousikè et Aretè. La musique et l'éthique de l'Antiquité à l'âge moderne*, Paris, 2007, pp. 46 sq.

428. *Phédon*, 60 a1-8.

maintiennent dans l'illusion (Xanthippe dit en partant que c'est la dernière fois que Socrate parlera avec ses amis alors qu'il espère les retrouver dans l'Hadès, s'ils parviennent à se purifier eux-mêmes et que les pensées qu'il a initiées en eux continueront de vivre et de se développer)⁴²⁹. Le rapport à la *φρουρά* est donc une question de point de vue qui dépend de la capacité de l'âme à se délier de son corps et plus généralement du corporel. La nature de la *φρουρά* et celle de l'âme sont différentes et peuvent cependant coexister sans que l'une déteigne sur l'autre. Mieux, l'homme accompli et véritablement humain est celui qui parvient à réaliser en lui cette coexistence, en maintenant la tension contradictoire existant entre son corps et son âme, car d'une part, il est suffisamment lucide pour ne pas laisser son âme passer sous le contrôle de son corps et d'autre part, il ne cherche pas à fuir sa responsabilité de créature par le suicide : il assume donc son rôle en toute conscience et accepte son humanité incarnée avec toutes les contraintes qu'elle implique, comme le militaire affecté dans un poste de garde, devant remplir consciencieusement sa mission assignée par ses chefs, qui consiste justement à faire preuve de la plus grande vigilance vis-à-vis de ce qui se passe à l'extérieur de sa position, sans avoir le droit d'en sortir. Notre interprétation de la *φρουρά* va d'ailleurs dans le même sens que notre analyse du début de l'allégorie de la Caverne, à propos de l'enchaînement des prisonniers, qui suggère une action magique⁴³⁰ : eux aussi sont prisonniers de la caverne de leur corps, qui les envoûte et les soumet à des illusions, leur imposant un cadre cognitif bridant leur connaissance et qu'ils briseront en s'extrayant de cette caverne. Comme le prisonnier de la Caverne a besoin d'un intervenant extérieur pour se libérer de ses chaînes, Socrate, lui aussi, est tributaire de quelqu'un pour le détacher lorsque ses amis arrivent, mais aussi du serviteur des Onze pour libérer son âme en lui apportant

429. Ce qui signifie aussi qu'avant l'arrivée de ses amis, Socrate ne dialoguait pas avec Xanthippe et son jeune fils, étant tous les deux probablement inaptes à l'activité philosophique. À la fin du dialogue, en 115 a6-8, Socrate préfère se laver lui-même avant de mourir afin d'éviter que les femmes ne baignent son cadavre. Il a évidemment à cœur de se purifier totalement lui-même, sans s'en remettre à quiconque, et sûrement pas à des femmes, dont la faiblesse émotive est un lieu commun : peut-être craint-il que leurs lamentations ne fassent regretter son corps à son âme alors qu'elle n'est pas encore très éloignée, et ne rendent plus compliqué son départ, jusqu'ici serein et confiant. Le bain de Socrate est également le deuxième test pour ses amis afin de savoir comment ils vivront son absence, vu que Socrate se lave dans une autre pièce, accompagné seulement de Criton qui leur demande d'attendre (116 a2-3). Cette scène doit être mise en parallèle avec celle décrite en 59 d4-5, où les amis attendaient en discutant entre eux l'ouverture de la prison pour visiter Socrate, ce qui constituait le premier test. Entre les deux, ils sont passés d'un bavardage tranquille et insouciant (59 d5 : *διατρίβοντες μετ' ἀλλήλων*) à une conversation plus profonde, réexaminant l'entretien qui vient d'avoir lieu (116 a4-5 : *περιεμένομεν οὖν πρὸς ἡμᾶς αὐτοὺς διαλεγόμενοι περὶ τῶν εἰρημένων καὶ ἀνασκοποῦντες*), mais ils commencent à ressentir les affres de la séparation, prenant conscience de la proximité de cet instant fatidique (116 a5-7). Nous constatons un progrès notable, rendu possible par le dialogue philosophique, dont la nature incantatoire est donc patente, mais qui est encore insuffisant pour que les amis de Socrate soient eux-mêmes purifiés et libérés de l'emprise de leurs propres affections corporelles, ce que la fin du dialogue confirmera. Rien ici ne permet de dire s'ils sauront tirer les enseignements de cette expérience quant à leur cas personnel et s'ils réussiront à prendre conscience de la proximité de leur propre fin pour s'adonner sérieusement à la philosophie et être dans le même état de sérénité que Socrate quand leur heure sera venue, ou s'ils reviendront à leur état d'insouciance du départ, lorsqu'ils ne pensaient pas à la mort.

430. Voir *supra*, p. 837.

l'ordre de boire la ciguë⁴³¹. Du reste, ce personnage n'est pas le même que celui qui prépare le poison et qui l'apporte à Socrate. Ce dernier ne comprend rien à ce que signifie dialoguer et est alors sèchement éconduit par Socrate : il n'est préoccupé que des choses corporelles et c'est pourquoi il ne pense qu'à la réduction de ses dépenses, ne voulant surtout pas avoir à broyer plus de ciguë qu'il n'en faut pour tuer le corps de Socrate, vu qu'il la paie⁴³². Le véritable libérateur est donc en réalité le serviteur des Onze, qui est du côté de l'intellect et de la causalité réelle quoique invisible. Étant l'agent authentique de la sortie de la *φρουρά* et du détachement non plus du corps mais de l'âme, il y a donc, comme dans l'allégorie de la Caverne, quelque chose de divin ou démonique chez ce serviteur, avec qui Socrate a dialogué quelques fois durant son incarcération, qu'il désigne assez affectueusement comme un homme affable et des plus amicaux, et dont il loue la noblesse des larmes⁴³³ : contrairement à celles des amis de Socrate, les larmes qu'il montre traduisent une émotion légitime car malgré sa fréquentation plus récente et moins assidue que la leur, il a mieux compris que la plupart d'entre eux qui était ce prisonnier, comme l'indiquent ses remarques sur celui-ci, notamment sur ses qualités, et son discernement à propos des responsables de sa situation, qui eux non plus ne sont pas visibles, le serviteur ne devant pas assumer cette responsabilité malgré sa fonction et sa présence. Une fois encore, l'âme bénéficie de l'intervention d'un intermédiaire éclairé et l'interprétation de deux phénomènes identiques peut diverger dès que les causes réelles, mais invisibles, de chacun d'eux ont été appréhendées.

iii. Acquérir de nouvelles habitudes pour changer de vie

La philosophie a pour tâche de substituer dans l'âme une habitude nouvelle, différente de celle que le corps avait installée⁴³⁴. Socrate raconte d'ailleurs au début du dialogue n'avoir pas ménagé ses efforts pour faire partie des gens qui pratiquent droitement la philosophie, et cela, sans relâche, toute sa vie, avec zèle, constance et régularité⁴³⁵, précisant qu'il fut

431. *Ibid.*, 59 e6-7 (où il est dit que ce sont les Onze qui délient Socrate : on peut penser qu'ils ont donné l'ordre de le faire, qui est peut-être déjà porté par leur serviteur, et qui a été exécuté par celui-ci ou plus probablement par le geôlier), 116 c1-d1.

432. *Ibid.*, 63 d5-8, 117 b8-9.

433. *Ibid.*, 116 d5-7.

434. *Ibid.*, 67 c5-d2 : « une purification, est-ce que ce n'est pas en accord avec ce qu'on disait dans les discours de jadis : séparer autant que possible du corps l'âme et l'*habituer* à se rassembler elle-même et en elle-même à partir de tous les endroits du corps, à se concentrer, et vivre aussi autant que possible dans le moment présent et l'avenir seule et par elle-même, se libérant du corps comme elle le ferait de liens ? » (*κάθαρσις δὲ εἶναι ἄρα οὐ τοῦτο συμβαίνει, ὅπερ πάλαι ἐν τῷ λόγῳ λέγεται, τὸ χωρίζειν ὅτι μάλιστα ἀπὸ τοῦ σώματος τὴν ψυχὴν καὶ ἐθίσαι αὐτὴν καθ' αὐτὴν πανταχόθεν ἐκ τοῦ σώματος συναγείρεσθαι τε καὶ ἀθροίζεσθαι, καὶ οἰκεῖν κατὰ τὸ δυνατόν καὶ ἐν τῷ νῦν παρόντι καὶ ἐν τῷ ἔπειτα μόνην καθ' αὐτὴν, ἐκλυομένην ὡσπερ [ἐκ] δεσμῶν ἐκ τοῦ σώματος;*), souligné par nous.

435. *Ibid.*, 69 d2-4.

encouragé par un rêve récurrent l'enjoignant de travailler à la production d'une œuvre musicale⁴³⁶. La philosophie apparaît par conséquent comme un mode de vie⁴³⁷ et l'œuvre réalisée par Socrate, c'est finalement sa propre vie. La vie philosophique n'est donc pas une vie de réclusion, coupée du monde mais il s'agit d'une vie qui n'est pas concentrée sur le corporel et qui n'est pas affectée par les désirs émanant du corps, lesquels existent mais ne déterminent pas son cours⁴³⁸.

La vie menée par Socrate reflète la mise en application de ces principes, lui qui a fait la guerre, a été bouleuté, a affronté le jury des citoyens et a assumé les conséquences de ses engagements à chaque fois : il n'a jamais agi pour obtenir un quelconque surplus de richesse ou de gloire mais par devoir, suivant ce que sa raison lui commandait dans les situations qu'il devait affronter et ainsi ses actes ont été vertueux et n'ont contribué en rien à aliéner son âme à son corps mais ont entretenu leur séparation. Socrate a toujours eu à cœur de vivre en adéquation avec ses principes philosophiques et d'en tirer le meilleur parti en fonction des circonstances, des moyens dont il disposait et de ses capacités personnelles. D'autre part, l'abondance de détails des dialogues de Platon sur les protagonistes et leurs réactions, et la contextualisation de ces conversations, notamment par le biais des préambules, démontrent que le philosophe vit dans un endroit précis à une époque donnée, au milieu d'autres humains avec qui il a un commerce intense, entretenant avec eux une véritable convivialité⁴³⁹, et dont il n'est pas coupé par une sorte d'indifférence résultant de son activité intellectuelle déconnectée des contingences de la vie mondaine, tournée vers objets élevés et subtils, sans

436. *Ibid.*, 60 e4-61 a4, notamment en 60 e6-7 les paroles que son rêve lui répète : ὁ Σώκρατες, [...] μουσικὴν ποιεῖ καὶ ἐργάζου.

437. En 84 a7-b4, Socrate résume le plan de vie de l'âme purifiée : « accompagnant le raisonnement et étant toujours en lui, contemplant le vrai, le divin et ce qui ne tombe pas sous l'opinion, et se nourrissant de cela, elle croit qu'elle doit vivre ainsi tant qu'elle est vivante et que quand elle sera arrivée au terme de sa vie, s'en allant vers ce qui lui est apparenté et semblable, elle sera délivrée des maux de la condition humaine » (ἐπομένη τῷ λογισμῷ καὶ αἰεὶ ἐν τούτῳ οὔσα, τὸ ἀληθὲς καὶ τὸ θεῖον καὶ τὸ ἀδόξαστον θεωμένη καὶ ὑπ' ἐκείνου τρεφομένη, ζῆν τε οἶεται οὕτω δεῖν ἕως ἂν ζῆ, καὶ ἐπειδὴν τελευτήσῃ, εἰς τὸ συγγενὲς καὶ εἰς τὸ τοιοῦτον ἀφικομένη ἀπηλλάχθαι τῶν ἀνθρωπίνων κακῶν). Et immédiatement, en 84 b4-8, il évoque une des conséquences de cette manière de vivre sur la transformation des émotions : « si telle a été son éducation, rien de terrible n'est à craindre, s'étant occupée de cela, Simmias et Cébès, tel que de s'éparpiller au moment de se libérer du corps, dispersée par les vents, de s'éloigner en s'envolant et de n'être plus rien d'aucune façon » (ἐκ δὴ τῆς τοιαύτης τροφῆς οὐδὲν δεινὸν μὴ φοβηθῆ, [ταῦτα δ' ἐπιτηδεύσασα,] ὁ Σιμμία τε καὶ Κέβης, ὅπως μὴ διασπασθεῖσα ἐν τῇ ἀπαλλαγῇ τοῦ σώματος ὑπὸ τῶν ἀνέμων διαφρηθεῖσα καὶ διαπτομένη οἴχηται καὶ οὐδὲν ἔτι οὐδαμοῦ ᾗ). On opposera la pratique de la philosophie, qui est une attitude active pour libérer l'âme des influences corporelles, à l'attitude passive de Céphale qui a laissé le temps é mousser ses désirs, dont il finit par être libéré lorsque la vieillesse arrive (*République*, I, 329 c5-d1).

438. *Phédon*, 82 c2-8.

439. Ainsi dans le *Théétète*, 143 d1-8, Socrate dit qu'il se préoccupe plus des jeunes gens d'Athènes que de ceux de Cyrène, car il aime moins les seconds que les premiers (143 d4-5 : ἦττον γὰρ ἐκείνους ἢ τούσδε φιλοῶ). En tant qu'Athénien, son affection et son intérêt vont d'abord à ses concitoyens. Socrate n'oublie pas qu'il appartient à une collectivité précise plutôt qu'à une autre. C'est pourquoi il ne se considère pas au-dessus des devoirs qu'elle impose à tous ses membres. On aurait tort de penser que la reconnaissance par le penseur grec de l'universalité des mécanismes et des objets de la pensée, ainsi que celle de la vérité, fasse de lui un « citoyen du monde » : il demeure enraciné dans une patrie, sa cité, et se reconnaît comme membre d'un peuple, possédant une culture propre qui ne saurait être assimilée à celle des Barbares, par exemple.

lien avec les préoccupations futiles du commun qui n'a d'autre horizon que son quotidien, dont il est prisonnier et esclave. D'où en même temps le caractère décalé du philosophe, passant sous bien des aspects pour un inadapté social, empreint d'une certaine naïveté, étranger aux affaires politiques et judiciaires, tourné en ridicule par la masse, mais le philosophe est le seul homme réellement libre et ayant viscéralement le goût de la liberté, qui domine tous ses concitoyens lorsqu'il s'agit d'élever ses réflexions et de débattre de l'essence des choses ⁴⁴⁰. Le philosophe est le seul humain conscient de ce qu'il est et de ce qu'il fait, et de la sorte, il est en mesure de choisir son genre de vie, qui consiste à prendre les dieux pour modèles et à adopter un comportement vertueux au point de se rendre semblable à eux, s'abstrayant ainsi de ce bas monde et des turpitudes qu'il comporte par nature, et se garantissant à la fois le bonheur sur terre un séjour heureux dans l'Hadès, contrairement à ceux qui, par ignorance, suivent un modèle de vie sans dieu et vivent dans le vice, croyant satisfaire leurs intérêts ⁴⁴¹.

L'exposé par Alcibiade, dans son éloge du *Banquet*, des exploits de Socrate illustre également l'ancrage de celui-ci dans la société à laquelle il appartient, tout en témoignant des effets positifs de sa rencontre avec Diotime, qui dénonçait l'inanité de la poursuite des honneurs qui peut mener à des conduites aberrantes ⁴⁴² : il accomplit ses actes héroïques mû par la vertu, qu'il pratique pour elle-même et non en fonction des circonstances ou pour recevoir une récompense. Aussi, celui-ci est-il courageux dans la victoire comme dans la défaite ⁴⁴³, et refuse les distinctions pour ses actes valeureux ⁴⁴⁴ car il n'a fait que son devoir, à savoir pratiquer adéquatement le courage, préférant démontrer dans ses actions son existence en lui, plutôt que par une réputation qui restera un discours. Plus généralement, la vie de Socrate n'est pas dictée par les circonstances, même lorsqu'il n'est pas nécessaire d'avoir une conduite héroïque, mais par les impératifs du devoir et de la pensée : ainsi, malgré une nuit passée à discuter et à boire sans dormir, Socrate entame la journée suivante comme une jour ordinaire, faisant ce qu'il a à faire, commençant probablement par sa prière au soleil, expression de sa piété ⁴⁴⁵, sans chercher aucunement à se reposer des excès du banquet ⁴⁴⁶. D'ailleurs, il arrive au banquet en retard car il a été pris en chemin par ses pensées, auxquelles il a préféré donner la priorité plutôt qu'à la ponctualité ⁴⁴⁷. De même, dans le *Charmide*, 153

440. *Ibid.*, 173 c6-176 a2. La même vision du philosophe, considérée ici positivement par Socrate, est considérée négativement par Calliclès dans le *Gorgias*, 484 d2-e3.

441. *Théétète*, 176 a5-177 a8.

442. *Banquet*, 208 c1-d6.

443. *Ibid.*, 220 d5-221 c1.

444. *Ibid.*, 220 e2-7.

445. Comme à Potidée (*ibid.*, 220 d4).

446. *Ibid.*, 223 d9-12.

447. *Ibid.*, 174 d4-175 c6.

a1-d5, arrivé le soir de Potidée, dès le matin, il reprend ses activités habituelles⁴⁴⁸, et ne cherche pas à faire état de ses exploits guerriers : il répond tout juste aux questions de son entourage et préfère s'intéresser à la situation de la philosophie et aux jeunes gens prometteurs dans ce domaine.

La philosophie permet à l'individu de déterminer son action à partir de causes et en vue d'objectifs qui ne sont pas du domaine du corporel mais relèvent d'un horizon plus élevé, celui de l'intelligible, accessible à la pensée : s'adapter à la situation et au monde ne signifie que l'âme se laisse gagner par le corporel et devient dépendante de lui mais que prisonnière dans sa *φρουρά*, elle n'a pas d'autre choix que d'en tenir compte et de trouver l'action la plus appropriée dans ce contexte grâce à l'usage de la raison. C'est ainsi que l'humain se distingue de l'animal : entre ces deux espèces de vivants se produit un saut ontologique au niveau de leurs déterminants comportementaux, l'âme de l'humain étant authentiquement autonome car guidée par la pensée qui sait trouver des déterminants comportementaux hors du corps, tandis que l'âme de l'animal est dominée par une *ἐπιθυμία* obsédée par les affections en provenance du corps ou découlant de l'environnement dans lequel il évolue.

L'appel à philosopher trouve son origine hors du monde corporel et s'impose à celui qui le reçoit comme un ordre divin immuable, en opposition avec les phénomènes changeants rapportés par les perceptions sensorielles⁴⁴⁹. Le rêve de Socrate est une injonction impersonnelle, destinée à lui seul et personne d'autre. En menant une vie tournée vers la philosophie, il façonne sa propre existence et se l'approprie complètement : il est ainsi devenu l'auteur de sa vie. L'impératif philosophique est en rupture avec le monde corporel et les opinions qui y sont liées. Alors que le corps et les activités qu'il génère entraînent l'*ἀσχολία*, la philosophie impose la *σχολή*⁴⁵⁰. L'opinion valorise la première, dans laquelle elle croit trouver une réalisation active d'elle-même, et méprise la seconde, qu'elle considère comme une passivité futile. Il ne peut en être autrement puisque l'opinion trouve ses raisons au niveau du corps. L'âme en revanche doit obliger le corps à se mettre en retrait et se laisser aller à quelques loisirs, pour s'affairer à la pensée : c'est lorsque le corps est débordé par ses affaires que l'âme est oisive. La philosophie renverse les valeurs ordinaires en se plaçant sur un autre plan, celui de l'âme. Ainsi, dans l'*Apologie de Socrate*, Socrate, évoquant son cas personnel, inverse la notion d'*ἀσχολία* par rapport à l'usage qui en est fait ici au sujet des activités liées

448. *Charmide*, 153 a3 : *συνήθεις διατριβάς*.

449. En *Phédon*, 60 e5-6, Socrate dit que les visions composant son rêve pouvaient changer mais pas les paroles qui lui étaient dites : « à d'autres moments [le rêve] apparaissant dans d'autres visions, mais disant les mêmes choses » (*ἄλλοτ' ἐν ἄλλῃ ὄψει φαινόμενον [sc. τὸ ἐνύπνιον], τὰ αὐτὰ δὲ λέγον*). On observera l'opposition entre la première partie de la citation, qui suggère l'intervention du sens de la vue, et la seconde, qui ne mentionne pas l'ouïe. Socrate n'entend pas les paroles du rêve mais les reçoit directement dans son âme.

450. *Ibid.*, 66 d2-7. Sur les notions de *σχολή* et d'*ἀσχολία*, souvent mal ou peu définies par les auteurs antiques, voir V. I. ANASTASIADIS, « Idealized *Σχολή* and Disdain for Work: Aspects of Philosophy and Politics in Ancient Democracy », *The Classical Quarterly*, N. S. 54, 2004, pp. 58-79.

au corporel : étant débordé par le service du dieu de Delphes, cherchant un homme plus sage que lui, il n'a plus le loisir de s'occuper ni des affaires de la cité, ni des siennes ⁴⁵¹ ; ce qui est une *σχολή* pour le commun devient de l'*ἀσχολία* pour le philosophe ⁴⁵². Le décalage opéré par la philosophie entre le domaine du corporel et celui de l'âme est encore très net lorsque, dans le *Phédon*, Socrate oppose la tempête pouvant se déchaîner le jour de la mort ⁴⁵³ et la bonace que la philosophie est parvenue à installer dans l'âme en apaisant les plaisirs et les peines issus du corps qui l'agitaient ⁴⁵⁴. Grâce au travail de purification accompli par la philosophie, l'âme a pu se délier du corps, se séparer de lui comme si elle s'était décantée : elle retrouve ainsi sa nature authentique, indépendante du corps, si bien que ses états sont désormais déconnectés de ceux du corps. L'âme reste alors en paix et les tourmentes corporelles ne la concernent plus.

Deux ordres du réel se superposent donc sans se mélanger ⁴⁵⁵ et font l'objet de deux approches opposées, celle de la pensée du philosophe et celle de l'opinion de la foule, qui portent des jugements également opposés sur la valeur à accorder à chacun de ces ordres. Alors que d'habitude on oppose les plaisirs et les peines, recherchant les premiers et fuyant les secondes, Socrate les met dos à dos car tous les deux relèvent du corporel et préconise de leur accorder le moins d'intérêt possible pour se consacrer à une activité, la pensée, qui est d'une autre nature car elle appartient à une autre classe d'êtres. Il compare d'ailleurs le plaisir

451. *Apologie*, 23 b4-c1.

452. Dans le *Théétète*, 172 d4-173 a1, Socrate met dos à dos ceux qui discutent « dans la paix et à loisir » (*ἐν εἰρήνῃ ἐπὶ σχολῆς*), comme lui et ses interlocuteurs (172 d5) et ceux qui disputent « dans l'absence de loisir » (172 d9 : *ἐν ἀσχολίᾳ*), dans les procès en particulier, les seconds méprisant les premiers alors que seuls les philosophes sont authentiquement libres, les autres étant des esclaves et ayant une mentalité d'esclaves. En 176 e3-177 b7, Socrate explique que ces derniers qu'il qualifie d'« habiles et capables de tout » (177 a7-8 : *δεινοὶ καὶ πανοῦργοι*) lorsqu'ils sont devant un public, perdent tous leurs moyens dès qu'ils sont tenus d'argumenter en petit comité, et deviennent semblables à des enfants (177 b6-7 : « de sorte qu'ils ne semblent en rien différer d'enfants » (*ὥστε παίδων μηδὲν δοκεῖν διαφέρειν*)), pour peu qu'ils ne fuient pas la confrontation ; implicitement, nous comprenons aussi qu'à ce renversement de situation correspond aussi un renversement de la situation du philosophe, qui, de ridicule pour haranguer un public, se montre extrêmement adroit pour débattre en privé. Nous renvoyons aussi au *Gorgias*, 526 c3-4, où le philosophe est décrit comme « ayant accompli durant sa vie les choses qui sont les siennes en propre et ne s'étant pas mêlé de toutes celles qui ne le regardent pas » (*τὰ αὐτοῦ πράξαντος καὶ οὐ πολυπραγμονήσαντος ἐν τῷ βίῳ*), ce qui souligne l'assiduité nécessaire à la vie philosophique, en même temps que le caractère adéquat de cette vie par rapport à la nature de celui qui la mène, lequel se consacre à ce qu'il a à faire et non à l'activité d'un autre, ce qui est le propre de la justice. Sur ce passage et le loisir inhérent au dialogue, libérant du temps pour penser et comprendre, voir M. DIXSAUT, *op. cit.*, pp. 300-302.

453. *Phédon*, 77 e1-2 : « quand par une singulière malchance, on ne meurt pas par temps calme mais dans un grand coup de vent » (*ὅταν τύχη τις μὴ ἐν νηνεμίᾳ ἀλλ' ἐν μεγάλῳ τινὶ πνεύματι ἀποθνήσκων*). Ces conditions climatiques sont de nouveau suggérées en 84 b5-8 (voir *supra*, p. 986, note 437) : *μὴ διασπασθεῖσα [sc. ἡ ψυχὴ] ἐν τῇ ἀπαλλαγῇ τοῦ σώματος ὑπὸ τῶν ἀνέμων διαφροσθεῖσα καὶ διαπτομένη οἴχεται καὶ οὐδὲν ἔτι οὐδαμοῦ ἦ*.

454. *Ibid.*, 84 a7 : « provoquant l'accalmie de ceux-ci [sc. les plaisirs et les douleurs] » (*γαλήνην τούτων [sc. τῶν ἡδονῶν καὶ τῶν λυπῶν] παρασκευάζουσα*).

455. Quand le corps réussit à ensorceler l'âme, il la dénature au point qu'elle devient corporelle. L'âme et le corps s'articulent de façon dissymétrique comme les notions de pur et d'impur : la présence du second suffit à dénaturer le premier, tandis que la présence du premier ne permet pas de changer la nature du second.

et la peine à un monstre dont la tête aurait deux visages⁴⁵⁶, soulignant ainsi que s'ils ne peuvent pas se produire en même temps mais doivent se succéder, il n'en demeure pas moins qu'ils partagent la même nature. Leur contrariété n'a de sens qu'au sein de leur classe logique, celle du corporel⁴⁵⁷ : pour obtenir quelque chose de radicalement différent, il faut changer de classe logique et passer à celle de la pensée. D'autre part, cet être étrange à deux faces rappelle le chien Cerbère à trois têtes qui garde la porte des Enfers⁴⁵⁸ : quiconque se prélassé dans le corporel, c'est-à-dire reste sous l'empire des plaisirs et des peines, est banni du séjour divin de l'Hadès, réservé aux âmes purifiées.

C'est à un changement radical d'attitude que Socrate invite ses auditeurs : pour libérer leur âme des influences corporelles, ne pas avoir à se déchirer continuellement entre les plaisirs et les peines et accéder aux trésors de la pensée, il est nécessaire d'abandonner les approches corporelles d'exploration et de découverte du monde et du réel, qui passent pourtant pour les plus naturelles et les plus évidentes, et de comprendre que malgré le caractère tangible des sensations qui viennent du corps, surtout lorsqu'elles sont intenses, la cause de ces affections n'occupe qu'un rang inférieur dans l'ordre des réalités⁴⁵⁹. Il faut donc à la fois un changement de méthode et une prise de conscience d'un état de fait erroné : comme le dit Socrate, le mal le plus terrible ne réside pas dans les conséquences fâcheuses de la poursuite de certains appétits, comme la maladie ou la banqueroute, mais dans ce dont on est victime sans s'en apercevoir⁴⁶⁰, car il se cache sous les dehors de l'évidence, jamais remise en question tant on a l'habitude de la côtoyer, et, en l'occurrence ce mal suprême est de croire que nos sens rendent compte de la réalité et que les causes de nos affections sont réelles. La philosophie est un processus qui aide l'âme à rompre peu à peu avec ses habitudes cognitives en la persuadant⁴⁶¹ qu'elles sont inadaptées. Elle ne consiste donc pas à inculquer une connaissance quelconque qui serait une sorte de mode d'emploi pour purifier son âme laquelle serait en fait complètement inopérante car elle ne contraindrait pas l'âme à abandonner les habitudes que le corps lui a transmises : on ne devient pas philosophe en se faisant expliquer en quoi consiste la philosophie. Les principes de la philosophie s'acquièrent en la pratiquant avec assiduité et ardeur et l'âme se purifie alors en même temps car la

456. *Ibid.*, 60 b3-c5.

457. Socrate ne paraît pas envisager d'état apathique, intermédiaire entre le plaisir et la peine : l'absence de l'un implique la présence de l'autre, comme lorsque la chaîne retenant sa jambe lui est retirée, la douleur qu'elle causait a cessé et il lui semble éprouver désormais une sensation agréable (60 c6-7 : « après la douleur que la chaîne causait à ma jambe, l'agréable paraît venir en la suivant » (*ἐπειδὴ ὑπὸ τοῦ δεσμοῦ ἦν ἐν τῷ σκέλει τὸ ἀλγυνόν, ἤκειν δὴ φαίνεται ἐπακολουθοῦν τὸ ἡδύ*)). On n'échappe donc pas aux sensations lorsque l'on demeure au niveau du corporel.

458. Le Janus romain, souvent représenté sous les traits de Janus *bifrons*, était d'ailleurs le dieu des portes, des entrées, des commencements.

459. *Ibid.*, 83 a3-c8.

460. *Ibid.*, 83 c2-3 : « mais celui qui est le plus grand de tous les maux, le mal suprême, on le subit sans y réfléchir » (*ἀλλ' ὁ πάντων μέγιστόν τε κακῶν καὶ ἔσχατόν ἐστι, τοῦτο πάσχει καὶ οὐ λογίζεται αὐτό*).

461. *Ibid.*, 83 a6 : *πειθοῦσα*.

philosophie est une expérience qui se vit⁴⁶². Elle procède à une transformation de second ordre chez la personne qui la pratique, en remodelant les structures de son âme qui acquiert, grâce à elle, justice et sagesse, lesquelles lui confèrent et lui conservent une organisation parfaite, chaque composante remplissant sa tâche adéquatement, sans interférer avec celle des autres⁴⁶³.

La vision du monde qui résulte de ce travail est bien entendu très différente de celle que l'individu avait au départ. Grâce notamment à ce caractère expérimental, la philosophie constitue une initiation véritable et authentique⁴⁶⁴, qui n'est pas à la portée de tout le monde, car elle rend possible une transformation interne réelle, contrairement aux initiations orphico-pythagoriciennes⁴⁶⁵ qui n'induisent qu'une transformation apparente puisqu'elle demeure au niveau du corporel, ne produisant qu'un changement de comportement à l'égard du corps consistant à suivre des prescriptions alimentaires et hygiéniques⁴⁶⁶, qui, dans l'optique de Socrate, sont inefficaces pour sauver l'âme, voire qui entretiennent son enchaînement au corps⁴⁶⁷. C'est ce changement de vision du monde qui permet aux émotions de se mettre au

462. Il est intéressant de faire le rapprochement avec l'acquisition de la vertu telle qu'elle est présentée dans les *Lois*, I, 647 c7-d7 : c'est dans le combat contre les vices que l'on devient vertueux et celui qui manque d'expérience et d'entraînement dans cette lutte (647 d2 : ἄπειρος [...] καὶ ἀγύμναστος) ne sera jamais plus qu'à moitié vertueux (647 d3 : οὐδ' ἂν ἡμῶν ἑαυτοῦ γένοιτο πρὸς ἀρετήν).

463. *République*, IV, 441 d5-e2, 443 d1-e2.

464. THÉON de Smyrne, *Expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium*, pp. 14.18-16.2 (HILLER), décrit la philosophie, notamment celle de Platon, comme un parcours initiatique dont les principales étapes se superposent à celles qui existent dans les Mystères d'Éleusis. Sur ce texte de Théon et sur l'initiation dans le *Phédon* et le *Phèdre*, voir les brèves remarques descriptives de J. PÉPIN, « L'Initié et le philosophe » in S. MATTON (dir.), *La Pureté. Quête d'absolu au péril de l'humain*, Paris, 1993, pp. 106-114.

465. Socrate les évoque en *Phédon*, 69 c3-d4, soulignant l'intérêt de les avoir instituées et le caractère obscur de certains de leurs principes (69 c5 : αἰνίττεσθαι), ce qui lui donne toute latitude, dans la suite du dialogue, pour procéder à la réinterprétation et à l'explicitation de ces principes énigmatiques à l'aune des siens. Ayant fait remarquer juste avant que le commun était capable de définir correctement la vertu mais se trompait sur les ressorts pratiques de celle-ci, il montre à présent que les principes des Mystères énoncent une doctrine correcte (la nécessité de se purifier pour accéder au séjour des dieux et ne pas rester dans le bourbier terrestre) mais que leur mise en pratique est erronée si les bacchants ne sont pas philosophes. Par ailleurs, le résultat d'une initiation est de nouveau mentionné en 81 a8-9, dans un parallèle fait avec le résultat de la pratique de la philosophie. Considérant l'œuvre de Platon dans son ensemble, E. R. DODDS, *op. cit.*, p. 220, estime, à bon droit selon nous, que « c'est [...] à toute la tradition de purification rituelle qu'il s'en prend, dans la mesure où elle est entre les mains de personnes privées et "sans patente" », et non à certains cultes à initiation plutôt qu'à d'autres.

466. Voir la description de certaines prescriptions alimentaires propres à la vie orphique dans les *Lois*, VI, 782 c2-d1.

467. Voir *République*, II, 364 e3-365 a3, où Adimante évoque les divers procédés, censés préserver l'âme des châtements de l'Au-delà, selon les livres de Musée et Orphée, mais qui demeurent formels, consistant en des sacrifices et des initiations (en 365 a2, Adimante suggère que ces cérémonies n'ont que le nom d'initiation : ἄς δὴ τελετὰς καλοῦσιν) et ne cherchent aucunement à rendre les individus plus vertueux en opérant un réel changement en eux. Au contraire, le recours aux initiations semble plutôt faire partie d'un calcul, étant donné qu'elles passent pour servir de remède à toutes les injustices susceptibles d'être punies dans l'Hadès, si bien que cette opinion devient une incitation à être vicieux (366 a4-b2). Partant, loin de sauver l'âme, ces initiations causent sa perte après la mort. Nous observerons également que l'approche des textes orphiques dont parle Adimante est négative : elle consiste à se garder d'un mal en se purifiant de ses injustices et non à gagner un bien en accomplissant des actions vertueuses. Par conséquent, même si les rituels et les prescriptions orphiques sont efficaces, ils demeurent insuffisants pour procurer à l'âme les récompenses promises aux philosophes. Sur l'utilisation d'incantations dans les rites orphiques à des fins de purification, voir A. I. JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, « El Ritual y los ritos órficos », pp. 749 *sq.* Sur ce texte, voir entre autres P. BOYANCÉ, *op. cit.*, pp. 14-31,

diapason de la raison. Et lorsqu'il fait remarquer que si l'âme reçoit un tel traitement ⁴⁶⁸, elle ne craindra plus d'être emportée par les vents ⁴⁶⁹, il devient clair que l'incantation prescrite par Socrate à ses amis pour dompter leur peur de la mort n'est autre que la philosophie ⁴⁷⁰ et qu'ils sont donc chacun leur propre enchanteur et devront se l'administrer eux-mêmes, à l'instar de Socrate qui l'a fait durant toute son existence et qui a même fait de cela sa vie.

La suite du dialogue indique que l'œuvre de la philosophie n'est pas ponctuelle mais doit se poursuivre tout au long de la vie, car même si elle a réussi à éloigner l'âme du corps, le résultat n'est que temporaire du fait de l'incarnation et, en même temps, d'autres périls menacent l'âme, qui ne sont plus de nature corporelle mais inhérents au discours et au domaine de la pensée. L'âme, en effet, peut se trouver confrontée à des *λόγοι* venant contredire ceux que la philosophie avait invoqués pour la persuader de se libérer de l'emprise corporelle ⁴⁷¹, ce qui justifie encore l'idée de la dimension incantatoire de la philosophie, contrée par une magie plus puissante, et indique que la philosophie n'a pas encore transformé définitivement la vision du monde de l'âme pour adopter systématiquement le point de vue philosophique, si tant est que la philosophie ait été véritablement à l'œuvre car le problème découle avant tout d'un défaut de discernement de la part de l'âme qui ne parvient pas à jauger la valeur d'un discours.

L'âme court le risque de concevoir de la déception et du découragement à partir de cette expérience, d'autant plus qu'elle avait accordé un crédit important aux raisonnements utilisés jusqu'à présent, considérés comme philosophiques, et elle est susceptible de perdre confiance en la capacité des raisonnements en général à produire des résultats vrais, ce qui, en somme, ramènerait l'âme à une situation similaire à celle qu'elle connaissait avant d'avoir été purifiée du corps, le temps que dure cette déception ⁴⁷². En fait, l'âme ne devrait s'en prendre qu'à elle-même et n'a pas de raison d'en vouloir aux raisonnements, qui, en eux-mêmes, sont neutres et ne trouvent leur valeur qu'à cause de l'intérêt qu'on leur porte ou de l'intention de ceux qui les énoncent. Par manque d'expérience ou de compétence, l'âme, ayant du mal à

« Platon et les cathartes orphiques », pp. 223-231, I. M. LINFORTH, *op. cit.*, pp. 77-97, G. VLASTOS, « Theology and Philosophy in Early Greek Thought » (1952) in G. VLASTOS, *Studies in Greek Philosophy*, I, Princeton, 1993, p. 13, en particulier la note 45 (pp. 106 *sq.* de l'article original), R. MARTÍN HERNÁNDEZ, *op. cit.*, pp. 535-548, A. BERNABÉ, *op. cit.*, pp. 55-66.

468. *Phédon*, 84 b4 : *ἐκ δὴ τῆς τοιαύτης τροφῆς*.

469. *Ibid.*, 84 b4-8, qui fait donc écho à 77 d7-78 a10.

470. Voir *supra*, p. 975, note 389, les nombreuses références à la tâche de la philosophie consistant à délier l'âme, annulant ainsi la magie du corps.

471. *Ibid.*, 85 e3-88 b8.

472. *Ibid.*, 88 c1-d8. On observe que la déception est instantanément marquée par l'apparition d'une agitation intérieure (88 c4 : *ἀναταράξαι*) qui n'est pas sans rappeler le tumulte que le corps provoquait dans l'âme. Cependant, la terminologie employée par Socrate est différente : le verbe *ἀναταράσσειν* désigne notamment le trouble qui survient lorsque l'on agite un liquide contenant des résidus ou des particules mais qui est clair en temps normal (voir par exemple, HIPPOCRATE, *Épidémies*, VII, 112.3-5, 9-10 (LITTRÉ, tome V, p. 460), ARISTOTE, *Histoire des animaux*, IX, XXXVII, 620 b17-18). Il s'agit donc d'évoquer le mélange de deux éléments normalement séparés au repos.

distinguer le vrai du faux, a accordé sa confiance trop hâtivement à ces raisonnements contredits aujourd'hui, et ne les a pas suffisamment approfondis lorsqu'elle les a reçus, ce qui lui aurait alors permis de mieux les étayer ou de découvrir qu'ils n'étaient pas exacts, et donc ne relevaient pas réellement de la philosophie. De plus, si cette mauvaise expérience se répète, notamment suite à des pratiques néfastes comme la production de *λόγοι* contradictoires sur les mêmes sujets, l'âme a malheureusement des chances d'en venir à estimer qu'il n'y a rien de sûr et qu'on ne peut se fier à aucun raisonnement ⁴⁷³. Le manque de méthode pour jauger la valeur des raisonnements ne doit pas l'entraîner dans un scepticisme de mauvais aloi car elle passerait alors à côté des raisonnements authentiquement vrais. Elle doit donc d'abord prendre conscience de ses propres insuffisances pour pouvoir assumer ses responsabilités dans son échec à reconnaître les raisonnements valables et ne pas les projeter sur l'instrument avec lequel elle conduit sa recherche. Cette prise de conscience accomplie, elle pourra entamer sa recherche avec plus de confiance, s'étant débarrassée d'une crainte intellectuelle ⁴⁷⁴. Un autre point de méthode doit également être pris en considération : la nécessité d'avoir en permanence le souci du vrai, qui doit supplanter la volonté d'avoir raison à tout prix ou l'indulgence dont on pourrait avoir envie de faire preuve vis-à-vis d'un interlocuteur s'écartant du vrai ⁴⁷⁵. Une fois encore, l'attitude adoptée est cruciale et constitue un guide essentiel pour conserver au comportement futur de l'âme sa cohérence. Néanmoins, ces dispositions méthodologiques demeurent au niveau des précautions, sans garantie de résultat. En effet, les constatations précédentes mettent en exergue non seulement la difficulté de poursuivre une activité philosophique de façon suivie et cohérente, mais surtout elles révèlent de façon criante l'impossibilité d'avoir la certitude d'être de la sorte un authentique philosophe et de ne pas simplement jouer au philosophe, même avec talent ⁴⁷⁶. Si appliquer

473. *Phédon*, 89 c11-90 d7.

474. Platon utilise à plusieurs reprises le terme *τὸ πάθος* (89 c11, 90 c8) pour désigner ce qu'éprouve l'âme lorsqu'elle est en proie au doute quant à la possibilité que des raisonnements vrais existent. Il s'agit d'un état purement interne à l'âme et non plus en lien avec le corps comme les plaisirs et les peines.

475. *Ibid.*, 91 a1-6, b8-c5. L'écart relatif de Socrate avec cette approche n'est dicté que par la situation présente et sa décision de ne pas chercher à convaincre les autres de la vérité de ses propos, sa conviction personnelle lui étant suffisante, est prise en connaissance de cause (91 a6-b7).

476. Socrate nous prévient dès le début du dialogue que nous ne devons pas chercher de solution de facilité pour être philosophe et que c'est en nous que nous trouverons (ou que nous ne trouverons pas), les ressources nécessaires. Exprimant par sa vie son engagement philosophique, il affirme, en 61 b7-8, que c'est son modèle qu'il convient de suivre : « dis donc cela à Evénos, Cébès, fais-lui mes adieux, que s'il veut être sage, qu'il me suive au plus vite » (*ταῦτα οὖν, ὦ Κέβης, Εὐήνω φράζε, καὶ ἐρῶσθαι καί, ἂν σωφρονῆ, ἐμὲ διώκειν ὡς τάχιστα*). Evénos, qui n'est de toute façon pas disposé à le faire (61 c4-5), n'est en réalité qu'un philosophe factice (61 c6-7 : « mais quoi, dit [Socrate], Evénos n'est-il pas un philosophe ? À moi, il me *semble* l'être, dit Simmias » (*τί δέ; ἢ δ' ὅς [sc. ὁ Σώκρατες], οὐ φιλόσοφος Εὐήνος; ἐμοίγε δοκεῖ, ἔφη ὁ Σιμμίας*), nous soulignons). En fait, on peut légitimement se demander si l'on a réellement des chances de devenir soi-même philosophe en prenant pour modèle un autre homme, fût-il un authentique philosophe, et il y a tout lieu de penser que Socrate adresse un conseil ironique à Evénos et souligne ce faisant que si Evénos suivait son conseil, il confirmerait bien qu'il n'a rien d'un philosophe car le philosophe ne saurait être l'imitateur d'un autre humain, mais doit se connaître lui-même pour activer en lui, s'ils existent, les déterminants d'un comportement véritablement philosophique, qui,

une méthode et construire des raisonnements ne suffit pas pour être en mesure de se reconnaître comme pratiquant véritablement la philosophie, seule une inspiration divine, réservée à quelques natures privilégiées pourra leur conférer la certitude qui manque aux autres. Il reste à savoir évidemment si cette inspiration est depuis toujours présente à l'esprit de ceux qui en bénéficient ou si elle peut finir par se révéler à force de chercher à se connaître soi-même et à s'efforcer de pratiquer la philosophie, ce qui constitue une motivation de plus pour s'y consacrer.

iv. Vivre sans rien avoir à perdre

Même en suivant les prescriptions de Socrate quant à la recherche de la vérité, quelqu'un qui, comme lui, se sera appliqué à une recherche philosophique toute sa vie, lorsqu'il parviendra au terme de celle-ci, se retrouvera finalement dans la même position que Socrate et devra s'en remettre au même « pari »⁴⁷⁷, si jamais il a réussi à se convaincre de la véracité de ses cogitations. Et cette attitude est bien la plus raisonnable dans la perspective de faire gagner à l'âme les récompenses de l'Hadès après la mort du corps, ce qui signifie que l'essentiel est effectivement de se convaincre soi-même avant de vouloir transmettre le contenu de cette conviction à autrui car *in fine*, c'est à chacun de se préparer pour affronter sa propre finitude et vivre à sa manière ce passage que nul autre ne peut vivre à sa place, faisant ainsi de cette mort *sa* mort. Quel que soit le destin de l'âme *post mortem*, cette pensée est bien la dernière que l'on conçoit lorsque l'on est dans l'état d'incertitude sur l'Au-delà qui est celui de tout vivant et c'est à cette pensée que l'on doit s'accrocher pour vivre cet ultime instant avec autant de confiance et de sérénité que Socrate. Or, cette attitude finale dépend évidemment du contenu de cette pensée, qui consiste pour Socrate à concevoir une âme qui sera jugée dans l'Hadès et qui, selon le degré de purification de celle-ci par rapport au corps, et donc selon la valeur de ses actions puisqu'elle sera plus ou moins vertueuse, sera conduite vers le séjour des dieux ou d'autres lieux du monde infernal où elle sera purifiée par des châtiments ou recluse éternellement si elle est incurable⁴⁷⁸.

de l'extérieur, peut être incompréhensible et décalé. Vouloir imiter un comportement que l'on ne comprend pas soi-même et dont on ne perçoit pas les raisons confine à un ridicule vain et même à la sottise.

477. *Ibid.*, 91 b1-5 : « mon cher ami – tu vas voir combien je suis cupide, je fais le calcul que si les choses que je dis se trouvent être vraies, le fait d'y avoir cru a quelque chose de beau certainement ; tandis que s'il n'y a rien lorsque la vie prend fin, alors pendant ce temps-ci qui précède la mort, j'aurai été moins pénible pour les gens qui sont là qu'en me lamentant » (λογίζομαι γάρ, ὃ φίλε ἑταῖρε – θέασαι ὡς πλεονεκτικῶς – εἰ μὲν τυγχάνει ἀληθῆ ὄντα ἃ λέγω, καλῶς δὴ ἔχει τὸ πεισθῆναι· εἰ δὲ μηδὲν ἐστι τελευτήσαντι, ἀλλ' οὖν τοῦτόν γε τὸν χρόνον αὐτὸν τὸν πρὸ τοῦ θανάτου ἤττον τοῖς παροῦσιν ἀηδῆς ἔσομαι ὀδυρόμενος). Voir N. GRIMALDI, *op. cit.*, pp. 102-107.

478. *Phédon*, 113 d1-114 c8.

Ce type de réflexion est de nature à faire l'objet d'un pari gagnant car le résultat escompté est inexistant ou très bon, pour autant que le comportement adopté au cours de l'existence a respecté les conditions prévues afin d'obtenir une récompense dans l'Au-delà : les règles du jeu font qu'il est de l'intérêt des Socrate d'y jouer. Il n'en aurait pas été exactement de même si Socrate avait conclu de ses cogitations que l'orientation de l'âme vers les différents lieux de l'Hadès n'était pas décidée par un jugement ou si ce jugement n'était pas divin ou encore si des maux attendaient l'âme vertueuse ou enfin s'il n'avait pas la certitude d'avoir eu tout au long de sa vie le comportement propre à garantir le salut de son âme dans le cadre de ses conceptions. La possibilité d'avoir recours à ce pari est donc une conséquence de la doctrine de Socrate, dans l'état qui est le sien au moment où celui-ci s'apprête à boire la ciguë, car poser une telle option n'aurait pas été obligatoirement rationnel si d'autres thèses avaient été défendues. Dans l'absolu, arriver à cet énoncé du pari est donc totalement contingent, même si du point de vue particulier de Socrate, il est nécessaire eu égard aux conclusions de sa philosophie, qui se veulent universellement vraies. Car c'est en poursuivant le vrai et en se persuadant que les positions auxquelles il aboutit sont vraies ou approchent la vérité, que Socrate donne de la valeur à son pari et adopte un comportement qui soit compatible avec ce pari ⁴⁷⁹.

Le nœud de son approche réside donc dans l'aptitude de sa philosophie à le persuader lui-même qu'elle est vraie. Seule la conviction que le vrai habite un discours donné dispose de la capacité à contraindre quelqu'un à modifier sa façon de vivre pour suivre les préceptes contenus dans ce discours : l'attitude de Socrate lors de son procès et après celui-ci en est la traduction la plus éclatante. Or conformer son comportement à un discours que l'on intègre peu à peu est un des principes de la guérison magique, le discours du thérapeute prenant vie dans le malade et chassant les symptômes qui l'affectaient. La philosophie fonctionne comme une magie que l'on s'administre à soi-même en priorité mais aussi à autrui, que l'on est tenté de faire bénéficier de ce remède dont on a pu expérimenter l'efficacité sur soi-même. Car la nature du vrai étant d'être universelle, si Socrate estime que ses positions contiennent du vrai, il est fondé à penser qu'il est possible de les partager avec les autres ou du moins d'essayer de le faire : charge à lui alors de parvenir à les convaincre, ce qui n'est pas simple, même avec des gens bien disposés envers lui. Mieux, Socrate, prudent et lucide sur sa faillibilité, n'est pas totalement certain que ce qu'il pense soit vrai et demande à ses interlocuteurs d'être aussi ses censeurs sur ce point, sans complaisance, sans s'arrêter à sa personnalité ⁴⁸⁰. Socrate se confronte aux thèses de Simmias et de Cébès, ainsi qu'à celle d'Anaxagore, qu'il rappelle et

479. Sur les rapports existant chez Platon entre la philosophie, conçue comme un mode de vie et une pratique, et le discours philosophique, voir P. HADOT, « La Philosophie antique : une éthique ou une pratique ? » in P. DEMONT (éd.), *Problèmes de la morale antique*, Amiens, 1993, pp. 29-34.

480. *Phédon*, 91 b8-c2.

qui a été une étape importante dans la constitution de sa position : par cet examen réfutatif, Socrate reconstruit en même temps sa propre doctrine de l'âme immortelle et indestructible. Il inverse ici la situation du *Théétète*, lorsqu'il mettait son interlocuteur en contact avec diverses doctrines pour que Théétète forge ses conceptions personnelles et qu'il les soumette ensuite à l'examen socratique pour en déterminer la consistance exacte, le tout ayant une vertu incantatoire⁴⁸¹. Socrate retourne ainsi contre lui-même sa magie maïeutique. De la sorte, il donne l'exemple à ses interlocuteurs de ce qu'ils devront faire lorsqu'il sera mort⁴⁸² et peut fonder solidement ses conceptions en ce moment crucial, atteignant un degré de certitude plus élevé dans ce qui sera la formulation finale de sa pensée, qui motive sa résolution à la concrétiser dans son action, en l'occurrence boire la ciguë sans trembler. Il fait également la démonstration de l'autonomie essentielle de la pensée et de sa capacité fondamentale à tendre vers une forme d'universalité opposable à quiconque, si la réflexion a été conduite selon une méthode réfutative dialogique grâce à laquelle le sujet pensant aura su s'extraire de son individualité.

Alors qu'il proclame ordinairement son ignorance, Socrate, dans le *Phédon*, semble professer une théorie, c'est-à-dire un savoir organisé construit autour d'un raisonnement, l'instant de son exposition ne lui donnant que plus de solennité et d'éclat, ce qui n'a certainement pas peu contribué à la postérité immense des Formes intelligibles dont il est question dans cette théorie. Cependant, le savoir évoqué ici est singulier et ne peut être réduit à une opinion ou une connaissance arrêtées car la démarche de Socrate consiste à remonter jusqu'aux déterminants *a priori*, anhypothétiques, du réel, ce qui l'oblige à poser l'existence de Formes au fondement du système explicatif qu'il a conçu. Autrement dit, les Formes découlent du *λόγος* tel que Socrate l'a appréhendé et surgissent dans la pensée du fait de leur caractère *a priori*, comme si elles avaient été soufflées à l'esprit par une inspiration divine, révélant soudain à la pensée une *ἀλήθεια* cachée hors du visible, inaccessible aux sens bien que toujours déjà là mais restant inaperçue, ignorée. En tant que point de départ logique du système, il s'agit d'un point d'arrêt de la remontée aux causes, lequel constitue par conséquent une conséquence directe de l'ignorance de Socrate, ne pouvant remonter plus

481. *Théétète*, 157 c7-d3 (Socrate vient d'évoquer diverses doctrines) : « en ce qui me concerne, je ne sais ni ne fais miennes ces choses, mais je suis stérile en la matière ; au contraire c'est toi que j'accouche et à cette fin, je chante mes incantations et je te sers chacune des choses savantes pour y goûter, afin que je fasse venir à la lumière du jour ta doctrine à toi : puis une fois celle-ci produite, j'examinerai à ce moment-là si elle se révèle être du vent ou si elle sera fructueuse » (*ἐγὼ μὲν οὐτ' οἶδα οὔτε ποιοῦμαι τῶν τοιούτων οὐδὲν ἐμόν, ἀλλ' εἰμι αὐτῶν ἄγονος, σὲ δὲ μαιεύομαι καὶ τούτου ἔνεκα ἐπάδω τε καὶ παρατίθημι ἐκάστων τῶν σοφῶν ἀπογεύσασθαι, ἕως ἂν εἰς φῶς τὸ σὸν δόγμα συνεξαγάγω· ἐξαχθέντος δὲ τότε ἤδη σκέψομαι εἴτ' ἀνεμιαῖον εἴτε γόνιμον ἀναφανήσεται*).

482. Ce qui est bien sûr une façon de faire le départ, une nouvelle fois, entre ceux qui ne seront que des imitateurs et ceux qui sauront entrer dans une démarche réellement philosophique en faisant de ce comportement leur propre comportement, quitte à s'éloigner des prescriptions de leur ami s'ils découvrent qu'il faut agir autrement pour que leur vie soit véritablement vertueuse.

avant dans la logique et la notion de Forme comportant dans la conception que l'on s'en fait un certain degré d'indétermination puisqu'elle n'est appréhendée que par une opération intellectuelle survenant à l'occasion de la rencontre avec les êtres auxquels la Forme accorde un surcroît de détermination, si bien qu'elle doit englober toutes les déterminations possibles que nous ne pouvons que rassembler sous le nom de la Forme éponyme, à défaut de les connaître dans le détail. Même si aucun de ses interlocuteur n'est parvenu à réfuter Socrate sur cette théorie, ce qui lui permet d'afficher une certaine confiance en celle-ci, d'autant plus qu'elle a été menée d'une façon rigoureuse dans des conditions d'honnêteté intellectuelle complète, cette réflexion ne saurait toutefois être considérée comme apportant un savoir définitif et par construction, elle porte la marque de l'ignorance de Socrate, nos facultés cognitives ne nous permettant d'aborder l'anhypothétique qu'au moyen d'hypothèses, demandant à être critiquées. Le véritable point d'arrêt de cette méditation est en fait la fin de la vie de Socrate et non l'arrivée à un résultat complet et définitif.

Les conclusions du *Phédon* ne sont donc que temporaires et Socrate confie à ses amis la mission de poursuivre cet entretien et d'approfondir cette réflexion aussi longtemps qu'ils vivront, puisque lui-même est contraint d'interrompre cette recherche. D'ailleurs, les interlocuteurs de Socrate, Simmias en particulier ⁴⁸³, ne sont pas totalement convaincus par la discussion, même si pour l'instant, ils n'ont plus d'arguments à opposer aux thèses de Socrate, et lui-même reconnaît qu'elles reposent sur des hypothèses et des présupposés qui doivent être encore étudiés aussi longtemps qu'il le faudra pour aboutir à une conception totalement convaincante ⁴⁸⁴. Les larmes de certains des spectateurs ⁴⁸⁵ et les gentilles remontrances que Socrate sera obligé d'adresser à Criton ⁴⁸⁶ démontrent encore que le travail de persuasion commencé au cours de cet entretien n'est pas terminé. Enfin, le fait que les démonstrations de

483. *Phédon*, 107 a9-b3 : « pourtant du fait de l'ampleur de ce dont ces discours ont traité et n'estimant guère la faiblesse humaine, je suis contraint de conserver encore de l'incrédulité par devers moi à propos de ce qui a été dit » (ὕπο μέντοι τοῦ μεγέθους περὶ ὧν οἱ λόγοι εἰσὶν, καὶ τὴν ἀνθρωπίνην ἀσθένειαν ἀτιμάζων, ἀναγκάζομαι ἀπιστίαν εἶτι ἔχειν παρ' ἑμαυτῷ περὶ τῶν εἰρημένων).

484. *Ibid.*, 107 b4-9 : « non seulement, Simmias, dit Socrate, tu as raison à propos de cela mais aussi à propos des hypothèses de départ : même si elles sont crédibles pour nous, cependant elles doivent être examinées pour plus de clarté. Et si vous les analysez adéquatement, comme je le crois, vous serez guidés par le raisonnement et autant qu'il est possible à un homme, vous le suivrez. Et si cela devient clair, vous ne cherchez pas plus loin » (οὐ μόνον γ', ἔφη, ὦ Σιμμία, ὁ Σωκράτης, ἀλλὰ ταῦτά τε εὖ λέγεις καὶ τὰς γε ὑποθέσεις τὰς πρώτας, καὶ εἰ πιστὰ ὑμῖν εἰσὶν, ὅμως ἐπισκεπτεῖται σαφέστερον· καὶ ἐὰν αὐτὰς ἰκανῶς διέλγητε, ὡς ἐγὼμαι, ἀκολουθήσετε τῷ λόγῳ, καθ' ὅσον δυνατόν μάλιστ' ἀνθρώπῳ ἐπακολουθήσῃαι· κἀν τοῦτο αὐτὸ σαφές γένηται, οὐδὲν ζητήσετε περαιτέρω). Socrate continue de souligner le caractère hypothétique des thèses soutenues jusqu'à la fin du dialogue et en 114 d4, il tempère la conclusion optimiste du mythe qu'il vient de raconter en émettant une réserve : « si l'âme se révèle être quelque chose d'immortel » (ἐπεὶ περ ἀθάνατόν γε ἡ ψυχὴ φαίνεται οὐσα).

485. *Ibid.*, 117 c5-d6.

486. *Ibid.*, 115 c6-116 a1, notamment 115 c6-d2 : « je ne convaincs pas Criton, les amis, que je suis ce Socrate, celui qui est à présent en train de dialoguer et de mettre en ordre chacun des propos, mais il croit que je suis celui qu'il verra mort peu après, et il me demande de quelle manière m'enterrer » (οὐ πείθω, ὦ ἄνδρες, Κρίτωνα, ὡς ἐγὼ εἰμι οὗτος Σωκράτης, ὁ νυνὶ διαλεγόμενος καὶ διατάττων ἕκαστον τῶν λεγομένων, ἀλλ' οἷεταί με ἐκεῖνον εἶναι ὃν ὄψεται ὀλίγον ὕστερον νεκρόν, καὶ ἐρωτᾷ δὴ πῶς με θάπτῃ).

tristesse des uns parviennent à gagner les autres et saper leur moral et leur résolution suite aux discours de Socrate indique qu'ils ont encore fort à faire pour se transmettre des conceptions philosophiques par le dialogue et l'examen mutuel, tel que Socrate le préconisait à Simmias et Cébès⁴⁸⁷. L'expression de la tristesse des uns et des autres pourrait aussi peut-être nous apporter des indices sur les aptitudes philosophiques de chacun. Phédon cache ses larmes quand il ne peut plus les retenir et se lamente de la perte d'un ami exceptionnel et non du fait qu'il va mourir : il a donc intégré une partie de la réflexion de Socrate ; en outre, au début du dialogue, il disait éprouver beaucoup de plaisir à philosopher avec Socrate⁴⁸⁸ et ne trouver rien de plus agréable que de se remémorer ce dernier⁴⁸⁹, ce qui signifie qu'il est plus sensible aux plaisirs venant de l'âme qu'à ceux du corps. Criton, pleurant avant lui et ne pouvant rester assis, semble en revanche moins doué, et ses différentes interventions au cours du dialogue le confirment, tout comme le dialogue portant son nom. Quant à Apollodore, hurlant de douleur et connu pour son extrême émotivité⁴⁹⁰, il n'a probablement que peu de chances de finir par se tourner sérieusement et authentiquement vers la philosophie. Au final, l'essentiel est comme toujours l'attitude à adopter face à une situation et dans le cas de Socrate, ce qui compte pour lui est moins la démonstration en bonne et due forme de la véracité des hypothèses qui sont au fondement de sa réflexion sur l'immortalité de l'âme, que la conviction intime du bien-fondé du geste fatal qu'il accomplira dans un instant et si possible de la vérité de cette immortalité. Comme l'a très bien montré A. G. Wersinger, cette scène pathétique du *Phédon* marque un retour du tragique, du fait de la résistance des amis de Socrate aux incantations philosophiques, à cause de leur sensibilité qui a été formée par la mélopée, laquelle est à la base de la culture musicale traditionnelle qu'ils ont reçue au cours de leur éducation, et qui était d'ailleurs le type de musique utilisé par Socrate pour composer ses poèmes et répondre à l'injonction envoyée par Apollon en rêve⁴⁹¹. Partant, la mélopée ne doit pas être rejetée mais mise à profit pour éduquer la sensibilité et l'élever moralement afin de permettre à ceux qui résistent à la philosophie, et qui sont les plus nombreux, d'acquérir une sagesse ingénue ou une sage ingénuité⁴⁹². Étant donné que même Socrate n'est pas totalement certain que la pratique de la philosophie était la bonne manière d'exécuter le

487. *Ibid.*, 78 a7-9.

488. *Ibid.*, 59 a1-3.

489. *Ibid.*, 58 d5-6.

490. *Ibid.*, 59 a9-b3.

491. A. G. WERSINGER, « "Socrate, fais de la musique !" Le destin de la musique entre *paideia* et philosophie », pp. 46-62.

492. *Ibid.*, p. 62 et pp. 56-58, où A. G. Wersinger démontre que dans la *République*, III, 400 d11-401 a8, la musique produit une *εὐθήθεια* en lien avec la *διάνοια*, signe de la présence de la *σωφροσύνη* chez l'individu. De plus, à la p. 59 de son article, A. G. Wersinger ajoute que le serviteur des Onze a tout de l'homme éduqué de cette façon.

commandement du dieu ⁴⁹³, et donc que l'âme soit réellement immortelle, il est probablement préférable que ceux qui ne sont pas doués pour la philosophie éduquent leur sensibilité par la mélodie, ce qui leur procurera une vie heureuse, à la hauteur de leurs capacités, et les éloignera autant que possible du vice ; et quand bien même l'âme serait immortelle, vu qu'ils ne parviendront jamais à être aussi vertueux que les philosophes, il reste préférable qu'ils soient éduqués ainsi pour ne pas gâcher leur vie à une pratique pour laquelle ils ne sont pas faits, tout en minimisant les risques de punition trop sévère dans l'Hadès. Quand on n'est pas un philosophe divin, ce qui est le cas de la majorité des hommes, le mieux est encore de se consacrer à la musique ou à la poésie, de créer de belles œuvres d'art, plutôt que de se perdre dans une activité qui est de toute façon au-dessus de nos capacités. Cette leçon du *Phédon* est annoncée dès le commencement du dialogue, comme si c'était un avertissement pour le lecteur, comme pour lui dire que s'il n'est pas assez intelligent, il peut tout aussi bien arrêter immédiatement sa lecture, plutôt que de perdre son temps, et sa vie, à aller plus loin.

c) *La vie est un φάρμακον*

i. Magie et changement d'attitude

Face à des questions qui ne peuvent trouver de réponse certaine, comme celles ayant trait à l'âme et la mort, chacun doit mener sa propre enquête et construire lui-même son intime conviction. Il semblerait que tous les moyens soient bons pour y parvenir : c'est pourquoi Socrate conclut l'entretien sur un mythe eschatologique. Si l'on ne décide pas de purifier son âme parce que c'est mieux dans l'absolu eu égard à la nature de celle-ci et à la valeur que prend alors l'existence, on le fera peut-être en vue des biens extraordinaires qu'il est possible d'obtenir dans l'Hadès et des maux effroyables qui seront évités par l'âme qui aura su se purifier avant la mort de son corps. Ce mythe participe donc à la tâche de la philosophie et constitue lui aussi une incantation ⁴⁹⁴ : si, pour une raison ou pour une autre, il

493. En *Phédon*, 61 a6-b1, Socrate avoue s'adonner à la poésie « si jamais » (*εἰ ἄρα*) Apollon, dans le rêve qu'il lui envoie, souhaitait en fait qu'il compose de la « musique au sens populaire du mot » (*δημόδη μουσικὴν*).

494. *Ibid.*, 114 d6-7. Voir P. BOYANCÉ, *op. cit.*, pp. 156-162, qui, s'appuyant sur ce mythe, paraît réduire les incantations évoquées par Socrate en *Phédon*, 77 e8-9, aux mythes, en tant que leur contenu est salvateur et aide à demeurer pur. P. BOYANCÉ, *op. cit.*, p. 161, postule que pour Platon, l'efficacité incantatoire du mythe découlerait d'une origine religieuse et magique, et non de « son contenu, ses idées ou ses images ». Nous pensons avoir suffisamment montré qu'il n'était pas nécessaire de convoquer de tels éléments merveilleux, qui ramènent Platon à un état de croyant naïf, pour reconnaître aux incantations de Socrate une efficacité réelle provenant de la manipulation de l'interaction avec autrui.

peut aider quelqu'un à prendre un peu plus conscience de l'importance des principes évoqués par Socrate, il aura rempli son office, quoiqu'il ne faille pas surestimer sa portée, vu les réactions des personnes présentes qui fondent en larmes peu après, au moment où Socrate vide la coupe de ciguë, et auxquelles il est obligé d'administrer une dernière incantation en leur faisant honte, ce qui, cette fois, n'est pas sans effet puisque ses amis retiennent alors leurs pleurs⁴⁹⁵, une petite blessure faite à l'amour propre, immédiate et réelle, semblant plus efficace que la promesse d'une récompense et d'un châtement immenses dans un futur incertain. De la même manière, le mythe final du *Gorgias*⁴⁹⁶ est également une incantation, qui est le dernier atout restant dans la main de Socrate pour tenter de faire changer Calliclès, qui demeure rétif à la réfutation rationnelle, reconnaissant ses résultats puisque, comme tout un chacun, il a accès à la logique et qu'il a montré qu'il possédait toutes les capacités pour suivre l'entretien et appliquer cette logique qui a fini par le réfuter, mais malgré cela, il s'obstine dans la mauvaise foi et persiste dans ses opinions qu'il refuse d'abandonner, et même d'envisager qu'elles puissent être un tant soit peu erronées. Cette fois, contrairement à ses amis du *Phédon*, Socrate cherche à éveiller la crainte de la mort chez son interlocuteur. L'incantation socratique, comme dans toute magie, est donc toujours dirigée vers un but précis : en l'occurrence, il s'agit de provoquer un choc chez Calliclès pour qu'il décide de remettre en question son attitude et si cela arrive, il sera alors possible de chasser cette crainte de la mort soit par la pratique de la philosophie, soit par un nouveau mythe similaire à celui du *Phédon*, les mêmes incantations que celles utilisées avec les amis de Socrate pouvant alors être utilisées sur Calliclès avec une meilleure probabilité de réussite. On observe que l'utilisation de la crainte rejoint celle de la honte car dans les deux cas, Socrate s'emploie à générer une affection décriée opposée à l'une de celles qui sont prisées et dominantes afin de produire un état de trouble propice à une transformation. Il s'opère alors un rééquilibrage, un excès chassant l'autre en rendant soudain manifeste l'existence de celui-ci. La nouvelle affection, n'étant pas appréciée par l'individu, devient un garde-fou qui le rappelle à l'ordre lorsqu'il reprend ses mauvaises habitudes. L'incantation a en fait réorganisé les affections et les a replacées adéquatement de sorte qu'elle motive des comportements authentiquement positifs et plus élevés sur l'échelle de la vertu. Ainsi, dans le cas de Calliclès, la crainte de la mort est une affection légitime eu égard à sa nature immorale, tandis que chez les amis de Socrate, cette crainte ne devrait pas avoir de raison d'être, compte tenu de leur pratique de la recherche philosophique (en revanche, si jamais, malgré cette recherche, ils venaient à commettre des actes vicieux, la survenue de cette crainte serait entièrement justifiée). L'incantation vise donc à ramener l'individu dans un état affectif adéquat à la poursuite de

495. *Phédon*, 117 c5-e4.

496. *Gorgias*, 523 a1-527 e7.

l'excellence eu égard à ce qu'il est. Et nous constatons au passage la nécessité d'adapter l'incantation à la personne qui en fait l'objet : envoûter Calliclès avec des incantations supprimant toute crainte, comme celles que Socrate préconise à ses amis, serait une catastrophe compte tenu du tempérament de ce personnage.

Dans cette optique, la magie de Socrate n'est pas une simple magie de guérison, ni seulement un désenvoûtement car elle envoûte également, vu qu'elle vise aussi à conduire quelqu'un à changer d'attitude y compris au moyen d'illusions, comme les mythes, mais destinées, par un effet paradoxal, à donner une information sur la réalité et qu'elle pousse des individus à développer et intégrer des conceptions dont le degré de certitude est difficilement vérifiable et repose en grande partie sur une conviction personnelle. Elle installe aussi de façon habituelle des affections dont l'apparition est utile à la perpétuation de ces attitudes, en recadrant le comportement : cette durabilité témoigne bien de l'existence d'une influence véritable exercée par Socrate. Car par rapport aux sortilèges des sophistes, en plus de la simple utilisation d'illusions, cette magie s'élève à un niveau supérieur car ceux-ci se contentent de renforcer l'enchaînement de l'âme au corps, en maintenant les illusions voire en les accroissant et ne jouant que sur des effets qui se situent au niveau des phénomènes singuliers et qui en définitive enferment les individus dans ce qu'ils sont déjà, tandis que Socrate tente de rompre cet enchaînement et travaille sur des instances appartenant à des classes logiques supérieures, ce qui nécessite un ancrage avec le réel pour conserver la cohérence logique du système, et les illusions qu'il utilise ne servent qu'à motiver les individus à se consacrer à la philosophie et finissent par tomber lorsqu'ils s'adonnent à la recherche du vrai, étant alors interprétées pour ce qu'elles sont, le sens qu'elles visent étant désormais compris adéquatement. En se positionnant dans la perspective d'une recherche du vrai authentique, l'influence de Socrate utilise un ressort logique très puissant et très efficace : alors que le faux est multiple, et par là même réfutable, le vrai est unique et irréfutable, si bien qu'il confère au résultat des manipulations qui en font usage une stabilité considérable et une inertie sans pareille, permettant au système créé de revenir assez spontanément à son état d'équilibre lorsqu'il est perturbé. À cela près que si Socrate est préoccupé par le vrai, il ne l'aborde pas directement mais il élimine le faux, seule manière qu'il ait de rester infailliblement du côté du vrai du fait de son ignorance. Il en résulte que ses envoûtements sont aptes à libérer ceux qui les subissent de l'emprise du faux mais pas de leur inculquer un savoir vrai et de les transformer en philosophes, ce qui a pour conséquence de les laisser encore vulnérables à d'autres sortilèges, et pas nécessairement bien intentionnés, et de faire dépendre de leur nature personnelle leur avenir philosophique, selon qu'ils seront ou non capables de tirer profit de l'expérience à laquelle il les soumet pour se mettre à penser adéquatement. Enfin, les incantations de Socrate, particulièrement ses mythes, s'adressent à

des interlocuteurs intelligents, c'est-à-dire des gens capables de ne pas s'arrêter à leur lettre mais de comprendre qu'il s'agit d'incitations à pratiquer la philosophie, si bien qu'il faudra les dépasser et ne pas les ériger en enseignements voire en préceptes absolus, comme pourrait le faire un interlocuteur désireux de bien faire mais trop naïf.

En définitive, tout un chacun trouvera une raison propre, personnelle, pour commencer à pratiquer la philosophie⁴⁹⁷ et amender sa vie, et se fera une idée de l'au-delà apte, dans la mesure du possible, à renforcer sa détermination et à l'amener à vivre ses ultimes instants avec une confiance rassurante, faisant à sa manière le même pari que Socrate, l'important étant d'avoir poursuivi le vrai authentique car nos conceptions personnelles, même si elles restent imparfaites, seront comme illuminées par lui. Dans l'économie de la pensée platonicienne, même si le passage où il apparaît est bref, le recours à ce pari n'est finalement pas du tout anecdotique et encore moins facétieux, car comme Socrate le dit à la fin du dialogue, le risque que l'on prend à mener une vie vertueuse, sous l'égide de la philosophie, n'est pas vain⁴⁹⁸, car en se donnant la possibilité tout au long de son existence de maîtriser son éventuel destin *post mortem*, on parvient à s'approprier sa propre vie autant que sa propre mort, et à faire de son existence une œuvre qui plaît aux Muses et qui, comme toute œuvre d'art, est unique et singulière. Car s'il est certain que la mort est un événement éminemment personnel, la vie n'est pas toujours vécue comme étant elle aussi totalement personnelle, étant donné les opinions provenant de différentes autorités et auxquelles on adhère sans avoir éprouvé leur valeur, et la tendance du corps à prendre le pas sur l'âme à cause des affections qu'il provoque et qui la trompent, au point de lui faire perdre son autonomie dans ces décisions et confiner l'individu dans un comportement conforme à celui de son espèce parmi les êtres vivants, l'homme étant plus ou moins ramené à son état d'animal cherchant à subsister dans la nature, guidé par son instinct.

Après ces réflexions, nous ne pouvons qu'être sensibles à la discussion menée dans le *Philèbe*, 61 b11-67 b9, où Protarque émet le souhait que nous fassions de notre vie une vie⁴⁹⁹, sous-entendu authentique, ayant confusément compris qu'il faut intégrer dans la vie les choses de l'esprit aussi bien que les plaisirs, le plus largement possible, ce qui implique de se connaître soi-même afin de réaliser un mélange entre les deux⁵⁰⁰ qui soit bon, en pratiquant

497. Socrate nous livre d'ailleurs une partie de son itinéraire intellectuel en *Phédon*, 96 a6-100 a8, évoquant son intérêt dans sa jeunesse pour les sciences de la nature et les travaux d'Anaxagore, ses déceptions sur les explications qu'il y a trouvées à propos de la causalité et de quelle manière il est parvenu à les surmonter (voir *supra*, p. 376).

498. *Ibid.*, 114 d4-6.

499. *Philèbe*, 62 c3-4 : « si vraiment du moins, la vie doit être pour nous un tant soit peu et à un moment quelconque une vie » (*εἴπερ γε ἡμῶν ὁ βίος ἔσται καὶ ὅπως οὖν ποτε βίος*).

500. *Ibid.*, 63 b2-c4.

un classement et une sélection devant apporter beauté, vérité et mesure au mélange⁵⁰¹. La dimension personnelle de la démarche est patente et chacun est responsable de sa propre vie et d'agrèger les savoirs et les plaisirs le plus adéquatement possible pour que cette vie soit la meilleure qui soit, sachant, comme l'explique M. Dixsaut à propos du passage du *Philèbe* qui nous intéresse, qu'« Il existe un plaisir propre à la pensée, choisir la vie selon la pensée ne consiste pas à exclure toute espèce de plaisir : telle est la route vers le Bien. »⁵⁰² Si c'est à chacun de composer la vie qui sera la sienne en propre et qui lui procurera un bonheur personnel, la vision est cependant dénuée de tout relativisme, Socrate plaçant la conduite de la vie incarnée de l'âme sous la direction d'un ordre incorporel⁵⁰³ et prenant soin de préciser que le bien poursuivi est le même pour tous, hommes ou dieux⁵⁰⁴. De là, nous pouvons en déduire, toujours avec M. Dixsaut, que : « La vie du philosophe est une image du Bien, il ne faut pas moins que le Bien pour arracher la vie à l'informe, au désordre, à la bêtise, au malheur, pour la rendre bonne. »⁵⁰⁵

ii. Le mythe final du *Phédon*

Ayant rejeté les théories des Physiciens qui ne recourent qu'à une causalité efficiente pour expliquer les phénomènes, Socrate se propose, dans le mythe final du *Phédon*, d'intégrer dans son explication la dimension finaliste de l'éthique qui serait présente dans la structure même de l'univers : la forme du mythe s'impose pour la mettre en évidence⁵⁰⁶. Le monde des morts⁵⁰⁷ que Socrate décrit n'est jamais qu'un ensemble de régions de la Terre au même titre que celle dans laquelle nous vivons durant le temps de notre incarnation. Il y a donc une continuité entre le temps de la vie et celui de la mort, qui sont en réalité la même chose mais

501. *Ibid.*, 63 c5-66 d2. Voir aussi l'exposition de ce point de doctrine par J. SOUILHÉ, *La Notion platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des Dialogues*, Paris, 1919, pp. 138-142, qui est toutefois trop catégorique en opposant la « superbe intransigeance du *Phédon* » à la « souriante indulgence » du *Philèbe* lorsque Socrate y prône une vie mélangeant à la sagesse le plaisir (*ibid.*, p. 140).

502. M. DIXSAUT, *op. cit.*, p. 284.

503. *Philèbe*, 64 b6-8 : « Car pour moi, le raisonnement actuel paraît être complet, exactement comme une sorte d'ordre incorporel commandant de belle manière un corps doté d'une âme. » (*ἐμοὶ μὲν γὰρ καθαπερὲι κόσμος τις ἀσώματος ἄρξων καλῶς ἐμψύχου σώματος ὁ νῦν λόγος ἀπειργάσθαι φαίνεται.*)

504. *Ibid.*, 65 a7-b2 : « Ainsi, à présent, Protarque, n'importe qui ferait office pour nous de juge compétent pour décider entre le plaisir et la réflexion lequel des deux est le plus apparenté au bien et le plus prisé tant chez les hommes que chez les dieux. » (*ἤδη τοίνυν, ὦ Πρωταρχε, ἱκανὸς ἡμῖν γένοιτ' ἂν ὅστισδὲν κριτῆς ἡδονῆς τε περὶ καὶ φρονήσεως, ὅπότερον αὐτοῖν τοῦ ἀρίστου συγγενέστερόν τε καὶ τιμιώτερον ἐν ἀνθρώποις τέ ἐστι καὶ θεοῖς.*)

505. M. DIXSAUT, *op. cit.*, pp. 285 sq.

506. Voir aussi les pp. LXV sq. de la notice de L. Robin à son édition du *Phédon* dans la C.U.F. (PLATON, *Œuvres complètes*, IV, 1^{re} partie, 8^e tirage, Paris, 1963 [1=1926] ; pp. LXVIII sq., dans la nouvelle édition de 1983).

507. À propos des éventuelles influences orphiques sur la géographie infernale présentée dans ce mythe et plus généralement sur la vision de l'Au-delà et du jugement des âmes dans les divers mythes eschatologiques platoniciens, voir A. BERNABÉ, *op. cit.*, pp. 90 sq., 155-204.

envisagée sous deux points de vue différents, la perception du monde étant perturbée, dans le premier cas, par les interférences produites par le corps ⁵⁰⁸. La sphéricité de la Terre, même approximative ⁵⁰⁹, tend également à suggérer cette continuité de la vie de l'âme et l'idée que la vie et la mort ne sont que les phases d'un même cycle pour elle, ce qui va dans le même sens que la démonstration de l'immortalité de l'âme, fondée sur la naissance des contraires à partir des contraires étudiée dans le dialogue ⁵¹⁰. En outre, la description de la Terre évoque aussi celle d'un être vivant, avec son système vasculaire et ses flux internes, ce qui justifie encore un peu plus l'idée que l'opposition entre la vie et la mort ne serait alors qu'une illusion puisque le principe général serait la vie. D'autant que le sort réservé aux âmes dans l'Hadès est analogue à la vie qui a été suivie le temps de l'incarnation : les âmes ayant réussi à s'isoler du corps partent dans un lieu élevé et pur, tandis que les autres, qui furent très liées au corps, sont envoyées à l'intérieur de la terre, donc dans les profondeurs son corps, emportées par les courants qui parcourent ses gouffres et cavités.

Dans cette configuration du monde, nous avons l'impression de connaître toute l'étendue du monde, alors que nous n'en occupons qu'une seule partie ⁵¹¹ et surtout, notre perception est inversée par rapport à la réalité, puisque nous vivons dans un creux en croyant occuper la surface de la terre, et vivant dans un élément dont la transparence n'est pas parfaite, notre vision nous fournit une perception très déformée et très floue du ciel ⁵¹². Seule une prise de hauteur serait de nature à nous permettre de nous rendre compte de la conformation exacte de la Terre et d'avoir une vision correcte du ciel. Nous pouvons ici mentionner le *Phèdre*, 265 d3-5, où Socrate préconise justement de chercher à acquérir une vue d'ensemble du sujet étudié, d'en rassembler les parties pour mieux comprendre et connaître chacune d'entre elle, ainsi que le fonctionnement de l'organisme complet : les hommes, selon le mythe du *Phédon*, sont privés de cette vue d'ensemble du monde, qu'ils ne peuvent qu'appréhender partiellement et imparfaitement, en raison de la fatalité géographique inhérente à leur destin d'hommes. Celui qui ne comprend pas la continuité entre la vie et la mort reste prisonnier du corporel et ne prépare pas le salut de son âme ou tout simplement ne s'intéresse pas à celle-ci. Cette continuité de la vie de l'âme apporte un argument

508. Cf. *Gorgias*, 492 e8-493 a3, en particulier la citation d'Euripide en 492 e10-11 : « qui donc sait si vivre, c'est mourir, | et mourir, vivre ? » (*τίς δ' οἶδεν, εἰ τὸ ζῆν μὲν ἔστι καταθεῖν, | τὸ καταθεῖν δὲ ζῆν;*). Le thème de l'inversion entre la situation existant avant la mort du corps et celle existant après revient à la fin du mythe eschatologique, en 526 e4-527 a4 : Socrate met alors en garde Calliclès en lui disant que son âme pourrait être aussi impuissante à se défendre devant les juges infernaux que l'est, selon ce dernier, le philosophe face aux juges humains (486 a7-c3).

509. *Phédon*, 108 e5 : « arrondie » (*περιφερής*) ; 110 b6-7 : « comme une balle faite de douze pièces de cuir » (*ὥσπερ αἱ δωδεκάσκοτοι σφαῖραι*).

510. *Ibid.*, 70 c4-72 e2 et surtout en 105 b8-107 a1.

511. *Ibid.*, 109 a9-b4, en particulier b2-3 : « habitant autour de la mer, comme des fourmis et des grenouilles autour d'une marre » (*ὥσπερ περὶ τέλμα μύρμηκας ἢ βατράχους περὶ τὴν θάλατταν οἰκοῦντας*).

512. *Ibid.*, 109 c3-110 b1.

supplémentaire contre le suicide. Il n'est pas possible d'échapper aussi facilement à sa condition : cette solution de facilité est d'ailleurs punie dans l'Au-delà car l'âme du suicidé y arrive non purifiée et en ayant par surcroît commis un acte impie, en se soustrayant à la mission divine qui lui était assignée. Croyant fuir le malheur, le suicidé se jette dans un malheur encore plus grand. La seule possibilité de salut réside dans le travail que l'individu doit accomplir sur lui-même et qui rejaillira sur ses actes. Nous n'avons pas d'autre choix que d'affronter avec responsabilité et détermination notre nature d'âme incarnée.

De nouveau, l'image de la peau de Marsyas s'impose car toute discontinuité factice introduite entre la vie et la mort se révèle catastrophique. D'où la nécessité de dépasser leur opposition en les considérant comme formant un système unique, ce qui demande obligatoirement de s'extraire de la partie du système dans laquelle on se trouve afin d'en apprécier la globalité et cela ne peut se faire que par un effort de pensée, donc un saut conceptuel, puisque celle-ci n'est pas corporelle et est l'activité de l'âme par excellence. À la lueur de ce mythe, le patronage d'Apollon revendiqué par Socrate prend un sens primordial. La philosophie est l'art du retournement qui conserve les harmonies sans qu'elles se déchirent car elle sait positionner la pensée à un niveau ontologique supérieur constituant un genre subsumant des espèces opposées et possédant de ce fait une permanence et une stabilité supérieures.

Seule la mort fournira à ceux qui auront mené la vie la plus pieuse, et plus particulièrement ceux qui auront su purifier leur âme grâce à la philosophie, l'opportunité de migrer dans un lieu adéquat pour l'observation de l'univers afin d'avoir le loisir de le contempler tel qu'il est vraiment⁵¹³ et donc d'avoir une expérience directe de la réalité du système dans lequel évolue l'âme, et non plus théorique, par le biais de la pensée et de ses raisonnements, alimentés par une réminiscence plus ou moins distincte, dans le contexte d'une incarnation. La mort contient donc le référentiel que l'on doit intégrer pour devenir sage⁵¹⁴, étant donné que nous avons tant que nous sommes en vie, une vision inversée du monde, ce qui nous ramène encore au mythe de Marsyas : dans cette situation qui est toujours inadéquate à cause de notre incarnation qui nous assigne un lieu géographique précis, nous devons trouver hors de nos référents ordinaires, c'est-à-dire hors de nous-mêmes, la vision qui sera conforme au réel sans en mourir et évidemment comme toujours seule la pensée est de nature à y parvenir. Ceux qui échoueront à le faire seront privés de la chance de contempler l'univers tel qu'il est car soit ils seront précipités dans le Tartare sans espoir d'en sortir si les fautes qu'ils ont commises tout au long de leur vie corporelle ont été trop abominables et trop

513. *Ibid.*, 114 b6-c6.

514. Ce qui fait de l'exercice de la mort un exercice spirituel des plus importants, selon P. HADOT, « Exercices spirituels », pp. 48-54.

souvent répétées, ce qui les a rendus incurables⁵¹⁵ ; soit ils finiront par quitter le Tartare, si, ayant commis des crimes, ils en ont éprouvé du remords le reste de leur vie, et s'ils parviennent à persuader leurs victimes de ne pas les laisser continuer leur itinéraire dans l'Hadès⁵¹⁶ ; soit, enfin, pour la catégorie de ceux qui n'auront été ni des criminels, ni des saints, le temps précédant leur nouvelle incarnation sera occupé, d'une part, à les châtier pour qu'ils expient leurs injustices et, d'autre part, à les récompenser pour leurs bonnes actions, mais ils ne sortiront pas des lieux souterrains avant d'être envoyés dans un nouveau corps⁵¹⁷.

La symétrie entre le temps de l'incarnation et celui que l'âme passe dans l'Hadès se retrouve aussi dans l'itinéraire de l'âme et le rapport de celle-ci à son *δαίμων*. L'âme non purifiée et criminelle erre seule, comme au cours de sa vie corporelle, lorsqu'elle était ballottée sans objectif par ses désirs corporels, tandis que l'âme dont la vie a été vertueuse et qui s'est purifiée trouve des compagnons et des guides divins, de la même manière que lors de sa vie corporelle, elle a suivi une règle de vie agréée par les dieux⁵¹⁸. De même, la docilité aux injonctions du *δαίμων* est conditionnée à la purification de l'âme. On notera au passage que dans l'Hadès, le *δαίμων* donne des directives positives alors que chez Socrate, dont l'âme est incarnée, il ne se manifeste que de façon négative, pour s'opposer à une décision. Plutôt que d'une nouvelle façon de signifier l'inversion entre notre monde et l'Hadès, le corps faisant office de filtre entre l'âme et son *δαίμων*, empêchant celui-ci d'inspirer l'âme aussi explicitement que lorsqu'elle est séparée de son enveloppe charnelle, cette particularité du signe démonique de Socrate vient plus probablement de l'initiation de ce dernier par Diotime qui ne lui a pas permis de recevoir en partage la vision du Beau : Diotime est dépositaire d'un savoir divin parfait, *a priori* et transcendant, dont Socrate est privé en raison de la personnalité de son initiatrice alors qu'elle a purifié son âme de ses opinions antérieures, mettant à nu son ignorance ; mais cette purification l'a autorisé cependant à entrer en contact avec son *δαίμων*, lequel ne peut malheureusement pas jouer pleinement son rôle

515. *Phédon*, 113 e1-6.

516. *Ibid.*, 113 e6-114 b5. Cette scène, montrant les criminels repentis tentant de convaincre (114 b2 : *ἐὰν μὲν πείσωσιν*) leurs victimes de mettre fin à leurs tourments, doit peut-être être rapprochée d'ESCHYLE, *Euménides*, 885-891, 968-995, où c'est aussi grâce à la parole persuasive qu'Athéna réussit à calmer la furie des Érinyes et à les fixer à Athènes, enracinant ainsi la justice dans la cité et ses institutions, qui se substituent désormais au cycle interminable des vengeances claniques, s'appuyant sur la parole et non plus sur la force, sur la médiatisation et non plus sur l'action directe et personnelle. La persuasion a donc une fonction politique majeure permettant d'intégrer la justice ancienne sous une forme apaisée, en éliminant donc ses inconvénients qui interdisaient l'extinction des querelles. Tout cela transparait dans le texte de Platon puisque le criminel est pris dans un cycle de châtements et doit réintégrer la civilisation grâce à la parole persuasive, mode de communication civilisé par excellence, contrastant avec la violence sauvage dont il fit preuve contre ses victimes, qui acceptent alors d'abandonner leur vengeance, ce qui est une forme de pardon qui met fin au conflit, estimant que la punition reçue par le coupable (et qu'elles n'ont pas infligée elles-mêmes) a été juste et qu'il est redevenu humain. Sur la persuasion dans les *Euménides*, voir V. PIRENNE-DELFORGE, « Le Culte de la persuasion. Peithô en Grèce ancienne », *Revue de l'histoire des religions*, CCVIII, 1991, p. 402.

517. *Phédon*, 113 d4-e1.

518. *Ibid.*, 108 b3-c5.

d'intermédiaire vers le savoir à cause de l'initiation avortée et ne se manifeste donc que sur le mode initiatique expérimenté par Socrate, à savoir la réfutation, et censure alors les actes de celui-ci qui ne sont pas adéquats. De là, nous déduisons que l'individu qui aurait le bonheur d'être initié par un homme divin bénéficierait lui, en revanche, de l'intervention positive du *δαίμων*, et serait indubitablement un authentique philosophe accédant à un savoir positif. Ce rapport au *δαίμων* par-delà l'Hadès, même s'il a lieu d'une façon négative, suffit à donner à Socrate la conscience de la continuité existant entre la vie et la mort, si bien qu'il devient compréhensible que les individus qui n'ont pas la chance de bénéficier d'une telle assistance quand leur âme s'est incarnée, n'ont aucune idée du destin de celle-ci et des choses de l'Hadès, à tel point qu'il leur arrive d'être portés à la méchanceté et de se laisser aller à satisfaire tous leurs appétits et désirs corporels, ce qui rend d'autant plus cruciale la rencontre avec un homme démonique pendant cette période d'incarnation de l'âme pour prendre conscience d'une réalité qu'ils peuvent comprendre mais qu'ils sont incapables de concevoir spontanément puisqu'elle se situe en dehors de leur cadre de pensée ordinaire ⁵¹⁹.

Il est aussi intéressant d'observer que dans l'Hadès, l'âme qui n'a pas été purifiée, une fois jugée, est abandonnée par son *δαίμων* et est entraînée d'un lieu à l'autre grâce aux courants des grands fleuves qui sillonnent les lieux souterrains, que Socrate prend le soin de décrire minutieusement ⁵²⁰ : elle n'a pas d'autre choix que de les subir et de se laisser porter par leur mouvement vers le l'endroit qui correspond à sa nature. Les juges n'ont en fait qu'à l'aiguiller vers le fleuve adéquat pour que soit immédiatement et irrémédiablement exécutée leur sentence. Quant aux âmes pures, elles n'ont pas non plus le choix de leur destination et sont conduites hors du monde souterrain ⁵²¹ et ce sont les seules à être guidées par une divinité, le *δαίμων*, au début du parcours pour arriver au lieu du jugement ⁵²², bientôt rejoint par d'autres dieux pour gagner le lieu où ces âmes valeureuses s'établiront ⁵²³. Cela explique pourquoi celles-ci continuent de bénéficier de l'assistance de leur *δαίμων* quand elles retrouvent un corps mais aussi pourquoi les âmes non purifiées en sont dépourvues.

519. Voir *supra*, pp. 683 et 838.

520. *Ibid.*, 111 d2-113 c8.

521. *Ibid.*, 114 b7-c2 : « ceux qui, des lieux se trouvant dans la Terre, ont été libérés et délivrés comme d'une prison, ils arrivent là-haut dans une demeure pure et s'installent à la surface de la Terre » (*οὗτοι εἰσιν οἱ τῶνδε μὲν τῶν τόπων τῶν ἐν τῇ γῆ ἐλευθερούμενοι τε καὶ ἀπαλλαττόμενοι ὡσπερ δεσμοτηρίων, ἄνω δὲ εἰς τὴν καθαρὰν οἴκησιν ἀφικνούμενοι καὶ ἐπὶ γῆς οἰκίζόμενοι*). Il convient de remarquer la succession de participes passifs ou ayant cette forme, pour décrire ce qui arrive aux âmes de ceux qui ont le droit d'accéder à la surface de la Terre.

522. *Ibid.*, 113 d1-2.

523. *Ibid.*, 108 c3-5 : « [l'âme] qui a passé toute sa vie d'une façon pure et mesurée trouve des dieux pour l'accompagner et la guider et s'établit dans le lieu convenant à chacune en particulier » (*ἡ [sc. ψυχῆ] δὲ καθαρῶς τε καὶ μετρίως τὸν βίον διεξελθοῦσα, καὶ συνεμπόρων καὶ ἡγεμόνων θεῶν τυχοῦσα, ὄκησεν τὸν αὐτῆ ἐκάστη τόπον προσήκοντα*).

Par conséquent, toutes les âmes sont soumises à la nécessité lors de leur séjour dans l'Hadès⁵²⁴, à laquelle elles ne peuvent s'opposer et qui les conduit dans leurs pérégrinations. Même le jugement paraît relever de cette nécessité car les juges divins connaissent précisément à la fois les actes des âmes qui comparaissent devant eux et la nature exacte du bien et du mal, aussi leurs jugements sont-ils nécessaires car les juges étant parfaitement justes, leurs arrêts ne sauraient être différents ; d'ailleurs, l'âme n'est pas à même de s'expliquer sur sa conduite passée et n'a pas la possibilité d'infléchir les juges en s'adressant à eux : un jugement juste est par définition nécessaire et donc sans appel. Or le déploiement de cette nécessité est déclenché par la mort du corps et conditionné par la vie que l'âme incarnée a eue : l'existence de la nécessité, du fait de sa nature mécanique et automatique, garantit ainsi à chacun que durant le temps de l'incarnation, il a entre ses mains le destin de son âme.

Cette nécessité est également l'agent permettant le triomphe final du philosophe. En effet, il aura passé sa vie à se comporter comme un Marsyas *ὕβριστής*, sortant sans cesse des limites de sa condition en élevant son intelligence, défiant ainsi celle des dieux, dont il partage la sagacité. Cette fois, Apollon aura beau tuer son corps, il n'aura pas atteint sa substance, puisque son âme et sa pensée sont immortelles. La nécessité, contre laquelle aucun dieu ne peut rien, garantira alors à l'âme du philosophe de rejoindre dans l'Hadès les lieux les plus divins. Marsyas prend ainsi sa revanche en défiant les dieux dans l'activité même qui le sauve s'ils le font périr, les plaçant de la sorte sous une double contrainte : soit ils le laissent faire et il continue de faire l'insolent, soit ils le punissent et ils consacrent sa réussite. C'est donc lui qui est parvenu à renverser la situation et à piéger son adversaire grâce à sa maîtrise et à son intelligence du *λόγος*. Et ce succès n'est possible que si cette philosophie est en prise complète avec le réel, le *λόγος* authentique : c'est bien elle le véritable antidote contre tous les ensorcellements, la panacée qui guérit l'âme de tous les maux et qui la sauve, la seule vraie magie qui parvienne à lier l'être et même les dieux.

Le vrai *φάρμακον* du *Phédon* n'est pas la ciguë qui tuera Socrate ou le guérira mais toute sa vie corporelle qui condamnera son âme ou la sauvera lorsqu'elle rejoindra l'Hadès : la vie ne possède pas de forme prédéterminée et propre, elle a cette nature ambiguë et indistincte de tout *φάρμακον*, toutes les potentialités étant contenues en elle, ce qui oblige l'individu à faire un choix et à prendre des bifurcations qui l'engagent parfois de façon irréversible. La ciguë n'est que l'instrument neutre du destin de Socrate : la qualification de

524. *Ibid.*, 108 c2 (à propos de l'âme non purifiée) : « elle est emportée par la nécessité dans la demeure qui lui convient » (*ὅπ' ἀνάγκης φέρεται εἰς τὴν αὐτῇ πρόπουσαν οἴκησιν*) ; 114 a3-4 (à propos des criminels pouvant s'amender) : « la nécessité précipite ceux-là dans le Tartare » (*τούτους δὲ ἐμπεσεῖν μὲν εἰς τὸν Τάρταρον ἀνάγκη*). Les références à la nécessité sont peu nombreuses dans le mythe final mais tout le processus se déroule de façon inexorable et mécanique, ce qui indique qu'il est commandé par la nécessité, qui s'impose à tout être et toute chose.

poison ou de remède, en réalité, ne lui est attribuée qu'en fonction de la vie menée par celui qui l'absorbe et seul celui-ci saura la nature exacte du breuvage, mais seulement une fois mort quand son âme aura été jugée. Le vrai pari fait par l'âme porte donc en fait sur la nature du bien, qui aura conditionné ses actes et qui décidera du jugement divin dans l'Hadès car l'enjeu n'est pas simplement de faire le bien pendant sa vie corporelle, mais que le bien, tel qu'on le conçoit, soit reconnu de la même façon par les juges infernaux, ce qui implique de chercher à connaître le bien tel qu'il est véritablement. Du reste, le résultat de la vie corporelle dépend de celui de l'incantation : si celle-ci parvient à briser l'envoûtement de l'âme par le corps, le *φάρμακον* est un remède car il entérine sa réussite, sinon c'est un poison car il prive l'âme des récompenses de l'Hadès. C'est ainsi que s'articule la triple magie évoquée dans le *Phédon* : celle du *φάρμακον*, celle de l'incantation et celle du corps. Le pari socratique revient par conséquent à penser que la philosophie a vraiment la capacité à désenvoûter l'âme des ensorcellements du corps et à l'amener à trouver la nature véritable du Bien et qu'elle ne nous conduit pas vers des chimères qui se retourneront contre nous après notre mort. Le statut de *φαρμακεύς* du philosophe est de nouveau confirmé.

Une fois encore, la décision d'adopter une vie conforme aux impératifs de la philosophie appartient à chacun, qui trouvera ou non les raisons qui le convaincront de prendre cette décision. Il y a là une part de contingence possible puisque le facteur déterminant un individu à se tourner vers la philosophie n'est pas nécessairement lié uniquement à sa nature propre mais dépendra aussi des rencontres qu'il fera au cours de son existence et de ses expériences qui seront ou non des sources de motivations et contribueront ou non à le persuader et à faire naître en lui l'intime conviction que l'activité philosophique mérite qu'il y consacre sa vie. Et surtout, la philosophie ne doit pas être administrée n'importe comment et à n'importe qui car si elle se résume à l'application de quelques recettes et principes génériques, découleraient-ils de la pratique d'un authentique philosophe, sans tenir compte des capacités réelles du sujet qui les reçoit, elle a toutes les chances d'être non seulement inefficace mais surtout nocive, privant la personne d'une chance d'accéder à la véritable philosophie qui purifiera son âme et surtout elle vivra dans l'illusion de l'avoir fait. C'est ainsi que de remède, la philosophie devient poison. Or, du fait même de son énonciation, la philosophie est nécessairement appauvrie, tronquée, simplifiée, faussée, et prend ainsi une nature incantatoire dont les effets dépendront de celui qui l'exprime et de sa façon de le faire mais aussi de celui qui la reçoit et de sa capacité à l'intégrer et de la retraiter pour se l'approprier : c'est bien à chacun de trouver son propre enchanteur, adapté à lui et connaissant les incantations qui lui conviennent parfaitement. La philosophie ne deviendra alors un remède que lorsqu'elle se développera à l'intérieur de l'âme et aura réussi à appréhender le vrai, mais transformée en une pure pensée, elle sera entièrement personnelle et

incommunicable, tout en étant pourtant universelle car en prise avec le réel et le *λόγος* de l'univers : tant qu'elle ne sera pas arrivée à ce résultat, elle ne sera jamais qu'une incantation. C'est aussi pour ces raisons que la relation éducatrice est plus qu'un simple échange d'informations mais est présentée comme une relation à dimension existentielle et mystique, vécue sur le mode de la possession, donc au-delà de l'énonciation, dans un rapport direct d'intelligence à intelligence, dans une initiation au *λόγος* universel et vrai.

Ayant analysé le *Phédon*, et particulièrement après avoir abordé le pari socratique et le mythe final, il est opportun de nous intéresser de nouveau au passage du *Cratyle* décrivant la magie d'Hadès, envoûtant toutes les âmes, quelle qu'ait été leur vie incarnée, celles des philosophes comme celles des autres⁵²⁵. Le sage, pas plus que tout autre humain, ne sait réellement ce qu'est le monde et en quoi consiste la vertu authentique. Se consacrant à la pensée rationnelle, le philosophe développe des méthodes ou des conceptions convaincantes qui donnent sens à l'expérience, au point qu'elles enchantent ceux qui les reçoivent et éventuellement le philosophe lui-même, qui se persuade lui-même de la vérité de ses pensées, au-delà même de la simple incantation visant à rassurer et apaiser les craintes en fournissant un espoir face à la finitude humaine, tel un Hadès se charmant tout seul. Ainsi, il est difficile de savoir si Socrate croit au mythe qu'il expose à la fin du *Phédon* et plus généralement aux théories sur l'immortalité de l'âme qu'il a présentées dans ce dialogue, et s'il n'a pas seulement voulu soulager ses amis et leur rendre l'épreuve de sa mise à mort plus supportable en leur proposant une sorte de *consolatio*, à laquelle lui-même ne prêterait guère de foi. Il n'en demeure pas moins que n'ayant pas fui la sentence du tribunal et l'exécutant sans trembler, Socrate a entièrement conscience de l'importance et de la nature fondatrice de ce qui se joue dans cette prison, et Platon, qui relate l'événement avec une intensité dramatique considérable plusieurs années après, tout autant que lui. Quelles que soient les convictions réelles de Socrate à cet instant fatal, qu'elles concernent ou non l'immortalité de l'âme, l'importance de sa mission, la validité de sa démarche ou sa postérité extraordinaire, marquant pour des siècles la philosophie occidentale, ces convictions existent et elles justifient à ses yeux qu'il meure pour elles, et Platon est certainement convaincu lui-même de la valeur, de la beauté et de la légitimité du geste de Socrate. Le texte du *Cratyle* nous ramène à notre ignorance et entre en résonance avec le pari socratique, révélant vraisemblablement une profonde certitude de Platon : aucun savoir n'est acquis et tout homme doit se constituer sa propre philosophie, en restant à l'écoute du monde et de son *λόγος* et ayant un souci constant d'interroger ses opinions, toujours en quête d'une vérité se trouvant à l'extérieur de lui-même et qu'en même temps, il est le seul à pouvoir saisir, personne n'étant apte à le faire à sa place.

525. *Cratyle*, 403 c1-404 a6.

Éros présidait à l'écart créateur, tirant du néant des pensées inédites, générant un délire fécond, pour ainsi dire expulsant de l'âme le *λόγος*. Hadès est, lui, la figure tutélaire d'un autre néant, celui de la finitude, que l'on pare de masques effrayants et fantasmagoriques, et est donc le pendant d'Éros, générant des discours sur l'inconnu qui attire en quelque sorte le *λόγος*, l'arrachant de l'âme. Le principe amenant l'émergence de la vie et celui qui y met fin se rejoignent donc dans leur rapport au *λόγος*. L'un et l'autre puisent la connaissance à sa source inaccessible directement à l'homme, toujours en amont de celui-ci, dans une apriorité insoluble, hors de portée de ses sens puisqu'il ne peut en constater que les effets. Le signe démonique relie Socrate à l'Hadès et à l'apriorité de la philosophie, notamment du fait de la négativité de l'expression de ce signe qui laisse ouvertes toutes possibilités en dehors du comportement déclenchant son apparition. Un effet miroir renversant résulte de cette négativité qui rend désormais intéressante l'ignorance, et même féconde, et qui déplace également le centre d'intérêt du côté du questionnement plutôt que de la réponse apportée. Le rapport ironique de Socrate à la connaissance procède de ce schéma inversé et découle de son rapport à la mort : se posant en somme comme étant déjà mort, du fait de la continuité pour l'âme entre la vie incarnée et la mort, il ne peut que se trouver en décalage, donc *ἄτοπος*, par rapport à ses contemporains quant à sa façon d'approcher les problèmes et d'aborder le monde, détaché des contingences, tourné vers des perspectives qui dépassent l'horizon de la finitude. Face aux opinions érigées en connaissances sans être dûment fondées que ses contemporains avancent, et parfois doctement, Socrate répond par l'ironie produisant un écart créateur, laissant béant un vide d'ignorance engendrant, chez celui qui a l'esprit fécond, une pensée nouvelle, submergeant l'opinion ancienne. La négativité de la démarche de Socrate exploite les potentialités de l'inconnu, qui, eu égard à nos capacités limitées et à notre savoir incomplet, englobe toujours la vérité, à moins d'énoncer des tautologies qui certes contiennent le vrai mais ne le rendent pas compréhensible et n'apprennent rien, et de là, l'ironie de Socrate introduit une absence dans la présence de ce personnage⁵²⁶ qui le met immédiatement en marge des modes de pensée et des opinions existants, lesquels perdent leur évidence et leur autorité, si bien qu'il n'est jamais là où on l'attend : il en découle

526. Ce qui souligne une fois de plus l'importance de l'incarnation pour saisir l'essence de la pensée humaine, intervenant dans le temps et générant des écarts remettant en cause les situations existantes, et qui trouve dans le dialogue, un support naturel puisque celui-ci introduit d'emblée une altérité au moins physique qui, même lorsque les interlocuteurs sont d'accord, oblige les uns et les autres à formuler leurs opinions personnelles et à les exposer ainsi à une éventuelle critique donc à un questionnement susceptible de créer de la pensée. Socrate, par son rapport radical à l'ignorance, systématise ce mécanisme. Ce jeu sur l'inconnu, l'absence et la présence est poussé à l'extrême dans le *Sophiste*. Ce dialogue poursuit en effet la figure du sophiste, mais le sophiste est physiquement absent, ce qui n'empêche pas de le trouver, en même temps que le philosophe qui n'était pas cherché ici et devait faire l'objet d'une recherche spécifique qui ne sera jamais entreprise explicitement. L'absence physique du sophiste est justement ce qui permet à la pensée philosophique de se développer sans entrave et de le débusquer, le caractérisant au passage d'une façon contraposée, en mettant de la sorte en évidence sa capacité de nuisance et sa puissance d'inhibition de toute réflexion, en tuant tout dialogue authentique.

nécessairement une inventivité et une créativité en constant renouvellement, donnant du philosophe l'image d'un possédé ou d'un être inspiré, sorcier dont l'esprit est en prise avec une réalité souvent difficile à concevoir pour le commun tant elle est étrangère à ses modes de pensée ordinaires.

VI. Un outil à la disposition du législateur

La vertu est présentée par Socrate, dans l'*Alcibiade I*, comme ce qui convient aux hommes libres¹. Elle consiste en effet à s'astreindre à un comportement précis et raisonnable. Un être qui est capable de choisir adéquatement son comportement est donc nécessairement et réellement libre, puisqu'il a en main tous les éléments et connaissances indispensables pour décider, contrairement à l'ignorant qui croit pouvoir faire tout ce qu'il veut et qui, *in fine*, prend en fait des décisions contraires à son intérêt véritable². C'est pourquoi une cité composée d'hommes vertueux n'a pas besoin d'un pouvoir politique particulièrement fort dont la mission serait de sanctionner les mœurs des citoyens. Car la vertu fait office de ligne de conduite adéquate et harmonieuse ; elle prévient tous les écarts de comportement susceptibles de survenir ; et elle règle les éventuels problèmes sans conflits. La vertu instaure ainsi une sorte d'autocontrôle de la cité. La liberté n'est pas seulement la résultante d'une capacité à décider mais elle a aussi une dimension sociale : la cité dans laquelle vit l'individu capable de choisir adéquatement doit encore le laisser se comporter suivant ce choix, ce qui n'est pas le cas, bien entendu, dans un régime de type tyrannique. Un tel pouvoir se comprend à la fois comme la preuve d'un échec dans la formation morale des citoyens et comme le pire des régimes pour ceux des citoyens qui sont malgré tout vertueux, puisqu'ils sont privés de la liberté à laquelle ils ont le droit d'aspirer. Réciproquement, laisser les citoyens dans un état de bassesse morale est le meilleur moyen pour faire émerger une tyrannie, puisque leur nature servile sera à la recherche d'un maître autoritaire. Par conséquent, ce n'est pas en agissant sur les compétences techniques du personnel politique, sur les qualités qui lui confèrent autorité et charisme, ou sur les structures politiques de l'État que l'on assurera le bonheur de la cité : ce serait vain car on ne traiterait que le symptôme et non la cause du mal. Il vaut mieux agir directement sur tous les citoyens en leur permettant d'accéder à la vertu, ce qui demande d'avoir des dirigeants eux-mêmes vertueux pour qu'ils communiquent cette vertu au reste de la cité³.

Toutefois, il se pourrait qu'à la fin de l'*Alcibiade*, l'auteur ose une pointe d'ironie à l'égard de Socrate, lorsqu'il met en scène l'adhésion d'Alcibiade aux sages principes de celui-

1. *Alcibiade I*, 135 c6.

2. *Ibid.*, 134 e8-135 b1.

3. *Charmide*, 135 b3-5.

ci. Malgré la nature liante et contraignante du discours que celui-ci a su insuffler au jeune homme, le lecteur est déjà au courant du destin qu'il connaîtra, à l'opposé de ce qui était souhaité par Socrate au cours de cette conversation. La puissance du simple discours philosophique n'est donc pas suffisante pour contrer celle de la cité, tant pour retenir une personne dans l'orbite de la philosophie que pour y faire venir un grand nombre d'individus, comme le montrera la condamnation de Socrate. En matière d'engagement philosophique, la motivation personnelle est primordiale et toutes les conversations avec Socrate n'y feront rien si l'interlocuteur n'est pas résolument décidé à devenir philosophe et s'il est trop faible de caractère pour persévérer dans cette voie ardue. Si Socrate a échoué à convertir à la philosophie un garçon d'un naturel aussi doué que l'était Alcibiade, il n'y a guère d'espoir à avoir en la matière avec le commun des mortels. Les projets politiques de la *République* et des *Lois* prendront acte de l'impossibilité de réformer une société uniquement en prêchant la vertu et en faisant en sorte qu'elle se répande de proche en proche par un dialogue persuasif, ce qui est seulement de l'ordre de l'idéal, et préconiseront une modification profonde de l'organisation sociale afin d'instaurer une forme de contrainte matérielle devant mener les citoyens à la vertu.

Moyen d'influence prisé par les professionnels de la parole, autant que par Socrate, pour son efficacité à transformer les comportements, la magie paraît être un instrument tout adapté pour permettre aux législateurs et gouvernants de réussir dans leur tâche, puisqu'ils doivent fédérer les énergies pour les diriger dans le sens de leurs projets pour la cité. La forme de magie privilégiée par les politiques est incantatoire, en prenant le terme au sens large puisqu'il sera question non seulement de soumettre les individus à une parole efficace mais aussi de les faire participer à des activités qui produisent de l'influence et d'organiser les relations sociales de telle sorte que les citoyens soient enclins à agir en convergence avec les intérêts de la cité. Comme nous le verrons, l'approche n'est pas simplement métaphorique mais de véritables mécanismes de manipulation cognitive sont instaurés pour obtenir des citoyens les comportements souhaités, sans avoir à recourir des méthodes coercitives qui violentent les corps et terrorisent les esprits, à tel point qu'une véritable culture commune est créée imposant à tous les citoyens des systèmes de normes plus ou moins implicites qui les réunissent malgré leurs différences et instaurent des rapports entre eux de nature tribale. L'utilisation d'incantations est également capable de réguler ou transformer certains comportements sur lesquels la loi, par nature, n'a aucune prise, comme divers aspects ayant trait aux mœurs et à la vie privée. Elle peut aussi constituer un complément qui renforce l'efficacité de la loi en s'associant à discours persuasifs figurant en préambule de celle-ci, comme dans le cas des lois d'impiété. Enfin, si le législateur est encouragé à recourir à des procédés magiques pour diriger sa cité, le citoyen, quant à lui, est fortement incité à éviter

toute pratique magique car le risque de s'exposer à commettre des impiétés est très grand, et peu importe que l'efficacité réelle de la sorcellerie soit prouvée ou non. La législation reconnaît d'ailleurs l'existence de crimes de magie qu'elle punit très sévèrement.

1- Un problème de vertu

La tragédie vécue par Socrate est un drame civique en plus d'être un drame personnel, puisque les institutions athéniennes n'ont à aucun moment permis d'arrêter cette injustice et l'ont même rendue possible puisque la plainte de Mélètos a été déposée le plus légalement du monde et instruite conformément aux procédures en vigueur. Tout laisse penser que Socrate aurait des raisons légitimes d'être révolté et de chercher à se soustraire au verdict inique des Athéniens. La lecture de la fin du *Criton* nous apprend qu'il ne nourrit en fait aucune rancune contre la loi athénienne, en nous faisant entrer dans l'intimité de la relation unissant le citoyen à sa cité : même si nous avons vu que le légalisme de Socrate n'est invoqué par celui-ci qu'à titre de prétexte pour convaincre Criton du bien-fondé de sa résolution, il ne fait pas de doute toutefois, comme nous l'avons également dit, que ce légalisme existe et que les rapports décrits par Socrate entre lui et les Lois ne sont pas fictifs ⁴, ce qui d'ailleurs rend crédible son argumentation, laquelle est valable dans le cadre restreint où elle se déploie et qui, plus généralement, présente un intérêt certain en tant que réflexion de philosophie politique et de philosophie du Droit. Toute l'ironie est justement de tenir un discours recevable et objectivement sensé pour s'en servir comme paravent et démontrer que son interlocuteur, qui se range à cette argumentation, en réalité ne comprend rien au fond du problème en jeu.

Si l'on reconnaît avec Socrate et Criton que l'on est tenu de respecter ses engagements pris à l'égard d'un autre particulier en conformant ses actions ultérieures à ceux-ci, *a fortiori*, on se trouvera dans l'obligation de respecter les accords passés avec l'ensemble des particuliers, rassemblés dans le corps abstrait de la Cité, qui exprime sa volonté par ses lois ⁵. La prosopopée de la Cité et des Lois est un procédé littéraire qui permet à Platon de matérialiser le dialogue permanent existant entre tout citoyen et les institutions de sa cité, à travers le comportement quotidien du premier qui s'accorde avec les prescriptions des secondes, témoignant ainsi son assentiment à leur égard et la reconnaissance de leur autorité et de leur apport positif à sa vie ⁶, mais à travers aussi son activité politique qui lui permet de

4. Voir *supra*, pp. 359-362.

5. D'où la transition en *Criton*, 49 e5-50 a3, vers la fameuse prosopopée des Lois.

6. *Ibid.*, 50 a8-52 a5.

faire entendre ses arguments si les lois ne lui conviennent pas, en vue de les amender, à condition de savoir se montrer suffisamment convaincant avec ceux qui ne le souhaitent pas et se font les porte-parole de la loi existante⁷. Comme les Lois l'indiquent, les actes, surtout lorsqu'ils sont réitérés, sont plus explicites et plus crédibles que les paroles pour signifier l'adhésion de quelqu'un à une règle ou un principe⁸.

Selon cette optique, de prime abord, il pourrait sembler bien difficile à l'homme vertueux d'être un réformateur, et *a fortiori* un révolutionnaire, et transformer la cité pour qu'elle soit elle aussi plus vertueuse, s'il ne doit pas contrarier les lois en place, autrement que par la voie légale et si, en outre, il doit être prudent et mesuré par reconnaissance pour les bienfaits qu'il a tirés des lois existantes, comme le serait un bon fils à l'égard de ses parents à qui il est redevable de tant. En premier lieu, s'il a exprimé son accord aux lois de sa cité, l'individu n'a pas de raison de vouloir les changer : au regard de la possibilité de pouvoir accomplir des actions vertueuses tout en les respectant, elles lui paraissent convenables. Ensuite, dans le cas considéré par Socrate, il ne s'agit pas de n'importe quelles lois, mais de celles d'Athènes⁹, qui laissent le citoyen libre de leur donner son consentement ou de quitter la cité, et qui prévoient en outre des mécanismes pour les modifier sans recourir à la violence, si elles ne sont plus adaptées : ces lois ne sont pas intrinsèquement source d'injustice et d'une manière générale, elles ne sont pas d'une nature qui les conduirait à s'opposer à quiconque voudrait mener une vie vertueuse. Pour le dire en termes juridiques, le contrat passé avec les lois athéniennes n'est ni léonin, ni dolosif et comporte un délai de réflexion plus que raisonnable¹⁰ : chaque partie est à égalité et informée du contenu précis de l'accord. En revanche, l'injustice risque de surgir lorsque les citoyens votent des décisions illégales, contre lesquelles Socrate s'élève avec les moyens légaux dont il dispose, comme dans l'affaire des généraux condamnés suite à la bataille des îles Arginuses¹¹.

7. *Ibid.*, 51 b3-c1, 51 e6-52 a3.

8. *Ibid.*, 52 b1-d5. Toute la vie de Socrate est la preuve de son attachement aux lois athéniennes qui, en 52 d3-5, résumément ainsi tout le passage mentionné : « Cela posé, réponds-nous sur ce premier point, si nous disons vrai en affirmant que tu as accepté de vivre en citoyen selon nos dispositions, par tes actes et non tes paroles, ou cela n'est-il pas vrai. » (*πρῶτον μὲν οὖν ἡμῖν τοῦτ' αὐτὸ ἀπόκριται, εἰ ἀληθῆ λέγομεν φάσκοντές σε ὁμολογηκέναι πολιτεύσεσθαι καθ' ἡμᾶς ἔργῳ ἀλλ' οὐ λόγῳ, ἢ οὐκ ἀληθῆ.*)

9. R. WEISS, *op. cit.*, pp. 24-27, explique que Socrate, toutefois, ne considère pas qu'Athènes soit pour autant une cité meilleure que les autres, mais que c'est d'abord sa cité natale et qu'il est affectivement lié à elle et à ses habitants, ce qui ne lui interdit pas de porter à leur sujet un regard lucide.

10. *Criton*, 52 d8-e3 : « Par conséquent, tu ne fais pas autre chose que de transgresser les conventions et les accords passés avec nous en personne, en ayant donné ton consentement non pas sous la contrainte, et ni en ayant été trompé, ni en ayant été forcé de te décider en peu de temps » (*Ἄλλο τι οὖν, [...] ἢ συνθήκας τὰς πρὸς ἡμᾶς αὐτοὺς καὶ ὁμολογίας παραβαίνεις, οὐχ ὑπὸ ἀνάγκης ὁμολογήσας οὐδὲ ἀπατηθεὶς οὐδὲ ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ ἀναγκασθεὶς βουλευσασθαι*), souligné par nous. Sur l'idée de conventions passées entre la cité et le citoyen, voir aussi ISOCRATE, *op. cit.*, XVI (*Sur l'attelage*), 43.3-4 (MATHIEU, BRÉMOND) : « tu n'as pas honte de violer les conventions grâce auxquelles tu habites encore notre ville » (*οὐκ αἰσχύνει τὰς συνθήκας παραβαίνων δι' ἃς αὐτὸς οἰκεῖς τὴν πόλιν*), traduction de G. Mathieu et É. Brémond.

11. *Apologie*, 32 b1-c3.

Il en serait bien différemment s'il s'agissait d'une cité dominée par un tyran faisant régner l'arbitraire et l'injustice, et poussant les citoyens à être eux-mêmes injustes pour survivre dans un tel système. Or, Socrate a déjà été confronté à une telle situation, sous les Trente et avait refusé alors d'obéir aux ordres iniques du pouvoir et de se rendre complice d'un crime¹² : comme il le précise dans l'*Apologie*, il avait cette fois aussi fait connaître le fond de sa pensée par ses actes, plus que par ses paroles¹³. Dans un régime tyrannique, la loi n'existe plus en tant que prescription s'imposant à chacun de la même manière et en recueillant son assentiment car elle émane d'un individu unique ou d'un petit groupe qui se situe au-dessus d'elle et peut la modifier sans prendre l'avis de ceux à qui elle s'impose, sans se référer non plus à des principes universels, n'étant plus que l'expression d'intérêts personnels. Sa dimension de contrat librement consenti disparaît, si bien que les citoyens ne sont pas liés à la législation tyrannique. La loi perd sa prééminence au niveau logique en tant que modèle de comportement général et reconnu, et tombe au niveau des comportements ordinaires et individuels, faute de consentement préalable : un comportement se conformant à une loi édictée par un tyran ne se distingue pas d'un comportement particulier adopté sans aucun référent, donc sauvage, non civilisé ; par conséquent, n'importe quel autre comportement peut lui être opposé, surtout lorsqu'il est vertueux. L'opposition au tyran se fait alors sur le mode de l'action, voire de la violence, et non du discours persuasif argumenté comme dans une cité régie par des lois¹⁴.

Il n'est pas anodin que Platon fasse insister les Lois dans leur prosopopée sur leur rôle primordial dans la naissance, le développement et l'éducation des individus¹⁵, non pas seulement dans un sens métaphorique pour évoquer les étapes de leur formation et de leur accession à la citoyenneté, mais au sens propre, génétique : toute l'existence du sujet est façonnée par les Lois qui créent un environnement culturel conditionnant tout son comportement et donc sa manière de vivre, d'être et son rapport au monde. Les Lois deviennent une référence explicite (car elles sont connues) et implicite (car on les a

12. *Ibid.*, 32 c4-d8.

13. *Ibid.*, 32 c8-d3 : « Dans ces circonstances, bien sûr, moi, je fis la démonstration une fois encore, non pas en paroles mais en actes, que je ne me préoccupe de la mort d'aucune manière, pour ne pas le dire plus vulgairement, tandis que de commettre ni quoi que ce soit d'injuste, ni quoi que ce soit d'impie, c'est de cela dont je me préoccupe entièrement. » (τότε μέντοι ἐγὼ οὐ λόγῳ ἀλλ' ἔργῳ αὖ ἐνεδειξάμην ὅτι ἐμοὶ θανάτου μὲν μέλει, εἰ μὴ ἀγροικότερον ἦν εἰπεῖν, οὐδ' ὅτιοῦν, τοῦ δὲ μηδὲν ἀδικῶν μηδ' ἀνόσιον ἐργάζεσθαι, τοῦτου δὲ τὸ πᾶν μέλει.) Voir également le jugement porté sur lui par Lachès (*Lachès*, 188 e5-189 a1) : « Or, moi, je n'ai pas fait l'expérience des discours de Socrate, mais, à ce qu'il semble, j'ai fait précédemment l'épreuve de ses actes, et là, je l'ai découvert digne de tenir de beaux discours et en toute franchise. » (Σωκράτους δ' ἐγὼ τῶν μὲν λόγων οὐκ ἐμπειρός εἰμι, ἀλλὰ πρότερον, ὡς ἔοικε, τῶν ἔργων ἐπειράθην, καὶ ἐκεῖ αὐτὸν ἤϊρον ἄξιον ὄντα λόγων καλῶν καὶ πάσης παρρησίας.)

14. Voir G. VLASTOS, « Socrates on Political Obedience and Disobedience » (1973/74) in G. VLASTOS, *Studies in Greek Philosophy*, II, pp. 30-42, qui explique lui aussi qu'il peut exister des circonstances dans lesquelles un citoyen pourra légitimement désobéir à la législation, même si, du point de vue de cet auteur, l'argumentation de Socrate dans le dialogue qui nous intéresse est valable pour le cas d'espèce.

15. *Criton*, 50 d1-51 a7, c8-d5, e5-6, 54 b2.

intériorisées et qu'on les applique sans toujours y penser) qui régule les relations entre les personnes et qui les tire ainsi de l'état de nature en en faisant des êtres civilisés dont les déterminants comportementaux ne sont plus conditionnés par les pulsions et les besoins animaux, et la nécessité de survivre dans un environnement hostile¹⁶. Finalement, les Lois ont créé une sorte de seconde nature chez ceux qui sont nés et ont grandi dans leur périmètre d'application, se nourrissant de leurs principes. C'est bien ainsi qu'il faut entendre le fait qu'elles gagnent les individus par la persuasion, sans recourir à la force brute¹⁷, lesquels deviennent citoyens en reproduisant, à leur tour, cette façon de faire, favorisant spontanément l'argumentation plutôt que la violence, notamment à l'égard des Lois¹⁸. Le travail de persuasion réalisé sur une personne n'est complet que lorsque celle-ci ne se différencie plus des principes que l'on a cherché à lui inculquer et que faisant corps avec eux, elle les revendique en son nom propre et par ses actions, ce qui est précisément le cas de ceux qui appliquent les dispositions légales d'une manière naturelle. Dans cette optique, le dialogue, en tant qu'argumentation persuasive fondée sur le respect des accords mutuellement conclus par les parties, est un acte hautement civilisé et est une forme particulièrement adaptée à la pratique de la philosophie. Les Lois ont fait des habitants des citoyens et des êtres humains au plein sens du terme : la cité est aussi une communauté et se défiler quand il faut appliquer la loi, c'est directement porter atteinte à ces principes constitutifs de l'humanité et de la civilisation. À l'aune de ces réflexions, nous comprenons que les lois émanant des tyrans ne sont pas des lois puisqu'elles ramènent les citoyens à l'état sauvage au lieu de les civiliser en élevant leur comportement au-dessus du recours à la violence systématique. L'homme vertueux trouve donc ici de nouveaux arguments justifiant son opposition virulente au régime tyrannique, sans craindre d'être injuste à l'égard des lois, puisque en le reversant, il rétablira leur autorité.

Les institutions légales de la cité ne sont pas compromises dans les injustices commises, qui ne sont le fait que des hommes dépositaires du pouvoir et qui en mésusent, violant les lois au lieu de les préserver. Et c'est contre eux que Socrate se dresse, pour défendre les lois, quand il est en position de le faire¹⁹, car, pensant être plus utile à la collectivité en restant un simple particulier, il ne cherche pas à s'impliquer dans la vie publique et risquer sans cesse sa

16. En 52 a1-2, les Lois disent : « n'enjoignant pas *par une violence sauvage* de faire ce que nous pouvons ordonner » (*οὐκ ἀγρίως ἐπιταττόντων ποιεῖν ἃ ἂν κελεύομεν*), nous soulignons. Elles sont le contraire de l'état sauvage.

17. *Ibid.*, 51 e6-7 : « parce qu'ayant consenti de nous obéir, il n'obéit pas, ni ne nous persuade, si nous ne faisons pas bien quelque chose » (*ὅτι ὁμολογήσας ἡμῖν πείσεσθαι οὔτε πείθεται οὔτε πείθει ἡμᾶς, εἰ μὴ καλῶς τι ποιοῦμεν*) ; évidemment, le passif de *πείθειν* renvoie autant à l'obéissance directe qu'à la soumission à une persuasion.

18. Voir les références citées *supra*, p. 1016, note 7.

19. *Apologie*, 32 b8-c3.

vie en s'opposant à la foule lors des réunions de l'*Ecclésia*²⁰ : ce n'est que lorsque les Lois l'appellent en lui demandant de remplir son devoir de citoyen qu'il prend part aux activités politiques²¹. L'homme vertueux n'est pas celui qui se jette au-devant du danger, même pour faire triompher ses principes, ce qui l'amènerait à s'exposer inutilement et l'empêcherait de servir plus adéquatement sa cause, mais il fait face aux périls sans reculer lorsqu'ils se présentent, car il sait alors qu'il n'est pas vain de prendre ce risque, puisque la conduite de sa vie, toujours avisée, l'a mené à ce point, et que, sans l'avoir cherché, tel est son devoir en pareille situation²².

Socrate étant lui-même victime de l'iniquité des Athéniens, et non des lois de la cité, sa fuite pourrait-elle être pour autant envisagée comme un acte d'opposition à l'injustice des hommes plutôt qu'une rébellion vis-à-vis des lois ? Certainement pas car la procédure a été entièrement menée conformément au formalisme légal, et même si la décision finale est injuste, elle a force de loi eu égard aux pouvoirs conférés par la loi à l'Héliée qui a jugé Socrate ; de plus le refus de Socrate de s'exiler et son acceptation de la sentence, au moment de son procès, relatés dans l'*Apologie*²³ et rappelés dans le *Criton*²⁴, ont été exprimés devant le corps politique, ce qui lie Socrate aux lois et engage sa responsabilité à leur égard. Comme nous l'avons vu, Socrate a été pétri par les lois athéniennes, il ne lui est donc point loisible d'agir autrement qu'en les respectant spontanément et scrupuleusement, si bien qu'il n'a aucune alternative, il doit mourir.

À cette raison s'en ajoute une autre, peut-être plus importante encore, qui dépasse le simple légalisme et qui s'inscrit dans une visée éthique plus générale, d'autant que nous pensons, comme nous l'avons déjà expliqué²⁵, que ce légalisme n'est qu'un prétexte. Le refus

20. *Ibid.*, 31 d6-32 a3.

21. L'*Apologie*, 32 a9-b2, nous apprend que Socrate siégea à la *Boulê* (donc durant un an), ce qui lui permit d'être prytane avec les autres bouleutes de sa tribu pendant un dixième de l'année. Il est intéressant de noter que la fonction de bouleute s'obtient par tirage au sort, parmi les inscrits de plus de trente ans sur des listes tenues dans les *dèmes*, sans condition de cens, et que, comme le souligne M. HUMBERT, *Institutions politiques et sociales de l'antiquité*, 5^e éd., Paris, 1994 [1=1984], p. 74, § 113, cette assemblée « incarne la conscience collective » et apporte une sagesse venant pondérer les excès du peuple réuni dans l'*Ecclésia*. Socrate n'a donc pas particulièrement cherché à occuper de fonction politique : en bon citoyen, il s'est mis à la disposition de la cité en s'inscrivant sur la liste de son *dème* et n'a fait qu'honorer son devoir une fois tiré au sort, et cela pour prendre justement place au sein d'une assemblée ayant un rôle crucial de contrôle de l'exécutif (*ibid.*, p. 109, § 163) et de garant de la législation et des libertés individuelles, en vertu du serment des bouleutes (G. GLOTZ, *La Cité grecque. Le développement des institutions*, rééd. Paris, 1988 [1=1928], p. 195) et parce qu'elle devait se prononcer par un *προβούλευμα* avant qu'une question ne soit portée au vote de l'*Ecclésia*, à commencer par les révisions de la loi (ARISTOTE, *Constitution d'Athènes*, XLV, 4 (OPPERMANN)) ; le fonctionnement et la composition de la *Boulê* seront d'ailleurs bouleversés par la tyrannie des Trente.

22. En *Apologie*, 32 b8-c3, noter le *δεῖν* : « , je pensais qu'il me fallait prendre des risques en étant du côté de la loi et de la justice, plutôt que du vôtre, en craignant la prison ou la mort, quand vous décidiez des choses injustes » (*μετὰ τοῦ νόμου καὶ τοῦ δικαίου ᾧ μιν μᾶλλον με δεῖν διακινδυνεύειν ἢ μεθ' ὑμῶν γενέσθαι μὴ δίκαια βουλευομένων, φοβηθέντα δεσμὸν ἢ θάνατον*).

23. *Ibid.*, 37 c4-38 a1, 38 e4-5.

24. *Criton*, 52 c3-8.

25. *Supra*, pp. 359-362.

de Socrate de transgresser la loi et, partant, de commettre une injustice dans le cadre éthique qu'il a défini et qui est reconnu par ses contemporains, est précisément le seul acte qui puisse vraiment s'opposer avec force à l'injustice objective de ses accusateurs et de ses juges, qui respectent eux aussi la loi. Car, d'une part, s'il viole la loi, il leur donne alors raison et ils ne sont plus dans l'injustice en condamnant un fautif²⁶ ; et d'autre part, en agissant comme eux du point de vue de la loi, il neutralise cette variable dans l'appréciation de sa conduite et rend son action comparable à leur sous un seul point de vue, celui de la vertu, au lieu de deux, ceux de la vertu et du respect de la loi : aussi, toutes choses étant égales par ailleurs, le vice des Athéniens devient-il flagrant au regard de la vertu de Socrate. Quand à une action injuste, il répond par une action juste dont les conséquences sont aussi considérables, Socrate donne une suprême leçon d'éthique à toute la cité, qui dépasse de loin par l'ampleur du public atteint et la force persuasive de l'action accomplie, les effets limités des conversations théoriques qu'il pouvait avoir avec quelques-uns seulement. Malheureusement, il n'est pas certain que les Athéniens coupables d'injustice aient entendu la leçon, faute d'avoir analysé *a posteriori* la situation, ayant estimé que si le condamné se soumettait à la sentence, c'est qu'il la trouvait juste, ou manquait des moyens pour s'y soustraire. En revanche, la postérité de la mémoire de Socrate a prouvé que sa démarche était fondée et que la prophétie finale de l'*Apologie* s'est amplement réalisée²⁷.

Le verdict du procès de Socrate démontre que la vertu individuelle ne fait pas double emploi avec la loi et qu'un citoyen sans vertu a toutes les chances d'appliquer la loi injustement. Mais la vertu n'a de valeur que si elle est mise en acte et non simplement discutée ou étudiée dans le confort peu exigeant de conversations entre gens cultivés. À cet égard, les personnages de Criton et de Socrate contrastent car le premier a beau être un interlocuteur plein de bonne volonté et ouvert au progrès de la réflexion dans le respect des principes du dialogue socratique, soucieux par surcroît de l'importance de la vertu, au moment de transformer en actes les conclusions des entretiens, son premier mouvement est d'agir de la même manière que le commun, qui n'a pas eu la chance de fréquenter Socrate et de profiter de sa conversation. La philosophie ne saurait donc se suffire de constructions intellectuelles théoriques tant qu'elle n'est pas soumise à la pierre de touche de l'action. Enfin, si même un disciple aussi fidèle que Criton, qui a eu maintes fois l'occasion d'entendre son ami priser des principes vertueux, n'est toujours pas en mesure de les faire entrer dans sa vie, il importe de trouver un moyen pour les inculquer aux individus aussi tôt que possible afin qu'ils agissent spontanément en conformité avec la vertu tout au long de leur vie : l'utilisation de la capacité de la législation à générer de l'imprégnation culturelle est peut-être

26. *Ibid.*, 53 b7-c3.

27. *Apologie*, 39 c1-d9.

alors la solution qui sauvera de futurs Socrate de l'injustice populaire, Socrate démontrant du reste par son exemple la puissance de cette imprégnation.

2- Altérer les comportements

Les incantations sont un dispositif très adapté pour contrôler la population d'une cité et influencer sur ses comportements en douceur. Elles présentent l'intérêt d'être appliquées à l'insu de ceux qui les subissent, qui ne peuvent donc s'opposer à leurs effets : de la sorte, les chances d'atteindre le but visé sont maximisées, ce qui est un avantage important pour conduire les affaires d'une collectivité humaine par définition instable et capable d'actions et de réactions imprévisibles pouvant faire échouer les meilleurs projets. D'autre part, cette façon de procéder permet de s'adresser à une population vaste et non à des individus en particulier, et surtout indépendamment des qualités intellectuelles des personnes.

Nous avons vu que les sortilèges pouvaient être de simples illusions destinées à créer des biais cognitifs qui installeront des opinions dans l'esprit de ceux qui en font les frais, en excitant leurs émotions, afin de dissimuler et rendre insensible l'injection des opinions dans l'âme. Socrate, en revanche, sait envoûter ses interlocuteurs de telle sorte que leurs opinions puissent être réfutées par des procédés logiques, installant une situation d'aporie, grâce à laquelle ils se retrouvent en position d'acquiescer de nouvelles habitudes de pensée, permettant à l'âme d'avoir un fonctionnement plus harmonieux eu égard à sa nature et d'être plus autonome vis-à-vis du corps, éprouvant notamment des émotions réellement adéquates avec les situations rencontrées ou les activités pratiquées : mais comme il n'est dépositaire d'aucune connaissance positive, Socrate n'a pas le pouvoir d'instruire et d'inculquer à ses interlocuteurs les modes de pensée et comportements qu'il convient d'adopter une fois qu'il les a ensorcelés et a bouleversé leur vision du monde, ce sera donc à eux de les découvrir, avec plus ou moins de bonheur, selon leurs capacités propres.

Les incantations que Platon préconise d'utiliser pour gouverner la cité constituent des procédés éducatifs appliqués dès le plus jeune âge et pendant toute la vie du citoyen, visant à amender leurs structures comportementales en conditionnant notamment leur appréciation des plaisirs et des peines en fonction des critères formels retenus par les autorités de la cité, censés favoriser les actions vertueuses et dégoûter des actions vicieuses. Le conditionnement est optimisé par l'organisation du cadre de vie pour qu'il ait une influence allant dans le même sens que celle produite par l'éducation. Les qualités formatrices de la poésie, de la gymnastique, de la musique et de la danse sont mises à contribution pour parvenir au résultat

souhaité. Ces disciplines doivent par conséquent être entièrement soumises au contrôle des responsables politiques qui ont pour tâche de définir leur champ d'application. Tout un processus d'imprégnation culturelle est finalement à l'œuvre.

Les citoyens bénéficient donc individuellement et collectivement de ces manipulations car ils pourront grâce à elles mener une vie tournée vers l'excellence et la vertu, alors qu'ils n'en avaient peut-être pas au départ les qualités et les capacités pour le faire spontanément, et leurs dirigeants, qui sont formés à rechercher le bien commun et à œuvrer en sa faveur, obtiendront aussi de meilleurs résultats dans leur politique et parviendront à mieux faire prospérer la cité, qui se trouve d'une manière générale organisée beaucoup plus harmonieusement grâce à ce conditionnement de la population, et cela sans recourir à la coercition. Cette volonté de faire le bien de la collectivité justifie en même temps certains mensonges imaginés par les législateurs, relevant eux aussi du domaine des incantations en raison de leur rôle structurant dans la vie de la cité. Ce système d'incantations, portant sur les structures mentales des citoyens, affecte à l'arrivée toute la structure de la cité, qui se conserve au-delà des individus et préserve le système éducatif.

a) *Nature des incantations*

L'incantation²⁸ est une formule qui présente la propriété d'agir directement sur l'âme des individus pour amener en eux une transformation comportementale, si bien que sous l'effet de celle-ci, ils se conduisent d'une façon qui n'aurait pas été la leur en temps normal, s'ils avaient suivi leurs habitudes et leur manière d'être. Tout cela est très bien illustré dans le dixième livre des *Lois*, où l'Étranger d'Athènes cite l'exemple des êtres injustes et cupides, quels qu'ils soient, qui, voulant que leurs rapines soient cautionnées par les animaux, personnes ou divinités chargés de les empêcher, ont recours à des flatteries et des incantations qui conjurent ceux-ci, et, de la sorte, tentent de les persuader qu'il est licite de léser autrui impunément²⁹. Ils cherchent par ce moyen à détourner du devoir qui leur incombe par nature ceux que l'Étranger désigne comme des gardiens et les amener à tolérer l'injustice alors qu'ils doivent la prévenir et la punir. Du reste, l'Athénien cite immédiatement divers exemples de personnes ou d'animaux qui seraient conduits à accomplir le contraire de leur tâche naturelle

28. Pour une vue d'ensemble des incantations dans les *Lois*, voir J.-M. BERTRAND, *op. cit.*, pp. 386-405, C. HELMIG, « Die Bedeutung und Funktion von ἐπιφθία in Platons *Nomoi* », pp. 75-80.

29. *Lois*, X, 906 b3-c2. Voir aussi *Gorgias*, 483 e4-484 b1, cité à la note suivante, où Calliclès explique que l'on transforme les meilleurs et les plus forts en esclaves par des envoûtements qui leur enseignent que l'égalité est une vertu, alors que si l'on avait laissé leur nature s'exprimer, ils auraient dominé tous les autres.

sous l'effet de tels procédés³⁰, en particulier les bergers ou les chiens qui, « envoûtés par des loups »³¹, cesseraient de protéger leur troupeaux et laisseraient ceux-ci à la merci de ces prédateurs, en échange d'une petite part de leur carnage. L'aspect magique des incantations se révèle donc autant par le résultat, qui est une inversion de situation non naturelle, que par l'illusion dans laquelle le complice envoûté est plongé, vu qu'il ne reçoit qu'une compensation dérisoire par rapport au préjudice subi ou au gain obtenu par celui qui use de cette magie.

La nature magique de l'opération garantit l'efficacité du processus, qui s'opère de façon occulte, à l'insu de ceux qui le subissent et malgré eux : la transformation interne leur échappe totalement et ce n'est que par la modification de leurs actions qu'ils peuvent se rendre compte de ce qui s'est produit en eux, mais il est déjà trop tard, surtout que la continuité de la conscience rend très difficile la perception de cette évolution, le sujet ayant le sentiment d'être

30. *Lois*, 906 d2-e12. Dans l'*Euthydème*, 290 a1-4, Socrate explique que les incantations sont capables de lénifier les animaux sauvages et venimeux, les maladies, les jurés et la foule. Leurs charmes rendent donc dociles des êtres naturellement agressifs ou incontrôlables : « [L'art] des incantations en effet est celui de l'envoûtement des vipères, des araignées venimeuses, des scorpions, et de toutes les bêtes sauvages, ainsi que des maladies, et il se trouve être aussi celui de l'envoûtement, ainsi que de l'apaisement, des juges, des membres de l'Assemblée et des autres foules » (*ἡ μὲν γὰρ τῶν ἐπωδῶν ἔχεόν τε καὶ φαλαγγίων καὶ σκορπίων καὶ τῶν ἄλλων θηρίων τε καὶ νόσων κήλησίς ἐστιν, ἡ δὲ δικαστῶν τε καὶ ἐκκλησιαστῶν καὶ τῶν ἄλλων ὄχλων κήλησίς τε καὶ παραμυθία τυγχάνει οὕσα*). Dans le même esprit, Calliclès, dans le *Gorgias*, 483 e4-484 b1, reproche à la société, à l'éducation qu'elle fournit, à ses conventions, à ses règles de vie et à ses lois, d'envoûter les meilleurs citoyens pour les asservir alors qu'ils sont faits pour dominer, en vertu des lois de la nature : « façonnant les meilleurs et les plus puissants d'entre nous, les prenant dès l'enfance, comme on le ferait avec des lions, les enchantant et les envoûtant, nous les réduisons en esclavage en leur disant qu'il est indispensable d'avoir l'égalité et que c'est en cela que consistent le beau et le juste. Mais si jamais, je crois, venait à naître un homme ayant la nature appropriée, secouant et brisant toutes ces choses, s'en échappant, foulant aux pieds nos inscriptions, nos tours de magie, nos enchantements, et nos lois qui sont toutes contraires à la nature, notre esclave, s'étant soulevé, se révélerait être un maître, et à ce moment-là resplendirait la justice selon la nature. » (*πλάττοντες τοὺς βελτίστους καὶ ἐρρωμενεστάτους ἡμῶν αὐτῶν, ἐκ νέων λαμβάνοντες, ὥσπερ λέοντας, κατεπάδοντές τε καὶ γοητεύοντες καταδουλούμεθα λέγοντες ὡς τὸ ἴσον χρὴ ἔχειν καὶ τοῦτό ἐστιν τὸ καλὸν καὶ τὸ δίκαιον. ἐὰν δὲ γε οἶμαι φύσιν ἰκανὴν γένηται ἔχων ἀνὴρ, πάντα ταῦτα ἀποσεισάμενος καὶ διαρρήξας καὶ διαφρυγὼν, καταπατήσας τὰ ἡμέτερα γράμματα καὶ μαγανεύματα καὶ ἐπωδὰς καὶ νόμους τοὺς παρὰ φύσιν ἅπαντας, ἐπαναστὰς ἀνεφάνη δεσπότης ἡμέτερος ὁ δοῦλος, καὶ ἐνταῦθα ἐξέλαμψεν τὸ τῆς φύσεως δίκαιον.*) Dans ce dernier exemple, la référence aux sortilèges et aux incantations sert évidemment à exprimer tout le mépris que Calliclès ressent pour la cité accordant la légitimité au droit plutôt qu'à la force, la loi civile créant à ses yeux une illusion de justice, la justice authentique émanant de la nature, donc de la capacité à dominer autrui par tous moyens.

31. *Lois*, 906 e11-12 : *κεκλημένοις ὑπὸ λύκων*. Ce passage rappelle 885 d3-4 où l'Étranger avait évoqué les dieux, « trop excellents pour être détournés de ce qui est juste sous l'effet de présents, ayant été charmés » (*βελτίους ἢ παρὰ τὸ δίκαιον ὑπὸ τινῶν δῶρων παρατρέπεσθαι κηλούμενοι*). L'idée est la même : la nature « normale » des dieux est d'être tournés vers la justice et seul un enchantement est capable de la modifier. Les arguments avancés en 906 b3-e12 sont destinés à étayer cette affirmation et à montrer que si des êtres inférieurs résistent à une telle magie, il en sera de même pour les dieux qui sont infiniment meilleurs qu'eux, selon la conclusion des interlocuteurs en 907 a5-b4. La différence entre les dieux et les êtres humains ou les animaux cités par l'Étranger dans ses exemples, est que la justice est intrinsèque à l'être des dieux, si bien qu'ils ne peuvent pas ne pas être justes et sont nécessairement insensibles à toute forme de magie, alors que chez les seconds, la justice est accidentelle et plus ou moins intériorisée, au point parfois d'être seulement une manière de jouer un rôle social donné (le chien, par exemple, peut refuser de se laisser corrompre par le loup, non parce qu'il est lui-même juste mais parce que sa tâche de garde exige de lui qu'il le soit ou implique que son action soit juste s'il l'accomplit comme il se doit et qu'il s'attache justement à jouer son rôle du mieux possible).

toujours lui-même, alors qu'un changement substantiel l'a affecté³². En effet, un changement de vision du monde a lieu, qui influe sur l'action des individus en la détournant de ce pour quoi elle est habituellement programmée par la substitution d'un autre référentiel de valeurs : un véritable changement de rôle en découle³³. Ainsi, les chiens qui se laissent corrompre par les loups sont d'une certaine manière partiellement transformés eux-mêmes en loups car ils sont conduits à accepter une partie des principes de ceux-ci, à savoir la possibilité de disposer en toute impunité d'un bien mal acquis, position fondée au minimum sur une tolérance à l'injustice, sinon sur un goût pour elle. Et si un individu déroge une fois à ses obligations ou tout simplement se comporte d'une manière différente de l'ordinaire, rien ne l'empêchera de recommencer et de s'enfoncer dans l'injustice, dans le cas des chiens de garde, ce qui n'était qu'une exception pouvant devenir un mode de fonctionnement, *a fortiori* si cette injustice lui a donné de l'agrément et va dans le sens de la facilité et du relâchement.

L'écart entre le comportement normal et celui obtenu par l'utilisation de la magie³⁴ est également abordé dans le troisième livre de la *République*, où Socrate explique qu'il faudra observer lesquels des Gardiens sont sensibles aux enchantements et abandonnent leur mission, oubliée sous leur effet³⁵. La magie est une forme de violence imposée de l'extérieur, similaire à un vol, car elle dépouille indûment un individu de ce qui lui appartient en droit, à savoir l'opinion vraie et bénéfique selon laquelle l'accomplissement de leur devoir au service du bien de la cité passe avant tout³⁶. Cette conception du devoir est en même temps constitutive de la nature des Gardiens : une personne qui ne possède pas cette opinion ne peut être appelée un Gardien. Le côté particulièrement vicieux de la magie est ainsi mis en exergue, car en faisant s'évaporer chez un Gardien l'opinion qui fait qu'un Gardien est un Gardien, le sortilège le laisse inchangé par ailleurs, si bien qu'aux yeux de tous, y compris des siens

32. Une fois encore la seule parade à la magie est de s'accrocher au réel, c'est-à-dire à son être présent : le chien que le loup tente de corrompre se rappellera et réaffirmera sa nature de chien de garde pour ne pas céder, quitte à trouver des arguments pour se persuader de l'intérêt de conserver cet état. L'incantation est un discours irréal au moment où il est prononcé mais qui se traduit par une altération bien réelle de l'être s'il est efficace.

33. L'Étranger ne propose que des exemples de professionnels que l'envoûtement amène à ne pas jouer leur rôle social : ce faisant, ils cessent d'être, sauf nominalement, des pilotes, des auriges, des généraux, des médecins, des agriculteurs, des bergers et même des chiens de garde, puisque leur comportement ne correspond plus à leur définition.

34. Dans la *République*, Socrate ne parle pas spécifiquement des incantations mais étudie les procédés magiques en général, ce qui recouvre évidemment les incantations. Comme nous le verrons dans un instant, les conceptions qui sont traitées dans cet ouvrage concordent avec celles que nous venons juste d'explicitier et les développent, ce qui rend intéressant le rapprochement avec le texte des *Lois*.

35. *République*, III, 412 e5-8 : « il me semble maintenant qu'il faut les [*sc.* les Gardiens] observer à toutes les époques de leur vie, s'ils sont les gardiens attentifs de cette règle [*sc.* n'œuvrer que dans l'intérêt de la cité], et si, ayant été envoûtés ou ayant subi des violences, ils ne rejettent pas en l'oubliant le principe exigeant de faire tout ce qu'il y a de mieux pour la cité. » (*δοκεῖ δὴ μοι τηρητέον αὐτοὺς [sc. τοὺς φύλακας] εἶναι ἐν ἀπάσαις ταῖς ἡλικίαις, εἰ φυλακικοὶ εἰσι τούτου τοῦ δόγματος καὶ μήτε γοητευόμενοι μήτε βιαζόμενοι ἐκβάλλουσιν ἐπιλανθανόμενοι δόξαν τὴν τοῦ ποιεῖν δεῖν ἅ τῇ πόλει βέλτιστα.*)

36. *Ibid.*, 412 e9-413 b8.

parfois, il demeure un Gardien, bien qu'il n'ait plus le comportement d'un Gardien. La magie induit par conséquent un oubli de soi.

D'après Socrate, l'ensorcellement est produit par une sensation (un plaisir ou une douleur, dont notamment la peur), qui séduit ou impressionne l'individu et l'amène à modifier ses opinions³⁷. Pour lutter contre ce phénomène, il est nécessaire d'exercer les Gardiens en multipliant les expériences dans lesquelles ils y sont confrontés, ce qui renforce leur rapport à la réalité de leur fonction pour pouvoir se défendre contre les stimulations, et grâce à la force de l'habitude, les opinions essentielles s'ancrent de plus en plus profondément et deviennent de plus en plus constitutives de leur identité, c'est-à-dire servent de référentiel indéfectible dans leur prise de décision³⁸. Un Gardien est un vrai Gardien lorsqu'en toute circonstance, il revient aux principes inhérents à sa fonction, qu'il incarne alors parfaitement.

Toutefois, l'éducation n'est pas suffisante pour assurer de façon certaine et permanente un comportement adéquat chez les Gardiens car leurs conditions de vie influent aussi sur leurs habitudes et sont de nature, comme le font les incantations, à transformer du tout au tout leur manière d'être, comme des chiens qui, élevés pour seconder les bergers, deviendraient pareils à des loups et attaqueraient le troupeau au lieu de le protéger³⁹. Alors que l'éducation civilise les individus, leur environnement de vie risque de les ramener à un état sauvage⁴⁰, s'il n'est pas adéquat par rapport à leur éducation. Une malléabilité cognitive perdue donc, qui donne aux conditions extérieures la possibilité d'influer sur les comportements et de l'emporter sur l'éducation, vu qu'elles agissent sur une plus longue période, et qui dépend vraisemblablement de la nature des personnes, puisque Socrate souhaite que l'organisation de la vie des Gardiens neutralise leur capacité de nuisance venant de leur force supérieure, ce qui signifie que le fait de savoir qu'ils disposent de cette force pourrait donner à certains d'entre eux l'idée regrettable de la retourner contre leurs concitoyens (et ce ne serait pas le cas s'ils étaient différents, s'ils avaient développé une autre qualité que la force).

La position de Socrate est très réaliste car il a bien conscience que l'éducation est capable de modeler la vision du monde ou d'accroître la résistance aux sensations, mais pas de modifier l'expérience vécue et certaines évidences qu'elle fait connaître : nous sommes bien dans un cas différent de celui des plaisirs et des douleurs, produisant des envoûtements que les Gardiens ont appris à déjouer car le cas traité ici consiste en un lent reconditionnement qui s'opère à l'insu des personnes, étant imperceptible et émanant du décor dans lequel elles

37. *Ibid.*, 413 c1-3 : « ceux qui ont été envoûtés, comme moi je le crois, et comme toi aussi tu le dirais, sont ceux susceptibles de changer d'opinion soit ayant été charmés par le plaisir, soit redoutant quelque chose, pris de peur. » (τοὺς μὴν γοητευθέντας, ὡς ἐγὼμαι, κἂν σὺ φαίης εἶναι οἱ ἂν μεταδοξάσωσιν ἢ ὑφ' ἡδονῆς κληθέντες ἢ ὑπὸ φόβου τι δείσαντες.)

38. *Ibid.*, 413 c5-d2.

39. *Ibid.*, 416 a2-b3.

40. *Ibid.*, 416 b3 : « au lieu d'être des alliés bienveillants, [les auxiliaires] deviennent semblables à des maîtres sauvages » (ἀντὶ συμμάχων εὐμενῶν δεσπότηαι ἀγρίοις ἀφομοιωθῶσιν [*sc.* οἱ ἐπίκουροι]).

évoluent, et non une sensation. Ainsi, tôt ou tard, les Gardiens s'apercevront de leur supériorité sur le reste des citoyens et ils pourraient alors être tentés d'en profiter pour prendre le pouvoir, soit par ambition ou par manque de modération, soit croyant faire pour le mieux, par ignorance des conséquences réelles et catastrophiques d'une telle initiative. Il ne sert donc à rien d'essayer de conditionner les Gardiens à penser qu'ils ne sont pas plus forts que les autres ou à leur mettre dans la tête toute autre opinion fausse, car l'expérience leur montrera le contraire, pas plus qu'il ne sert de leur inculquer un principe négatif (ne pas s'en prendre à ses concitoyens, ne pas chercher à satisfaire son ambition personnelle, *etc.*), car on ne pourra jamais couvrir ainsi toutes les possibilités de nuisance : le fondateur de la cité est en fait confronté à un problème logique et doit trouver un mode de conditionnement des Gardiens qui ne soit pas pris en défaut par l'expérience apportant un démenti cognitif qui ruinerait tout le travail éducatif.

C'est pourquoi la seule solution consiste à insérer les Gardiens dans un environnement qui induise en eux des comportements positifs qui les confinent dans le rôle que l'on attend d'eux, sans qu'ils aient l'impression d'être contraints de le jouer. Partant, toute leur vie sera organisée au service de la collectivité, tous les aspects pouvant stimuler une quelconque affirmation personnelle ou égotique étant gommés : ils vivront donc en communauté, notamment pour le logement et les repas, sans argent (au point de fuir les métaux précieux sous toutes leurs formes), sans propriété privée (car celle-ci induit une activité économique qui leur rapporterait des biens personnels et surtout elle se substituerait à leur occupation de Gardiens), le reste de la cité pourvoyant à leurs besoins, sans excès⁴¹. Tout est fait pour que les Gardiens ne trouvent nulle part de raison de chercher une affirmation personnelle au sein de la cité qui soit déconnectée de leur rôle. L'organisation imaginée par Socrate encadre parfaitement les comportements attendus de leur part et ne leur laisse aucun espace de transgression : leur intérêt personnel coïncide alors avec celui de la cité. Pour éviter que l'expérience ne ruine l'éducation en apportant des informations dont elle ne peut empêcher l'apparition, étant inapte à brider les capacités cognitives des individus (elle a au contraire accru leur acuité), Socrate préconise donc de limiter les possibilités offertes par le monde, si bien qu'il interdit l'apparition de ces informations posant problème : les Gardiens se rendront certes compte qu'ils sont plus forts que leurs concitoyens mais n'auront aucune raison d'exercer cette force supérieure contre leurs concitoyens, vu qu'en raison de leur mode de vie, ils seront tournés vers le service de la collectivité et en même temps l'attrait de la richesse et de la possession en générale, ainsi que de la domination, qui sont les motivations habituelles de ceux qui aspirent à la tyrannie, les laisseront insensibles, n'ayant jamais été en position

41. *Ibid.*, 416 d3-417 b6. Sur la situation financière des individus comme perturbateur de l'ordre social, voir *ibid.*, IV, 421 d1-422 a3.

d'en faire l'expérience. Le conditionnement obtenu est donc complet : les comportements qui ne peuvent être calibrés par un ajustement interne le sont par un ajustement externe.

En procédant de la sorte, le fondateur de la cité autorise les Gardiens à être authentiquement des Gardiens et il leur ouvre la possibilité de connaître le bonheur qui leur est réservé, qui, contrairement à celui des autres citoyens n'est pas fait de richesses, mais résulte du bonheur du reste de la cité, si bien qu'ils ne deviennent pas heureux aux dépens des autres mais en contribuant à leur bonheur. Si les Gardiens devaient connaître une autre forme de bonheur, ils ne seraient pas réellement heureux, ce bonheur n'étant pas adéquat à leur nature. Le conditionnement qui leur est imposé va donc dans le sens de leur bien et part du principe que le bonheur est peut-être une notion générale, comprise de la même manière par tous, mais son expression concrète et les facteurs qui le réalisent sont propres à la nature de chacun, contrairement à l'opinion générale qui voudrait que les clefs du bonheur soient les mêmes pour tous et proviennent de la possession en abondance de biens matériels prisés par la société. Une fois encore, la démarche est guidée par des considérations réalistes⁴². Le bonheur est au moins en partie le résultat d'une activité en adéquation avec la nature de l'individu et le projet dessiné par Socrate est justement fait pour permettre aux Gardiens d'avoir une authentique activité de Gardiens, et plus généralement, l'organisation sociale place chacun en position de se trouver dans les conditions favorables à son épanouissement, vu qu'en vertu du mythe des âmes formées de métaux plus ou moins précieux, chaque citoyen doit se voir assigner le rôle social qui est en rapport avec ce qu'il est. En remplissant sa tâche, chacun concourt au bonheur du tout et, partant, à son propre bonheur⁴³. Autrement dit, le projet de la *République* vise à conditionner les citoyens de telle sorte qu'ils soient heureux malgré eux.

42. C'est ce qui est suggéré au début du livre IV, en 420 c4-421 a8, quand Socrate évoque un peintre préférant peindre l'œil de l'homme qu'il représente en noir plutôt qu'en pourpre, et qui repousse la critique en disant que la plus belle couleur appliquée à la plus belle partie du corps ne fait pas la plus belle image : la beauté de l'œuvre n'est pas une addition de beaux éléments isolés mais vient du réalisme de l'ensemble, qui est constitué de parties ayant reçu ce qui leur convenait. Socrate précise qu'il a bien en vue le bonheur des Gardiens car la définition de leur bonheur est intrinsèque à leur nature, lorsqu'il fait dire par ce peintre à son critique, en 420 d5-e1 : « de plus, maintenant, ne nous force pas à accorder aux Gardiens un bonheur tel qu'il les transforme en tout plutôt que des gardiens. » (*καὶ δὴ καὶ νῦν μὴ ἀνάγκασζε ἡμᾶς τοιαύτην εὐδαιμονίαν τοῖς φύλαξι προσάπτειν, ἢ ἐκείνους πᾶν μᾶλλον ἀπεργάσεται ἢ φύλακας.*) La suite du texte confirme qu'à chaque catégorie de personne correspond une forme de bonheur particulière.

43. *Ibid.*, 421 b7-c6 : « il faut contraindre ces auxiliaires et les Gardiens de faire cela [*sc.* le bonheur de la cité tout entière] et les persuader de telle sorte qu'ils seront d'excellents artisans pour la réalisation de leur tâche, de même que tous les autres, et tant et si bien que, l'ensemble de la cité se développant et étant très bien administré, il faut laisser la nature accorder à chaque classe de citoyens d'avoir part au bonheur » (*τοὺς δ' ἐπικούρους τούτους καὶ τοὺς φύλακας ἐκεῖνο ἀναγκαστέον ποιεῖν καὶ πειστέον, ὅπως ὅτι ἄριστοι δημιουργοὶ τοῦ ἐαυτῶν ἔργου ἔσονται, καὶ τοὺς ἄλλους ἅπαντας ὡσαύτως, καὶ οὕτω συμπάσης τῆς πόλεως ἀύξανομένης καὶ καλῶς οἰκισομένης ἑατέον ὅπως ἐκάστοις τοῖς ἔθνεσιν ἢ φύσιν ἀποδίδωσι τοῦ μεταλαμβάνειν εὐδαιμονίας.*) Voir G. VLASTOS, « The Theory of Social Justice in the *Polis* in Plato's *Republic* » (1977) in G. VLASTOS, *Studies in Greek Philosophy*, II, pp. 79-84 (pp. 13-18 de la publication originale), qui réfute l'idée selon laquelle Platon ne viserait que le bonheur de la Cité sans se préoccuper de celui des individus.

Au livre VIII, étudiant la genèse de l'homme démocratique à partir de l'homme oligarchique, Socrate décrit un autre processus qui s'assimile également à un envoûtement, vu qu'il consiste en un mécanisme de tromperie⁴⁴ induisant un changement interne radical et un oubli de sa condition précédente⁴⁵, qu'il est intéressant de mettre en parallèle avec le passage que nous venons d'aborder. Le jeune homme oligarchique fréquente des personnages désignés par Socrate comme des faux-bourdon (*κηφήν*) qui lui donnent à goûter leur miel et lui fournissent des plaisirs des plus variés⁴⁶, qui exacerbent en lui un conflit entre ses tendances oligarchiques à l'avarice et à la thésaurisation et des désirs nouveaux, non nécessaires et qui le poussent à la dépense⁴⁷, les faux-bourdon étant eux-mêmes submergés par les désirs non nécessaires⁴⁸, ce qui signifie qu'ils initient une mimétique du désir, afin certainement de profiter de leur proie pour satisfaire leurs propres désirs. Malheureusement, le jeune homme souffre d'un défaut d'éducation qui l'empêche de se défendre contre certains désirs nocifs⁴⁹, qui se multiplient et se renforcent en lui à son insu, à tel point qu'ils finissent par envahir son âme. L'âme est présentée comme une acropole qui serait défendue par les connaissances, les belles occupations et les discours vrais, mais en l'espèce ces défenseurs sont absents⁵⁰. Là réside le tragique de la situation du jeune homme oligarchique en train de basculer vers une constitution démocratique, car des modes de pensée et des opinions fausses et fourbes investissent alors la forteresse de l'âme et occupent le vide laissé par ceux qui auraient dû la

44. En *République*, III, 413 c4, Glaucon dit que « tout ce qui trompe ensorcelle ».

45. *Ibid.*, VIII, 559 d4-561 e2. En 560 c5, Socrate évoque les Lotophages que l'âme aurait visités, si bien qu'elle a oublié certaines tendances protectrices contre les mauvais désirs, au point d'adopter le comportement contraire. En 560 d8-561 a4, le jeune oligarque décadent est présenté comme possédé par des discours qui le corrompent et comme s'il était prêt à subir une initiation (560 d8-e2 : « l'âme de celui qui est possédé par eux et qui est initié à de grands mystères » (*τὴν τοῦ κατεχομένου τε ὑπ' αὐτῶν καὶ τελομένου ψυχὴν μεγάλῳσι τέλεσι*)), avant que sa transformation ne soit actée (561 a1-4 : « n'est-ce pas à peu près ainsi qu'étant jeune, il se transforme en passant d'une situation où il est élevé dans des désirs nécessaires à une situation de libération licencieuse des plaisirs non nécessaires et inutiles ? » (*ὄφ' οὐχ οὕτω πως [...] νέος ὢν μεταβάλλει ἐκ τοῦ ἐν ἀναγκαίοις ἐπιθυμίαις τρεφομένου τῆν τῶν μὴ ἀναγκαίων καὶ ἀνοφελῶν ἡδονῶν ἐλευθέρωσίν τε καὶ ἄνεσιν;*)).

46. Nous ne pouvons nous empêcher de penser aux sophistes et aux divers professionnels de la parole séduisant les jeunes gens de bonne famille par leur rhétorique. D'ailleurs, le basculement de l'âme de d'oligarchie à la démocratie résulte justement de sa prise de contrôle par des discours et opinions mensongers tenus par les mauvaises fréquentations du jeune homme.

47. *Ibid.*, 558 d4-6. En 558 d8-c7, Socrate différencie les désirs nécessaires, qu'il n'est pas possible de supprimer ou qu'il est utile de satisfaire, que l'on éprouve naturellement, et les désirs non nécessaires, que l'on peut éliminer, qui sont inutiles voire nocifs, et qui peuvent être une déviance des désirs nécessaires, comme le désir de plats raffinés par rapport au désir de se nourrir ; et à chaque classe de désir, correspond une classe de plaisir. L'homme oligarchique satisfait les premiers et sait juguler les seconds.

48. *Ibid.*, 559 c8-d1.

49. On comparera son cas à celui du Gardien authentique, en 413 e3, où Socrate indiquait que ce dernier était gardien de lui-même et de son éducation (« étant un excellent gardien de lui-même, et de la musique qu'il a apprise » (*φύλαξ αὐτοῦ ὢν ἀγαθὸς καὶ μουσικῆς ἧς ἐμάθανεν*)).

50. *Ibid.*, 560 b8-9 : « [l'acropole de l'âme du jeune homme] vide de connaissances, ainsi que de belles occupations et de discours vrais » (*κενὴν [sc. τὴν τοῦ νέου τῆς ψυχῆς ἀκρόπολιν] μαθημάτων τε καὶ ἐπιτηδεύματων καλῶν καὶ λόγων ἀληθῶν*).

protéger⁵¹. Ce sont désormais ces nouveaux occupants bien fâcheux qui tiennent la position et la défendent contre les tentatives de sauvetage venant de la part des proches du jeune homme ou de toute personne de bon conseil. Ils opèrent une inversion des valeurs pour se rendre inexpugnables de l'âme et éliminer les dernières résistances internes, puisque tout ce qui est positif et pourrait aider l'âme est rejeté hors d'elle, étant présenté négativement. Il se produit donc une réinterprétation complète de tout le système de valeurs à l'aune de ces discours fourbes, qui ouvrent alors la voie à tous les vices. Tout a lieu naturellement sans que s'aperçoive l'individu qui est sous l'emprise des illusions de ces discours et confond les vices avec les vertus, ne voyant devant lui que les qualités louées unanimement dans la cité, sans que personne, en fait, sache vraiment identifier ce qu'elles sont en réalité : Socrate insiste bien sur le caractère occulte de la transformation que subit le jeune homme oligarchique⁵². On retrouve nettement dans tout ce processus le mode opératoire de la magie de certains orateurs, cachant derrière le nom de notions et de valeurs prisées par la société des desseins troubles, et toujours la dissymétrie des désirs entre l'orateur et son auditoire⁵³.

Il résulte de ce mécanisme une perte de liberté car le sujet est devenu incapable de se commander à lui-même. L'âme est comme ensorcelée et est rendue imperméable aux discours vrais en raison du problème de définition des vices et des vertus. Elle est dans une situation de possession qui implique une initiation mais celle-ci est défectueuse car au lieu de libérer l'âme du mauvais démon qui la tourmente, elle renforce leur union. Tout le vocabulaire est contaminé par le problème de définition des valeurs, si bien que l'âme est trompée par le langage et la pensée perd son autonomie. Socrate se livre ici à une réflexion sur le lien entre le langage et la pensée : le fond se trouve obscurci, totalement dissimulé, lorsque la forme est inadéquate et viciée. Nous avons à l'œuvre un mécanisme fourbe et trompeur, généré par des plaisirs et induisant un changement interne, non pas dû au vol ou à l'oubli de certaines opinions essentielles comme dans le cas des Gardiens envoûtés, mais à l'intrusion d'opinions nuisibles, l'âme de l'homme oligarchique étant dans une condition de déliquescence très avancée par rapport à l'âme excellente des Gardiens. L'homme démocratique, en définitive, est envoûté par des discours sournois qui l'ont attiré en jouant sur des plaisirs non nécessaires qui le conduisent à être envahi par ses désirs qu'il a le plus grand mal à contrôler, ne sachant faire la part des choses entre ceux qu'il faudrait encourager et ceux qu'il devrait juguler, tous

51. *Ibid.*, 560 c2-3 : « et désormais, je suppose, des discours ainsi que des opinions mensongers et vantards, s'étant précipités à leur place [*sc.* celle des connaissances devant protéger l'âme], ont pris possession du même lieu chez ce jeune homme. » (*ψευδεῖς δὴ καὶ ἀλαζόνες οἶμαι λόγοι τε καὶ δόξαι ἀντ' ἐκείνων* [*sc.* τῶν μαθημάτων κτλ.] ἀναδραμόντες κατέσχον τὸν αὐτὸν τόπον τοῦ τοιοῦτου [*sc.* τοῦ νέου].) Le verbe *κατέχειν* évoque autant la colonisation que la possession de l'âme par ces nouveaux hôtes. En 561 a9, Socrate dit que l'homme démocratique est pris d'un délire bachique (*ἐκβακχευθῆ*).

52. *Ibid.*, 560 b4 : « en cachette » (*λάθρα*).

53. Voir *supra* pp. 583, 623.

les désirs étant mis sur un pied d'égalité. Sa vie n'est plus alors qu'une errance désordonnée, allant d'une jouissance à l'autre, et il appelle heureuse cette situation.

b) Application à la législation

i. Un jeu sur la forme

L'utilisation des incantations n'est pas cantonnée à la production d'effets négatifs ou vicieux. L'intérêt d'une telle approche est évident lorsqu'il s'agit de fonder une collectivité soudée, dont les membres doivent entretenir des rapports aussi harmonieux que possible et partager de nombreuses valeurs, mais aussi si le législateur veut amener d'une façon simple et économique les membres de ce groupe à adopter des attitudes qu'il estime bonnes et bénéfiques pour chacun d'eux et surtout pour la cité, les menant ainsi sur le chemin de la vertu⁵⁴. Dans les *Lois*, les propriétés incantatoires des chants et des danses seront donc mises à profit pour éduquer les enfants selon les valeurs légales et coutumières de la cité⁵⁵, et l'Étranger précisera également dans le cours de la réflexion que des mythes et des dictons seront également utilisés pour charmer les citoyens depuis leur plus jeune âge⁵⁶.

L'éducation est un domaine dans lequel l'utilisation de procédés incantatoires est particulièrement adaptée, puisqu'elle vise à modeler le comportement des jeunes selon certains principes fixés par la loi et résultant aussi de l'expérience des meilleurs citoyens⁵⁷ : elle constitue donc un raccourci d'expérience, qui fait gagner du temps aux jeunes, rattrapant leur retard d'expérience par rapport aux plus anciens et évitant de la sorte de tâtonner et errer dans la recherche de ce qui est vraiment bon pour eux et qu'ils ignorent à leur venue au monde. La manière de ressentir les plaisirs et les peines doit être notamment calibrée par

54. Le but de la législation est de conduire les habitants à agir d'une façon authentiquement vertueuse, comme il est dit au début du livre IX des *Lois*, en 853 b5-7 : « dans une cité comme celle dont nous disons qu'elle sera bien administrée et atteindra une totale rectitude relativement à l'attention accordée à la vertu » (*ἐν τοιαύτῃ πόλει ἦν φαμεν οἰκήσεσθαι τε εὖ καὶ τεύξεσθαι πάσης ὀρθότητος πρὸς ἐπιτήδευσιν ἀρετῆς*). Voir aussi, entre autres, *ibid.*, I, 630 c2-4, e1-631 b1 ; III ; 688 a3-b4, 696 a2-4 ; IV, 705 d6-e3, 718 c8-10 ; VI, 770 c4-771 a4 ; VIII, 836 d2-5 ; XII, 963 a2-4 ; *Politique*, 297 b1-3. Sur les rapports entre la loi et la morale dans les *Lois*, voir Y.-P. THOMAS, *art. cit.*, pp. 103-115, et surtout L. ROSSETTI, « Éléments d'une morale juridique dans les *Lois* de Platon », *Archives de philosophie du droit*, 33, 1988, pp. 232-242.

55. *Lois*, II, 659 c9-e3.

56. *Ibid.*, VIII, 840 b7-c2.

57. *Ibid.*, II, 659 d1-4 : « l'éducation consiste à attirer et mener les enfants vers le principe droit proclamé par la loi, et qui recueille aussi l'accord des personnes compétentes et avancées en âge, sur le fait d'être réellement droit » (*παιδεία μὲν ἐστ' ἡ παίδων ὀλκή τε καὶ ἀγωγή πρὸς τὸν ὑπὸ τοῦ νόμου λόγον ὀρθὸν εἰρημένον, καὶ τοῖς ἐπεικεστάτοις καὶ πρεσβυτάτοις δι' ἐμπειρίαν συνδεδογμένον ὡς ὄντως ὀρθός ἐστιν*). Voir W. JAEGER, *op. cit.*, III, pp. 227 sq.

l'éducation, ce qui suppose que les sensations soient maîtrisables et altérables par la culture : il n'est pas seulement question de conduire les enfants à porter un certain jugement sur certaines affections, mais à les ressentir directement d'une façon jugée adéquate par la cité. L'incantation intervient là où le discours, qu'il soit exhortatif ou persuasif, est impuissant à agir sur l'âme ou du moins ne peut pas l'amener à prendre des habitudes sensibles en peu de temps par une sorte de rééducation des perceptions. Grâce aux incantations, il devient possible d'associer à des sensations de plaisir certains préceptes légaux et d'éprouver de la douleur avec d'autres. L'opération consiste alors à utiliser une activité générant du plaisir, en l'occurrence des chants, des danses ou des jeux, pour inculquer aux jeunes les manières et les belles paroles des hommes excellents en tout, en corrélant celles-ci aux plaisirs obtenus à travers des chorégraphies et des arrangements musicaux⁵⁸ afin que plus tard, les citoyens puissent éprouver spontanément de tels sentiments d'une façon adéquate aux situations auxquelles ils seront confrontés, sans même savoir pourquoi sur l'instant, si bien qu'alors ils pourront automatiquement adopter un comportement vertueux en réponse à ces circonstances⁵⁹. Les activités plaisantes sont donc d'une certaine façon sous-titrées à l'insu de ceux qui les accomplissent, et qui transfèrent de façon pour ainsi dire subliminale le plaisir éprouvé lors de ces activités aux valeurs suggérées et surtout probablement à leur mise en pratique.

Nous sommes dans un schéma similaire à celui étudié dans le *Phèdre*, à propos de la forme, du sujet et du sens d'un discours, appliqué cette fois à des activités musicales, les notes jouées ou les chorégraphies réalisées étant sous-tendues par un rythme et une harmonie (c'est-à-dire un assemblage adéquat à un but donné), l'ensemble générant une sensation. Ici, en adaptant la forme d'un sujet, en l'espèce la manière de produire du plaisir en se livrant à une activité donnée, on conditionne le sens obtenu, qui n'est plus un simple plaisir mais la déviation de ce plaisir vers ce que la forme évoque en creux. Toute la magie est là : utiliser, sans prévenir les intéressés, la rigidité de la forme sur un sujet normalement informe ou du moins dont la forme n'est pas déterminée *a priori*, afin que les sensations qui résultent de

58. *Lois*, 659 e5-660 a8.

59. *Ibid.*, 653 b1-c4 : « L'éducation, à présent, je dis que c'est l'excellence survenant initialement chez un enfant : donc le plaisir, l'affection, la douleur et la haine, émergeront d'une façon correcte dans les âmes sans qu'elles soient encore capables de saisir [cela] par un raisonnement, puis les âmes ayant saisi le raisonnement, ces affections s'accorderont au raisonnement pour s'accoutumer correctement sous l'effet des habitudes qui conviennent ; cet accord tout entier constitue la vertu, ensuite, ce qui chez elle apporte une formation correcte à propos des plaisirs et des peines, de sorte à haïr les choses qu'il faut haïr du début jusqu'à la fin et chérir celles qu'il faut chérir, cela même, l'ayant détaché par le raisonnement, en le nommant éducation, tu le nommerais de façon correcte, du moins selon moi. » (παιδείαν δὴ λέγω τὴν παραγινομένην πρῶτον παισὶν ἀρετὴν· ἡδονὴ δὴ καὶ φιλία καὶ λύπη καὶ μῖσος ἂν ὀρθῶς ἐν ψυχαῖς ἐγγίγνωνται μὴπω δυναμένων λόγῳ λαμβάνειν, λαβόντων δὲ τὸν λόγον, συμφωνήσωσι τῷ λόγῳ ὀρθῶς εἰθίσθαι ὑπὸ τῶν προσηκόντων ἔθῶν, αὕτη 'σθ' ἢ συμφωνία σύμπασα μὲν ἀρετὴ, τὸ δὲ περὶ τὰς ἡδονὰς καὶ λύπας τεθραμμένον αὐτῆς ὀρθῶς ὥστε μισεῖν μὲν ἃ χρὴ μισεῖν εὐθὺς ἐξ ἀρχῆς μέχρι τέλους, στέργειν δὲ ἃ χρὴ στέργειν, τοῦτ' αὐτὸ ἀποτεμῶν τῷ λόγῳ καὶ παιδείαν προσαγορεύων, κατὰ γε τὴν ἐμὴν ὀρθῶς ἂν προσαγορεύοις.)

l'exercice soient attribuées autant au sujet qu'à ce que la forme suggère, alors qu'en temps normal, d'une part, les mêmes sensations seraient ressenties du fait du sujet seulement et, d'autre part, si l'être suggéré par la forme avait été présenté directement, il aurait éventuellement suscité une autre sensation, non maîtrisée.

Cette idée d'appliquer une forme préexistante aux jeunes est très nette au troisième livre de la *République* où Socrate dit que l'on ne peut devenir musicien ou poète, et éduquer autrui dans ces disciplines, tant que l'on n'est pas devenu familier des gabarits ou des formes (*εἶδη*) de la tempérance, du courage, de la libéralité, de la magnificence et des autres vertus, ainsi que celles de leurs contraires, où qu'elles se rencontrent, mais aussi tant que l'on n'est pas capable de les percevoir elles-mêmes ou leurs images à l'intérieur des choses où elles se trouvent, que celles-ci soient grandes ou petites⁶⁰. La vertu imprime une forme caractéristique aux choses dans lesquelles elle est présente, qui permet de la reconnaître du fait des modifications qu'elle génère dans ces choses par rapport à leur état brut ; et pour devenir un éducateur, il faut être capable de reconnaître cette forme et de maîtriser la *τέχνη* apte à la reproduire⁶¹. Éduquer une personne à la vertu, c'est façonner son comportement de sorte qu'il prenne la forme caractéristique et *a priori* de celle-ci, quelle que soit la situation qui le motive, si bien qu'il ne sort jamais du cadre assigné. Ainsi, la vertu ne s'enseigne pas puisque

60. *République*, III, 402 b9-c8 : « Est-ce que vraiment – et c'est ce que je dis, au nom des dieux – de la même manière, nous ne serons pas des musiciens, ni nous-mêmes, ni ces Gardiens que nous déclarons devoir être éduqués par nous, avant d'acquérir la connaissance des formes caractéristiques de la tempérance, du courage, de la libéralité et de la magnanimité, ainsi que tout ce qui est parent de celles-ci et ce qui, d'un autre côté, leur est contraire, partout où elles circulent, et de percevoir leur présence dans les choses où elles sont présentes, à la fois elles-mêmes et leurs images, et que nous ne les méprisions ni dans les petites choses, ni dans les grandes, mais que nous estimions que cela relève du même art et du même exercice » (*ἄρ' οὖν, ὃ λέγω, πρὸς θεῶν, οὕτως οὐδὲ μουσικοὶ πρότερον ἐσόμεθα, οὔτε αὐτοὶ οὔτε οὓς φαμεν ἡμῖν παιδευτέον εἶναι τοὺς φύλακας, πρὶν ἂν τὰ τῆς σωφροσύνης εἶδη καὶ ἀνδρείας καὶ ἐλευθεριότητος καὶ μεγαλοπρεπειίας καὶ ὅσα τούτων ἀδελφὰ καὶ τὰ τούτων αὐτῶν ἐναντία πανταχοῦ περιφερόμενα γνωρίζωμεν καὶ ἐνόητα ἐν οἷς ἔνεστιν αἰσθανώμεθα καὶ αὐτὰ καὶ εἰκόνας αὐτῶν, καὶ μήτε ἐν μικροῖς μήτε ἐν μεγάλοις ἀτιμάζωμεν, ἀλλὰ τῆς αὐτῆς οἴώμεθα τέχνης εἶναι καὶ μελέτης;*).

61. La visée est essentiellement pratique et empirique. Il n'est pas question d'avoir une connaissance très précise des vertus mais de pouvoir les appréhender dans leurs expressions sensibles (Socrate évoque une prise de connaissance, une perception : *γνωρίζωμεν, αἰσθανώμεθα*) : d'où la liste des vertus particulières plutôt que l'utilisation d'un terme générique comme *ἀρετή*. On n'en est pas encore aux Formes intelligibles du livre VII, même si les notions mentionnées sont *a priori*, celles-ci étant de toute façon cohérentes avec celles-là. Pour l'instant, on demande aux éducateurs d'être capables d'exercer une *τέχνη*. L'exemple des lettres qui précède le passage, en 402 a7-b8, nous indique qu'il n'est pas nécessaire de savoir ce que sont les lettres pour être capable de les reconnaître dans les mots écrits où elles apparaissent ou quand on rencontre une image de celles-ci n'importe où et sous n'importe quelle forme : il faut acquérir une habitude de les lire, pour que cela devienne comme une seconde nature et que la perception fasse naître immédiatement l'évocation des lettres, sans avoir à y penser et faire un effort pour les retrouver. Il s'agit d'une imprégnation donnant une sorte d'intuition des vertus et des vices, du bien et du mal. Sur la forme qui s'imprime sur un agrégat d'éléments, telle que celle des mots à partir de lettres, voir *Théétète*, 203 e2-5 : « Il fallait peut-être, en effet, poser que le composé syllabique, ce ne sont pas les lettres élémentaires mais une certaine forme, une, générée à partir d'elles, possédant elle-même par elle-même une nature unitaire, et étant autre que ses éléments. » (*χρῆν γὰρ ἴσως τὴν συλλαβὴν τίθεσθαι μὴ τὰ στοιχεῖα ἀλλ' ἐξ ἐκείνων ἓν τι γεγονὸς εἶδος, ἰδέαν μίαν αὐτὸ αὐτοῦ ἔχον, ἕτερον δὲ τῶν στοιχείων;*) ; 204 a1-3 : « Admettons désormais ce que nous disons à présent, que le composé syllabique est une nature unitaire générée à partir de chacun des éléments s'assemblant ensemble, de la même façon aussi bien dans les caractères d'écriture que dans toutes les autres choses. » (*ἐχέτω δὴ ὡς νῦν φαμεν, μία ἰδέα ἐξ ἐκάστων τῶν συναρμοσπόντων στοιχείων γιγνομένη ἢ συλλαβή, ὁμοίως ἓν τε γράμμασι καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ἅπασιν.*)

l'éducation ne consiste pas en l'exposition de savoirs au moyen d'un discours, fût-il argumenté et persuasif, mais elle se transmet par l'expérience qui l'imprime dans l'âme en façonnant les interprétations qui en sont tirées. Grâce à la forme utilisée, le jeune devient en mesure d'adopter une attitude adéquate en toute circonstance, puisqu'il met automatiquement en action la vertu : si une connaissance était seulement transmise par l'éducation, il serait impossible d'apprendre à l'élève tous les comportements à adopter dans toutes les circonstances. Pour cette raison, la transformation doit avoir eu lieu à un niveau logique supérieur, donc au niveau de la structure, si bien que l'application aux cas d'espèce en procède toujours nécessairement.

On trouve auparavant, dans le même livre de la *République*, un aperçu général du conditionnement des affections obtenu en donnant un certain éclairage à une situation, mais aussi de façon négative, c'est-à-dire en faisant en sorte d'éviter, notamment au moyen de la censure des textes existant, que certaines affections nocives n'apparaissent dans une situation donnée⁶². Ainsi, on s'arrangera pour que les poèmes ne fassent pas naître chez les futurs Gardiens la crainte de l'Hadès, ni qu'ils les rendent plus mous, ni qu'ils les poussent à éprouver de la peine quand un homme de renom meurt ou dans des situations inappropriées, ni qu'ils les rendent enclins à rire ou à mentir ; la poésie encouragera par ailleurs la tempérance dans tous les domaines et ne présentera jamais les dieux en train d'accomplir des actions viles ou produisant des maux afin que les hommes n'y trouvent pas une excuse pour être méchants⁶³ ; enfin, les poètes ne devront pas montrer le juste malheureux ou l'injuste heureux, ni l'injustice comme une source de profit si elle reste cachée, pas plus qu'ils ne raconteront que la justice est un bien pour les autres mais un mal pour soi-même : en revanche, ils feront la promotion du contraire⁶⁴. La suite du livre III s'applique à optimiser le conditionnement en donnant à la poésie une forme qui aura elle-même une influence sur les personnes. Ainsi pour délivrer ses messages, le poète ne donnera à ses compositions aucune autre forme que celle d'une imitation des hommes vertueux afin que les Gardiens n'aillent pas penser qu'il y a d'autres manières d'être possibles et qu'ils reproduisent à leur tour cette

62. Le processus éducatif consiste bien en l'exécution d'une *τέχνη* car le dispositif que Socrate veut mettre en place est un mécanisme qui doit produire, grâce à la compétence de ceux qui sont chargés de le mettre en œuvre, un effet nécessaire s'il est appliqué adéquatement à l'objet qui convient, en l'occurrence un jeune à éduquer. C'est une différence supplémentaire entre l'éducation proposée ici et l'enseignement de la vertu comme si elle était une connaissance, la seconde n'étant pas une *τέχνη* car elle ne fournit qu'une recette ponctuelle et statique, inopérante pour toutes les situations, alors que l'éducation donne une forme à son objet d'application et n'apporte pas une connaissance, qui ne serait qu'une opinion, si bien que grâce à elle, une personne capable de produire une action vertueuse en toute circonstance est formée à coup sûr.

63. Sur la présentation constante chez Platon des dieux comme étant bons, voir V. GOLDSCHMIDT, *La Religion de Platon*, Paris, 1949, pp. 54-56 [=V. GOLDSCHMIDT, *Platonisme et pensée contemporaine*, Paris, 1970, pp. 55-57].

64. *République*, 386 a6-392 b7.

forme ⁶⁵. En outre, deux harmonies, la dorienne et la phrygienne, seront conservées pour donner une coloration particulière aux actions données à imiter : le courage, l'abnégation et l'esprit de résistance dans le cadre d'actions guerrières, la sagesse, la mesure et l'acceptation de son sort avec satisfaction dans le cadre d'actions pacifiques accomplies de plein gré, ce qui constitue des modèles de comportements à appliquer dans des situations heureuses comme dans la détresse ⁶⁶. Les rythmes seront choisis dans le même esprit ⁶⁷.

Socrate ne cache pas que le but recherché est une imprégnation s'opérant progressivement à l'insu des jeunes et cela ressort très nettement de la dernière mesure qu'il préconise, à savoir la généralisation à tous les artisans de l'interdiction de représenter les vices dans leurs productions, en même temps que la recherche d'artisans doués pour produire de belles œuvres ⁶⁸ : d'une part, il évite aux jeunes de s'intoxiquer petit à petit en absorbant des représentations du vice qui entraîneraient une accumulation des maux dans leur âme ⁶⁹ et d'autre part, il crée une sorte de climat sain dans lequel les Gardiens évoluent depuis leur enfance, favorisant l'éclosion de dispositions bonnes et raisonnables ⁷⁰. Le développement de la raison est comparable à celui d'un organisme vivant et est ainsi largement conditionné par le milieu social dans lequel l'enfant baigne, si bien qu'en fonction de la qualité de ce milieu, sa maîtrise de la raison sera plus ou moins aboutie. Évoquant un jardin dont on se nourrit des fruits et l'air respiré, Socrate fait directement allusion à l'environnement dans lequel les jeunes gens se développent et il insiste également sur l'aspect non conscient (*λανθάνωσιν, λανθάνη*) des influences qu'ils reçoivent en satisfaisant leurs besoins physiologiques élémentaires. Un milieu de vie connu depuis toujours est étiqueté comme étant normal et passe alors inaperçu, au point qu'on ne se rend pas compte de son influence. Le législateur attentif et sérieux doit donc veiller à organiser au mieux l'environnement dans lequel vivent les citoyens.

Dans un second temps, l'imprégnation est telle que les Gardiens ont le sens de l'harmonie et du rythme gravé dans leur âme et ils perçoivent d'instinct les déficiences des choses et des êtres, en raison des ruptures d'harmonie et de rythme existant en elles et en

65. *Ibid.*, 392 c6-398 b5.

66. *Ibid.*, 398 c1-399 c4.

67. *Ibid.*, 399 e8-400 d4.

68. *Ibid.*, 401 b1-d3.

69. *Ibid.*, 401 b8-c3: « afin d'éviter que nos gardiens, ayant été élevés parmi des images de vices, comme dans un pâturage malsain, chaque jour cueillant et paissant de nombreuses choses, petit à petit, en grandes quantités, combinant cela en une unité, ne forment à leur insu un mal considérable dans leur âme » (*ἵνα μὴ ἐν κακίας εἰκόσι τρεφόμενοι ἡμῖν οἱ φύλακες ὥσπερ ἐν κακῇ βοτάνῃ, πολλὰ ἐκάστης ἡμέρας κατὰ σμικρὸν ἀπὸ πολλῶν δρεπόμενοι τε καὶ νεμόμενοι, ἐν τι συνιστάντες λανθάνωσιν κακὸν μέγα ἐν τῇ αὐτῶν ψυχῇ*).

70. *Ibid.*, 401 c8-d3: « comme une brise venant de saines contrées apportant la bonne santé, et immédiatement dès l'enfance, conduisant, imperceptiblement, à ressembler, ainsi qu'à aimer et s'accorder avec le beau raisonnement » (*ὥσπερ αἶθρα φέρουσα ἀπὸ χρηστῶν τόπων ὑγίειαν, καὶ εὐθὺς ἐκ παίδων λανθάνη εἰς ὁμοιότητά τε καὶ φιλίαν καὶ συμφωνίαν τῷ καλῷ λόγῳ ἄγρουσα*).

eux ⁷¹. La formulation utilisée par Socrate souligne, en 401 d5-e1, l'intimité existant entre, d'un côté, l'âme et de l'autre, le rythme et l'harmonie, qui se nichent au plus profond de celle-ci et dont les effets la touchent directement :

ἄρ' οὖν, [...] ὃ Γλαύκων, τούτων ἔνεκα κυριωτάτη ἐν μουσικῇ τροφή, ὅτι μάλιστα καταδέεται εἰς τὸ ἐντὸς τῆς ψυχῆς ὃ τε ρυθμὸς καὶ ἁρμονία, καὶ ἐρρωμενέστατα ἄπτεται αὐτῆς φέροντα τὴν εὐσχημοσύνην, καὶ ποιεῖ εὐσχήμονα, ἐάν τις ὀρθῶς τραφῇ, εἰ δὲ μή, τούναντίον;

N'est-ce pas, en fait, Glaucon, à cause de ces raisons que l'éducation musicale est suprêmement adaptée, à savoir parce que le rythme et l'harmonie s'enfoncent le plus profondément à l'intérieur de l'âme, et qu'ils la touchent le plus puissamment, lui apportant l'élégance, et de fait ils la rendent élégante, si quelqu'un est correctement éduqué, alors que si ce n'est pas le cas, le contraire se produit ?

Nous constatons aussi que le rythme et l'harmonie ne viennent pas remplir un vide mais organiser l'âme, qui devient alors *εὐσχήμονα*, ce qui n'est pas son cas en leur absence mais ne l'empêche pas de fonctionner : la qualité de la culture est un supplément qui apporte à l'âme une distinction qu'elle n'aurait pas autrement. Il s'ensuit un rapport au monde nouveau. L'âme projette en quelque sorte sur le monde son *εὐσχημοσύνη*, ou du moins la met en rapport avec les choses et les êtres qu'elle rencontre, et ainsi, décèle ce qui s'écarte ou s'apparente avec cet ordre préconçu. Une éducation adéquate aura donc fourni un référentiel de valeurs aux enfants à partir duquel ils exerceront leur esprit critique sur tout ce qu'ils rencontreront dans leur vie, sans même avoir besoin de la raison pour le faire correctement ⁷² : l'application spontanée de ce référentiel conditionnera alors leurs éloges et leurs blâmes, sans même qu'ils s'en aperçoivent ⁷³. La notion de *μουσική* s'assimile donc ici amplement à la culture.

Socrate pousse l'analyse jusqu'à envisager les effets de la *μουσική* sur la perception car si le référentiel culturel est adéquat, le sujet saisira d'une façon plus précise les caractéristiques des choses, autrement dit son appréhension du réel sera plus riche et plus complète ⁷⁴. Et de là, il aura une conscience beaucoup plus aiguisée de son environnement et de moins en moins de choses s'imposeront à lui à son insu, à cause de cette comparaison permanente des perceptions au référentiel culturel. Il en découle naturellement qu'une éducation de meilleure qualité induit une meilleure perception du monde et, partant, des opinions sur celui-ci plus adéquates, à telle enseigne que si elle ne recevait pas l'éducation appropriée, même une personne douée des meilleures qualités ne pourrait rien en faire et, les mettant en sommeil faute de les stimuler et d'apprendre à déchiffrer ses perceptions ⁷⁵, elle resterait comme une bête sauvage, étant privée du *λόγος* permettant d'avoir une interaction

71. *Ibid.*, 401 d5-402 a6.

72. En 402 a1-2, Socrate dit que l'enfant est capable de blâmer et de détester les choses viles à bon escient « avant d'être capable de comprendre » (*πρὶν λόγον δυνατὸς εἶναι λαβεῖν*).

73. Ainsi, l'individu qui a été éduqué *ὀρθῶς* (401 e1) est à même de ne pas apprécier ou de louer une chose également *ὀρθῶς* (401 e4).

74. *Ibid.*, 401 e3 : « il percevrait avec le plus d'acuité » (*ὀξύτατ' ἂν αἰσθάνοιτο*). Cette approche est tout à fait en phase avec celle du *Philèbe*, 38 e12-40 c7, que nous avons envisagée *supra*, p. 980.

75. *République*, 411 d5 : « ne purgeant pas minutieusement ses propres sensations » (*οὐδὲ διακαθαίρομένων τῶν αἰσθήσεων αὐτοῦ*).

normale et donc humaine avec ses semblables⁷⁶. À partir de ces réflexions, on doit aussi envisager une hiérarchie des cultures : certaines d'entre elles, en conduisant à des perceptions du monde plus complètes et par conséquent à une connaissance supérieure, rendent de ce fait possible une meilleure adaptation technique des individus, avec tout ce que cela implique en termes de développement des sociétés et surtout de différentiel de développement d'une société à l'autre, ce qui peut donner lieu à une vision évolutionniste des civilisations, proche de celles que le XIX^e siècle occidental a pu produire⁷⁷.

Il est important de souligner que le référentiel culturel s'appuie sur des valeurs, non sur des caractéristiques physiques définies *a priori* ou des spécifications quelconques requises pour les choses considérées, et il constitue donc une axiologie. Or l'axiologie est déconnectée de la perception : par conséquent, le jugement porté s'additionne à la perception, si bien qu'elle est obligatoirement analysée et l'âme est alors moins encline à négliger certains éléments captés par les sens, accédant ainsi à une meilleure prise de conscience du réel. Dans le processus de cognition, le passage à un jugement de valeur constitue une élévation à un niveau logique supérieur à celui des classes logiques dans lesquelles se rangent les êtres particuliers. Ces jugements de valeur s'appliquent aux formes *a priori* que l'on reconnaît notamment dans les comportements observés et qui permettent ainsi en un seul coup d'œil de discerner tel ou tel vice ou vertu chez quelqu'un, de la même manière que l'on est capable de lire un mot dès que l'on a reconnu les lettres de l'alphabet qui le composent à partir de leur seule forme, sans avoir besoin de faire le moindre effort pour les déchiffrer, lorsqu'elles apparaissent dans des contextes ou des supports différents⁷⁸. La culture propose donc un moyen simple pour sonder l'intériorité des personnes en scrutant leurs faits et gestes, qu'ils soient spectaculaires ou discrets. Tout le problème est bien entendu d'assigner un jugement adéquat à un comportement donné : une compréhension approfondie des vertus et des vices sera évidemment nécessaire aux fondateurs de la cité pour mettre au point un système éducatif apte à former les jeunes Gardiens à attribuer le jugement adéquat aux expressions des formes des vertus et des vices. Il appartient aux fondateurs de la cité d'accomplir leur tâche en conformité avec la raison pour que le système soit en prise avec le réel et ne repose pas seulement sur des conventions arbitraires. Moyennant quoi, une fois qu'ils y seront parvenus,

76. *Ibid.*, 411 c9-e2.

77. On pourra comparer tout ce passage de la *République* avec les conclusions d'É. DURKHEIM, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, pp. 621-627, sur la construction des concepts au sein d'une société donnée, citons notamment la p. 622 : « Mais si ce sont, avant tout, des représentations collectives, ils [*sc.* les concepts] ajoutent, à ce que peut nous apprendre notre expérience personnelle, tout ce que la collectivité a accumulé de sagesse et de science au cours des siècles. Penser par concepts, ce n'est pas simplement voir le réel par le côté le plus général ; c'est projeter sur la sensation une lumière qui l'éclaire, la pénètre et la transforme. Concevoir une chose, c'est en même temps qu'en mieux appréhender les éléments essentiels, la situer dans un ensemble ; car chaque civilisation a son système organisé de concepts qui la caractérise. »

78. *République*, 402 a7-b8.

l'architecture logique du système permettra de répercuter aux niveaux inférieurs le travail d'attribution des jugements de valeur effectué aux niveaux supérieurs et de conditionner de la sorte les comportements individuels à l'insu des personnes : ainsi, les déterminants mêmes de leurs actions seront en quelque sorte programmés. Dans une situation donnée, l'individu sait immédiatement par son éducation quel comportement est jugé bon par la société et il l'exécute de la manière prescrite, en mettant en application le modèle prévu, sans même y penser ⁷⁹.

Quelques pages plus loin, en 409 a1-e2, cette analyse est confirmée lorsque Socrate fait référence aux modèles comportementaux (*παράδειγματα*) existant chez les méchants et les injustes, selon lesquels ils façonnent leurs actions mais aussi à travers lesquels ils décodent celles des autres, ce qui leur permet de se prémunir de leurs semblables et d'être bien vus d'eux mais les empêche en même temps de faire confiance aux gens de bien et trahit leur vraie nature. Car ces modèles agissent chez les méchants comme des œillères : ils sont submergés par leur expérience du mal et ne peuvent concevoir d'autres *παράδειγματα* que les leurs, contrairement aux gens bons qui n'ont pas fait l'expérience de l'injustice et ont conservé la capacité d'observer et de développer un savoir du mal, plus précisément une connaissance indirecte et distanciée, grâce au travail réflexif par lequel ils ont réussi à se connaître eux-mêmes. Ce qui explique pourquoi Socrate ne veut pas que les juges soient trop jeunes ⁸⁰, pour qu'ils aient eu temps d'être confrontés à de mauvaises gens et apprendre à discerner leur fonctionnement malsain. Les jeunes qui ont une bonne nature n'imaginent pas que la méchanceté existe et se font bernier par les méchants ⁸¹, pensant que tout le monde est comme eux, ce qui est normal vu leur faible expérience de la vie. Contrairement aux méchants qui voient le mal partout et interprètent tous les comportements comme étant mal intentionnés, les jeunes gens bons s'apercevront au bout d'un moment que certaines personnes n'ont pas avec eux la même attitude bienveillante qu'eux peuvent avoir et ils commenceront alors à déceler la méchanceté par la présence de cet écart entre le comportement attendu et le comportement observé : la dissymétrie logique existant entre le positif et le négatif (introduire du positif dans le négatif ne le rend pas positif, mais introduire du négatif dans le positif le rend négatif) autorise la perception du mal par le bon. De la sorte, quand ils ont gagné en expérience de la vie, les hommes bons sont capables de faire la distinction entre les gens mauvais et les bons.

La différence d'éducation est patente car l'interprétation des perceptions diffère entre les bons et les méchants, celle des seconds étant plus limitée que celle des premiers, à cause

79. L'idée de moule ou de matrice est exprimée en 402 d3 lorsque Socrate utilise le mot *τύπος* pour se référer à ces formes dont on reconnaît les manifestations dans l'âme et l'apparence d'autrui.

80. *Ibid.*, 409 b4-c1.

81. *Ibid.*, 409 a7-b2.

des modèles de comportement inadéquats présents dans l'âme des méchants. Ainsi, la capacité d'action et d'interaction des bons est très supérieure à celle des mauvais car ils ont une vision du monde plus riche, plus précise et plus exacte. À partir du texte de la *République*, il est difficile de dire si les comportements des gens bons sont également conditionnés par des *παραδείγματα* de même nature que ceux des méchants, ne serait-ce que parce que Socrate n'utilise ce terme qu'au sujet de ces derniers, excepté en 409 b1-2, où il concerne les jeunes gens bons mais selon une formulation ambiguë : *οὐκ ἔχοντες ἐν ἑαυτοῖς παραδείγματα ὁμοιοπαθῆ τοῖς πονηροῖς*, ce qui peut vouloir dire qu'il n'y a pas de *παραδείγματα* dans l'âme de ces jeunes gens (contrairement à celle des méchants) ou bien que leurs *παραδείγματα* fonctionnent différemment de ceux des méchants. Le fait que les bons découvrent l'existence des méchants en raison de la perception de l'écart entre les actions qu'ils attendent et celles qu'ils constatent paraît indiquer que cette seconde solution est la bonne puisque cette manière d'aborder autrui est typiquement la conséquence de la présence d'un système de valeurs préexistant conditionnant les comportements et la vision du monde, dans lequel une anomalie est soudain détectée. Cette déduction nous est confirmée par le *Théétète* où Socrate distingue explicitement deux sortes de modèles comportementaux et apporte une précision importante sur le modèle des méchants ⁸² :

παραδειγμάτων, ὃ φίλε, ἐν τῷ ὄντι ἐστώτων, τοῦ μὲν θείου εὐδαιμονεστάτου, τοῦ δὲ ἀθέου ἀθλιωτάτου, οὐχ ὀρῶντες ὅτι οὕτως ἔχει, ὑπὸ ἡλιθιότητός τε καὶ τῆς ἐσχάτης ἀνοίας λανθάνουσι τῷ μὲν ὁμοιοῦμενοι διὰ τὰς ἀδίκους πράξεις, τῷ δὲ ἀνομοιούμενοι.

Des modèles, mon cher, sont en place dans la réalité, l'un est divin et le plus heureux, l'autre est privé de divinité et le plus misérable. Ne voyant pas qu'il en est ainsi, sous l'effet de leur sottise et de leur extrême déraison, il échappe [aux hommes pensant être impunément injustes] qu'à cause de leurs actions injustes, ils se rendent semblables à l'un et dissemblables à l'autre.

Les dieux étant parfaitement vertueux, le bon doit donner à son action l'*εἶδος* de la vertu, qui est indépendant de lui, et il façonnera son comportement à partir de ce modèle, en fonction des circonstances, sans tenir compte de l'impression qui sera faite sur les autres personnes, l'apparence visible n'ayant pas d'importance : ayant conscience qu'il est de son devoir et dans son intérêt réel d'agir de la sorte, il fait librement le choix de la vertu, vu que son éducation a donné à ce choix l'allure de l'évidence et qu'il dispose de la capacité de discerner le bien du mal. En revanche, le comportement des méchants est enfermé dans un système privé de liberté car ils n'ont pas la possibilité de se connaître eux-mêmes et de prendre conscience de leur méchanceté, si bien que leur comportement a une plus grande rigidité par rapport à celui des gens de bien car il est issu de leur opinion, sans référent externe, donc dépend entièrement d'eux sans qu'ils puissent découvrir la qualification éthique réelle de leurs actes ; et leur manière d'agir a pour cette raison tendance à suivre un mode opératoire identique, dont un des buts est de rendre l'injustice invisible : le méchant est un peu comme le malade mental

82. *Théétète*, 176 e3-177 a2.

souffrant d'un trouble idiosyncrasique qui le condamne à répéter les mêmes schémas comportementaux, incapable de prendre l'ascendant sur sa maladie et devenir vraiment libre de choisir ses actes. Pour reprendre le schéma logique que nous avons mentionné, l'homme bon ou qui a été bien éduqué est conditionné au niveau de ses valeurs et recherchant le bien, il s'applique volontairement à donner de son comportement une forme vertueuse, ce qui évidemment relève d'une contrainte issue d'un modèle comportemental mais étant donné qu'il procède d'un référent appartenant à un ordre logique supérieur, son application est modulée selon la situation afin de produire réellement la forme attendue. Le méchant, quant à lui, ne trouve pas le déterminant de son comportement au niveau des valeurs mais applique directement un modèle préexistant issu de son opinion, peu importe l'origine de celle-ci, donc un déterminant d'un niveau logique inférieur, qui s'applique alors sans discernement, et partant, de façon mécanique, pour un résultat naturellement aléatoire du point de vue axiologique et de la réussite de l'action selon les intérêts réels de l'individu, qui, de fait, la plupart du temps agit mal. Le conditionnement culturel généré par l'éducation permet donc aux citoyens de viser le bien dans leurs actions et de donner à celles-ci la forme adéquate. Loin de devenir des êtres soumis répondant par des réflexes conditionnés, ils sont libérés par cette éducation qui leur donne les moyens cognitifs de pouvoir authentiquement choisir leur comportement et comme ils comprennent où se trouve leur intérêt véritable, ils ne peuvent se déterminer que pour l'action vertueuse. Par là, l'intérêt du citoyen et celui de la cité coïncident alors parfaitement ⁸³.

Les comportements étant conditionnés par des modèles, la notion de liberté envisagée par Platon est très restreinte puisqu'elle ne s'entend que comme la possibilité de décider des actes accomplis dans un cadre axiologique prédéfini et dépendant de la nature des individus, ce cadre interdisant de façon *a priori* nombre d'actions : les seuls qui auraient le choix entre le bien et le mal, et qui pourraient de ce fait avoir accès à un spectre comportemental des plus étendus, sont les bons, grâce à leur discernement mais cette possibilité est en réalité très théorique car ils choisiront nécessairement le bien, qui est une décision rationnelle, étant la seule qui préserve leurs intérêts. Il est donc inenvisageable dans cette optique que l'homme puisse être libre au sens de « pouvoir faire tout ce qu'il veut », étant donné qu'il ne peut déjà même pas « vouloir tout ce qu'il veut » en raison du cadrage cognitif qui l'affecte ⁸⁴. Ces constatations appellent plusieurs remarques. Tout d'abord, l'existence de modèles imprimant

83. Dans ces conditions, la valeur des Gardiens sélectionnés se juge non pas à leur capacité à agir vertueusement puisqu'ils ont tous été éduqués dans ce sens, mais à conserver une action vertueuse en toute circonstance et à ne pas se laisser distraire dans cette résolution, ce qui ne dépend pas de leur éducation mais de leur nature personnelle, et qui est alors le gage que les intérêts de la cité seront toujours défendus par ces citoyens (voir *République*, 412 d4-e3).

84. Sur l'opposition entre une liberté démocratique, débridée et anarchique, et une liberté découlant d'un idéal aristocratique, voire philosophique, exigeante et codifiée, non pas donnée initialement mais acquise par la conduite adoptée, voir E. LÉVY, « Platon et la liberté », *Ktèma*, 28, 2003, pp. 37-46.

une forme de déterminisme axiologique aux comportements est peut-être liée à une réflexion ou au moins à des observations d'ordre caractérologique, encore balbutiantes chez Platon mais pas inexistantes si l'on en juge par sa capacité à définir des types psychologiques souvent très fins chez les interlocuteurs de Socrate⁸⁵, et qui trouveront bientôt chez Théophraste une expression plus systématique, dans ses *Caractères*. L'orientation axiologique du comportement pourrait donc se faire par le biais de traits de caractère inhérents à la nature de l'individu ou résultant de son éducation ou de ses accointances, dont il ne saurait se défaire et qui l'inclineraient à agir d'une façon plutôt qu'une autre. Ensuite, le conditionnement des comportements par des modèles est cohérent avec la doctrine de la Providence énoncée dans les *Lois*⁸⁶, les modèles apportant une stabilité dans les comportements concourant facilement ainsi aux visées divines, si bien que l'approche est finalement assez économique en termes d'hypothèses. Enfin, la juxtaposition de modèles comportementaux distincts confère au personnage de Socrate un relief des plus intéressants et consacre sa magie puisque en aidant ses interlocuteurs à prendre conscience d'eux-mêmes, il leur donne l'occasion de découvrir les cadres comportementaux à l'intérieur desquels ils évoluent et éventuellement d'en changer pour se rapprocher du modèle divin. En refusant d'endosser la moindre opinion, Socrate se rend transparent et parvient à se glisser dans l'interstice entre les modèles et à se faire de la sorte un passeur sur lequel s'appuiera éventuellement son interlocuteur pour sauter d'un modèle à l'autre, s'il en a l'intelligence. Ce mode opératoire fait *de facto* de lui un sorcier, d'après les analyses anthropologiques de M. Douglas et C. Lévi-Strauss⁸⁷. La transformation induite par le passage d'un modèle à l'autre est réelle, ce qui consacre l'efficacité potentielle de la magie socratique. *A contrario*, le professionnel de la parole, étant ouvertement sous l'influence du modèle non divin et ne véhiculant que des opinions, donc de l'ignorance, n'est pas apte à exercer une magie objectivement efficace, c'est-à-dire menant à un saut qualitatif vers un modèle supérieur, et il ne peut rien faire de plus que produire des illusions qui maintiennent ses auditeurs dans leur modèle existant ou qui éventuellement attirent, à cause de cette illusion, certaines personnes faibles du modèle divin vers le modèle non divin, ce qui ne demande aucun saut, contrairement au trajet inverse, puisqu'il suffit d'introduire de

85. Nous avons déjà mentionné le cas de Ménon et de plusieurs personnages présent dans le *Phédon*, ainsi que des personnages tels qu'Alcibiade, Charmide ou Hippias, tous présentant des traits de caractère récurrents et significatifs, affectant notamment leurs comportements, et exploités par Socrate dans les échanges. Voir la typologie musicale des âmes établie par A. G. WERSINGER, *op. cit.*, pp. 185-191, qu'elle applique à quelques personnages des *Dialogues*.

86. *Lois*, X, 903 b4-905 c4. D'ailleurs, l'Étranger d'Athènes, en 905 c2-4, raille ceux qui portent des jugements sur le destin de leurs concitoyens sans savoir quel rôle ils jouent exactement dans le projet divin : « quelqu'un ne la [sc. la contribution des dieux] connaissant pas ne verrait jamais de modèle ni ne serait capable de fournir de directive raisonnée à propos de la vie, tant en vue du bonheur que d'un sort malheureux. » (ἤν [sc. τὴν τῶν θεῶν συντέλειαν] τις μὴ γινώσκων οὐδ' ἂν τύπον ἴδοι ποτέ, οὐδὲ λόγον συμβάλλεσθαι περὶ βίου δυνατὸς ἂν γένοιτο εἰς εὐδαιμονίαν τε καὶ δυσδαιμόνα τύχην.)

87. Voir *supra*, p. 297, note 34.

l'ignorance chez l'individu pour qu'il rétrograde (toujours en vertu de la dissymétrie logique fondamentale entre le vrai et le faux), sans même s'en rendre compte ; en revanche, une fois que nous avons mis en lumière ces faits, il apparaît évident que les sophistes, orateurs et autres rhéteurs sont par nature incapables de mener leurs spectateurs vers le modèle divin.

Ayant vu comment des principes formels parviennent à façonner le fonctionnement des individus, élargissons l'analyse au cas de la cité tout entière. La *République* explique en effet que la justice se loge dans la structure même des choses, dans leur organisation interne, de telle sorte que, lorsqu'elle est présente, chacune des parties de ces choses accomplit la tâche qui lui est dévolue et pas une autre⁸⁸. Cette vertu relève donc d'une logique de second ordre, comme le suggère Socrate en 432 d5-e7⁸⁹ : les protagonistes ne la voyaient pas alors qu'ils n'avaient cessé de l'avoir sous les yeux, car ils ne posaient pas leur regard sur ce qu'il fallait, cherchant une expression visible et immédiate de la justice, ce qui leur renvoyait des cas d'espèce tous différents, au lieu de s'intéresser à la cause invisible mais pourtant réelle, qui se découvre par le raisonnement et fait le lien entre toutes les expressions particulières. C'est ainsi que l'on découvre que les jugements rendus par les tribunaux, l'exercice des activités des membres des différentes strates de la société et l'accomplissement de la tâche des différentes parties de l'âme sont régis par les mêmes principes, lorsque toutes ces actions sont justes. Ce principe formel se retrouve jusque dans la progression de la discussion entre Socrate et Glaucon, puisqu'ils refusent d'un commun accord que l'étude de la justice empiète

88. *République*, IV, 433 a8-b5 (l'exposé du principe), 434 a3-435 c3 (l'application à la cité et à l'âme), 443 c9-444 b8 (la confirmation de la similarité de structure entre la cité et l'âme lorsqu'elles sont soit justes, soit injustes).

89. Et les autres vertus sont également régies par une logique de second ordre similaire puisqu'elles existent dans la cité et dans l'âme de la même façon, les différentes parties de l'âme ou de la cité entretenant entre elles des relations identiques dans le cas de chaque vertu, ce qui sera expliqué en 441 c9-d6 (à propos de la *σοφία*, de l'*ἀνδρεία* et de la *δικαιοσύνη*) et 442 b11-d9 (à propos de l'*ἀνδρεία*, de la *σοφία*, de la *σωφροσύνη* et de la *δικαιοσύνη*). La vertu est donc un type de structure qui organise les relations entre les parties du tout ou qui assigne une tâche précise à une partie donnée. La justice fonctionne comme la clef de voûte du système des vertus et en faisant en sorte que chaque partie de l'âme ou de la cité accomplisse sa tâche propre et rien d'autre, elle permet à chaque vertu d'exister et de perdurer (ce qui a déjà été dit en 433 b8-c1) : c'est la conformation de l'âme qui conditionne sa vertu. De l'existence de la justice découlent l'*ἀνδρεία*, qui, selon la psychologie de la *République*, apparaît lorsque la partie intermédiaire obéit à la partie supérieure et refrène les velléités de la partie inférieure ; la *σωφροσύνη*, qui provient de la concorde et l'harmonie des parties ; la *σοφία*, qui appartient seulement à la partie supérieure et est la connaissance grâce à laquelle on peut accomplir des actions belles et justes (443 e6-7). Cette dernière vertu a donc une dimension pratique et permet de traduire en actes vertueux les dispositions internes à l'âme réalisées par la justice (443 c10-d1). Le vice est une tendance à la désorganisation de l'âme : comme la vertu obéit à une logique de second ordre, elle correspond à une conformation précise et unique, alors que sa désorganisation, évoquée en 444 b1-8, peut avoir lieu d'une multitude de façons différentes, ce qui génère d'innombrables sortes de vices (445 c5-6 : « la vertu a une unique espèce, tandis que le vice en a d'innombrables » (*ἐν μὲν εἶναι εἶδος τῆς ἀρετῆς, ἅπειρα δὲ τῆς κακίας*)), indéfinissables, si bien que le vice apparaît d'abord comme l'absence de vertu (on notera que Socrate indique en 444 a1-2, que l'action injuste est dirigée par l'ignorance (*ἀμαθία*), qui apparaît ainsi comme le contraire de la *σοφία* et est constituée par de multiples opinions, aucune n'étant la connaissance adéquate pour produire l'action juste).

sur celle de la *σωφροσύνη* au motif que ce serait injuste de procéder ainsi⁹⁰ : leur entretien est ainsi structuré par la justice⁹¹.

En raison de sa nature formelle et par là contraignante, tant que la justice existe, elle conserve aux choses leur organisation. Se loger dans la structure des choses ne signifie pas être leur structure, ni appartenir à cette structure. La justice est seulement le principe qui permet à cette structure particulière d’advenir et de se maintenir aussi longtemps que cette vertu demeure : elle n’est qu’une modalité. Elle n’est pas réellement immanente à la structure car elle lui est extérieure au départ et a besoin que le principe décisionnel propre à la chose (à savoir, dans les exemples qui ont été cités : les gouvernants de l’État et les citoyens, l’individu, les interlocuteurs) ne cesse de désirer la présence de cette vertu en elle et s’applique à la viser dans toutes ses actions, sans quoi la structure actuelle du tout ne perdurera que par accident et finira par s’altérer du fait des actions incontrôlées de ses parties. *A contrario*, grâce à la nature formelle de cette vertu, un changement de structure n’impliquerait pas obligatoirement la disparition de la justice, si celle-ci continue d’être visée par le principe décisionnel. Cependant une autre structure est impossible, car en 435 b5, Socrate dit que les trois classes de sa cité correspondent à des natures particulières (*τριτὰ γένη φύσεων*), puisque les individus y sont affectés selon leurs aptitudes naturelles, ce qui indique que cette organisation est elle-même la plus naturelle, et donc que le changement serait contre-nature, et pour cette raison, certainement pas souhaitable puisqu’il aboutirait à un désordre : il serait alors impossible à chacun d’occuper le rôle qui est le sien, donc la justice ne pourrait exister. Sous la contrainte de l’évolution des conditions historiques ou de l’environnement naturel, des pressions sur la structure de la cité existeront nécessairement et les dirigeants de la cité devront alors procéder aux aménagements indispensables pour s’y adapter mais en préservant la forme de l’organisation, ce qui signifie qu’ils réassigneront les rôles des uns et des autres à l’intérieur de chaque classe selon les besoins mais sans remettre en cause le principe de division d’après les fonctions civiques (producteurs, auxiliaires militaires, gardiens gouvernants⁹²), car ce serait alors la vie même de la cité qui serait bouleversée.

L’apparition de la justice dans la cité n’est évidemment possible qu’au moyen d’une action sur le corps social, grâce notamment à l’éducation et au contrôle politique. En 435 a1-

90. *Ibid.*, 430 d4-e1. En 430 e1, Socrate consent volontiers à étudier la *σωφροσύνη* avant la justice comme le lui demande Glaucon en disant : « je le veux pour le moins, sinon je serais injuste » (*βούλομαι γε, εἰ μὴ ἀδικῶ*).

91. Voir aussi *ibid.*, 432 e5-7, où Socrate évoque l’objet de la recherche qu’il n’arrive pas à trouver avec Glaucon, alors qu’ils en parlent ensemble : « alors que nous parlons de cela et en entendons parler depuis longtemps, nous semblons, à mon avis, ne pas nous rendre compte que nous en parlions d’une certaine façon » (*δοκοῦμέν μοι καὶ λέγοντες αὐτὸ καὶ ἀκούοντες πάλαι οὐ μανθάνειν ἡμῶν αὐτῶν, ὅτι ἐλέγομεν τρόπον τινὰ αὐτό*). Socrate a en vue le contenu de leur conversation qui met en évidence à leur insu la présence de la justice dans la cité, mais son propos peut aussi s’étendre à la conversation en tant que telle.

92. *Ibid.*, III, 414 b1-415 c6.

2, Socrate parle de frotter (*τριβοντες*) le citoyen avec la cité pour faire jaillir la justice, comme une flamme d'un briquet. C'est donc la rencontre de l'organisation interne à l'individu et de l'organisation politique de la cité qui fait apparaître et exister la justice, qui la rendra réelle et donc perceptible par l'observateur dans les actions individuelles et collectives des citoyens. Si la structure sociale et la structure de l'âme ne sont pas en accord⁹³, c'est-à-dire si elles ne sont pas parallèles et si elles n'ont pas été modelées selon la forme de la justice, la naissance d'une authentique justice sera impossible. Car un individu dont l'âme est conformée comme il faut n'occupera jamais le poste qui lui convient si la cité n'est pas organisée selon la justice ; et dans une cité organisée correctement, des individus dont l'âme ne l'est pas mettront en péril la structure politique s'ils sont trop nombreux. Réciproquement, l'enjeu de l'éducation est d'avoir des citoyens portés vers la justice dans toutes leurs actions, c'est-à-dire s'appliquant à ne pas sortir de leur aire de compétence et à ne pas outrepasser leurs capacités et ce à quoi ils sont aptes naturellement ou formés⁹⁴. Dans ces conditions, l'action collective sera également juste et la structure de la cité pérenne. La façon la plus efficace pour que l'éducation arrive durablement à ses fins est qu'elle contraigne l'âme des individus en lui imposant également un principe formel d'organisation, qui soit lui-même tourné vers la justice. Nous aurons donc un individu dont l'âme recevra la forme de la justice grâce à l'éducation fournie par la cité elle-même structurée selon la forme de la justice, et cet individu agira de façon juste, ce qui préservera la forme juste de la cité. Le système est donc conçu pour se reproduire tout seul indéfiniment, si aucun dysfonctionnement ne se produit, qui serait imputable à l'évolution des conditions historiques, affectant pour une raison ou une autre l'éducation, qui est le nœud de la permanence de l'organisation (si c'est l'âme qui est affectée, les individus perturberont l'ordre social, ce qui rejaillira sur l'éducation ; si c'est l'ordre social qui est touché, l'éducation sera elle aussi atteinte). La constitution de la cité et la structuration de l'âme conformément à un principe transcendant, la justice, apportent une stabilité remarquable à l'organisation générale car il est intangible et échappe à toute tentative de falsification. Dans ce cadre, les individus acquièrent une autonomie de décision complète, à condition que leur conception de la justice soit vraie et qu'ils ne cessent de la viser dans leurs actions. C'est le vrai qui donne à la forme sa nature indélébile une fois qu'elle a été appliquée à l'âme. La suite de la réflexion menée dans la *République* se profile clairement ici : il sera indispensable de réussir à comprendre la nature ontologique de la justice.

93. *Ibid.*, IV, 434 e4 : *ὁμολογῆται*.

94. *Ibid.*, 433 e12-434 a1 : « la possession de ce qui nous est propre et à nous-mêmes, ainsi que leur exercice, on s'accorderait à considérer cela comme une justice » (*ἢ τοῦ οἰκείου τε καὶ ἑαυτοῦ ἕξις τε καὶ πρᾶξις δικαιοσύνη ἂν ὁμολογοῖτο*). M. DIXSAUT, *op. cit.*, p. 293, souligne l'importance d'avoir un État juste pour qu'un naturel philosophe se tourne vers le bien et ne se laisse pas pervertir, emporté par un désir mal dirigé qui ferait de lui un tyran.

Nous constatons que l'approche de Platon sur cette question du rapport existant entre l'individu et la société est beaucoup plus intéressante et pertinente, et pour tout dire plus moderne, que le simple lieu commun de la recherche d'une symétrie plus ou moins artificielle et à visée esthétique entre l'organisation du macrocosme et celle du microcosme. L'homme vit dans une sorte de carrefour entre son âme individuelle et la société. Son existence est avant tout le fruit d'une interaction perpétuelle entre les deux, de laquelle procèdent les structures de la société et de l'âme. De là, point d'épanouissement possible hors de la civilisation mais aussi point de civilisation possible sans des individus raisonnables. Les deux types de structures communiquent et s'influencent sans cesse : à aucun moment l'une ne peut s'affranchir de l'autre. À cause de cette interaction perpétuelle, on comprend que l'amélioration de la cité et des citoyens ne soit pas une mince affaire, puisqu'il faut que l'effort porte en même temps sur la structure de la première et sur celle de l'âme des seconds, sans quoi on n'obtiendra qu'une déstabilisation du système, les modifications étant partiellement compensées par l'influence de la structure qui n'a pas été amendée. Pour cette raison, ce n'est pas à l'intérieur du système que se trouve le principe susceptible d'y parvenir et de rétablir l'équilibre. D'où l'intérêt d'effectuer un saut ontologique pour trouver la forme vraie de la justice, qui conduit à s'élever hors du système et rend possible un ajustement immédiat de tout le système en même temps. À partir de cette possibilité, le projet de cité imaginé par Socrate devient nettement moins utopique qu'il n'y paraît au premier abord car même en partant d'une cité imparfaite composée de citoyens eux-mêmes imparfaits, une réforme est possible puisque le référent sur lequel elle s'appuiera est hors de ce système imparfait et en est totalement indépendant et objectif, si bien que toutes les composantes du système fonctionneront de concert à partir de l'instant où les instances organisant la cité et les citoyens auront décidé de viser ce référent identique dans leurs actions. La politique ne doit donc pas faire l'économie de l'ontologie, si elle veut produire des résultats réellement efficaces et durables, qui restent néanmoins suspendus à la volonté des acteurs et à leur lucidité.

ii. L'utilisation de la poésie

La maîtrise du conditionnement culturel, par l'élaboration d'un environnement propice aux desseins du législateur, repose bien entendu sur le contrôle total de la production artistique afin qu'elle consiste uniquement en des pièces évoquant les valeurs recherchées par la cité. Or, cette démarche pose un problème important car, dans la *République*, Socrate

insiste aussi sur les dangers de la poésie ⁹⁵, dont les productions s'adressent à la partie la moins noble de l'âme et sont éloignées de la vérité, les poètes, comme tous les imitateurs, ayant la plus mauvaise connaissance des choses qu'ils évoquent dans leurs ouvrages ⁹⁶. C'est pourquoi il préconise dans ce dialogue une extrême prudence vis-à-vis de la poésie et élabore un raisonnement qui permettra aux futurs responsables de la cité de se prémunir contre ses effets.

Comme les protagonistes des *Lois*, Socrate et Glaucon, au livre X de la *République*, admettent en effet que la poésie a un fort pouvoir envoûtant ⁹⁷ qui réside dans sa capacité à reproduire le réel par des paroles, mais en lui ajoutant un attrait supplémentaire grâce aux qualités musicales de leurs vers ⁹⁸, qui crée une sensation de plaisir, et ce pouvoir disparaît si ces propriétés musicales sont absentes ⁹⁹. La magie ne réside donc pas dans la simple imitation mais dans la conjonction des procédés oratoires, rhétoriques et musicaux utilisés qui produisent un effet sur l'auditeur s'ajoutant à l'évocation du fait faisant l'objet du poème : au livre III, Socrate expliquait que « la mélodie est composée à partir de trois éléments, le discours, l'harmonie et le rythme » ¹⁰⁰; le discours, qui imite la réalité, conditionne l'harmonie et le rythme ¹⁰¹, qui l'imitent donc et parachèvent l'illusion en produisant une imitation totale, en parole et en action, comme l'observe L. Brisson ¹⁰². Et en raison du plaisir ressenti au cours de l'expérience poétique, on en vient à ne pas tenir compte de l'écart existant entre la réalité et l'imitation présentée, qui, par définition, rend compte plus ou moins imparfaitement du réel, au point parfois de donner plus de crédit au poète qu'il n'en mériterait, vu que celui-ci, comme tout imitateur, a peu de compétence quant aux choses dont il parle et répercute surtout l'opinion du grand nombre dans ses œuvres ¹⁰³. Socrate du reste

95. Voir L. BRISSON, « Les Poètes, responsables de la déchéance de la cité. Aspects éthiques, politiques et ontologiques de la critique de Platon » in M. DIXSAUT (dir.), *Études sur la République de Platon*, I, Paris, 2005, pp. 25-41.

96. *République*, X, 602 a3-7 ; 603 a11-b8.

97. *Ibid.*, 601 b1 : *μεγάλην τινὰ κήλησιν*. En 607 c3-d2, Socrate reconnaît que lui et ses interlocuteurs aiment la poésie et sont eux-mêmes envoûtés par elle, au point qu'ils sont prêts à la réintégrer dans la cité si elle leur démontre qu'elle est peut lui être utile : « [SO.] Néanmoins, qu'il soit précisé que nous, du moins, si la poésie dirigée vers le plaisir et l'imitation parvenaient à tenir un quelconque discours disant qu'il est nécessaire qu'elles soient présentes dans une cité dotée de bonnes lois, nous serions heureux de les faire revenir, car nous savons bien de toute façon que nous sommes nous-même *charmés* par elles. Or, ce que l'on estime être vrai, il est impie de le trahir. Car, mon cher, n'es-tu pas *charmé* par elles toi aussi, et au plus haut point lorsque tu les considères à travers Homère ? [GL.] Énormément en effet. » ([ΣΩ.] *ὁμῶς δὲ εἰρήσθω ὅτι ἡμεῖς γε, εἴ τινα ἔχοι λόγον εἰπεῖν ἢ πρὸς ἡδονὴν ποιητικὴ καὶ ἡ μίμησις, ὡς χρὴ αὐτὴν εἶναι ἐν πόλει εὐνομουμένην, ἄσμενοι ἂν καταδεχοίμεθα, ὡς σύνισμέν γε ἡμῖν αὐτοῖς κηλουμένοις ὑπ' αὐτῆς· ἀλλὰ γὰρ τὸ δοκοῦν ἀληθὲς οὐχ ὅσιον προδιδόναι. ἦ γάρ, ὦ φίλε, οὐ κηλῆ ὑπ' αὐτῆς καὶ σύ, καὶ μάλιστα ὅταν δι' Ὁμήρου θεωρῆς αὐτήν;* [ΓΛ.] *Πολύ γε*), souligné par nous.

98. *Ibid.*, 601 a8 : « en vers, en rythme et en harmonie » (*ἐν μέτρῳ καὶ ῥυθμῷ καὶ ἁρμονίᾳ*).

99. *Ibid.*, 601 a4-b7.

100. *Ibid.*, III, 398 d1-2 : *τὸ μέλος ἐκ τριῶν ἐστὶν συγκεῖμενον, λόγου τε καὶ ἁρμονίας καὶ ῥυθμοῦ*.

101. *Ibid.*, 398 d8-9 : « et il faut en outre que l'harmonie et le rythme soient en cohérence avec le discours » (*καὶ μὴν τὴν γε ἁρμονίαν καὶ ῥυθμὸν ἀκολουθεῖν δεῖ τῷ λόγῳ*.)

102. L. BRISSON, *Platon, les mots et les mythes*, pp. 87-92.

103. *République*, X, 602 a3-b5.

considère que la peinture en trompe-l'œil et la prestidigitation sont le pendant visuel de la poésie, exploitant les mêmes affections de l'âme qui sont à l'origine des illusions d'optique¹⁰⁴. D'après cette explication, l'effet magique est obtenu en manipulant une faculté de l'âme dans laquelle un trouble est créé qui perturbe la perception correcte du réel¹⁰⁵. Pour venir à bout de ces mirages, il suffit de recourir au calcul et à la mesure, c'est-à-dire à la faculté raisonnable (*λογιστικός*) de l'âme¹⁰⁶ qui fixe un étalon de mesure ou permet de comparer les unes aux autres les choses observées.

Même si le principe est semblable, l'approche paraît en revanche moins confortable dans le cas de la poésie car il manque un critère objectif auquel rapporter ce qu'elle présente, étant donné qu'elle affecte la pensée et reproduit des actions. Il convient donc, pour trouver une parade, d'approfondir le mécanisme de l'imitation, en étudiant de quelle manière l'âme est envoûtée par la poésie. Les procédés de l'imitateur font diversion et attirent à eux la faculté la plus médiocre de l'âme, qui n'a pas autant d'acuité à percevoir le réel que la raison, et qui est désirante et se nourrit essentiellement de sensations : un conflit se produit donc entre cette dernière faculté et celle qui raisonne¹⁰⁷. Or, comme la faculté désirante est plus facilement excitable chez le commun, le poète préférera s'adresser à elle pour augmenter ses chances de succès¹⁰⁸, au point que les émotions et le plaisir créés poussent même les meilleurs citoyens à louer le poète d'avoir mis en scène des attitudes qu'ils réprouvent par ailleurs, avec le risque de finir par adopter eux-mêmes de tels comportements¹⁰⁹. Le plaisir éprouvé lors des tragédies et des comédies est le ressort principal sur lequel les poètes jouent. Il désarme en effet la raison, qui est peu à peu détruite, en faisant croire que ce qui a suscité ce plaisir est bénéfique, ce qui renforce l'attrait pour ce genre de spectacle, et par conséquent son emprise, et en vertu du même mécanisme, le contenu de ces œuvres déteint sur les attitudes personnelles des spectateurs. Le procédé utilisé par la poésie est même très subtil car il lève

104. *Ibid.*, 602 d1-4 : « justement, tirant parti de cet état propre à notre nature, la peinture en trompe-l'œil ne laisse pas d'être une sorcellerie, ainsi que la prestidigitation et les nombreux autres artifices de ce genre » (*ὥ δὲ ἡμῶν τῷ παθήματι τῆς φύσεως ἢ σκιαγραφία ἐπιθεμένη γοητείας οὐδὲν ἀπολείπει, καὶ ἡ θαυματοποιία καὶ αἱ ἄλλαι πολλὰ τοιαῦτα μηχαναί*).

105. *Ibid.*, 602 c12-d1 : « et toute perturbation quelconque manifeste pour nous étant présente elle-même dans notre âme » (*καὶ πᾶσά τις ταραχὴ δῆλη ἡμῖν ἐνοῦσα αὐτῇ ἐν τῇ ψυχῇ*). Ce trouble de l'âme est avancé pour expliquer le phénomène d'illusion d'optique, mais est recherché aussi par la peinture en trompe l'œil et les illusionnistes, ce qui renforce l'idée d'un envoûtement. La reproduction du réel par l'imitateur, même de façon très habile, ne suffit pas à faire croire au spectateur qu'il est en face de l'original car s'il applique ses facultés normalement, il décèle l'imitation et il faut donc qu'une perturbation vienne l'empêcher de faire un usage normal de ses facultés. Ainsi, l'eau, dans le cas de l'illusion d'optique, s'intercale entre l'œil et le bâton, qui semble brisé. De même, les procédés utilisés par la *σκιαγραφία* affectent la perception de la peinture, qui apparaît réelle, et les trucages des prestidigitateurs transforment en prodiges ce qui serait autrement perçu comme des gestes ordinaires.

106. *Ibid.*, 602 e1-2.

107. *Ibid.*, 603 c10-d8.

108. *Ibid.*, 604 e1-605 a7.

109. *Ibid.*, 605 c10-606 d8.

aussi la barrière de la honte, commandée par le *θυμοειδής*¹¹⁰, qui en temps normal induit de la retenue dans le comportement à la seule pensée d’accomplir certaines actions considérées comme indignes : dans le cadre des représentations des tragédies ou des comédies, les spectateurs sont désinhibés et louent ou plaignent des attitudes inconvenantes et rient à des bouffonneries qu’ils n’oseraient pas faire eux-mêmes¹¹¹. La poésie devient finalement un concurrent de la loi en tant que prescripteur de comportements. Et, selon les livres VIII de la *République*, si le *θυμοειδής* est dérégulé, l’individu est gagné par l’attrait de l’argent et se met à admirer les riches et les possédants¹¹², ou se met à nourrir des désirs liés à la reconnaissance sociale, comme l’amour des honneurs (*φιλοτιμία*) et de la victoire (*φιλονικία*)¹¹³, qui, selon le livre IX, favorisent l’installation de la jalousie et la violence dans l’âme, lorsqu’ils échappent au contrôle de la raison¹¹⁴, et l’on imagine sans peine quels maux sont susceptibles de frapper alors la cité, alors que les mêmes désirs sont des plus positifs et bénéfiques lorsqu’ils sont adéquatement gouvernés, apportant les plaisirs les plus élevés¹¹⁵. Sous ses airs inoffensifs, la poésie est donc capable de causer des ravages considérables et à grande échelle dans la cité.

Dans ces conditions, il est plus sage d’interdire toute forme de poésie, à l’exception des hymnes en l’honneur des dieux et des éloges pour les meilleurs citoyens¹¹⁶. Ces deux formes de poésie sont réellement utiles pour la cité car la première est une démonstration de piété et la seconde vante des comportements valorisés par le législateur et fait donc bénéficier la collectivité de sa puissance normative. Toutefois, comme le plaisir n’est pas mauvais en soi et qu’ils sont encouragés à cela par l’éducation excellente reçue des institutions de la cité, les responsables de la cité recevront des poètes et toute personne éprise de poésie, venus pour défendre en vers ou en prose le retour de la poésie dans la cité en expliquant en quoi elle est profitable à celle-ci et véridique¹¹⁷. Les dirigeants se retrouveront alors dans la position d’Ulysse soumis au chant des Sirènes et se préserveront de leurs enchantements en récitant en guise d’incantation le raisonnement qui a conduit à éliminer la poésie de la cité¹¹⁸. La fixité

110. Voir *supra*, p. 768.

111. *Ibid.*, 606 b1-3 : « regardant en spectateur les infortunes d’autrui, si un autre homme se disant homme de bien se lamente de façon inopportune, il n’y a également rien de laid pour soi-même à le louer et montrer de la pitié à son égard » (*ἀλλότρια πάθη θεωροῦν καὶ ἑαυτῶ οὐδὲν αἰσχρὸν ὄν εἰ ἄλλος ἀνὴρ ἀγαθὸς φάσκων εἶναι ἀκαίρως πενθεῖ, τοῦτον ἐπαινεῖν καὶ ἐλεεῖν*) ; c3-5 : « en écoutant dans des imitations comiques au théâtre ou en privé les choses que toi-même tu aurais honte de faire pour donner à rire, si tu te réjouis extrêmement et si tu ne les déteste pas en ce qu’elles sont viles, ne fais-tu pas quelque chose d’identique à ce qui recueille des manifestations de pitié ? » (*ἂν αὐτὸς αἰσχύνιοιο γελοιοποιῶν, ἐν μιμήσει δὲ κωμωδικῇ ἢ καὶ ἰδίᾳ ἀκούων σφόδρα χαρῆς καὶ μὴ μισῆς ὡς πονηρά, ταῦτόν ποιεῖς ὄπερ ἐν τοῖς ἐλέοις*).

112. *Ibid.*, VIII, 553 b7-d7.

113. *Ibid.*, 548 c5-7.

114. *Ibid.*, IX, 586 c7-d2.

115. *Ibid.*, 586 d4-587 a1.

116. *Ibid.*, X, 607 a3-5.

117. *Ibid.*, 607 c3-608 b3.

118. *Ibid.*, 608 a3-4 : « en nous envoûtant nous-mêmes par ce discours que nous prononçons, par cette incantation » (*ἐπάδοντες ἡμῖν αὐτοῖς τοῦτον τὸν λόγον, ὃν λέγομεν, καὶ ταύτην τὴν ἐπωδὴν*).

du raisonnement, qui demeure toujours identique en toute circonstance ¹¹⁹, est opposée à la bigarrure de la poésie ¹²⁰ et des discours qui se succèdent pour la défendre. Dictée par la raison ¹²¹, cette approche est par surcroît ancrée dans la réalité puisqu'elle s'attache à expliciter les modes de fonctionnement exacts de la poésie et ses conséquences observées sur la vie de la cité, contrairement à la poésie, qui est une imitation dénuée de vérité, et aux discours plaidant en sa faveur, eux aussi faux car il lui prêtent des qualités dont elle est dépourvue. Cette incantation est ainsi la contre-magie que Socrate demandait au début du livre X pour pouvoir assister aux représentations des poètes sans que son esprit soit gâté par leurs sorts ¹²². Il y a également un effet de l'éducation dans l'attitude des dirigeants de la cité car Socrate insiste sur la vulnérabilité aux imitations de ceux dont l'âme n'a pas été assez habituée à leur résister et il souligne par la même occasion l'importance de la vigilance ¹²³. Cette éducation, en modelant des habitudes, permet d'être toujours prêt à réagir adéquatement à l'action de la poésie quand on est confronté à elle. Elle constitue en elle-même un élément de fixité comportementale qui contribue à immuniser contre les tentatives d'envoûtement.

Nous constatons que la solution proposée par Socrate pour contrer l'influence magique de la poésie n'est pas de la même nature que celle qui avait été avancée dans le cas de la peinture en trompe-l'œil et l'illusionnisme, où il avait eu recours à des calculs et des mesures par rapport à des étalons, solution naturelle et simple à mettre en œuvre vu qu'il était question d'objets sensibles existant dans un espace limité. Chercher à comparer les situations chantées dans les poèmes avec des situations de référence aurait été très difficile car, d'une part, la référence choisie est elle-même discutable et, d'autre part, les critères de comparaison prêtent également à caution puisque chaque cas d'espèce est singulier en matière d'actions. Plutôt que

119. À l'instar du caractère de l'âme lorsqu'elle est gouvernée par sa partie raisonnable, et que Socrate décrit en 604 e2-3 en ces termes : « le caractère raisonnable et calme, en ce qu'il est toujours égal à lui-même » (*τὸ δὲ φρόνιμόν τε καὶ ἡσύχιον ἦθος, παραπλήσιον ὄν ἀεὶ αὐτὸ αὐτῷ*).

120. *Ibid.*, 604 e1 : *πολλὴν μίμησιν καὶ ποικίλην*.

121. On observera que Socrate s'est appliqué à montrer que l'attitude qu'il préconise à l'égard de la poésie est entièrement dictée par la raison, en indiquant, en 607 b3-c3, qu'il laissait de côté la vieille querelle entre la philosophie et la poésie, qui pourrait donner à penser que ses directives sont dictées par de la colère, de la haine ou de la rancœur, c'est-à-dire des affections. La permission qu'il accorde à la poésie de se justifier est un gage de sa bonne foi, autant qu'une reconnaissance de sa puissance et de l'intérêt qu'il pourrait y avoir à la mettre au service de la cité, si tant est que ce soit possible.

122. *Ibid.*, 595 b5-7 : « toutes les œuvres telles que celles-ci [*sc.* celles de la poésie imitative] semblent être la ruine de l'intelligence des auditeurs, dans la mesure où ils ne possèdent pas d'antidote, à savoir les connaître telles qu'elles se trouvent être en réalité » (*λόβῃ ἔοικεν εἶναι πάντα τὰ τοιαῦτα τῆς τῶν ἀκούοντων διανοίας, ὅσοι μὴ ἔχουσι φάρμακον τὸ εἰδέναι αὐτὰ οἷα τυγχάνει ὄντα*).

123. *Ibid.*, 606 a7-b1 : « ce qui est par nature le meilleur de nous, comme s'il n'avait pas été suffisamment éduqué tant par le raisonnement que l'habitude, relâche sa surveillance de cette tendance à la lamentation » (*τὸ δὲ φύσει βέλτιστον ἡμῶν, ἅτε οὐχ ἱκανῶς πεπαιδευμένον λόγῳ οὐδὲ ἔθει, ἀνίησιν τὴν φυλακὴν τοῦ θρηνώδους τούτου*) ; 608 a7-b1 : « il faut prendre garde à elle [*sc.* la poésie] en l'écouter » (*εὐλαβητέον αὐτὴν [*sc.* τὴν ποίησιν] ὄν τῷ ἀκροωμένῳ*). Voir aussi *ibid.*, 604 c9-d2 : « toujours accoutumer l'âme à se consacrer le plus rapidement possible à guérir et restaurer ce qui a chuté et ce qui a été malade, en effaçant la lamentation au moyen de l'art médical » (*ἀεὶ ἐθίζειν τὴν ψυχὴν ὅτι τάχιστα γίγνεσθαι πρὸς τὸ ἰᾶσθαι τε καὶ ἐπανορθοῦν τὸ πεσόν τε καὶ νοσήσαν, ἰατρικῇ θρηνωδίαν ἀφανίζοντα*).

d'avoir à manier des jugements de valeur qui l'auraient obligé à rester dans l'aire d'application des discours poétiques, et donc une forme de subjectivité en contradiction avec le but recherché, Socrate a préféré s'élever à un niveau logique supérieur et s'attaquer directement au fonctionnement de la poésie en démontrant qu'elle est structurellement nocive pour les citoyens et productrice de fausseté.

c) *Divers moyens au service d'une noble fin*

Dans les *Lois*, le projet politique est moins théorique que dans la *République* et la puissance magique de la poésie peut être mise à profit par le législateur. Il ne s'agit pas d'inculquer la vérité aux citoyens mais de leur faire adopter des comportements autant que faire se peut vertueux, si bien qu'une imitation suffit sans qu'il soit nécessaire de comprendre exactement les principes qui sous-jacent à l'attitude imitée. La poésie et les arts qui lui sont liés trouvent donc une utilité au sein de la cité. Mais, pour pouvoir s'en servir sans danger pour administrer la cité, il est impératif de strictement encadrer l'activité poétique et si les poètes n'acceptent pas de se conformer de bon gré aux directives du législateur, il faudra alors les contraindre à s'y plier. Les poètes ne sont donc pas des ennemis de la cité qu'il conviendrait d'éloigner mais des citoyens à part entière qui doivent jouer leur rôle social de la manière prévue par le législateur. Il est intéressant de remarquer que l'Étranger se sent obligé de préciser que le législateur devra tenter de les persuader de lui obéir en usant de belles paroles et de louanges ¹²⁴ : donner une directive raisonnable et correctement justifiée par des arguments rationnels ne paraît pas être suffisant pour obtenir leur consentement. Il conserve donc à leur sujet de la méfiance eu égard à la tendance ordinaire des artistes à aspirer à la plus grande liberté de création possible mais aussi et peut-être surtout à leur recherche des faveurs de la foule, qui les conduit à produire des œuvres qui la flattent et à céder aux modes, sans cesse nouvelles par définition ¹²⁵, lesquelles ne sont pas forcément en accord avec les attentes du législateur. Tout se passe comme si le législateur tentait d'amadouer les poètes dans un premier temps, en leur procurant les applaudissements du public de façon anticipée, afin qu'ils ne cherchent pas à les obtenir par des œuvres qui ne seraient pas conformes aux objectifs du législateur.

124. *Lois*, II, 660 a3-5 : « la gent poétique, l'authentique législateur la persuadera par des paroles belles et élogieuses » (*τὸν ποιητικὸν ὁ ὀρθὸς νομοθέτης ἐν τοῖς καλοῖς ῥήμασι καὶ ἐπαινετοῖς πείσει τε*).

125. Ce que Clinias, en 660 b4-c1, observe dans toute la Grèce à l'exception de Lacédémone et de la Crète. Dans le même esprit, au livre VII, 817 a2-d8, les poètes étrangers devront obtenir l'autorisation des magistrats avant de proposer leurs tragédies au public de la cité.

Le législateur doit, par tous les moyens, atteindre un but important, et si la méthode douce n'est pas concluante, il ne peut s'interdire *a priori* le recours à la contrainte, en dernière alternative. D'autant qu'il doit aussi s'efforcer d'éviter que les poètes ne corrompent les citoyens en véhiculant dans leurs œuvres des valeurs inacceptables, sans s'en rendre obligatoirement compte eux-mêmes. Car, d'une part, toute œuvre poétique jouée dans les mêmes conditions a le même effet incantatoire que celui recherché par le législateur, y compris si le contenu de cette œuvre va contre les projets de celui-ci, et, d'autre part, les notions à promouvoir sont difficiles à cerner et on ne peut laisser à n'importe qui le soin de composer les pièces qui seront proposées aux citoyens. Comme l'Étranger l'indique un peu plus loin, le bien, pour le commun, consiste en la santé, la beauté, la richesse et de nombreuses autres choses encore. Or, ce n'est là qu'une opinion générale qui n'a pas été suffisamment pensée. Le législateur philosophe explique qu'une distinction est nécessaire, exigeant une qualification éthique de l'individu considéré, c'est-à-dire une singularisation de celui-ci selon un critère donné, en l'occurrence son niveau de vertu. Il faut donc renverser la perspective et non plus partir de la possession de certaines choses et déduire qu'elles sont un bien pour l'individu, de par leur nature, mais au contraire, partir de l'individu pour déduire que, eu égard à sa nature, ces mêmes choses sont des biens ou des maux¹²⁶ : ce n'est plus la qualification des choses possédées qui rejaillit sur leur possesseur, mais celle du possesseur sur les choses qu'il possède. Non seulement le point de vue a été inversé, mais une division a été ajoutée, ce qui suppose de se positionner un cran logique au-dessus¹²⁷, afin d'être capable de discerner au sein de la classe « homme », les individus qui possèdent l'attribut « vertueux » et ceux qui ne le possèdent pas, et de là il devient possible de déterminer la qualification réelle des choses qu'ils reçoivent plus ou moins accidentellement et qui se situent à un degré inférieur dans leur nature lorsqu'elles appartiennent à celle-ci (comme la santé ou la beauté, qui sont des conséquences de la constitution et conformation corporelle, tandis que la richesse n'appartient pas à la nature des individus).

Les difficultés énormes que l'Étranger d'Athènes rencontre pour convaincre ses interlocuteurs de ses propos, alors qu'ils lui semblent couler de source¹²⁸, témoignent de la

126. *Ibid.*, II, 661 a4-c5. Ce qui est synthétisé en 661 d1-3 : « les choses qui sont dites des maux sont des biens pour les injustes, mais pour les justes elles sont des maux ; tandis que les choses bonnes pour les gens de bien sont réellement bonnes, mais pour les méchants, elles sont mauvaises » (*τὰ μὲν κακὰ λεγόμενα ἀγαθὰ τοῖς ἀδίκοις εἶναι, τοῖς δὲ δίκαιοις κακὰ, τὰ δ' ἀγαθὰ τοῖς μὲν ἀγαθοῖς ὄντως ἀγαθὰ, τοῖς δὲ κακοῖς κακὰ*). Il s'agit d'opposer les valeurs qui ne sont que déclarées comme telles (*λεγόμενα*) à celles qui le sont véritablement (*ὄντως*) : l'erreur d'appréciation conduit à inverser la réalité, ce qui ne cause pas de préjudice aux bons puisqu'ils savent reconnaître les bonnes choses des mauvaises, tandis que les méchants, prenant le mal pour le bien, reçoivent réellement le mal. Une fois qu'une personne a réussi à identifier son positionnement éthique, l'énonciation du bien et du mal ne pose plus aucune difficulté pour elle, contrairement à celle qui reste dans l'illusion sur elle-même.

127. En 662 c5-7, l'Étranger demandera à ses interlocuteurs d'adopter le point de vue des dieux.

128. *Ibid.*, 661 d5-662 c5.

complexité de ces questions et du risque de les confier à quelqu'un de non qualifié sans la supervision du législateur. Toutefois, on ne peut donner tort à Clinias et Mégille de ne pas cautionner spontanément les positions de l'Athénien, car il n'est pas démontré en effet qu'une vie vicieuse soit par nature malheureuse et exempte de plaisir. Pour l'accepter *a priori*, il faudrait se mettre dans la position du législateur de la cité ¹²⁹ que les trois vieillards cherchent à fonder et comprendre tout l'intérêt qu'il y a à persuader les citoyens que la vie sans vertu est effectivement dénuée de bonheur. Afin de rendre ce parti pris acceptable, l'Athénien précise que toutes les opinions des Crétois et des Lacédémoniens (en référence aux objections de Clinias et Mégille) ne sont pas si bonnes qu'on peut le penser habituellement ¹³⁰, suggérant de la sorte que le conditionnement arbitraire qu'il veut imposer aux habitants de sa cité est en réalité général et pratiqué partout, y compris par les meilleures constitutions, où il n'a pas forcément été produit d'une façon aussi consciente que selon son projet, si bien que des opinions regrettables ont été transmises et demeurent profondément ancrées même chez les meilleures personnes. Nous avons donc une nouvelle preuve de l'efficacité de la méthode préconisée et tout cela relativise, en outre, le caractère manipulateur et mensonger de l'approche proposée par l'Étranger, qui ne propose en somme que d'appliquer sciemment grâce à un législateur éclairé et bienveillant le procédé d'imprégnation culturelle des valeurs et des opinions. Il met à profit ni plus ni moins un phénomène qui se produit ordinairement, et ne manquerait donc pas de se produire naturellement dans sa cité, s'il n'y prenait pas garde, mais serait éventuellement induit par des personnes incompetentes et inconscientes de ce phénomène et du mal qu'elles produisent, ou par des personnes lucides mais mal intentionnées. D'ailleurs, l'Étranger fait remarquer à ses interlocuteurs que les lois de leurs cités ont été fondées par Zeus et Apollon ¹³¹, suggérant en creux qu'en dépit de législateurs aussi illustres et parfaits que ces dieux, les citoyens ont contracté des opinions erronées sur le bien et le mal, ce qui démontre que le processus d'imprégnation culturelle n'a pas été correctement maîtrisé.

129. Comme le fait l'Étranger en 662 b4-5 : *καὶ νομοθέτης ὧν ταύτη πειρώμην...* (voir la note suivante).

130. *Ibid.*, 662 b4-c5 (l'Athénien évoque le fait contesté par ses interlocuteurs qu'une vie vicieuse ne puisse pas être heureuse) : « et si j'étais législateur, c'est de cette façon que je tenterais de contraindre les poètes à se prononcer ainsi que tous les habitants de la cité ; j'infligerais la peine à peu près la plus lourde si quelqu'un dans le pays venait à préférer qu'il existe parfois des hommes méchants tout en vivant agréablement, ou qu'il y a les choses rentables et profitables d'un côté, alors que de l'autre sont celles qui sont plus justes ; et je persuaderaï mes citoyens de préférer de multiples choses différant de celles qui sont dites actuellement par les Crétois et les Lacédémoniens, semble-t-il, ainsi que, sans doute, par tous les autres hommes. » (*καὶ νομοθέτης ὧν ταύτη πειρώμην ἂν τοὺς τε ποιητὰς ἀναγκάζειν φθέγγεσθαι καὶ πάντας τοὺς ἐν τῇ πόλει, ζημίαν τε ὀλίγον μεγίστην ἐπιτιθεῖν ἂν, εἴ τις ἐν τῇ χώρᾳ φθέγγατο ὡς εἰσὶν τινες ἄνθρωποι ποτε πονηροὶ μὲν, ἠδέως δὲ ζῶντες, ἢ λυσιτελοῦντα μὲν ἄλλα ἐστὶ καὶ κερδαλέα, δικαιότερα δὲ ἄλλα, καὶ πόλλ' ἄττ' ἂν παρὰ τὰ νῦν λεγόμενα ὑπὸ τε Κρητῶν καὶ Λακεδαιμονίων, ὡς ἔοικε, καὶ δήπου καὶ τῶν ἄλλων ἀνθρώπων, διάφορα πείθοιμ' ἂν τοὺς πολίτας μοι φθέγγεσθαι.*)

131. *Ibid.*, 662 c7.

L'Étranger athénien ne se contente pas de demander à ses compagnons de route d'adopter aveuglément le point de vue du législateur car immédiatement, il tente de le justifier et s'applique à montrer que l'homme vertueux reçoit des gratifications sociales qui sont sources de plaisir, si bien qu'on ne peut pas déconnecter le plaisir et la pratique de la vertu : la vie vertueuse est donc aussi une vie heureuse¹³². Néanmoins, l'argumentation proposée est assez faible et ne prouve ni que la vie vertueuse est la plus heureuse, ni que la vie vicieuse est une vie douloureuse et malheureuse. L'Étranger d'Athènes ne dément donc pas les positions de ses interlocuteurs mais il leur fait cependant reconnaître que la thèse qu'il soutient n'est pas aberrante et obtient leur accord sur la base minimale que nous venons d'indiquer. Une fois encore, il est question de la définition d'un cadrage par le législateur, qui estime que les valeurs qu'il a choisies et qu'il veut inculquer à ses concitoyens sont meilleures que d'autres. Ce que ne nie pas l'Étranger lorsqu'il souligne l'avantage pratique qu'il y a à ne pas dissocier le plaisir de la justice puisqu'il est possible d'attirer ainsi à la vertu les citoyens et les éloigner du vice, sur lequel un discours symétrique est tenu, vu que rationnellement, personne ne se tournera vers quelque chose qui, dans son esprit, produit plus de peine que de plaisir¹³³. Nous sommes bien devant un problème de présentation des choses qui va conditionner le comportement des individus, se déterminant rationnellement en fonction de ces informations, volontairement partielles ou orientées. Et l'Athénien précise encore son propos en 663 b6-d5, en indiquant que deux approches antithétiques sur le plaisir ou la douleur éprouvés en accomplissant des choses justes ou injustes sont possibles selon que l'on possède une âme bonne ou méchante, et que le choix de privilégier les critères de la première s'impose, eu égard à l'esprit général de la démarche du législateur. On appréciera la finesse de l'approche de l'Étranger qui ne conteste pas que l'on puisse éprouver du plaisir à commettre l'injustice, mais qui déplace la question sur le terrain de la relativité de la perception des choses justes et des choses injustes, selon les individus et leur degré de vertu personnel, ce qu'il compare à un trompe-l'œil, si bien qu'on ne peut pas décider *a priori* en considérant une chose si elle sera source de plaisir ou de peine pour une personne donnée et si celle-ci sera amenée à la rechercher ou à l'éviter. Le rapport au plaisir et à la peine dépend de la nature des individus et non simplement de celle de l'action accomplie : l'homme injuste prend plaisir à commettre des actes injustes et éprouve de la peine à respecter la justice, tandis que le juste éprouve tout le contraire. S'il ne peut pas savoir ce qui est vraiment juste ou injuste, chacun détermine donc son comportement en fonction du plaisir ou de la peine qu'il trouve dans les actions accomplies¹³⁴, au point que la possibilité de l'injustice apparaît. Car le plaisir et la peine ne

132. *Ibid.*, 662 c5-663 a7.

133. *Ibid.*, 663 a9-b6.

134. *Ibid.*, 657 c5-6 : « ne nous réjouissons-nous pas lorsque nous croyons agir bien, et à l'inverse, dès que nous nous réjouissons, ne croyons-nous pas agir bien ? N'en est-il pas certainement ainsi ? » (*χαίρομεν ὅταν οἰώμεθα*

sont que des ressentis personnels, des éléments d'expérience comme la perception sensorielle ¹³⁵, non généralisables, et dans l'absolu, ils ne peuvent servir de critères pour décider si une chose est juste ou injuste et s'il faut ou non la rechercher. Par conséquent, il est nécessaire de choisir un référentiel arbitraire servant à toujours porter le même jugement sur les mêmes choses et ce faisant, établissant une hiérarchie entre les plaisirs et les peines, puisqu'un point de vue est valorisé par rapport à l'autre. Ainsi, en décidant que les plaisirs et les peines des gens justes valent mieux que ceux des méchants, il est possible de mener les citoyens vers les choses qui sont source de plaisir pour les justes, et qui sont donc elles-mêmes justes, et de les éloigner des choses injustes, et qui causent des peines aux justes. On ne dirige plus les citoyens en leur indiquant le bien et le mal mais en conditionnant, grâce à la force de l'habitude, leurs affections à être d'une sorte ou d'une autre selon l'objet qui les stimule et l'on influence leur délibération en manipulant leurs attentes de plaisir ou de peine ¹³⁶. Les individus s'orientent alors sans aucune contrainte, de leur plein gré, vers ce qui est le mieux pour eux ¹³⁷. Le législateur a donc utilisé à son profit la confusion réelle qui existe parmi les opinions, en la mettant par tous les moyens devant les yeux de ses concitoyens, alors que chacun d'entre eux s'imaginait savoir ce qui était juste et ce qui ne l'était pas et pensait, jusqu'à présent, être en mesure grâce à cela de guider correctement sa propre vie et goûter des plaisirs authentiques. La première tâche du législateur est de faire voler en éclat cette certitude et de plonger les citoyens dans l'obscurité des opinions contradictoires, laquelle ne manquera pas de les angoisser, ayant toujours un doute sur la nature réelle de leurs actions, afin, dans un second temps, de mieux apparaître comme étant le plus apte à leur apporter la lumière en les orientant vers le comportement qu'il juge être le meilleur et les libérant de leur incertitude. Cette façon de susciter un trouble chez autrui et d'en tirer parti s'apparente également à un procédé magique et justifie encore la référence à la notion d'incantation.

εὖ πράττειν, καὶ ὅποταν χαίρωμεν, οἴομεθα εὖ πράττειν αὖ; μὴ οὐχ οὕτως;). Voir aussi le mythe des marionnettes proposé par l'Étranger au livre I, 644 d7-645 b8, qui fait suite à une typologie des opinions découlant de l'appréhension personnelle des plaisirs et des peines par chaque individu et qui sont traitées par un calcul conduit par sa raison qui décide celles qui sont les meilleures et celles qui sont les pires pour lui (644 c6-d3).

135. La métaphore visuelle commencée en 663 b6-c2 (b6 : *ὀρώμενον* ; b8 : *τὸ σκότος* ; c2 : *ἐσκιαγραφημένα*), est poursuivie par l'Étranger en c2-5, lorsqu'il aborde le plaisir et la peine : « les choses injustes, contrairement à ce qui est juste, *apparaissant* agréables lorsqu'elles *sont regardées* par celui qui est lui-même dans une disposition injuste et mauvaise, les choses justes lui apparaissant désagréables, alors que lorsqu'il est dans une disposition juste, toutes apparaissent contraires à tout un chacun dans les deux cas » (*τὰ μὲν ἄδικοι τῷ τοῦ δικαίου ἐναντίως φαίνόμενα, ἐκ μὲν ἀδίκου καὶ κακοῦ ἑαυτοῦ θεωρούμενα ἡδέα, τὰ δὲ δίκαια ἀηδέστατα, ἐκ δὲ δικαίου πάντα τάναντία παντὶ πρὸς ἀμφοτέρω*), souligné par nous (sur les problèmes de construction et d'établissement du texte, voir E. B. ENGLAND, *The Laws of Plato*, I, Manchester - London - New York, 1921, pp. 304 sq.).

136. Voir le « Principe de croyance au plaisir » (*Pleasure-Belief Principle*) de W. A. WELTON, « Incantation and Expectation in *Laws II* », *Philosophy & Rhetoric*, 29, 1996, pp. 215-218.

137. *Lois*, 663 e1-2 : « que tous [*sc.* les jeunes] accomplissent, non par force, mais de leur plein gré, toutes les choses justes » (*ποιεῖν μὴ βία ἀλλ' ἐκόντας [sc. τοὺς νέους] πάντα πάντα τὰ δίκαια*).

L'éventuel mensonge, que l'Athénien évoquera ensuite¹³⁸, et ce qu'il aurait de scandaleux résident moins dans la méthode manipulatrice utilisée, que dans le fait de dire que le critère retenu par le législateur constitue une vérité, alors que lui-même n'en a aucune certitude, n'ayant, du reste, peut-être jamais fait en personne l'expérience des plaisirs éprouvés à commettre l'injustice. Dans la *République*, le mensonge est présenté comme un *φάρμακον* dont l'usage est réservé aux spécialistes et interdit aux profanes¹³⁹ : seuls les dirigeants de la cité sont donc habilités à mentir aux ennemis et aux citoyens si c'est dans l'intérêt de la collectivité. Comme le spécialiste de la rhétorique de l'*Éloge d'Hélène* de Gorgias, le dirigeant de la cité imaginée par Socrate est un *φαρμακεύς*, expert dans l'art de produire des illusions manipulant les autres. La différence entre les deux se situe d'abord dans l'objectif poursuivi : seul le second est en mesure de réaliser le bien authentique de ses concitoyens car il en a une connaissance adéquate grâce à son éducation, contrairement au premier qui n'est mû que par des opinions, voire par le désir de satisfaire ses intérêts personnels aux dépens de ses contemporains à qui il n'inculque que des opinions. Le dirigeant de la cité platonicienne, en visant le vrai bien, poursuit donc un but qui est déconnecté de sa personne et réalise en même temps son propre intérêt, alors que tout autre dirigeant n'agit qu'en vertu de dispositions qui lui sont personnelles et lui donnent l'illusion de contribuer à servir ses intérêts. C'est pourquoi seul ce dernier pourrait être en position d'exercer un pouvoir arbitraire potentiellement tyrannique. Ensuite, contrairement à l'expert en rhétorique qui crée des illusions trompant ponctuellement la prise de décision et génère des changements comportementaux de premier ordre, le législateur opère à un niveau de détermination du comportement supérieur et produit des changements de second ordre, qui affecteront le comportement futur des citoyens sans qu'il ait à intervenir de nouveau, ce qui ne peut être ramené aux formes de persuasion utilisées par la rhétorique qui n'arrivent à leurs fin qu'en créant un état d'euphorie ou de trouble passager.

Il ne faut pas voir dans l'usage politique du mensonge préconisé par l'Étranger athénien la traduction d'un vice ou d'une hypocrisie du législateur mais plutôt un progrès dans la manière de gouverner qui, pour parvenir à des fins essentielles à la vie de la communauté, préfère avoir recours à une approche douce qu'à une approche coercitive et brutale¹⁴⁰, tournée vers le bien exclusif des citoyens. L'objectif est l'efficacité et vu que l'enjeu est crucial, le législateur ne peut se permettre de prendre le risque d'échouer et entre deux possibilités assurant de parvenir au résultat visé, il choisit celle qui est la moins pénible pour

138. *Ibid.*, 663 d6-e2.

139. *République*, III, 389 b2-c6 et V, 459 b10-d2.

140. Ce sera d'ailleurs une des justifications de l'utilisation de préambules ajoutés à certaines lois comme nous le verrons *infra*, p. 1088. L'Athénien a conscience de proposer une façon nouvelle de conduire et gérer les hommes dans la cité.

les citoyens et la plus civilisée parce qu'elle les éduque, sachant qu'il ne peut pas ne rien faire et qu'il n'y a pas de troisième option crédible (on pourrait évidemment laisser le peuple se déterminer lui-même mais on a vu qu'alors, toutes les opinions contraires sur le juste et l'injuste sont possibles et de là, l'injustice aussi). Alors qu'une approche par la force irait contre les tendances habituelles de la foule (sinon on n'aurait pas besoin d'y recourir), le législateur s'applique à altérer les habitudes et travaille au niveau de la détermination de l'action plutôt qu'au niveau de l'action elle-même. De la sorte, les citoyens se laissent guider par leurs plaisirs et leurs douleurs, comme ils font partout ailleurs, sans se douter un instant qu'ils ont été conditionnés en amont par plus avisé qu'eux. Si le conditionnement a été réalisé correctement, ils doivent arriver jusqu'à un résultat concret approchant celui auquel parvient le sage, qui, contrairement à eux, ne suit pas ses plaisirs et ses peines, mais choisit ses actions selon leur valeur intrinsèque.

Le mouvement de pensée de l'Athénien dans tout ce passage est particulièrement intéressant car partant d'affirmations sur la vie heureuse qui ne convainquaient pas ses interlocuteurs, il a décomposé la question pour isoler le point posant problème, et qui a trait aux plaisirs et aux peines, et ainsi, il réussit à montrer de façon convaincante que bien que ses positions sur le sujet ne soient pas démontrables simplement, si tant est qu'elles le soient, elles sont néanmoins rationnelles car sous-tendues par une théorie quasi-sensualiste du plaisir, et s'insèrent également rationnellement dans le projet de législation. Il souligne en effet la nature inassignable du plaisir et de la douleur, qui sont propres à chacun et ne relèvent que de l'expérience personnelle mais sont à la source des opinions les plus diverses sur les choses qui les provoquent, variant d'un individu à l'autre. Le critère du plus grand plaisir ne saurait donc être retenu pour déterminer l'action. Le plaisir ne doit être qu'une conséquence de l'action et sa recherche ne doit pas être la cause de celle-ci. Seule une approche rationnelle en amont parviendra à déterminer des actions authentiquement vertueuses et ce sera l'attitude du juste. La manipulation consiste alors à ne pas expliquer cela, les jeunes n'étant pas capables de le comprendre et de le mettre en pratique, et à inverser le processus en laissant croire implicitement que l'homme juste se détermine comme tout le monde par rapport à son plaisir et que celui-ci est préférable. C'est ainsi que l'Étranger d'Athènes est parvenu à circonscrire et même exploiter des notions qui demeurent inassignables à l'issue de son argumentation : en amenant les citoyens à n'éprouver que des plaisirs et des peines en lien avec ceux de l'homme juste, il ne leur donne pas la possibilité de remettre en cause ses prescriptions, en découvrant les plaisirs et les peines des injustes et faisant éventuellement l'expérience de leur supériorité. C'est ainsi qu'il parvient à éduquer les habitants de la cité selon les principes annoncés en 643 b4-3 et 653 b1-c4, consistant à amener les enfants à prendre l'habitude d'éprouver adéquatement du plaisir ou de la douleur selon les objets qui les suscitent, notamment dans

l'apprentissage des tâches qui leurs seront dévolues lorsqu'ils seront adultes et qu'ils réaliseront alors de la façon la plus excellente qui soit, leurs plaisirs et leurs désirs ayant été dirigés pour qu'ils adoptent la marche à suivre appropriée à cette fin. Et cette éducation ne se limite pas aux enfants mais dure pendant toute la vie des citoyens qui continuent d'appartenir à des chœurs jusqu'à leur vieillesse et ne cessent de s'envoûter eux-mêmes avec les incantations prévues par le législateur ¹⁴¹.

Nous trouvons dans la façon d'aborder l'inassignable que nous venons de décrire, une nouvelle raison d'être indulgents avec l'utilisation du mensonge préconisée par l'Athénien. Car ce mensonge n'est fondé que sur une probabilité d'erreur, indécidable, et ce qu'il exprime peut ne pas être tel en tout lieu, de tout temps et pour tout le monde : la nature mensongère de l'affirmation du législateur est donc elle-même indécidable et non généralisable. Le procédé est ainsi plus acceptable que les histoires mythiques, manifestement fausses ¹⁴², que d'autres législateurs font admettre à leur peuple, comme celle de Cadmos, évoquée en 663 e5-9 ¹⁴³. L'Étranger d'Athènes ne propose finalement que d'utiliser un procédé de gouvernement banal, à supposer même qu'il soit possible de gouverner efficacement sans mentir, et d'une façon qui abuse largement moins que les autres de la crédulité populaire ¹⁴⁴.

Tout le système politique mis au point dans la *République* est sous-tendu par une réflexion sur le pouvoir et ses rapports avec la liberté individuelle, qui peut être placée en regard de celle sur le mode de gouvernement le moins coercitif possible, qui est menée dans les *Lois*. Partant du principe que les hommes ne peuvent exercer le pouvoir qu'imparfaitement, Platon tente de déplacer la détention de celui-ci vers les structures formelles du système plutôt qu'en des personnes, lesquelles reçoivent une fonction précise en vertu de la structure politique et ne concentrent alors entre leurs mains pas plus de pouvoir que celle-ci n'autorise. Ainsi, il cumule l'efficacité dans l'action avec la limitation du pouvoir personnel effectif. De là découle aussi une limitation apparente de la liberté individuelle, les

141. *Lois*, 665 c2-7.

142. *Ibid.*, 663 e6 : οὕτως ἀπίθανον.

143. Soulignant en 663 e5-6 la facilité avec laquelle les législateurs thébains ont fait adhérer la population au mythe de Cadmos malgré son invraisemblance, l'Athénien met l'accent sur la crédulité naturelle du peuple et l'on peut se demander dans quelle mesure il ne pense pas qu'après tout, il ne faut pas se priver d'un tel moyen qui sert l'intérêt général et qui est totalement indolore. Nous retrouvons un peu le type de réflexion qui, dans la *République*, animait Thrasymaque sur la naïveté des gens justes (voir *supra*, p. 392, note 249), selon laquelle la crédulité est une invitation à la manipulation, d'autant plus que cette fois, il est question de servir une fin respectable.

144. L'Étranger souligne d'ailleurs que l'on peut faire ce que l'on veut des mythes en *Lois*, II, 672 b7-8 et surtout 672 d5-9 : « Qui plus est, le vin, semble-t-il, le discours des autres raconte que c'est pour nous rendre fous qu'il a été donné aux hommes, selon une vengeance ; tandis que le propos tenu par nous actuellement affirme qu'il s'agit d'un remède visant le contraire, donné en vue de l'acquisition, d'une part, de la pudeur au niveau de l'âme, et, d'autre part, de la santé et de la force au niveau du corps. » (καὶ δὴ καὶ τὸν οἶνον γε, ὡς ἔοικεν, ὁ τῶν ἄλλων λόγος, ἵνα μανῶμεν, φησὶν ἐπὶ τιμωρία τῇ τῶν ἀνθρώπων δεδόσθαι· ὁ δὲ νῦν λεγόμενος ὑφ' ἡμῶν φάρμακον ἐπὶ τοῦναντίον φησὶν αἰδοῦς μὲν ψυχῆς κτήσεως ἔνεκα δεδόσθαι, σώματος δὲ ὑγείας τε καὶ ἰσχύος.) Le même mythe est interprété de deux façons très différentes. Il n'est qu'un objet utilitaire qui s'adapte au but qui lui est assigné et il reste relatif à celui qui l'emploie.

citoyens devant se conformer aux règles d'organisation et de régulation des comportements provenant du système politique, et ne pouvant pas laisser libre cours à toutes les envies et tous les désirs qui pourraient exister. Ce faisant ils se libèrent de penchants nuisibles auxquels ils étaient soumis et accèdent à une liberté plus authentique, dont la définition est indépendante des individus et qui est transcendante au système politique, lequel n'est que l'agent de son expression grâce à sa structure. On peut penser aussi que le pouvoir politique, lorsqu'il est devenu parfaitement rationnel, n'est la propriété de personne, tous les citoyens s'accordant à son sujet et agissant de plein gré selon les principes de la cité et au sein des limites qui leur sont assignées eu égard à leur position sociale, qui est elle-même attribuée justement, les détenteurs de l'autorité l'exerçant en vertu d'un devoir et d'obligations civiques guidées par la Justice, et non selon leurs propres critères et conceptions. Le pouvoir n'a alors plus d'origine sensible, et la cité, en tant qu'organisation collective, est à l'apogée de sa puissance.

La description, aux livres VIII et IX, de la progressive désagrégation des structures de la cité expose de quelle manière les affections refoulées dans la cité parfaite réapparaissent et comment le pouvoir quitte peu à peu les structures pour s'incarner de plus en plus dans des personnes, dont les désirs les poussent à exercer un pouvoir personnel sur les autres, pour s'exaucer : des îlots de pouvoir personnel naissent, à commencer par la propriété privée ou l'accumulation d'or et d'argent ¹⁴⁵. En décrivant ce processus, Socrate met précisément en évidence qu'avec l'apparition de la propriété privée et la monétarisation de la vie sociale, des relations de domination se créent entre des personnes traitant jusqu'à présent d'égal à égal. L'injustice se manifeste immédiatement dans le monde sensible dès qu'une défaillance intervient dans le lien avec l'ordre intelligible qui donnait sa forme au système politique. Au fur et à mesure de ce mouvement d'entrée du pouvoir dans le sensible, le désordre s'accroît, la liberté augmente (au sens où les possibilités d'agir se multiplient pour satisfaire plus de désirs) mais en même temps, le pouvoir de l'ensemble de la cité se dilue particulièrement et devient le plus faible lorsque la démocratie s'instaure, ce qui est logique puisqu'elle préconise l'égalité et la liberté les plus complètes, qui ne peuvent advenir si quiconque ou quoi que ce soit a les moyens de contrarier les désirs de certains citoyens. Le pouvoir n'est plus alors une capacité d'action collective rendant possible la réalisation de grandes choses, dépassant le niveau de l'individu, mais une somme de miettes réparties entre tous les citoyens ¹⁴⁶, dont l'extension est limitée à la possibilité de satisfaire les désirs corporels personnels des individus.

145. *République*, VIII, 547 b2-c4.

146. Ce qu'observe le *Politique*, 303 a4-7 : « au contraire, le gouvernement du grand nombre est faible à tous égards et n'est capable de rien de grand, ni en bien ni en mal, par rapport aux autres gouvernements, en raison de l'éparpillement des pouvoirs chez celui-ci, divisés en petites fractions parmi un grand nombre de personnes » (τὴν [sc. ἀρχήν] δ' αὖ τοῦ πλήθους κατὰ πάντα ἀσθενῆ καὶ μηδὲν μῆτε ἀγαθὸν μῆτε κακὸν μέγα δυναμένην ὡς πρὸς τὰς ἄλλας διὰ τὸ τὰς ἀρχὰς ἐν ταύτῃ διανεμηθῆσθαι κατὰ σμικρὰ εἰς πολλούς).

La dernière étape de cette évolution est la disparition totale du pouvoir de la cité, dont la contrepartie est la concentration totale de ce pouvoir entre les mains d'un seul citoyen, le tyran, qui, au passage, spolie aussi tous ses concitoyens de leur propre pouvoir, puisque leurs désirs ne sont plus opposables à ceux du tyran, mais passent après lui. À ce stade, le pouvoir a totalement quitté les structures politiques et est devenu entièrement sensible et incarné, dépourvu de transcendance, ayant perdu tous ses déterminants intelligibles : l'injustice est alors la norme et s'exprime de la façon la plus radicale puisqu'un seul individu a tout et les autres rien. La fin du cadrage de la liberté, qui bridait la satisfaction de certains désirs dans la cité idéale, au lieu de mener à une liberté absolue, a conduit à sa disparition, les citoyens étant peu ou prou réduits au rang d'esclaves du tyran. Quand le pouvoir perd ses racines intelligibles transcendantes, l'arbitraire s'installe : le destin de l'homme protagoniste, mesure de toute chose, est donc de devenir soit un tyran, soit l'esclave d'un tyran. Sachant en outre que le tyran est en réalité lui-même l'esclave de ses craintes et de ses désirs ¹⁴⁷. La mesure de l'« homme mesure » est en définitive la démesure, en raison de son ancrage exclusif dans le sensible, et c'est bien normal puisqu'un critère de mesure opératoire est par nature non sensible, sinon aucune commune mesure n'est possible, sinon fortuitement, et donc aucun ordre, aucune hiérarchie et aucune typologie.

La cité idéale, par ses structures normatives rigides, impersonnelles et transcendantes, semble écraser les citoyens en niant leur individualité et en les réduisant à des exécutants d'une fonction, ce qui à nos yeux tend à donner à cette société l'allure d'une bureaucratie totalitaire (tout anachronisme mis à part), mais aux yeux de Socrate, un tel système est au contraire préférable à tout autre. À la lumière des réflexions précédentes, il apparaît en effet que le véritable danger pour la cité émerge en réalité lorsque l'on abandonne l'homme à ses appétits et qu'il devient la proie des désirs démesurés de ses semblables. Il n'est pas surprenant de trouver des conceptions libérales sous-jacentes chez les ambitieux tels que Calliclès, qui aspirent au pouvoir absolu, dont la finalité est l'assouvissement répété et sans entraves du plus de désirs possibles ¹⁴⁸ : Socrate reproche ainsi à Calliclès son incapacité à contrarier le peuple ¹⁴⁹ et met en garde Alcibiade contre la tentation libérale ¹⁵⁰, tandis que Pôlos, avant même de commencer à s'entretenir avec Socrate, voudrait disposer d'une liberté de parole totale ¹⁵¹, que son interlocuteur lui refuse afin de créer les conditions d'un réel dialogue, qui ne soit pas une confrontation stérile d'individualités. Car l'individualisme est la

147. *République*, IX, 577 c1-580 a7.

148. Ce que Calliclès exprime on ne peut plus clairement dans le *Gorgias*, 491 e6-492 c8 (notamment 492 c4-6 : « la vie dans le luxe, l'intempérance, la licence, s'il y a ce qui y concourt, c'est cela la vertu et le bonheur » (*τηρυφή και ἀκολασία και ἐλευθερία, ἐὰν ἐπικουρίαν ἔχη, τοῦτ' ἐστὶν ἀρετὴ τε και εὐδαιμονία*)), 494 a6-c4.

149. *Ibid.*, 481 d5-e3.

150. *Alcibiade I*, 134 c9-135 b5.

151. *Gorgias*, 461 d8-9: « Il ne me sera pas permis de dire autant de choses que je le voudrai ? » (*οὐκ ἐξέσται μοι λέγειν ὅποσα ἂν βούλωμαι;*).

conséquence nécessaire de ce système libéral, puisqu'il s'agit de satisfaire les désirs de tout un chacun autant que possible, et de là découlent les pires difficultés à réaliser une concorde réelle et durable entre les citoyens dont les désirs concurrents induisent une multiplication des situations conditionnées par des rapports de force susceptibles de mener tôt ou tard à un épisode tyrannique : faire la promotion de la liberté sans limite revient donc à légitimer la loi du plus fort, qui devient aussi le plus libre, aux dépens des autres, ce qu'a très bien compris un personnage tel que Calliclès, conscient de sa force. La cité idéale, en ramenant chacun à une mesure raisonnable et juste, libère au contraire les individus de l'ego de leurs concitoyens. Certes, elle constitue un système normatif s'imposant à l'individualité et insérant les citoyens dans une totalité, mais étant conçue conformément au Bien et au Juste, qui n'appartiennent pas à ce système et qui ne sont pas définis par lui, et encore moins par un quelconque membre de ce système, la cité idéale est en accord avec les plus hautes fonctions de l'homme, à savoir celles qui ont trait à sa raison et elle est censée donner aux citoyens le seul destin authentiquement humain qui soit car chacun y occupe la place juste eu égard à sa nature et trouvera donc un bonheur qui lui correspond, ainsi qu'une liberté réelle. Seulement, tous les citoyens de la classe laborieuse n'en sont pas nécessairement conscients, ce qui justifie le rôle des Gardiens, garants de l'ordre de la cité et de la paix civile, assurant ainsi à tous un bonheur réel supérieur à celui résultant de l'exercice d'une liberté individuelle incontrôlée, sachant que, leur supériorité militaire devrait être dissuasive, leur évitant d'avoir à user de la force à grande échelle. La cité idéale, du fait de la nature même de certains individus, présente donc une dimension autoritaire, mais juste et, pour Socrate, c'est bien cette dimension de justice au cœur de la constitution même de l'État qui la différencie de tout autre régime, et particulièrement d'une vulgaire autocratie. Or, si chacun a reçu dans la cité la place adéquate à sa nature, conformément à la justice, la grande majorité doit se trouver bien et heureuse dans les activités qui lui sont dévolues et ne pas avoir de revendications particulières, évitant ainsi l'existence d'un appareil d'État oppressif, plus développé qu'une simple police, laquelle est de toute façon indispensable pour assurer le respect de l'ordre public.

Par construction théorique, la cité envisagée par Socrate ne saurait donc être tenue pour un régime opprimant la population. Mais si jamais il venait à être appliqué à une communauté humaine concrète, il en serait bien autrement, devenant l'application d'une idéologie, fût-elle l'interprétation du Bien et du Juste ou précisément parce qu'elle sera l'interprétation du Bien et du Juste, due à un homme ou un groupe d'hommes persuadés de la vérité¹⁵² qu'ils défendent et du bien et de la justice que leurs idées apporteront aux autres citoyens : on ne voit pas comment la mise en œuvre du projet et sa perpétuation feraient l'économie de

152. J.-M. BERTRAND, *op. cit.*, pp. 285-287, a bien montré que le nomothète des *Lois*, dès la fondation de la cité, est le seul détenteur du vrai.

mesures coercitives, directes par l'emploi de la force ou indirecte, par la manipulation cognitive, si le reste de la cité ne se montre pas convaincu de sa valeur. Dans les *Lois*, d'ailleurs, cette seconde forme de contrainte étatique est largement employée, autant que faire se peut pour éviter d'utiliser la force comme nous l'avons dit : si un système culturel authentique est créé, intériorisé et qui apparaîtra donc naturel aux citoyens, et si les procédures de recrutement et de formation des dirigeants n'aboutissent pas à l'apparition d'une classe fermée et privilégiée, il y a toutefois des chances pour que le régime fondé dans ce dialogue ne soit finalement pas plus répressif qu'un autre qui aura mis en œuvre les mêmes mécanismes de façon naturelle sans que les législateurs en soient conscients. Cependant, il faut bien reconnaître que toute tentative d'ingénierie socio-politique visant à former ou réformer le système axiologique d'une communauté humaine en manipulant le fonctionnement cognitif des individus grâce à la connaissance qu'en ont les dirigeants de ce groupe, présente toujours un sérieux risque de dérive, au moins morale puisque l'État prétend savoir mieux que les citoyens non seulement ce qui est bon pour eux mais surtout ce qu'ils doivent valoriser et rejeter.

Les incantations, fondées sur une manipulation des processus cognitifs existant dans l'âme des citoyens, constituent un moyen d'organisation et de gouvernement d'une cité d'autant plus puissant qu'il est transparent pour la plupart des individus et se substitue avantageusement à l'usage de la force. Leur principe consiste à agir au niveau des structures déterminant les comportements, en l'occurrence les mécanismes du plaisir et de la douleur qui sont adaptés de sorte à ce que les personnes soient affectées conformément aux prescriptions des législateurs. L'éducation mais aussi l'environnement social et culturel sont pensés de sorte à imprimer une forme aux actions des citoyens, qui répondent alors à des logiques de second ordre, très contraignantes, quoiqu'elles interviennent à un niveau non conscient, et très efficaces car elles opèrent comme une grammaire comportementale, appliquant des règles préexistantes à des cas d'espèces toujours nouveaux. Le recours à des formes de divertissement comme les arts musicaux et poétiques constitue une façon aussi adroite qu'efficace pour procéder à l'éducation des jeunes et à l'entretien des principes de la cité chez leurs aînés, du fait de leurs substantielles capacités à l'imitation et à la transmission d'informations, en court-circuitant les filtres critiques ou faisant obstacle à l'assimilation du message qui doit être inculqué.

Poursuivant le bien authentique de la collectivité, le législateur ne recule devant aucun moyen pour permettre aux citoyens d'accéder à des comportements vertueux, disposant d'une vaste gamme d'incantations. Il inventera ainsi des fictions pour justifier l'ordre social et créer une contrainte cognitive chez ses concitoyens pour le préserver. Ce type de procédé n'est

finalement pas très original puisque tout gouvernant l'emploi plus ou moins, que ce soit en utilisant des mensonges ou par le biais d'éloges tels que les oraisons funèbres abordées dans le *Ménexène* ou des mythes nationaux comme l'Atlantide, autant de mises en scène du faux visant à créer de l'influence politique. La différence entre ces politiques et ceux qui sont à la tête des cités conçues dans la *République* et les *Lois* réside dans le fait que les derniers sont véritablement sages et obéissent à des principes vrais qui sont indépendants d'eux. En définitive, c'est la reconnaissance d'un Bien transcendant et extérieur par nature au système socio-politique élaboré qui garantit qu'il sera sain et ne se transformera pas en une machine à opprimer.

3- Créer une tribu

Par leur nature formatrice, les incantations décrites dans les *Lois* sont propres à uniformiser le fonctionnement psychique et le comportement de toute une population dont les membres, au départ, ne viennent pas nécessairement des mêmes horizons ou ont des natures différents. Elles installent dans la cité des systèmes de référence communs et fondent littéralement une culture qui, notamment par le biais des mythes, génère une véritable conscience tribale, gage de concorde et de cohésion entre les citoyens.

Le processus de socialisation commence par une réorganisation de l'âme dès la petite enfance qui permettra d'humaniser l'individu, en évitant qu'il ne tombe sous l'emprise d'émotions nocives qui nuiraient à son intégration sociale future. Puis la socialisation se poursuit par l'affiliation des citoyens selon des tranches d'âges, dans des chœurs dédiés à différentes divinités et dans lesquels ils apprennent à leur insu à réguler leurs affections par une imitation de modèles visant à produire des émotions calibrées sur celles des gens vertueux, et qui sont agréés par les autorités de la cité, en particulier un certain nombre de vieillards ayant acquis avec les ans une plus grande conscience du fonctionnement du système de conditionnement et qui sont devenus capables d'adapter en permanence les paramètres et les moyens de ce conditionnement pour qu'il conserve son efficacité.

L'utilisation des incantations et tout le mode d'organisation de la cité exercent bien entendu une influence sur la vision du monde des habitants. Celle-ci est également conditionnée par la dissymétrie de l'information qui est fournie aux citoyens sur leur cité et sur le monde extérieur, et qui a pour vertu d'accroître leur attachement aux institutions dans lesquelles ils vivent et d'éviter que de mauvaises idées ne germent dans leur esprit, amenant des transformations qui seraient calquées sur ce qui existe ailleurs mais qui bouleverseraient

le fonctionnement harmonieux de la cité. La qualité de l'organisation de la communauté est donc sauvegardée, tout en gardant la possibilité d'améliorations, puisque les voyageurs font des rapports aux dirigeants de la cité sur ce qu'ils ont découvert durant leurs pérégrinations.

Grâce à tous ces moyens de formation culturelle, les structures façonnant les comportements prisés par la société se conservent et transmettent naturellement de génération en génération. Dans une telle cité, les institutions sont par conséquent indissociables de la population, comme inscrites en elle : elles existent tant que celle-ci vit et se perpétue.

a) *Fédérer les différences*

Dans les *Lois*, le rapprochement avec les mythes de fondation tels que celui de Cadmos et la décision d'utiliser les dieux pour mieux faire passer son mensonge auprès de la population ¹⁵³ laissent penser que l'Étranger d'Athènes envisage lui aussi que le législateur doit composer un mythe de cette sorte. Car l'objectif est le même que celui de tout mythe de fondation, lequel est décrit au passage comme un « modèle de la capacité à réussir à persuader » (*παράδειγμα τοῦ πείσειν*) : il vise à générer l'affiliation des citoyens à la cité. La *συννοικία* ne deviendra une *πόλις* que si ses membres adhèrent au même mythe fondateur et de la même manière ¹⁵⁴. Bien que ce mythe présente la spécificité de prétendre guider les citoyens vers l'action vertueuse et non de seulement fournir une explication de l'origine de la cité, il a bien la même fonction qui est d'unir la communauté autour d'un tronc commun culturel, qui sera certainement plus puissant que celui des autres cités puisqu'il consiste en des principes et non simplement des histoires, mais qui vise au final à la constitution d'un ensemble de nature tribale, au sens anthropologique du terme ¹⁵⁵, ce qui implique une concorde et une solidarité entre les individus et une fidélité vis-à-vis de la cité beaucoup plus

153. *Ibid.*, II, 664 b7-c2.

154. En 663 e9-664 a7, après avoir cité le mythe de la fondation de Thèbes par Cadmos, Socrate en déduit un principe de gouvernement général, faisant prévaloir la fin (assurer la cohésion de la société), sur les moyens (un mythe par exemple, peu importe son contenu tant qu'il convainc la population d'être unie) : « et en effet, il est pour le législateur un important modèle de la capacité à réussir à persuader des [choses] dont on entreprendrait de persuader les âmes des jeunes, si bien qu'il n'est nullement nécessaire que le législateur envisage de trouver autre chose que ce qui est de nature à persuader que cela produirait le plus grand bien pour la cité, donc de découvrir à ce propos tout dispositif indiquant de quelle manière cette communauté tout entière pourrait le plus possible se prononcer à propos de ces sujets toujours d'une façon unanime et identique au cours de toute sa vie, dans les chants, les mythes et les discours. » (*καίτοι μέγα γ' ἐστὶ νομοθέτη παράδειγμα τοῦ πείσειν ὅτι ἂν ἐπιχειρή τις πείθειν τὰς τῶν νέων ψυχάς, ὥστε οὐδὲν ἄλλο αὐτὸν δεῖ σκοποῦντα ἀνευρίσκειν ἢ τί πείσας μέγιστον ἀγαθὸν ἐργάσαιο ἂν πόλιν, τούτου δὲ περὶ πᾶσαν μηχανὴν εὐρίσκειν ὄντινά ποτε τρόπον ἢ τοιαύτη συννοικία πᾶσα περὶ τούτων ἔν και ταῦτόν ὅτι μάλιστα φθέγγοιτ' αἰεὶ διὰ βίου παντός ἔν τε ῥῥαῖς και μύθοις και λόγοις.*)

155. Nous verrons dans un instant que l'Athénien parle aussi de tribus mais dans un sens plus restreint et spécifique à son projet politique.

étroites que dans le cadre d'une collectivité seulement organisée autour de règles de vie communes en vue de satisfaire des besoins matériels. Au début du livre IV, se penchant sur les avantages et les inconvénients découlant de l'homogénéité ou de l'hétérogénéité du groupe humain qui sera au départ de la nouvelle cité, l'Étranger détaillera les caractéristiques propres à une société de type tribal ¹⁵⁶ :

τὸ μὲν γὰρ ἔν τι εἶναι γένος ὁμόφωνον καὶ ὁμόνομον ἔχει τινὰ φιλίαν, κοινωνὸν ἱερῶν ὄν καὶ τῶν τοιούτων πάντων, νόμους δ' ἑτέρους καὶ πολιτείας ἄλλας τῶν οἴκοθεν οὐκ εὐπετῶς ἀνέχεται, τὸ δ' ἐνίοτε πονηρία νόμων ἑσθιαστικῶς καὶ διὰ συνήθειαν ζητοῦν ἐπιχρήσθαι τοῖς αὐτοῖς ἤθεσιν δι' ἃ καὶ πρότερον ἐφθάρη, χαλεπὸν τῷ κατοικίζοντι καὶ νομοθετοῦντι καὶ δυσπειθῆς γίγνεται.

Être un peuple un, doté de la même langue et des mêmes lois procure une certaine amitié, du fait de partager en commun les rites sacrés et toutes les activités de ce genre ; mais on ne se montre pas favorable à des lois différentes et à des régimes politiques autres que ceux qui sont les siens à l'origine ; puis, parfois, le peuple en proie à la guerre civile à cause de lois vicieuses et cherchant encore par habitude à vivre selon les mêmes mœurs par lesquelles il a été également corrompu précédemment, en vient à faire des difficultés à celui qui doit réaliser son installation et instituer sa législation, et il devient désobéissant.

Nous constatons, dans cette description, que le lien entre les membres de la tribu est d'abord affectif et provient de la communauté de rites et d'activités culturelles qui leur sont spécifiques. Dans cette optique, une des premières mesures prises par le législateur sera d'attribuer chaque parcelle du territoire à des divinités, afin d'y instituer des cultes et des cérémonies communs au cours desquels les habitants peuvent faire connaissance et apprendre à s'apprécier mutuellement ¹⁵⁷. D'ailleurs un peu plus loin, l'Athénien précisera que chacune des douze divisions du territoire consacrée à un dieu particulier est appelée « tribu » : « ayant assigné à douze dieux douze lots de terre, on a nommé et consacré la portion reçue en lot par chacun des dieux, et on a nommé la tribu elle-même » ¹⁵⁸. La tribu ne naît pas du seul rassemblement d'une population dans un endroit donné, mais de l'association d'une divinité à une localité, dans laquelle vit cette population. L'Étranger a bien en vue un phénomène culturel : observons que c'est la terre qui est attribuée à un dieu et non le contraire, le mythe, donc le culturel, prime sur la géographie. Avant d'être liés à un lieu d'habitation, les citoyens partagent une appartenance culturelle commune en tant qu'ils sont placés sous la garde tutélaire d'une même divinité, et c'est de là qu'ils tirent cette affection mutuelle, quasi familiale, qui les soude entre eux : un lien véritablement génétique est créé, se superposant à ceux du sang, lesquels ne déterminent plus l'origine mythique des individus, puisque le héros éponyme est associé à la terre et non plus au γένος. Par ailleurs, au niveau des familles, lorsqu'il compare les parents âgés avec des statues vivantes des dieux mythologiques partageant le toit de leur enfants et auxquelles ceux-ci doivent rendre le culte convenable, car

156. *Ibid.*, IV, 708 c2-d1.

157. *Ibid.*, V, 738 d1-e2, 745 b6-c2. En outre, des cérémonies religieuses sont régulièrement accomplies au niveau de la cité pour permettre à tous les citoyens de se rencontrer et de nouer des liens d'une tribu à l'autre (*ibid.*, VI, 771 d1-e1).

158. *Ibid.*, 745 d8-e2 : δώδεκα θεοῖς δώδεκα κλήρους θέντας, ἐπονομάσαι καὶ καθιερῶσαι τὸ λαχὸν μέρος ἐκάστω τῷ θεῷ, καὶ φυλὴν αὐτὴν ἐπονομάσαι.

leurs prières sont reçues avec bienveillance par les dieux, qu'elles appellent la malédiction ou des bienfaits pour leurs descendants¹⁵⁹, l'Athénien fait référence au culte des ancêtres, caractéristique du tribalisme, qui magnifie la lignée et permet à chacun de se définir et de se situer par rapport à elle¹⁶⁰. Dans cet esprit, en disant que les enfants doivent vénérer leurs ascendants vivants à l'instar des dieux invisibles de la mythologie, l'Étranger introduit une sorte de culte privé propre à chaque famille, alors que les cultes rendus en privé aux dieux ont été interdits¹⁶¹, ce qui n'est pas incompatible car ces divinités familiales sont propres à chaque lignée et leur culte ne pourra servir à couvrir l'impiété étant donné que les parents n'occupent qu'une position d'intercesseurs par rapport aux dieux¹⁶², qui, eux, disposent réellement du pouvoir d'exaucer les prières, et que ces prières dépendront de toute façon de la valeur du comportement des enfants.

D'autre part, la tribu est attachée à ses lois par l'habitude de les pratiquer¹⁶³, à laquelle il faut certainement ajouter la valeur identitaire que cette législation revêt aux yeux des membres du groupe social, dont l'importance a été soulignée dans le passage cité précédemment, en 708 c2-3, valeur qui est également d'ordre affectif. Au livre VII, en 793 a9-d5, les coutumes non écrites et la loi des ancêtres sont décrites comme les liens du système politique, qui donnent au corpus législatif sa cohérence et lui insufflent leur esprit, véritables clefs de voûte de la législation, qui est tout entière ruinée si elles sont mauvaises. Les coutumes et les lois ancestrales vivent donc à travers les lois nouvelles, qui, de leur côté, trouvent en celles-ci leur assise : c'est grâce à cette complémentarité que la cité demeure stable. La filiation du groupe humain avec ses pères se matérialise ainsi dans ses lois et dans les comportements qu'elles conditionnent, génération après génération. L'explication de l'attachement d'un peuple à ses lois par la force de l'habitude suppose la présence d'un élément cognitif qui entraîne cette habitude : cette population tient viscéralement à ses lois car elle n'en a jamais connues d'autres, du fait de leur caractère tribal, c'est-à-dire spécifique à cette communauté donnée, laquelle se définit entre autres comme étant assujettie à ce corpus législatif donné, qui n'appartient à aucun autre peuple (708 c2 : *γένος [...] ὁμόνομον*). Cet attachement est un défaut majeur lorsque les lois sont perverses, mais se révèle être, en revanche, un avantage considérable quand elles sont excellentes, puisqu'il prémunit la cité des

159. *Ibid.*, XI, 930 e2-932 a5. La référence aux ancêtres, que les parents et les grands-parents encore vivants représentent, est explicite en 931 e1 : « la statue dressée de nos ancêtres » (*τὸ προγόνων ἴδρυμα ἡμῶν*).

160. En 931 b5-8, il mentionne plusieurs héros mythiques pour illustrer son propos, ce qui suggère aussi la plus grande proximité des parents avec les fondateurs du lignage.

161. *Ibid.*, X, 910 b7-d4 (voir aussi *infra*, pp. 1104 et 1112).

162. *Ibid.*, XI, 931 e4-6 : « ainsi celui qui se sera comporté correctement envers son père, son aïeul et toutes les personnes similaires à eux, aura acquis celles des représentations divines les plus puissantes que toutes les autres en vue d'une destinée favorisée des dieux » (*ὥστε ἂν ὀρθῶς τις χρῆται πατρὶ καὶ προπάτορι καὶ πᾶσι τοῖς τοιοῦτοις, πάντων πρὸς θεοφιλῆ μοῖραν κυριώτατα ἀγαλμάτων ἂν κεκτήτο*).

163. *Ibid.*, IV, 708 c6 : *διὰ συνήθειαν*. L'expression souligne également la proximité et l'intimité existant entre l'individu et les lois de sa patrie.

erremments législatifs et des innovations intempestives. C'est notamment cet aspect que recherche l'Étranger en recourant à des procédés permettant de faire de la collectivité une véritable tribu, vu que les lois que le législateur édictera seront de bonnes lois. L'intérêt de cette approche apparaîtra au livre V, lorsque l'Étranger expliquera que le législateur doit sélectionner les personnes qui seront autorisées à rejoindre la cité en formation et ne retenir que les meilleures¹⁶⁴. À partir de là, il s'agira donc de fédérer une population hétérogène, venant d'horizons divers¹⁶⁵, en un peuple unique¹⁶⁶ de la taille de la cité. L'avantage est qu'un groupe disparate au départ accepte mieux les nouvelles lois. Cependant, ses membres ont du mal à fonctionner de concert, éprouvant des sentiments différents pour les mêmes choses, ayant des visions du monde dissemblables¹⁶⁷ : les mesures prises par le législateur sont censées corriger cet inconvénient, en créant une nouvelle tribu, réalisant ainsi une communauté d'affection chez les citoyens.

Finalement, la démarche de Platon est encore extrêmement tributaire du contexte de son époque, et s'inspire notamment en partie de la réforme clisthénienne¹⁶⁸, qui, après la chute des Pisistratides, vers 508/7 av. J.-C., a institué à Athènes dix tribus fondées sur des divisions territoriales, et non des liens familiaux, comme dans l'ancien système : le citoyen est

164. *Ibid.*, V, 735 b1-736 c4, notamment 736 a5-b4 : « car pour le moment présent, il ne faut concevoir ni une colonie, ni une quelconque sélection au moyen d'une purification, mais comme dans le cas de cours d'eaux confluant dans un seul étang à partir de plusieurs origines, les uns venant de sources, les autres de torrents gonflés par la fonte des glaces, il est nécessaire de faire attention à veiller à ce que l'eau qui conflue soit la plus pure possible, soit en pompant certains cours d'eau, soit en canalisant et dérivant les autres. » (*οὔτε γὰρ ἀποικίαν οὔτ' ἐκλογὴν τινα καθάρσεως δεῖ μηχανᾶσθαι πρὸς τὸ παρόν, οἷον δὲ τινῶν συρρεόντων ἐκ πολλῶν τὰ μὲν πηγῶν τὰ δὲ χειμάρρων εἰς μίαν λίμνην, ἀναγκαῖον προσέχοντας τὸν νοῦν φυλάττειν ὅπως ὅτι καθαρότατον ἔσται τὸ συρρέον ὕδωρ, τὰ μὲν ἐξαντλοῦντας, τὰ δ' ἀποχετεύοντας καὶ παρατρέποντας.*) En disant qu'il ne veut pas fonder une colonie, l'Athénien indique que sa cité ne servira pas à délester la métropole crétoise de ses vauriens, ce qui serait une forme de purification qualifiée par lui de douce, par opposition à la purification plus douloureuse, consistant à corriger tous ceux qui le méritent, en les châtiant de la manière appropriée si nécessaire. L'approche retenue est inverse : au lieu de purifier la métropole, en recevant la lie de la société, la nouvelle cité s'efforcera de rester pure en n'accueillant que les personnes répondant à des critères de pureté (736 b7 : *καθαρότης*) déterminés par le législateur, les méchants subissant des épreuves destinées à les persuader de partir, les bons étant reçus avec toute la bienveillance possible pour qu'ils veuillent rester (736 b7-c4). Là aussi, rien n'est imposé par la violence mais par une manipulation de l'interaction entre le nouveau venu et la cité qui pousse celui-ci à faire de lui-même le choix qui s'accorde avec les intérêts de la collectivité.

165. *Ibid.*, 736 a7-b1 : *οἷον δὲ τινῶν συρρεόντων ἐκ πολλῶν τὰ μὲν πηγῶν τὰ δὲ χειμάρρων εἰς μίαν λίμνην.*

166. *Ibid.*, IV, 708 d2 : « ayant conflué dans le même peuple » (*ἐς ταῦτὸν συρρηρηκὸς γένος*).

167. *Ibid.*, 708 d1-5 : « au contraire, la multiplicité des individus, ayant conflué en un même peuple, accepterait peut-être mieux de se conformer à de nouvelles lois, mais quant à former une unité à la façon d'un attelage de chevaux où chacun d'eux, selon le dicton, fond son souffle dans le même que les autres, cela exigerait beaucoup de temps et serait très difficile. » (*τὸ δ' αὖ παντοδαπὸν ἐς ταῦτὸν συρρηρηκὸς γένος ὑπακοῦσαι μὲν τινῶν νόμων καινῶν τάχα ἂν ἐβελήσειε μᾶλλον, τὸ δὲ συμπνεῦσαι, καὶ καθάπερ ἵππων ζεῦγος καθ' ἓνα εἰς ταῦτόν, τὸ λεγόμενον, συμφυσησαί, χρόνου πολλοῦ καὶ παγχάλεπον.*)

168. Sur Clisthène et les réformes qu'il initia, parmi les très nombreuses études, nous renverrons à P. LÉVÊQUE, P. VIDAL-NAQUET, *Clisthène l'athénien. Essai sur la représentation de l'espace et du temps dans la pensée politique grecque de la fin du VI^e siècle à la mort de Platon*, 2^e éd., Paris, 1983 [1=1964], *passim*, notamment les chap. I, VI et VIII (les pp. 134-145 sont consacrées à Platon), et à la synthèse de M. HUMBERT, *op. cit.*, pp. 68-78 (§§ 105-119). Sur les rapports formels existant entre les législations construites par Platon et les codes de lois connus en Grèce, voir M. GAGARIN, « Le Code de Platon et le droit grec » in E. LÉVY (éd.), *La Codification des lois dans l'Antiquité : Actes du colloque de Strasbourg 27-29 novembre 1997*, Paris, 2000, pp. 215-227.

désormais membre d'un dème avant d'appartenir à un γένος particulier ¹⁶⁹, chaque tribu étant placée sous le patronage d'un héros éponyme choisi par la Pythie ¹⁷⁰. D'ailleurs, comme le fit Clisthène en regroupant au sein d'une même tribu des dèmes situés sur la côte, dans la ville et dans les terres, pour unifier les diverses parties de la cité ¹⁷¹, l'Athénien prévoit que les tribus soient constituées par le regroupement d'une portion de terre attenante à la cité et d'une autre située à ses confins, en veillant à ce que les rendements agricoles soient à peu près équivalents d'une tribu à l'autre ¹⁷². Toutefois, Platon subvertit aussi plusieurs caractéristiques de la cité clisthénienne, comme l'ont montré P. Lévêque et P. Vidal-Naquet : alors que Clisthène organise le temps civique à partir de la division de l'espace, accordant la prytanie à chaque tribu de façon tournante ¹⁷³, Platon fait le contraire, attribuant chaque tribu à un dieu, puis opérant la division spatiale, donnant ainsi au temps la préséance sur l'espace ¹⁷⁴. Si l'on ajoute à cela la création d'institutions nouvelles, comme le Collège de veille (νυκτερινὸς σύλλογος) ¹⁷⁵ ou les εὔθυνοι (qui sanctionnent la gestion des magistrats) ¹⁷⁶, qui court-circuitent les institutions clisthédiennes qui avaient été conservées, telles que l'Assemblée ¹⁷⁷ et la Boulê ¹⁷⁸, il apparaît nettement que Platon cherche à renverser le projet de Clisthène et ses défauts démocratiques ¹⁷⁹, pour cantonner ses applications à la sphère de la gestion des affaires courantes, les décisions essentielles pour structurer la vie sociale étant prises en amont par des institutions composées de membres de droit comme ceux du Collège de veille, chacun choisissant en outre un membre plus jeune, ou tirés au sort ou élus à partir de listes préétablies comme les εὔθυνοι, tout étant pensé pour accorder ces postes aux personnages les plus expérimentés, compétents et valeureux de la collectivité.

Par ailleurs, le projet de fusion culturelle des citoyens élaboré par l'Étranger d'Athènes est également cohérent avec celui de Socrate dans la *République* pour lequel il a besoin d'inventer un « noble mensonge » ¹⁸⁰ qu'il doit faire admettre toute la population de sa cité : il s'agit de persuader les citoyens, d'une part, qu'ils sont tous frères, étant tous issus d'ancêtres nés de la terre ¹⁸¹, et d'autre part, que la structure sociale est intangible car fondée sur des

169. HÉRODOTE, *op. cit.*, V, LXIX.5-10 ; ARISTOTE, *Politiques*, VI, IV, 1319 b19-27 ; *Constitution d'Athènes*, XXI, 2 et 4.5-9.

170. *Ibid.*, XXI, 6.3-4 ; HÉRODOTE, *op. cit.*, V, LXVI.8-13.

171. ARISTOTE, *Constitution d'Athènes*, XXI, 4.1-5.

172. *Lois*, II, 745 c2-d4.

173. P. LÉVÊQUE, P. VIDAL-NAQUET, *op. cit.*, pp. 22 sq.

174. *Ibid.*, pp. 141 sq.

175. *Lois*, XII, 951 d3-952 b5, 961 a1-c6.

176. *Ibid.*, 945 b2-948 b2.

177. *Ibid.*, VI, 764 a3-b1.

178. *Ibid.*, VI, 756 b7-758 d9.

179. Voir P. LÉVÊQUE, P. VIDAL-NAQUET, *op. cit.*, pp. 144 sq.

180. *République*, III, 414 b9-c1.

181. Socrate éprouve une certaine gêne à exposer son mensonge, presque de la honte. Ce n'est pas tant parce qu'il a recours à un mensonge (il a expliqué précédemment, en 389 b7-9, qu'il était légitime que les gouvernants mentent au peuple « dans l'intérêt de la cité » (ἐπ' ὠφελίᾳ τῆς πόλεως) ; cette position sera de nouveau défendue

caractéristiques naturelles génétiquement intrinsèques à chacun, ce qui induit des comportements nécessaires¹⁸². Par conséquent, un *γένος* ancré dans son territoire est fondé et des liens de solidarité puissants sont créés entre les citoyens, en même temps que l'attachement aux lois de la cité et la pérennité de sa structure sont garantis. Nous observerons au passage le verrouillage complet du cadre mythique proposé par Socrate : un mythe des origines, avec l'autochtonie, et un oracle annonçant la destruction de la cité si l'ordre social est bouleversé¹⁸³. Nous avons là deux barrières cognitives qui maintiennent les citoyens dans le cadre qui leur est assigné. Elles sont fondées sur l'ignorance, celle de l'origine et celle du futur, et s'érigent simplement par leur énonciation car une fois qu'elles ont été dites, on sait qu'elle existent et on ne peut plus faire comme si ce n'était pas le cas, si bien qu'il faut alors se déterminer par rapport à elles : de la sorte, elles contribuent à empêcher les citoyens d'adopter des comportements transgressifs par rapport à ce qui est attendu d'eux car même s'ils viennent à douter de la vraisemblance du mythe et de l'oracle, ils n'ont aucun moyen d'en être sûrs et se retrouvent toujours à se dire que malgré tout, tout cela est peut-être vrai, et la déviance est alors vécue comme la prise d'un risque.

Ce recours à l'ignorance pour asseoir une doctrine est assez comparable à ce que nous trouvons dans les *Lois*, 664 b7-c2, où l'Étranger d'Athènes propose de faire remonter aux dieux l'origine du principe dont il veut persuader les citoyens, selon lequel la vie la plus plaisante est aussi la meilleure, et qui est au fondement du conditionnement qu'ils doivent subir. Ainsi, non seulement le principe est porté par une autorité forte, mais surtout il est plus difficile à contester car il devient impossible de retrouver ses éventuels présupposés, les raisons des dieux étant inconnues aux hommes et réputées bonnes du fait de la définition attribuée à la notion de divinité. En faisant intervenir l'élément divin, le législateur donne une

en 459 c8-d1 dans des termes proches, « dans l'intérêt de ceux qui sont commandés » (*ἐπ' ὠφελία τῶν ἀρχομένων*)) que parce qu'il se sait incapable d'en persuader ceux à qui il est destiné, à savoir les premiers habitants de la cité, tant il est invraisemblable, vu qu'il vient s'achopper à leur expérience et leur cognition (pour ce qui est de leurs descendants, ça ne pose guère de problème, vu que ces deux données sont neutralisées dans leur cas : l'autorité de la tradition se chargera alors de les persuader, comme Glaucon et Socrate le remarquent en 415 d1-6) : Socrate n'est donc pas à l'aise à l'idée de se lancer sans disposer de tous les moyens pour réussir dans une opération très aléatoire, qu'il maîtrise mal et qui, vu l'ampleur du mensonge, insulte l'intelligence des personnages les plus éminents de la cité, au point qu'il pourrait passer pour téméraire et présomptueux. Mais, après tout, peu importe que la première génération soit ou non convaincue, car, comme Socrate le dit lui-même en 415 d3-5, cette histoire, de toute façon, aidera au pire à renforcer un minimum la cohésion sociale et l'intérêt pour la cité des citoyens appartenant à cette génération, et une fois qu'elle aura été racontée, elle se répandra dans la société et participera au bain culturel dans lequel leurs descendants vivront, produisant alors tous ses effets bénéfiques.

182. *Ibid.*, 414 d1-415 c6.

183. Le fait est que la cité périlitera lorsque l'organisation préconisée par le mythe aura cessé d'exister dans la réalité, comme Socrate l'explique au livre VIII, 546 d8-547 a3, les dirigeants de la cité ne parvenant plus à réguler correctement les mariages et assigner à chacun la place qui lui revient dans la cité, non par mauvaise volonté mais par leur incapacité à modéliser correctement la nature à cause de sa trop grande complexité. Ce déclin se produira donc à l'insu des citoyens, alors même qu'ils continueront à respecter les prescriptions du mythe et que, pour eux, chacun est vraiment à la place qui doit être la sienne. Le mythe accroît donc la rémanence des structures sociales, alors même qu'elles sont condamnées.

satisfaction cognitive aux citoyens tout en les plongeant dans l'ignorance des fondements et des conditions réelles d'apparition du principe qu'il veut promouvoir : l'ignorance est camouflée derrière un savoir factice, purement nominal et lié à l'opinion de chacun, si bien que croyant savoir, grâce au langage donnant du corps à des notions qui en manquent, moins de personnes seront tentées de questionner le principe proposé, et si jamais quelqu'un, malgré tout, le faisait, il se retrouverait dans la même situation d'incertitude que celle décrite à propos du mensonge de la *République*. L'avantage de l'incertitude est qu'elle oblige les individus à se déterminer et à affirmer ouvertement leur volonté, dans le sens de l'adhésion ou du rejet, sachant que le procédé utilisé, couplé à la pression sociale, tend à pousser à la première, le second demandant un effort d'indépendance et de critique supplémentaire. De là, un engagement collectif supérieur en faveur des doctrines, les citoyens étant réunis par cette « volonté » commune de « croire » à quelque chose qui présente un degré de certitude assez limité, chacun étant conscient de ses doutes éventuels tout en les taisant volontairement. Un état d'esprit commun traverse ainsi tous les citoyens, qui se retrouvent plus ou moins tous à faire « comme si » de la même manière et qui trouvent là une expérience commune assez identique, qui en même temps, n'est pas partagée par d'autres peuples : nous avons ici un mode de définition identitaire important pour la cité qui contribue à renforcer son aspect tribal. Par leur pouvoir de cadrage extrêmement puissant, qui joue quasiment sur l'inconscient collectif de la population, les mensonges utilisés par les législateurs prennent une ampleur qui est sans commune mesure avec celle des mensonges ordinaires, puisque en manipulant la vision du monde, ils déterminent une grande variété de comportements à l'échelle de toute la cité, ce qui leur confère une dimension magique indéniable.

Il est à ce propos intéressant de constater que le mensonge présenté dans la *République* n'est pas une pure fable déconnectée du réel. En effet, il n'est qu'une autre façon de décrire la réalité, à savoir l'inégalité intellectuelle naturelle entre les citoyens, et à laquelle il assigne des limites arbitraires qui l'ordonnent, lui donnent du sens et se superposent à l'organisation sociale de telle manière que la reconnaissance de la nature d'un citoyen implique automatiquement l'assignation d'une classe sociale précise. Le discours a la propriété de matérialiser une caractéristique invisible mais qui a une traduction dans le réel, en lui attribuant un métal ou un alliage métallique¹⁸⁴, lui-même invisible et inobservable, étant

184. On notera au passage que le mythe de Socrate a une visée réaliste et corrige une illusion courante dans les cités ordinaires où la hiérarchie sociale est fondée sur la possession de plus ou moins de métal précieux, mais celle-ci ne correspondant pas nécessairement à la valeur véritable du possesseur (qui peut avoir hérité, bénéficié de la chance ou acquis cette richesse malhonnêtement) : Socrate rétablit la correspondance exacte entre l'alliage composant l'âme et la valeur réelle de celle-ci, si bien que la hiérarchie sociale qui découle du mythe est parfaitement juste. Pour composer son mythe, Platon semble s'être inspiré du mythe des races se trouvant dans HÉSIODE, *Travaux...*, 109-201, qui décrit cinq races se succédant sur terre, formées d'or, d'argent, de bronze et de fer (à l'exception de la quatrième, celle des héros, à laquelle aucun métal n'est attribué). On pourra consulter

placé dans l'âme, mais comme celle-ci est supposée réelle, ce métal ou cet alliage trouve par voie de conséquence un certain degré de réalité dans l'esprit des gens, alors qu'il ne s'agit que d'une dénomination formelle¹⁸⁵. L'existence d'un système de valeurs associé aux métaux, bien connu et admis de tous, donc comportant une dimension d'évidence, induit immédiatement un classement du réel en raison du pouvoir métaphorique du langage, et il s'exerce alors une contrainte sur les individus qui n'ont pas d'autre choix que de se plier à cette hiérarchie qui leur semble réelle alors qu'elle n'est que nominale. Comme les métaux sont eux-mêmes invisibles, leur attribution est totalement invérifiable, et la puissance du procédé, qui est entièrement fondé sur le langage, les présupposés des sujets sur le réel et la logique, en est accrue. Une simple manipulation du langage entraîne ainsi des effets dans le monde réel et génère des types de comportements précis et recherchés. Et la nature incantatoire des procédés utilisés par les législateurs trouve ici une nouvelle confirmation de son efficacité véritable.

K. Popper a beaucoup reproché à Platon l'organisation de la cité selon un modèle tribal, contribuant à la nature totalitaire de son projet¹⁸⁶. S'il est bien vrai que ce type de société, qualifiée de fermée par Popper, présente une forte inertie au changement et contribue à faire s'effacer l'individu derrière le collectif, rien ne prouve cependant que le bonheur individuel soit supérieur dans une société ouverte, non tribale ; au contraire les possibilités d'évolution au sein de la société fermée étant très normées, l'individu aura moins de raisons d'être exigeant quant aux activités qu'il lui est loisible d'exercer et il aura donc des chances d'être plus facilement satisfait de son sort. En outre, on peut se demander si c'est réellement en raison d'une propension au totalitarisme que Platon conçoit sa cité sur un modèle tribal. En effet, il cherche à faire cohabiter des individus issus d'horizons différents, en évitant à tout prix les querelles factieuses. Or, comme nous l'avons constaté, Platon était encore marqué par la réforme clisthénienne qui avait résolu par une réinterprétation du tribalisme le problème auquel est confronté le législateur qu'il met en scène : de la sorte, il avait été possible d'unifier des clans et des familles dans un tout plus grand, en limitant en même temps les logiques claniques et familiales internes. La structuration de la cité sur un principe tribal devait pour cette raison apparaître à Platon comme ayant fait ses preuves et mériter son intérêt, d'autant que le résultat était loin d'être une cité oppressive. Ensuite, il serait naïf et illusoire de croire que des personnes qui n'ont que peu de choses en commun et qui sont même potentiellement concurrentes vivront spontanément dans l'harmonie et la concorde et

F. M. CORNFORD, « Plato and Orpheus », *The Classical Review*, XVII, 1903, pp. 433-435, qui expose les correspondances qu'il pense avoir décelées entre les deux mythes.

185. Tout cela n'est pas sans rappeler un phénomène qui avait grandement intrigué les premiers anthropologues, le totémisme.

186. K. POPPER, *The Open Society and Its Enemies*, I, rééd., London - New York, 2003 [1=1945], pp. 58, 81-87, chap. 10.

qu'une société fondée sur le primat de l'individu sans référentiel axiologique commun serait apte à parvenir à un tel résultat : la solution passant par la création d'une structure tribale est tout simplement la plus évidente et la plus efficace pour aboutir à un groupe humain soudé à partir d'individus sans liens les uns avec les autres.

b) Affilier

Une fois que la cité est constituée, il importe d'entretenir sa cohésion et la concorde entre les citoyens. La création de chœurs va dans le même sens que les procédés que nous venons de décrire, ayant pour but de renforcer le processus d'affiliation à la fois par l'intégration des individus à des groupes sociaux précis et par la proclamation publique quasi-rituelle à laquelle ils participent et qu'ils entendent, des valeurs auxquelles ils doivent adhérer, tout au long de leur vie : selon l'Étranger d'Athènes, l'éducation est le résultat de l'appartenance à un chœur¹⁸⁷, qui est l'institution rendant possible l'usage efficace des incantations que sont les chants et les danses, notamment par l'organisation générale des chœurs, étudiée pour accroître leur impact sur l'âme des jeunes grâce à la succession ordonnée de prestations de natures différentes selon les chœurs. Il est particulièrement intéressant d'observer que l'idée de faire entrer chacun dans un chœur qui lui est propre, selon sa tranche d'âge, dédié à une divinité précise¹⁸⁸ et visant à enchanter son âme, ressemble aux méthodes d'affiliation des possédés à des confréries rendant un culte au dieu ou au démon qui les tourmente, en pratiquant la transe rituelle. En 653 e5-654 a5, l'Étranger dit d'ailleurs que l'art choral, fondé sur le « rythme » et l'« harmonie » donnant de l'ordre aux mouvements, est un don des dieux, qui accompagnent et dirigent les hommes dans leurs chœurs¹⁸⁹. Les enfants sont justement dans une situation comparable à celle des possédés, agités de mouvements

187. *Lois*, II, 654 a9-b1 : « Donc celui qui n'est pas éduqué sera pour nous celui qui n'est pas affecté à un chœur, alors que celui qui est éduqué, on doit le tenir comme ayant, en bonne et due forme, pris part à un chœur, n'est-ce pas ? » (*οὐκοῦν ὁ μὲν ἀπαιδευτος ἀχόρευτος ἡμῖν ἔσται, τὸν δὲ πεπαιδευμένον ἰκανῶς κεχορευκότα θετέον;*).

188. En l'occurrence, les Muses, Apollon et Dionysos (*ibid.*, 664 c4-666 d1, notamment 665 a3-5). Voir aussi 653 c7-d1.

189. *Ibid.*, 654 a1 : « les dieux accompagnant les chœurs » (*τοὺς θεοὺς συγχορευτάς*) ; 654 a3 : « [les dieux] mènent nos chœurs » (*χορηγεῖν ἡμῶν*). Ce point est rappelé en 665 a3-5 : « Les dieux, disions-nous, nous prenant en pitié, nous ont donné comme compagnons et chefs de chœurs Apollon et les Muses, et qui plus est, en troisième lieu, nous disions, si nous nous rappelons bien, Dionysos. » (*θεοὺς δὲ ἔφαμεν ἐλεοῦντας ἡμᾶς συγχορευτάς τε καὶ χορηγοὺς ἡμῖν δεδωκέναι τὸν τε Απόλλωνα καὶ Μούσας, καὶ δὴ καὶ τρίτον ἔφαμεν, εἰ μεμνήμεθα, Διόνυσον.*) ; ainsi que dans un contexte où est évoquée la possession bachique (voir la note suivante), en 672 c8-d2 : « Mais ne disions-nous pas aussi que le sens du rythme et de l'harmonie est pour nous, les hommes, un don ayant cette origine et qu'Apollon, les Muses et Dionysos, parmi les dieux, en ont été responsables ? » (*οὐκοῦν καὶ ὅτι τὴν ῥυθμοῦ τε καὶ ἁρμονίας αἴσθησιν τοῖς ἀνθρώποις ἡμῖν ἐνδεδωκέναι τὴν ἀρχὴν ταύτην ἔφαμεν, Απόλλωνα δὲ καὶ Μούσας καὶ Διόνυσον θεῶν αἰτίους γεγονέναι;*).

désordonnés et hurlant, dont le comportement sera contrôlé grâce au rituel de possession, si bien qu'ils seront alors capables de répéter sur commande la transe de possession adéquate. L'Étranger dit en effet que les jeunes ne tiennent pas en place, gesticulant et criant, sautillant et bondissant en tous sens¹⁹⁰. Au début du livre VII, le rapprochement entre les cures utilisées dans les cultes de possession corybantiqes et dionysiaques et les méthodes empiriques des nourrices et des mères pour apaiser les enfants effrayés ou peinant à s'endormir sera explicite¹⁹¹ : dans les deux cas, l'enchantement qui calme le possédé ou l'enfant est obtenu par des mouvements qui lui sont imprimés grâce à une combinaison de danses, ou l'équivalent, et de chants¹⁹². L'Athénien proposera alors une théorie selon laquelle il est

190. *Ibid.*, 653 d7-e3 : « On raconte que les jeunes dans leur ensemble, pour ainsi dire, sont incapables d'imposer la tranquillité à leur corps et leurs cris, qu'ils cherchent au contraire toujours à s'agiter et à donner de la voix, les uns sautant et bondissant, comme dansant en prenant du plaisir et jouant, les autres poussant tous les cris possibles. » (*φῆσιν δὲ τὸ νέον ἅπαν ὡς ἔπος εἰπεῖν τοῖς τε σώμασι καὶ ταῖς φωναῖς ἡσυχίαν ἄγειν οὐ δύνασθαι, κινεῖσθαι δὲ ἀεὶ ζητεῖν καὶ φθέγγεσθαι, τὰ μὲν ἀλλόμενα καὶ σκιρτῶντα, οἷον ὄρχοῦμενα μεθ' ἡδονῆς καὶ προσπαίζοντα, τὰ δὲ φθεγγόμενα πάσας φωνάς.*) En 664 e4-6, l'Étranger dit : « la nature de tous les jeunes, étant ardente, serait incapable de se tenir tranquille ni du point de vue du corps, ni de celui de la voix, elle émettrait des sons et sautillerait sans cesse de façon désordonnée » (*ἢ φύσις ἀπάντων τῶν νέων διάπυρος οὔσα ἡσυχίαν οὐχ οἶα τε ἄγειν οὔτε κατὰ τὸ σῶμα οὔτε κατὰ τὴν φωνὴν εἶη, φθέγγοιτο δ' ἀεὶ ἀτάκτως καὶ πηδῶ*). Ce constat est réitéré en 672 c2-5 où l'Athénien parle de la période précédant l'âge adulte : « à cette époque précisément, où il ne possède pas encore son jugement propre, il est comme totalement *possédé* et crie de façon désordonnée, et dès qu'il peut se tenir debout tout seul, il sautille une fois encore de façon désordonnée. » (*ἐν τούτῳ δὴ τῷ χρόνῳ ἐν ᾧ μήπω κέκτηται τὴν οἰκείαν φρόνησιν, πᾶν μαίνεται τε καὶ βοᾷ ἀτάκτως, καὶ ὅταν ἀκταινώσῃ ἑαυτὸ τάχιστα, ἀτάκτως αὖ πηδᾷ*), souligné par nous. Or, il vient d'évoquer, en 672 b3-6, le délire des bacchantes et la folle frénésie des danses envoyés aux hommes par Dionysos pour se venger d'Héra, qui lui avait ravi ses esprits : « ce dieu a eu la faculté de juger de son âme mise en pièce par sa belle-mère Héra, c'est pourquoi il envoie les transports bachiques ainsi que la totalité des danses de possession, pour se venger » (*ὁ θεὸς οὗτος ὑπὸ τῆς μητρῶς Ἥρας διεφορήθη τῆς ψυχῆς τὴν γνώμην, διὸ τὰς τε βακχείας καὶ πᾶσαν τὴν μανικὴν ἐμβάλλει χορείαν τιμωρούμενος*). On ne peut manquer une fois encore de faire le rapprochement entre l'état d'agitation de l'enfant et celui du possédé.

191. L'Étranger d'Athènes ferait allusion ici à la *θρόνωσις*, phase de l'initiation au cours de laquelle l'initié est amené à la transe en étant assis sur un siège autour duquel des danses frénétiques sont exécutées accompagnées de chants et de musique, interprétée notamment à l'*aulos*. Socrate fait explicitement référence à cette cérémonie dans l'*Euthydème*, 277 d6-8 (voir *supra*, p. 863). DION CHRYSOSTOME, *Discours*, XII, 33.6-7 (ARNIM) [=p. 388.1-3 (REISKE)], évoque ce rituel en l'appelant *θρονησιμός*. ARISTOPHANE, *Nuées*, 250-258, parodie une scène d'initiation en faisant s'asseoir l'initié sur un « grabat sacré » (*ibid.*, 254 : *ἱερὸν σκίμποδα*). Voir aussi W. K. C. GUTHRIE, *Orpheus and Greek Religion. A study of the Orphic Movement*, rééd., Princeton - Chichester, 1993 [1=1935], pp. 210-213, I. M. LINFORTH, « The Corybantic Rites in Plato », pp. 124, 156, H. JEANMAIRE, *op. cit.*, p. 136, R. VELARDI, *op. cit.*, pp. 88-92, A. BERNABÉ, *op. cit.*, pp. 220 *sq.*, et C. BRON, « Porteurs de thyrses ou bacchants » in C. BÉRARD, C. BRON, A. POMARI (éd.), *Image et Société en Grèce ancienne. L'iconographie comme méthode d'analyse. Actes du colloque international, Lausanne 8-11 février 1984*, [Lausanne], 1987, pp. 149-152, qui propose plusieurs photographies de céramiques représentant cette scène.

192. *Lois*, VII, 790 d2-e4, à propos l'intérêt de continuellement soumettre les jeunes enfants à un mouvement (nous citons le texte établi par A. Diès ; sur les nécessaires corrections à apporter au texte des manuscrits en 790 e2-3, voir I. M. LINFORTH, « The Corybantic Rites in Plato », pp. 131 *sq.*) : « Or il faut aussi en juger à partir des faits suivants, que les nourrices des petits enfants ainsi que les femmes accomplissant les rites liés à la cure des Corybantes ont reçu cela de l'expérience et ont reconnu son utilité : en effet, quand les mères veulent endormir des enfants ayant des difficultés à dormir, elles ne leur apportent pas de la tranquillité mais au contraire du mouvement, les berçant sans cesse dans leurs bras, et pas non plus du silence, mais un chant quelconque, et simplement, pour ainsi dire, elles charment à l'*aulos* les enfants, comme les bacchants hors de leurs sens, en utilisant ce remède fondé sur le mouvement réunissant une danse et une musique. » (*τεκμαίρεσθαι δὲ χρὴ καὶ ἀπὸ τῶνδε, ὡς ἐξ ἐμπειρίας αὐτὸ εἰλήφασιν καὶ ἐγνώκασιν ὃν χρησίμων αἱ τε τροφοὶ τῶν σμικρῶν καὶ αἱ περὶ τὰ τῶν Κορυβάντων ἰάματα τελοῦσαι· ἠνίκα γὰρ ἂν που βουληθῶσιν κατακοιμίζειν τὰ δυσπνούντα τῶν παιδίων αἱ μητέρες, οὐχ ἡσυχίαν αὐτοῖς προσφέρουσιν ἀλλὰ τούναντίον κίνησιν, ἐν ταῖς ἀγκάλαις ἀεὶ σείουσαι, καὶ οὐ σιγὴν*

possible de restaurer la quiétude d'un individu et de dompter le mouvement intérieur incontrôlable qui l'affecte en lui imposant un véritable choc extérieur, consistant lui aussi en un mouvement non contrôlé par le sujet, car provenant d'un tiers, mêlant des gestes et des sons, et l'emportant en intensité sur le mouvement intérieur ¹⁹³, les possédés et les enfants

ἀλλά τινα μελωδίαν, καὶ ἀτεχνῶς οἷον καταβλοῦσι τῶν παιδίων, καθαπερεὶ [καθαπερεὶ Bury ; καθάπερ ἢ Mss. AO ; καθάπερ αἰ Aldina] τῶν ἐκφρόνων βακχειῶν, ἰάσει [ἰάσει England ; ἰάσεις Mss. AO ; ἰάσεις Dale] ταύτη τῆς κινήσεως ἅμα χορεία καὶ μούση χρώμεναι.) Les chants de la nourrice ou de la mère sont assimilés au jeu de l'*aulos*. Dans le *Criton*, 54 d2-5, Socrate associe également l'*aulos* et les rites corybantiqes, et met en exergue le caractère obsédant du son de cet instrument (voir *supra*, p. 361, note 152). Le pouvoir de guérison de l'*aulos* est souligné par THÉOPHRASTE, fragment 87 (WIMMER), *ap.* ATHÉNÉE, *op. cit.*, XIV, 18.28-32 (repris avec plus de détails par APOLLONIUS PARADOXOGRAPHUS, *op. cit.*, XLIX, 4) : « Théophraste rapporte dans son traité *Sur l'enthousiasme*, que la musique soigne certains maux, indiquant que des personnes souffrant de sciatique cessent de ressentir la maladie, si quelqu'un charme l'endroit affecté en jouant à l'*aulos* sur le mode phrygien » (ὄτι δὲ καὶ νόσους ἰάται μουσικῆ Θεόφραστος ἰστόρησεν ἐν τῷ περὶ ἐνθουσιασμοῦ, ἰσχυρακοὺς φάσκων ἀνόσους διατελεῖν εἰ καταβλήσοι τις τοῦ τόπου τῆ φρυγιστὶ ἀρμονίᾳ). Le mode phrygien, qui est avec le dorien, conservé par Socrate dans la *République*, III, 399 a3-e6, est selon ARISTOTE, *Politiques*, VIII, v, 1340 b4-5, de nature à déclencher l'enthousiasme : ἐνθουσιαστικοὺς δ' ἢ φρυγιστὶ. Et quelques pages plus loin, en 1342 a32-b12, il insiste sur la nature dionysiaque de ce mode, propre aux dithyrambes et dont l'*aulos* est l'instrument de prédilection, et il précise ses effets excitants sur les auditeurs : « Socrate, par contre, n'a pas raison, dans la *République*, de ne conserver que la phrygienne [*sc.* l'harmonie] avec la dorienne en ayant prohibé la flûte parmi les instruments. Car parmi les harmonies la phrygienne a la même vertu que la flûte parmi les instruments. Toutes deux, en effet, sont orgiastiques et passionnées. Car toute <frénésie> bacchique et toute agitation de ce genre sont plutôt <accompagnées> par les flûtes parmi <tous> les instruments, et parmi les harmonies c'est la phrygienne qui leur convient. Et la poésie le montre : le dithyrambe, par exemple, semble être de l'avis de tous, phrygien. Et ceux qui sont versés dans cette matière donnent beaucoup d'exemples de cela, notamment que Philoxène, ayant tenté de composer "les Mysiens", en dorien, n'y arriva pas, et retomba, par la nature même de son <entreprise> dans l'harmonie phrygienne, celle qui lui était adaptée. » (ὁ δ' ἐν τῇ Πολιτείᾳ Σωκράτης οὐ καλῶς τὴν φρυγιστὶ μόνην καταλείπει μετὰ τῆς δωριστὶ, καὶ ταῦτα ἀποδοκιμάσας τῶν ὀργάνων τὸν αὐλόν. ἔχει γὰρ τὴν αὐτὴν δύναμιν ἢ φρυγιστὶ τῶν ἀρμονιῶν ἢνπερ αὐλὸς ἐν τοῖς ὀργάνοις· ἄμφω γὰρ ὀργιαστικά καὶ παθητικά· [δηλοῖ δ' ἢ ποιήσις]. πᾶσα γὰρ βακχεῖα καὶ πᾶσα ἢ τοιαύτη κίνησις μάλιστα τῶν ὀργάνων ἐστὶν ἐν τοῖς αὐλοῖς, τῶν δ' ἀρμονιῶν ἐν τοῖς φρυγιστὶ μέλεσι λαμβάνει ταῦτα τὸ πρέπον. <δηλοῖ δ' ἢ ποιήσις,> οἷον ὁ διθύραμβος ὁμολογουμένως εἶναι δοκεῖ Φρύγιον. καὶ τούτου πολλὰ παραδείγματα λέγουσιν οἱ περὶ τὴν σύνεσιν ταύτην, ἄλλα τε καὶ ὅτι Φιλόξενος ἐχειρήσας ἐν τῇ δωριστὶ ποιῆσαι [διθύραμβον] τοὺς Μυσοὺς οὐχ οἷός τ' ἦν, ἀλλ' ὑπὸ τῆς φύσεως αὐτῆς ἐξέπεσεν εἰς τὴν φρυγιστὶ τὴν προσήκουσαν ἀρμονίαν πάλιν), traduction de P. Pellegrin, adaptée au texte établi par W. D. Ross (les crochets [] encadrent des mots supprimés, les signes < > signalent des mots ajoutés). Le mode phrygien, joué à la flûte, est rattaché par plusieurs auteurs au culte de la déesse Mère existant en Asie mineure (voir TÉLESTE de Sélinonte, fragment 810 (PAGE) *ap.* ATHÉNÉE, *op. cit.*, XIV, 21.13-18, DENYS d'Halicarnasse, *Antiquités romaines*, II, XIX, 4 (JACOBY)). Dans le *Politique*, 268 b1-5, l'Étranger d'Élée dit que la musique des bouviers est apte à enchanter leurs bêtes pour les encourager ou les calmer, qu'elle vienne de leur bouche ou d'instruments, sans préciser lesquels mais on peut penser à la flûte de Pan. PROCLUS, *In Platonis Alcibiadem I*, 197.17-198.11 (WESTERINK), oppose les instruments apaisants, utiles pour l'éducation notamment des facultés irrationnelles, et les instruments excitants, propres à susciter l'inspiration divine : il indique que l'*aulos* relève de cette seconde catégorie, caractérisée par sa capacité à produire du mouvement, ce qui le rend intéressant pour stimuler les facultés rationnelles dans les rites d'initiation. G. ROUGET, *op. cit.*, pp. 397-408, met en évidence les différences entre l'approche de Platon et celle d'Aristote : le second reconnaît à certaines mélodies exécutées à l'*aulos* sur le mode phrygien la capacité de produire la transe, tandis que le premier n'associe jamais ce mode musical à la transe et se borne à attribuer celle-ci à des mélodies jouées à l'*aulos*.

193. *Lois*, VII, 790 e8-791 b2 (évoquant le traitement que subissent les enfants et les bacchants) : « Dans les deux cas, ces affections consistent, je suppose, dans le fait d'avoir peur, et les peurs sont causées par une conformation défectueuse de l'âme. Par conséquent, quand de l'extérieur quelque chose applique à ces affections une secousse, le mouvement appliqué de l'extérieur domine le mouvement de l'intérieur, qui est un mouvement suscitant la peur et la frénésie, et une fois qu'il l'a dominé, produisant l'apparition du calme et du repos dans l'âme (la palpitation dans la région du cœur étant devenue pénible à chacun d'eux), chose dont on doit se réjouir absolument, aux uns, il fait obtenir le sommeil, tandis qu'aux autres, s'étant réveillés, dansant et entendant la musique de l'*aulos*, avec l'aide des dieux, auxquels chacun d'eux ayant reçu de bons présages sacrifie, il parvient à conférer des conformations sensées à leur esprit à la place des dispositions frénétiques de notre point

étant comme plongés dans un environnement mobilisant et déstabilisant tous leurs sens. S'appuyant sur l'*Ion*, G. Rouget explique que dans l'optique de Platon, c'est la codification de la musique qui provoque la transe, celle-ci ne provenant pas de la seule audition du son de l'*aulos* et de la danse¹⁹⁴ : le sens de la mélodie décide de la survenue de la transe et crée le mouvement musical et la danse qui seront capables d'affecter ceux qui réagissent à ce code¹⁹⁵. L'idée au fondement de la théorie proposée par Platon est que l'âme de ces personnes est structurellement (*δι' ἕξιν*) trop faible pour résister à une émotion qui les subjugué, ce qui explique pourquoi le cas des enfants, nés avec une âme, par définition, encore peu formée pour aborder le monde, rejoint celui des fous¹⁹⁶, dont l'âme est inadaptée et les empêche durablement d'avoir une existence normale. Suite à cette émotion perturbatrice, le rythme cardiaque s'emballe alors douloureusement et le corps devient impossible à contrôler. Un contre-mouvement brutal doit être appliqué au corps pour neutraliser l'émotion ayant généré le trouble et venir de la sorte s'opposer à l'emballement du cœur et le faire cesser, si bien qu'il retrouve ainsi son rythme normal et l'individu est apaisé¹⁹⁷. Un excès est venu en tempérer un autre. Nous pouvons probablement d'ailleurs expliquer de cette manière le fonctionnement des châtiments douloureux que reçoivent ceux qui ont commis des fautes ou des crimes, la douleur infligée étant proportionnelle à la gravité

de vue. En tout cas, pour le dire ainsi de façon brève du moins, il s'agit d'un discours plausible à un certain degré. » (*δαιμαίνεῖν ἐστὶν που ταῦτ' ἀμφοτέρω τὰ πάθη, καὶ ἐστὶ δαίματα δι' ἕξιν φαύλην τῆς ψυχῆς τινα. ὅταν οὖν ἕξωθέν τις προσφέρῃ τοῖς τοιοῦτοις πάθεσι σεισμόν, ἢ τῶν ἕξωθεν κρατεῖ κίνησις προσφερομένη τὴν ἐντὸς φοβερὰν οὖσαν καὶ μανικὴν κίνησιν, κρατήσασα δὲ, γαλήνην ἡσυχίαν τε ἐν τῇ ψυχῇ φαίνεσθαι ἀπεργασμένη τῆς περὶ τὰ τῆς καρδίας χαλεπῆς γενομένης ἐκάστων πηδήσεως, παντάσῃν ἀγαπητόν τι, τοὺς μὲν ὕπνου λαγχάνειν ποιεῖ, τοὺς δ' ἐρηγορότας ὀρχουμένους τε καὶ αὐλουμένους μετὰ θεῶν, οἷς ἂν καλλιεροῦντες ἕκαστοι θύωσι, κατηγοράσατο ἀντὶ μανικῶν ἡμῖν διαθέσεων ἕξεις ἔμφονας ἔχειν. καὶ ταῦτα, ὡς διὰ βραχέων γε οὕτως εἰπεῖν, πιθανὸν λόγον ἔχει τινά.*)

194. G. ROUGET, *op. cit.*, pp. 371-373.

195. *Ion*, 536 c2-7 (souligné par nous) : « comme ceux qui sont pris de possession corybantique sont sensibles avec une acuité particulière à une mélodie pourvu qu'elle appartienne au dieu dont ils sont possédés ; et ils abondent en postures et paroles conformes à cette mélodie, tandis qu'ils ne font pas cas des autres » (*ὥσπερ οἱ κορυβαντιῶντες ἐκείνου μόνου αἰσθάνονται τοῦ μέλους ὁζέως ὃ ἂν ἢ τοῦ θεοῦ ἐξ ὅτου ἂν κατέχωνται, καὶ εἰς ἐκεῖνο τὸ μέλος καὶ σχημάτων καὶ ῥημάτων εὐποροῦσι, τῶν δὲ ἄλλων οὐ φροντίζουσιν*). C'est bien la mélodie qui guide le comportement des corybantes et induit ou non la transe.

196. En *Lois*, VII, 791 a8-b1, l'Étranger indique que les dispositions mentales des possédés sont modifiées, ceux-ci étant ramenés à un état raisonnable une fois la cérémonie terminée, ce qui signifie bien que ce n'était pas leur cas au départ : « [le mouvement venant de l'extérieur] parvient à conférer des conformations sensées à leur esprit à la place des dispositions frénétiques de notre point de vue » (*κατηγοράσατο ἀντὶ μανικῶν ἡμῖν διαθέσεων ἕξεις ἔμφονας ἔχειν*). On constate qu'après l'accomplissement du rituel, les malades sont définitivement guéris. Sur les passages du livre VII des *Lois* que nous venons d'évoquer, voir G. ROUGET, *op. cit.*, pp. 365-375, ainsi que H. JEANMAIRE, *op. cit.*, pp. 135 sq., et E. MOUTSOPOULOS, *op. cit.*, pp. 101-111, « Prévenir ou guérir ? Musique et état orgiastiques chez Platon », *Kernos*, 5, 1992, pp. 146 sq.

197. P.-M. SCHUHL, « Platon et l'idée d'exploration pharmaco-dynamique » (1949) in P.-M. SCHUHL, *Le Merveilleux, la pensée et l'action*, Paris, 1952, p. 153, compare ce traitement à celui par électrochocs. J. CROISSANT, *op. cit.*, p. 19, relève la « manière toute mécanique » selon laquelle agit le processus, tout comme A. DELATTE, *Les Conceptions de l'enthousiasme chez les philosophes présocratiques*, Paris, 1934, p. 73, qui pense en outre pouvoir faire remonter à Démocrite cette explication de la guérison des moyens musicaux (*ibid.*, pp. 72-76), ce que conteste P. BOYANCÉ, *op. cit.*, pp. 177-183, qui voit plutôt une influence pythagoricienne, plus particulièrement celle d'Archytas de Tarente.

de l'acte réprimé et venant, par le biais du choc imprimé au corps, amender une âme perverse¹⁹⁸.

Vu que la conformation définitive de l'âme de l'adulte se façonne dès l'enfance¹⁹⁹, il est impératif d'aguerrir l'âme dès le plus jeune âge²⁰⁰ pour qu'elle résiste aux émotions négatives qui l'assaillent et éviter qu'elle ne se structure en fonction d'elles à force de les éprouver, ce qui la rendrait vicieuse à terme²⁰¹, quand bien même elle aurait été dotée de qualités prometteuses. En effet, une âme, aussi douée soit-elle initialement, ne peut devenir humaine sans éducation et doit être prise en main dès le plus jeune âge, pour limiter au maximum sa part d'animalité²⁰². Ainsi, au livre VIII, l'Athénien explique que dans les cités où les choses de la guerre sont négligées, les gens qui ont un naturel calme deviennent des commerçants ou se font servants, tandis que les courageux se transforment en voleurs, en personnages belliqueux ou encore séditieux, aspirant à devenir tyrans²⁰³. Tout ceci provient directement d'un défaut d'éducation des citoyens, qui n'ont pas appris par un entraînement approprié à résister au désir frénétique de s'enrichir, ce qui, à l'arrivée, les pousse à se conduire bestialement²⁰⁴. La cité des Magnètes, qui veut humaniser ses citoyens, leur dispensera donc une éducation militaire complète²⁰⁵, grâce à laquelle leur nature parviendra à se réaliser adéquatement. Au livre XII, l'Étranger d'Athènes soulignera encore combien le mode de vie militaire est propre à inculquer aux hommes les règles de la vie en société, en leur apprenant par l'habitude le respect de l'autorité du chef et à vivre à l'unisson des autres²⁰⁶, ce qui est à l'opposé de la vie isolée, individualiste et égoïste de l'animal. La

198. Sur la nature curative des peines infligées aux coupables, voir *Lois*, V, 735 d8-e5 ; IX, 854 d5-e1 ; XII, 941 d2-942 a4, 944 d2-3, 957 e2-958 a1.

199. *Ibid.*, VII, 792 e1-2.

200. *Ibid.*, 792 b4-8.

201. *Ibid.*, 791 b4-8, ainsi que 791 d5-7, où est décrit ce que devient rapidement une âme à laquelle on n'a jamais fait subir de contraintes, ce qui signifie qu'on n'a rien fait pour lui apprendre à surmonter les émotions qui la perturbaient depuis la naissance : « la mollesse produit chez les enfants des caractères difficiles à contenter et irascibles, et s'excitant à l'extrême pour de petites choses » (*ἡ μὲν τρυφή δύσκολα καὶ ἀκράχολα καὶ σφόδρα ἀπὸ μικρῶν κινούμενα τὰ τῶν νέων ἤθη ἀπεργάζεται*).

202. *Ibid.*, VI, 765 e3-766 a6 : « car évidemment, pour toutes les créatures, la première croissance, lorsqu'elle a bien commencé, est la plus à même d'assigner un résultat approprié en vue de l'excellence de sa nature, aussi bien chez les plantes que chez les animaux apprivoisés et sauvages, et chez les hommes. Or l'homme, disons-nous, est un animal apprivoisé, mais bien qu'il soit vrai que lorsqu'il a la chance d'avoir une éducation adéquate et une nature heureuse, il devient habituellement l'animal le plus divin et le plus apprivoisé, en revanche, quand il est insuffisamment ou mal élevé, il devient le plus sauvage de tous les êtres qu'engendre la terre. Pour ces raisons, il ne faut pas que le législateur permette que l'éducation des enfants devienne soit quelque chose de secondaire, soit quelque chose d'accessoire » (*παντὸς γὰρ δὴ φυτοῦ ἢ πρώτης βλάστης καλῶς ὀρμηθεῖσα, πρὸς ἀρετὴν τῆς αὐτοῦ φύσεως κυριωτάτη τέλος ἐπιθεῖναι τὸ πρόσφορον, τῶν τε ἄλλων φυτῶν καὶ τῶν ζῴων ἡμέρων καὶ ἀγρίων καὶ ἀνθρώπων· ἄνθρωπος δέ, ὡς φαμεν, ἡμέρον, ὅμως μὴν παιδείας μὲν ὀρθῆς τυχὸν καὶ φύσεως εὐτυχοῦς, θειότατον ἡμερώτατόν τε ζῴον γίνεσθαι φιλεῖ, μὴ ἱκανῶς δὲ ἢ μὴ καλῶς τραφὲν ἀγριώτατον, ὅποσα φύει γῆ. ὧν ἕνεκα οὐ δεύτερον οὐδὲ πάρεργον δεῖ τὴν παιδῶν τροφήν τὸν νομοθέτην εἶαν γίνεσθαι*).

203. *Ibid.*, VIII, 831 e4-832 a2.

204. *Ibid.*, 831 d8 : *καθάπερ θηρίῳ*.

205. *Ibid.*, 832 d4-7.

206. *Ibid.*, XII, 942 b1-d2.

fonction de la loi permettant d’humaniser les hommes et de se distinguer des bêtes les plus sauvages, est également évoquée au livre IX, en 874 e9-875 a1 : « il est nécessaire que les hommes instituent des lois et vivent selon des lois, sans quoi ils ne diffèrent en rien des bêtes les plus sauvages à tous égards » (*νόμους ἀνθρώποις ἀναγκαῖον τίθεσθαι καὶ ζῆν κατὰ νόμους ἢ μηδὲν διαφέρειν τῶν πάντη ἀγριωτάτων θηρίων*). Au livre XI, *a contrario*, l’Athénien indique que sous l’effet de la colère, l’âme, qui avait été civilisée par l’éducation, redevient sauvage et l’homme mène alors une vie de bête²⁰⁷. Un dérèglement émotionnel ramène immédiatement l’âme à un état manquant d’humanité.

L’âme troublée des enfants reçoit une série de chocs mesurés et adéquats²⁰⁸, qui la calmeront petit à petit, corrigeant les faiblesses qui la perturbent, et par ce guidage, ils amèneront l’enfant devenu adulte à une *ἔξις* normale, c’est-à-dire à être capable de placer ses actes sous le contrôle de la raison, et pouvoir ainsi modérer ses plaisirs et endurer les douleurs inévitables de l’existence, mais aussi faire tout ce qu’il est possible afin d’amener autrui à adopter un tel comportement²⁰⁹. Un changement structurel de l’âme se produit donc, grâce auquel elle peut réaliser progressivement sa nature, de la même manière que dans les rituels de possession, l’âme du malade retrouve une *ἔξις* normale à l’issue de ceux-ci²¹⁰.

Dans cet esprit, les gestes désordonnés des enfants contiennent en germes les mouvements mesurés et ajustés de la danse, et comme celle-ci, ils apportent du plaisir²¹¹, mais les jeunes doivent encore les apprendre, de la même manière que la transe incontrôlée des possédés est le prélude indispensable à l’apprentissage de la transe maîtrisée. Le plaisir à

207. *Ibid.*, XI, 935 a3-6 (l’Athénien évoque les conversations qui dégénèrent) : « car celui qui parle ayant trouvé du contentement du fait de cette chose disgracieuse, l’emportement, rassasiant la colère de nourritures mauvaises, au point que ce qui dans l’âme avait été apprivoisé par l’éducation à une époque, redevenant sauvage, devient semblable à une bête, en vivant dans la mauvaise humeur » (*πράγματι γὰρ ἀχαρίστω, θυμῷ, χαριζόμενος ὁ λέγων, ἐμπιπλὰς ὀργὴν κακῶν ἐστιαμάτων, ὅσον ὑπὸ παιδείας ἡμερώθη ποτέ, πάλιν ἐξαγριῶν τῆς ψυχῆς τὸ τοιοῦτον, θηριούμενος ἐν δυσκολίᾳ ζῶν γίγνεται*).

208. *Ibid.*, VII, 792 c8-d2 : « car mon raisonnement à moi dit que la vie droite ne doit ni poursuivre les plaisirs, ni au contraire fuir absolument les douleurs, mais s’attacher à ce milieu, dont j’ai parlé à l’instant en le désignant comme propice » (*ὁ μὲν γὰρ ἐμὸς δὴ λόγος οὐθ’ ἠδονὰς φησι δεῖν διώκειν τὸν ὀρθὸν βίον οὐτ’ αὖ τὸ παράπαν φεῦγειν τὰς λύπας, ἀλλ’ αὐτὸ ἀσπάζεσθαι τὸ μέσον, ὃ νυνδὴ προσεῖπον ὡς ἴλεων ὀνομάσας*). Une éducation trop stricte produit par ailleurs des êtres non sociables (791 d7-9).

209. *Ibid.*, 792 d4-e2 : « je dis qu’il faut que celui d’entre nous qui aspire à devenir divin poursuive aussi cette manière d’être, en ne devenant donc pas entièrement porté vers les plaisirs, étant donné qu’il ne sera pas étranger aux peines, et en ne permettant pas non plus qu’aucun autre chez nous subisse quelque chose d’identique, vieux ou jeune, homme ou femme, et moins que tous les autres, autant que possible, le tout nouveau-né, car effectivement, c’est à cet âge qu’en tous s’enracine le plus puissamment tout le caractère par le biais de l’habitude. » (*ταύτην τὴν ἔξιν διώκειν φημι δεῖν ἡμῶν καὶ τὸν μέλλοντα ἔσεσθαι θεῖον, μήτ’ οὖν αὐτὸν προπετῆ πρὸς τὰς ἠδονὰς γιγνόμενον ὄλωσ, ὡς οὐδ’ ἐκτὸς λυπῶν ἐσόμενον, μήτε ἄλλον, γέροντα ἢ νέον, ἐὰν πάσχειν ταῦτον τοῦθ’ ἡμῖν, ἄρρενα ἢ θήλυν, ἀπάντων δὲ ἥκιστα εἰς δύναμιν τὸν ἀρτίως νεογενῆ· κυριώτατον γὰρ οὖν ἐμφύεται πᾶσι τότε τὸ πᾶν ἦθος διὰ ἔθος*.)

210. Voir la citation de 791 a8-b1, *supra*, p. 1073, note 196.

211. *Ibid.*, II, 653 e2 : « comme dansant de plaisir » (*οἶον ὀρχούμενα μεθ’ ἠδονῆς*). À rapprocher de 654 a2-4 : « le sens du rythme et de l’harmonie accompagné du plaisir, par lequel ceux-ci [*sc.* les dieux] nous mettent en mouvement et mènent nos chœurs, nous reliant les uns aux autres par des chants ainsi que des danses » (*τὴν ἐνρυσθμόν τε καὶ ἐναρμόνιον αἴσθησιν μεθ’ ἠδονῆς, ἧ δὴ κινεῖν τε ἡμᾶς καὶ χορηγεῖν ἡμῶν τούτους [*sc.* τοὺς θεούς], ὧδαῖς τε καὶ ὀρχήσεσιν ἀλλήλοις συνείροντας*).

se mouvoir que ressentent les enfants est certainement le précurseur et le facteur motivant pour rechercher celui que procurent la danse et le chant au sein des chœurs. Plus tard, une fois devenus adultes, le plaisir de participer aux chœurs, sans cesse renouvelé grâce à la variété des productions, nourrira le désir d'effectuer de nouvelles prestations²¹², et la répétition de ces incantations à intervalles réguliers, lors des fêtes, dissuadera les citoyens de chercher à goûter d'autres plaisirs liés à l'injustice car comme l'Étranger l'expliquera au livre VII, l'habitude acquise depuis l'enfance d'entendre une certaine forme de musique rend les autres formes déplaisantes à cause du contraste entre elles²¹³, bien que, dans l'absolu, aucun type de musique ne soit supérieur à l'autre du point de vue du plaisir ressenti, mais la forme raisonnable et ordonnée se distingue par ses effets car elle est la seule à pouvoir rendre les hommes meilleurs²¹⁴. Il y a même des chances pour que la répétition des incantations occulte chez les habitants l'idée même de poursuivre les plaisirs injustes, tant le procédé façonnera et délimitera leur vision du monde²¹⁵, ce qui est encore plus efficace puisque la possibilité de la transgression n'est même pas envisagée, l'existence de celle-ci étant purement et simplement ignorée.

Cet entrain à participer aux chœurs n'existe en fait que chez ceux qui n'ont pas encore atteint la vieillesse, car alors l'envie de danser et chanter a décliné et cédé la place à une réserve qui craint la honte de se livrer à de telles activités²¹⁶. L'Étranger d'Athènes imagine une solution astucieuse afin de contraindre sans brutalité ces sages et respectables citoyens, dépositaires des « chants les plus beaux et les plus utiles »²¹⁷, à livrer leurs incantations, alors

212. *Ibid.*, 665 c4-7.

213. La même idée de contraste entre une chose à laquelle on est habitué et une autre qui semble nouvelle, donc étrange, réapparaîtra en 816 d5-817 a1 au sujet des comédies, que les citoyens n'auront pas le droit d'apprendre et auxquelles ils ne devront surtout pas s'habituer, pour que les choses laides qu'elles imitent restent insolites à leurs yeux.

214. *Ibid.*, VII, 802 c7-d6 : « Car quiconque aurait passé sa vie depuis l'enfance jusqu'à l'âge où l'on s'est assagi et où l'on est en pleine possession de son intelligence dans une culture musicale raisonnable et étant bien réglée, quand il entend celle qui est contraire à elle, il la déteste et la qualifie de servile, mais quand on a été élevé dans une culture musicale qui est ordinaire et sirupeuse, on dit alors que c'est celle qui est contraire à celle-ci qui est froide et désagréable. De sorte que, et c'est justement ce qui a été dit à l'instant, en ce qui concerne le plaisir et le déplaisir, rien ne permet de donner l'avantage à l'une ou l'autre, cependant il est remarquable qu'à chaque fois, l'une rend meilleurs et l'autre pires ceux qui ont été élevés en elle. » (*ἐν ἧ [sc. μουσῆ] γὰρ ἂν ἐκ παιδῶν τις μέχρι τῆς ἐστηκῆς τε καὶ ἔμφορος ἡλικίας διαβιῶ, σώφροσι μὲν μουσῆ καὶ τεταγμένη, ἀκούων δὲ τῆς ἐναντίας, μισεῖ καὶ ἀνελεύθερον αὐτὴν προσαγορεύει, τραφεῖς δ' ἐν τῇ κοινῇ καὶ γλυκεῖα, ψυχρὰν καὶ ἀγῆν τὴν ταύτη ἐναντίαν εἶναι φησιν· ὥστε, ὅπερ ἐρρήθη νυνδὴ, τό γε τῆς ἡδονῆς ἢ ἀγῆς περὶ ἐκατέρας οὐδὲν πεπλεονέκτηκεν, ἐκ περιττοῦ δὲ ἢ μὲν βελτίους, ἢ δὲ χείρους τοὺς ἐν αὐτῇ τραφέντας ἐκάστοτε παρέχεται.*)

215. L'influence sur les citoyens du conditionnement social est soulignée en 816 c7-d2, après que l'intangibilité de l'organisation des fêtes et des danses a été réaffirmée : « la cité elle-même et les citoyens, se conduisant de la même manière dans les mêmes plaisirs, se ressemblant dans la mesure du possible, vivront bien et heureux » (*ἐν ταῖς δ' αὐταῖς ἡδοναῖς ὡσαύτως τὴν αὐτὴν πόλιν καὶ πολίτας διάγοντας, ὁμοίους εἰς δύναμιν ὄντας, ζῆν εὖ τε καὶ εὐδαιμόνως*). L'inertie du système social se répercute sur les habitants et sur leur bonheur : la stabilité de la cité, pour ainsi dire figée dans ses institutions, paraît non seulement décourager mais surtout annuler d'avance implicitement, c'est-à-dire sans contrainte violente, toute tentative des individus pour transformer leur mode de vie. Face à la lourdeur imposante de l'organisation, les citoyens n'ont même pas envie d'essayer de la contester.

216. *Ibid.*, II, 665 d9-e10.

217. *Ibid.*, 665 d4-5 : *τῶν καλλίστων τε καὶ ὠφελιμωτάτων ᾠδῶν.*

que leur attitude est plus le résultat de l'affaiblissement de leur corps et de la fatigue des ans que d'une mauvaise volonté vis-à-vis des choses de la cité. On gommara l'effet de la débilité de leur corps sur leur esprit en rallumant en eux la flamme de la jeunesse grâce à l'ivresse, qui réchauffe l'âme et lui rend son entrain²¹⁸. L'attribution de ce chœur à Dionysos trouve ici sa justification. En n'autorisant le vin que pour les plus âgés, l'Étranger réussit à maîtriser l'élément dionysiaque, incontrôlable lorsqu'il affecte les jeunes, qui sont au contraire placés sous le patronage des Muses et d'Apollon, divinités beaucoup plus modérées et plus à même de leur inculquer le sens de l'ordre²¹⁹. Le vocabulaire de l'initiation employé à cet endroit nous renvoie encore au thème de la possession, en l'occurrence la possession bachique²²⁰. Même si la référence se veut probablement surtout analogique²²¹ et peut-être même plaisante, il est cependant bien question d'une initiation car les vieillards quittent un état qui leur habituel et naturel pour retourner vers un état qui ne l'est plus, à cause de l'évolution de leurs dispositions psychologiques et de la perte d'une grande partie de leurs aptitudes physiques. Une transformation est donc nécessaire, dont l'agent est le vin. Il constitue le philtre (*φάρμακον*) qui, en inhibant leur honte de se donner en spectacle à leur âge, les amène à adopter le comportement que le législateur attend d'eux. Contrairement aux plus jeunes qui

218. *Ibid.*, 666 b2-c2 (suivant notamment E. B. England, p. 314 du tome I de son édition des *Lois* et É. Des Places, p. 58, note 1 de la sienne, nous supprimons *τὸν οἶνον* en 666 b6, qui semble être une glose) : « puis arrivant à quarante ans, ayant festoyé dans les repas en commun, on appellera tous les dieux et en particulier on invoquera Dionysos en vue de l'initiation des gens âgés et en même temps de leur divertissement, dont il a fait présent aux hommes comme d'un remède protégeant contre la rugosité de la vieillesse, pour que nous rajeunissions et que par l'oubli de ce qui est déprimant, la manière d'être de l'âme, de rigide, devienne plus souple, comme le devient du fer ayant été mis dans le feu, et qu'elle soit ainsi plus malléable » (*τετταράκοντα δὲ ἐπιβαίνοντα ἐτῶν, ἐν τοῖς συσσιτίοις εὐωχηθέντα, καλεῖν τοὺς τε ἄλλους θεοὺς καὶ δὴ καὶ Διόνυσον παρακαλεῖν εἰς τὴν τῶν πρεσβυτέρων τελετὴν ἅμα καὶ παιδιάν, ἣν τοῖς ἀνθρώποις ἐπίκουρον τῆς τοῦ γήρωος ἀσθηρότητος ἐδώρησατο [τὸν οἶνον] φάρμακον, ὥστε ἀνηβᾶν ἡμᾶς, καὶ δυσθυμίας λήθη γίγνεσθαι μαλακώτερον ἐκ σκληροτέρου τὸ τῆς ψυχῆς ἦθος, καθάπερ εἰς πῦρ σίδηρον ἐντεθέντα γιγνόμενον, καὶ οὕτως εὐπλαστότερον εἶναι* ; ». Sur la position de Platon dans les *Lois* au sujet du vin, de l'ivresse et de la pratique des *συμπόσια*, voir M. TECUŞAN, « *Logos Symptomikos: Patterns of the Irrational in Philosophical Drinking: Plato Outside the Symposium* » in O. MURRAY (ed.), *Symptomica. A Symposium on the Symposium*, Oxford - New York - Toronto, 1990, pp. 245-257.

219. Les danses bachiques seront d'ailleurs prosrites au livre VII, 815 c2-d2. Par conséquent, en réalisant leur prestation ivres, les vieillards ne se livrent pas à une imitation semblable à celle des danses bachiques. L'élément dionysiaque n'est donc que surajouté à un motif non dionysiaque, qui, lui, est l'objet de l'imitation proposée par les vieillards.

220. Au livre III, en 700 d5-6, l'Étranger évoque la musique composée en dépit des règles adéquates par des poètes « plongés dans des transes semblables à celles des bacchantes et outrageusement possédés par le plaisir » (*βακχεύοντες καὶ μᾶλλον τοῦ δέοντος κατεχόμενοι ὑφ' ἡδονῆς*), qui fait croire peu à peu au peuple qu'il n'est pas nécessaire de connaître la musique pour être capable de juger de la qualité des œuvres, si bien que lui-même finit par s'estimer compétent en la matière et il en résulte un chahut insupportable lors des représentations, suggéré indirectement en 700 c1-4 et d2, où apparaît le terme *θόρυβος*, souvent associé aux effets des envoûtements chez Platon, ce qui pourrait laisser penser que les spectateurs se retrouvent dans le même état d'excitation bachique que les auteurs de pièces auxquelles ils viennent d'assister. Comme il est hors de question pour le législateur de la cité des Magnètes de tolérer pareille musique, il fait appel au vin pour mettre les vieillards dans le même état que les compositeurs de celle-ci, sans contaminer le reste de la population.

221. Le comportement de la personne ivre et celui de l'initié sont également rapprochés au moment où il est question des danses bachiques, en 815 c4-5 : l'un comme l'autre est incapable de contrôler ses mouvements et perd l'équilibre, l'initié semblant imiter la personne avinée.

ont honte après avoir agi, comme dans le cas d'Alcibiade, chez les plus anciens, ce sentiment survient à la pensée d'une action et entrave leur comportement : mais le remède est en fait le même car, pour éliminer la honte, une initiation est requise pour obtenir une transformation de la vision du monde qui interdira la survenue de cette affection et amènera des transformations comportementales.

Pour le bien de la collectivité, le législateur perturbe volontairement la quiétude des vieillards et les force à cette forme de régression²²² qui vient agiter leur âme assagie, pour qu'ils s'abandonnent simplement à chanter leurs incantations pour les plus jeunes, au sein de petits comités composés de personnes familières²²³. Aux incantations que les personnes âgées utilisent pour imprégner les jeunes des valeurs civiques, on opposera la lucidité de celles-ci sur le fonctionnement du système éducatif et sur ses objectifs. Les vieillards chargés des chœurs sont les garants du cadre civique et de sa pérennité, et donc de son évolution conforme à l'esprit des valeurs de la cité. Les jeunes, en revanche, n'ont pas à se poser la moindre question sur les qualités et défauts du système dans lequel ils vivent mais sont tenus de le louer, ce qui implique au mieux de s'autocensurer, au pire scotomiser ses aspects négatifs²²⁴. Autrement dit, tout est fait pour que les jeunes aient le moins possible conscience des rouages et de la valeur réelle du système dans lequel ils évoluent, seuls les plus âgés ayant le droit de s'y intéresser, ce qui est de nouveau une situation manifeste d'envoûtement puisqu'on les

222. Voir les comparaisons que l'Étranger fait entre l'enfant et l'homme ivre au livre I, 645 e1-646 a5, notamment 646 a4-5 : « ce n'est donc pas seulement, semble-t-il, le vieillard qui deviendrait deux fois enfant, mais aussi l'homme ivre. » (*οὐ μόνον ἄρ', ὡς ἔοικεν, ὁ γέρον δις παῖς γίγνεται ἄν, ἀλλὰ καὶ ὁ μεθυσθείς.*) Un vieillard ivre est donc quatre fois enfant... Au livre I, l'Étranger estimait que l'ivresse était une façon facile et sans danger de faire l'expérience de certains vices, et possédait ainsi un intérêt éducatif important. Mais en 666 a3-b2, il l'interdit aux moins de quarante ans, un âge somme toute très tardif pour éduquer le citoyen à se méfier certaines affections, d'autant que l'ivresse était censée enseigner comment avoir confiance en soi avec à-propos, ce qui est bien entendu essentiel en situation de combat et serait des plus utiles aux jeunes arrivant en âge de faire la guerre. En fait, les vertus éducatives de l'ivresse semblent être surtout citées comme paradigme des vertus éducatives du divertissement, en ce qu'il permet de faire une expérience sans risque (voir en 649 e2-650 b4, notamment 650 a5-7 : « en fait, même en parlant sans fin, personne ne parviendrait jamais à montrer à quel point cela fait la différence que de conduire l'observation en s'aidant du divertissement qui n'a d'autre fin que lui-même sans coûter un prix ruineux » (*καὶ μυρία δὴ λέγων οὐκ ἂν τις ποτε ἀνύσειεν ὅσῳ διαφέρει τὸ μετὰ παιδιᾶς τὴν ἄλλως ἄνευ μισθοῦ ζημιώδους θεωρεῖν*)). Si l'ivresse n'est autorisée que pour les plus âgés, c'est donc probablement pour donner aux plus jeunes une représentation saisissante de certains travers à éviter, d'autant plus qu'elle sera le fait de gens sages et respectables en temps normal.

223. *Ibid.*, II, 666 c3-6.

224. En 634 d7-e4, l'Étranger d'Athènes vante certaines dispositions des lois lacédémonienne et crétoise, imposant une grande retenue aux citoyens quant aux critiques qu'ils pourraient formuler contre la législation et il dit notamment en d8-e2 : « une des plus belles lois serait celle *ne permettant* à aucun des jeunes de *chercher* ce qu'elles ont bien ou de pas bien, mais que *d'une seule voix et d'une seule bouche, tous disent à l'unisson* que tout est bien agencé ayant été institué par des dieux » (*εἰς τῶν καλλίστων ἂν εἴη νόμων μὴ ζητεῖν τῶν νέων μηδένα ἑἴαν ποῖα καλῶς αὐτῶν ἢ μὴ καλῶς ἔχει, μιᾷ δὲ φωνῇ καὶ ἐξ ἑνὸς στόματος πάντα συμφωνεῖν ὡς πάντα καλῶς κείται θέντων θεῶν*), nous soulignons. Justement, la recherche de l'unanimité des citoyens autour de certaines opinions justifie le recours aux chœurs au livre II, où l'Athénien, en 664 a3-7, s'exprime dans des termes assez proches, évoquant la grande liberté de moyens du législateur pour persuader la population de ce qui apportera à la cité le plus grand bien et l'amener à être à l'unisson à ce sujet (voir la citation *supra*, p. 1062, note 154). On peut donc penser que le devoir de réserve imposé aux plus jeunes à Sparte et en Crète, et plus généralement aux citoyens les moins éclairés, existera aussi dans la cité des Magnètes.

maintient dans l'incapacité de prendre conscience pleinement du réel et donc des déterminants effectifs de leur comportement ²²⁵. Quant aux plus âgés ²²⁶, grâce à leur expérience et aux connaissances qui leur ont été transmises dans le temps, ils sont en mesure de mieux comprendre le système et d'en analyser le fonctionnement ²²⁷, si bien qu'ils se tiennent finalement à la périphérie de celui-ci puisqu'ils ne sont plus complètement dupes des procédés qui conditionnent le comportement des autres citoyens et qu'ils prennent part à leur élaboration ²²⁸. La plus grande conscience de soi qui en résulte contribue certainement à installer en eux la réserve et la modération ²²⁹ qui les rendent réticents à s'adonner à certaines démonstrations publiques auxquelles consentent ceux qui n'ont pas atteint encore leur degré

225. En 670 b8-c2, l'Étranger évoque le cas de la danse et du chant, dont la foule ignore les principes réels bien qu'elle les pratique, et que l'on peut indubitablement généraliser à toutes les situations encadrées par la loi : « car elle est ridicule la foule nombreuse estimant connaître adéquatement ce qui est harmonieux et bien en rythme, et ce qui ne l'est pas, aussi nombreux que soient ceux d'entre eux qui ont été forcés de régler leurs chants et de marcher selon un rythme, mais ils ne se rendent pas compte qu'ils font ces choses en ignorant chacune d'elles » (*γελοῖος γὰρ ὁ γε πολὺς ὄχλος ἠγούμενος ἰκανῶς γινώσκειν τό τε εὐάρμοστον καὶ εὐρυθμον καὶ μὴ, ὅσοι προσάδειν αὐτῶν καὶ βαίνειν ἐν ῥυθμῶν γεγόνασι διηναγκασμένοι, ὅτι δὲ δρῶσιν ταῦτα ἀγνοοῦντες αὐτῶν ἕκαστα, οὐ συλλογίζονται*), souligné par nous (en 670 b10, les éditeurs corrigent souvent *αὐτῶν* par *αὐτῶν*, nous avons conservé néanmoins le texte des manuscrits qui nous paraît faire sens, cette difficulté dans l'établissement du texte ne changeant pas, de toute façon, l'interprétation générale du passage).

226. En 812 b9-10, l'Étranger précise qu'il s'agit des sexagénaires.

227. C'est ce qui est suggéré notamment en 670 a7-b3 : « dans le domaine de la Muse relatif à la danse chorale, il faut que soient formés au mieux tous les quinquagénaires à qui il appartiendra de chanter. Il est en effet nécessaire qu'ils aient une perception aiguë des rythmes et des harmonies, et qu'ils les connaissent » (*τῆς γε χορικῆς Μούσης ὅτι πεπαιδεῦσθαι δεῖ βέλτιον τοὺς πεντηκοντούτας ὅσοις περ ἂν ἄδειν προσήκη. τῶν γὰρ ῥυθμῶν καὶ τῶν ἀρμονιῶν ἀναγκαῖον αὐτοῖς ἔστιν εὐαισθητῶς ἔχειν καὶ γινώσκειν*). Ce point est confirmé et développé en 670 c8-671 a1. Les plus de cinquante ans chargés des chœurs reçoivent donc un enseignement théorique, qui leur permet de connaître la musique, de savoir quels citoyens peuvent interpréter une composition donnée eu égard à leur condition et enfin, de pouvoir sélectionner les œuvres propres à éduquer et mener à la vertu. Sans être eux-mêmes des poètes, ils sont donc bien plus compétents, puisque ceux-ci ne maîtrisent que les aspects techniques, et l'expertise des citoyens les plus âgées est donc indispensable pour sélectionner les compositions qui leurs sont soumises (670 b3-6 ; en 802 b1-c4, les poètes ne sont que les adjoints des citoyens chargés de trier les compositions musicales anciennes à conserver et d'instituer les chœurs, sans tenir compte ni des désirs, ni des goûts des poètes mais seulement des visées du législateur ; cf. *République*, II, 378 e7-379 a4, où les fondateurs de la cité ne sont pas des poètes mais veillent à ce que les poètes se conforment dans leurs œuvres aux matrices qui sont imposées : les fondateurs disent l'idéologie et les poètes la véhiculent). Voir aussi *Lois*, VII, 812 b9-c7.

228. Il ne faut certainement pas voir de cynisme dans l'attitude des vieillards, disposant désormais des clefs de compréhension du fonctionnement des chœurs et participant activement au conditionnement de leurs concitoyens : eux-mêmes sont persuadés de la valeur des institutions de la cité, construites en parfait accord avec la raison (*ibid.*, III, 687 e5-688 e8 ; IV, 713 a2-714 a2), pas simplement parce qu'ils ont été conditionnés eux aussi depuis longtemps mais aussi parce qu'ils peuvent le constater vu que, désormais, ils disposent de la connaissance nécessaire, car pour être capables de représenter les imitations menant à la vertu, ils doivent savoir ce qu'elle est réellement. Ils ont en outre expérimenté tout au long de leur vie la qualité du système éducatif, qui leur a apporté une existence heureuse et ne peuvent qu'être intimement persuadés de la nécessité de faire perdurer ces mécanismes. Ils ne sont d'ailleurs pas eux-mêmes pleinement conscients de tout le fonctionnement intime de la cité, n'étant pas membres des plus hautes instances de la cité, seul le magistrat chargé de l'éducation étant un gardien des lois et un membre du Conseil de veille (on peut déduire qu'il est le supérieur hiérarchique des responsables des chœurs de 812 e9-10 où il est dit que ses attributions sont « à propos de la culture musicale » (*περὶ τῆς μουσικῆς*) et de 813 a6, où il est désigné comme « le magistrat chargé du domaine des Muses » (*ὁ περὶ τὴν μουσικὴν ἀρχων*)).

229. L'Étranger évoque, en 666 b7, la *δυσθυμία* des personnes âgées : l'expérience de la vie, avec ce qu'elle comporte de déceptions, et la prise de conscience du fonctionnement de la vie politique et de la valeur réelle des lois qui régissent la vie des citoyens, sans oublier l'approche de la mort, ne vont probablement pas sans un certain désenchantement et de l'accablement, voire une forme de déprime dans les cas les plus graves. L'oubli de cette affliction que le vin provoque rend à l'âme une partie de sa fougue.

de lucidité. L'ivresse, en les faisant s'oublier à eux-mêmes et en les ramenant à un état antérieur d'inconscience, les propulse de nouveau à l'intérieur du système, ce qui justifie encore que nous lui prêtions un caractère initiatique.

De plus, l'homme se distingue des autres animaux en ce qu'il est capable de faire la différence entre l'ordre et le désordre²³⁰ : par cette faveur divine, il est donc dans sa nature de chercher à ordonner ce qui ne l'est pas, si bien que l'institution des chœurs ne constitue qu'une exploitation de cette faculté cognitive, appliquée au cas des mouvements. De là, en plus du plaisir, le membre d'un chœur éprouve de la joie²³¹, qui est probablement l'expression de la satisfaction d'être parvenu à faire prévaloir l'ordre dans son comportement. Par conséquent, l'individu est plus heureux lorsqu'il a réussi à dompter ses gestes et sa voix, ce qui nous ramène une fois encore au cas des possédés, souffrant tant que leur transe n'a pas été maîtrisée. Cette façon ordonnée de bouger et d'émettre des sons est au fondement de la puissance incantatoire des danses et des chants telle que le législateur doit en faire usage et sa tâche est délicate car c'est à lui qu'incombe la responsabilité de décider en quoi cet ordre consiste, afin de corriger et prévenir, par l'agencement qu'il choisira, tous les problèmes évoqués depuis le début du livre II et qui se posent dans tout projet d'éducation civique : il faut surmonter tout d'abord la difficulté de définir un critère pour départager le bon de ce qui ne l'est pas²³², puis la relativité du plaisir éprouvé devant les différentes productions artistiques, le spectacle du vice pouvant être même plaisant pour certains²³³ et chacun portant des jugements sur celles-ci en fonction de lui-même, de son plaisir personnel et non de critères objectifs, au point que les artistes cherchent à flatter avant tout les juges dans les concours²³⁴, et enfin, le législateur devra tenir compte des risques inhérents à toute innovation artistique, essayant sans cesse de fournir de nouvelles expressions aux plaisirs et aux peines, mais qui ne

230. *Ibid.*, II, 653 e3-5.

231. *Ibid.*, 654 a4-5 (ayant décrit ce qu'étaient les chœurs) : « [les dieux] ont donné le nom de "chœurs" dérivant du nom de la "joie", lequel s'imposait naturellement » (*χορούς τε ὀνομακέναι παρὰ τὸ τῆς χαρᾶς ἔμφυτον ὄνομα*). Le rapprochement étymologique est bienvenu pour souligner la sensation supplémentaire que la participation aux chœurs procure par rapport aux gesticulations et qui la caractérise par rapport à celles-ci.

232. *Ibid.*, 654 b11-e7.

233. *Ibid.*, 655 b9-656 b7. Voir aussi *ibid.*, III, 689 a5-b2, où l'Étranger décrit ce qu'il appelle « la plus grande ignorance » (689 a1 : *ἡ μεγίστη [...] ἀμαθία*) comme un décalage entre le jugement porté sur une chose et l'affection qu'elle suscite, conduisant l'individu à la rechercher ou la fuir d'une façon incohérente par rapport à l'opinion qu'il se fait de sa valeur : « c'est celle qui est à celui qui, lorsqu'ayant jugé qu'une chose est belle ou bonne, n'aime pas cette chose mais la déteste, tandis que jugeant qu'elle est vile et injuste, il l'aime et s'y accole. Cette discordance de la peine et du plaisir par rapport à l'opinion conforme à la raison, je dis qu'elle constitue la dernière ignorance, la plus grande donc, parce qu'elle concerne ce qu'il y a de populaire dans l'âme : car ce qui éprouve de la peine et du plaisir dans celle-ci est la même chose que le peuple et la populace d'une cité. » (*τὴν ὅταν τὴν δόξαν καλὸν ἢ ἀγαθὸν εἶναι μὴ φιλή τοῦτο ἀλλὰ μισῇ, τὸ δὲ πονηρὸν καὶ ἀδίκον δοκοῦν εἶναι φιλή τε καὶ ἀσπάζηται. ταύτην τὴν διαφωνίαν λύπης τε καὶ ἡδονῆς πρὸς τὴν κατὰ λόγον δόξαν ἀμαθίαν φημὶ εἶναι τὴν ἐσχάτην, μεγίστην δέ, ὅτι τοῦ πλήθους ἐστὶ τῆς ψυχῆς· τὸ γὰρ λυπούμενον καὶ ἡδόμενον αὐτῆς ὅπερ δῆμος τε καὶ πλῆθος πόλεώς ἐστιν.*)

234. *Ibid.*, II, 657 d8-659 c5.

s'accorde pas toujours avec les objectifs du législateur²³⁵. Si ce dernier ne réussit pas à traiter ces difficultés pratiques, l'incantation ne réalisera pas ce qu'il attend d'elle. Le chœur correspond alors à l'institutionnalisation des danses et des chants lorsqu'ils sont conçus de manière à servir d'incantations, et grâce à cela, il peut être considéré comme leur substrat, ce qui rend possible la conservation dans le temps de l'efficacité de ces incantations, même si le législateur n'est plus là pour y veiller, les citoyens les plus âgés ayant été formés pour les renouveler et les adapter²³⁶. Cette institutionnalisation est sous-tendue par la sacralisation des chœurs, si bien que toute modification ou toute atteinte à l'institution est considérée comme une impiété, ce qui ajoute une dimension juridique à la question, en créant un crime dont la répression protégera également l'institution²³⁷. En outre, l'introductions de fêtes religieuses renforce la dimension rituelle des chœurs, ce qui à la fois leur confère une autorité impersonnelle, donc un supplément d'autorité, et contribue à accroître leur pérennité²³⁸.

Le pouvoir des incantations utilisées à travers la danse et les chants dérive de celui de l'imitation²³⁹, ce qui est parfaitement normal puisque ces disciplines appartiennent à la *μουσική*, qui est fondée sur la représentation et la mimétique²⁴⁰. Il s'agit plus exactement de l'utilisation d'une double imitation : d'une part, celle d'un modèle par la représentation artistique, et d'autre part, celle des émotions que la rencontre directe avec le modèle est censée générer chez les gens vertueux, qui sont également reproduites par cette représentation artistique chez les participants²⁴¹. De la sorte, les spectateurs et les acteurs sont conditionnés à ressentir certaines émotions qu'ils devront éprouver de nouveau lorsqu'ils seront en présence de l'original, le plaisir ressenti au cours de la représentation incitant certainement aussi chacun à préférer les comportements que la cité valorise. S'habituant à éprouver les

235. *Ibid.*, 656 c1-657 b8.

236. *Ibid.*, VII, 802 c2-4, à propos de ces citoyens : « expliquant les intentions du législateur, afin que la danse, le chant et tout ce qui a trait aux chœurs aient été organisés le plus possible selon ce qu'il avait dans l'esprit » (*ἐξηγουμένους δὲ τὰ τοῦ νομοθέτου βουλήματα, ὅτι μάλιστα ὄρχησίν τε καὶ ᾠδὴν καὶ πᾶσαν χορείαν συστήσασθαι κατὰ τὸν αὐτῶν νοῦν*).

237. *Ibid.*, 799 a4-c8. Sur l'institutionnalisation des danses et des chants, et sur la protection que la loi apporte à cette institution voir aussi *ibid.*, 799 e10-800 b1, 816 c1-d2, notamment 799 e10-11 : « les chants sont devenus pour nous des lois » (*νόμους τὰς ᾠδὰς ἡμῖν γεγονέναι*).

238. Sur la ritualisation de l'organisation des fêtes, voir *ibid.*, 799 a4-b4, 800 b8-801 a6, 801 e1-4, 835 a7-b4.

239. *Ibid.*, II, 655 d5-6 : « puisque ce qui fait l'objet des danses chorales ce sont des imitations des façons de vivre, intervenant dans toutes sortes d'actions et de circonstances » (*ἐπειδὴ μιμήματα τρόπων ἐστὶ τὰ περὶ τὰς χορείας, ἐν πράξεσιν τε παντοδαπαῖς γινόμενα καὶ τύχαις*).

240. *Ibid.*, 668 a6-7 : « or, ne disons-nous pas que le domaine des Muses tout entier est un art de la représentation et de l'imitation ? » (*οὐκοῦν μουσικὴν γε πᾶσαν φαμεν εἰκαστικὴν τε εἶναι καὶ μιμητικὴν*;) ; 668 b9-c1 : « et tout le monde, sans doute, accorderait au moins à propos du domaine des Muses que toutes les œuvres qui relèvent de celui-ci constituent une imitation et une représentation » (*καὶ μὴν τοῦτό γε πᾶς ἂν ὁμολογοῖ περὶ τῆς μουσικῆς, ὅτι πάντα τὰ περὶ αὐτὴν ἐστὶν ποιήματα μίμησις τε καὶ ἀπεικασία*). L'imitation, couplée au jeu, était déjà au cœur de la méthode éducative appliquée aux jeunes enfants en vue d'acquérir les savoir-faire techniques des métiers auxquels ils seraient destinés une fois adultes (*ibid.*, I, 643 b7-d3). Voir aussi *ibid.*, VII, 798 d7-e1.

241. *Ibid.*, 812 c1-4.

émotions des personnes vertueuses, ils devraient adopter le même comportement que ces dernières lorsqu'ils se trouvent confrontés aux mêmes situations.

Bien entendu, dans la préparation des chœurs, la connaissance du modèle que l'on a choisi de représenter est cruciale afin de l'imiter du mieux possible²⁴² et pouvoir reconnaître si la représentation obtenue est de bonne qualité ou non²⁴³, constat nécessaire pour ceux qui doivent sélectionner les productions poétiques qui leur sont proposées. D'autre part, la qualité de l'imitation est essentielle puisqu'elle va être louée, étant une production artistique et elle ne doit donc pas renvoyer fautivement à des mœurs mauvaises, surtout qu'il serait difficile de s'en rendre compte²⁴⁴. L'Athénien précise enfin qu'il faut réunir trois conditions chez ceux qui seront chargés de préparer les prestations des chœurs pour que leurs incantations deviennent efficaces afin de mener la jeunesse vers la vertu²⁴⁵, et ces conditions, que l'Étranger d'Athènes ne distingue pas très explicitement, nous semblent être les suivantes : maîtriser la technique du chant et de la danse, avoir une vision précise des compositions que l'on peut obtenir grâce à cette technique, et à partir de là, savoir attribuer à chacun un chant qui soit adéquat à sa personne afin de produire en lui un plaisir innocent et chez les plus jeunes, de l'attirer pour les bonnes mœurs²⁴⁶, la réalisation ou non cette dernière condition décidant si l'imitation sera belle ou non²⁴⁷. La sélection de l'imitation est ainsi aussi importante que sa qualité technique pour assurer l'efficacité de l'incantation, puisque c'est elle qui traduit la volonté et l'intention des responsables des chœurs et qui, au final, détermine la qualité générale de l'incantation.

242. *Ibid.*, II, 668 c4-8.

243. *Ibid.*, 668 d1-669 a6.

244. *Ibid.*, 669 b5-c3, 812 c1-3.

245. *Ibid.*, 670 e6-671 a1.

246. *Ibid.*, 670 d2-e2 : « [1] jusqu'à ce que chacun soit capable de suivre les mouvements de base des rythmes et les notes des mélodies, [2] afin que voyant distinctement les harmonies et les rythmes, [3] [les chanteurs] soient en mesure à la fois de choisir les choses de bon ton, qu'il convient de chanter pour des gens de cet âge et de cette sorte, et de chanter de cette façon, et que, chantant, ils éprouvent immédiatement des plaisirs inoffensifs et que pour les plus jeunes, ils deviennent des guides pour concevoir une affection adéquate aux bonnes mœurs » ([1] μέχρι τοῦ δυνατὸν εἶναι συνακολουθεῖν ἕκαστον ταῖς τε βάσεσιν τῶν ῥυθμῶν καὶ ταῖς χορδαῖς ταῖς τῶν μελῶν, [2] ἵνα καθαρῶντες τὰς τε ἀρμονίας καὶ τοὺς ῥυθμούς, [3] ἐκλέγεσθαι τε τὰ προσήκοντα οἷοί τ' ὄσιν ἂ τοῖς τηλικούτοις τε καὶ τοιούτοις ἄδειν πρέπον, καὶ οὕτως ἄδωσιν, καὶ ἄδοντες αὐτοῖ τε ἡδονὰς τὸ παραχρῆμα ἀσινεῖς ἡδωνται καὶ τοῖς νεωτέροις ἡγεμόνες ἡθῶν χρηστῶν ἀσπασμοῦ προσήκοντος γίνωνται), nous avons ajouté les chiffres entre crochets pour identifier chaque condition.

247. *Ibid.*, 670 e4-5.

c) *Façonner la vision du monde*

La modélisation de la vision du monde des habitants réalisée notamment par les incantations est complétée par le retour d'information que constituent les récits des voyageurs, qui servent de pierre de touche dans la confrontation du système institutionnel de la cité au réel. Il s'agit de démontrer par l'exemple aux citoyens que leur cité est la mieux conçue et la meilleure en la comparant aux insuffisances et aux défauts des autres cités, sans préciser au préalable qu'on ne leur transmet qu'une partie de l'information. Il en résulte évidemment un attachement plus grand au système existant et un désir plus fort de le préserver : ce procédé permet de faire intervenir la capacité de raisonner des individus, et non plus seulement leur acceptation docile et de façade de la parole du législateur et de leurs dirigeants, en constatant eux-mêmes les qualités de leur cité grâce à la comparaison, au lieu de simplement se conformer aux lois par habitude, sans réfléchir et sans avoir conscience de ce qu'elles valent exactement ²⁴⁸. De la sorte, ayant fait l'effort spontané de reconnaître leur valeur supérieure, les habitants ont l'impression d'adhérer en toute liberté aux institutions de la cité.

En obtenant cette soumission librement consentie et en générant des opinions surévaluant probablement la qualité des structures politiques, ce mode de gouvernement n'est pas fondé sur des procédés aussi malhonnêtes que nous pourrions le penser au premier abord, car il vise à assurer la paix civile ainsi que la pérennité des institutions et n'est nullement destiné à protéger un système qui serait pervers, au bénéfice d'une caste dirigeante ou d'intérêts particuliers, contre le reste de la population. En effet, le fonctionnement de la cité n'est pas figé car les voyageurs rencontreront aussi des hommes divins au contact desquels ils acquerront de nouvelles connaissances pouvant être utiles à la cité pour son amélioration et pour corriger les défauts qui, avec le temps, apparaîtront fatalement dans les mœurs de ses habitants ²⁴⁹ : la valeur personnelle des voyageurs à leur retour sera d'ailleurs le témoin de la qualité des rencontres qu'ils auront faites, et leur exemple ainsi que leur enseignement seront bénéfiques à tous, s'ils reviennent meilleurs qu'ils n'étaient en quittant la cité ²⁵⁰. L'Athénien explique en particulier que les membres du Collège de veille devront connaître les pratiques qui ont cours à l'étranger afin de disposer de toutes les connaissances nécessaires pour

248. *Ibid.*, XII, 950 d4-951 b4, en particulier 951 a2-4 : « étant revenus chez eux, ils enseigneront aux jeunes que les usages des autres cités au sujet des institutions politiques sont de second ordre » (*ἐλθόντες δὲ οἴκαδε διδάξουσι τοὺς νέους ὅτι δεύτερα τὰ τῶν ἄλλων ἐστὶ νόμιμα τὰ περὶ τὰς πολιτείας*) ; et 951 a7-b4 : « car une cité n'ayant aucune expérience des hommes, aussi bien mauvais que bons, ne pourrait jamais, n'ayant pas de relations sociales, atteindre un degré suffisant de civilisation et de perfection, ni d'autre part conserver ses lois, sans les appréhender par l'intelligence et non pas seulement par des habitudes. » (*οὔτε γὰρ ἄπειρος οὔσα πόλις ἀνθρώπων κακῶν καὶ ἀγαθῶν δύναται ἂν ποτε, ἀνομίλητος οὔσα, ἡμερος ἰκανῶς εἶναι καὶ τέλειος, οὐδ' αὖ τοὺς νόμους διαφυλάττειν ἄνευ τοῦ γνώμη λαβεῖν αὐτοὺς ἀλλὰ μὴ μόνον ἔθεσιν.*)

249. *Ibid.*, 951 b4-c4.

250. *Ibid.*, 951 e5-952 d4.

s'occuper des questions législatives locales avec un maximum de lucidité ²⁵¹, ce qui signifie que le Conseil adaptera ses décisions et la législation en fonction des informations recueillies. L'approche est ainsi dynamique et la manipulation a seulement pour but de maintenir la concorde dans la cité en attendant que les modifications nécessaires soient apportées à son fonctionnement en vue d'améliorer ce qui doit l'être.

Pour assurer aux citoyens la meilleure des vies possible alors qu'ils seraient en majorité incapables de se procurer une telle vie, le législateur et les dirigeants de la cité veillent sur leurs opinions. Ils s'efforcent d'en favoriser certaines qui sont utiles à la concorde et à l'harmonie de la collectivité et d'empêcher l'apparition d'autres qui seraient dangereuses. Ils réalisent ainsi un cadrage cognitif dans lequel les facultés psychiques des individus s'exercent ensuite normalement : c'est simplement l'interprétation des affections qui a été conditionnée. Les habitants ne sont donc pas manipulés comme ils pourraient l'être par les professionnels de la parole, qui utilisent les émotions de leurs auditeurs et le plaisir qu'ils leur donnent pour leur faire avaliser telle ou telle décision ou pour recueillir leurs applaudissements. Le conditionnement de la vision du monde n'est pas le résultat d'une illusion mais d'une logique de second ordre. Par conséquent, les dirigeants de la cité n'ont pas besoin ensuite de produire des faux-semblants pour emporter l'adhésion de leurs administrés. Leurs opinions préexistantes, découlant de la vision du monde qui leur a été inculquée, forcent leur raison, qui est faible, à fonctionner comme si elle était forte et à donner son approbation aux propositions et aux injonctions venant des autorités politiques.

Il faut par ailleurs garder à l'esprit que l'essentiel de la population n'est pas philosophe et n'a pas vocation à le devenir, par manque de capacités, et qu'elle ne remettra pas en cause les structures mentales qui sont les siennes et qui ont été façonnées par la cité, ce qui demande évidemment d'apporter un soin et une attention extrêmes à tout ce qui les détermine. Dans le cadre de la doctrine développée du mythe final du *Phédon*, nous pouvons penser qu'il est du devoir du législateur de préserver les citoyens des tourments que l'Hadès réserve aux âmes malfaisantes. À défaut de pouvoir leur offrir le destin de l'âme du philosophe, il leur permettra de mener une vie corporelle aussi vertueuse que possible, commettant le moins de forfaits possible, leur garantissant ainsi un passage dans l'Hadès peut-être pas aussi radieux et passionnant que celui des philosophes mais au moins qui sera indolore. Les échecs de Socrate à attirer à la philosophie les plus doués des jeunes de son temps, en dépit de leur fréquentation

251. *Ibid.*, 951 e5-952 a6 (parlant des membres du Conseil) : « Leur réunion et les discussions concerneront toujours les lois de leur propre cité et si jamais ils ont connaissance de quelque chose qui ailleurs diffère dans ce domaine, ainsi que tous les savoirs dont l'utilité dans cet examen semble devenir plus limpide à ceux qui les ont appris, tandis qu'à ceux qui ne les ont pas appris, ce qui a trait aux lois leur apparaît plus obscur et indistinct. » (τὴν δὲ συνοσίαν εἶναι τοῦτοις καὶ τοὺς λόγους περὶ νόμων αἰεὶ τῆς τε οἰκείας πόλεως πέρι, καὶ ἐὰν ἄλλοθι πυνθάνωνται τι περὶ τῶν τοιούτων διαφέρον, καὶ δὴ καὶ περὶ μαθημάτων, ὅπόσ' ἂν ἐν ταύτῃ τῇ σκέψει δοκῇ συμφέρειν μαθοῦσι μὲν εὐαγέστερον γίγνεσθαι, μὴ μαθοῦσι δὲ σκοτωδέστερα τὰ περὶ νόμους αὐτοῖς φαίνεσθαι καὶ ἀσαφῆ.)

assidue et de certains résultats au départ encourageants, ont probablement confirmé à Platon que le goût pour la philosophie et la détermination à la pratiquer sont des dons qui ne se transmettent pas ou difficilement, ses expériences siciliennes ne lui ayant apporté que la preuve amère de ce constat. Du reste, il est peut-être préférable que les citoyens ordinaires ne soient pas habituellement portés à questionner les cadres sociaux qui déterminent leur fonctionnement psychique et leurs opinions, en tentant de leur appliquer leur raison alors que celle-ci n'est pas assez éclairée : c'est ce que nous verrons d'ici peu en abordant la question de l'impiété, qui est un mal qui gagne ceux qui raisonnent de travers, remettant en cause la religion officielle, un des piliers de la société.

Tenu de créer une cité à partir d'un groupe hétérogène d'individus, le législateur met en place des mécanismes propices à fonder une véritable tribu, ce qui va bien au-delà du simple ralliement à un projet commun et de la fondation d'institutions politiques. D'une part l'organisation de la cité, de son territoire et de la vie civique sont pensés de telle sorte que les citoyens nouent des liens forts entre eux et avec la cité ; d'autre part, ils sont insérés dans des chœurs qui leur transmettent les principes prisés par les autorités, toute leur vie durant. Il est intéressant de remarquer que le mode d'influence exercé par les chœurs est calqué sur celui des rituels de possession, pratiquant eux aussi l'affiliation des initiés à un culte donné, pour les libérer des maux qui tourmentent leur âme : tout se passe donc comme si les citoyens devaient être guéris de leurs faiblesses intellectuelles de façon rituelle, de sorte à ce qu'ils soient affectés à un chœur voué à une divinité précise, qui les affine à la cité et leur fait adopter les comportements qu'elle prescrit, exactement comme un initié apprend à maîtriser sa transe en devenant membre du culte du démon qui s'était emparé de lui, une fois identifié. À ce conditionnement portant directement sur le fonctionnement psychique des habitants, s'ajoute une manipulation de l'information qui est filtrée afin de renforcer leur adhésion à la structure civique, dont ils ne perçoivent que les qualités, ce qui laisse toute latitude aux gouvernants d'amender celle-ci à l'insu de tous lorsqu'ils découvrent en elle des imperfections.

Il est difficile de savoir ce que pense Platon exactement de ces méthodes de conditionnement des masses, s'il déplore d'être obligé d'y recourir alors qu'il préférerait avoir affaire à des citoyens raisonnables qui comprendraient d'emblée les bonnes décisions de leurs dirigeants ou s'il se réjouit de l'existence de tels procédés pour donner la possibilité à une population naturellement peu raisonnable d'accéder néanmoins à une forme de raison par procuration ; le plus probable est qu'il estime tout simplement avec réalisme que toute cité produit naturellement de l'imprégnation culturelle et qu'il est important de la maîtriser pour que la vie des habitants soit la meilleure possible et que ce soient des personnes compétentes,

ayant notamment les dispositions éthiques appropriées, pour élaborer des activités sociales orientées vers la réalisation du bien authentique.

4- L'art subtil du contrôle social

Dans toute cité, la loi est l'instrument privilégié pour imposer ou interdire des comportements jugés utiles ou nocifs pour la collectivité ou les individus. Son principe d'action est simple car fondé sur le caractère public et officiel de la norme, qui est sanctionnée par des récompenses et des punitions, sous l'égide d'agents publics qui contrôlent la conformité des comportements à cette norme et décident des sanctions. Mais le procédé a ses limites, à commencer par l'impossibilité de contrôler efficacement ce que font en privé les citoyens et d'influer sur certaines décisions personnelles, liées à leurs intérêts immédiats et à leurs affections, comme les choix matrimoniaux. Les modalités exactes d'application de la loi ne sont pas toujours non plus explicites ou exhaustives dans le texte législatif, qui demande alors de la souplesse dans sa mise en œuvre, l'esprit primant la lettre. Et pour que la loi soit appliquée le plus adéquatement, il est toujours préférable que les citoyens la respectent de plein gré, en ayant intériorisé les obligations, plutôt qu'à contrecœur.

L'utilisation de préambules attachés aux textes de lois est une façon efficace de remédier à ces difficultés en recourant à des moyens de persuasion tentant de mobiliser certaines émotions liées au narcissisme des individus²⁵². Une autre forme de contrôle social, encore plus subtile, que le législateur pourra utiliser est la réprobation publique de certains actes, notamment ceux qui sont liés aux mœurs : il crée ainsi une pression sociale qui peut décourager certains comportements ou au moins leur expression publique. La nature incantatoire de ces dispositifs tournés avant tout vers une efficacité pratique ne fait pas de doute.

L'incantation apparaît ainsi comme un complément particulièrement utile à la loi, qui a la possibilité de se concentrer sur l'essentiel sans se disperser dans l'accessoire ni faire perdre aux dispositions légales leur prestige et leur efficacité. Le système légal est considérablement renforcé par ce procédé astucieux et novateur, qui limite l'usage de la contrainte. Il adopte en quelque sorte une approche beaucoup plus respectueuse de l'humanité des citoyens puisque au lieu de les traiter comme des animaux qui ne comprennent que la force, il s'adapte à leur

252. Sur le rôle des émotions, notamment les sanctions émotionnelles que sont la honte et la culpabilité, pour étayer les normes sociales, voir J. ELSTER, « Norms, Emotions and Social Control » in D. COHEN (Hg.), *op. cit.*, 2002, pp. 2-8.

fonctionnement psychique, recourant à des moyens qui mettent en demeure la raison des personnes de brider leurs appétits, l'usage de la force étant lui-même une façon bestiale de traiter le citoyen raisonnable.

Malgré tous ses avantages, il est cependant des maux que l'incantation est inapte à prévenir ou à soigner, en particulier ceux qui résultent de l'intégration de *λόγοι* faux inculqués par des autorités passant pour savantes. C'est en particulier le cas de l'impiété, le pire des maux susceptibles de frapper la cité. Seul un autre *λόγος* persuasif pourra extirper ce fléau de l'âme des citoyens, les incantations ne pouvant servir qu'à préparer émotionnellement leur âme à recevoir l'exposition démonstrative de la théologie astrale, mais n'ayant pas d'action sur les conceptions erronées à combattre. Ce n'est que lorsque ces idées malsaines auront été extirpées que de nouvelles incantations seront employées pour finir de purifier l'âme des esprits forts de certaines formes d'impiétés plus mineures. L'impiété incite d'ailleurs à faire appel ou à pratiquer soi-même la magie, les individus s'imaginant entre autres qu'ils pourraient par des rituels s'attirer les faveurs divines ou repousser les châtiments divins. La porte est donc ouverte à tous les forfaits, si les dieux se laissent aussi facilement corrompre. La magie étant réputée efficace, le code pénal doit punir les crimes de magie et très sévèrement. Or, eu égard à leur nature, la causalité magique étant très difficilement prouvable mais pouvant être très facilement invoquée à la moindre mort inexplicée, cette disposition légale devrait certainement contribuer à réguler les activités occultes des sorciers et tenir éloignée d'elles la majorité des citoyens.

a) Les préambules des lois et leur champ d'application

En plus des applications que nous avons déjà abordées, les incantations constituent également un moyen très efficace pour orienter le comportement des individus dans les domaines où il n'est pas possible de légiférer mais où le législateur veut pourtant que l'esprit de la loi s'impose car les dérèglements dans ces domaines sont hautement préjudiciables à la cité. L'idée que la loi ne puisse déterminer tous les comportements est déjà présente dans la *République*, où Socrate laisse volontairement hors de son champ un certain nombre de domaines et situations, car l'éducation, si elle a été conduite comme il faut et si les Gardiens se sont appliqués à la préserver, doit amener les citoyens à adopter le comportement

souhaitable dans ces cas ²⁵³. Le conditionnement des citoyens par les chœurs et l'éducation décrit dans les *Lois* permet de la même manière d'obtenir d'eux automatiquement certains comportements vertueux. Mais l'approche éducative ne garantit pas que toutes les lois seront appliquées dans un esprit conforme aux intérêts de la cité, que le texte de loi seul n'est pas de nature à pouvoir imposer, n'étant que prescriptif et coercitif, et ne pouvant concerner de nombreux aspects de la vie, qui relèvent en particulier de la vie privée, qu'il faudrait néanmoins pouvoir réguler, pour le bien de la cité, alors que c'est impossible en pratique. Le but est donc d'instituer des habitudes et des convenances conformes aux valeurs de la cité ²⁵⁴.

L'Étranger d'Athènes propose pour cela de recourir à une solution originale : doter les lois de préambules ²⁵⁵, qui, lorsqu'il sera utile d'en écrire ²⁵⁶, amèneront les citoyens à accepter la loi avec bienveillance ²⁵⁷, l'appliquant ainsi de plein gré et en en respectant l'esprit. Ces préambules prendront la forme de mythes ²⁵⁸, d'exhortations, d'admonestations ou de blâmes ²⁵⁹, qui viseront à la persuasion ²⁶⁰ et non à la coercition comme la loi le fait souvent ²⁶¹. De tels procédés chercheront ainsi à toucher les personnes dans leur amour propre, que celui-ci se trouve renforcé lorsqu'elles mettent leur comportement en conformité avec celui préconisé ou qu'il soit piqué au vif par le blâme dans le cas contraire. Quiconque aura intégré le contenu des préambules se soumettra volontairement et de bonne grâce à la loi qu'ils concernent, à condition de ne pas être pervers, type de naturel qui se rencontrera inévitablement chez certains citoyens, compte tenu de la faiblesse humaine et nécessitera de prévoir malgré tout un code pénal qui contiendra des peines destinées à menacer et dissuader

253. *République*, IV, 423 d8-426 b2. Voir aussi *supra*, p. 454. Le rapprochement avec les textes des *Lois* que nous avons déjà étudiés et ceux que nous allons aborder nous confirme que l'éducation possède bien aussi dans la *République*, une vertu incantatoire au moins implicite.

254. En *Lois*, IV, 722 d3-e4, l'Athénien compare les lois aux nomos qui existent en musique (voir *supra*, p. 565, note 622) : elles fournissent un cadre abstrait qui donne aux comportements singuliers leur forme.

255. *Ibid.*, VI, 772 e2-4. Sur les préambules et leur typologie, voir J.-M. BERTRAND, *op. cit.*, pp. 278-287, L. BRISSON, « Les Préambules dans les *Lois* » in L. BRISSON, *Lectures de Platon*, pp. 243-262.

256. *Lois*, IV, 723 c4-d4.

257. *Ibid.*, 723 a4-b2 : « Pour que, en effet, la prescription, et c'est ce qu'est évidemment la loi, soit reçue par celui à qui le législateur adresse la loi, d'une façon bienveillante et qu'avec l'aide de la bienveillance, il apprenne bien mieux, c'était clairement pour cette raison qu'a été évoqué par moi tout ce discours, que tenait celui parlant en persuadant : c'est pourquoi, à présent, d'après ce que je dis du moins, on désignerait cela correctement comme étant un préambule mais non un texte de loi » (*ἵνα γὰρ εὐμενῶς, καὶ διὰ τὴν εὐμένειαν εὐμαθέστερον, τὴν ἐπίταξιν, ὃ δὴ ἐστὶν ὁ νόμος, δέξῃται ᾧ τὸν νόμον ὁ νομοθέτης λέγει, τούτου χάριν εἰρήσθαι μοι κατεφάνη πᾶς ὁ λόγος οὗτος, ὃν πείθων εἶπεν ὁ λέγων· διὸ δὴ κατὰ γε τὸν ἐμὸν λόγον τοῦτ' αὐτό, προοίμιον, ἀλλ' οὐ λόγος ἂν ὀρθῶς προσαγορεύοιτο εἶναι τοῦ νόμου.*)

258. Mentionnons par exemple : *ibid.*, IX, 865 d6-e6; XI, 926 e9-927 d1; XII, 959 a4-d1.

259. *Ibid.*, VI, 773 e2-4 : « et par le blâme détourner celui qui se préoccupe de chercher les richesses dans les mariages, mais non pas en le contraignant par une loi écrite. À propos des mariages, telles étaient les exhortations qui devaient être dites... » (*καὶ δι' ὀνειδῶς ἀποτρέπειν τὸν περὶ τὰ χρήματα ἐν τοῖς γάμοις ἐσπουδακότα, ἀλλὰ μὴ γραπτῶ νόμῳ βιαζόμενον. Περὶ γάμων δὴ ταῦτ' ἔστω παραμύθια λεγόμενα...*), souligné par nous.

260. *Ibid.*, 773 d6 ; IV, 723 a2-3.

261. En 722 b4-c2, l'Athénien constate que les législateurs n'ont jusqu'à présent fait appel qu'à la contrainte pour légiférer.

ceux qui auraient des intentions criminelles, et à les corriger s'ils passent à l'acte, comme il est dit en introduction du livre IX²⁶². À cette occasion, l'Athénien fait part de la honte qu'il y a à envisager la possibilité de telles mesures, tant la législation est supposée être bien conçue²⁶³. En guise de justification, il suggère que la médiocrité des hommes actuels est le résultat de la dégénérescence de la valeur de l'espèce humaine, génération après génération, depuis l'époque des héros, nés des dieux : la création de la cité des Magnètes représenterait alors un point d'arrêt de cette décadence et le début de l'inversion de cette progression. Mais dans ce passage, l'Étranger laisse également entendre indirectement que la loi pourrait ne pas être aussi parfaite qu'il le souhaite, car le législateur n'est lui-même qu'un homme légiférant pour d'autres hommes, contrairement aux législateurs du passé, nés des dieux et légiférant pour des enfants de dieux, aussi peut-on raisonnablement craindre que la fondation de cette cité, pourtant si ambitieuse, ne fasse que ralentir un processus de décadence restant inéluctable.

Comme ils sont prévus pour insuffler l'esprit de la loi aux habitants, les préambules porteront notamment sur des domaines où il est impossible de donner des indications précises dans le cadre légal sur le comportement à adopter, notamment parce que des considérations qualitatives plus que quantitatives interviennent et que l'appréciation du cas d'espèce est fondamentale, mais où le bon sens permet de choisir la solution qui est la plus favorable pour la cité, à condition bien sûr d'accepter de faire ce choix. Le préambule sera destiné justement à convaincre les individus de privilégier les intérêts de la collectivité avant les leurs et d'opter pour le comportement qui va dans ce sens. Le cas des mariages²⁶⁴ est à ce titre exemplaire puisque le législateur ne peut pas préjuger des inclinations individuelles des habitants, bien qu'il sache qu'ils sont portés à chercher des unions devant améliorer leur situation économique, ce qui, de son point de vue, est dommageable pour la cité²⁶⁵. Mais puisqu'il

262. *Ibid.*, IX, 853 b9-c2. En 875 a1-d5, l'Étranger explique que s'il existait un homme suffisamment divin pour, d'une part, comprendre que l'intérêt général doit toujours l'emporter sur l'intérêt particulier et, d'autre part, sachant quel est cet intérêt général, toujours agir en fonction de lui, il ne serait même pas nécessaire qu'il obéisse à quelque loi que ce soit. En outre, au livre V, 739 a1-b7, l'Étranger d'Athènes est pleinement conscient de l'écart existant entre la fondation théorique d'une cité et la réalisation pratique de ce projet, tant les aléas sont nombreux : une fois que la cité théorique et parfaite a été imaginée, on ne peut que faire de son mieux pour tenter de mettre en œuvre ce que ce plan comporte de bon. Sur l'inutilité des lois quand la cité est dirigée par des responsables éclairés et connaissant la justice et la science véritables, et sur l'inadaptation des lois à modeler adéquatement tous les comportements des citoyens, voir *Politique*, 293 c5-294 c9.

263. *Lois*, IX, 853 b4-d4.

264. Plus généralement, il ne suffit pas d'appeler les gens à être vertueux pour qu'ils fassent le nécessaire, en raison de leurs appétits difficiles à contrôler spontanément ; et notamment lorsqu'il s'agit de réguler la sexualité des habitants, il est préférable d'éviter de légiférer et de trouver d'autres moyens pour proscrire certains comportements comme l'Étranger l'explique au livre VIII, 835 d4-837 a4, en particulier 836 e3-4 : « qui par conséquent parmi les hommes encadrera par la loi quelque chose qui est de cette nature ? Aucun, je suppose, du moins s'il a dans son esprit la loi véritable. » (*τίς οὖν ἀνθρώπων τοῦτο ὄν τοιοῦτον νομοθετήσει; σχεδὸν οὐδεὶς, ἔχων γε ἐν τῷ νῶ νόμον ἀληθῆ.*)

265. Dans le *Politique*, 310 b2-311 a2, des idées semblables sont développées sur la tendance des citoyens à se marier en fonction de critères patrimoniaux et de ressemblance des tempéraments et sur la nécessité d'éviter que

n'est pas en mesure d'anticiper le niveau de richesse de chacun, absolument et relativement au reste de la cité, il est incapable d'édicter un texte qui donne des directives précises quant au choix du conjoint. Tout ce qu'il peut faire est de recommander que l'on considère avant la recherche de la fortune ce que sera sa descendance, selon les caractéristiques de chaque parent, qui doivent se compenser dans leurs enfants et non s'amplifier par l'alliance du même avec le même. Et pour cela, il recourra à des incantations²⁶⁶ : vu l'esprit général de l'approche de l'Étranger dans son œuvre législatrice, même si le contexte dans lequel apparaît cette mention des incantations se rattache à la rédaction d'un préambule, il nous semble que le recours aux incantations ne se limite pas au domaine des préambules mais intervient chaque fois que le législateur doit encourager ou proscrire un comportement sans pouvoir le faire par voie de législation écrite et que tous les moyens mis en œuvre à cette fin, comme la coutume

chez les enfants n'apparaissent des traits de caractères excessifs, en appariant les conjoints selon la complémentarité des tempéraments et non leur identité. Le politique doit y pourvoir, notamment en faisant en sorte que les différents groupes sociaux partagent les mêmes opinions sur le bien et le mal : vraisemblablement il se servira de l'éducation pour inculquer aux citoyens le principe de la primauté de l'intérêt général sur les intérêts personnels immédiats.

266. *Lois*, VI, 772 e7-773 e4, notamment 773 d6-e2 (à propos des pères) : « d'essayer en chantant des incantations de persuader chacun faire un plus grand cas de l'équilibre [des caractères] des enfants entre eux plutôt que de cette égalité [patrimoniale] dans les mariages, qui est insatiable de richesses » (*ἐπάδοντα δὲ πείθειν πειρᾶσθαι τὴν τῶν παιδῶν ὁμαλότητα αὐτῶν αὐτοῖς τῆς τῶν γάμων ἰσότητος ἀπλήστου χρημάτων οὐσης περὶ πλείονος ἕκαστον ποιεῖσθαι*). Il est difficile de traduire *τὴν τῶν παιδῶν ὁμαλότητα αὐτῶν αὐτοῖς* (voir E. B. ENGLAND, *op. cit.*, I, p. 609) : G. BURGESS, *The Works of Plato*, V, London, MDCCCLII, p. 228, note 1, reconnaissait même qu'il ne comprenait pas le passage que nous citons (« *I confess I cannot understand* »). Le texte de *Lois*, VI, 772 e7-773 e4, commence par une exhortation adressée à un jeune homme qui est arrivé à l'âge du mariage, mais il est difficile de savoir à quel endroit elle s'arrête, les traducteurs ne s'accordant d'ailleurs pas sur ce point, lorsqu'ils se risquent à délimiter la traduction par des guillemets (É. Des Places, p. 137 du tome I de sa traduction, ouvre même des guillemets qu'il ne referme jamais...). Juste avant le passage que nous citons, l'Athénien explique qu'il n'est pas bon pour la cité que les citoyens se marient en fonction de critères patrimoniaux, qui créent des écarts de richesse de plus en plus importants entre eux, et qu'il serait préférable que les unions se fassent entre des caractères divergents, citant l'exemple des mélanges de vins qui permettent d'obtenir un breuvage plus agréable en combinant des vins individuellement imparfaits, leurs excès se compensant les uns les autres, mais ne pouvant prouver qu'une telle compensation a également lieu lors de la procréation, il renonce à légiférer sur ces questions, préférant recourir à la persuasion par des incantations. Dans ce contexte, si notre citation concerne le jeune homme, que l'on inciterait à choisir une épouse présentant des dispositions opposées aux siennes, de façon à ce qu'elles s'équilibrent chez leurs enfants, *τὴν τῶν παιδῶν ὁμαλότητα αὐτῶν αὐτοῖς* est incompréhensible : parler d'équilibre entre les enfants n'a pas de sens puisque c'est à l'intérieur de chaque enfant que l'équilibre doit se produire (la traduction de L. Robin par « le bon équilibre, chez les enfants qu'il aura, de leur nature avec elle-même » qui tente de tenir compte de *αὐτῶν αὐτοῖς*, n'est guère convaincante : on voit mal comment une nature n'est pas équilibrée avec elle-même). En revanche, la citation devient beaucoup plus intelligible lorsque l'on estime qu'elle concerne les pères en général, à qui le législateur demande de veiller à équilibrer les tempéraments de leurs enfants dans les unions qu'ils organisent, pensant au bien commun plutôt qu'à leur intérêt financier, ce que V. Cousin exprime bien en paraphrasant plus qu'il ne traduit : « d'essayer seulement auprès de nos citoyens la voie douce de la persuasion, leur insinuant de songer plutôt en mariant leurs enfants à assortir les personnes, qu'à vouloir par une avarice insatiable que les biens de fortune soient égaux de part et d'autre ». Une telle interprétation présente aussi l'intérêt de justifier le pluriel de *γάμος* en 773 d7 et surtout e3 : les pères, ayant plusieurs enfants, doivent éviter de chercher à faire des opérations patrimoniales mariage après mariage (et le fait que les pères aient la haute main sur les mariages ressort en 774 e4-8, où l'Étranger d'Athènes dit que ce sont les premiers garants des promesses de mariage). Mais, en définitive, que l'on choisisse une option ou l'autre, le sens général ne fait pas de doute et reste le même, le processus étant simplement décalé dans le cas des pères arrangeant les mariages de leurs enfants en pensant à leurs petits-enfants : il s'agit de construire des couples avec des personnes ayant des caractères opposés pour que leurs enfants aient un caractère moyen par rapport à eux et non plus extrême.

et les mythes, doivent être considérés comme des incantations, car ils sont fondés sur des cadrages culturels qui conditionnent les comportements à l'insu des individus.

C'est notamment le cas au livre VIII des *Lois*, où toute une palette de procédés est utilisée pour empêcher l'apparition de certaines formes d'amour et de sexualité, l'Étranger ayant bien conscience que sa loi aura beaucoup de mal à voir le jour et perdurer tant elle s'oppose à des conceptions fortement ancrées chez les citoyens, et tant leur vision du monde doit être profondément transformée avant qu'une telle loi ne soit envisageable²⁶⁷. Il observe d'abord que l'inceste est prohibée par des mythes, repris sans cesse dans toutes les productions culturelles, et qu'une réprobation publique partagée par tous (*φήμη*) s'est créée, plus puissante que la loi car le législateur a su donner à cette *φήμη* un caractère religieux, qui ajoute une dose de contrainte, en plus de celle pesant déjà du fait de la prescription morale qu'elle contient : la *φήμη* est alors admise automatiquement, comme étant naturelle, sans être critiquée, ni critiquable puisque l'opinion contraire n'est même pas envisageable, au point que le désir d'accomplir un acte qu'elle réprovoque n'est jamais ressenti par la majorité des individus²⁶⁸. À partir de là, il propose d'utiliser ce procédé pour faciliter l'acceptation d'une loi réglementant les pratiques sexuelles²⁶⁹, auquel s'ajoutent les enchantements divers utilisés pour l'éducation des enfants, qui visent à leur donner envie d'être vainqueurs sur les plaisirs et les amener à craindre l'impiété²⁷⁰, le tout étant complété par des discours qui doivent faire honte aux déviants en affirmant que les citoyens ne sauraient être pires que des bêtes²⁷¹. Puis, pour limiter la fréquence des transgressions chez ceux qui, en dépit de tout cela, ne parviennent à se retenir de s'adonner à ces pratiques, l'Étranger préconise de s'appuyer sur la honte (*αἰσχύνη*), qui ne porte pas sur les actes en eux-mêmes mais sur leurs modalités, en l'occurrence le fait de ne pas les étaler au grand jour mais de les tenir cachés, principe qui reçoit sa légalité de la coutume et de la loi non écrite²⁷² : la contrainte émane ici de

267. *Ibid.*, VIII, 839 b6-e3, notamment c7-d3, où l'Étranger compare sa loi avec celle devant permettre aux femmes de participer aux repas pris en commun : « de la même façon qu'avec la coutume des repas pris en commun, *on doute qu'il soit possible* qu'une cité entière puisse tout au long de son existence vivre en pratiquant cela, mais [sa possibilité] ayant été prouvée par les faits en ayant justement eu cours chez vous, néanmoins, en ce qui concerne les femmes, *même dans vos cités, il ne semble pas naturel* que [pareille coutume] existe » (*καθάπερ τὸ τῶν συσσιτίων ἐπιτήδευμα ἀπιστεῖται μὴ δυνατὸν εἶναι δύνασθαι διὰ βίου πόλιν ὄλην ζῆν πράττουσαν τοῦτο, ἐλεγχθὲν δ' ἔργῳ καὶ γενόμενον παρ' ὑμῖν, ὅμως ἔτι τό γε γυναικῶν οὐδὲ ἐν ταῖς ὑμετέραις πόλεσιν δοκεῖ φύσιν ἔχειν γίγνεσθαι*), souligné par nous ; d3-4 : « à cause de la force de la défiance » (*διὰ τὴν τῆς ἀπιστίας ῥώμην*).

268. *Ibid.*, 837 e9-838 e1. Sur la *φήμη*, qui est autant une parole divine qu'une parole collective, voir L. BRISSON, *Platon, les mots et les mythes*, pp. 39-41, M. DETIENNE, « La Rumeur, elle aussi, est une déesse », *Le Genre humain*, 5, 1982, pp. 71-80.

269. *Lois*, 838 e4-839 d9.

270. *Ibid.*, 839 e1-840 c9.

271. *Ibid.*, 840 d3-e2.

272. *Ibid.*, 841 b3-4 : « un usage devenu une coutume légale par l'habitude et une loi non écrite » (*νόμιμον ἔθει καὶ ἀγράφῳ νομισθὲν νόμος*). On mettra en regard l'approche des *Lois* visant à confiner la recherche de certains plaisirs à la sphère intime en faisant appel à la pudeur et à la honte pour ne pas perturber l'ordre public, et celle du *Philèbe*, 65 e9-66 a3, qui est très proche : « Les plaisirs, en revanche, je suppose, et en particulier peut-être

l'attribution d'un contenu moral à une façon d'agir, valorisée socialement en étant considérée comme honorable et non honteuse, mais au second rang, derrière l'abstention de ces déviances prônée par la loi ²⁷³. En somme, le législateur tente d'orienter le jugement spontané porté sur certains actes et d'instrumentaliser l'apparition de la honte dans le contexte d'une société méditerranéenne où justement les notions de honte et d'honneur jouent déjà un rôle de régulateurs sociaux du comportement ²⁷⁴. La crainte de la honte relève d'une retenue pudique (*αἰδώς*), qui infléchira le comportement du citoyen dans toutes ses activités, y compris à la guerre, en le contraignant à être courageux pour ne pas avoir honte devant ses compagnons d'armes ²⁷⁵, mais aussi à se montrer juste ²⁷⁶ : comme le dit A. G. Wersinger, « l'*aidôs* permet d'atteindre l'ensemble des vertus » ²⁷⁷. Ce mécanisme est donc crucial pour la réalisation du projet politique puisque c'est finalement lui qui, en pratique, va soutenir la vertu des citoyens, quand bien même ils ne comprendraient pas les raisons authentique réclamant un comportement vertueux. Conscient de la sanction sociale que le regard de ses concitoyens fait peser sur lui, le citoyen est alors responsable de ses actes et sans devoir se plier à des règles arbitraires explicites, il est incité à agir d'une façon acceptable au regard des critères de la cité ²⁷⁸. C'est un dispositif d'autocontrôle extrêmement puissant car chaque individu sait que tous les citoyens sont potentiellement censeurs de ses agissements. La maîtrise du contenu de la *φήμη* par le législateur est probablement l'aboutissement du conditionnement culturel opéré par les structures de la cité puisque désormais même les conversations les plus ordinaires, les racontars, sont frappés du sceau des principes se trouvant aux fondements de la cité.

les plus grands, quand nous voyons n'importe qui s'en délecter, en observant le ridicule qui s'y ajoute ou ce qu'il y a de plus laid que tout dans ce qui les accompagne, nous en ressentons de la honte et nous les cachons en les éloignant de nos yeux autant que possible, livrant à la nuit ces choses-là, comme si la lumière du jour ne devait pas les voir. » (*ἡδονὰς δὲ γέ που, καὶ ταῦτα σχεδὸν τὰς μεγίστας, ὅταν ἴδωμεν ἡδόμενον ὄντινοῦν, ἢ τὸ γελοῖον ἐπ' αὐταῖς ἢ τὸ πάντων αἰσχιστον ἐπόμενον ὀρῶντες αὐτοὶ τε αἰσχυρόμεθα καὶ ἀφανίζοντες κρύπτομεν ὅτι μάλιστα, νυκτὶ πάντα τὰ τοιαῦτα διδόντες, ὡς φῶς οὐ δέον ὄρᾶν αὐτά.*)

273. *Lois*, 841 a8-b6.

274. Sur l'importance de la réputation des hommes et des femmes et sur le système normatif fondé sur la honte et l'honneur dans les sociétés méditerranéennes, voir D. J. COHEN, *Law, Sexuality, and Society: The Enforcement of Morals in Classical Athens*, Cambridge - New York - Port Chester, 1991, pp. 54-69.

275. *Lois*, I, 646 e10-647 b8.

276. *Ibid.*, XII, 943 e1-2 : « On dit en effet que la Justice est la fille vierge de la Retenue, et c'est une réalité que l'on dit » (*παρθένος γὰρ Αἰδοῦς Δίκη λέγεται τε καὶ ὄντως εἴρηται*).

277. A. G. WERSINGER, « La "Musique" des *Lois* » in S. SCOLNICOV, L. BRISSON (ed.), *op. cit.*, p. 195. Voir aussi A. G. WERSINGER, *op. cit.*, pp. 175-177, qui développe cette idée et en retrace les origines épiques et tragiques.

278. Voir également *ibid.*, p. 183. Sur le conformisme résultant de tout ce mécanisme et sa nature très contraignante, la nature impersonnelle et sans origine apparente de la *φήμη* donnant encore plus de puissance à la parole du législateur qui est alors endossée de façon unanime par les citoyens à leur insu, voir J.-M. BERTRAND, « Formes du discours politique dans la cité des Magnètes platoniciens », *Dike*, 1, 1998, pp. 141-144, *op. cit.*, pp. 326-336. D. L. CAIRNS, *Aidōs. The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*, Oxford - New York, 1993, pp. 376-378, reconnaît aussi que l'*αἰδώς* encourage le conformisme, mais il estime toutefois que le texte des *Lois* laisse une possibilité pour cette valeur, une fois intériorisée par les citoyens, suscite des comportements positifs que l'agent choisit parce qu'il les valorise réellement et non par crainte de la réprobation sociale, s'il agissait autrement.

Enfin, l'association de la religiosité, de la sensibilité pour l'honneur et de la préférence pour la beauté de l'âme par rapport à celle du corps, qui sont grandement valorisées par la cité, doit aussi servir à refréner les comportements condamnés par la contrainte qu'elle ajoute²⁷⁹. Selon l'Étranger d'Athènes, cette liste de procédés dont l'efficacité est censée se conjuguer est semblable à un mythe et constitue autant de prières adressées aux dieux pour leur demander que ces procédés soient efficaces²⁸⁰, ce qui ne dispense pas de prévoir des dispositions coercitives contre l'adultère et l'homosexualité au cas où malgré tout ce qui a été fait pour en dissuader les citoyens, ils cèdent néanmoins à leurs pulsions²⁸¹. En dehors du contenu répressif inscrit dans la loi, l'aspect incantatoire ressort de tous les moyens mis en avant par l'Étranger pour parvenir à faire appliquer celle-ci, à défaut de la faire accepter directement par sa seule promulgation : à chaque fois nous sommes en présence de moyens de contrainte indirects ou de manipulation des cadres culturels ou cognitifs conditionnant des opinions induisant un attrait ou une répulsion pour une action donnée. L'obéissance à la loi repose alors non pas sur une soumission à celle-ci et une exécution automatique de directives mais sur une intériorisation de la loi, grâce au conditionnement de la conscience morale, si bien que les citoyens sont capables de moduler leurs comportements et respecter la l'esprit et la lettre de législation en toute circonstance, ce qui est beaucoup plus efficace pour contrôler la population que la menace des punitions tirées d'un code pénal.

b) L'incantation, complément de la loi

Grâce au procédé incantatoire, le législateur fait plus que contourner un problème technique découlant de la nature écrite de la législation et de la grande précision qu'elle requiert pour être applicable. En effet, il préserve aussi la légitimité de la loi, qui serait ridicule si elle cherchait à régenter certaines questions dont nous venons de donner des exemples, et surtout il évite de susciter des réactions d'humeur chez les habitants, par cette intrusion dans leur intimité et dans l'organisation de leurs foyers²⁸². L'incantation est ainsi un

279. *Ibid.*, VIII, 841 b7-c6.

280. *Ibid.*, 841 c6-7 : « Ces choses, évoquées maintenant comme dans un mythe, peut-être sont-elles des prières » (*ταῦτα δὴ καθάπερ ἴσως ἐν μύθῳ τὰ νῦν λεγόμεν' ἐστὶν εὐχαί*).

281. *Ibid.*, 841 c8-842 a2.

282. *Ibid.*, VI, 773 c7-8 : « en plus d'être ridicule, cela éveillerait l'irritation de la population » (*πρὸς τῷ γελοῖα εἶναι θυμὸν ἂν ἐγείραι πολλοῖς*). Voir J.-M. BERTRAND, *op. cit.*, pp. 376-386.

auxiliaire particulièrement utile pour la loi²⁸³ et surtout son esprit, car elle lui permet de conserver sa dignité et donc son autorité et son prestige en empêchant la survenue de certaines réactions psychologiques nocives pour l'application du reste de la législation, causées par une façon de légiférer impropre et qui susceptibles d'induire chez les individus des attitudes transgressives dont ils n'auraient pas obligatoirement eu l'idée si la loi n'existait pas ou si elle avait été élaborée différemment. De là, on comprend que la loi ne se suffit pas à elle-même pour être mise en pratique efficacement, qu'elle n'est pas forcément l'outil le plus adapté pour amener les habitants à un comportement souhaité, et qu'en pratique, elle peut même se révéler nuisible au regard des principes recherchés si aucun compte n'est tenu de ceux qui doivent l'appliquer et de leurs manières de fonctionner. Grâce aux incantations, il devient possible de créer sans coercition des conditions d'application optimales pour la loi, en restreignant son domaine à ce qui est pertinent et en prévenant les éventuels effets secondaires qui parasiteraient son exécution et compromettraient des pans entiers de la vie de la cité, ruinant les plans du législateur.

La démarche part ainsi d'une vision réaliste et concrète du travail de législateur qui ne s'adresse pas à des êtres parfaits ou théoriques obéissant mécaniquement à la loi mais à des hommes²⁸⁴ qui ont des habitudes et des modes de pensée récurrents et qui disposent d'une autonomie de décision qui tient compte de ceux-ci pour orienter les choix. L'incantation, en trouvant des biais cognitifs pour influencer les prises de décision, permet alors à la loi de s'appliquer de façon mécanique là où elle est nécessaire. On peut donc considérer que, dans l'esprit de l'Étranger d'Athènes, le recours aux incantations est la manière la plus humaine de gouverner car le législateur s'adapte au mieux à l'humanité des habitants²⁸⁵, par des moyens qui tiennent compte de celle-ci et de ses spécificités. Comme l'objectif de la loi est de générer

283. Les procédés incantatoires que l'Étranger souhaite mettre en œuvre sont désignés en *Lois*, VIII, 837 e9, 838 e5 et 839 b7 comme une *τέχνη*, ce qui indique bien qu'il s'agit d'un savoir-faire pratique dont dispose tout législateur compétent.

284. En 665 c2-5, l'Étranger précise que les incantations proposées par les chœurs concernent tous les humains vivant dans la cité : « à propos de l'obligation pour tout homme adulte et tout enfant, libre ou esclave, femme ou homme et pour la cité tout entière elle-même de ne jamais cesser de chanter par des incantations à la cité tout entière elle-même, ces choses que nous avons détaillées » (*τὸ δεῖν πάντ' ἄνδρα καὶ παῖδα, ἐλεύθερον καὶ δοῦλον, θῆλυν τε καὶ ἄρρενα, καὶ ὅλη τῇ πόλει ὅλην τὴν πόλιν αὐτὴν αὐτῇ ἐπάδουσαν μὴ παύεσθαι ποτε ταῦτα ἃ διεληλύθαμεν*). Il ne fait pas de doute qu'il en est de même d'une manière générale pour les autres formes d'incantations, bien que selon leur domaine d'application, tous les individus ne soient pas nécessairement concernés ; mais, de toute façon, l'incantation s'adresse à l'humain et non au citoyen par opposition à l'esclave, à l'homme par opposition à la femme ou à l'adulte par opposition à l'enfant.

285. Il s'adapte même à la décadence de cette humanité, comme il est dit au livre XII, 948 d1-3 : « Par conséquent, comme les opinions concernant les dieux ont changé parmi les hommes, il faut que changent aussi les lois » (*μεταβεβληκωῶν οὖν τῶν περὶ θεοῦς δοξῶν ἐν τοῖς ἀνθρώποις μεταβάλλειν δεῖ καὶ τοὺς νόμους*). De là, l'usage des serments sera limité, par rapport à ce qu'il était du temps de Rhadamanthe, lorsque les hommes croyaient naturellement aux dieux et n'auraient jamais osé se parjurer. Au-delà du contexte juridique évoqué ici, voir ISOCRATE, *op. cit.*, XVIII (*Contre Callimachos*), 24.2-34.9, 44-46 (MATHIEU, BRÉMOND), sur l'importance des serments et leur rôle pour établir et maintenir la paix civile. L'incapacité à respecter la parole donnée, *a fortiori* dans un cadre officiel et solennel, fait peser de lourdes menaces sur la concorde et l'Étranger est tout à fait conscient que le serment devient un problème alors qu'il avait constitué une solution du temps des Anciens.

des comportements vertueux, personne ne pourra reprocher au législateur d’user de tels procédés qui semblent brimer la liberté fondamentale des habitants, car sans ces procédés, ceux-ci sont en réalité laissés à leurs instincts et opinions erronées qui entravent leur liberté de choix et les empêchent de se déterminer comme le feraient des individus qui sont dépourvus de tels instincts et opinions ou qui sont vertueux. Par conséquent, l’association de la loi et des incantations conduit les habitants à faire dans leurs actions le choix qui serait le leur s’ils étaient authentiquement libres.

A contrario, le préambule n’est pas nécessairement constitué d’incantations telles que celles que nous avons abordées et ces incantations utilisées en dehors des préambules ne sont pas toujours efficaces. Ces constatations sont faites au début du livre X des *Lois*, où l’Étranger reconnaît que bien qu’ils constituent des incantations, mi sérieuses, mi plaisantes²⁸⁶, les mythes traditionnels²⁸⁷ racontés depuis l’enfance par les nourrices et les mères et entendus dans les prières, au cours des cérémonies religieuses publiques ne suffisent pas à convaincre les esprits forts de l’existence des dieux, pas plus que les représentations de ces mythes auxquelles ils ont assisté et qui leur ont procuré du plaisir, ni les démonstrations de ferveur de leurs proches et ni l’adoration des astres, fondée sur une opinion universellement répandue sur ces dieux, dont l’existence est attestée par de nombreux éléments probants²⁸⁸. Ces jeunes athées ne semblent pas vouloir se laisser gagner par le témoignage de leurs sens, vue et ouïe²⁸⁹, par lesquels ils reçoivent toutes ces preuves et qui auraient dû les conditionner à croire aux dieux. Tout se passe comme si l’information en était restée au niveau sensoriel et n’avait pas été assimilée par l’âme en y pénétrant. Les incroyants ne savent pas pourquoi ils ne croient pas, ils n’ont pas de raison à invoquer pour justifier leur attitude et ils ne sont tout

286. *Lois*, X, 887 d4-5 : « comme dans le cas d’incantations quand elles sont prononcées à la fois sur le ton de la plaisanterie et sérieusement » (*οἷον ἐν ἐπωδαῖς μετὰ τε παιδιᾶς καὶ μετὰ σπουδῆς λεγομένων*).

287. Les récits mythologiques ont déjà été évoqués par l’Étranger en 886 b10-d2, comme n’ayant pas une influence bien grande sur la religiosité des gens, dans un sens ou dans l’autre, et en tout cas, cette influence est négligeable par rapport à celle de conceptions plus récentes et plus savantes, comme il est dit en 886 d2-3 : « que les conceptions de nos modernes et savants soient dénoncées comme responsables des maux » (*τὰ δὲ τῶν νέων ἡμῖν καὶ σοφῶν αἰτιαθήτω ὅπη κακῶν αἴτια*).

288. *Ibid.*, 887 d2-e7, 886 a2-5, d4-e2.

289. Dans le premier passage mentionné dans la note précédente, les références à la vision et à l’audition abondent : 887 d3 (*ἤκουον*), d5 (*ἀκούοντές*), d6 (*ὄψεις ὀρῶντες*) d6-7 (*ὄρᾳ τε καὶ ἀκούει*), e3-4 (*ἀκούοντές τε καὶ ὀρῶντες*). Le manque de sensibilité des délinquants et des criminels était d’ailleurs souligné au début du livre IX, en 853 c7-d4, qui multiplie les références à la dureté de l’enveloppe extérieure de ces individus en les comparant à des graines : « il n’est pas blâmable de craindre qu’il ne naisse parmi nos citoyens quelqu’un qui soit comme un *dur* à cuire, qui, du fait de sa nature, serait devenu coriace au point qu’on ne puisse l’amollir : exactement comme ces graines soumises au feu, ces individus ne peuvent être amollis par des lois, aussi puissantes qu’elles soient » (*ἀνεμέσητον δὴ φοβεῖσθαι μὴ τις ἐγγίγηται τῶν πολιτῶν ἡμῖν οἷον κερασβόλος, ὃς ἀτεράμων εἰς τοσοῦτον φύσει γίγνεται ἂν ὥστε μὴ τήκεσθαι· καθόπερ ἐκεῖνα τὰ σπέρματα πυρὶ, νόμοις οὔτοι καίπερ οὕτως ἰσχυροῖς οὔσιν ἄτηκτοι γίνωνται*), souligné par nous. Ces personnes sont imperméables aux influences bénéfiques et civilisatrices de l’éducation et de la loi, et restent donc intérieurement des bêtes (voir *infra*, p. 1112).

simplement pas convaincus par ce qu'ils ont vu ou entendu²⁹⁰. Les incantations auxquelles le législateur fait appel sont donc inopérantes dans ce cas, vu qu'elles reposent sur les mêmes principes que les procédés sociaux qui auraient dû amener les jeunes à croire aux dieux comme si leur existence coulait de source. Pire, même lorsque l'individu est dans des dispositions pieuses, la société lui met parfois sous les yeux des exemples d'injustice et d'impiété, pas toujours punis, souvent même récompensés, constituant des faits troublants qui bousculent ses convictions²⁹¹, au point qu'il les amende pour surmonter la dissonance cognitive ainsi produite²⁹². Des interprétations erronées mais dont le socle est vrai sont alors développées : celles-ci s'assimilent à des *πάθη*²⁹³, réactions superficielles de l'âme par manque de réflexion et d'analyse des conceptions pourtant vraies dont elles partent mais qui risquent de faire basculer à terme les individus dans l'impiété. Il s'agit d'opinions construites à partir de la perception de la réalité mal comprise, probablement teintée de dépit et d'exaspération devant le spectacle de l'injustice triomphante, et qui, affectant l'âme de la même manière que les passions, conditionnent le comportement des sujets, l'émotion facilitant la pénétration des opinions dans l'âme en la rendant plus perméable. À chaque fois, c'est la pensée elle-même qui est défectueuse et le problème réside dans l'âme qui n'est pas capable, malgré ses conceptions vraies, d'empêcher la survenue de telles affections lorsqu'elle se confronte au réel. Il s'ensuit une perte de repères, l'âme ne sachant plus si ce qu'elle pense est vrai ou non, ne réussissant plus à garder le contact avec la réalité, si bien qu'elle se laisse gagner par les apparences et accepte les opinions qui lui semblent mieux s'accorder avec la situation que la société lui présente et qui a les allures du réel. Le phénomène est probablement amplifié ou au moins facilité par l'affection et la confiance que le citoyen place dans la société où il vit et qu'il a toujours connue, qui lui sert de référence et dont il n'a pas de

290. *Ibid.*, 887 e7-9 : « tous ceux qui, ayant dédaigné toutes ces choses mais sans se déterminer à partir d'une seule raison satisfaisante, comme le diraient aussi tous ceux qui possèdent un peu d'intelligence » (*τούτων δὴ πάντων ὅσοι καταφρονήσαντες οὐδὲ ἐξ ἑνὸς ἱκανοῦ λόγου, ὡς φαῖεν ἂν ὅσοι καὶ μικρὸν νοῦ κέκτηνται*). *Le Politique*, 308 e9-309 a2, attribue sans plus de précision à une mauvaise nature le penchant pour l'athéisme, classant les athées parmi ceux qui manquent de courage, de tempérance et de vertu en général : « ceux qui ne sont pas capables d'avoir part à une manière d'être courageuse et modérée, ainsi que de toutes les autres choses qui tendent à la vertu, mais qui sont repoussés avec violence sous l'effet d'une mauvaise nature vers l'athéisme, la démesure et l'injustice » (*τοὺς μὲν μὴ δυναμένους κοινωνεῖν ἠθους ἀνδρείου καὶ σώφρονος ὅσα τε ἄλλα ἐστὶ τείνοντα πρὸς ἀρετήν, ἀλλ' εἰς ἀθεότητα καὶ ὕβριν καὶ ἀδικίαν ὑπὸ κακῆς βίᾳ φύσεως ἀποθουμένους*).

291. *Lois*, 899 d6-900 a5.

292. L'embarras de la personne pieuse par rapport aux faits qui se présentent à elle et sa tentative de concilier ses conceptions et la réalité perçue sont très clairement et très finement exposés en 900 a6-b3 : « à ce moment, confronté à toutes ces choses, tu ne souhaiterais visiblement pas blâmer les dieux, en vertu d'une parenté avec eux, comme étant responsables de ces choses, mais poussé par l'impossibilité de comprendre et en même temps n'étant pas capable de te fâcher contre les dieux, tu en es venu à cet état d'esprit actuel, selon lequel tu estimes que certes ils existent, mais qu'ils méprisent les hommes et négligent leurs affaires » (*τότε διὰ πάντα τὰ τοιαῦτα δηλὸς εἶ μέμφεσθαι μὲν θεοῦς ὡς αἰτίους ὄντας τῶν τοιούτων διὰ συγγένειαν οὐκ ἂν ἐθέλων, ἀγόμενος δὲ ὑπὸ τῆ ἀλογίας ἅμα καὶ οὐκ ἀδύναμος δυσχεραίνειν θεοῦς, εἰς τοῦτο νῦν τὸ πάθος ἐλήλυθας, ὥστ' εἶναι μὲν δοκεῖν αὐτούς, τῶν δὲ ἀνθρωπίνων καταφρονεῖν καὶ ἀμελεῖν πραγμάτων*).

293. *Ibid.*, 888 c3-4, 900 b1, 3.

raison de douter : en somme, les *πάθη* s'ajoutent aux *πάθη*. Le mécanisme d'infiltration de l'opinion athéiste est par conséquent redoutable par son caractère insidieux et sa capacité à prendre en défaut la pensée.

Pour toutes ces raisons, le préambule, en l'espèce, consistera en un discours persuasif argumenté et qui, au besoin, sera suffisamment long pour exposer la démonstration de la façon la plus convaincante qui soit ²⁹⁴ et étant écrit, les citoyens auront tout le loisir de s'en imprégner et de revenir le lire autant qu'ils le souhaiteront, s'ils estiment qu'ils n'ont pas saisi tout ce qu'il contient dès leur premier contact avec ce discours ²⁹⁵. Une fois de plus, le législateur s'adapte à ses concitoyens : seul un *λόγος* est de nature à rallier les habitants à la loi, lorsque ceux-ci se déterminent non plus à partir d'habitudes ou de sensations, comme les cas que nous avons déjà étudiés, mais à partir d'opinions fausses explicites, elles-mêmes bâties sur des *λόγοι* erronés provenant de théories savantes ²⁹⁶. Un recadrage social à base d'incantations de la nature de celles servant à inculquer des comportements ou produire du lien social serait inopérant car les athées ont développé un système théorique qui critique justement le cadre social et s'en méfie. L'objectif ici est de modifier une pensée consciente ²⁹⁷, même si elle n'est pas capable de se justifier elle-même, ce qui nécessite de pénétrer dans l'âme des individus grâce à un discours rationnel pour détruire à l'intérieur de ceux-ci cette pensée en démontrant qu'elle n'est pas fondée et en la remplaçant par une autre de bon aloi. Pour cette raison, tout procédé qui ne parviendra pas à entrer dans l'âme des athées sera inopérant, en particulier les menaces, la coercition physique ou l'exil ²⁹⁸, qui feront seulement taire les individus mais ne mettront pas fin à leurs conceptions et aux conséquences de celles-ci ²⁹⁹.

La nature persuasive du texte des préambules indique qu'il ne recherche pas l'assentiment des citoyens, dont l'obtention est aléatoire et demanderait de s'engager dans une

294. *Ibid.*, 886 e6-887 c5, 890 d1-e6..

295. *Ibid.*, 890 e6-891 a4.

296. *Ibid.*, 886 d2-e2. Ces théories sont exposées en 888 e4-890 a9. Étant la source de l'impiété chez la plupart des citoyens, ce sont elles qui doivent être combattues et réfutées (891 c1-d4).

297. *Ibid.*, 888 a5 : « à ceux dont la pensée est gâtée de la sorte » (*τοῖς οὕτω τὴν διάνοιαν διεφθαρμένοις*) ; b3-4 : « en concevant au sujet des dieux une pensée correcte » (*περὶ τοῦς θεοῦς ὀρθῶς διανοηθέντα*) ; c2 : « dans cette démarche de pensée » (*ἐν ταύτῃ τῇ διανοήσει*) ; 907 c3-4 : « les nombreuses pensées que [les méchants] conçoivent à propos des dieux et la façon dont ils les conçoivent » (*ἃ δὴ καὶ ὅσα καὶ ὅσα περὶ θεοῦς διανοοῦνται*).

298. *Ibid.*, 890 b3-c8.

299. A. LAKS, « L'Utopie législative de Platon », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 181, 1991, pp. 426 *sq.*, estime que le recours au *λόγος* persuasif par l'Étranger pour débarrasser l'athée de ses opinions relève de l'utopie : notre argumentation, exposant où se situe le problème avec l'opinion des impies et la nécessité de s'adapter à cet état de fait pour la contrer, donne donc raison à L. BRISSON, « Les Préambules dans les *Lois* », pp. 249-251, qui, contestant la position d'A. Laks, affirme que l'Athénien n'avait pas d'autre choix, vu l'échec des procédés traditionnels. Dans le même article, pp. 237-262, L. Brisson critique aussi à bon droit les positions de C. BOBONICH, « Persuasion, Compulsion, and Freedom in Plato's Laws », *The Classical Quarterly*, N. S. XLI, 1991, pp. 365-388, qui affirme que la loi dans la cité des Magnètes cherche à mettre en œuvre une persuasion rationnelle des citoyens, mais qui a fait d'une exception une généralité en s'appuyant sur le *λόγος* du livre X.

démarche de type dialogique, mais vise à exercer une contrainte sur eux grâce à la rigueur de l'argumentation, afin de produire un effet et un résultat qui détruiront l'opinion des athées et la remplaceront par une autre opinion, conforme cette fois aux exigences de la loi. Un tel *λόγος* pourrait, à première vue, s'apparenter aux incantations de la rhétorique de Gorgias puisqu'une persuasion est recherchée, devant substituer une opinion à une autre. Mais les ressorts sur lesquels joue ce *λόγος* ne sont pas du tout les mêmes : alors que la rhétorique s'appuie sur les plaisirs et les peines, dans le but de faire prévaloir l'opinion de l'orateur, peu importe son degré de vérité, les préambules des lois d'impiété contiennent un discours parlant à la raison et dont le contenu est réputé vrai, sans chercher à s'appuyer sur les émotions des personnes. Ces caractéristiques confèrent aux préambules une capacité à marquer l'âme et à la façonner qui l'immunise contre de futurs discours rhétoriques cherchant à la tromper, la raison étant désormais capable de refréner les affections suscitées par de tels discours et de se déterminer en fonction du vrai, qui lui sert à présent de référence. À partir de ce moment, purifiée des opinions erronées inhibant les effets des incantations reçues dans l'enfance, l'âme devient de nouveau sensible aux procédés incantatoires habituels, dès lors qu'ils ne contredisent pas ses conceptions de la divinité. C'est pourquoi l'Athénien pourra recourir à des mythes incantatoires pour lutter contre la deuxième forme d'impiété, après avoir tenu des discours rationnels contraignants³⁰⁰. Les incantations éducatives, fondées sur les mythes, les exhortations et les procédés d'affiliation civique, sont certes de nature à conditionner l'émergence d'opinions et de comportements en accord avec la législation, mais elles ne sont pas toutes-puissantes et il leur arrive d'être dans l'impossibilité de redresser des opinions préexistantes et produites hors de leur contrôle une fois que celles-ci ont réussi à s'infiltrer et à s'implanter dans l'âme des citoyens, en dépit de leur conditionnement³⁰¹. La raison reste donc le censeur des opinions, validant les nouvelles selon leur cohérence avec les anciennes et avec la vision du monde découlant de ces dernières, qui occupent une position de surplomb dans la hiérarchie des savoirs, étant tenues pour plus certaines : on n'imposera donc pas une opinion venant contredire la vision du monde d'un individu sans modifier d'abord celle-ci en démantelant les opinions qui lui ont donné naissance, ce qui est exactement le cas des conceptions des jeunes athées que l'Étranger veut combattre, qui verrouillent leur raison et l'amènent à rejeter les bonnes opinions que la cité voudrait inculquer à ces personnes.

300. *Lois*, 903 a10-b2, à propos de celui qui soutient que les dieux négligent les affaires humaines : « du moins en le contraignant par des raisonnements à concéder qu'il ne tient pas des propos corrects : toutefois, il me semble avoir encore besoin en plus de quelques mythes incantatoires. » (*τῷ γε βιάζεσθαι τοῖς λόγοις ὁμολογεῖν αὐτὸν μὴ λέγειν ὀρθῶς· ἐπαδῶν γε μὴν προσδεῖσθαι μοι δοκεῖ μύθων ἔτι τινῶν.*)

301. Nous pouvons déduire de 891 b1-4 que l'Étranger d'Athènes estime que si les citoyens n'avaient pas été informés des doctrines qu'il réprouve, le système de conditionnement n'aurait jamais permis l'émergence de telles conceptions.

Alors que nous avons précédemment souligné la dimension incantatoire du discours et vu que, dans l'optique de Socrate, dans le *Phédon* notamment, la philosophie elle-même fonctionnait à base d'incantations, la question se pose de savoir si le *λόγος* auquel l'Étranger d'Athènes veut recourir entre lui aussi dans la catégorie des incantations. Manifestement, l'objectif visé par ce *λόγος* et les incantations est le même, la persuasion des citoyens. Cependant, l'Étranger paraît distinguer les deux puisque, comme nous venons de le dire, il explique, en 903 a10-b2, qu'une fois le jeune athée contraint par des discours, il ajoutera des incantations sous forme de mythes, ce qui tend à indiquer qu'il ne place pas les deux procédés sur le même plan : le *λόγος* est un discours fondé sur une argumentation logique et démonstrative, susceptible d'être validée par la raison, tandis que le mythe est un récit imposant une opinion. Contrairement à Socrate, l'Étranger d'Athènes ne se considère pas comme ignorant, il accorde au savoir une valeur positive, concrète, possédant une véritable capacité explicative du monde et de ses phénomènes, et il peut ainsi limiter les incantations *stricto sensu* aux approches non démonstratives. Néanmoins, une certaine lucidité sur le degré relatif de certitude de son *λόγος* transparaît lorsque d'une part il débute la démonstration de l'existence des dieux par une libation aux mêmes dieux pour invoquer leur assistance ³⁰², ce qui tend à affirmer d'emblée la dimension circulaire de la démonstration ; et, d'autre part, il compare cette démonstration à la traversée périlleuse d'un torrent au fort courant sans savoir s'il est guéable à l'endroit où l'on s'engage, et il propose, pour cette raison, à ses deux interlocuteurs de rester sur la berge, lui s'avancant tout seul, pour déterminer si le passage est possible et éviter qu'ils ne soient emportés par les flots du fait de leur moindre expérience, ce qui le conduit à entamer un dialogue fictif établissant une typologie des mouvements ³⁰³ qui permettra dans un second temps d'assigner à l'âme le mouvement automoteur, principe de tous les autres et gouvernant toutes choses, en reprenant l'échange avec Clinias et Mégille ³⁰⁴ : être emporté par le courant signifierait se laisser gagner par la thèse des athées, ce qui revient à reconnaître sa dimension potentiellement convaincante, qui pourrait ébranler les interlocuteurs de l'Étranger dans leurs convictions, si bien que celui-ci choisit de se confronter seul à cette thèse en commençant par synthétiser les grands résultats de la physique, avant d'associer de nouveau ses deux compagnons au dialogue, lorsque la discussion porte désormais sur l'âme et s'accorde avec leur foi ; mais cette façon de procéder trahit néanmoins une certaine faiblesse de la démonstration proposée, à savoir que l'immortalité de l'âme relève en définitive d'une position croyante qui n'a pas été questionnée et qui est vulnérable à une argumentation convaincante ne faisant intervenir que des entités visibles se manifestant dans l'expérience sensible. Par conséquent, Platon suggère que ce

302. *Ibid.*, 893 b1-3.

303. *Ibid.*, 892 d2-894 b1.

304. *Ibid.*, 894 b2-896 e2.

λόγος, même aux yeux de son promoteur, contient implicitement une dimension incantatoire, charmant la raison, au moyen d'une démarche logique et hypothético-déductive et non d'un récit mythique, la première fournissant un socle à l'opinion beaucoup plus solide³⁰⁵ que la seconde³⁰⁶.

c) Méfaits de l'athéisme dans la société

Si l'origine de l'athéisme se trouve dans une pensée erronée, ses répercussions comportementales, et même sociales, sont conditionnées au niveau des émotions. En effet, l'athée a tendance à passer sous l'emprise d'une avidité insatiable pour les plaisirs, qui ne manquera pas de l'entraîner dans les pires turpitudes³⁰⁷. Tandis que la pensée est censée diriger l'individu vers l'action vertueuse en lui permettant de contrôler ses pulsions, en revanche, quand elle est défectueuse, le verrou qu'elle constituait à l'égard des affections ne tient plus³⁰⁸, si bien que l'individu n'est plus capable de se commander lui-même mais obéit à ses désirs corporels, et cela d'autant plus qu'il se croit très avisé puisque son comportement résulte au départ d'une pensée qui s'est nourrie des recherches de certains savants³⁰⁹. Dans le cas des impies, leur comportement ne vient donc pas, comme pourraient l'imaginer certains, d'une faiblesse par rapport aux plaisirs et aux désirs³¹⁰ mais d'un défaut de la pensée, ce qui

305. Dans les passages que nous venons d'évoquer, l'Étranger multiplie d'ailleurs les occurrences du mot *ἀσφαλής*, pour indiquer la stabilité des conceptions à laquelle il aspire : 892 e1, 893 a4 (*ἐν ἀσφαλειῇ*), 893 b3-4 (*ἀσφαλοῦς*), b5-6, 897 e2 (*ἀσφαλέστατα*). Rappelons que chez HÉSIOÏDE, *Théogonie*, 117, 128, Gaïa est présentée comme une « assise sûre à jamais » (*ἔδος ἀσφαλῆς αἰεὶ*). Même la solidité des fondements du *λόγος* semble renvoyer au mythe.

306. Sur la nature exceptionnelle du préambule contenant ce *λόγος*, alors que les autres préambules évoqués dans les *Lois* persuadent par l'usage de mythes et par la rhétorique, de façon incantatoire, voir L. BRISSON, « Les Préambules dans les *Lois* », p. 262.

307. À la fin du livre X des *Lois*, en 908 a7-910 b6, l'Étranger détaillera de façon fine les manifestations et les effets de l'impiété, différenciant selon la nature de chaque individu, afin de mettre en place les peines qui les puniront en fonction de leur degré de gravité ou les mesures à prendre pour les prévenir.

308. Le raisonnement est donc valable aussi pour les deux *πάθη* dénoncées en 888 c3-4 et qui n'ont pas été arrêtées par la raison. En 885 d7-e1, l'Étranger fait avouer au jeune athée son incapacité à s'empêcher de commettre l'injustice, qu'il ne peut que constater *a posteriori* : « pour la plupart, nous ne sommes pas enclins à ne pas commettre d'actions injustes, mais les ayant commises, nous tentons d'y remédier » (*οὐκ ἐπὶ τὸ μὴ δρᾶν τὰ ἄδικα τρεπόμεθα οἱ πλεῖστοι, δράσαντες δ' ἐξακεῖσθαι πειρώμεθα*).

309. En 886 b7-8, l'Étranger décrit ainsi l'origine de l'impiété : « une certaine stupidité tout à fait fâcheuse, qui est considérée comme la plus haute intelligence. » (*ἀμαθία τις μάλα χαλεπή, δοκοῦσα εἶναι μεγίστη φρόνησις*.) Voir aussi 885 d4-e1, 886 d2-e2, 890 a3, 891 c7-d3. Sur l'athéisme dans les milieux intellectuels en Grèce ancienne, voir P. A. MEIJER, *art. cit.*, pp. 216-232.

310. Comme l'Étranger le fait observer, en *Lois*, X, 886 a8-b2, à ses deux compagnons : « vous, en effet, vous ne connaissez pas en ce qui les concerne la cause du désaccord, mais vous estimez que c'est seulement du fait d'une incapacité à contrôler les plaisirs et les appétits que leurs âmes se ruent dans la vie impie. » (*ὅμεις μὲν γὰρ οὐκ ἴστε αὐτῶν περὶ τῆς διαφορᾶς αἰτίαν, ἀλλ' ἠγεῖσθε ἀκρατεία μόνον ἡδονῶν τε καὶ ἐπιθυμιῶν ἐπὶ τὸν ἀσεβῆ βίον ὀρμᾶσθαι τὰς ψυχὰς αὐτῶν*.)

est beaucoup plus grave et justifie la forme retenue pour le préambule de la loi sur l'impiété, car il n'est plus question d'amener les citoyens à vaincre leurs plaisirs³¹¹, qui ne sont pas à l'origine du problème, si bien qu'il ne servirait à rien de faire appel aux incantations destinées à cela.

Mais, c'est au niveau de la société que l'impact de l'athéisme est certainement le plus délétère, car il vient rompre la concorde³¹² de la cité par le rejet violent qu'il inspire aux croyants³¹³, lesquels à leur tour sont submergés par les passions, à commencer par la colère à l'endroit des athées³¹⁴. Une forme de mimétisme émotionnel vis-à-vis de la démesure que constitue l'athéisme fait perdre aux croyants leur maîtrise d'eux-mêmes. Il est donc de la plus haute importance que le législateur sache parer à cette terrible source de dissension au sein de la communauté, car plus personne n'étant dirigé par sa raison, la voie est ouverte aux pires excès. La corruption de la réflexion qui est à la source de l'athéisme risque de renverser³¹⁵

311. En 633 c8-634 c4, la vertu est conçue comme une lutte à la fois contre les douleurs et contre les plaisirs, le méchant étant celui qui se laisse vaincre. Clinias ajoute alors qu'il est plus condamnable d'être vaincu par les plaisirs que par les douleurs, mais ni lui, ni Mégille ne trouvent d'exemples de lois dans leurs cités destinées à aider les citoyens à dominer les plaisirs. L'Étranger d'Athènes estime, en 673 e3-674 a3, que la loi doit permettre de s'adonner à certains plaisirs pour devenir tempérant en s'exerçant à les vaincre, et seulement dans ce but. Il affirmera de nouveau en 840 b5-c8, que la victoire sur les plaisirs est la plus belle de toutes et qu'elle mérite tous les sacrifices consentis pour l'obtenir. Il ajoute que pour persuader les enfants de cela, on doit les envoûter au moyen de mythes et de sentences. L'Athénien avait indiqué en 835 e5-836 a6, que les coutumes et lois de la cité, interdisant l'enrichissement excessif ou instaurant l'éducation et le contrôle des magistrats, devaient permettre de dominer les mauvais désirs naissant chez les jeunes gens qui ne travaillent pas. En 863 e5-864 a8, l'injustice est définie comme la tyrannie exercée sur l'âme par certaines affections, alors que la justice règne quand l'âme est commandée et organisée par le jugement selon ce qui est le mieux, indépendamment de l'opinion que s'en font la cité et les individus. En 870 a1-b2, l'Athénien évoque la domination dans l'âme de la convoitise, à cause d'un défaut d'éducation à cause duquel la cité a pris l'habitude de louer la richesse hors de propos. Voir aussi *République*, IV, 430 e6-431 b2, sur la notion de *κρείττω αὐτοῦ*, utilisée par Socrate pour expliquer en quoi consiste la *σωφροσύνη*, à savoir faire prévaloir ce qui est le meilleur dans l'âme sur ce qui est le pire, en particulier les désirs raisonnables sur les désirs sans frein ; à l'échelle de la cité, les désirs bas de la foule doivent être vaincus par ceux de bon aloi du petit nombre (439 c9-d2). En 440 a1, Socrate raconte que Léontios est au contraire vaincu par le désir (*κρατούμενος δ' ὄν ὑπὸ τῆς ἐπιθυμίας*) et ne peut se retenir de contempler les cadavres des condamnés exposés en revenant du Pirée. Au livre VIII, 554 d9-e1, chez l'homme oligarchique les meilleurs désirs l'emportent sur les pires. L'idée d'être plus fort que soi-même est également évoquée en *Phèdre*, 232 a4-5, *Lois*, I, 626 e2-5, VIII, 840 c5-6, et *Lettre VII*, 337 e4-a8. Voir aussi M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité*, II, pp. 91-95. Sur le rapport des affections à la domination, voir encore *Protagoras*, 353 c4-8, 357 c3-4, *Phédon*, 68 e5-69 a2, *Phèdre*, 238 b7-c4.

312. En *Lois*, X, 890 a7, l'Étranger mentionne les guerres factieuses (*στάσεις*) minant les cités.

313. L'Étranger ne manque pas d'exprimer la haine qu'inspirent les athées (887 c8 : *μισεῖν*).

314. *Ibid.*, 888 a2-4 : « car il ne faut pas que soient pris de folie furieuse à la fois certains des nôtres sous l'effet d'une glotonnerie pour le plaisir, et d'autres, sous l'effet de la colère contre ceux-ci » (*οὐ γὰρ ἅμα γε δεῖ μανῆναι τοὺς μὲν ὑπὸ λαίμαργίας ἡδονῆς ἡμῶν, τοὺς δ' ὑπὸ τοῦ θυμοῦσθαι τοῖς τοιούτοις*). L'Étranger laisse d'ailleurs plusieurs fois entendre que lui-même est obligé de se retenir pour ne pas laisser éclater son courroux (voir les citations *infra*, p. 1102, note 318). À la fin de la discussion sur le préambule de la loi sur l'impiété, en 907 b10-c4, l'Étranger évoquera une autre forme de mimétisme avec les athées, relative cette fois à la *φιλονικία*, en opposant celle qui a été la sienne et celle de ses amis au cours de la discussion à celle des athées, la première visant à juguler la seconde, dont l'objectif est de permettre aux méchants de faire ce qu'ils veulent, quitte à recourir à la violence pour y parvenir (voir aussi 890 a4-5, à propos des doctrines qui répandent l'impiété parmi les jeunes : « le plus juste est que l'on remporte la victoire, même en usant de violence » (*εἶναι τὸ δικαιότατον ὅτι τις ἂν νικᾷ βιάζόμενος*)).

315. L'objet de la démonstration qui suivra sera précisément de mettre en évidence que les athées inversent l'ordre du réel, plaçant ce qui vient en dernier à la place de ce qui est apparu en premier, comme le dit l'Étranger

toute l'œuvre du législateur, qui avait fait son possible jusqu'à présent pour trouver des procédés permettant de contrôler efficacement les plaisirs et les affections des habitants de la cité³¹⁶. Le livre X des *Lois* contient par conséquent la clef de voûte du système politique élaboré dans cette œuvre, dont l'importance surpasse tout ce qui a pu être dit jusqu'ici par les protagonistes du dialogue³¹⁷.

Afin d'éviter justement de susciter par mimétisme émotionnel une réaction de rejet et des affections parasitant le discours qu'il s'apprête à tenir, l'Étranger d'Athènes prend bien soin de ne pas se laisser envahir par la colère que des gens aussi haïssables lui inspirent pourtant et s'efforce de s'adresser à eux sans humeur et le plus courtoisement possible³¹⁸ : il faut que le destinataire de sa parole soit dans les meilleures dispositions pour la recevoir et ne soit pas irrité contre lui avant même qu'il ait commencé, ce qui ferait perdre à son discours toute capacité de persuasion, vu que des enjeux de personnes se seraient substitués aux enjeux d'idées. L'exorde du discours de l'Étranger est d'ailleurs destiné à prévenir de possibles difficultés provenant de la situation émotionnelle de son interlocuteur fictif puisqu'il commence par rabaisser son éventuelle fierté³¹⁹, au cas où ce dernier se croirait très original en défendant de telles opinions scandaleuses : or, malheureusement, il n'est pas le premier à souffrir de cette maladie³²⁰. En invoquant son expérience pour porter ce diagnostic et prédire doctement au jeune athée qui attend ses opinions présentes, l'Athénien impose son autorité, ce

en 891 e5-9 : « la cause première de la génération et de la corruption de toutes les choses, les discours ayant façonné l'âme des impies ont déclaré que cela a été produit non pas en premier mais en dernier, tandis que ce qui est dernier, est premier [pour eux] : c'est pour cette raison qu'ils se sont trompés au sujet de l'essence réelle des dieux. » (*ὁ πρῶτον γενέσεως καὶ φθορᾶς αἴτιον ἀπάντων, τοῦτο οὐ πρῶτον ἀλλὰ ὕστερον ἀπεφήναντο εἶναι γεγονός οἱ τὴν τῶν ἀσεβῶν ψυχὴν ἀπεργασάμενοι λόγοι, ὃ δὲ ὕστερον, πρότερον ὄθεν ἡμαρτήκασι περὶ θεῶν τῆς ὄντως οὐσίας.*) Si bien que leur comportement est à l'image de leur doctrine, contre-nature.

316. En 889 e3-890 a2, l'Étranger explique notamment que l'athéisme conduit à un relativisme généralisé, particulièrement dans le domaine de la vertu, alors que le législateur s'est efforcé d'instituer des critères de référence.

317. Ce que Clinias sous-entend en 890 e4-6 : « alors qu'au sujet de l'ivresse et de la culture musicale, nous nous sommes attardés si longuement à parler, au sujet des dieux et des questions semblables, nous ne pourrions pas faire preuve de patience ? » (*περὶ μέθης μὲν καὶ μουσικῆς οὕτω μακρὰ λέγοντας ἡμᾶς αὐτοὺς περιμείναμεν, περὶ θεῶν δὲ καὶ τῶν τοιούτων οὐχ ὑπομενοῦμεν*);

318. *Ibid.*, 887 c7-8 : « comment, sans s'emporter, expliquerait-on au sujet des dieux qu'ils existent ? » (*πῶς ἂν τις μὴ θυμῷ λέγοι περὶ θεῶν ὡς εἰσίν*); 888 a1-2 : « comment en les admonestant par des discours doux pourrait-on en même temps leur enseigner au sujet des dieux, en premier lieu, qu'ils existent ? » (*πῶς τούτους ἂν τις ἐν πράξει λόγοις δύναιτο νοουθετῶν ἅμα διδάσκειν περὶ θεῶν πρῶτον ὡς εἰσίν*); a4-7 : « c'est donc parti pour un discours préliminaire, dénué de colère, adressé à ceux dont la pensée est gâtée de la sorte, et ayant éteint notre colère, parlons avec douceur, comme si nous discutons avec l'un de ceux-ci » (*ἴτω δὴ πρόρρησις τοιάδε τις ἄθυμος τοῖς οὕτω τὴν διάνοιαν διεφθαρμένοις, καὶ λέγωμεν πρῶως, σβέσαντες τὸν θυμὸν, ὡς ἐνὶ διαλεγόμενοι τῶν τοιούτων*).

319. Lorsqu'il conclura le préambule, en 907 c5-d1, l'Étranger souhaitera avoir réussi à persuader les athées de se haïr un tant soit peu : « si nous avions réussi à faire, même rien qu'un peu, quelque chose d'utile en vue de persuader d'une quelconque manière ces hommes de se haïr eux-mêmes, et d'une façon ou d'une autre affectionner désormais les principes contraires, nous pourrions parler en bien du préambule des lois sur l'impiété. » (*εἰ δέ τι καὶ βραχὺ προῦργου πεποιήκαμεν εἰς τὸ πείθειν πῆ τοὺς ἄνδρας ἑαυτοὺς μὲν μισῆσαι, τὰ δ' ἐναντία πῶς ἦθη στέρξαι, καλῶς ἡμῖν εἰρημένον ἂν εἴη τὸ προϊίμιον ἀσεβείας πέρι νόμων*.) Le narcissisme des individus est toujours un obstacle à leur amendement, qu'il faut surmonter.

320. *Ibid.*, 888 b6-8.

qui doit lui donner un ascendant psychologique et faciliter la persuasion. Et si grâce à cette manœuvre, il obtient le geste de bonne volonté qu'il demande à son interlocuteur en l'invitant à la prudence dans ses jugements et ses actes tant qu'il n'aura pas été correctement informé par le législateur sur le sujet des dieux ³²¹, la démonstration aura toutes les chances d'être reçue favorablement, l'Étranger appliquant ainsi à sa façon une des techniques de manipulation bien connues de la psychologie de l'engagement, le « pied dans la porte », consistant à extorquer un service peu coûteux afin d'en obtenir un autre par la suite qui le sera beaucoup plus ³²².

Si la suite du propos de l'Athénien sera un *λόγος*, dirigé vers la raison de l'athée, sans recourir à aucune illusion ni manipulation, nous constatons toutefois que le terrain a été soigneusement préparé par des procédés de type incantatoire, destinés à apaiser les émotions du destinataire de ce discours et à le mettre dans les meilleures dispositions pour se laisser convaincre et à rendre l'interaction la plus efficace possible dans le sens souhaité par l'Athénien. Nous retrouvons l'association des incantations et de la démonstration déjà évoquée ³²³, les incantations ne produisant aucune illusion ici non plus puisqu'elles ne servent pas à faire passer le discours de l'Étranger d'Athènes à l'insu de son auditeur en endormant son attention mais au contraire à accroître sa réceptivité en endormant son émotivité. L'effet est une démultiplication de la puissance persuasive du *λόγος* qui est passé au crible de la critique rationnelle par l'athée et qui n'est pas admis comme une opinion ordinaire pouvant être balayée plus tard par une autre opinion plus séduisante. C'est parce que l'Athénien prend le risque d'être réfuté de la façon la plus virulente et la plus précise qu'il parvient à faire voler en éclat les *λόγοι* dévoyés des athées et à leur substituer ce nouveau *λόγος*, qui, n'étant pas réfutable, s'implante dans leur âme et transforme leur vie, les éventuels obstacles émotionnels à l'exercice normal de la raison ayant été levés.

Une fois que l'argumentation a convaincu les esprits forts, il redevient possible de se servir des incantations habituelles, pour parachever et renforcer le travail persuasif de la démonstration. Le discours du préambule opère une véritable purification de l'âme qui la rend de nouveau perméable aux influences des incantations venant de la société et du législateur. Ainsi, ayant réfuté rationnellement ceux pensant que les dieux, même s'ils existaient, n'intervenaient pas dans les affaires humaines (mais la démonstration avait également été précédée d'une exhortation ³²⁴), l'Étranger introduit des mythes à des fins incantatoires ³²⁵. La

321. *Ibid.*, 888 b2, la requête est réitérée et développée en c7-d5.

322. Voir notamment R.-V. JOULE, J.-L. BEAUVOIS, *Petit traité de manipulation à l'usage des honnêtes gens*, pp. 97-116, *La Soumission librement consentie*, pp. 40-51, ou N. GUÉGUEN, *op. cit.*, pp. 86-119.

323. *Supra*, pp. 967-973.

324. *Lois*, X, 899 d5-900 c1, 899 d6 (*παραμυθητέον*).

325. *Ibid.*, 903 b1-2 : « toutefois, il me semble avoir encore besoin en plus de quelques mythes incantatoires. » (*ἐπωδῶν γε μὴν προσδεῖσθαι μοι δοκεῖ μύθων ἔτι τινῶν.*) Sur ce passage, voir M. VORWERK, « Zauber oder

démonstration a contraint l'intellect de l'athée par des raisonnements ³²⁶, en rectifiant les conceptions concernant la notion de divinité, qui implique une sagesse et une attention parfaites et exclut toute négligence pour quoi que ce soit ³²⁷. Le mythe est complémentaire de cette approche intellectuelle et vise à influencer la perception du monde et son interprétation, notamment la façon dont l'individu envisage sa place dans le monde et son destin ³²⁸. Le mythe incantatoire court-circuite ainsi la production des *πάθη* nuisibles, en fournissant une interprétation de la réalité qui met fin à la dissonance cognitive que nous avons relevée précédemment ³²⁹, mais cette fois d'une manière qui renforce les conceptions sur l'existence des dieux au lieu de les affaiblir. L'incantation, une fois de plus, est un moyen particulièrement habile pour fournir une construction de la réalité qui va dans le sens voulu par le législateur. Le nœud du procédé consiste à persuader les individus d'une ignorance qui était la leur sans qu'ils en aient eu conscience jusqu'à présent ³³⁰, afin de les forcer à adopter une explication qui s'accorde avec les visées du législateur pour combler cette ignorance. Les citoyens se découvrent différents de ce qu'ils pensaient être en s'apercevant de l'existence de cette ignorance qu'ils ne soupçonnaient pas et dont ils ne savent pas réellement l'étendue, ni sur quoi elle porte exactement, mais qui remet en cause leurs interprétations du monde puisqu'un doute s'installe sur leur validité et ouvre la possibilité d'acquiescer une nouvelle opinion qui viendrait remplir le vide qu'elle représente. Il découle de là un changement d'attitude chez les habitants qui, au lieu de trouver eux-mêmes une façon de comprendre le réel lorsqu'il ne s'accorde pas avec leurs conceptions, vont désormais invoquer leur ignorance et se référeront alors au mythe que le législateur leur a inculqué. Jusque-là, il ne leur venait pas à l'esprit de considérer leur ignorance et spontanément ils élaboraient une explication personnelle du réel : en envisageant maintenant un manque de connaissance, les individus perdent leur autonomie et ne peuvent plus proposer de solutions personnelles, et deviennent alors dépendants d'un tiers mieux informé qu'eux ³³¹. Le problème n'a pas changé, c'est

Argument? Die ἐφοδοὶ μῦθοι in *Nomoi* X (903 A 10-905 D 1) » in S. SCOLNICOV, L. BRISSON (ed.), *op. cit.*, pp. 81-86.

326. *Lois*, 903 a10-b1.

327. *Ibid.*, 900 c8-903 a6.

328. *Ibid.*, 903 b4-905 c7.

329. Voir *supra*, p. 1096.

330. *Ibid.*, 903 c1-d3, passage qui se conclut en d1-3 ainsi : « alors que toi, tu es fâché, ignorant de quelle manière ce qui est le meilleur te concernant est adéquat au tout, autant qu'à toi, en vertu de votre origine commune » (σὺ δὲ ἀγανακτεῖς, ἀγνοῶν ὅπῃ τὸ περὶ σὲ ἄριστον τῶ παντὶ συμβαίνει καὶ σοὶ κατὰ δύναμιν τὴν τῆς κοινῆς γενέσεως), souligné par nous.

331. L'interdiction des cultes non encadrés par la loi et des sanctuaires privés, stipulée en 909 d3-910 d4, consacrera cette perte complète d'autonomie des citoyens dans le domaine religieux, l'expression publique de la religiosité et l'encouragement de la délation contraignant les habitants à se conformer aux pratiques légales. Cette forme de dévotion est d'autant plus critiquable qu'elle concerne vraisemblablement les divinités mythologiques, puisque l'Étranger mentionne les promesses faites « aux dieux, aux démons et aux enfants des dieux » (910 a1 : θεοῖς καὶ δαίμοσιν καὶ παισὶν θεῶν), et en 886 c4-8, il n'avait pas caché son scepticisme sur la valeur de ces croyances anciennes. Mettant l'accent sur les vices de la religion populaire, le projet des *Lois* tend

seulement la façon de l'envisager qui a bouleversé l'équation. Une fois encore, le législateur use d'un artifice cognitif qui déstabilise les citoyens et leur fait perdre leurs repères pour mieux se poser en guide. C'est une véritable prouesse de magicien car en faisant intervenir l'ignorance, cet objet aux contours imprécis et au contenu indécis, le législateur place un écran entre les citoyens et ses manipulations : il peut ainsi leur faire admettre les opinions de son choix, puisqu'ils n'ont pas accès à la connaissance des dieux et de leurs desseins. Mieux, l'ignorance est incluse dans le système pensé par le législateur, en disant qu'elle est naturelle et que le plan divin n'est pas connaissable par les hommes, qui connaissent les principes généraux régissant les prises de décision des dieux et sont seulement assurés qu'ils visent le meilleur, assignant à chacun la place qui lui revient et lui donnant son dû : tout cela est invérifiable mais intellectuellement satisfaisant, car l'approche est opératoire en toute circonstance, si bien que l'ignorance semble circonscrite, et, de ce fait, les individus ne sont pas encouragés à sortir du système pour chercher des connaissances qui en questionneraient les fondements.

d) *La magie dans la cité*

i. L'impiété sous toutes ses formes

À la fin du livre X des *Lois*, l'Étranger d'Athènes condamne un certain nombre de pratiques relevant de la magie ou de la pensée magique, au motif qu'elles constituent des types d'impiété plus ou moins graves. Il y a tout d'abord ceux qui sont versés dans toutes les sortes de *μαγανεία*³³². Le terme désigne la tromperie sous toutes ses formes, et notamment lorsqu'elle est produite par des moyens magiques. Vu qu'il dénonce dans ce passage les gens rejetant complètement l'existence des dieux, il est possible que l'Étranger emploie le mot *μαγανεία* dans son sens le plus large et vise moins ici les sorciers que ceux qui, ne manquant pas d'intelligence, utilisent cyniquement la religion pour duper autrui et réaliser des fins personnelles³³³, en dissimulant leur athéisme ce qui les rend d'autant plus pernicieux³³⁴,

à en éliminer les expressions traditionnelles et à imposer une religion unifiée sous un dogme défini au niveau des institutions de la cité, conçu par un législateur plus savant que la foule sur les choses du divin.

332. *Ibid.*, 908 d4. Sur tout le passage concernant la loi d'impiété proposée par l'Athénien, voir E. A. WYLLER, « Platos Gesetz gegen die Gottesleugner. *Nomoi*, 10, 907D-909D », *Hermes* (Wiesbaden), 85, 1957, pp. 292-314.

333. En revanche, le mot *μαγανεία* sera utilisé de nouveau en *Lois*, 933 a2-3 dans un contexte indubitablement magique cette fois : « par des pratiques magiques, ainsi que des incantations et ce que l'on appelle des envoûtements par des ligatures » (*μαγανείαις τέ τισιν καὶ ἐπωδαῖς καὶ καταδέσει λεγομέναις*). Sur l'utilisation

alors que la sorcellerie suppose au contraire l'existence des dieux et des démons, pour pouvoir les invoquer afin de produire un résultat, ce qui relève de la troisième forme d'impiété, postulant que l'on peut acheter les faveurs divines, et lorsqu'il sera question de cette sorte d'impiété, quelques lignes plus loin, la sorcellerie sera d'ailleurs explicitement évoquée par l'utilisation du verbe *γοητεύειν*.

À cet endroit, en effet, l'Athénien attaque les individus qui cherchent à séduire l'âme des êtres vivants en se disant capables d'invoquer l'âme des morts et prétendant obtenir les faveurs divines par toutes formes de sorcellerie³³⁵ : leur impiété consiste non seulement dans

de ce mot au sens de « supercherie », voir entre autres ATHÉNÉE, *op. cit.*, I, 15.49 : « les artifices culinaires » (*τὰς μαγειρικὰς μαγανείας*) ; LUCIEN de Samosate, *Alexandre ou le faux devin*, I.4 (HARMON) : « ses inventions [sc. d'Alexandre, le sorcier d'Abonotique], ses exploits éhontés et ses tours » (*καὶ ἐπινοίας αὐτοῦ [sc. τοῦ Ἀλεξάνδρου τοῦ Ἀβωνοτειχίτου γόητος] καὶ τολμήματα καὶ μαγανείας*) ; XVII.8-16 : « et donc, le dispositif réclamait un Démocrite ou Épicure lui-même ou Métrodore ou quiconque ayant un jugement d'acier, pour ne pas croire à ce qui était présenté, et à défaut d'être capable de découvrir le procédé, au moins de rester avant tout persuadé que le procédé derrière ce tour lui échappait, que tout cela était une tromperie et ne pouvait se produire » (*ὥστε πάνυ τὸ μηχανήμα ἐδεῖτο Δημοκρίτου τινὸς ἢ καὶ αὐτοῦ Ἐπικούρου ἢ Μητροδώρου ἢ τινὸς ἄλλου ἀδαμαντίνην πρὸς τὰ τοιαῦτα τὴν γνώμην ἔχοντος, ὡς ἀπιστῆσαι καὶ ὅπερ ἦν εἰκάσαι, καὶ εἰ μὴ εὐρεῖν τὸν τρόπον ἐδύνατο, ἐκεῖνο γοῶν προπεπεισμένου, ὅτι λέληθεν αὐτὸν ὁ τρόπος τῆς μαγανείας, τὸ δ' οὖν πᾶν ψευδὸς ἐστὶ καὶ γενέσθαι ἀδύνατον*) ; XXV.4-5 : « dans les villes, on détectait peu à peu toute la supercherie et la mise en scène de l'affaire » (*ἐν ταῖς πόλεσιν ἐπεφώρατο ἡρέμα ἢ πᾶσα μαγανεία καὶ συσκευὴ τοῦ δράματος*) ; XLIII.27 : « un rival capable de déjouer ses tours » (*τινα ἀντίτεχνον καὶ ἀντισοφιστὴν τῆς μαγανείας αὐτοῦ*) ; d'ailleurs Lucien utilise le mot *γόης* en V.5-8 quand il veut désigner la personne pratiquant la sorcellerie, qu'il considère certainement aussi comme un art frauduleux (Alexandre étant lui-même appelé un *γόης* en I.3) : « un sorcier, de ceux qui promettent de la magie, des envoûtements merveilleux, du succès dans les affaires amoureuses, des sorts contre les ennemis, des trésors exhumés et des propriétés en héritage » (*γόης τῶν μαγείας καὶ ἐπωδᾶς θεσπεσίους ὑπισχνουμένων καὶ χάριτας ἐπὶ τοῖς ἐρωτικοῖς καὶ ἐπαγωγὰς τοῖς ἐχθροῖς καὶ θησαυρῶν ἀναπομπὰς καὶ κλήρων διαδοχὰς*). Dans le *Gorgias*, 484 a4-5, Platon utilise un terme de la même famille que *μαγανεία*, *τὰ μαγανεύματα*, qui évoque aussi l'idée de tromper par des prodiges et qui évoque autant des procédés servant à produire des mystifications que le résultat d'une opération magique (« nos inscriptions, nos tours de magie, nos enchantements, et nos lois » (*τὰ ἡμέτερα γράμματα καὶ μαγανεύματα καὶ ἐπωδᾶς καὶ νόμους*)). Ce mot apparaîtra une nouvelle fois dans les *Lois*, 933 c7, au moment de l'énoncé de la loi sur les crimes de magie.

334. C'est pourquoi la cité doit leur réserver un châtement des plus sévères comme il est dit en 908 e1-2 (l'Étranger vient de distinguer deux façons de se comporter quand on ne croit pas aux dieux) : « la forme dissimulée, ce n'est pas une ni même deux morts que méritent les fautes venant d'elle » (*τὸ μὲν εἰρωνικὸν οὐχ ἐνὸς οὐδὲ δυοῖν ἄξια θανάτων ἀμαρτάνων*).

335. *Ibid.*, 909 a8-b5 : « quant à tous ceux qui seront devenus des bêtes sauvages au point de ne pas croire que des dieux existent, ou qu'ils sont négligents, ou peuvent être apaisés par des supplications, méprisants en outre les hommes, ils attirent à eux un grand nombre de vivants, en prétendant attirer les âmes des morts et promettant de persuader les dieux, croyant qu'ils les envoûtent par des sacrifices, des prières et des incantations » (*ὅσοι δ' ἂν θηριώδεις γένωνται πρὸς τῷ θεοῦ μὴ νομίζειν ἢ ἀμελεῖς ἢ παραιτητοὺς εἶναι, καταφρονοῦντες δὲ τῶν ἀνθρώπων ψυχαγωγῶσι μὲν πολλοὺς τῶν ζώντων, τοὺς δὲ τεθνεῶτας φάσκοντες ψυχαγωγεῖν καὶ θεοὺς ὑπισχνόμενοι πείθειν, ὡς θυσίαις τε καὶ εὐχαῖς καὶ ἐπωδαῖς γοητεύοντες*). Au livre IX, en 865 d3-866 a1, l'Athénien avait évoqué le mythe ancien selon lequel l'auteur d'un meurtre est harcelé par l'âme de sa victime, tuée depuis peu, qui, en colère, le poursuit, cherchant à lui transmettre le trouble et l'effroi qu'elle ressent par sa faute, assistée par la mémoire du criminel. En 927 a1-3, il répétera que l'âme des défunts continue d'intervenir dans le monde des vivants : « les âmes des morts possèdent une certaine puissance d'action, après avoir atteint le terme de la vie, par laquelle elles prennent soin des affaires concernant les hommes » (*αἱ τῶν τελευτησάντων ψυχαὶ δύναμιν ἔχουσιν τινα τελευτήσασαι, ἢ τῶν κατ' ἀνθρώπου πράγματων ἐπιμελοῦνται*). C'est une pratique courante de la magie grecque que de chercher à s'allier à l'âme d'une personne morte avant le terme jugé normal de son existence, c'est-à-dire une personne encore jeune ou victime d'un homicide (voir *supra*, p. 977, note 397). Sur la nécromancie dans la magie antique, voir notamment W. R. HALLIDAY, *op. cit.*, chap. XI, J. E. LOWE, *op. cit.*, pp. 52-56, T. HOPFNER, *op. cit.*, II, §§ 328-376 (pp. 148-163 ; pp. 546-618 de la nouvelle édition), « Nekromantie » in *R.E.*, XVI. Bd. (XXXII. Halbbd.), col. 2218-2233, F. CUMONT, *op. cit.*, pp. 97-108, A. BERNAND, *op. cit.*, chap. X, M. MARTIN, *op. cit.*, pp. 221-226, S. I. JOHNSTON, *Ancient Greek Divination*, pp. 97 sq., 171-175, et

la doctrine qu'ils véhiculent, qui entre sous une des formes d'athéisme dénoncées, mais surtout dans leur prétention à prendre la place des divinités, en influant sur les âmes, tant des vivants que des morts, ainsi que sur les divinités, bouleversant de la sorte leur plan providentiel. En outre, la législation a proclamé que les âmes des morts étaient un des agents de la Justice³³⁶, si bien que prétendre les contrôler renvient à se dire capable de s'opposer à la Justice et de garantir l'impunité aux coupables, dont la souillure ne sera jamais purifiée et qui pourront multiplier leurs méfaits sans se sentir inquiétés, même pas par leurs remords. Cette deuxième forme d'impiété est toutefois nettement moins grave que la précédente car le fautif peut être convaincu de bonne foi de la valeur de son don et croire sincèrement aux dieux, bien qu'étant mû par de mauvaises intentions, se mettant au service d'individus vicieux ou rendant possible des crimes. La dernière forme d'impiété ayant trait à la pensée magique est encore plus naïve puisqu'elle concerne des êtres faibles ou en position de faiblesse, comme les femmes, les malades ou toute personne en butte à une calamité, qui ont tendance à chercher à influencer les dieux et les démons en leur consacrant des objets ou en effectuant des sacrifices ou en promettant des statues votives³³⁷. On rectifiera ce comportement fautif, adopté par les individus sans chercher à mal agir, en introduisant une mesure légale supplémentaire, l'interdiction des cultes privés, qui amènera les personnes qui ne sont pas perverses à modifier d'elles-mêmes leur comportement, sans contrainte physique, uniquement par docilité vis-à-vis de la loi et probablement par sincérité envers la religion, se trouvant contentes de la pratiquer désormais « comme il faut », en se conformant aux dispositions légales.

Les *Lois* présentent les dangers que le développement de l'athéisme fait courir à la cité et un certain nombre de pratiques magiques nocives qu'il suscite. Il est bon de s'intéresser aussi à un passage du livre II de la *République* qui contient une approche complémentaire. Socrate et ses interlocuteurs y étudient comment des opinions erronées en matière de religion conduisent des citoyens à recourir aux services de sorciers et de charlatans pour commettre des actes injustes. Ils mettent également en évidence les effets de l'imprégnation culturelle dans la perpétuation de ces opinions, par le biais des mythes et des poésies.

Au début du livre II de la *République*, Adimante expose l'opinion qui a ordinairement cours, et qui est propagée particulièrement par les poètes, consistant à valoriser officiellement

surtout D. OGDEN, *Greek and Roman Necromancy, passim*, particulièrement pp. 105-108, qui sont consacrées plus spécifiquement à Platon.

336. *Lois*, XI, 927 b8-c2, évoquant la protection que les dieux, les âmes des défunts et les vieillards accordent aux orphelins : « à la fois ils sont bienveillants envers les gens qui sont justes dans ces domaines, et font preuve au contraire d'énormément de rancune à l'égard des gens qui maltraitent ceux qui sont orphelins et isolés » (*τοῖς τε περὶ αὐτὰ δίκαιοις εὐμενεῖς εἰσιν, νεμεσώσιν τε μάλιστα αὖ τοῖς εἰς ὀρφανὰ καὶ ἔρημα ὑβρίζουσιν*). Ce passage est à rapprocher de 872 d7-873 a3, à propos de la Justice (*δίκη*) qui poursuit et punit l'âme des meurtriers en leur faisant subir le même sort que leur victime à leur réincarnation suivante, qui est programmée de telle sorte que le destin du coupable soit scellé.

337. *Ibid.*, X, 909 e5-910 a6.

la justice, récompensée dans l'Hadès, tout en la considérant comme difficile et pénible à réaliser contrairement à l'injustice, et surtout désavantageuse en pratique, de nombreux exemples de gens vicieux ayant socialement réussi venant à l'appui de cette conception, qui n'est pas loin de soutenir que la réussite est impossible sans un minimum d'injustice. De là découlerait une vision erronée des dieux, à qui il arriverait de mal distribuer les vies, donnant parfois des existences misérables à des gens justes et tout le contraire à des injustes³³⁸. Selon cette vision, d'une part, la valeur éthique des actions n'est pas le signe d'une faveur divine accordée à l'individu et d'autre part, les dieux s'emploient à bafouer la justice qu'ils ont pourtant instituée : pourquoi, dans ces conditions, ne pas se laisser glisser sur la pente de l'injustice comme tout un chacun semble être enclin à le faire avec la plus grande facilité ? Cette situation est le fruit d'un enchaînement d'opinions erronées, dû à des jugements hâtifs et un manque de réflexion sur les concepts en jeu. Il y a au départ une erreur d'appréciation consécutive à l'incapacité de la plupart des hommes à déterminer correctement la valeur des destinées et la qualification éthique des actions, et donc de savoir si les dieux font réellement du tort aux justes et favorisent les injustes. Une conception fautive du divin s'en déduit, qui admet que les dieux puissent ne pas être totalement bons, ne pas viser uniquement au bien et ne pas se préoccuper de l'application stricte de la justice, ce qui laisse la possibilité de les corrompre.

La magie trouve dans ce système d'opinions une raison d'être autant qu'un argumentaire commercial, car elle se fait fort de permettre à ceux qui ont les moyens de payer de se purifier de leurs injustices passées ou de celles de leurs ancêtres, ou de s'abandonner au penchant pour le vice, qui paraît si naturel, et cela en toute impunité, les dieux pouvant être achetés par des prières ou des rituels. Et si les sorciers sont suffisamment puissants pour faire renoncer les dieux à punir les injustes, ils doivent également être capables d'amener les divinités à prendre part activement à la commission d'injustices pour le compte de leurs clients, ce qui constitue une étape supplémentaire dans la promotion du vice³³⁹. La sorcellerie tire donc pleinement parti de la dissonance profonde existant dans cette approche populaire de la vertu et du divin, valorisant la vertu mais affirmant que le contraire est plus aisé et plus profitable, postulant des dieux justiciers mais qui, sous certaines conditions, favorisent l'injustice. Grâce à cette pratique, plus personne n'a à se poser la question de la portée de ses actes et chacun peut se laisser aller à assouvir tous ses désirs, sans chercher à savoir si les conséquences sont passibles d'une punition divine. Certes, la sorcellerie joue un rôle rassurant dans un environnement doctrinal incertain mais elle fait figure surtout d'incitation à l'injustice et à l'impiété. Précisons que l'efficacité de la magie n'est pas au centre du propos : Adimante

338. *République*, II, 362 e4-364 b5.

339. *Ibid.*, 364 b5-365 a3.

dénonce seulement son utilisation à des fins mauvaises, motivée par l'adhésion des consultants à une série d'opinions fautives.

Il est d'autant plus difficile d'extirper les opinions erronées qu'elles s'insèrent profondément dans la culture et un système d'opinions qui prévaut dans la cité, et que, de la sorte, elles passent pour être évidentes. Il existe en effet tout un ensemble plutôt cohérent d'opinions et de croyances, qui s'impliquent et se fondent les unes les autres, modèlent les comportements, génèrent des attentes précises par rapport à ceux d'autrui, étant donné qu'une personne est tenue de toujours renvoyer une apparence attendue, en fonction des circonstances, pour ne pas être confrontée à l'hostilité ou au moins à la réprobation d'autrui³⁴⁰. Dans un tel environnement, il est moins important de connaître ce qu'est la vertu et comment la pratiquer que de savoir quelle est l'opinion générale sur celle-ci et d'adopter un comportement qui lui soit conforme extérieurement. Par surcroît, une série d'opinions sur l'athéisme et la possibilité de corrompre des dieux, semblables à celles dénoncées dans les *Lois*, est largement véhiculée et ancre dans la population un sentiment d'impunité et de bonne conscience, les citoyens étant invités à croire que même s'ils commettent des injustices, les dieux ne les sanctionneront pas, étant donné que des méthodes existent, prières, offrandes, rituels ou initiations, permettant soit d'obtenir des dieux qu'ils ignorent le mal commis, soit de se purifier des crimes perpétrés³⁴¹.

Le conditionnement des citoyens est entretenu par tout le corps des spécialistes de la religion, officiels ou non, ainsi que les poètes, qui propagent notamment la vision trompeuse des dieux corruptibles ou causant les malheurs des hommes³⁴². Et leur influence est extrêmement importante car leurs approches sont à la base des principales manifestations culturelles, à commencer par la mythologie qui, de façon plus ou moins directe, reflète leurs opinions erronées et se répand dans toute la population dès la petite enfance, de la façon la plus naturelle qui soit, puisque les mythes sont racontés par les propres parents et grands-parents des citoyens, ce qui accroît encore le phénomène d'imprégnation, vu que ce sont des personnes proches dont le discours est reçu avec confiance³⁴³. Le mythe n'a pas d'intérêt

340. *Ibid.*, 365 b4-d6.

341. *Ibid.*, 365 d6-366 b2.

342. *Ibid.*, 364 c5-365 a3, 366 a6-b2, 377 d4-378 e3, 379 c9-380 c3, 381 d1-e6, 383 a7-b9.

343. *Ibid.*, 376 e11-377 d1, 378 c6-e3, 381 e1-6, en particulier 377 a12-b3 : « Or ne sais-tu pas que le commencement est à l'égard de toute œuvre ce qui est le plus important, spécialement bien sûr pour tout ce qui est jeune et *tendre* ? Car évidemment c'est à ce moment-là qu'elle est le plus *modelable* et que pénètre le mieux l'*empreinte* que l'on peut vouloir *imprimer* à chacune. » (*οὐκοῦν οἴσθ' ὅτι ἀρχὴ παντὸς ἔργου μέγιστον, ἄλλως τε δὴ καὶ νέφ καὶ ἀπαλῶ ὄρωον; μάλιστα γὰρ δὴ τότε πλάττεται, καὶ ἐνδύεται τύπος ὃν ἂν τις βούληται ἐνσημήνασθαι ἐκάστῳ.*) ; 377 c2-4 : « ensuite, ceux [sc. les mythes] ayant été sélectionnés, nous persuaderons les nourrices ainsi que les mères de les raconter aux enfants, et *modeler* les âmes de ceux-ci au moyen de ces mythes, bien plus encore que leurs corps au moyen de leurs mains » (*τοὺς δ' ἐγκριθέντας [sc. μύθους] πείσομεν τὰς τροφούς τε καὶ μητέρας λέγειν τοῖς παισίν, καὶ πλάττειν τὰς ψυχὰς αὐτῶν τοῖς μύθοις πολὺ μᾶλλον ἢ τὰ σώματα ταῖς χερσίν*) ; 377 c8-d1 : « car il faut dès lors que les plus grands [sc. mythes] comme les plus petits

pour son contenu, puisque c'est un discours globalement faux³⁴⁴, mais étant le premier type de discours que l'âme malléable des enfants reçoit, il joue un rôle formateur essentiel. Les enfants assimilent alors les mythes en les prenant au premier degré, sans être capables de faire la part des choses entre le texte et sa dimension allégorique, quand elle existe³⁴⁵ et ils modèlent ensuite leurs opinions d'adultes à partir d'eux. À ce moment-là, ils ne croient peut-être plus aux histoires racontées dans ces fables mais leurs opinions concernant les comportements que les mythes présentent, louent ou blâment, et les caractéristiques des dieux qui sont exposées, ont été calibrées par ces récits : ce qui est affirmé des dieux ou des héros est valorisé et est transposé au niveau humain et est jugé comme étant acceptable. Le texte de l'histoire passe mais le sens s'est imprégné dans le cœur des auditeurs, comme si le contenu abstrait et structurant du mythe était demeuré. Les mythes et les poésies comportent ainsi une nature paradigmatique qui se répercute dans la formation des opinions et devient la matrice des comportements des individus. Ils constituent vraiment des instruments politiques d'acculturation des citoyens à qui ils inculquent un modèle de société et des valeurs, charge au législateur de sélectionner les principes qu'il souhaite voir figurer dans les textes poétiques.

ii. Les crimes de magie

Le raisonnement suivi par l'Étranger d'Athènes au sujet des activités ayant un rapport à la magie est celui d'un juriste qui ne juge pas le contenu et l'efficacité de la pratique en elle-même mais seulement son rapport à la loi³⁴⁶. La question du délit d'opinion que constitue l'expression publique de l'athéisme ou de doctrines en découlant ne saurait être à l'origine d'une criminalisation *a priori* de la magie puisque ces opinions ne provoquent pas en elles-mêmes de trouble à l'ordre public : ce sont seulement leurs conséquences, auxquelles contribuent les pratiques magiques visées à la fin du livre X, qui sont répréhensibles et l'expression de ces conceptions est jugulée pour des raisons que nous allons étudier bientôt. Car s'agit-il réellement d'un simple délit d'opinion, puni en tant que tel ? Rien n'est moins sûr car dans l'optique qui est celle de l'Étranger, l'athéisme n'est pas d'une nature comparable

aient la même *empreinte* et possèdent une influence identique » (*δεῖ γὰρ δὴ τὸν αὐτὸν τύπον εἶναι καὶ ταῦτὸν δύνασθαι τοὺς τε μείζονας καὶ τοὺς ἐλάττους* [*sc. μύθους*]), nous soulignons.

344. *Ibid.*, 376 e11-377 a7.

345. *Ibid.*, 378 d7-e1 : « le jeune en effet n'est pas capable de faire la distinction entre ce qui possède un sens sous-jacent et ce qui n'en possède pas, mais les choses qu'il admet à cet âge parmi ses opinions, ont tendance à devenir ineffaçables et inaltérables » (*ὁ γὰρ νέος οὐχ οἷός τε κρίνειν ὅτι τε ὑπόνοια καὶ ὁ μὴ, ἀλλ' ἂν τηλικούτος ὢν λάβῃ ἐν ταῖς δόξαις δυσέκνιπτά τε καὶ ἀμετάστατα φιλεῖ γίνεσθαι*).

346. Sur la législation concernant la magie, exposée dans les *Lois*, on pourra consulter A. MOTTE, « À propos de la magie chez Platon... », pp. 272-280.

aux opinions ordinaires qui sont des jugements erronés provenant d'un défaut de connaissance ou de préférences personnelles découlant de l'affectivité. Pour l'Étranger et ses deux compagnons, qui n'éprouvent spontanément que haine et dégoût envers cette conception, l'athéisme est une aberration, la question de l'existence des dieux ne devant même pas se discuter car ceux-ci se donnent tout simplement à voir à quiconque prend la peine de lever les yeux vers les cieux et observer la régularité et l'harmonie des cycles naturels ³⁴⁷ : tout être humain, fût-il barbare, ne peut que reconnaître l'existence des dieux. Par conséquent, aucune personne douée de raison ne peut être athée ³⁴⁸.

L'athéisme est ainsi une attitude contre-nature, non humaine, qui résulte en réalité essentiellement d'un phénomène social pervers, la société n'ayant pas réussi à convaincre tous ses membres de l'existence des dieux, et a même laissé se diffuser, voire encouragé, l'athéisme, prôné par certains individus passant pour des autorités ³⁴⁹. La déficience d'humanité caractérisant les athées ressort nettement au moment où l'Athénien expose les peines frappant les différentes formes d'impiété. En effet, il prend le soin de distinguer dans un premier temps, d'une part, les personnes qui sont justes et agissent avec justice ³⁵⁰, mais qui clament publiquement leur athéisme et raillent les choses de la religion, risquant de contaminer leur concitoyens ³⁵¹, et d'autre part, les individus pervers, incapables de contrôler leurs affections, tout en étant doués d'intelligence ³⁵², mais qui sont incroyants et se gardent bien de le montrer, se dissimulant au contraire derrière leur bonne réputation ³⁵³, afin d'utiliser la religion pour commettre des forfaits ³⁵⁴. Les premiers, dont l'athéisme ne s'est exprimé qu'en paroles, seront jetés en prison pour être rééduqués car ils n'ont pas tous leurs esprits ³⁵⁵, ce qui explique au passage le choix du nom de la prison, *σωφρονιστήριον*. C'est à cause d'une déficience intellectuelle, donc un trouble fonctionnel involontaire et non d'un mauvais fond, qu'ils sont devenus athées : le séjour en prison s'apparente à un internement psychiatrique et est censé aider ces personnes à réintégrer la société des gens normaux une fois leur trouble corrigé, rééduqué. Quant aux seconds, dont l'athéisme s'est exprimé en actes,

347. *Lois*, X, 885 e7-886 a5.

348. En 891 c7, l'athéisme est désigné par l'Athénien comme une « opinion insensée » (*ἀνοήτου δόξης*) et en 899 b1-2, Clinias dit qu'il faudrait « être parvenu au dernier degré de la déraison » (*ἐπὶ τὸ ἔσχατον ἀφιγμένον ἀνοίας*) pour ne pas reconnaître la divinité des astres après la démonstration qui vient d'être proposée par l'Étranger.

349. *Ibid.*, 885 d4-e1, 886 d2-e2, 890 a3, 891 c7-d3.

350. *Ibid.*, 908 b4-c1.

351. *Ibid.*, 908 c6-d1.

352. *Ibid.*, 908 c1-4.

353. *Ibid.*, 908 d2 : « étant réputé posséder de bonnes dispositions naturelles » (*εὐφροῆς δὲ ἐπικαλούμενος*).

354. *Ibid.*, 908 d1-7.

355. *Ibid.*, 908 e5-909 a2 : « ceux qui en sont arrivés là sous l'effet de la déraison et non à cause d'une disposition mauvaise ou de leur caractère, que le juge désigné, en vertu de la loi, les mette dans la prison conçue pour rééduquer la raison, pour une durée qui ne sera pas inférieure à cinq ans » (*τοὺς μὲν ὑπ' ἀνοίας ἄνευ κάκης ὀργῆς τε καὶ ἥθους γεγενημένους εἰς τὸ σωφρονιστήριον ὁ δικαστὴς τιθέμενος νόμῳ τιθέσθω μῆδὲν ἔλαττον ἐπὶ πέντε*).

ils seront tués³⁵⁶, car cette conception vient de leur nature méchante, ce qui interdit vraisemblablement de les considérer comme des humains à part entière étant donné que, dans un second temps, l'Étranger déshumanisera aussi en les comparant à des bêtes sauvages³⁵⁷ ceux qui croient aux dieux mais estiment qu'ils ne s'intéressent pas aux hommes ou peuvent être corrompus, et qui commettent moult méfaits en raison de ces conceptions ; la punition de ces derniers sera moins expéditive, leur crime étant moins grave, puisqu'ils seront enfermés jusqu'à la fin de leurs jours dans un lieu de détention spécial loin de la vie civilisée³⁵⁸, donc un lieu conforme à leur nature sauvage ; on leur interdira tout contact avec les hommes libres et ils seront privés de sépulture à leur mort, comme les animaux dans la nature³⁵⁹. Enfin, ceux qui ont tendance à se laisser aller à tenter d'acheter les faveurs divines sont des êtres soit naturellement plus faibles, comme les femmes, soit souffrant de faiblesses passagères, comme dans le cas des malades ou des personnes frappées de malheur ou harcelées par des visions angoissantes³⁶⁰, donc se situant dans tous les cas à un échelon inférieur par rapport à l'homme disposant de tous ses moyens physiques et psychiques : dans leur cas, l'impiété est également plus légère, mais elle doit néanmoins être combattue car d'une manière générale, la pratique de cultes privés tend à inciter le gens à être injustes, s'imaginant probablement pouvoir se purifier de leurs actes délictueux restés cachés par des sacrifices et des prières offerts dans leurs sanctuaires, mais tout cela rejallira tôt ou tard sur toute la collectivité si le législateur ne met pas fin à cette pratique qui empêche la purification réelle des souillures émanant de ces injustices cachées, qui pourraient bien finir par menacer les fondements de la cité à cause de la multiplication des crimes engendrés par cette situation d'impureté récurrente³⁶¹.

Dans tous les cas, la présence de l'athéisme ou de conceptions qui en dérivent provient d'un défaut de constitution de l'individu, intrinsèque ou passager, et non d'une simple opération cognitive plus ou moins imparfaite, comme dans le cas des opinions ordinaires. Soit l'expression de l'athéisme cause un tort direct à la société et il faut la protéger de l'athée, en éliminant celui-ci d'une façon ou d'une autre, soit elle n'entraîne aucun tort à la collectivité et c'est l'athée qu'il faut protéger de lui-même en le rééduquant et en lui rendant cette part d'humanité qui lui manque. À en juger par ses effets et les punitions que l'Étranger prévoit, l'athéisme est infiniment plus dangereux lorsqu'il reste dissimulé car il est en lui-même une incitation permanente à l'injustice, dès lors que l'on admet que l'homme, par nature, ne vise

356. *Ibid.*, 908 e1-2, cité *supra*, p. 1106, note 334.

357. *Ibid.*, 909 a8 : *θηριώδεις*.

358. *Ibid.*, 908 a5-6: « une autre [prison] dans la région centrale du territoire, là où il y aura un endroit désert et le plus sauvage possible » (*ἐνδὸς* [*sc. δεσμοτηρίου*] *δὲ αὐτὸ κατὰ μέσην τὴν χώραν, ὅπῃ περ ἂν ἔρημός τε καὶ ὡς ὅτι μάλιστα ἀγριώτατος ἢ τόπος*).

359. *Ibid.*, 909 b6-c6.

360. *Ibid.*, 909 e5-910 a6. Voir aussi *ibid.*, IX, 854 b1-5.

361. *Ibid.*, X, 910 a7-b6.

que son intérêt personnel, égoïstement, car soit l'individu est invité à céder à tous ses désirs, si aucun châtiment divin n'est à craindre, soit il a la garantie que ses forfaits seront sans conséquence, si les dieux sont corruptibles : tant que la société n'intervient pas, l'injustice ne demande qu'à se poursuivre. À vrai dire, l'athéisme paraît être inhérent à la condition d'homme injuste³⁶² car le croyant répugnera à commettre l'injustice. Les proclamations publiques d'athéisme sont ainsi pourchassées pour le bien de ceux qui s'en rendent responsables et pour empêcher que cette folie ne se transmette aux autres citoyens et qu'eux aussi avilissent leur humanité en acceptant de telles conceptions, mais non pas pour éviter de donner à des individus injustes des raisons de commettre des crimes, vu que l'athéisme est déjà en eux à un degré ou à un autre. L'interdiction de déclarer son athéisme n'est donc pas envisagée à proprement parler comme un délit d'opinion mais comme une mesure de protection.

La magie n'est pas condamnée du fait de ce qu'elle est ou parce qu'elle est une technique erronée ou trompeuse en soi, mais parce que son utilisation se fait en contravention avec la loi, car dans les cas évoqués, soit un tiers est lésé à cause d'elle, soit les dieux sont bafoués en tentant de les acheter par des offrandes ou de les envoûter par des incantations. Il serait d'ailleurs absurde de jeter l'anathème *a priori* et en bloc sur la magie car le législateur utilise lui-même des procédés magiques, des incantations. Or, la magie du législateur est tout à fait acceptable car elle est parfaitement légale puisqu'elle ne mène à nul acte réprimé par le code pénal et surtout, elle n'est aucunement impie car elle ne cherche pas à ensorceler les dieux pour obtenir un bénéfice quelconque, ses enchantements portant uniquement sur les hommes, sans requérir à aucun appui divin à aucun moment et d'aucune manière³⁶³. Cette magie est d'ailleurs comparable à celle de Socrate, qui envoûte lui aussi sans intervention divine, pas même celle de son *δαίμων*, dont il ne contrôle pas les manifestations, si bien que c'est Socrate qui est sous son emprise et non le contraire, ce qui a pu échapper à ses accusateurs, qui auraient inversé la relation, considérant Socrate comme un sorcier ordinaire. De nouveau, Platon établit une nette distinction entre le domaine des hommes et celui des dieux, au sujet duquel les premiers n'ont guère de connaissances, sinon à travers certaines manifestations qu'ils saisissent grâce à leur intelligence et sur lequel ils ne possèdent certainement aucune prise, si bien que le premier principe de la piété consiste à savoir rester à

362. En 906 b4, les injustes sont comparés à des bêtes sauvages (*θηριώδεις*), comme le seront les impies en 909 a8.

363. Selon C. A. VIANO, « Retorica, Magia e Natura in Platone », *Rivista di Filosofia*, LVI, 1965, pp. 426 *sq.*, la magie naturelle est une contrefaçon de la médecine et la magie cérémonielle, une contrefaçon de la religion, qui fournissent des raisons d'agir contre la loi, sous couvert d'instances de type religieux qui échappent au contrôle de la cité. Cette approche est trop catégorique car elle fait de la magie en soi une activité menant à l'illégalité alors que l'Étranger athénien ne condamne que son utilisation à des fins illicites. De même en disant que l'athéisme est au fondement de la magie, C. A. Viano (*ibid.*, pp. 427 *sq.*) va encore trop vite en besogne puisque le législateur lui-même est magicien.

sa place et honorer humblement ces divinités mystérieuses, que l'on peut prier, ne serait-ce que pour exprimer ses souhaits, mais certainement pas acheter ni contraindre, les dieux mettant imperturbablement en œuvre leur plan providentiel pour l'univers.

La même approche juridique est retenue au livre XI des *Lois* lorsqu'il est question des crimes commis au moyen de procédés magiques³⁶⁴ : ce sont les effets de la magie qui sont punis et non la pratique en tant que telle. L'Étranger d'Athènes, quoique personnellement très dubitatif, avoue qu'il est difficile de dire si les pratiques magiques usuellement employées par les sorciers sont réellement efficaces ou non, bien que ces derniers et ceux qui pensent en être victimes soient persuadés qu'elles le sont vraiment, et il ajoute que cette conviction est tellement profonde qu'il est inutile d'essayer de détromper ces dernières lorsqu'elles découvrent des traces de rituels d'envoûtement³⁶⁵. Cet aveu d'ignorance est plutôt curieux à première vue car l'Étranger a démontré que les dieux ne se laissaient pas amadouer, ni corrompre par des offrandes et encore moins contraindre, et sa théologie astrale, telle qu'elle est exposée au livre X, n'est guère compatible avec les principes de la magie qui font intervenir généralement un démon invoqué comme parèdre par le sorcier³⁶⁶. Mais quelques éléments laissent penser que l'exposé n'a été que sommaire. En effet, l'Étranger affirme que

364. *Lois*, XI, 932 e4-933 e5.

365. *Ibid.*, 933 a2-b5. L'Athénien évoque notamment des figurines moulées en cire : sur l'utilisation d'effigies en cire pour des rituels magiques, notamment lors de serments, au cours desquels elles sont généralement brûlées, voir C. A. FARAONE, « Molten Wax, Spilt Wine and Mutilated Animals: Sympathetic Magic in Near Eastern and Early Greek Oath Ceremonies », *The Journal of Hellenic Studies*, CXIII, 1993, pp. 60-80, en particulier p. 64 où l'auteur s'intéresse à notre passage et, vu que les figurines de cire dont l'Étranger parle n'ont pas été fondues, il émet l'hypothèse qu'elles pourraient avoir une fonction similaire à celle des « poupées vaudou » en plomb utilisées lors d'envoûtements, retrouvées notamment dans le Céramique et ailleurs en Attique, datant de la fin du V^e siècle av. J.-C.. Sur ces poupées et leur usage en Grèce, nous renvoyons à l'article du même auteur « Binding and Burying the Forces of Evil: The Defensive Use of "Voodoo Dolls" in Ancient Greece », *Classical Antiquity*, 10, 1991, pp. 189-220, et à J. G. GAGER (ed.), *op. cit.*, pp. 14-18, 86 *sq.*, 97-106, 127-129, qui proposent aussi des photographies de plusieurs d'entre elles. On pourra consulter également la collection de textes relatifs à ces poupées, fournie par D. OGDEN, *Magic, Witchcraft, and Ghosts...*, pp. 245-260. Voir aussi R. WÜNSCH, « Eine antike Rachepuppe », *Philologus*, LI (N. F. XV), 1902, pp. 26-31, F. CUMONT, « Une figurine grecque d'envoûtement » in ACADÉMIE DES INSCRIPTIONS ET BELLES-LETTRES, *Comptes rendus des séances de l'année 1913*, pp. 412-421, J. TRUMPF, « Fluchtafel und Rachepuppe », *Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts. Athenische Abteilung*, 73, 1958, pp. 94-102, A.-M. TUPET, *op. cit.*, pp. 49 *sq.*, H. S. VERSNEL, « A Twisted Hermes. Another View of an Enigmatic Spell », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 72, 1988, pp. 287-292, A. BERNAND, *op. cit.*, pp. 292 *sq.*, F. GRAF, *op. cit.*, pp. 158-168, M. W. DICKIE, « What Is a *Kolossos* and How Were *Kolossoi* Made in the Hellenistic Period? », *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 37, 1996, pp. 237-241, D. OGDEN, *Greek and Roman Necromancy*, pp. 184-187. Des rituels faisant intervenir des figurines en cire se trouvent dans les *P.G.M.*, IV.296-467 (pour rendre une femme amoureuse ; la procédure est très minutieusement décrite), 2373-2440, 3125-3171 (charmes pour attirer les clients et réussir dans les affaires) ; XII.17-39 (réalisation d'une statue en cire d'Éros pour qu'il vienne servir le sorcier). L'Athénien indique aussi que ces figurines peuvent être trouvées dans des carrefours (*Lois*, 933 b3 : ἐπι τριόδοις) : un papyrus (*P.G.M.*, IV.2955) demande en effet de déposer à ces endroits un charme contenant une figurine représentant un chien à laquelle est attaché un papyrus portant une invocation à Korê, déesse des carrefours, précédée d'une autre à Hécate, désignée comme la déesse des carrefours dans deux autres textes (*ibid.*, IV. 2727 et 2823-2825, où elle est assimilée à la lune en 2814-2815). Voir aussi *ibid.*, XXXVI.256-264, à propos d'un charme fabriqué à partir d'une pierre triangulaire prise à carrefour. Sur l'utilisation de figurines dans les magies égyptienne, babylonienne et hittite, voir Y. KOENIG, *op. cit.*, pp. 132-141, 165-167, S. SAUNERON, *art. cit.*, pp. 44 *sq.*, E. REINER, *art. cit.*, pp. 85-90, 95 *sq.*, et M. VIEYRA, *art. cit.*, pp. 103, 118 *sq.*

366. Voir les références, *supra*, p. 801, note 327.

les hommes sont la propriété des dieux³⁶⁷, qui veillent sur eux et régissent leur vie, et dans le mythe qu'il propose comme complément incantatoire à sa démonstration, il indique que tout dans l'univers est placé sous l'autorité d'un chef qui veille à réaliser le détail du projet divin³⁶⁸. Peu après, dans un contexte qui n'est plus mythique semble-t-il, il revient sur ces chefs, qui sont vraisemblablement les dieux astraux, administrant toutes choses dans le ciel³⁶⁹ et évoque la lutte sans fin du bien contre le mal dans l'univers et dans laquelle nous sommes alliés aux dieux et aux démons, auxquels nous appartenons³⁷⁰. Aussi est-il possible qu'il envisage une sorte de hiérarchie du divin, dans l'esprit de celle qui sera développée dans l'*Épinomis*, les influences des divinités supérieures se transmettant de proche en proche jusqu'aux êtres inférieurs, l'information remontant par le même canal³⁷¹ : dans les *Lois*, en 899 b9, l'Étranger conclut du reste sa démonstration en citant la célèbre formule de Thalès selon laquelle « toutes choses sont pleines de dieux » (*θεῶν εἶναι πλήρη πάντα*)³⁷². Le cadre conceptuel de la théologie des *Lois* n'est donc pas entièrement incompatible avec les principes d'action mis en œuvre par la magie. On peut donc imaginer que les démons, pour une raison ou une autre, inconnue des hommes mais entrant dans le projet divin, répondent volontairement aux appels des sorciers, qui savent entrer en communication avec eux et

367. *Lois*, X, 902 c1-2.

368. *Ibid.*, 903 b4-9 : « persuadons le jeune homme grâce à des discours, que par celui prenant soin de l'univers, toutes choses ont été ordonnées en vue du salut et de l'excellence de l'ensemble, et que chaque partie de celles-ci, dans les limites de ce qu'elle peut, subit et agit comme il convient. À chacune d'elles, des gouvernants ont été assignés, supervisant toujours ce qu'il y a de plus infime dans une passion et une action, menant à son complet achèvement jusqu'à la dernière division [de l'univers] » (*πειθωμεν τὸν νεανίαν τοῖς λόγοις ὡς τῷ τοῦ παντὸς ἐπιμελουμένῳ πρὸς τὴν σωτηρίαν καὶ ἀρετὴν τοῦ ὅλου πάντ' ἐστὶ συντεταγμένα, ὧν καὶ τὸ μέρος εἰς δύναμιν ἕκαστον τὸ προσήκον πάσχει καὶ ποιεῖ. τούτοις δ' εἰσὶν ἄρχοντες προστεταγμένοι ἕκάστοις ἐπὶ τὸ σμικρότατον ἀεὶ πάθης καὶ πράξεως, εἰς μερισμὸν τὸν ἔσχατον τέλος ἀπειρασμένοι*).

369. *Ibid.*, 905 e2-3 : « vraiment, il est nécessaire, je suppose, que ceux qui administreront effectivement [Mss. AO ; « continuellement » Stobée] le ciel tout entier seront des gouvernants. » (*ἄρχοντας μὲν ἀναγκαῖον πού γίγνεσθαι τοὺς γε διοικήσοντας τὸν ἅπαντα ἐντελεχῶς* [Mss. AO ; ἐντελεχῶς Stobée] οὐρανόν).

370. *Ibid.*, 906 a2-7 : « car puisque nous nous sommes mis d'accord pour admettre que le ciel est plein de nombreuses bonnes choses, et qu'il l'est aussi des choses contraires, mais celles qui ne le sont pas sont majoritaires, dès lors, c'est, disons-nous, une bataille perpétuelle que celle-ci, exigeant une garnison extraordinaire, mais des dieux et des démons sont alliés à nous, et nous, d'autre part, nous sommes la propriété de dieux et de démons » (*ἐπειδὴ γὰρ συγκεχωρήκαμεν ἡμῖν αὐτοῖς εἶναι μὲν τὸν οὐρανὸν πολλῶν μεστὸν ἀγαθῶν, εἶναι δὲ καὶ τῶν ἐναντίων, πλείονων δὲ τῶν μῆ, μάχη δὴ, φασὲν, ἀθάνατός ἐσθ' ἢ τοιαύτη καὶ φυλακῆς θαυμαστῆς δεομένη, σύμμαχοι δὲ ἡμῖν θεοὶ τε ἅμα καὶ δαίμονες, ἡμεῖς δ' αὖ κτῆμα θεῶν καὶ δαιμόνων*). Voir aussi le mythe de Kronos, *ibid.*, IV, 713 c5-e3, selon lequel, sous le règne de Kronos, les hommes étaient gouvernés par des démons, apportant le bonheur à leurs cités.

371. *Épinomis*, 984 b2-986 a3, en particulier 984 e5-985 b4, c1-d1.

372. THALÈS de Milet, 11 A 22. Cf. *Épinomis*, 985 b1 : « l'univers étant entièrement rempli d'êtres vivants » (*συμπλήρους δὴ ζῶων οὐρανοῦ γεγονότος*), où les vivants désignent les animaux, les démons et les dieux astraux. Sur les démons et le continuum d'êtres existant entre les hommes et les dieux, voir les remarques de synthèse de I. RODRÍGUEZ MORENO, « Aproximación al estudio de los seres intermedios entre el hombre y la divinidad en el ámbito religioso y filosófico griego prearistotélico », *Excerpta philologica*, III, 1993, pp. 71-86, et A. TIMOTIN, *op. cit.*, pp. 86-93. Voir également H. J. ROSE, « *Numen Inest*: 'Animism' in Greek and Roman Religion », *The Harvard Theological Review*, XXVIII, 1935, pp. 243-249, qui montre à quel point la notion de démon est vague pour les Grecs et désigne toutes sortes de puissances divines peu personnalisées s'exprimant dans le monde.

croient les contraindre³⁷³. D'ailleurs, la formulation retenue par l'Athénien paraît aller dans ce sens car elle indique qu'il détache de la personne du magicien l'efficacité supposée de la magie : en utilisant une tournure active (*πείθει*) dans laquelle la périphrase désignant les sorciers est en position de complément et non de sujet, il suggère que c'est la constatation du résultat de la *φαρμακεία* qui pousse les magiciens et leurs victimes à croire qu'il y a un lien de causalité entre cet effet et les rituels magiques, et qu'ils maîtrisent réellement une technique efficace³⁷⁴, alors que tout cela n'est sans doute qu'une coïncidence ou provient d'une intervention divine volontaire, indépendante du sorcier. À moins que des forces occultes et malfaisantes existent réellement, qui ne seraient pas des dieux ou des démons, puisque ceux-ci sont bons par nature, et seraient liées à l'âme mauvaise postulée par l'Étranger au cours de sa démonstration de l'immortalité de l'âme³⁷⁵. Mais on entre ici dans un domaine hautement conjectural et aucun élément du texte de Platon ne permet d'étayer cette hypothèse. Qu'il nous suffise donc d'observer que le système construit par l'Étranger n'exclut pas totalement la possibilité de phénomènes initiés par les dieux et interprétables comme magiques par ceux qui en sont témoins ; à moins que l'Athénien ne considère que la magie soit une déviance inévitable, à laquelle certains esprits faibles succombent malgré l'éducation que la cité leur a dispensé et la théologie qu'elle a tenté de leur inculquer, disqualifiant de telles pratiques : tant que cette activité ne justifie pas des crimes ou n'est pas utilisée pour soustraire des coupables aux purifications de la justice, il estime peut-être qu'elle est tolérable. L'important demeure en dernière instance que le législateur rend les sorciers comptables des actes prétendument commis au moyen des pouvoirs qu'ils revendiquent.

La réponse juridique et judiciaire apportée aux crimes de magie est identique à celle qui concerne les empoisonnements criminels, la magie et les poisons étant les deux sortes de *φαρμακεῖαι*³⁷⁶. Dans les deux cas, seuls des experts sont capables de maîtriser l'efficacité des procédés utilisés³⁷⁷, et encore, comme nous l'avons déjà dit, il n'est pas certain que les procédés magiques mentionnés soient vraiment ce qu'ils prétendent être ; mais surtout, à

373. En *Lois*, V, 732 c4-6, l'Étranger d'Athènes disait que nos succès et nos infortunes nous venaient des démons : il est donc concevable que ceux-ci frappent les uns ou les autres de calamités telles que celles qui sont demandées par les magiciens, si le projet divin le réclame, l'objectif étant d'aller vers un mieux général, qu'individuellement, on peut interpréter comme un malheur.

374. *Ibid.*, XI, 933 a2-5 : « l'autre [*sc.* branche de l'art d'utiliser les drogues] est celle qui, persuade, d'un côté, ceux qui hardiment entreprennent, eux, de nuire que par des pratiques magiques, ainsi que des incantations et ce que l'on appelle des envoûtements par des ligatures, ils ont le pouvoir de faire une chose pareille, et de l'autre côté, [elle persuade] les autres, que plus que tout, ils sont accablés par ceux possédant le pouvoir d'ensorceler. » (*ἄλλη [sc. φαρμακεία] δὲ ἢ μαγγανείαις τέ τισιν καὶ ἐπὶ δαΐς καὶ καταδέσσει λεγομέναις πείθει τοὺς μὲν τολμῶντας βλέπειν αὐτούς, ὡς δύνανται τὸ τοιοῦτον, τοὺς δ' ὡς παντὸς μᾶλλον ὑπὸ τούτων δυναμένων γοητεύειν βλέπονται.*)

375. *Ibid.*, X, 896 e4-898 c5.

376. *Ibid.*, XI, 932 e4-933 a3. Voir le tableau des *φαρμακεῖαι* proposé par A. MOTTE, « À propos de la magie chez Platon... », p. 274, qui met clairement évidence le parallélisme de l'approche suivie par l'Étranger athénien.

377. *Lois*, 933 c4-7.

cause de cette incertitude sur leur efficacité, il est extrêmement difficile d'apporter la preuve qu'un crime a été effectivement commis au moyen de poisons ou d'envoûtements. La loi est donc très prudente et tente de circonscrire autant qu'elle le peut toutes ces incertitudes, en sanctionnant différemment le spécialiste et le profane. Puisque le professionnel allègue que sa technique est réellement efficace, la loi considérera qu'il est sûrement le mieux placé pour l'affirmer et il sera donc passible de la peine capitale. Tandis que le profane, s'il n'y a pas mort d'homme, sera traité avec plus d'indulgence et sa peine sera laissée à l'appréciation du tribunal, qui devra vraisemblablement statuer en fonction de l'intention réelle du prévenu et de ses capacités à maîtriser les procédés utilisés³⁷⁸. Il convient de noter que dans le cas du crime de magie, la réputation d'utiliser de tels procédés suffit à incriminer le prévenu³⁷⁹ s'il a été constaté que des moyens magiques ont provoqué le crime. On imagine sans peine l'insécurité juridique qu'une telle approche fera subir à tous ceux-ci qui s'adonnent aux activités magiques de près ou de loin³⁸⁰, car vu la difficulté de démontrer que ces procédés

378. *Ibid.*, 933 d1-e5.

379. *Ibid.*, 933 d7-e2 : « si jamais au moyen d'envoûtements par des ligatures, ou de charmes ou de certaines incantations ou de n'importe lequel des procédés magiques, quiconque paraît se faire semblable à celui qui nuit » (ἐὰν δὲ καταδέσσειν ἢ ἐπαγωγᾶς ἢ τισιν ἐπωδαῖς ἢ τῶν τοιοῦτων φαρμακειῶν ὄντινωνοῦν δόξῃ ὁμοίως εἶναι βλέποντι).

380. En Grèce antique, la situation législative sur la magie est peu claire, autant qu'on le sache, si bien que les *Lois*, sur ce point, apportent une innovation en introduisant explicitement un crime de magie couvrant en outre toutes les sortes de magie. En effet, il n'y a pas de trace de législation punissant la magie comme telle à Athènes : néanmoins, les moyens légaux pour attaquer les sorciers dans cette cité n'étaient pas inexistantes. L'accusation d'impiété pouvait ainsi englober l'usage de φάρμακα et certaines cités, comme l'indique le *Ménon*, 80 b5-7, réprimaient en pratique les sorciers, punissant souvent d'ailleurs plus certains domaines précis de leur activité, que toute celle-ci en général, et dans la mesure où la magie était suspectée d'avoir servi à commettre un crime ou un délit (voir notamment D. F. MCCABE, M. A. PLUNKETT, *Teos Inscriptions. Texts and List*, Princeton, 1985, n° 261 a.1-5 [=A. BOECKH (ed.), *C.I.G.*, I, Berolini, MDCCCXXXIII, n° 3044.42-46], une inscription découverte à Téos, en Ionie, datée entre 480 et 450 av. J.-C. (peut-être entre 469 et 459), contenant une série d'imprécations publiques, paraissant punir notamment la fabrication de φάρμακα, mais dont l'objet exact est cependant très flou, le texte semblant destiné à protéger le régime politique de la cité, d'après H. VAN EFFENTERRE, F. RUZÉ, *Nomima. Recueil d'inscriptions politiques et juridiques de l'archaïsme grec*, I, Rome, 1994, p. 368 ; voir aussi sur ce texte, K. LATTE, *Heiliges Recht. Untersuchungen zur Geschichte der sakralen Rechtsformen in Griechenland*, 2^e éd., Aalen, 1964 [1=1920], pp. 68-70, notamment pp. 68 sq., note 18 ; d'après G. PUGLIESE CARRATELLI, « Φάρμακα δηλητήρια », *La Parola del passato*, XV, 1960, pp. 58-59, il faut comprendre φάρμακα au sens large de maléfices, incantations, et pas seulement de philtres ou poisons, citant à l'appui de son affirmation une inscription plus tardive (I^{er} siècle av. J.-C.) exposant la loi d'une communauté cultuelle privée de Philadelphie en Lydie (W. DITENBERGER (ed.), *Sylloge inscriptionum graecarum*, 3^e éd., III, Lipsiae, MCMXX, n° 985.18-21), interdisant toutes les pratiques magiques, mises toutes sur le même plan, enjoignant de n'utiliser « ni la drogue mauvaise pour les hommes, ni l'incantation mauvaise [...], ni le philtre d'amour, ni les drogues abortives, ni celles contraceptives, ni aucune autre destinée à tuer un enfant » (μη φάρμακον πονηρὸν πρὸς ἀνθ[ρώπων, μη ἐπω]- | δὰς πονηρὰς [...μῆ] | φίλτρον, μη φθορεῖον, μη [ἀτ]οκεῖον, μὴ ἄλλο τι παιδο]- | φόνον)). Nous pourrions mentionner les deux affaires de φαρμακεία conservées parmi les discours d'Antiphon de Rhamnonte (*Discours I et VI : l'Accusation d'empoisonnement contre une belle-mère et Sur le choreute*). DÉMOSTHÈNE, *Discours*, XXV (*Contre Aristogiton I*), 79-80, accuse le jumeau de son adversaire d'être un sorcier, ayant eu commerce avec Théoris de Lemnos, elle-même une sorcière, déjà condamnée à mort suite aux accusations de l'orateur, selon PLUTARQUE, *Vie de Démosthène*, XIV, 6 (LINDSKOG, ZIEGLER), Aristogiton étant en outre traité de βάσκανος par Démosthène (*Discours*, XXV, 83.5). La justice romaine paraît avoir été plus stricte (avec par exemple la loi des XII Tables, au V^e siècle av. J.-C., sur l'envoûtement des récoltes, ou la *lex Cornelia de sicariis et veneficis* de 81 av. J.-C.) : on rappellera les déboires judiciaires d'Apulée de Madaure, qui l'amènèrent à composer son *Apologie*, au II^e siècle apr. J.-C., ses activités

sont efficaces, et s'ils le sont que c'est bien la magie du suspect et de personne d'autre qui est en cause, quiconque est connu pour s'intéresser à la magie à proximité du lieu d'un crime ou parmi les connaissances de la victime sera immédiatement inquiété. Ce qui est certainement une raison supplémentaire pour se tenir aussi éloigné que possible du monde des sortilèges³⁸¹. À ce propos, le législateur entretiendra, mais sans l'exagérer, la crainte que de nombreux citoyens conçoivent au sujet des poisons et de la magie³⁸².

Cette approche ressemble à celle qui était abordée au livre VIII, en 840 c6-8, lorsque l'Athénien préconisait d'utiliser la crainte de commettre un acte allant contre la piété, pour aider les gens à vaincre leurs plaisirs³⁸³. Ce sentiment est donc l'allié du législateur, autant que du citoyen, puisqu'il contribue à détourner celui-ci des transgressions dans des domaines où il est difficile de légiférer efficacement, et il le guide dans son cheminement vers le bonheur. Toutefois, l'origine de la crainte est très différente dans l'un et l'autre de ces cas, même si elle est éveillée à chaque fois par le rapport de l'individu au sacré et au divin, et même si le but visé est identique. En effet, au livre X, le législateur utilise à son profit une crainte naturelle des habitants envers les pratiques occultes, parce qu'il se trouve qu'elle favorise un comportement s'accordant avec l'esprit de la législation : le législateur fait donc preuve ici d'opportunisme en se gardant de contrarier une affection naturelle qui régule adéquatement des comportements liés à des pratiques se prêtant mal à un encadrement réglementaire. Au livre VIII, en revanche, la production de la crainte est délibérément visée par le législateur, qui sanctifie une *φήμη*, afin de la rendre encore plus contraignante pour juguler l'émergence de désirs menant à des comportements répréhensibles par la loi et que celle-ci, toute seule, n'est pas capable d'interdire : ici, le législateur s'arrange pour créer une situation en sachant qu'elle est naturellement génératrice de crainte. Moins subtile et plus habituelle, mais restant dans le même esprit, la menace directe est employée au livre IX, où le préluce de la loi sur les meurtres prémédités doit inspirer la crainte du châtement, au point qu'il serait superflu d'écrire la loi s'appliquant en tels cas, si c'était suffisamment persuasif³⁸⁴ et si l'éducation parvenait toujours à ses fins, la nature rude de certains citoyens ne se laissant pas systématiquement adoucir par elle³⁸⁵. Le mythe raconté dans le préluce, promettant à l'assassin de périr lui-même de la même manière lors de sa prochaine réincarnation, est

philosophiques et scientifiques ayant été interprétées comme de la magie par ses contemporains. Voir F. GRAF, *op. cit.*, pp. 45, 52-61, 69-73, chap. III (qui traite du cas d'Apulée et de celui, rapporté par Pliny l'Ancien, d'un paysan ayant eu le malheur d'avoir régulièrement de meilleures récoltes que ses voisins et qui se retrouve traîné en justice pour sorcellerie), ainsi que J. ANNEQUIN, *op. cit.*, pp. 151-154, M. W. DICKIE, *op. cit.*, pp. 50-58, M. MARTIN, *op. cit.*, pp. 89-129 et C. R. PHILLIPS III, « *Nullum Crimen sine Lege*: Socioreligious Sanctions on Magic » in C. A. FARAONE, D. OBBINK (ed.), *op. cit.*, pp. 262-264.

381. *Lois*, XI, 933 b7-c1.

382. *Ibid.*, 933 c1-7.

383. Voir *supra*, p. 1101.

384. *Ibid.*, IX, 870 e4-871 a.

385. *Ibid.*, 880 e1-3.

poursuivi et complété peu après, lorsque le cas du meurtre des parents est abordé³⁸⁶. De même, le préambule de la loi concernant le respect dû aux parents âgés doit amener les citoyens à craindre que ceux-ci ne les maudissent s'ils ne les traitent pas avec les égards qu'ils méritent, les dieux exauçant plus volontiers leurs prières que celles des autres³⁸⁷.

Le législateur sollicite donc directement l'affectivité des individus lorsqu'il n'est pas certain d'arriver à ses fins en s'adressant à leur raison, parfois trop faible pour maîtriser les désirs corporels. Finalement, il obtient un résultat identique, la production d'un acte vertueux, même si l'âme de l'agent ne l'est pas à ce point et même si son intention aurait été autre sans ce procédé. La sanction n'intervient que lorsque l'individu est endurci dans le vice et la méchanceté au point de rester insensible à ces menaces et de ne pas les craindre³⁸⁸. En fait, toute personne dont l'âme a été correctement formée par l'éducation ressentira la crainte adéquate sur laquelle joue la loi pour dissuader la commission des délits et des crimes. Le respect des lois est donc le résultat de la rationalité du sujet bien éduqué. Dans cette optique, la raison s'entend donc comme la capacité à se laisser former par le législateur, à intégrer ses principes et à les appliquer adéquatement. Il y a deux façons d'envisager cette constatation : soit l'on estime que la cité des Lois met sous tutelle ses citoyens sous la férule de dirigeants qui sont seuls capables de dire le vrai et le bien, soit au contraire, on pense que c'est la seule façon de faire adopter des comportements raisonnables à des gens qui n'ont pas les capacités d'avoir s'ils sont laissés à eux-mêmes, le législateur étant plus éclairé et bien plus apte qu'eux à savoir ce qui est bon pour eux et comment ils doivent agir, ce qui les élève au lieu de les abaisser.

Le métier de législateur platonicien ne se limite pas à produire des textes de loi mettant en place des institutions et organisant le fonctionnement de celles-ci, tout en définissant le licite et l'illicite et en prévoyant des récompenses pour les citoyens respectant la loi et des sanctions pour ceux la violant : son ambition est également de construire une société excellente et donc d'inculquer des comportements vertueux à ses habitants. Or, le législateur est conscient qu'il ne s'adresse pas à des êtres théoriques qui suivraient à la lettre ses prescriptions mais à des humains qui possèdent des déterminants d'action internes qui ne sont pas toujours aussi raisonnables que ce que souhaiterait le législateur et qui risquent de les

386. *Ibid.*, 872 d5-873 a4. Ce thème est de nouveau traité en 880 e6-881 b2 et en 926 e9-927 b4, et doit être rapproché du mythe mentionné en 865 d3-866 a1 (voir *supra*, p. 1106, note 335).

387. *Ibid.*, XI, 931 e8-932 a4.

388. Voir notamment *ibid.*, IX, 880 d8-e3 : « Les lois, semble-t-il, sont conçues les unes pour les gens de bien, afin de leur enseigner de quelle façon ils pourraient résider [dans la cité] en se fréquentant mutuellement d'une manière amicale, tandis que les autres [sont conçues] pour ceux qui se sont soustraits à l'éducation, qui sont dotés d'une nature coriace et ne sont amollis d'aucune manière pouvant les empêcher de s'engager sur la voie d'une complète dépravation. » (νόμοι δέ, ὡς ἔοικεν, οἱ μὲν τῶν χρηστῶν ἀνθρώπων ἔνεκα γίνονται, διδαχῆς χάριν τοῦ τίνα τρόπον ὀμιλοῦντες ἀλλήλοις ἂν φιλοφρόνως οἰκοῖεν, οἱ δὲ τῶν τὴν παιδείαν διαφυγόντων, ἀτεράμονι χρωμένων τινὶ φύσει καὶ μηδὲν τερχθέντων ὥστε μὴ ἐπὶ πᾶσαν ἰέναι κάκην.)

amener à développer des comportements incompatibles avec le projet politique. Face à cette situation, le législateur dispose de la coercition pour imposer ses principes, ce qui n'est pas une approche satisfaisante, d'une part, parce qu'elle n'est guère réaliste, générant de la résistance chez les citoyens et demandant un contrôle effectif poussé et massif, et, d'autre part, ce n'est pas une méthode convenable pour gouverner des hommes libres, à qui on ne saurait dicter brutalement des comportements comme on le ferait avec des esclaves³⁸⁹.

Fort de sa connaissance des hommes et du fonctionnement de leur âme, le législateur s'applique alors à créer une sorte de soumission librement, et surtout non consciemment, consentie à l'autorité de la loi et au projet politique. Il devient éducateur et façonne une vision du monde chez les citoyens qui soit compatible avec ses objectifs, grâce à des procédés incantatoires consistant à manipuler l'espace cognitif des individus afin qu'ils éprouvent des sensations d'une façon jugée adéquate en fonction des situations rencontrées et que des liens sociaux naissent, générant une affection entre les citoyens et envers la cité, selon un modèle tribal. Pour cela, l'information et la production artistique sont étroitement contrôlées, des mensonges mythiques sont élaborés et les individus sont incorporés dans des chœurs où par le chant, la danse et la musique, on leur inculque les valeurs de la collectivité. Une imprégnation culturelle est de la sorte obtenue, garantissant une structure comportementale stable et conforme au projet politique, les individus agissant désormais de plein gré dans le sens voulu par le législateur, qui peut alors limiter la répression aux déviants, qui ne représentent plus qu'une minorité facilement gérable par le code pénal.

Toutefois, malgré ce conditionnement et la force de la loi, tous les comportements ne sont pas encore circonscrits, comme si le législateur se heurtait à une nature humaine résiduelle indomptable. Les individus continuent d'être mus par des intérêts matériels et d'être agités de pulsions physiques qui les détournent de comportements matrimoniaux ou sexuels conformes à l'intérêt collectif. Or, dans ces domaines touchant à la vie privée et à l'intime, la loi ne saurait imposer la moindre prescription impérative, sans devenir ridicule et de toute façon resterait lettre morte. D'autres procédés pouvant eux aussi être qualifiés d'incantatoires existent pour contenir ces tendances, sans nécessairement les abolir, et qui, pour les uns, consistent à faire apparaître une sorte de conscience morale collective frappant de honte les agissements auxquels elles mènent et prisant la retenue et la pudeur ; et pour les autres, à user de préambules dans les lois qui par l'exhortation et le blâme mais aussi par le discours démonstratif persuasif décourageront les citoyens de privilégier leurs intérêts personnels et

389. Au livre IV, 720 b8-e2, l'Athénien compare les médecins traitant les esclaves, qui sont eux-mêmes souvent des esclaves et qui recourent à des prescriptions tyranniques, et les médecins traitant les hommes libres, étant eux-mêmes libres, analysant la situation particulière de leurs patients et les soignant en recueillant leur assentiment et par la persuasion qui adoucit en même temps leurs peines. Sur la figure du médecin dans les *Lois*, « maître de persuasion », et les rapports avec la pratique de l'école hippocratique, voir J. JOUANNA, « Le Médecin modèle du législateur dans les *Lois* de Platon », *Ktèma*, 3, 1978, pp. 82-91.

s'efforceront d'éliminer en eux certaines opinions délétères pour l'ordre social, comme les différentes formes d'impiété qui sapent tout l'édifice politique et constituent un réel danger pour la collectivité.

La tentation de se tourner vers la magie paraît relever de ces comportements auxquels le législateur ne parvient pas à mettre fin par la loi et les diverses formes d'incantations, ni par sa théologie astrale qui développe une vision du divin peu compatible avec celle requise pour justifier les pratiques occultes, supposant de parvenir à contraindre des démons pour qu'ils se mettent au service du sorcier. Plutôt que d'interdire les activités magiques, l'Étranger d'Athènes préconise d'une part d'éradiquer par la persuasion et la coercition les types d'impiétés que la magie est susceptible de favoriser, à savoir la croyance dans la possibilité d'acheter les dieux, et d'autre part d'instituer un crime de magie qui rendra responsables les magiciens des effets imputés à leurs activités, rattachées à la catégorie des poisons et dont il n'est alors plus nécessaire de discuter l'efficacité. Cette dernière disposition a aussi pour vertu de créer un climat de crainte autour de la magie justement parce que ses effets sont difficilement prouvables et qu'il est surtout facile de les invoquer dans des situations où un agent causal n'apparaît pas clairement. Savoir manipuler la crainte est l'ultime méthode incantatoire à laquelle recourt le législateur avant de se résoudre à user de la force, c'est pourquoi il n'hésite pas à susciter cette affection pour détourner ses concitoyens des crimes les plus graves.

Les procédés d'ingénierie socio-politique mis en œuvre par les législateurs sont censés être non seulement le mode de gouvernement le plus doux et le mieux adapté à des hommes libres mais aussi dans la mesure où ils concourent à la fondation d'une cité vertueuse, sous l'égide d'un Bien transcendant sur lequel nul humain n'a prise, ils doivent permettre une amélioration substantielle des citoyens sans oppression. Ce dernier point est celui qui prête le plus à caution dans le projet politique conçu dans la *République* et les *Lois*, car le législateur, même s'il est animé par la meilleure volonté qui soit, n'est pas omniscient et tend à réaliser ce qui lui semble bien à lui et la dérive oppressive n'est pas à exclure.

Conclusion

τοῦτο μὲν ἐκείνῳ τῷ Μίδα λέγουσι δήπου μετὰ τὴν θήραν ὡς ἔλαβε τὸν Σειληγὸν διερωτῶντι καὶ πυνθανομένῳ τί ποτ' ἐστὶ τὸ βέλτιστον τοῖς ἀνθρώποις καὶ τι τὸ πάντων αἰρετότατον, τὸ μὲν πρῶτον οὐδὲν ἐθέλειν εἰπεῖν ἄλλὰ σιωπᾶν ἀρρήτως· ἐπειδὴ δὲ ποτε μόγις πᾶσαν μηχανὴν μηχανώμενος προσηγάγετο φθέγγασθαί τι πρὸς αὐτόν, οὕτως ἀναγκαζόμενον εἰπεῖν, 'δαίμονος ἐπιόνου καὶ τύχης χαλεπῆς ἐφήμερον σπέρμα, τί με βιάζεσθε λέγειν ἃ ὑμῖν ἄρειον μὴ γνῶναι; μετ' ἀγνοίας γάρ τῶν οἰκείων κακῶν ἀλυπτότατος ὁ βίος, ἀνθρώποις δὲ πάμπαν οὐκ ἔστι γενέσθαι τὸ πάντων ἄριστον οὐδὲ μετασχεῖν τῆς τοῦ βελτίστου φύσεως (ἄριστον γάρ πᾶσι καὶ πάσαις τὸ μὴ γενέσθαι)· τὸ μέντοι μετὰ τοῦτο καὶ πρῶτον τῶν ἀνθρώπων ἀνιστῶν, δεύτερον δέ, τὸ γενομένου ἀποθανεῖν ὡς τάχιστα.' δῆλον οὖν ὡς οὐσης κρείττονος τῆς ἐν τῷ τεθνάναι διαγωγῆς ἢ τῆς ἐν τῷ ζῆν, οὕτως ἀπεφάνετο.

C'est cela sans doute, disent [de nombreux hommes qui ont reçu un témoignage divin], qui arriva au célèbre Midas au cours d'une chasse, alors qu'il avait capturé Silène, l'ayant questionné de façon répétée pour apprendre ce qui est le meilleur pour l'homme et laquelle de toutes les choses est la préférable. Au départ, il refusa de le dire, se murant au contraire dans un silence obstiné, mais après que Midas, ayant recouru à tous les stratagèmes, difficilement, l'eut amené à lui parler de quelque chose, ayant été contraint de la sorte, il dit : « Graine éphémère d'un dieu pénible et d'une rude fortune, que me forces-tu à dire des choses qu'il est meilleur pour vous de ne pas connaître ? Car la vie la plus dépourvue de peine est celle que l'on passe dans l'ignorance des maux résidant en elle. Aux hommes, donc, la meilleure des choses ne peut d'aucune manière advenir, ni d'avoir part à la nature de ce qu'il y a de plus excellent (car le mieux pour tous et toutes est de ne pas être né) : cependant, la première des choses après celle-ci parmi celles à la portée de l'homme, la deuxième donc, c'est qu'une fois né, de mourir aussi rapidement que possible. » Par conséquent, il est clair qu'il s'exprimait ainsi parce que le fait d'être mort est meilleur que celui d'être vivant.

ARISTOTE, *Eudème*, fragment 6 (ROSS), *ap.* PLUTARQUE (?), *Consolatio ad Apollonium*, 115 D2-E9 (BABBITT).

Lorsque l'anthropologie s'est intéressée à elle, la magie a été considérée comme la marque de l'autre : un succédané de science, une pratique irrationnelle abusant de la naïveté d'une population percluse de croyances et dont la psychologie n'avait guère dépassé le stade enfantin. Observation après observation, étude après étude, il apparut peu à peu que la magie relevait de mécanismes sociaux cohérents, qu'elle suscitait souvent le doute parmi les peuples où elle avait cours et que si les énoncés qu'elle véhiculait étaient irrationnels pour un Occidental, il n'y avait rien d'irrationnel à la pratiquer dans son contexte. Ainsi, les individus avaient de bonnes raisons d'adhérer à la magie, d'autant plus que sous certaines conditions, elle pouvait se révéler efficace, mettant en œuvre des contraintes logiques et des manipulations cognitives pour exercer une réelle influence sur les personnes qui la subissaient. Les rituels fonctionnent en effet comme des procédures dépouillant les participants d'une partie de leur individualité et assignant des limites à leurs comportements, créant des expériences existentielles saisissantes et marquantes, de nature à affecter leur construction de la réalité et induire des logiques de second ordre qui influenceront sur leurs comportements même longtemps après la fin de la cérémonie. La capacité de cadrage du rituel est telle qu'un individu dont l'interaction avec son environnement est défectueuse peut avoir recours, de façon pathologique donc, à des rituels pour tenter de se réapproprier ses limites psychiques qu'il ne contrôle plus adéquatement, et il est alors affecté de troubles obsessionnels-compulsifs. La pensée magique n'est pas cantonnée au domaine de

l'anthropologie et de la psychologie pathologique mais appartient au fonctionnement normal de l'esprit humain et l'application des lois de la magie sympathique intervient même dans l'appréhension de l'inconnu et la prévention du danger, peut-être selon des mécanismes issus d'une logique binaire développée au début de la vie de l'enfant et à laquelle un individu sommé de prendre rapidement une décision liée notamment à sa sécurité pourrait recourir, par réflexe, lorsqu'il lui est impossible d'évaluer les risques réels encourus.

Réaliser des cadrages cognitifs à l'aide de manipulations discursives et de contraintes logiques, produire une expérience éventuellement stupéfiante, réduire l'individualité de l'interlocuteur pour arriver à une forme d'objectivité universelle, tels sont quelques effets produits par le dialogue pratiqué à la manière de Socrate, ce qui justifie amplement qu'il soit comparé à un sorcier, outre ses caractéristiques physiques, certains de ses comportements atypiques et la présence en lui d'un signe démonique. Par l'examen que Socrate fait subir à ses interlocuteurs, il sonde leurs opinions et neutralise les influences qui ont façonné ces opinions. Sans s'en rendre compte, l'individu est soumis à de multiples sources de conditionnement qui pèsent sur ses opinions, à commencer par sa propre personnalité et l'opinion générale mais il est pris aussi dans des réseaux d'obligations et de principes notamment éthiques : par conformisme et soumission à l'autorité, il produit à son insu des énoncés formatés. Socrate réussit même, grâce à ses réfutations, à faire approcher son interlocuteur des principes *a priori* qui structurent le réel et dont l'appréhension doit lui permettre de s'extraire du système de pensée qui influence ses opinions et brouille sa compréhension de la réalité. Comme toute magie, et peut-être encore plus, celle de Socrate a trait à l'inconnu et à l'ignorance et c'est ce qui lui donne sa force irrésistible, grâce au procédé qu'il emploie, la réfutation : en raison de la nature même des savoirs humains, il est toujours possible d'y déceler un espace d'ignorance et d'amener une contradiction. Et Socrate l'emporte ainsi toujours dans la discussion. La seule façon de contrer Socrate serait de lui opposer un énoncé qui se trouve confirmé par l'acte de le réfuter, ce qui est au passage un procédé paradoxal générateur d'influence de la même nature que ceux utilisés dans certains rituels de guérison ou certaines écoles de psychologie, comme celle de Palo Alto. Et Socrate serait effectivement mis en échec si une personne lui disait qu'elle était ignorante : il serait obligé de montrer qu'elle est savante et n'y parviendrait pas, justement du fait de la nature de la cognition et de son ignorance qu'il revendique lui aussi. Autrement dit, il faudrait un second Socrate, qui n'existe pas.

Socrate n'est pas pourtant le seul à maîtriser les procédés produisant de l'influence sur autrui. Sophistes, orateurs et auteurs de théâtre sont également des experts en la matière et savent générer des illusions propres à rendre perplexe leur public et le mettre dans des états d'excitation extrême, en particulier grâce à la magie de la rhétorique. Le sophiste, de tous, est

certainement le plus adroit puisqu'il sait se camoufler et demeurer indécélable tant que l'on ne sort pas du système où il déploie ses sortilèges, en le confrontant au vrai pour exposer sa fausseté. Car on ne se libère d'une magie et l'on ne s'immunise contre elle que si l'on s'attache à un point fixe, le vrai étant par définition le plus solide. Tout le problème est que pour y parvenir, il faut être soi-même philosophe et connaître le vrai. Et, quand on ne l'est pas, le risque est grand de se tromper en confondant le sophiste et le philosophe. Et c'est justement ce qui arrive souvent à Socrate, pris pour un maître de vertu par les uns, voire un maître à penser, ou pour un vulgaire charlatan par les autres. Il faut dire que son ironie et sa méthode réfutative éliminant le faux sans conduire à des propositions positives et vraies ont tout pour perturber le jugement de ceux qu'il rencontre. Ainsi, Alcibiade, qui est pourtant si doué en tout, pensant trouver auprès de Socrate un savoir qui le rendra excellent, s'éprend de lui et se retrouve en proie à des transports frénétiques comme s'il était possédé par un des experts en envoûtements rhétoriques, ressentant bien l'ambiguïté du personnage de Socrate qu'il dépeint sous les traits d'un silène contenant en lui des figures merveilleuses et divines, mais étant incapable de se déterminer à embrasser sérieusement la philosophie. Finalement, sombrant dans la démesure, c'est en fait lui qui sera condamné à subir le sort cruel du satyre Marsyas, écorché vif pour avoir défié Apollon, littéralement arraché à lui-même et mis devant son enveloppe cutanée vide, qu'il peut à présent contempler à loisir alors qu'il n'avait pas su se connaître lui-même durant sa vie.

La philosophie est un *φάρμακον*, remède qui maintient en vie tant qu'elle est active et demeure en mouvement en se remettant en question, mais poison qui tue, si elle devient conformiste, s'alignant sur un maître quelconque, ou se croit savante et satisfaite d'elle-même. Tous ces principes sont poussés à l'extrême par la magie de Socrate, qui revendique son ignorance et se montre un réfuteur infatigable, incarnant comme nul autre les deux figures d'Éros et d'Hadès. D'ailleurs, ne sachant rien car n'ayant pas pu être initié par Diotime, Socrate envoûte par sa méthode et non par des opinions ou des prodiges éristiques, créant une aporie ou une réflexion partagées, voire des mythes, si bien qu'il place toujours son interlocuteur sur une ligne de crête, lui offrant la possibilité de devenir à son tour philosophe et de chercher le vrai par une pensée propre, s'il sait tirer de cette expérience les conclusions qui s'imposent sur l'instabilité des opinions, ou basculant dans une admiration voire un amour qui le sidèrent, s'il s'imagine avoir trouvé un maître de vérité dont il répéterait les préceptes, ou encore sombrant dans le mépris, si sa chute l'emporte sur le versant opposé, prenant Socrate pour un imposteur ou un personnage vain, se privant ainsi tout seul de l'accès à la philosophie. Socrate, quant à lui, s'envoûtant lui-même, est alors à chaque fois à même de renouveler son engagement philosophique. Par sa mort, enfin, il accomplit un ultime

renversement, démontrant la nécessité de chercher des certitudes dans un monde où l'on ne peut en avoir aucune ¹.

Face à un être des choses fuyant au fur et à mesure que l'on s'approche de lui, s'échappant quand on croit le saisir et que de toute façon on ne pourra jamais exprimer adéquatement par le langage, l'ignorance de Socrate est une attitude cognitive limite, qui, lorsqu'elle rencontre les savoirs des autres, a également des propriétés abortives reconnues ², qui doivent être envisagées comme des incitations à sans cesse rénover la pensée, pour ne pas verser dans un scepticisme stérile. La présence silencieuse de Socrate dans les dialogues où il ne tient pas le premier rôle est un constant rappel que toute entreprise spéculative demeure coextensive d'une part d'ignorance, dans laquelle se terre en même temps la nouveauté, et qu'au-delà des apparences se tient une vérité d'un autre ordre. Socrate agit comme une sorte d'attracteur qui fascine ses interlocuteurs à la fois stimulant leurs réflexions et les annihilant : il convient donc de savoir rester à bonne distance de lui, à l'instar de l'être. Car l'être est comme une tache aveugle ou un angle mort, une chose paradoxale que l'on ne trouve pas quand on la cherche car elle se dérobe dès que l'on croit la saisir, si bien qu'il faut ruser pour le circonscrire : il ne s'aborde qu'indirectement et toujours à un degré d'incertitude irréductible près, au moyen de discours et de raisonnements, le dialogue étant en soi une façon indirecte d'envisager les choses, tant d'un point de vue formel (ce n'est pas un traité) que méthodologique (un autre regard est mobilisé). Tout cela explique les réticences de Socrate à s'exprimer lorsque, dans la *République*, il est pressé par Glaucon et Adimante de clarifier et développer ses positions sur la justice, louvoyant et se montrant évasif, paraissant chercher à esquiver les difficultés contrairement à son habitude ³, finissant par accepter la réflexion mais « comme inventant un mythe et s'adonnant à un loisir » ⁴, ce qui relativise la portée de la construction « par le *λόγος* » ⁵ qu'il propose. Le fait est que l'approche retenue par Socrate pour explorer la question de la justice est très incertaine : recherchant à une échelle plus grande, celle de la cité, les manifestations de la justice difficilement perceptibles à plus petite échelle, dans l'âme ⁶, Socrate postule et s'applique à reconnaître une analogie de forme entre les deux entités, déduisant les caractéristiques de l'une à partir de l'autre, et réciproquement, alors que tant la cité que l'âme sont reçues comme ayant un contenu mouvant et des contours flous. L'être de pensée qu'il élabore est nécessairement un choix de caractéristiques et une

1. Sur la nature de philosophe mythique que le Socrate de Platon prend pour nous, doté de « cette puissance de nous faire croire qu'il est possible d'être philosophe », voir M. DIXSAUT, *op. cit.*, p. 160.

2. Voir *Théétète*, 149 d3.

3. Voir par exemple *République*, II, 357 a1-b4, 362 d1-e1, 368 c4-7.

4. *Ibid.*, 376 d9-10 : *ὡσπερ ἐν μύθῳ μωθολογοῦντές τε καὶ σχολὴν ἄγοντες*. Voir aussi les mises en garde de Socrate sur ses propos au sujet du Bien en 507 a4-5, qui pourraient être trompeurs à son insu, et il conclura, en 517 b6-7, que seul un dieu sait s'il est dans le vrai.

5. *Ibid.*, 376 d10 : *λόγῳ*.

6. *Ibid.*, 368 c7-369 b1.

simplification du phénomène observé, qui présente un intérêt et une utilité pratiques, cet être pouvant être projeté sur l'âme des citoyens au moyen de l'éducation. Si la compréhension des principes et des causes du phénomène semble améliorée, il est difficile d'être certain que les propriétés sélectionnées et la modélisation effectuée soient authentiquement pertinentes et rendent compte correctement de toutes les manifestations observées. Même si, comme l'allégorie de la Ligne le suggère, le réel est un continuum ontologique joignant les manifestations sensibles les plus superficielles aux déterminants intelligibles les plus essentiels, le passage d'une strate à l'autre, du point de vue de l'observateur, est toujours source d'incertitude, que l'on remonte au principe ou que l'on descende dans l'ordre de ses expressions : la remontée accroît l'indistinction, la descente rencontre l'imprévisible.

Socrate occupe une place unique et fondatrice dans la philosophie occidentale en refusant de reconnaître qu'il possède le moindre savoir et en ne laissant aucune production écrite. Il promeut non seulement une attitude vis-à-vis de la connaissance appelant à une constante remise en question de soi-même constituant une exigence permanente de recherche et d'amélioration, mais cette position personnelle de Socrate qui conduit à sa disparition dans le dialogue instaure surtout un rapport à autrui qui met celui-ci face à sa connaissance de soi et face à sa responsabilité dans la décision de penser et de se tourner vers la philosophie. La stérilité de Socrate est précisément la caractéristique qui lui donne la possibilité d'accoucher ou avorter la pensée de ses interlocuteurs. Il fallait un personnage tel que lui, ignorant et pratiquant la réfutation non pas d'une façon éristique mais afin d'éliminer le faux en toute bonne foi, pour faire émerger, à partir des situations aporétiques créés, la possibilité paradoxale d'une philosophie authentique et vraie, mais qu'il ne peut pas nous donner : du fait de la nature incantatoire de la parole, même si Platon avait offert le premier rôle à un vrai philosophe, un doute aurait toujours subsisté sur la question de savoir s'il ne s'agissait pas en fait d'un sorcier encore plus habile que les autres, un sophiste de premier plan. Il est d'ailleurs remarquable que dans le *Sophiste*, l'Étranger d'Élée, dont on ne peut dire avec certitude s'il est vraiment un philosophe, ait recours à la puissance créatrice du Non-être pour circonscrire le sophiste, insistant ainsi sur le fait que la vérité n'émerge pas seulement dans l'affirmation mais aussi dans la négation, consacrant de la sorte la démarche de Socrate tout en soulignant ses limites puisqu'elle ne parvient pas à exposer le vrai.

Et surtout, maintenant que la nature ambiguë de la magie de Socrate a été mise au jour, à la fois inspirée par Éros et Hadès, qui absorbe l'interlocuteur ou réduit en miettes ses conceptions lorsqu'il résiste, couplée avec la capacité de Socrate à se rendre transparent et renvoyer à l'interlocuteur son image, nous comprenons que c'est l'interlocuteur qui donne à l'interaction la forme qu'elle prend et que Socrate ne fait que réagir à ce qu'est celui-ci, qui, selon son propre état d'esprit et son propre tempérament, déterminera, sans même s'en rendre

compte, s'il a en face de lui Éros ou Hadès, selon sa compatibilité avec le système de valeurs de Socrate et, dans ce contexte, selon sa capacité à percevoir ou non l'ironie de ce dernier, laquelle est le révélateur ultime, et redoutable, de la présence d'intelligence chez l'interlocuteur⁷. Par conséquent, ce constat revalorise l'opinion des interlocuteurs de Socrate qui ne peut plus être tenue comme inférieure, vaine ou inintéressante au motif que ceux-ci s'opposent à Socrate et finissent toujours par céder à ses raisons, ce qui est de toute façon inévitable eu égard à son ignorance et aux limites de l'énonciation de toute pensée.

Platon a enfin parfaitement compris que la disparition physique définitive de Socrate, du fait de la nature structurante de la démarche qui lui est prêtée dans les *Dialogues*, garantirait finalement sa présence à travers la pensée philosophique qui serait désormais développée. Platon est en même temps pleinement conscient qu'en tant que premier successeur de Socrate et inventeur de la fondation opérée par celui-ci, dont il expose la mise en pratique, il a à son tour une position fondatrice et doit également rester invisible dans ses écrits, permettant ainsi la libre reproduction du modèle qu'il donne, toujours interprété différemment, donc toujours recréé, non comme une recette devant à coup sûr produire le même résultat : Socrate n'ayant rien écrit, Platon, qui est son témoin, se doit de disparaître dans ses écrits pour sceller la démarche fondatrice de celui-ci et consacrer la place fondamentale de la vérité, en tant que mise en rapport d'un *λόγος* particulier et d'un être réel⁸. C'est une logique de second ordre qui est ainsi instituée : nous ne savons guère ce que Platon pensait sur telle ou telle question mais nous comprenons comment il envisageait l'acte de penser lui-même, qui se vit et ne s'explique pas. La pensée de Platon, dans son œuvre même, est finalement comme l'être, présente partout, objectivement visible nulle part, se révélant en creux par la forme qu'elle imprime aux matériaux qu'elle transforme. Ce poids silencieux de l'auteur est probablement ce qui rend crédibles les dialogues entre ses personnages s'exprimant à la première personne et confère notamment à Socrate son autorité, en tant que personnage principal qui s'est mis au service d'une vérité qu'il ignore et que l'absence de Platon, qui n'est donc pas là pour nous la montrer, nous invite à prendre en considération et nous pousse à croire en son existence, tout en nous disant qu'elle n'est peut-être qu'une fiction, mais qu'il faut bien néanmoins un point d'appui un tant soit peu stable pour pouvoir penser. Platon, qui était un tragédien⁹, a toujours été bien conscient de la capacité immense d'influence de la forme dialogique : avant Socrate,

7. L'ironie est la capacité de remonter à un niveau supérieur à celui auquel se trouve l'interlocuteur dans la compréhension des causes de la question discutée, ce qui permet donc de le réfuter infailliblement dès lors qu'il ne fait pas l'effort de s'élever au même niveau de compréhension, comme si l'on avait un coup d'avance ou que l'on voyait dans son jeu. On ne peut pas expliquer comment doit s'appliquer l'ironie puisque c'est le cas d'espèce qui décide de la façon de le faire : il faut alors être suffisamment intelligent pour procéder adéquatement.

8. Sur la nécessité de la disparition de l'origine, la production de différence qui en découle et l'importance que le *λόγος* vrai prend alors dans sa révélation, voir J. DERRIDA, *art. cit.*, pp. 361-368, 381-385.

9. DIOGÈNE LAËRCE, *op. cit.*, III, 5.1-4.

le premier sorcier des *Dialogues*, c'est Platon lui-même, dont l'œuvre est elle aussi une statue de silène.

Car la pensée de Platon est de l'ordre de la révélation, et la révélation n'est pas possible sans secret car c'est le secret qui fait sa valeur, initiatique, et qui, en dernière instance, justifie l'absence de Platon de ses écrits pour nous inviter à la rechercher : on peut révéler le texte de la révélation mais pas la révélation elle-même, qui est un processus personnel singulier. Ce n'est pas que l'on gâche la révélation en en disant le contenu, elle continue de garder son pouvoir pour apparaître dans toute sa force le jour où la personne à qui on l'explique aura pris conscience de ce qu'elle est vraiment, mais on risque surtout de détourner autrui de chercher dans cette direction, ne prenant pas au sérieux la nature de révélation de cet énoncé ou croyant la connaître sans en avoir fait l'expérience, qui seule peut changer la vie. De plus, verbaliser l'expérience, pour celui qui l'a vécue, l'affadit et lui fait perdre sa fulgurance dont il tire cet élan qui habite désormais sa vie : on n'a donc pas intérêt à l'expliquer. Il faut être initié pour comprendre Platon et l'initié ne peut pas révéler le secret, non parce qu'un pacte existe entre lui et Platon ou entre lui et les autres initiés, mais parce qu'il ne sera de toute façon pas compris et qu'il entrera alors dans un rapport conflictuel avec ceux qui sont moins intelligents que lui, soit parce qu'il leur fera remarquer leur moindre intelligence, ce qui les vexera, soit parce qu'il ne prendra pas au sérieux leurs préoccupations, les sachant vaines, ce qui les vexera aussi. Par son degré de compréhension supérieur, il a une vue globale de la situation que son interlocuteur n'a pas, ce qui lui permet d'en maîtriser tous les tenants et aboutissants et d'être alors ironique, comme Socrate. Celui-ci en est d'ailleurs mort : les Athéniens ne pouvaient pas comprendre ce qu'il avait compris et il ne pouvait pas le leur expliquer. On peut aussi comprendre sa solitude, entouré de ses concitoyens, qu'il aime mais avec qui il ne peut pas partager sa révélation. Or, chercher une révélation est une démarche qui implique la vie elle-même : on peut sublimer sa vie quand on découvre cette révélation, comme la perdre si la cherche en vain ou en croyant l'avoir découverte là où elle n'est pas, bref trouver Éros ou Hadès, vivre comme Socrate ou mourir comme Marsyas.

Bibliographie

I. Sources

I. 1. Platon

I. 1. 1. *Œuvres complètes*

AST Friedrich (ed.), *Platonis quae exstant opera*, accedunt Platonis quae feruntur scripta, ad optimorum librorum fidem recensuit in linguam latinam convertit annotationibus explanavit indicesque rerum ac verborum accuratissimos adiecit Fridericus Astius, 11 vol., Lipsiae :

tome I : *Protagoram, Phaedrum, Gorgiam et Phaedonem* continens, in libraria Weidmannia, MDCCCXIX, VIII+619 p.+1 p. de corrigenda ;

tome II : *Theaetatum, Sophistam et Virum civilem* continens, in libraria Weidmannia, MDCCCXX, [II]+526 p.+2 p. de emendanda ;

tome III : *Parmenidem, Cratylum, Philebum et Convivium* continens, in libraria Weidmannia, MDCCCXXI, [II]+548 p.+2 p. de corrigenda ;

tome IV : *Politiae* lib. I-VIII continens, in libraria Weidmannia, MDCCCXXII, 492 p.+2 p. de corrigenda et 1 addendum ;

tome V : *Politiae* lib. IX-X, *Timaeum et Critaim* continens, in libraria Weidmannia, MDCCCXXII, [II]+317 p. ;

tome VI : *Legum* lib. I-VI continens, in libraria Weidmannia, G. Reimer, MDCCCXXIII, [II]+398 p. ;

tome VII : *Legum* lib. VII-XII continens, in libraria Weidmannia, G. Reimer, MDCCCXXIV, [II]+433 p. ;

tome VIII : *Epinomidem, Euthyphronem, Apologiam Socratis, Critonem, Alcibiadem* utrumque, *Hipparchum, Rivales, Theagem, Charmidem, Lachetem et Lysidem* continens, libraria Weidmannia, G. Reimer, MDCCCXXV, 581 p. ;

tome IX : *Hippiam maiorem, Menexenum, Euthydemum, Menonem, Hippiam minorem, Ionem, Clitophonem, Minoem, Axiochum, De iusto, De virtute Demodocum, Sisyphum, Eryxiam, Epistolas, Timaeum Locrensem et Definitiones* continens, libraria Weidmannia, G. Reimer, MDCCCXXVII, IV+683 p. ;

tome X : Annotationum partem primam continens, Friderici Asti Annotationes in Platonis opera, tomus primus, libraria Weidmannia, G. Reimer, MDCCCXXIX, [VI]+632 p.+4 p. d'addenda et corrigenda ;

tome XI : Annotationum partem secundam continens, Friderici Asti Annotationes in Platonis opera, tomus secundus, libraria Weidmannia, MDCCCXXXII, [IV]+839 p.

BURNET John (ed.), *Platonis opera*, recognovit brevique adnotationes critica instruxit Ioannes Burnet, 6 vol., e typographeo Clarendoniano, Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis, Oxonii, apud Humphredum Milford, Londoni - Novi Eboraci, tome I : Tetralogias I-II continens, [1=1899], [XIV+525 p.] ; tome II : Tetralogias III-IV continens, [1=1901], [VIII+400 p.] ; tome III : Tetralogias V-VII continens, [1=1903], [XII+503 p.] ; tome IV : Tetralogiam VIII continens, [1=1902], [XIV+536 p.] ; tome V : Tetralogiam IX, Definitiones et spuria continens, [1=1907], pars I, [XII+288 p.] ; pars II, [IV+309 p.].

CARY Henry, DAVIS Henry, BURGES George, *The Works of Plato. A New and Literal Version Chiefly From the Text of Stallbaum*, 6 vol., Henry G. Bohn, London :

tome I : Containing *The Apology of Socrates, Crito, Phaedo, Gorgias, Protagoras, Phaedrus, Theaetetus, Euthyphron, and Lysis*, by Henry Cary, MDCCCLXVIII, VIII+507 p. ;

tome II : Containing *The Republic, Timæus, and Critias*, by Henry Davis, MDCCCLXIX, XXVIII+431 p. ;

tome III : Containing *Meno, Euthydemus, The Sophist, The Statesman, Cratylus, Parmenides, and The Banquet*, by George Burges, MDCCCL, IV+576 p. ;

tome IV : Containing *Philebus, Charmides, Laches, Menexenus, Hippias Major, Hippias Minor, Ion, First Alcibiades, Second Alcibiades, Theages, The Rivals, Hipparchus, Minos, Clitopho, The Epistles*, by George Burges, MDCCCLI, IV+558 p. ;

tome V : Containing *The Laws*, by George Burges, MDCCCLII, XII+548 p. ;

tome VI : Containing the Doubtful Works: *Epinomis, Axiochus, Eryxias, On Virtue, On Justice, Sisyphus, Demodocus, Definitions, Timæus Locrus*, with Lives of Plato by Diogenes Laertius, Hesychius, and Olympiodorus, Introductions to His Doctrines, by Alcinoüs and Albinus, the notes of Thomas Gray, and A General Index to the Entire Work, by George Burges, MDCCCLIV, VIII+531 p.

HAMILTON Edith, CAIRNS Huntington (ed.), *The Collected Dialogues of Plato Including the Letters*, With Introduction and Prefatory Notes, 10th printing, Princeton University Press, Bollingen Series, n° LXXI, 1980 [1=1961], XXVI+1743 p.

Liste des textes traduits dans ce volume et des traducteurs :

<i>Charmides</i>	Benjamin Jowett	<i>Menexenus</i>	Benjamin Jowett
<i>Cratylus</i>	Benjamin Jowett	<i>Meno</i>	W. K. C. Guthrie
<i>Critias</i>	A. E. Taylor	<i>Parmenides</i>	F. M. Cornford
<i>Crito</i>	Hugh Tredenick	<i>Phaedo</i>	Hugh Tredenick
<i>Epinomis</i>	A. E. Taylor	<i>Phaedrus</i>	R. Hackforth
<i>Euthydemus</i>	W. H. D. Rouse	<i>Philebus</i>	R. Hackforth
<i>Euthyphro</i>	Lane Cooper	<i>Protagoras</i>	W. K. C. Guthrie
<i>Gorgias</i>	W. D. Woodhead	<i>Republic</i>	Paul Shorey
<i>Greater Hippias</i>	Benjamin Jowett	<i>Socrates' Defense (Apology)</i>	Hugh Tredenick
<i>Ion</i>	Lane Cooper	<i>Sophist</i>	F. M. Cornford
<i>Laches</i>	Benjamin Jowett	<i>Statesman</i>	J. B. Skemp
<i>Laws</i>	A. E. Taylor	<i>Symposium</i>	Michael Joyce
<i>Lesser Hippias</i>	Benjamin Jowett	<i>Theaetetus</i>	F. M. Cornford
<i>Letters</i>	L. A. Post	<i>Timæus</i>	Benjamin Jowett
<i>Lysis</i>	J. Wright		

HERMANN Karl Friedrich, WOHLRAB Martin (ed.), *Platonis Dialogi secundum Thrasylli tetralogias dispositi*, editio stereotypa, 6 vol., in aedibus B. G. Teubneri, Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana, Lipsiae :

tome I : post Carolum Fridericum Hermannum, recognovit Martinus Wohlrab, MDCCCXC VIII [1=MDCCCLXXXVII ; 1^{re} éd. de K. F. Hermann : MDCCCLII], XLII+555 p. ;

tome II : ex recognitione Caroli Friderici Hermanni, MCMI [1=MDCCCLXXXVIII ; 1^{re} éd. de K. F. Hermann : MDCCCLII], *Platonis Parmenides et Philebus*, recognovit Martinus Wohlrab, VI+155 p. ; *Platonis Convivium, Phaedrus, Alcibiades, accedunt incertorum Alcibiades secundus, Hipparchus, Anterastae, Theages*, ex recognitione Caroli Friderici Hermanni, [II]+pp. XIII-XXVI+pp. 139-382. ;

tome III : ex recognitione Caroli Friderici Hermanni, MCMI [1=MDCCCLII], XXVIII+464 p. ;

tome IV : ex recognitione Caroli Friderici Hermanni, MCCCXC VI [1=MDCCCLII], XXXII+455 p. ;

tome V : ex recognitione Caroli Friderici Hermanni, MCCCXC IX [1=MDCCCLII], XXVIII+442 p. ;

tome VI : ex recognitione Caroli Friderici Hermanni, MCCCXC II [1=MDCCCLIII], XXXVIII+434 p.

JOWETT B[enjamin], *The Dialogues of Plato, Translated into English with Analyses and Introductions*, Third Edition Revised and Corrected Throughout, With Marginal Analyses and Other Additions, and an Index of Subjects and Proper Names, 5 vol., Macmillan and Co., New York - London, 1892, tome I : XL+594 p. ; tome II : [VIII]+576 p. ; tome III : [X]+CCXXXII+543 p. ; tome IV : [X]+645 p. ; tome V : CCXL+541 p.

Œuvres de Platon, traduites par Victor Cousin, 13 vol., Paris :

tome I : *Euthyphron, Apologie de Socrate, Criton, Phédon*, Bossange frères, Libraires, M.DCCC.XXII, [VI]+371 p. ;

tome II : *Théétète, Philèbe*, Bossange frères, Libraires, M.DCCC.XXIV, [VII]+499 p. ;

tome III : *Protagoras, Gorgias*, Bossange frères, Libraires, M.DCCC.XXVI, [IV]+457 p. ;

tome IV : *Lysis, Hippias, Ménexène, Ion, Second Hippias, Euthydème*, Bossange frères, Libraires, M.DCCC.XXVII, [VIII]+478 p. ;

tome V : *Premier Alcibiade, Second Alcibiade, Hipparque, Les Rivaux, Théagès, Charmide, Lachès*, Bossange frères, Libraires, M.DCCC.XXIII, [VI]+441 p. ;

tome VI : *Phèdre, Ménon, Le Banquet*, Pichon et Didier Libraires, 1831, [VI]+495 p. ;

tome VII : *Lois (I-VI)*, Pichon et Didier Libraires, 1831, [VIII]+CXLVIII+460 p. ;

tome VIII : *Lois (VII-XII)*, Pichon et Didier Libraires, 1832, [VI]+522 p. ;

tome IX : *La République (I-V)*, Rey et Gravier Libraires, 1833, [IV]+395 p. ;

tome X : *La République (VI-X)*, Rey et Gravier Libraires, 1834, [IV]+388 p. ;

tome XI : *Cratyle, Le Sophiste, Le Politique*, Rey et Gravier Libraires, M.DCCC.XXXVII, [IV]+545 p. ;

tome XII : *Parménide, Timée, Critias, Timée de Locres*, Rey et Gravier Libraires, M.DCCC.XXXIX, [IV]+383 p. ;

tome XIII : *Épinomis, Minos, Clitophon, Lettres, Axiochus, Du juste, De la vertu, Démodocus, Sisyphe, Eryxias, Définitions, Pièces de vers, Testament*, P.-J. Rey Libraire, M.DCCC.XL, [IV]+249 p.

PLATO, 12 vol., William Heinemann Ltd., London, Harvard University Press, Cambridge (MA), The Loeb Classical Library :

tome I : *Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus*, With an English Translation by Harold North Fowler and an Introduction by W. R. M. Lamb, LCL 36, 1914, xx+583 p.+1 frontispice ;

tome II : *Laches, Protagoras, Meno, Euthydemus*, With an English Translation by W. R. M. Lamb, LCL 165, 1924, xx+508 p. ;

tome III : *Lysis, Symposium, Gorgias*, With an English Translation by W. R. M. Lamb, LCL 166, 1925, xx+536 p.+1 frontispice

tome IV : *Cratylus, Parmenides, Greater Hippias, Lesser Hippias*, With an English Translation by Harold North Fowler, LCL 167, 1926, viii+480 p. ;

tome V : *Republic*, With an English Translation by Paul Shorey, In Two Volumes, Volume I, Books I-V, LCL 237, 1930, liv+535 p. ;

tome V, nouvelle éd. : *Republic*, Volume I, Books 1-5, Edited and Translated by Chris Emlyn-Jones and William Preddy, Harvard University Press, Cambridge (MA), LCL 237, 2013, lxxxviii+567 p. ;

tome VI : *Republic*, With an English Translation by Paul Shorey, In Two Volumes, Volume II, Books VI-X, LCL 276, 1935, lxxiv+539 p. ;

tome VI, nouvelle éd. : *Republic*, Volume II, Books 6-10, Edited and Translated by Chris Emlyn-Jones and William Preddy, Harvard University Press, Cambridge (MA), LCL 276, 2013, liv+503 p. ;

tome VII : *Theaetetus, Sophist*, With an English Translation by Harold North Fowler, LCL 123, 1921, viii+463 p. ;

tome VIII : *The Statesman, Philebus*, With an English Translation by Harold North Fowler, *Ion*, , With an English Translation by W. R. M. Lamb, LCL 164, 1925, xx+450 p. ;

tome IX : *Timaeus, Critias, Cleitophon, Menexenus, Epistles*, With an English Translation by Robert G. Bury, LCL 234, 1929, vi+636 p.+1 frontispice ;

tome X : *Laws*, With an English Translation by Robert G. Bury, In Two Volumes, Volume I, Books I-VI, LCL 187, 1926, xviii+501 p. ;

tome XI : *Laws*, With an English Translation by Robert G. Bury, In Two Volumes, Volume II, Books VII-XII, LCL 192, 1926, [VI]+582 p. ;

tome XII : *Charmides, Alcibiades I and II, Hipparchus, The Lovers, Theages, Minos, Epinomis*, With an English Translation by W. R. M. Lamb, LCL 201, 1927, xx+490 p.

PLATO, *Complete Works*, Edited, with Introduction and Notes, by John M. Cooper, Associate Editor D. S. Hutchinson, Hackett Publishing Company, Indianapolis - Cambridge, 1997, xxx+1808 p.

Liste des textes traduits dans ce volume et des traducteurs :

<i>Alcibiades</i>	D. S. Hutchinson	<i>Letters</i>	Glenn R. Morrow
<i>Apology</i>	G. M. A. Grube	<i>Lysis</i>	Stanley Lombardo
<i>Axiochus</i>	Jackson P. Hershbell	<i>Menexenus</i>	Paul Ryan
<i>Charmides</i>	Rosamond Kent Sprague	<i>Meno</i>	G. M. A. Grube
<i>Clitophon</i>	Francisco J. Gonzalez	<i>Minos</i>	Malcolm Schofield
<i>Cratylus</i>	C. D. C. Reeve	<i>On Justice</i>	Andrew S. Becker
<i>Critias</i>	Diskin Clay	<i>On Virtue</i>	Mark Reuter
<i>Crito</i>	G. M. A. Grube	<i>Parmenides</i>	Mary Louise Gill, Paul Ryan
<i>Définitions</i>	D. S. Hutchinson	<i>Phaedo</i>	G. M. A. Grube
<i>Démodocus</i>	Jonathan Barnes	<i>Phaedrus</i>	Alexander Nehamas, Paul Woodruff
<i>Epigrams</i>	J. M. Edmonds, rev. John M. Cooper	<i>Philebus</i>	Dorothea Frede
<i>Epinomis</i>	Richard D. McKirahan, Jr.	<i>Protagoras</i>	Stanley Lombardo, Karen Bell
<i>Eryxias</i>	Mark Joyal	<i>Republic</i>	G. M. A. Grube, rev. C. D. C. Reeve
<i>Euthydemus</i>	Rosamond Kent Sprague	<i>Rival Lovers</i>	Jeffrey Mitscherling
<i>Euthyphro</i>	G. M. A. Grube	<i>Second Alcibiades</i>	Anthony Kenny
<i>Gorgias</i>	Donald J. Zeyl	<i>Sisyphus</i>	David Gallop
<i>Greater Hippias</i>	Paul Woodruff	<i>Sophist</i>	Nicholas P. White
<i>Halcyon</i>	Brad Inwood	<i>Statesman</i>	C. J. Rowe
<i>Hipparchus</i>	Nicholas D. Smith	<i>Symposium</i>	Alexander Nehamas, Paul Woodruff
<i>Ion</i>	Paul Woodruff	<i>Theaetetus</i>	M. J. Levett, rev. Myles Burnyeat
<i>Laches</i>	Rosamond Kent Sprague	<i>Theages</i>	Nicholas D. Smith
<i>Laws</i>	Trevor J. Saunders	<i>Timaeus</i>	Donald J. Zeyl
<i>Lesser Hippias</i>	Nicholas D. Smith		

PLATÓN, *Diálogos*, 9 vol., Editorial Gredos, Madrid :

tome I : *Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hípias Menor, Hípias Mayor, Laques, Protágoras*, introducción general por Emilio Lledó Íñigo, traducción y notas por J. Calonge Ruiz, E. Lledó Íñigo, C. García Gual, Biblioteca Clásica Gredos, n° 37, 2° réimp., 1985 [1=1981], 592 p.

tome II : *Gorgias, Menéxeno, Eutídemo, Menón, Crátilo*, traducciones, introducciones y notas por J. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F. J. Olivieri, J. L. Calvo, Biblioteca Clásica Gredos, n° 61, réimp., 1987 [1=1983], 463 p.

tome III : *Fedón, Banquete, Fedro*, traducciones, introducciones y notas por C. García Gual, M. Martínez Hernández, E. Lledó Íñigo, Biblioteca Clásica Gredos, n° 93, réimp., 1988 [1=1986], 415 p.

tome IV : *República*, traducción, introducción y notas por Conrado Eggers Lan, Biblioteca Clásica Gredos, n° 94, réimp., 1988 [1=1986], 502 p.

tome V : *Parménides, Teeteto, Sofista, Político*, traducciones, introducciones y notas por M^a Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos, Néstor Luis Cordero, Biblioteca Clásica Gredos, n° 117, 1988, 619 p.

tome VI : *Filebo, Timeo, Critias*, traducciones, introducciones y notas por M^a Ángeles Durán y Francisco Lisi, Biblioteca Clásica Gredos, n° 160, 1992, 297 p.

tome VII : *Dudosos, Apócrifos, Cartas*, traducciones, introducciones y notas por Juan Zaragoza y Pilar Gómez Cardó, Biblioteca Clásica Gredos, n° 162, 1992, 567 p.

tome VIII : *Leyes* (libros I-VI), traducción, introducción y notas de Francisco Lisi, Biblioteca Clásica Gredos, n° 265, 1999, 502 p.

tome IX : *Leyes* (libros VII-XII), traducción, introducción y notas de Francisco Lisi, Biblioteca Clásica Gredos, n° 266, 1999, 363 p.

Liste des textes traduits et des traducteurs :

<i>Apócrifos</i>	Pilar Gómez Cardó	<i>Hippias Mayor</i>	Julio Calonge Ruiz
<i>Apología</i>	Julio Calonge Ruiz	<i>Hippias Menor</i>	Julio Calonge Ruiz
<i>Banquete</i>	Marcos Martínez Hernández	<i>Ion</i>	Emilio Lledó Íñigo
<i>Cármides</i>	Emilio Lledó Íñigo	<i>Laques</i>	Carlos García Gual
<i>Cartas</i>	Juan Zaragoza	<i>Leyes</i>	Francisco Lisi
<i>Crátilo</i>	José Luis Calvo	<i>Lisis</i>	Emilio Lledó Íñigo
<i>Critias</i>	Francisco Lisi	<i>Menéxeno</i>	Eduardo Acosta Méndez
<i>Critón</i>	Julio Calonge Ruiz	<i>Menón</i>	Francisco José Olivieri
<i>Dudosos</i>	Juan Zaragoza	<i>Parménides</i>	María Isabel Santa Cruz
<i>Eutidemo</i>	Francisco José Olivieri	<i>Político</i>	María Isabel Santa Cruz
<i>Eutifrón</i>	Julio Calonge Ruiz	<i>Protágoras</i>	Carlos García Gual
<i>Fedón</i>	Carlos García Gual	<i>República</i>	Conrado Eggers Lan
<i>Fedro</i>	Emilio Lledó Íñigo	<i>Sofista</i>	Néstor Luis Cordero
<i>Filebo</i>	María Ángeles Durán	<i>Teeteto</i>	Álvaro Vallejo Campos
<i>Gorgias</i>	Julio Calonge Ruiz	<i>Timeo</i>	Francisco Lisi

PLATON, *Œuvres complètes*, 27 vol., Les Belles Lettres, Collection des universités de France, Paris :

tome I : *Hippias mineur, Alcibiade, Apologie de Socrate, Euthyphron, Criton*, texte établi et traduit par Maurice Croiset, 2^e éd. revue et corrigée, 1941 [1=1920], [IV]+234 p. ;

tome II : *Hippias majeur, Charmide, Lachès, Lysis*, texte établi et traduit par Alfred Croiset, 3^e éd. revue et corrigée, 1949 [1=1921], [IV]+225 p. ;

tome III, texte établi et traduit par Alfred Croiset avec la collaboration de Louis Bodin, 1^{re} partie : *Protagoras*, 7^e tirage, 1966 [1=1923], [IV]+86 p. ; 2^e partie : *Gorgias, Ménon*, 16^e tirage, 1992 [1=1923], [IV]+pp. 87-283. ;

tome IV, texte établi et traduit par Léon Robin, 1^{re} partie : *Phédon*, 8^e tirage revu et corrigé, 1963 [1=1926], LXXXVII+105 p. ; 2^e partie : *Le Banquet*, 4^e éd. revue et corrigée, 1949 [1=1929], CXXIII+92 p. ; 3^e partie : *Phèdre*, 1933, [VI]+CLXXXVII+96 p. ;

tome IV, nouvelle éd., 1^{re} partie : *Phédon*, notice de Léon Robin, texte établi et traduit par Paul Vicaire, 1983, XCIX+125 p. ; 2^e partie : *Le Banquet*, notice de Léon Robin, texte établi et traduit par Paul Vicaire avec le concours de Jean Laborderie, 1989, CXXIII+94 p. ; 3^e partie : *Phèdre*, notice de Léon Robin, texte établi par Claudio Moreschini et traduit par Paul Vicaire, 1985, CCXXXIII+105 p. ;

tome V, texte établi et traduit par Louis Méridier, 1^{re} partie : *Ion, Ménexène, Euthydème*, 3^e éd., 1956 [1=1931], 199 p. ; 2^e partie : *Cratyle*, 4^e tirage, 1969 [1=1931], 138 p. ;

tome VI : *La République*, livres I-III, texte établi et traduit par Émile Chambry, avec introduction d'Auguste Diès, 9^e tirage, 1996 [1=1932], CLIV+142 p. ;

tome VII : *La République*, texte établi et traduit par Émile Chambry, 1^{re} partie : livres IV-VII, 1933, 187 p. ; 2^e partie : livres VIII-X, rééd., 1946 [1=1934], 126 p. ;

tome VIII, texte établi et traduit par Auguste Diès, 1^{re} partie : *Parménide*, 2^e éd. revue et corrigée, 1950 [1=1923], XX+115 p.+1 p. d'errata ; 2^e partie : *Théétète*, 7^e tirage, 1976 [1=1926], [IV]+pp. 117-264 ; 3^e partie : *Le Sophiste*, 7^e tirage, 1994 [1=1925], [IV]+pp. 265-392. ;

tome IX, texte établi et traduit par Auguste Diès, 1^{re} partie : *Le Politique*, 4^e tirage, 1970 [1=1935], LXIX+92 p. ; 2^e partie : *Philèbe*, 5^e tirage, 1978 [1=1941], CXV+96 p. ;

tome X : *Timée, Critias*, texte établi et traduit par Albert Rivaud, 4^e tirage revu et corrigé, 1963 [1=1925], [IV]+275 p.+1 p. d'addenda et corrigenda ;

tome XI : *Les Lois*, texte établi et traduit par Édouard Des Places, 1^{re} partie : livres I-II, introduction de Auguste Diès et Louis Gernet, 3^e tirage revu et corrigé, 1976 [1=1951], CCXXI+72 p. ; 2^e partie : livres III-VI, 1951, 156 p. ;

tome XII, 1^{re} partie : *Les Lois*, texte établi et traduit par A[uguste] Diès, livres VII-X, 1956, 186 p. ; 2^e partie : *Les Lois*, texte établi et traduit par A[uguste] Diès, livres XI-XII, *Épinomis*, texte établi et traduit par É[douard] Des Places, 1956, 163 p. ;

tome XIII, texte établi et traduit par Joseph Souilhé, 1^{re} partie : *Lettres*, 4^e éd., 1977 [1=1931], CII+86 p. ; 2^e partie : *Dialogues suspects, Second Alcibiade – Hipparque – Minos – Les Rivaux – Théagès – Clitophon*, 1930, XIV+192 p. ; 3^e partie : *Dialogues apocryphes, Du juste – De la vertu – Démococos – Sisyphé – Eryxias – Axiochos – Définitions*, 1930, 175 p. ;

tome XIV, *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon*, par Édouard Des Places, 2^e tirage, 1970 [1=1964], 1^{re} partie : (A-Λ), XVI+316 p. ; 2^e partie : (M-Ω), pp. 317-576.

PLATON, *Œuvres complètes*, traduction nouvelle et notes établies par Léon Robin avec la collaboration de Joseph Moreau, 2 vol., Gallimard, N.R.F., Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1950, tome I, XX+1450 p. ; tome II, 1671 p.

PLATON, *Œuvres complètes*, sous la direction de Luc Brisson, rééd., Flammarion, Documents et Essais, Paris, 2011 [1=2008], XXIII+2198 p.+4 p. de planches intercalées non paginées. Réunion des traductions publiées par le même éditeur dans la collection GF, augmentée de la traduction des œuvres douteuses et apocryphes :

Alcibiade, traduction inédite par Chantal Marbœuf et Jean-François Pradeau, introduction, notes, bibliographie et index par Jean-François Pradeau, 2^e éd. corrigée, n° 988, 2000 [1=1999], 245 p.

Apologie de Socrate, Criton, traduction inédite, introduction et notes par Luc Brisson, 2^e éd. corrigée, n° 848, 1997 [1=1997], 263 p.

Le Banquet, traduction inédite, introduction et notes par Luc Brisson, 2^e éd., corrigée et mise à jour, n° 987, 2001 [1=1998], 267 p.

Charmide, Lysis, traduction inédite, introduction et notes par Louis-André Dorion, n° 1006, 2004, 317 p.

Cratyle, traduction inédite, introduction, notes, bibliographie et index par Catherine Dalimier, n° 954, 1998, 319 p.

Euthydème, traduction nouvelle, introduction et notes par Monique Canto, n° 492, 1989, 255 p.

Gorgias, traduction inédite, introduction et notes par Monique Canto, édition mise à jour, n° 465, 1993 [1=1987], 380 p.

Hippias majeur, Hippias mineur, traduction inédite, introduction et notes par Jean-François Pradeau et Fransesco Fronterotta, n° 870, 2005, 267 p.

Ion, traduction inédite, introduction et notes par Monique Canto, édition mise à jour, n° 529, 2001 [1=1989], 188 p.

Lachès, Euthyphron, traduction inédite, introduction et notes par Louis-André Dorion, n° 652, 1997, 353 p.

Lettres, traduction inédite, introduction, notice et notes par Luc Brisson, 3^e éd. corrigée et mise à jour, n° 466, 1997 [1=1987], 314 p.

Les Lois. Livres I à VI, nouvelle traduction, introduction et notes par Luc Brisson et Jean-François Pradeau, n° 1059, 2006, 459 p.

Les Lois. Livres VII à XII, traduction inédite, introduction et notes par Luc Brisson et Jean-François Pradeau, n° 1257, 2006, 427 p.

Ménexène, traduction inédite, introduction et notes par Daniel Loayza, n° 1162, 2006, 171 p.

Ménon, traduction inédite, introduction et notes par Monique Canto-Sperber, 2^e éd. corrigée et mise à jour, n° 491, 1993 [1=1991], 350 p.

Parménide, traduction inédite, introduction et notes par Luc Brisson, n° 688, 1994, 335 p.

Phédon, traduction nouvelle, introduction et notes par Monique Dixsaut, n° 489, 1991, 448 p.

Phèdre, traduction inédite, introduction et notes par Luc Brisson, suivi de « La Pharmacie de Platon » de Jacques Derrida, édition augmentée d'un supplément bibliographique (1992-1996), n° 488, 1997 [1=1989], 412 p.

Philèbe, introduction, traduction et notes par Jean-François Pradeau, n° 705, 2002, 343 p.

Le Politique, présentation, traduction et notes par Luc Brisson et Jean-François Pradeau, n° 1156, 2003, 317 p.

Protagoras, traduction inédite, introduction et notes par Frédérique Ildefonse, n° 761, 1997, 267 p.

La République, traduction inédite, introduction et notes par Georges Leroux, n° 653, 2002, 801 p.

Le Sophiste, traduction inédite, introduction et notes par Nestor-Luis Cordero, n° 687, 1993, 324 p.

Théétète, traduction inédite, introduction et notes par Michel Narcy, 2^e éd. corrigée, n° 493, 1995 [1=1994], 413 p.

Timée, Critias, traduction inédite, introduction et notes par Luc Brisson avec la collaboration de Michel Patillon pour la traduction, 2^e éd., corrigée et mise à jour, n° 618, 1995 [1=1992], 438 p.

PLATON, *Sämtliche Dialoge*, In Verbindung mit Kurt Hildebrandt, Constantin Ritter und Gustav Schneider, herausgegeben und mit Einleitungen, Literaturübersichten, Anmerkungen und Registern versehen von Otto Apelt, 7 vol., rééd., Felix Meiner Verlag, Der philosophischen Bibliothek, Hamburg, 2004 :

tome I :

Vorwort und Einleitung zur Gesamtausgabe, [VI]+XLVIII p. ;

Protagoras, übersetzt und erläutert von Otto Apelt, zweite durchgesehene Auflage, Felix Meiner, Der philosophischen Bibliothek, Bd. 175, Leipzig, 1922, [II]+147 p. ;

Laches und Euthyphron, übersetzt und erläutert von Gustav Schneider, herausgegeben von Benno von Hagen, zweite durchgesehene Auflage, Felix Meiner, Der philosophischen Bibliothek, Bd. 178, Leipzig, 1922, [III]+118 p. ;

Apologie des Sokrates und Kriton, übersetzt und erläutert von Otto Apelt, zweite durchgesehene Auflage, Felix Meiner, Der philosophischen Bibliothek, Bd. 180, Leipzig, 1922, [III]+108 p. ;

Gorgias, übersetzt und erläutert von Otto Apelt, zweite durchgesehene Auflage, Felix Meiner, Der philosophischen Bibliothek, Bd. 148, Leipzig, 1922, [II]+184 p. ;

tome II :

Menon oder Über die Tugend, übersetzt und erläutert von Otto Apelt, zweite durchgesehene Auflage, Felix Meiner, Der philosophischen Bibliothek, Bd. 153, Leipzig, [1922], [VIII]+91 p. ;

Kratylos, übersetzt und erläutert von Otto Apelt, zweite durchgesehene Auflage, Felix Meiner, Der philosophischen Bibliothek, Bd. 174, Leipzig, 1922, [II]+158 p. ;

Phaidon oder Über die Unsterblichkeit der Seele, übersetzt und erläutert von Otto Apelt, dritte Auflage, Felix Meiner, Der philosophischen Bibliothek, Bd. 147, Leipzig, 1923, [II]+155 p. ;

Phaidros, übersetzt, erläutert und mit ausführlichem Register versehen von Constantin Ritter, zweite, durchgesehene und verbesserte Auflage, Felix Meiner, Der philosophischen Bibliothek, Bd. 152, Leipzig, 1922, [II]+158 p. ;

tome III :

Euthydemos, übersetzt und erläutert von Otto Apelt, zweite durchgesehene Auflage, Felix Meiner, Der philosophischen Bibliothek, Bd. 176, Leipzig, 1922, [VIII]+107 p. ;

Hippias III, Ion, übersetzt und erläutert von Otto Apelt, dritte Auflage, Felix Meiner, Der philosophischen Bibliothek, Bd. 172A, Leipzig, 1935, [II]+130 p. ;

Alkibiades III, übersetzt und erläutert von Otto Apelt, dritte Auflage, Felix Meiner, Der philosophischen Bibliothek, Bd. 172B, Leipzig, 1937, [II]+pp. 131-261 ;

Gastmal, neu übersetzt und erläutert von Otto Apelt, Felix Meiner, Der philosophischen Bibliothek, Bd. 81, Leipzig, 1926, XXXVIII+88 p. ;

Charmides, Lysis, Menexenos, übersetzt und erläutert von Otto Apelt, zweite durchgesehene Auflage, Felix Meiner, Der philosophischen Bibliothek, Bd. 177, Leipzig, 1922, [II]+168 p. ;

tome IV :

Theätet, übersetzt und erläutert von Otto Apelt, vierte Auflage, Felix Meiner, Der philosophischen Bibliothek, Bd. 82, Leipzig, 1923, [VIII]+195 p. ;

Parmenides, neu übersetzt und erläutert von Otto Apelt, zweite durchgesehene Auflage, Felix Meiner, Der philosophischen Bibliothek, Bd. 83, Leipzig, 1922, [II]+162 p. ;

Philebos, übersetzt und erläutert von Otto Apelt, zweite verbesserte Auflage, Felix Meiner, Der philosophischen Bibliothek, Bd. 145, Leipzig, 1922, [II]+156 p. ;

tome V :

Der Staat, neu übersetzt und erläutert sowie mit griechisch-deutschem und deutsch-griechischem Wörterverzeichnis versehen von Otto Apelt, sechste der Neuübersetzung dritte Auflage, Felix Meiner, Der philosophischen Bibliothek, Bd. 80, Leipzig, 1923, [VI]+XXXII+p. XXXIIa+568 p. ;

tome VI :

Timaios und Kritias, übersetzt und erläutert von Otto Apelt, zweite durchgesehene Auflage, Felix Meiner, Der philosophischen Bibliothek, Bd. 179, Leipzig, 1922, [VIII]+224 p. ;

Sophistes, übersetzt und erläutert von Otto Apelt, zweite, durchgesehene Auflage, Felix Meiner, Der philosophischen Bibliothek, Bd. 150, Leipzig, 1922, [II]+156 p. ;

Politikos oder Vom Staatsmann, übersetzt und erläutert von Otto Apelt, zweite durchgesehene Auflage, Felix Meiner, Der philosophischen Bibliothek, Bd. 151, Leipzig, 1922, [II]+142 p. ;

Platons Briefe, übersetzt und erläutert von Otto Apelt, zweite, durchgesehene Auflage, Felix Meiner, Der philosophischen Bibliothek, Bd. 173, Leipzig, 1921, [II]+154 p. ;

tome VII :

Gesetze, erster Band: Buch I-VI, übersetzt und erläutert von Otto Apelt, Felix Meiner, Der philosophischen Bibliothek, Bd. 159, Leipzig, [1916], [VI]+XXXII+262 p. ;

Gesetze, zweiter Band: Buch VII-XII, übersetzt und erläutert von Otto Apelt, Felix Meiner, Der philosophischen Bibliothek, Bd. 160, Leipzig, [1916], [II]+pp. 263-573 ;

Platon-Index als Gesamtregister zu der Übersetzung in der philosophischen Bibliothek von Otto Apelt, zweite verbesserte Auflage, Felix Meiner, Der philosophischen Bibliothek, Bd. 182, Leipzig, 1923, VI+158 p.

PLATON, *Sämtliche Werke*, 4 vol., auf der Grundlage der Bearbeitung von Walter F. Otto, Ernesto Grassi und Gert Plamböck, neu herausgegeben von Ursula Wolf, Rowohlt Taschenbuch Verlag, rororo, Rowohlt's Enzyklopädie, Reinbek bei Hamburg [1=6 vol., Rowohlt's Klassiker der Literatur und Wissenschaft, Band 1, 3-7, 1957-1959] :

tome I : *Apologie, Kriton, Ion, Hippias II, Theages, Alkibiades I, Laches, Charmides, Euthyphron, Protagoras, Gorgias, Menon, Hippias I, Euthydemos, Menexenos*, übersetzt von Friedrich Schleiermacher, n° re 55561, 29. Auflage, 2004, 617 p. ;

tome II : *Lysis, Symposion, Phaidon, Kleitophon, Politeia, Phaidros*, übersetzt von Friedrich Schleiermacher, n° re 55562, 30. Auflage, 2004, 617 p. ;

tome III : *Kratylos, Parmenides, Theaitetos, Sophistes, Politikos, Philebos, Briefe*, übersetzt von Friedrich Schleiermacher und Hieronymus und Friedrich Müller (*Briefe*), n° re 563, 1994, 580 p. ;

tome IV : *Timaios, Kritias, Minos, Nomoi, Politikos, Philebos, Briefe*, übersetzt von Hieronymus Müller und Friedrich Schleiermacher (*Minos*), n° re 564, 1994, 579 p.

REALE Giovanni (a cura di), *Platone, tutti gli scritti*, 3^e éd., Bompiani, Il Pensiero occidentale, Milano 2001 [1=2000], LXXVI+1850 p.+15 planches sur 16 p. intercalées hors texte.

Liste des textes traduits dans ce volume et des traducteurs :

Alcibiade Maggiore
Alcibiade Minore

Maria Luisa Gatti
Maria Luisa Gatti

Ippia Maggiore
Ippia Minore

Maria Teresa Liminta
Maria Teresa Liminta

<i>Amanti</i>	Maria Luisa Gatti	<i>Lachete</i>	Maria Teresa Liminta
<i>Apologia di Socrate</i>	Giovanni Reale	<i>Leggi</i>	Roberto Radice
<i>Carmide</i>	Maria Teresa Liminta	<i>Lettere</i>	Roberto Radice
<i>Clitofonte</i>	Roberto Radice	<i>Liside</i>	Maria Teresa Liminta
<i>Cratilo</i>	Maria Luisa Gatti	<i>Menesseno</i>	Maria Teresa Liminta
<i>Critone</i>	Giovanni Reale	<i>Menone</i>	Giovanni Reale
<i>Crizia</i>	Roberto Radice	<i>Minosse</i>	Roberto Radice
<i>Epinomide</i>	Roberto Radice	<i>Parmenide</i>	Maurizio Migliori
<i>Eutidemo</i>	Maria Luisa Gatti	<i>Politico</i>	Claudio Mazzarelli
<i>Eutifrone</i>	Giovanni Reale	<i>Protagora</i>	Giovanni Reale
<i>Fedone</i>	Giovanni Reale	<i>Repubblica</i>	Roberto Radice
<i>Fedro</i>	Giovanni Reale	<i>Simposio</i>	Giovanni Reale
<i>Filebo</i>	Claudio Mazzarelli	<i>Sofista</i>	Claudio Mazzarelli
<i>Gorgia</i>	Giovanni Reale	<i>Teagete</i>	Maria Teresa Liminta
<i>Ione</i>	Giovanni Reale	<i>Teeteto</i>	Claudio Mazzarelli
<i>Ipparco</i>	Maria Luisa Gatti	<i>Timeo</i>	Giovanni Reale

ΠΛΑΤΩΝ, *Platonis opera*, Græce et latine, 2 vol., Editore Ambrosio Firmin-Didot, Parisiis, tome I : ex recensione R[udolphi] B[ernardi] Hirschigii, cum indicibus, rééd., M DCCC LXXX [1=M DCCC XLVI], xxvi+757 p. ; tome II : ex recensione C[aroli] E[rnesti] Ch[ristophori] Schneideri, cum scholiis et indicibus, M DCCC XLVI, [IV]+VIII+598 p.

ΠΛΑΤΩΝ, *Platonis philosophi quae extant*, graece ad editionem Henrici Stephani accurate expressa cum Marsilii Ficini interpretatione, accedit varietas lectionis. Studiis Societatis Bipontinae, 12 vol., ex typographia Societatis, Biponti, tome I : praemittitur l. III Laetii *De vita et dogm. Plat.* cum notitia literaria, MDCCLXXXI, [II]+C+267 p. ; tome II : MDCCLXXXII, [XVIII]+368 p. ; tome III : MDCCLXXXII, [VI]+VIII+370 p. ; tome IV : MDCCLXXXIII, [IV]+VI+390 p.+p. VII+1 p. d'errata ; tome V : MDCCLXXXIV, [VIII]+VIII+359 p. ; tome VI : MDCCLXXXIV, [II]+IV+380 p. ; tome VII : MDCCLXXXV, [II]+424 p. ; tome VIII : MDCCLXXXV, [II]+VI+442 p. ; tome IX : MDCCLXXXVI, [II]+VI+437 p. ; tome X : MDCCLXXXVII, [II]+VIII+490 p. ; tome XI : MDCCLXXXVII, [II]+XII+483 p. ; tome XII : Dialogorum Platonis argumenta exposita et illustrata, a Diet. Tiedemann, MDCCLXXXVI, 382 p.

STALLBAUM [Johann] Gottfried (ed.), *Platonis quae supersunt opera*, textum ad fidem codicum Florentt. Pariss. Vindobb. aliorumque recognovit Godofredus Stallbaum, 12 vol., sumptibus J. A. G. Weigeli, Lipsiae, apud S. et J. Luchtman, Lugduni Batavorum :

tome I : *Euthyphronem, Apologiam Socratis, Critonem, Phaedonem, Theagen, Amatores et Theaetetum* continens, 1821, VI+277 p. ;

tome II : *Sophistam, Euthydemum, Protagoram, Hippiam Minorem et Cratylum* continens, 1821, [IV]+280 p. ;

tome III : *Gorgiam, Ionem, Philebum et Menonem* continens, 1822, [IV]+244 p. ;

tome IV : *Alcibiadem I et II, Charmidem, Lachetem, Lysin, Hipparchum, Menexenum, Politicum et Minoem* continens, 1822, [IV]+273 p. ;

tome V : *Libros De republica* continens, 1823, [IV]+290 p. ;

tome VI : *Libros De legibus et Epinomida* continens, 1824, [IV]+406 p. ;

tome VII : *Timaeum, Critiam, Parmenidem et Convivium* continens, 1824, [IV]+228 p. ;

tome VIII : *Phaedrum, Hippiam Mai., Epistolas, Axiochum, dialogum De iusto, dialogum De virtute, Demodocum, Sisyphum, Eryxiam, Clitophonem et Definitiones* continens, 1825, [IV]+243 p. ;

tome IX : Varias lectiones in *Euthyphronem, Apologiam Socratis, Critonem, Phaedonem, Theagem, Amatores, Theaetetum et Sophistam* continens, 1824, XII+394 p. ;

tome X : Varias lectiones in *Euthydemum, Protagoram, Hippias Min., Cratylum, Gorgiam, Ionem, Philebum et Menonem* continens, 1824, IV+399 p. ;

tome XI : Varias lectiones in *Alcibiadem I et II, Charmidem, Lachetem, Lysin, Hipparchum, Menexenum, Politicum, Minoem* et libros *De republica* continens, 1825, IV+460 p. ;

tome XII : Varias lectiones in *Leges, Epinomida, Timaeum, Critiam, Parmenidem, Symposium, Phaedrum, Hippiam Maiorem, Epistolas et Clitophonem* continens, 1825, XII+504 p.

STALLBAUM [Johann] Gottfried (ed.), *Platonis opera omnia*, recensuit prolegomenis et commentariis instruxit Godofredus Stallbaum, 10 vol., Bibliotheca graeca virorum doctorum opera recognita et commentariis instructa, B. Scriptorum orat. pedestris :

tome I, sect. I : *Apologiam et Critonem* continens, editio quarta aliquanto auctior et emendatior, sumptibus Hennings, Gothae - Erfordiae, Dav. Nutt, Londoni, MDCCCLVIII [1=MDCCCXXVII], LXXII+252 p. ; sect. II : continens *Phaedonem*, editio quarta superioribus aliquanto auctior et emendatior quam curavit Martinus Wohlrab, in aedibus B. G. Teubneri, Lipsiae, MDCCCLXVI [1=MDCCCXXVII], VI+310 p. ; sect. III : continens *Symposium*, editio secunda auctior et emendatior, sumptibus Guil. Hennings, Gothae - Erfordiae, apud Black et Armstrong, Londoni, MDCCCXXXVI [1=MDCCCXXVII], 282 p. ;

tome II, editio secunda multis partibus aucta et emendata, sumptibus Fridericae Hennings, Gothae, apud Black et Armstrong, Londoni, MDCCCXL [1=MDCCCXXVIII], sect. I : continens *Gorgiam*, 323 p. ; sect. II : continens *Protagoram*, 220 p. ;

tome III, sect. I : continens *Politiae* libr. I-V, editio nova plurimum aucta et emendata, sumptibus Guil. Hennings, Gothae - Erfordiae, Dav. Nutt, Londoni, MDCCCLVIII [1=MDCCCXXIX], CXXXVI+480 p. ; sect. II : continens *Politiae* libr. VI-X, editio secunda plurimis locis aucta et emendata, sumptibus Hennings, Gothae - Erfordiae, Dav. Nutt, Londoni, MDCCCLIX [1=MDCCCXXX], 515 p. ;

tome IV, sect. I : continens *Phaedrum*, editio secunda multo auctior et emendatior, sumptibus Hennings, Gothae - Erfordiae, D. Nutt, Londoni, MDCCCLVII [1=MDCCCXXXII], [VI]+CXL+223 p. ; sect. II : continens *Menexenum*, *Lysidem*, *Hippiam* utrumque, *Ionem*, sumptibus Guil. Hennings, Gothae - Erfordiae, MDCCCXXXIII, 349 p. ;

tome V, sumptibus Guil. Hennings, Gothae - Erfordiae, sect. I : continens *Lachetem*, *Charmidem*, *Alcibiadem* utrumque, MDCCCXXXIV, [IV]+361 p. ; sect. II : continens *Cratylum*, MDCCCXXXV, [IV]+245 p. ;

tome VI, sumptibus Guil. Hennings, Gothae - Erfordiae, apud Black et Armstrong, Londoni, MDCCCXXXVI, sect. I : continens *Euthydemum*, 210 p. ; sect. II : continens *Menonem*, *Euthyphronem*, *Theagem*, *Erastus*, *Hipparchum*, 342 p. ;

tome VII : continens *Timaeum* et *Critiam*, accessit varietas lectionis praestantissimi codicis Parisini accuratissime enotata, sumptibus Guil. Hennings, Gothae - Erfordiae, apud Black et Armstrong, Londoni, MDCCCXXXVIII, [IV]+513 p. ;

tome VIII, apud Black et Armstrong, Londoni, sect. I : continens *Theaetetum*, sumptibus Guil. Hennings, Gothae - Erfordiae, MDCCCXXXIX, [IV]+291 p. ; sect. II : continens *Sophistam*, sumptibus Fridericae Hennings, Gothae - Erfordiae, MDCCCXL, 243 p. ;

tome IX, sumptibus Fridericae Hennings, Gothae - Erfordiae, apud Black et Armstrong, Londoni, sect. I : continens *Politicum* et *Minoem*, MDCCCXLI, [IV]+395 p. ; sect. II : continens *Philebum*, MDCCCXLII, [IV]+405 p. ;

tome X, sumptibus Hennings, Gothae - Erfordiae, apud David Nutt, Londoni, sect. I : continens *Legum* libros priores, MDCCCLIX, CLXXVI+468 p. ; sect. II : continens *Legum* libros quintum, sextum, septimum et octavum, MDCCCLIX, CX+484 p. ; sect. III : continens *Legum* libros quatuor postremos et *Epinomidem*, MDCCCLX, 583 p.

I. 1. 2. Recueils de dialogues ou éditions partielles

ALLEN Reginald E. (ed.), *The Dialogues of Plato*, Translated with Comment by R. E. Allen, 4 vol., Yale University Press, New Haven - London :

tome I : *Euthyphro*, *Apology*, *Crito*, *Meno*, *Gorgias*, *Menexenus*, 1984, XIV+350 p. ;

tome II : *The Symposium*, 1991, XII+178 p. ;

tome III : *Ion*, *Hippias Minor*, *Laches*, *Protagoras*, 1996, XIV+234 p. ;

tome IV : *Parmenides*, Revised Edition, 1997, XIV+351 p.

BURNET John (ed.), *Plato's Euthyphro, Apology of Socrates and Crito*, Edited with Notes by John Burnet, reprint, Clarendon Press, Oxford, 1979 [1=1924], VIII+300 p.

CAMPBELL Lewis, *The Sophistes and the Politicus of Plato*, With a Revised Text and English Notes, Clarendon Press, Oxford, M.DCCC.LXVII, 10+XCII+192+LX+191 p.

HEINDORF Ludwig Friedrich (cur.), *Platonis dialogi selecti*, 4 vol., Berolini :

tome I : Platonis dialogi quatuor *Lysis*, *Charmides*, *Hippias Maior*, *Phaedrus*, annotatione perpetua illustravit Lud. Frid. Heindorf, e libraria Nauckiana, MDCCCII, VIII+371 p. ;

tome II : Platonis dialogi duo *Gorgias* et *Theaetetus*, emendavit et annotatione instruxit Lud. Frid. Heindorfius, e libraria Nauckiana, MDCCCIV, [IV]+569 p. ;

tome III : Platonis dialogi tres *Cratylus*, *Parmenides*, *Euthydemus*, emendavit et annotatione instruxit Lud. Frid. Heindorfius, e libraria Nauckiana, MDCCCVI, [IV]+432 p. ;

tome IV : Platonis dialogi tres *Phaedo*, *Sophistes*, *Protagoras*, emendavit et annotatione instruxit Lud. Frid. Heindorfius, pars prior : continens *Phaedonem*, e libraria Hitzigiana, MDCCCIX, [IV]+266 p. ; [pars II :] e libraria Hitzigii, MDCCCX, [IV]+pp. 267-665.

I. 1. 3. Dialogues individuels

Banquet

BURY R[obert] G[regg], *The Symposium of Plato*, Edited with Introduction, Critical Notes and Commentary, W. Heffer and Sons, Cambridge, Simpkin, Marshall and Co., Ltd., London, 1909, LXXII+179 p.

جمعة محمد لطفي، مائدة أفلاطون. كلام في الحب، تصدير ودراسة مجدى عبد الحافظ، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، ميراث الترجمة، عدد ٨١٧، القاهرة، ٢٠٠٥ [١=١٩١٢]، [ج]+ص+٢٧٦ ص.

[GUMA' A Muḥammad Luṭfī, *Le Banquet de Platon. Discours sur l'amour*, traduction arabe et commentaire, rééd., préface et étude de Magdā 'Abd al-Ḥāfīz, Haut Conseil pour la culture, Projet national en faveur de la traduction, Patrimoine de la traduction, n° 817, Le Caire, 2005 [1=1912], [IV]+XVIII+276 p.].

PLATO, *Symposium*, Edited by Sir Kenneth Dover, reprint, Cambridge University Press, Cambridge Greek and Latin Classics, Cambridge - London - New York - New Rochelle - Melbourne - Sydney, 1984 [1=1980], x+180 p.

The Symposium of Plato, Translated by Suzy Q. Groden, Edited by John A. Brentlinger, Drawings by Leonard Baskin, The University of Massachusetts Press, s. l., 1970, VIII+129 p.

Charmide

HAZEBROUCQ Marie-France, *La Folie humaine et ses remèdes : Platon, Charmide ou De la modération*, traduction nouvelle, notes et commentaire, Librairie philosophique J. Vrin, Tradition de la pensée classique, Paris, 1997, 360 p.

Euthyphron

ALLEN R[eginald] E., *Plato's 'Euthyphro' and the Earlier Theory of Forms*, Routledge & Kegan Paul, London, The Humanities Press, New York, International Library of Philosophy and Scientific Method, 1970, XII+171 p.

Gorgias

PLATO, *Gorgias*, A Revised Text with Introduction and Commentary by E[ric] R. Dodds, Oxford University Press, Clarendon Press, Special Edition for Sandpiper Books Ltd., Oxford - New York, 2001, VIII+406 p. [1=Oxford University Press, 1959].

Lois

ENGLAND E[dwin] B[ourdieu], *The Laws of Plato*, The Text Edited with Introduction and Notes, 2 vol., at the University Press, Manchester, Longmans, Green & Co., London - New York - Bombay - Calcutta - Madras, 1921, tome I : Books I-VI, Publications of the University of Manchester., No. CXLIII, Classical Series, No. III, x+641 p. ; tome II : Books VII-XII, Publications of the University of Manchester., No. CXLIV, Classical Series, No. IV, VI+669 p.

PANGLE Thomas L., *The Laws of Plato*, Translated, with Notes and an Interpretative Essay, rééd., The University of Chicago Press, Chicago - London, 1988, XVI+562 p. [1=Basic Books, New York, 1980].

Phédon

ARCHER-HIND R[ichard] D[akre]. (ed.), *Πλάτωνος Φαίδων. The Phaedo of Plato*, Edited with Introduction, Notes, and Appendices by R. D. Archer-Hind, 2^e éd., Macmillan and Co., London - New York, 1894, L+169 p. [1=Macmillan and Co., London, 1883].

BLUCK R[ichard] S[tanley], *Plato's Phaedo*, A Translation of Plato's *Phaedo* with Introduction, Notes and Appendices, Routledge & Kegan Paul Limited, London, 1955, x+208 p.

HACKFORTH R[eginald], *Plato's Phaedo*, Translated with an Introduction and Commentary by R. Hackforth, reprint, Cambridge University Press, Cambridge - New York - Melbourne, 1998, x+200 p. [1=Cambridge, 1955].

PLATO, *Phaedo*, Edited by C[hristopher] J. Rowe, Cambridge University Press, Cambridge Greek and Latin Classics, Cambridge - New York - Melbourne, 1993, XII+301 p.

Phèdre

HACKFORTH R[eginald], *Plato's Phaedrus*, Translated with an Introduction and Commentary by R. Hackforth, reprint, The Syndics of the Cambridge University Press, Cambridge - London - New York, 1972, x+172 p. [1=Cambridge, 1952].

PLATO, *Phaedrus*, Edited by Harvey Yunis, Cambridge University Press, Cambridge Greek and Latin Classics, Cambridge - New York - Melbourne, 2011, XII+270 p.

THOMPSON W[illiam] H[epworth], *The Phaedrus of Plato*, With English Notes and Dissertations, Whittaker & Co. - George Bell, Bibliotheca classica, London, 1868, XXVIII+203 p.

Philèbe

HACKFORTH R[eginald], *Plato's Examination of Pleasure (The Philebus)*, Translated with an Introduction and Commentary by R. Hackforth, 4th printing, The Bobbs-Merrill Company Inc., The Library of Liberal Arts, Indianapolis - New York, s. d., VIII+144 p. [1=Cambridge University Press, Cambridge, 1945].

République

ADAM James (ed.), *The Republic of Plato*, Edited with Critical Notes, Commentary and Appendices, 2 vol., Cambridge University Press, Cambridge, 1902, tome I : Books I-V, XVI+364 p. ; tome II : Books VI-X and Indexes, [VI]+532 p.

JOWETT B[enjamin], CAMPBELL Lewis (ed.), *Plato's Republic. The Greek Text*, Edited, with Notes and Essays, in three volumes, Clarendon Press, Oxford, 1894, tome I : Text, with a Facsimile, XVI+490 p.+1 planche intercalée hors texte ; tome II : Essays, [VI]+XXXVIII+356 p. ; tome III : Notes, [VI]+512 p.

Sophiste

PLATON, *Der Sophist*, griechisch-deutsch, auf der Grundlage der Übersetzung von Otto Apelt (2. Aufl. 1922) neu bearbeitet und eingeleitet, mit Anmerkungen, Literaturübersicht und Register versehen, von Reiner Wiehl, Verlag von Felix Meiner, Philosophische Bibliothek, Bd. 265, Hamburg, 1967, XLVIII+215 p.

Théétète

CAMPBELL Lewis, *The Theaetetus of Plato*, With a Revised Text and English Notes, 2^e ed., Clarendon Press, Oxford, 1883 [1=1861], LXXII+284 p.

Scholies

GREENE William Chase (ed.), *Scholia platonica contulerunt atque investigaverunt Fredericus de Forest Allen, Ioannes Burnet, Carolus Pomeroy Parker*, Omnia recognita praefatione indicibusque instructa edidit Guilielmus Chase Greene, in lucem protulit Societas Philologica Americana, Philological Monographs, number VIII, Haverfordiae, MDCCCXXXVIII, XLII+569 p.

Vie de Platon

RIGINOS Alice Swift, *Platonica. The Anecdotes Concerning the Life and Writings of Plato*, E. J. Brill, Columbia Studies in the Classical Tradition, vol. III, Leiden, 1976, XII+248 p.+1 planche intercalée hors texte.

I. 2. Auteurs anciens

ACADEMIA REGIA BORUSSICA (ed.), *Aristotelis opera*, 5 vol., apud Georgium Reimerum, Berolini : *Aristoteles graece*, ex recensione Immanuelis Bekkeri, 1831, tome I: VIII+789 p. ; tome II : pp. 791-1462.

ACADEMIA REGIA BORUSSICA (ed.), *Aristotelis opera*, ex recensione Immanuelis Bekkeri, accedunt fragmenta scholia index aristotelicus, editio altera addendis instruxit fragmentorum collectionem retractavit Olof Gigon, 5 vol., Walter de Gruyter, Berolini - Novi Eboraci, tome III : *Librorum deperditorum fragmenta*, collegit et annotationibus instruxit Olof Gigon, MCMLXXXVII, x+875 p.

ADLER Ada (ed.), *Lexicographi Graeci*, volumen I : *Suidae lexicon A-Ω. Index*, edidit Ada Adler, 5 vol., in aedibus B. G. Teubneri, Sammlung Wissenschaftlicher Commentare, Stutgardiae, pars I : A-Γ, editio stereotypa editionis primae (MCMXXVIII), MCMLXXI, xxxii+549 p. ; pars II : Δ-Θ, editio stereotypa editionis primae (MCMXXXI), MCMLXVII, xiv+740 p. ; pars III : K-O.Ω, editio stereotypa editionis primae (MCMXXXIII), MCMLXVII, xiv+632 p. ; pars IV : Π-Ψ, editio stereotypa editionis primae (MCMXXXV), MCMLXXI, xvi+864 p. ; pars V : Praefationem indices dissertationem continens, editio stereotypa editionis primae (MCMXXXVIII), MCMLXXI, [vi]+280 p.

ALEXANDRE d'Aphrodise, *Traité du destin*, texte établi et traduit par Paul Thillet, Les Belles Lettres, Collection des universités de France, Paris, 1984, CLIX+110 p.

ALLEN T[homas] W. (ed.), *Homeri Ilias*, edidit Thomas W. Allen, 3 vol., e typographeo Clarendoniano, Oxonii, 1931, tome I : Prolegomena ; tome II ; Libros I-XII continens ; tome III : Libros XIII-XXIV continens.

ALLEN T[homas] W., HALLIDAY W[illiam] R., SIKES E[dward] E. (ed.), *The Homeric Hymns*, reprint, Adolf M. Hakkert Publisher, Amsterdam, 1980, CXVI+471 p.+1 planche hors texte en frontispice [1=ALLEN T[homas] W., SIKES E[dward] E. (ed.), *The Homeric Hymns*, Macmillan and Co., Ltd., London, The Macmillan Company, New York, 1904, LXXVIII+330 p. ; 2=ALLEN T[homas] W., HALLIDAY W[illiam] R., SIKES E[dward] E. (ed.), *The Homeric Hymns*, Clarendon Press, Oxford, 1936].

ALTON E[rnest] H[enry], WORMELL D. E. W., COURTNEY E[dward] (ed.), *P. Ovidi Nasonis Fastorum libri sex*, recensuerunt E. H. Alton, D. E. W. Wormell, E. Courtney, 3. Auflage, BSB B. G. Teubner Verlagsgesellschaft, Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana, Leipzig, 1988 [1=1978], xxiv+185 p.+2 tabulae non paginées.

ANDOCIDE, *Discours*, texte établi et traduit par Georges Dalmeyda, Les Belles Lettres, Collection des universités de France, Paris, 1930, [iv]+xxxvi+154 p.

ANONYME, *Corpus hermeticum*, 4 vol., Les Belles Lettres, Collection des universités de France, Paris, tome IV : Fragments extraits de Stobée (XXIII-XXIX), texte établi et traduit par A. J. Festugière, Fragments divers, texte établi par A. D. Nock et traduit par A. J. Festugière, 2^e tirage, 1972 [1=1954], [v]+150 p.

ANONYME, *Les Argonautiques orphiques*, texte établi et traduit par Francis Vian, Les Belles Lettres, Collection des universités de France, Paris, 1987, 217 p.+1 carte.

ANTIPHON, *Discours*, suivis des fragments d'Antiphon le sophiste, texte établi et traduit par Louis Gernet, 3^e tirage, Les Belles Lettres, Collection des universités de France, Paris, 1965 [1=1923], 189 p.

APOLLODORUS, *The Library*, with an English Translation by Sir James George Frazer, 2 vol., reprint, Harvard University Press, The Loeb Classical Library, Cambridge (MA) - London, tome I : LCL 121, 2001 [1=1921], LX+403 p. ; tome II : LCL 122, 2002 [1=1921], [vi]+546 p.

ARISTOTE, *Constitution d'Athènes*, texte établi et traduit par Georges Mathieu et Bernard Haussoullier, 9^e tirage, Les Belles Lettres, Collection des universités de France, Paris, 1985 [1=1922], xxxii+102 p.

ARISTOTE, *De la génération et de la corruption*, texte établi et traduit par Charles Mugler, Les Belles Lettres, Collection des universités de France, Paris, 1966, xix+103 p.

ARISTOTE, *Histoire des animaux*, texte établi et traduit par Pierre Louis, 3 vol., Les Belles Lettres, Collection des universités de France, Paris, tome I : Livres I-IV, 1964, LVII+183 p. [1=1964] ; tome II : Livres V-VII, 1968, [v]+169 p. ; tome III : Livres VIII-X, 1969, [v]+193 p.

ARISTOTE, *Les Parties des animaux*, texte établi et traduit par Pierre Louis, 2^e éd. revue et corrigée, 3^e tirage, Les Belles Lettres, Collection des universités de France, Paris, 1993 [1=1957], xli+194 p.

ARISTOTE, *Les Politiques*, traduction inédite, introduction, bibliographie, notes et index par Pierre Pellegrin, 2^e éd. revue et corrigée, Flammarion, GF, n^o 490, Paris, 1993 [1=1990], 576 p.

- ARISTOTLE, *De anima*, A Revised Text With Introduction and Commentary by David Ross, Oxford University Press, Clarendon Press, Oxford - London, 1967 [1=1961], [VIII]+338 p.
- ARNIM Hans Friedrich August (VON) (ed.), *Stoicorum veterum fragmenta*, collegit Ioannes ab Arnim, 4 vol., editio stereotypa editionis primae, in aedibus B. G. Teubneri, Stutgardiae, MCMLXIV, tome III : Chrysippi fragmenta moralia, fragmenta successorum Chrysippi, IV+269 p. [1=Lipsiae, MCMIII].
- ARNIM Hans Friedrich August (VON) (ed.), *Dionis Prusaensis quem vocant Chrysostomum quae exstant omnia*, editit apparatu critico instruxit J. de Arnim, 2 vol., apud Weidmannos, Berolini, tome I : MDCCCLXXXIII, XXXX+338 p. ; tome II : MDCCCLXXXVI, XIV+380 p.
- BACCHYLIDE, *Dithyrambes - Épinicies - Fragments*, texte établi par Jean Irigoin et traduit par Jacqueline Duchemin et Louis Bardollet, Les Belles Lettres, Collection des universités de France, Paris, 1993, LVI+280 p.
- BAUMEISTER August (ed.), *Hymni homerici*, recensuit, apparatus criticum collegit, adnotationem cum suam tum selectam variorum subiunxit Augusti Baumeister, in aedibus B. G. Teubneri, Lipsiae, MDCCCLX, VIII+376 p.
- BETHE Erich (ed.), *Pollucis Onomasticon*, e codicibus ab ipso collatis denuo edidit et adnotavit Ericus Bethe, 3 vol., in aedibus B. G. Teubneri, Lexicographi Graeci, vol. IX, Lipsiae, tome I : Lib. I-V continens, MCM, XX+305 p. ; tome II : Lib. VI-X continens, MCMXXXI, VI+258 p. ; tome III : Index, MCMXXXVII, [VI]+128 p.
- BIDEZ Joseph, CUMONT Franz, *Les Mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque*, 2 vol., Les Belles Lettres, Paris, 1938, tome I : Introduction, XII+297 p. ; tome II : Les Textes, 412 p.
- BLOMFIELD Charles James (ed.), *Callimachi quae supersunt*, recensuit et cum notarum delectu editit Carolus Jacobus Blomfield, Impensis Josephi Mawman, Londoni, MDCCCXV, XII+400 p.
- BOLLACK Jean, WISMANN Heinz, *Héraclite ou la séparation*, Les Éditions de minuit, Le Sens commun, Paris, 1972, 407 p.
- BOUDREAUX Pierre (ed.), *Codicum Parisinorum*, partem tertiam, descripsit Petrus Boudreaux, Catalogus codicum astrologorum graecorum, tomi VIII, pars III, in aedibus Henrici Lamertini, Bruxellis, 1912, VIII+222 p.+2 p. de planches.
- BUTCHER S[amuel] H[enry], RENNIE W[illiam] (ed.), *Demosthenis Orationes*, 3 vol., e typographeo Clarendoniano, Oxonii, apud Henricum Frowde, Londoni - Novi Eboraci, Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis, tomus I : recognovit brevique adnotatione critica instruxit S. H. Butcher, [1903], XXIV+451 p. ; tomi II pars I : recognovit brevique adnotatione critica instruxit S. H. Butcher, [1907], XII+317 p.
- CAMPBELL David A. (ed.), *Greek Lyric*, 5 vol., Edited and translated by David A. Campbell, Harvard University Press, The Loeb Classical Library, Cambridge (MA) - London, tome II : *Anacreon, Anacreontea, Choral Lyric from Olympus to Alcman*, LCL 143, 1988, VIII+547 p. ; tome III : *Stesichorus, Ibycus, Simonides, and Others*, LCL 476, reprint, 2001 [1=1991], [VIII]+652 p.
- COLLI Giorgio, *La Sagesse grecque*, 3 vol., Éditions de l'Éclat, Polemos, Combas, 1990, tome I : Dionysos, Apollon, Éleusis, Orphée, Musée, Hyperboréens, Énigme, traduction française de Marie-José Tramuta, 465 p. [=La Sapienza Greca, Adelphi edizioni, Milano, 1977].
- CICÉRON, *Tusculanes*, texte établi par Georges Fohlen et traduit par Jean Humbert, 3^e tirage, 2 vol., Les Belles Lettres, Collection des universités de France, Paris, 1968 [1=1931], tome II : IV+183 p.
- CICÉRON, *Traité du destin*, texte établi et traduit par Albert Yon, Les Belles Lettres, Collection des universités de France, Paris, 1933, LXV+49 p.
- CLÉMENT d'Alexandrie, *Le Protreptique*, introduction, traduction et notes par Claude Mondésert, troisième édition revue et augmentée du texte grec, avec la collaboration de M. André Plassart, Éditions du Cerf, Sources chrétiennes, n° 2, Paris, 1976 [1=1941], 215 p.
- CLÉMENT d'Alexandrie, *Le Pédagogue*, 3 vol., Éditions du Cerf, Paris, tome III : traduction de Claude Mondésert et Chantal Matray, notes de Henri-Irénée Marrou, Indices des livres I, II et III, Sources chrétiennes, n° 158, 1970, 242 p.
- CONOMIS Nicos C. (ed.), *Lycurgi Oratio in Leocratem, cum ceterarum Lycurgi orationum fragmentis*, post C. Scheibe et F. Blass, curavit Nicos C. Conomis, in aedibus BSB B. G. Teubneri Verlagsgesellschaft, Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana, Lipsiae, 1970, XXVIII+128 p.+1 p. de corrigenda insérée non reliée.

COUVREUR P[aul] (ed.), *Hermiæ Alexandrini in Platonis Phaedrum Scholia*, ad fidem codicis Parisini 1810 denuo collati edidit et apparatu critico ornavit P. Couvreur, Librairie Émile Bouillon, éditeur, Bibliothèque de l'École des Hautes études, Sciences historiques et philologiques, fasc. CXXXIII, Paris, 1901, xxiv+272 p.

DEUBNER Ludwig, KLEIN Ulrich (ed.), *Iamblichi de vita Pythagorica liber*, edidit Ludovicus Deubner (MCMXXXVII), editionem addendis et corrigendis adiunctis curavit Udalricus Klein, in aedibus B. G. Teubneri, Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana, Stutgardiae, MCMLXXV, XLIV+158 p.

DIEHL Ernst (ed.), *Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria*, edidit Ernestus Diehl, 3 vol., in aedibus B. G. Teubneri, Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana, Lipsiae, tome I : MCMIII, LIV+476 p. ; tome II : MCMIV, VI+334 p. ; tome III : MCMVI, XIV+504 p.

DIELS Hermann (ed.), *Doxographi graeci*, collegit recensuit prolegomenis indicibusque instruxit Hermannus Diels, editio tertia, exemplar editionis primae anni 1879 photomechanice impressum, apud Walter De Gruyter et socios, impression photomécanique, Berolini, x+854 p. [1=typis et impensis G. Reimeri, MDCCCLXXIX].

DIELS Hermann, KRANZ Walther, *Die Fragmente der Vorsokratiker griechisch und deutsch*, réimp., Neunte Aufgabe herausgegeben von Walther Kranz, 3 vol., Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, Berlin, tome I : 1960, XII+504 p. ; tome II : 1959, 428 p. ; tome III : 1959, 660 p. [9=1952 ; 1=DIELS Hermann, *Die Fragmente der Vorsokratiker griechisch und deutsch*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin, 1903, x+601 p.].

DIGGLE J[ames] (ed.), *Euripidis fabulae*, 3 vol., edidit J. Diggle, Oxford University Press, e typographeo Clarendoniano, Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis, Oxford - New York, tome I : insunt *Cyclops, Alcestis, Medea, Heraclidae, Hippolytus, Andromacha, Hecuba*, 1984, XVI+398 p. ; tome II : insunt *Supplices, Electra, Hercules, Troades, Iphigenia in Tauris, Ion*, 1981, XIV+373 p. ; tome III : insunt *Helena, Phoenissae, Orestes, Bacchae, Iphigenia Aulidensis, Rhesus*, 1994, VIII+482 p.

DI GREGORIO Lamberto (ed.), *Scholia vetera in Hesiodi Theogoniam*, recensuit Lambertus Di Gregorio, Vita e pensiero, Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore. Scienze filologiche e letteratura, vol. 6, Milano, 1975, XXXIV+143 p.

DINDORF Wilhelm (ed.), *Aristides*, ex recensione Guilielmi Dindorfii, 2 vol., Libraria Weidmannia, G. Reimer, Lipsiae, MDCCCXXIX, tome I : XXXII+844 p. ; tome II : [II]+813 p.

DINDORF Wilhelm (ed.), *Harpocratonis Lexicon in decem oratores atticos*, ex recensione Guilielmi Dindorfii, 2 vol., e typographeo academico [Clarendoniano], Oxonii, M.DCCC.LIII, tome I : LXXII+402 p. ; tome II : Annotationes interpretum, LVIII+489 p.

DINDORF Wilhelm (ed.), *Scholia Graeca in Homeri Odysseam ex codicibus aucta et emendata*, edidit Gulielmus Dindorfius, 2 vol., e typographeo academico [Clarendoniano], Oxonii, M.DCCC.LV, tome I : LXXII+402 p. ; tome II : Clarendon Press, pp. 403-844.

DRACHMANN A[nders] B. (ed.), *Scholia vetera in Pindari carmina*, recensuit A. B. Drachmann, 3 vol., in aedibus B. G. Teubneri, Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana, Lipsiae :

tome I : *Scholia in Olympionicas*, adiecta est tabula phototypica, 1903, XXVI+395 p.+tabula phototypica

tome II : *Scholia in Pythionicas*, adiectae sunt duae tabulae phototypicae, 1910, XVI+270 p.+II tabulae phototypicae

tome III : *Scholia in Nemeonicas et Isthmionicas, Epimetrum*, Indices, 1927, XII+402 p.

DÜBNER Jean-Frédéric (ed.), *Scholia graeca in Aristophanem*, cum prolegomenis grammaticorum, varietate lectionis optimorum codicum integra, ceterorum selecta, annotatione criticorum item selecta, cui sua quaedam inseruit Fr. Dübner, accedit index nominum et rerum ex Aristophane et scholiis nostra opera collectus, indices scriptorum et verborum in scholiis expositorum, rééd., Editore Ambrosio Firmin Didot, Parisiis, M DCCC LXXVII [1=M DCCC XLII], XXXII+727 p.

DUMONT Jean-Paul (éd.), *Les Présocratiques*, édition établie par Jean-Paul Dumont avec la collaboration de Daniel Delattre et Jean-Louis Poirier, Gallimard, N.R.F., Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1988, XXVIII+1637 p.

EDELSTEIN Emma J[eannette], EDELSTEIN Ludwig, *Asclepius. Collection and Interpretation of the Testimonies*, rééd., Vol. I and II, Introduction by Gary B. Ferngren, The Johns Hopkins University Press, Ancient Studies / History of Medicine, Baltimore - London, 1998, XXX+470+[II] p.+pp. XXXII-XXXVI+277 p. [1=2 vol., The Johns Hopkins Press, Publications of the Institute of the History of Medicine, Second series, Texts and documents, vol. 2, Baltimore 1945].

ÉPICTÈTE, *Entretiens*, 4 vol., texte établi et traduit par Joseph Souilhé, Les Belles Lettres, Collection des universités de France, Paris, tome II : 1949, II+120 p.

ERBSE Harmut (ed.), *Scholia graeca in Homeri Iliadem (scholia vetera)*, recensuit Hartmut Erbse, 7 vol., apud Walter de Gruyter et socios, Berolini, tome V : Scholia ad libros Y-Ω continens, MCMLXXVII, XXXVI+645 p.+5 planches hors texte.

ESCHYLE, texte établi et traduit par Paul Mazon, 2 vol., Les Belles Lettres, Collection des universités de France, Paris, tome I : *Les Suppliantes – Les Perses – Les Sept contre Thèbes – Prométhée enchaîné*, 2^e tirage, 1969 [1=1921], [IV]+XXXVI+199 p. ; tome II : *Agamemnon – Les Choéphores – Les Euménides*, 5^e éd. revue et corrigée, 1952 [1=1925], [IV]+II+XXX+173 p.

ÉSOPE, *Fables*, texte établi et traduit par Émile Chambry, 2^e éd., Les Belles Lettres, Collection des universités de France, Paris, 1960, LIV+163 p.

EURIPIDE, *Théâtre complet*, texte présenté, traduit et annoté par Marie Delcourt-Curvers, Gallimard, N.R.F., Bibliothèque de la Pléiade, Tragiques grecs, Paris, 1962, XXII+1478 p.

EUSTATHII archiepiscopi Thessalonicensis, *Commentarii ad Homeri Odysseam*, ad fidem exempli romani editi, [edidit G. Stallbaum], Sumtibus Joann. Aug. Gottl. Weigel, Litteris Guilielmi Haack, Lipsiae, tome I : MDCCCXXV, [VI]+443 p. ; tome II : MDCCCXXVI, [IV]+334 p.

EVANS Ernest (ed.), *Q. Septimii Florentis Tertulliani De carne Christi liber. Tertullian's Treatise on the Incarnation*, The Text Edited with an Introduction, Translation and Commentary, S.P.C.K., London, 1956, XLIV+197 p.

FÖRSTER Richard (ed.), *Scriptores physiognomonici graeci et latini*, recensuit Richardus Foerster, 2 vol., in aedibus B. G. Teubneri, Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana, Lipsiae, MDCCCXCXIII :

tome I : Physiognomonica Pseudoaristotelis, graece et latine, Adamantii cum epitomis graece, Polemonis e recensione Georgii Hoffmanni arabice et latine continens, CXCII+431 p. ;

tome II : Physiognomonica Anonymi, Pseudopolemonis, Rasis, Secreti secretorum latine, Anonymi graece, Fragmenta, Indices continens, [IV]+534 p.

FRÄNKEL Hermann (ed.), *Apollonii Rhodii Argonautica*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit Hermann Fränkel, Oxford University Press, e typographeo Clarendoniano, Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis, Oxford - New York, 1961, XXIV+267 p.

GAISFORD Thomas (ed.), *Etymologicon magnum, seu verius lexicon saepissime vocabulorum origines indagans ex pluribus lexicis scholiasticis et grammaticis anonymi cuiusdam opera concinnatum*, ad codd. mss. recensuit et notis variorum instruxit Thomas Gaisford, e typographeo academico, Oxonii, M.DCCC.XLVIII, 8 p.+LVI+2308 col.+pp. 2309-2470.

GALEN, *On the Doctrines of Hippocrates and Plato*, Edition, Translation and Commentary by Philip De Lacy, Third, Unrevised Edition, 3 vol., Akademie Verlag, Corpus medicorum graecorum, vol. V 4, 1, 2, Berlin, 2005 [1=1978], First Part : Books I-V, 359 p.

GAROFALO Ivan (ed.), *Erasistrati fragmenta*, collegit et digessit Ivan Garofalo, Giardini editori e stampatori, Biblioteca di studi antichi, n° 62, Pisa, 1988, x+217 p.+1 p. addenda et corrigenda non paginée.

GIANNINI Alessandro (rec.), *Paradoxographorum Graecorum reliquiae*, recognovit, brevi adnotatione critica instruxit, latine reddidit Alexander Giannini, Istituto Editoriale Italiano, Classici greci e latini. Sezione testi e commenti, 3, Milano, 1965, 430 p.+III tabulae sur 2 p. intercalées hors texte.

GISINGER Friedrich, *Die Erdbeschreibung des Eudoxos von Knidos*, B. G. Teubner, ΣΤΟΙΧΕΙΑ. Studien zur Geschichte des antiken Weltbildes und der griechischen Wissenschaft, Heft VI, Leipzig - Berlin, 1921, [VI]+142 p.

GORGAS, *Encomium of Helen*, Edited with Introduction, Notes and Translation by D[ouglas] M[aurice] MacDowell, Bristol Classical Press, Bristol, 1982, 43 p.

GOW A[ndrew] S[ydenham] F[arrar], *Theocritus*, Edited with a Translation and Commentary by A. S. F. Gow, 2 vol., 2^e éd., Cambridge University Press, Cambridge - New York - New Rochelle - Melbourne - Sydney, 1952 [1=1950], tome I : Introduction, Text and Translation, LXXXIV+257 p. ; tome II : Commentary, Appendix, Indexes and Plates, [VIII]+639 p.+XV plates sur 31 p. non paginées.

GWYN GRIFFITHS J[ohn], *Plutarch's De Iside et Osiride*, Edited with an Introduction, Translation and Commentary by J. Gwyn Griffiths, University of Wales Press, Cambridge, 1970, xviii+648 p.

HAUSRATH August, HUNGER Herbert (ed.) *Corpus fabularum Aesopiarum*, tome I : Fabulae aesopicae soluta oratione conscriptae, edidit August Hausrath ; Fasc. prior editionem alteram curavit H. Hunger, 4. Auflage, BSB

B. G. Teubner Verlagsgesellschaft, Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana, Leipzig, 1970, xxx+248 p. ; Fasc. alter Indices ad fasc. 1 et 2 adiecit H. Haas, editionem alteram curavit Herbert Hunger, in aedibus B. G. Teubneri, Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana, Lipsiae, MCMLIX, xx+351 p.

HAYDUCK, Michael (ed.), *Ioannis Philoponi In Aristotelis De anima libros commentaria*, edidit Michael Hayduck, typis et impensis Georgii Reimeri, Commentaria in Aristotelem Graeca, XV, Berolini, MDCCCLXXXVII, xxiv+671 p.

HENRY Paul, SCHWYZER Hans-Rudolf (ed.), *Plotini Opera*, ediderunt Paul Henry et Hans-Rudolf Schwyzer, 3 vol., tome I : Porphyrii vita Plotini, *Enneades* I-III, Desclée de Brouwer et C^{ie}, Paris, L'Édition universelle S.A., Bruxelles, Museum lessianum. Series philosophica, vol. XXXIII, 1951, LVIII+420 p.+1 planche sur 1 p. non paginée.

HÉRACLITE, *Allégories d'Homère*, texte établi et traduit par Félix Buffière, Les Belles Lettres, Collection des universités de France, Paris, 1962, LXI+136 p.

HÉRACLITE, *Fragments*, texte établi, traduit, commenté par Marcel Conche, 3^e éd., P.U.F., Épiméthée, Paris, 1991 [1=1986], 496 p.

HERCHER Rudolf (ed.), *Claudii Aeliani De natura animalium libri XVII*, Varia historia, *Epistolae, Fragmenta*, ex recognitione Rudolphi Hercheri, Accedunt rei accipitrariae scriptores Demetrii Pepagomeni *Cynosophium*, Georgii Pisidae *Hexaëmeron*, Fragmentum Herculanense, 2 vol., in aedibus B. G. Teubneri, Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana, Lipsiae, tome I : De natura animalium *libri XVII*, MDCCCLXIV, LXII+488 p. ; tome II : Varia historia, *Epistolae, Fragmenta*, MDCCCLXVI, LXX+665 p.

HÉRODOTE, *Histoires*, texte établi et traduit par Ph.-E. Legrand, 10 vol., Les Belles Lettres, Collection des universités de France, Paris, tome I : Livre I, Clio, 5^e tirage revu et corrigé, 1970 [1=1932], 204 p.+4 p. non paginées ; tome II : Livre II, Euterpe, 5^e tirage, 1972 [1=1930], 194 p.+6 p. non paginées ; tome III : Livre III, Thalie, 4^e tirage, 1967 [1=1939], 185 p.+3 p. non paginées ; tome IV : Livre IV, Melpomène, 3^e éd., 1960 [1=1960], 202 p. ; tome V : Livre V, Terpsichore, 3^e tirage, 1968 [1=1946], 148 p. ; tome VI : Livre VI, Erato, rééd., 1963 [1=1948], [IV]+130 p. ; tome VII : Livre VII, Polymnie, 2^e tirage, 1963 [1=1951], 237 p. ; tome VIII : Livre VIII, Uranie, 3^e tirage, 1973 [1=1953], 163 p. ; tome IX : Livre IX, Calliope, 2^e tirage, 1968 [1=1954], 111 p. ; tome X : Index analytique, 2^e tirage, 1966 [1=1954], 247 p.

HESIOD, *Theogony*, Edited with Prolegomena and Commentary by M. L. West, Oxford University Press, Clarendon Press, Special Edition for Sandpiper Books Ltd., Oxford - New York, 1997, xiv+459 p. [1=Oxford University Press, 1966].

HÉSIODE, *Théogonie, les Travaux et les jours, le Bouclier*, texte établi et traduit par Paul Mazon, Les Belles Lettres, Collection des universités de France, 11^e tirage, Paris, 1982 [1=1928], xxx+158 p.

HILLER Eduard (ed.), *Theonis Smyrnaei Philosophi Platonici Expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium*, recensuit Eduardus Hiller, in aedibus B. G. Teubneri, Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana, Lipsiae, MDCCCLXXVIII, x+216 p.

HIPPOLYTUS, *Refutatio omnium haeresium*, Edited by Miroslav Marcovich, Walter de Gruyter, Patristische Texte und Studien, Bd. 25, Berlin - New York, 1986, xvi+541 p.

HOMÈRE, *Hymnes*, texte établi et traduit par Jean Humbert, Les Belles Lettres, Collection des universités de France, Paris, 1936, 255 p.

HOMÈRE, *Iliade*, texte établi et traduit par Paul Mazon, avec la collaboration de Pierre Chantraine, Paul Collart et René Langumier, 4 vol., Les Belles Lettres, Collection des universités de France, Paris, tome I : chants I-VI, 1937, xxv+174 p. ; tome II : chants VII-XII, 3^e éd., 1956, xi+166 p. ; tome III : chants XIII-XVIII, 1949, xi+193 p. ; tome IV : chants XIX-XXIV, 5^e tirage revu et corrigé, 1963 [1=1938], xi+213 p.

HOMÈRE, *L'Odyssée*, traduction, notes et postface de Philippe Jaccottet suivi de *Des lieux et des hommes* par François Hartog, rééd., Éditions La Découverte, Collection de poche, n° 46, Paris, 1992, 439 p. [2=François Maspero, Paris, 1982 ; 1=Club français du livre, Paris, 1955].

HOMÈRE, *L'Odyssée. « Poésie homérique »*, texte établi et traduit par Victor Bérard, 3 vol., Les Belles Lettres, Collection des universités de France, Paris, [1=1924], tome I : chants I-VII, 3^e éd., 1939, xli+206 p. ; tome II : chants VIII-XVI, 5^e éd., 1953, xiii+225 p. ; tome III : chants XVI-XXIV, 6^e tirage, 1963, xiii+212 p.

HOUSMAN A[lfred] E[dward] (ed.), *M. Annaei Lucani Belli civilis libri decem*, editorum in usum edidit A. E. Housman, apud Basilium Blackwell, Oxonii, MCMXXVII, xxxvi+342 p.

ISOCRATE, *Discours*, 4 vol., Les Belles Lettres, Collection des universités de France, Paris, tome I : *Contre Euthynous, Contre Callimakhos, Contre Lokhitès, Sur l'attelage, Trapézitique, Éginétique, A Démonicos, Contre les sophistes, Hélène, Busiris*, texte établi et traduit par Georges Mathieu et Émile Brémond, 4^e tirage, 1972 [1=1929], XXXIX+201 p. ; tome III : *Sur la paix, Aréopagitique, Sur l'échange*, texte établi et traduit par Georges Mathieu, 5^e tirage, 1991 [1=1942], [IV]+183 p.

JACOBY Carolus (ed.), *Dionysii Halicarnasei Antiquitatum Romanarum quae supersunt*, edidit Carolus Jacoby, 5 vol., in aedibus B. G. Teubneri, Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana, Lipsiae, tome I : MDCCCLXXXV, VIII+404 p. ; tome II : MDCCCLXXXVIII, IV+408 p. ; tome III : MDCCCLXXXI, [IV]+400 p. ; tome IV : MCMV, XII+336 p. ; tome V : Supplementum, indices continens, MCMXXV, IV+69 p.

JACOBY Felix, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, 15 vol., Weidmann, Berlin, 1923-1958 :

Teil II : *Zeitgeschichte*, II A : *Universalgeschichte und Hellenika* [Nr. 64-105], 1926, x+507 p.

JACOBY Felix, SCHEPENS G[uido] (ed.), *Die Fragmente der griechischen Historiker Continued*, Part Four : *Biography and Antiquarian Literature*, edited by G. Schepens, IV A : *Biography*, Fascicle 1 : *The Pre-Hellenistic Period*, by J. Bollansée, J. Engels, G. Schepens, E. Theys, Brill, Leiden - Boston - Köln, 1998, XXIV+394 p.

JAMBLIQUE, *Les Mystères d'Égypte*, texte établi et traduit par Édouard Des Places, deuxième tirage revu et corrigé, Les Belles Lettres, Collection des universités de France, Paris, 1989 [1=1966], 225 p.

JONES Henry Stuart, POWELL John Enoch (ed.), *Thucydidis Historiae*, iterum recognovit brevique adnotatione critica instruxit Henricus Stuart Jones, apparatus criticum correxit et auxit Johannes Enoch Powell, 2 vol., Oxford University Press, e typographeo Clarendoniano, Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis, Oxford - New York, tome I : , reprinted with emended and augmented apparatus criticus, 1942 [1=1902], x+[347] p. ; tome II : 1902, [VI]+319 p.

KAIBEL Georg (ed.), *Athenaei Naucratis Dipnosophistarum libri XV*, recensuit Georgius Kaibel, 3 vol., in aedibus B. G. Teubneri, Lipsiae, tome I : Libri I-V, MDCCCLXXXVII, XLII+491 p. ; tome II : Libri VI-X, MDCCCLXXXVII, IV+498 p. ; tome III : Libri XI-XV, Indices, MDCCCXC, XII+810 p.

KAIMAKIS Dimitris (Hg.), *Die Kyranden*, Verlag Anton Hain, Beiträge zur klassischen Philologie, Heft 76, Meisenheim am Glan, 1976, 330 p.

KASSEL Rudolf (ed.), *Aristotelis De arte poetica liber*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit Rudolfus Kassel, reprinted from corrected sheets of the first edition, Oxford University Press, e typographeo Clarendoniano, Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis, Oxford - New York, 1975 [1=1965], XIV+79 p.

KAYSER C[arolus] L[udovicus] (ed.), *Flavii Philostrati opera, accedunt Apollonii epistolae, Eusebius Adversus Hieroclem, Philostrati Junioris Imagines, Callistrati Descriptiones*, auctiora edidit C. L. Kayser, 2 vol. in aedibus B. G. Teubneri, Lipsiae, tome I : MDCCCLXX, XXXVIII+413 p. ; tome II : MDCCCLXXI, LII+551 p.

KERN Otto (ed.), *Orphicorum fragmenta*, collegit Otto Kern, apud Weidmannos, Berolini, MDCCCXXII, x+407 p.

KEYDELL Rudolfus (ed.), *Nonni Panopolitani Dionysiaca*, recognovit Rudolfus Keydell, 2 vol., apud Weidmannos, Berolini, 1959, vol. prius : libros I-XXIV continens, 500 p. ; vol. alterum : libros XXV-XLVIII continens, 553 p.

KOCK Theodor (ed.), *Comicorum Atticorum fragmenta*, edidit Theodorus Kock, 3vol., in aedibus B. G. Teubneri, Lipsiae, tome II : *Novae comediae fragmenta, pars I*, MDCCCLXXXIV, 582 p.

KOSTER W[illem] J[ohann] W[olff] (cur.), *Scholia in Aristophanem*, Bouma's Boekhuis B.V., Scripta Academica Groningana, Groningen, Pars IV : Jo. Tzetzae commentarii in Aristophanem, ediderunt Lydia Massa Positano, D. Holwerda, W. J. W. Koster, fasc. I : continens prolegomena et Commentarium in *Plutum*, quem edidit Lydia Massa Positano, MCMLVII, CXXVIII+365 p.+2 p. de planches en frontispice non paginées.

KRABINGER Johann Georg (ed.), *Synesii Cyrenaei quae extant opera omnia*, ad Codd. Mss. fidem recognovit et annotationes criticas adiecit Io. Georgius Krabinger, in libraria Iosephi Thomanni, Landshuti, MDCCCL, tome I : *Orationes et Homiliarum fragmenta*, L+412 p.

KROLL Wilhelm (ed.), *Procli Diadochi in Platonis Rem publicam commentarii*, edidit Guilelmus Kroll, 2 vol., in aedibus B. G. Teubneri, Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana, Lipsiae, tome I : MDCCCXCIX, VIII+296 p. ; tome II : MCMI, x+416 p.

KRUMEICH Ralf, PECHSTEIN Nikolaus, SEIDENSTICKER Bernd (Hg.), *Das griechische Satyrspiel*, mit Beiträgen von Ruth Bielfeldt, Robert Germar, Timo Günther, Christina Heynen, Sascha Kansteiner, Ralf Krumeich, Peter

Kruschwitz, Lauri Lehmann, Nikolaus Pechstein, Sigrid Scheurer, Johan Schloemann, Bernd Seidensticker und Antje Wessels, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Texte zur Forschung, Bd. 72, Darmstadt, 1999, XII+676 p.+30 Tafeln sur 30 p. hors texte.

KÜHN Carolus Gottlob (ed.), *Κλαυδίου Γαληνοῦ ἅπαντα. Claudii Galeni opera omnia*, editionem curavit D. Carolus Gottlob Kühn, 20 vol., prostat in officina libraria Car. Cnoblochii, Medicorum graecorum opera quae exstant, Lipsiae, tome XI : 1826, [VI]+892 p. ; tome XII : 1826, [VI]+1007 p. ; tome XIX : 1830, x+781 p.

LASSERRE François, *Die Fragmente des Eudoxos von Knidos*, herausgegeben, überstetzt und kommentiert von François Lasserre, Walter de Gruyter & Co., Texte und Kommentare, Bd. 4, Berlin, 1966, VIII+299 p.

LATTE Kurt (ed.), *Hesychii Alexandrini Lexicon*, recensuit et emendavit Kurt Latte, 2 vol., Ejnar Munksgaard Editore, Hauniae, tome I : A-Δ, MCMLIII, LVIII+509 p. ; tome II : E-O, MCMLXVI, [IV]+824 p.

LITTRÉ E[mile], *Œuvres complètes d'Hippocrate*, traduction nouvelle avec le texte grec en regard, collationné sur les manuscrits et toutes les éditions ; accompagnée d'une introduction, de commentaires médicaux, de variantes et de notes philologiques ; suivie d'une table générale des matières, 10 vol., J. B. Baillière, Paris, H. Baillière, Londres, tome V : 1846, [IV]+II+735 p. ; tome VI : 1849, [IV]+664 p.

LLOYD-JONES H[ugh], WILSON N[igel] G[uy] (ed.), *Sophoclis fabulae*, recognoverunt brevique adnotatione critica instruxerunt H. Lloyd-Jones et N. G. Wilson, Oxford University Press, e typographeo Clarendoniano, Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis, Oxford - New York, MDMCCCCXC, XX+431 p.

LONG H. S. (ed.), *Diogenis Laertii Vitae philosophorum*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit H. S. Long, 2 vol., Oxford University Press, e typographeo Clarendoniano, Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis, Oxonii, 1964, tome I : XX+246 p. ; tome II : XVI+pp. 247-597.

LUCIAN, 8 vol., William Heinemann Ltd., London, Harvard University Press, Cambridge (MA), The Loeb Classical Library :

tome I : *Phalaris, Hippias or The Bath, Dionysus, Heracles, Amber or The Swans, The Fly, Nigrinus, Demonax, The Hall, My Native Land, Octogenarians, A True Story, Slander, The Consonants at Law, The Carousal (Symposium) or The Lapiths*, With an English Translation by A. M. Harmon, reprint, LCL 14, 1961, XIV+471 p. [1=William Heinemann, London, The Macmillan Co., New York, 1913] ;

tome III : *The Dead Come to Life or The Fisherman, The Double Indictment or Trials by Jury, On Sacrifices, The Ignorant Book Collector, The Dream or Lucian's Career, The Parasite, The Lover of Lies, The Judgement of the Goddesses, On Salaried Posts in Great Houses*, With an English Translation by A. M. Harmon, reprint, LCL 130, 1960, VI+491 p. [1=William Heinemann, London, G. P. Putnam's Sons, New York, 1921] ;

tome IV : *Anacharsis or Athletics, Menippus or The Descent into Hades, On Funerals, A Professor of Public Speaking, Alexander the False Prophet, Essays in Portraiture, Essays in Portraiture Defended, The Goddess of Surrye*, With an English Translation by A. M. Harmon, reprint, LCL 162, 1961, VIII+422 p. [1=William Heinemann, London, G. P. Putnam's Sons, New York, 1925] ;

tome VI : *How to Write History, The Dipsads, Saturnalia, Herodotus or Aetion, Zeuxis or Antiochus, A Slip of the Tongue in Greeting, Apology for the 'Salaried Posts in Great Houses', Harmonides, A Conversation with Hesiod, The Scythian or The Consul, Hermotimus or Concerning the Sects, To One Who Said 'You're a Prometheus in Words', The Ship or The Wishes*, With an English Translation by K. Kilburn, LCL 430, 1959, x+496 p.

MAEHLER Herwig, SNELL Bruno (ed.), *Pindari carmina cum fragmentis*, 2 vol., pars I : Epinicia, post Brunonem Snell edidit Hervicus Maehler, editio stereotypa editionis octavae (MCMLXXXVII), in aedibus B. G. Teubneri, Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana, Stutgardiae - Lipsiae, MCMXCVII, x+162 p. [1=1953] ; pars II : Fragmenta, indices, edidit Herwig Maehler, editio stereotypa editionis primae (MCMLXXXIX), in aedibus K. G. Saur, Monachii - Lipsiae, MMI, VIII+224 p.

MARCHANT E[dward] C[ardew], *Xenophontis opera omnia*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit E. C. Marchant, 5 vol., e typographeo Clarendoniano, Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis :

tome I : *Historia graeca*, Oxonii - Londoni - Nova Eboraci, 1900, [X]+[282] p. ;

tome II : *Commentarii, Oeconomicus, Convivium, Apologia Socratis*, editio altera, Oxford University Press, Oxford - New York, 1921 [1=1901], XII+276 p. ;

tome III : *Expeditio Cyri*, Oxford University Press, Oxford - New York, 1904, XIV+256 p. ;

tome IV : *Institutio Cyri*, Oxford University Press, Oxford - New York, 1910, XVI+[367] p.

MAYHOFF Karl (ed.), *C. Plini Secundi Naturalis historiae libri XXXVII*, post Ludovici Iani obitum, recognovit et scripturae discrepantia adiecta edidit Carolus Mayhoff, 6 vol., in aedibus B. G. Teubneri, Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana, Stutgardiae, tome II : Libri VII-XV, editio stereotypa editionis prioris (MDMIX), MCMLXXXVI, XIV+592 p. ; tome III : Libri XVI-XXII, editio stereotypa editionis prioris (MDCCCXCII), MCMLXVII, XIV+496 p. ; tome IV : Libri XXIII-XXX, editio stereotypa editionis prioris (MDCCCXCVII), MCMLXVII, x+500 p.

MEINEKE August (ed.), *Fragmenta comicorum graecorum*, collegit et disposuit Augustus Meineke, 6 vol., typis et impensis G. Reimeri, Berolini, tome III : Fragmenta poetarum comoediae mediae, MDCCCXL, [IV]+739 p.

MEINEKE August (ed.), *Strabonis Geographica*, recognovit Augustus Meineke 3 vol., Sumptibus et typis B. G. Teubneri, Lipsiae, MDCCCLXXVII, tome I : XVI+396 p. ; tome II : XII+pp. 397-814 ; tome III : VIII+pp. 815-1238.

MIGNE J[acques]-P[aul] (ed.), *Patrologiæ cursus completus sive bibliotheca universalis, integra, uniformis, commoda, oeconomica, omnium SS. Patrum, doctorum scriptorumque ecclesiasticorum qui ab ævo apostolico ad usque Innocentii III tempora floruerunt [...]*, Series Prima, in qua prodeunt Patres, doctores scriptoresque Ecclesiae latinae a Tertulliano ad Gregorium magnum, accurante J.-P. Migne :

tome II : Quinti Septimii Florentis Tertulliani, presbyteri carthaginensis, opera omnia, cum selectis præcedentium editionum lectionibus variorumque commentariis, pars secunda : Libri ab auctore Montanista scripti quibus præmittitur liber insignis de præscriptionibus adversus hæreticos [...], excudebat Migne, Parisiis, 1844, 1392 col. ;

tome V : Sixti papæ, Dionysii papæ, Dionysii Alexandrini, S. Felicis, S. Eutyhiani, Caii, Commodiani, Antonii, S. Victorini, Magnetis, Arnobii Afri, opera omnia ad integras D. Coutantii, Gallandii, Orellii editiones expressa, et præcipuis Rigaltii, Davisii, Muratorii, Orellii ac variorum lectionibus et notis instructa, necnon et accedunt quædam Dodwelli Cyprianicæ dissertationes, excudebat Sirou, Parisiis, 1844, 1388 col.

MOMMSEN Tycho (ed.), « Scholia Thomano-Tricliniana in Pindari Pythia V-XII ex cod. Florentino edita » in *Gymnasialprogramm mit Schulnachrichten*, Mahlau & Waldschmidt, Frankfurt am Main, 1867, [IV]+60 p., pp. 1-36.

MÜHLL P[eter] (VON DER) (ed.), *Homeri Odyssea*, recognovit P. von der Mühl, reprint, in aedibus Helbing und Lichtenhahn, Editiones helveticæ. Series graeca, vol. 4, Basileae, 1962 [1=1946], x+468 p.

MÜLLER Karl, MÜLLER Theodor, LANGLOIS Victor (ed.), *Fragmenta historicorum graecorum*, 5 vol., Editore Ambrosio Firmin Didot, Parisiis :

tome I : auxerunt, notis et prolegomenis illustrarunt, indice plenissimo instruxerunt Car. et Theo. Mülleri, accedunt marmora Parium et Rosettanum, hoc cum Lettronnii, illud cum C. Mülleri commentariis, M DCCC XLI, [IV]+XCII+590 p.+VIII+44 p.+2 p. de planches non paginées ;

tome II : collegit, disposuit, notis et prolegomenis illustravit, indicibus instruxit Carolus Müllerus, M DCCC XLVIII, [VI]+XLII+631 p. ;

tome III : collegit, disposuit, notis et prolegomenis illustravit, indicibus instruxit Carolus Müllerus, M DCCC XLIX, [IV]+729 p. ;

tome IV : collegit, disposuit, notis et prolegomenis illustravit Carolus Müllerus, M DCCC LI, [IV]+IV+856 p.

MÜLLER Karl (ed.), *Geographi graeci minores*, e codicibus recognovit, prolegomenis, annotatione, indicibus instruxit, tabulis æri incisus illustravit Carolus Müllerus, 2 vol., Editoribus Firmin-Didot et sociis, Parisiis, M DCCC LXXXII, tome II : insunt Dionysii Anapli Bospori, Dionysii periegesis, Avieni paraphrasis, Prisciani paraphrasis, Eustathii commentarii, Anonymi paraphrasis, Scholia in Dionysium, Nicephori geographia, Agathemeri geographia, Anonymi geographia, Anonymi geographia, Anonymi orbis descriptio, Chrestomathia Straboniana, Pseudoplutarchi liber de fluviis, [IV]+LX+667 p.

MUTSCHMANN H[ermann], MAU J[ürgen] (ed.), *Sexti Empirici opera*, 4 vol., in aedibus B. G. Teubneri, Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana, Lipsiae :

tome II : *Adversus dogmaticos* libros quinque (*Adv. mathem.* VII-XI) continens, recensuit Hermannus Mutschmann, 1914, xx+429 p. ;

tome III : *Adversus mathematicos* libros I-VI continens, iterum ed. J. Mau, 1961 [1=1915], xiv+177 p.

MYNORS R[oger] A[ubrey] B[askerville], *P. Vergili Maronis Opera*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit R. A. B. Mynors, Oxford University Press, e typographeo Clarendoniano, Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis, Oxford - New York, 1969, XVI+452 p.

Mythographi Graeci, 3 vol., in aedibus B. G. Teubneri, Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana, Stuttgartiae - Lipsiae, tome I : *Apollodori Bibliotheca, Pediasimi libellus* De duodecim Herculis laboribus, edidit Richardus Wagner, editio stereotypa editionis alterius (MCMXXVI), MDCCCXCVI, LXXVI+335 p.

NAUCK August (rec.), *Tragicorum graecorum fragmenta*, recensuit Augustus Nauck, supplementum continens nova fragmenta Euripidea et adespota apud scriptores veteres reperta adiecit Bruno Snell, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, 1964, xxvi+1022 p.+[II]+44 p. [1=Sumptibus et typis B. G. Teubneri, Lipsiae, MDCCCLVI, XVI+784 p. ; 2=in aedibus B. G. Teubneri, Lipsiae, MDCCCLXXXIX, xxvi+1022 p.].

NICANDRE, *Œuvres*, tome II : *Les Thériaques, fragments iologiques antérieurs à Nicandre*, Texte établi et traduit par Jean-Marie Jacques, Les Belles Lettres, Collection des universités de France, Paris, 2002, CCIX+313 p.

NIESE Benedict (ed.), *Flavii Iosephi opera*, edidit et apparatu critico instruxit Benedictus Niese, 7 vol., apud Weidmannos, Berolini :

tome I : *Antiquitatum Iudaicarum* libri I-V, MDCCCLXXXVII, LXXXIV+362 p. ;

tome II : *Antiquitatum Iudaicarum* libri VI-X, MDCCCLXXXV, VIII+392 p. ;

tome III : *Antiquitatum Iudaicarum* libri XI-XV, MDCCCLXXXII, LXVIII+409 p. ;

tome IV : *Antiquitatum Iudaicarum* libri XVI-XX et vita, MDCCCLXXX, x+389 p.

OLEARIUS Gottfridus (ed.), *Tὰ τῶν Φιλοστράτων λειπόμμενα ἅπαντα. Philostratorum quae supersunt omnia, Vita Apollonii libris VIII, Vitae sophistarum libris II, Heroica, Imagines priores atque posteriores et epistolae, accessere Apollonii Tyanensis Epistolae, Eusebii liber Adversus Hieroclem, Callistrati Descript. Statuarum*, omnia ex mss. codd. recensuit notis perpetuis illustravit versionem totam fere novam fecit Gottfridus Olearius, apud Thomam Fritsch, Lipsiae, MDCCIX, [XII]+XLIV+987 p.

OPPERMANN Hans (ed.), *Aristotelis Ἀθηναίων πολιτεία*, edidit Hans Oppermann, accedit tabula, editio stereotypa editionis prioris (MCMXXVIII) cum addendis, in aedibus B. G. Teubneri, Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana, Stuttgartiae, MCMLXVIII [1=MCMXXVIII], xviii+128 p.+1 tabula non paginée.

ORFICI, *Testimonianze e frammenti nell'edizione di Otto Kern*, traduzione e note di Elena Verzura, premessa e introduzione di Giovanni Reale, testi originali a fronte, Bompiani, Il Pensiero occidentale, Milano, 2011, 818 p.

ORPHÉE, *Poèmes magiques et cosmologiques*, Postface de Luc Brisson, Les Belles Lettres, Aux sources de la tradition, n° 4, Paris, 1993, 191 p.

OVID, *Metamorphoses*, With an English Translation by Frank Justus Miller, Revised by G. P. Goold, 2 vol., Harvard University Press, The Loeb Classical Library, Ovid, III, Cambridge (MA) - London, tome I : Books I-VIII, LCL 42, 3^e éd., 1977 [1=1916], xviii+467 p. ; tome II : Books IX-XV, LCL 43, 2^e éd., 1984 [1=1916], x+500 p.

OVIDE, *Les Fastes*, texte établi, traduit et commenté par Robert Schilling, 2 vol. , Les Belles Lettres, Collection des universités de France, Paris, tome I : Livres I-III, 1992, LXIX+166 p.

OVIDE, *Les Métamorphoses*, texte établi et traduit par Georges Lafaye, 3 vol. , Les Belles Lettres, Collection des universités de France, Paris, tome II : (VI-X), 4^e tirage, 1965 [1=1928], [IV]+148 p.

PAGE D[enys] L. (ed.), *Poetae Melici Graeci. Alcmanis, Stesichori, Ibyci, Anacreontis, Simonidis, Corinnae, Poetarum minorum reliquias, Carmina popularia et convivialia quaeque adespota ferentur*, edidit D. L. Page, reprint, Clarendon Press, Oxford University Press, Oxford - New York, 2005 [1=1962], xii+623 p.

PAGE Denys [L.] (ed.), *Aeschlyli septem quae supersunt tragoedias*, edidit Denys Page, Oxford University Press, e typographeo Clarendoniano, Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis, Oxonii, 1972, xii+335 p.

PAPAGEORGIU Petros N. (ed.), *Scholia in Sophoclis tragoedias vetera*, e codice laurentiano denuo collato edidit commentario critico instruxit indices adjecit Petrus N. Papageorgius, in aedibus B. G. Teubneri, Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana, Lipsiae, MDCCCLXXXVIII, xviii+532 p.

PEPPINK Simon Peter (ed.), *Athenaei Deipnosophistae*, ex recensione S. P. Peppinki, 3 vol., apud casam c.t. E. J. Brill, Lugduni Batavorum, tome II : *Athenaei Deipnosophistarum epitome*, pars prima : Libri III-VIII, accedit spicilegium Aeschyleum, 1937, xxxii+181 p. ; tome III : *Athenaei Deipnosophistarum epitome*, pars secunda : Libri IX-XV, accedit index personarum locorumque in Peppinki operibus laudatorum, 1939, xvi+180 p.

PHOTIUS, *Bibliothèque*, texte établi et traduit par René Henry, 9 vol., Les Belles Lettres, Collection byzantine, Paris, tome III : « Codices » 186-222, 1962, 246 p.

PINDARE, texte établi et traduit par Aimé Puech, 4 vol., Les Belles Lettres, Collection des universités de France, Paris, tome I : *Olympiques*, 6^e tirage, 1970 [1=1922], [IV]+xxxii+159 p. ; tome II : *Pythiques*, 7^e tirage, 1977 [1=1922], 170 p. ; tome III : *Néméennes*, 2^e éd. reuve et corrigée, 1932 [1=1923], 148 p. ; tome IV : *Isthmiques* et fragments, 3^e éd., 1961 [1=1923], 257 p.

PLINE l'Ancien, *Histoire naturelle*, 37 vol. , Les Belles Lettres, Collection des universités de France, Paris, livre X : texte établi, traduit et commenté par E[ugène] de Saint-Denis, 1961, 171 p. ; livre XVI : texte établi, traduit et commenté par J[acques] André, 1962, 198 p. ; livre XXIV : texte établi, traduit et commenté par Jacques André, 1972, 167 p. ; livre XXV : texte établi, traduit et commenté par Jacques André, 1974, 185 p.

PLUTARCH, *Moralia*, 16 vol., Harvard University Press, The Loeb Classical Library, Cambridge (MA) - London :

tome II : *How to Profit by One's Enemies, On Having Many Friends, Chance, Virtue and Vice, Letter of Condolence to Apollonius, Advice about Keeping Well, Advice to Bride and Groom, The Dinner of the Seven Wise Men, Superstition*, With an English Translation by. Frank Cole Babbitt, LCL 222, 1928, XIV+508 p. ;

tome V : *Isis and Osiris, The E at Delphi, The Oracles at Delphi No Longer Given in verse, The Obsolescence of Oracles*, reprint, With an English Translation by. Frank Cole Babbitt, LCL 306, 1993 [1=1936], XII+515 p.

PLUTARCHI, *Vitae parallelae*, 4 vol., in aedibus B. G. Teubneri, Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana, Lipsiae :

tome I, fasc. II : *Pericles et Fabius Maximus, Nicias et Crassus, Caius Marcius Coriolanus et Alcibiades, Demosthenes et Cicero*, recognoverunt Cl. Lindskog et K. Ziegler, tertium recensuit, 1964 [1=1914], X+374 p. ;

tome II, fasc. II : *Philopoemen et Titus Flamininus, Pelopidas et Marcellus, Alexander et Caesar*, recognoverunt Cl. Lindskog et K. Ziegler, iterum recensuit, 1968 [1=1935], X+337 p.

PLUTARCHI, *Moralia*, 7 vol., in aedibus B. G. Teubneri, Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana, Lipsiae :

tome II (3 fascicules en un volume) : recensuerunt et emendaverunt W. Nachstädt, W. Sieveking, J. B. Titchener, 1935, Fasc. 1 : *Regum et imperatorum apophthegmata, Apophthegmata laconica, Mulierum virtutes, Aetia romana, Aetia graeca*, XXXII+366 p. ; Fasc. 2 : *Parallela minora, De fortuna Romanorum, De Alexandri Magni fortuna aut virtute, De gloria Atheniensium*, 136 p. ; Fasc. 3 : *De Iside et Osiride*, 80 p. ;

tome III : *De E apud Delphos, De Pythiae oraculis, De defectu oraculorum, An virtus doceri possit, De virtute morali, De cohibenda ira, De tranquillitate animi, De fraterno amore, De amore prolis, An vitiositas ad infelicitatem sufficiat, Animine an corporis affectiones sint peiores, De garrulitate, De curiositate, De cupiditate divitiarum, De vitioso pudore, De invidia et odio, De laude ipsius, De sera numinis vindicta, De fato, De genio Socratis, De exilio, Consolatio ad uxorem*, recensuerunt et emendaverunt W. R. Paton, M. Pohlenz, W. Sieveking, 1929, XXXIV+542 p. ;

tome IV : *Quaestiones convivales, Amatorius, Amatoriae narrationes*, recensuit et emendavit C. Hubert, 1938, XXVI+405 p. ;

tome VI, fasc. 1 : *Aqua an ignis utilior, De sollertia animalium, Bruta ratione uti, De esu carniarum I, De esu carniarum II, Platonicae quaestiones, De animae procreatione in Timaeo, Epitome libri de animae procreatione in Timaeo*, recensuit et emendavit C. Hubert, additamentum ad editionem correctiorem collegit H. Dexler, 1959 [1=1954], XXII+205 p. ;

tome VI, fasc. 3 : *De musica* (ed. Ziegler), *De libidine et aegritudine* (ed. Pohlenz), *Parsne an facultas animi sit vita passiva* (ed. Pohlenz), recensuerunt et emendaverunt K. Ziegler et M. Pohlenz, tertium recensuit, indices adiecit K. Ziegler, ed. altera, 1966 [1=1953], XVI+64 p.

PLUTARQUE, *Isis et Osiris*, traduction nouvelle avec avant-propos, prolégomènes et notes par Mario Meunier, rééd., Guy Trédaniel - Éditions de la Maisnie, Paris, s. d., 237 p.

PLUTARQUE, *De la musique*, texte, traduction, commentaire précédés d'une étude sur L'éducation musicale dans la Grèce antique par François Lasserre, Urs Graf Verlag, Bibliotheca Helvetica Romana, I, Olten - Lausanne, 1954, 185 p.

PÖHLMANN Egert, WEST Martin Litchfield (ed.), *Documents of Ancient Greek Music: The Extant Melodies and Fragments Edited and Transcribed with Commentary*, Oxford University Press, Clarendon Press, Oxford - New York, 2001, [VI]+222 p.

PORPHYRE, *L'Antre des nymphes dans l'Odyssée*, traduit du grec par Yann Le Lay d'après le texte nouvellement établi par le séminaire « classics » de l'université de Buffalo et à partir de la traduction originale de Pierre Quillard, édition bilingue, précédé de « La Philosophie de Porphyre et la question de l'interprétation » par Guy Lardeau, Verdier, Lagrasse, 1989, 109 p.

PORSON Richard (ed.), *Φωτίον τοῦ πατριάρχου Λέξεων συναγωγή*, e codice Galeano descripsit Ricardus Porsonus, 2 vol., sumptibus Collegii Trinitatis, Cantabrigiae, MDCCCXII, tome II : [IV]+pp. 367-835.

PROCLUS, *Commentary on the First Alcibiades*, Text Edited by L. G. Westerink, Translation and Commentary by William O'Neill, The Prometheus Trust, Platonic Texts and Translations Series, vol. VI, Westbury, [2011], X+513 p. [=WESTERINK L[eendert] G[errit]], *Proclus Diadochus, Commentary on the First Alcibiades of Plato*, North-Holland Publishing Co., Amsterdam, 1954 ; PROCLUS, *Alcibiades I*, A Reprint and Commentary by William O'Neill, Marinus Nijhoff, The Hague, 1965].

PROCLUS, *Commentaire sur la République*, traduction et notes par A.-J. Festugière, rééd., 3 vol., Librairie philosophique J. Vrin, Bibliothèque des textes philosophiques, Paris, 2005 [1=1970], tome I : *Dissertations I-VI* (République I-III), 221 p. ; tome II : *Dissertations VII-XIV* (République IV-IX), 195 p. ; tome III : *Dissertations XV-XVII* (République X), 384 p.+1 frontispice.

QUANDT Wilhelm (ed.), *Orphei Hymni*, literatis curis edidit Guilelmus Quandt 4^e éd., Apud Weidmannos, Dublin - Zürich, 1973 [1=1941], [IV]+46*+93 p.

QUINTUS de Smyrne, *La Suite d'Homère*, 3 vol., texte établi et traduit par Francis Vian, Les Belles Lettres, Collection des universités de France, Paris, tome II : Chants V-IX, 1966, x+225 p.

REISKE Johann Jacob (ed.), *Dionis Chrysostomi Orationes*, ex recensione Ioannis Iacobi Reiske, cum eiusdem aliorumque animadversionibus, accesserunt Isaacci Casauboni in Dionem diatriba et Federici Morelli scholia et collectanea in Dionem, editio secunda, 2 vol., In officina libraria Sommeri, Lipsiae, 1798, tome I : xxiv+704 p. ; tome II : 720+[36] p. [1=Impensis viduae Reiskii, 1784].

ROSE H[erbert] J[ennings] (ed.), *Hygini Fabulae*, recensuit, prolegomenis commentario appendice instruxit H. I. Rose, editio tertia immutata, A. W. Sythoff, Lugduni Batavorum, 1933, xxxii+219 p.

ROSS W[illiam] D[avid], *Aristotle's Metaphysics*, A Revised Text with Introduction and Commentary, 2 vol., Oxford University Press, Clarendon Press, Special Edition for Sandpiper Books Ltd., Oxford - New York, 1997, tome I : CLXVIII+366 p. ; tome II : [vi]+528 p. [1=Oxford University Press, 1924].

ROSS W[illiam] D[avid] (ed.), *Aristotelis Analytica priora et posteriora*, recensuit brevique adnotatione critica instruxit W. D. Ross, praefatione et appendice auxit L. Minio-Paluello, Oxford University Press, e typographeo Clarendoniano, Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis, Oxford - New York, 1964, xii+197 p.

ROSS W[illiam] D[avid] (ed.), *Aristotelis Ars rhetorica*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. D. Ross, Oxford University Press, e typographeo Clarendoniano, Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis, Oxford - New York, 1959, xiv+206 p.

ROSS W[illiam] D[avid] (ed.), *Aristotelis fragmenta selecta*, recognovit brevique adnotatione instruxit W. D. Ross, Oxford University Press, e typographeo Clarendoniano, Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis, Oxford - New York - Toronto, [1955], x+160 p.

ROSS W[illiam] D[avid] (ed.), *Aristotelis Politica*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. D. Ross, e typographeo Clarendoniano, Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis, Oxonii - Londoni - Novi Eboraci, MCMLVII, x+282 p.

ROSS W[illiam] D[avid] (ed.), *Aristotelis Topica et Sophistici elenchi*, recensuit brevique adnotatione critica instruxit W. D. Ross, Oxford University Press, e typographeo Clarendoniano, Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis, Oxonii - Londoni - Novi Eboraci, 1958, x+260 p.

RUSSELL D[onald] A[ndrew], WILSON N[igel] G[uy] (ed.), *Menander Rhetor*, Edited with Translation and Commentary by D. A. Russell and N. G. Wilson, Oxford University Press, Clarendon Press, Oxford - London - Glasgow, 1981, XLVIII+391 p.

SCHEER Eduard (ed.), *Lycophronis Alexandra*, recensuit Eduardus Scheer, 2 vol. apud Weidmannos, Berolini, MCMLVIII, tome II : Scholia continens, editio altera ex editione anni MCMVIII lucis ope expressa, LXIV+398 p.

SCHENKL Heinrich (ed.), *Epicteti Dissertationes ab Arriano digestae*, ad fidem codicis bodleiani iterum recensuit Henricus Schenkl, accedunt fragmenta, Enchiridion ex recensione Schweighaeuseri, gnomologiorum Epictetorum reliquiae, indices, in aedibus B. G. Teubneri, Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana, Lipsiae, MCMXVI [1=MDCXXCVIII], CXVI+496 p.+38* p.+pp. [497]-740.

Scholies à Apollonios de Rhodes, textes traduits et commentés par Guy Lachenaud, Les Belles Lettres, Collection Fragments, Paris, 2010, XLVI+577 p.

SENOCRATE, ERMODORO, *Frammenti*, Edizione, traduzione e commento a cura di Margherita Isnardi Parente, Bibliopolis, Istituto italiano per gli studi filosofici, La Scuola di Platone, vol. III, Napoli, 1982, 460 p.

SMYTH Herbert Weir, « The Commentary on Aeschylus' *Prometheus* in the Codex Neapolitanus », *Harvard Studies in Classical Philology*, XXXII, 1921, pp. 1-98.

SNELL Bruno, KANNNICHT Richard, RADT Stefan (ed.), *Tragicorum graecorum fragmenta (TrGF)*, 5 vol., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen :

tome I : Didascaliae tragicarum, catalogi tragicorum et tragoediarum, testimonia et fragmenta tragicorum minorum, editor Bruno Snell, 1971, xii+337 p. ;

tome II : Fragmenta adespota, testimonia volumini 1 addenda, indices ad volumina 1 et 2, editores Richard Kannnicht et Bruno Snell, 1981, xx+453 p. ;

tome III : Aeschylus, editor Stefan Radt, 1985, 592 p. ;

tome IV : Sophocles, editor Stefan Radt, 1977, 731 p. ;

tome V : Euripides, editor Richard Kannnicht, 2004, pars prior, 583 p. ; pars posterior, [vii]+pp. 584-1164.

SOPHOCLE, texte établi par Alphonse Dain et traduit par Paul Mazon, 3 vol., Les Belles Lettres, Collection des universités de France, Paris, tome I : *Les Trachiniennes – Antigone*, 3^e tirage, 1969 [1=1955], LXVI+141 p. ; tome II : *Ajax – Edipe roi – Électre*, 4^e tirage revu et corrigé, 1972 [1=1958], VIII+195 p. ; tome III : *Philoctète – Edipe à Colone*, 2^e tirage revu et corrigé, 1967 [1=1960], VIII+156 p.

SPIRO Friedrich (ed.), *Παυσανίου Ἑλλάδος περιήγησις. Pausaniae Graeciae descriptio*, recognovit Fridericus Spiro, 3 vol., in aedibus B. G. Teubneri, Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana, Lipsiae, MCMIII, tome I : Libros I-IV continens, XXIV+420 p. ; tome II : Libros V-VIII continens, [II]+389 p. ; tome III : Libros IX et X et indicem continens, [IV]+356 p.

STÄHLIN Otto, FRÜCHTEL Ludwig, TREU, Ursula (Hg.), *Clemens Alexandrinus*, 4 vol., Akademie Verlag, Berlin :
tome II : *Stromata* Buch I-VI, herausgegeben von Otto Stählin, neu herausgegeben von Ludwig Früchtel, 4. Auflage mit Nachträgen von Ursula Neu, Die Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, 52, 1985, XX+544 p. ;

tome III : *Stromata* Buch VII und VIII, *Excerpta ex Theodoto, Eclogae propheticae, Quis dives salvetur*, Fragmente, in zweiter Auflage neu herausgegeben von Ludwig Früchtel, zum Druck besorgt von Ursula Treu, Die Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, 17, 1970, XL+237 p.

SUSEMIHL Franz (ed.), [*Aristotelis Ethica Eudemia*], *Eudemi Rhodii Ethica. Adjecto De virtutibus et vitiis libello*, recognovit Franciscus Susemihl, in aedibus B. G. Teubneri, Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana, Lipsiae, MDCCCLXXXIV, [VI]+XL+199 p.

TERZAGHI Nicola (ed.), *Synesii Cyrenensis Hymni et Opuscula*, Nicolaus Terzaghi recensuit, 2 vol., Typis Regiae officinae polygraphicae Scriptores graeci et latini consilio Academiae Lynceorum editi, Romae, tome II : *Opuscula*, M D CCCC XLIV, CXLII+295 p.

THEOPHRASTUS, *Enquiry into Plants and Minor Works on Odours and Weather Signs*, with an English translation by Sir Arthur Hort, in Two Volumes, William Heinemann, London, G. P. Putnam's Sons, New York, The Loeb Classical Library, MCMXVI, tome I : LCL 70, XXVIII+475 p.+1 frontispice ; tome II : LCL 79, X+499 p.

USENER Hermann, RADERMACHER Ludwig (ed.), *Dionysii Halicarnasei quae exstant*, ediderunt Hermannus Usener et Ludovicus Radermacher, in aedibus B. G. Teubneri, Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana, Lipsiae :

tome V : *Opuscula*, vol. I, MDCCCXCIX, XLII+439 p. ;

tome VI : *Opuscula*, vol. II, Fasc; 1, s. d., 387 p. ; Fasc; 2, MCMIV-MCMXXIX, xxx+pp. 389-420.

VAN DER VALK Marchinus, *Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis Commentarii ad Homeri Iliadem pertinentes ad fidem codicis Laurentiani editi*, curavit Marchinus Van der Valk, 4 vol., E. J. Brill :

tome I : praefationem et commentarios ad libros A-Δ complectens, Lugduni Batavorum, 1971, CLXII+802 p. ;

tome II : praefationem et commentarios ad libros E-I complectens, Lugduni Batavorum, 1976, CXXII+838 p. ;

tome III : praefationem et commentarios ad libros K-II complectens, Lugduni Batavorum, 1979, XXXII+944 p. ;

tome IV : praefationem et commentarios ad libros P-Ω complectens, Leiden - New York - København - Köln, 1987, XXX+991 p.

VIRGILE, *Géorgiques*, texte établi et traduit par E[ugène] de Saint-Denis, 3^e tirage, Les Belles Lettres, Collection des universités de France, Paris, 1963 [1=1956], XLVI+127 p.

VOGEL Friedrich, FISCHER Kurt Theodor (ed.), *Diodori Bibliotheca historica*, post I. Bekker et L. Dindorf, editio stereotypa editionis tertiae, 5 vol., in aedibus B. G. Teubneri, Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana, Stutgardiae, MCMLXXXV [1=4 vol., Lipsiae, MDCCCLIII (tomes I à III), MDCCCLIV (tome IV)] :

tome I : recognovit Fridericus Vogel, XCVI+533 p. [3=Lipsiae, MDCCCLXXXVIII] ;

tome II : recognovit Fridericus Vogel, LVI+461 p. [3=Lipsiae, MDCCCXC] ;

tome III : recognovit Fridericus Vogel, L+497 p. [3=Lipsiae, MDCCCXCIII] ;

tome IV : recognovit Curtius Theodorus Fischer, LXVI+426 p. [3=Lipsiae, MDMVI] ;

tome V : recognovit Curtius Theodorus Fischer, XX+336 p. [3=Lipsiae, MDMVI].

WEHRLI Fritz (Hg.), *Die Schule des Aristoteles. Texte und Kommentar*, Benno Schwabe & Co., Verlag :

Heft III : *Klearchos*, Basel, 1948, 85 p. ;

Heft VII : *Herakleides Pontikos*, Basel, 1953, 124 p.

WELLMANN M[ax], « Alexander von Myndos », *Hermes* (Wiesbaden), XXVI, 1891, pp. 481-566.

WENDEL Carl (ed.), *Scholia in Apollonium Rhodium vetera*, recensuit Carolus Wendel, apud Weidmannos, Bibliothecae Graecae et Latinae Auctarium Weidmannianum, Bd. 4, Berolini, 1935, xxviii+402 p.

WEST M[artin] L[itichfield], *The Orphic Poems*, Clarendon Press, Oxford, 1983, xii+281 p.

WEST Martin L[itichfield] (ed.), *Carmina Anacreontea*, edidit Martin L. West, BSB B. G. Teubner Verlagsgesellschaft, Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana, Leipzig, 1984, xxvi+65 p.

WESTENBERGER Ioannes, *Galenii qui fertur de qualitibus incorporeis libellus*, Dissertatio inauguralis, quam auctoritate et consensu amplissimi philosophorum in Academia Philippica Marpurgensi ordinis ad summos in philosophia honores rite capessendos, Venum dat N. G. Elwert, Marpurgi Cattorum, MCMVI, xxvi+50 p.

WESTERINK L[eendert] G[errit] (ed.), *Olympiodorus. Commentary on the First Alcibiades of Plato*, Critical Text and Indices by L. G. Westerink, 2nd printing, Adolf M. Hakkert - Publisher, Amsterdam, 1982, xvi+191 p. [1=North-Holland Publishing Company, Amsterdam, 1956].

WESTERINK L[eendert] G[errit] (ed.), *Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy*, Edited with Translation by L. G. Westerink, 2^e éd., The Prometheus Trust, Platonic Texts and Translations Series, vol. V, Westbury, 2011, lii+69 p. [1=North-Holland Publishing Company, Amsterdam, 1962].

WESTERINK L[eendert] G[errit] (ed.), *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo*, Edited with Translation by L. G. Westerink, 2 vol., A Revised Second Edition, The Prometheus Trust, Westbury, s. d., tome I : Olympiodorus, Platonic Texts and Translations Series, vol. II, 193 p.+11 p. non paginées [1=North-Holland Publishing Company, Amsterdam, 1976].

WESTERMANN Anton (ed.), *Μυθογράφοι. Scriptores poeticae historiae graeci*, edidit Antonius Westermann, sumptum fecit Georgius Westermann, Brunsvigae, MDCCCXLIII, xxiv+451 p.

WILSON N[igel] G[uy] (ed.), *Aristophanis fabulae*, recognovit brevisque adnotatione critica instruxit N. G. Wilson, 2 vol., e typographeo Clarendoniano, Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis, Oxford University Press, Oxford Classical Texts, Oxford - New York, 2007, tome I : *Acharnenses, Equites, Nubes, Vespaes, Pax, Aves*, x+427 p. ; tome II : *Lysistrata, Thesmophoriazusae, Ranae, Ecclesiazusae, Plutus*, [iv]+326 p.

WIMMER Friedrich (ed.), *Theophrasti Eresii opera, quae supersunt, omnia*, graeca recensuit, latine interpretatus est, indices rerum et verborum absolutissimos adiecit Fridericus Wimmer, Editore Ambrosio Firmin Didot, Parisiis, MDCCC LXVI, [iv]+xxviii+547 p.

XÉNOPHON, *Banquet - Apologie de Socrate*, texte établi et traduit par François Ollier, Les Belles Lettres, Collection des universités de France, Paris, 1961, 121 p.

YOUNG Douglas (ed.), *Theognis, Ps.-Pythagoras, Ps.-Phocylides, Chares, Anonymi Aulodia, Fragmentum teliambicum*, post Ernestum Diehl iterum edidit Douglas Young, indicibus ad Theognidem adiectis, 2. Verbesserte Auflage, BSB B. G. Teubner Verlagsgesellschaft, Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana, Leipzig, 1971 [1=1961], xxxii+172 p.

I. 3. Archéologie, papyrologie, épigraphie, gemmologie

ANONYME, « Der orphische Papyrus von Derveni », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 47, 1982, pp. 1-12 après la p. 300 [édition non autorisée].

AUDOLLENT Augustus, *Defixionum tabellae quotquot innotuerunt tam in Graecis Orientis quam in totius Occidentis partibus praeter Atticas in Corpore Inscriptionum Atticarum editas*, collegit digessit commentatio instruxit et Facultati Litterarum in Universitate Parisiensi proposuit ad doctoris gradum promovendus, prostat Luteciae Parisiorum, in aedibus Alberti Fontemoing, MDCCCIV, [vi]+cxxxviii+568 p.+2 planches hors texte.

BÉLIS Annie, *Les Hymnes à Apollon*, École française d'Athènes, Corpus des Inscriptions de Delphes, tome III, Diffusion de Boccard, Paris, 1992, 187 p.+X planches.

BERNABÉ Alberto, JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL Ana Isabel, *Instructions for the Netherworld: The Orphic Gold Tablets*, With an Iconographical Appendix by Ricardo Olmos and Illustrations by Sara Olmos, Translated by Michael Chase, Brill, Religions in the Graeco-Roman World, vol. 162, Leiden - Boston, 2008, xii+379 p.

BETZ Hans Dieter (ed.), *The Greek Magical Papyri in Translation, Including the Demotic Spells*, 2^e éd., The University of Chicago Press, Chicago - London, 1992 [1=1986], tome I : *Texts*, lviii+353 p.

BLANCHET Adrien, « Intailles représentant des génies de la secte des Ophites » in ACADÉMIE DES INSCRIPTIONS ET BELLES-LETTRES, *Comptes rendus des séances de l'année 1920*, pp. 147-156.

BONAPARTE Lucien, *Muséum étrusque de Lucien Bonaparte prince de Canino, fouilles de 1828 à 1829, vases peints avec inscriptions*, chez Camille Tosoni, Viterbe, 1829, 212 p.+XL planches non paginées.

BONNER Campbell, *Studies in Magical amulets, Chiefly Graeco-Egyptian*, The University of Michigan Press, University of Michigan Studies. Humanistic Series, vol. XLIX, Ann Arbor, Geoffrey Cumberlege - Oxford University Press, London, 1950, xxiv+334 p.+XXV plates.

BRUN Patrice, *Impérialisme et démocratie à Athènes. Inscriptions à l'époque classique (c. 500-317 av. J.-C.)*, Armand Colin, Collection U. Histoire, Paris, 2005, 343 p.

Corpus inscriptionum graecarum, auctoritate et impensis Academiae Litterarum Regiae Borussicae, 4 vol., ex Officina Academica, vendit G. Reimeri libraria, Berolini :

tome II : pars VII à XVI, edidit Augustus Boeckhiius, MDCCCXXXIII, [vi]+1136 p. ;

tome IV : pars XXXIX : Inscriptiones locorum incertorum, pars XL : Inscriptiones christianae, Indices, ex materia ab Augusto Boeckhio et Ioanne Franzio collecta et ab hoc ex parte digesta et pertractata, ediderunt Ernestus Curtius et Adolphus Kirchhoff, indices subiecit Hermannus Roehl, MDCCCLXXVII, [iv]+xx+pp. 1-276+XVII p. de planches+ii p.+ pp. 277-595.

DANIEL Robert W., MALDOMINI Franco (ed.), *Supplementum Magicum*, 2 vol., Westdeutscher Verlag, Abhandlungen der rheinisch-westfälischen Akademie der Wissenschaften, Sonderreihe Papyrologica coloniensa, Opladen, tome I (*Suppl. Mag. I*) : vol. XVI.1, 1990, xxvi+213 p.+8 plates ; tome II (*Suppl. Mag. II*) : vol. XVI.2, 1992, xiv+374 p.+13 plates.

DELATTE A[rmand], « Études sur la magie grecque », *Bulletin de correspondance hellénique*, XXXVII, 1913, pp. 247-278 (partie I) ; XXXVIII, 1914, pp. 189-249 (partie V) ; *Le Musée belge*, XVII, 1913, pp. 321-337 (partie II) ; XVIII, 1914, pp. 5-96+4 p. de planches hors texte (parties III et IV) ; XXVI, 1922, pp. 253-259 (partie VI).

DELATTE Armand, DERCHAIN Philippe, *Les Intailles magiques gréco-égyptiennes*, Bibliothèque nationale, Cabinet des médailles et antiques, Paris, 1964, 380 p.+4 p. de planches intercalées hors-texte.

DITTENBERGER Wilhelm (ed.), *Sylloge inscriptionum graecarum*, a Guilelmo Dittenbergero condita et aucta, nunc tertium edita, 4 vol., apud S. Hirzelium, Lipsiae, tome III : tertii voluminis reviserunt addiderunt illustraverunt : Hermannus Diels, Fridericus Hiller de Gaertringen, Otto Weinreich, Ericus Ziebarth, Ioannes Kirchner, Guenther Klaffenbach, MCMXX, [iv]+402 p.

FORSDYKE E[dgar] J[ohn], WALTERS H[enry] B[eauchamp], SMITH Cecil H[arcourt] *Catalogue of the Greek and Etruscan Vases in the British Museum*, 4 vol., Printed by the Order of the Trustees, London, tome II : Black-Figured Vases, by H. B. Walters, 1893, [iv]+313 p.+VII plates non paginées ; tome IV : Vases of the Latest Period, by H. B. Walters, 1896, [vi]+275 p.+XVI plates non paginées.

GAGER John G. (ed.), *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*, Oxford University Press, New York - Oxford, 1992, xvi+278 p.

HAUVETTE-BESNAULT Am[édée], « Fouilles de Délos », *Bulletin de correspondance hellénique*, VI, 1882. pp. 295-352.

HOPPIN Joseph Clark, « Three Argive Lekythi in the Museum of Fine Arts in Boston », *American Journal of Archaeology*, N. S. IV, 1900, pp. 441-457.

Inscriptiones graecae, consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae editae :

- | | |
|----------------------------|--|
| I ² | Voluminis I editio minor : <i>Inscriptiones Atticae Euclidis anno anteriores</i> , edidit Fridericus Hiller de Gaertringen, apud Gualterum de Gruyter et socios, Berolini, MCMXXIV, viii+393 p. ; |
| I ³ , 1 | Voluminis I editio tertia : <i>Inscriptiones Atticae Euclidis anno anteriores</i> , consilio et auctoritate Academiae scientiarum Rei publicae Democraticae Germanicae editae ; Fasc. 1 : <i>Decreta et tabulae magistratum</i> , edidit David Lewis, Gualterum de Gruyter et socii, Berolini - Novi Eboraci, MCMLXXXI, xii+488 p. ; |
| II, I | Volumen II : <i>Inscriptiones Atticae aetatis quae est inter Euclidis annum et Augusti tempora</i> , edidit Ulricus Koehler ; Pars I : <i>Decreta continens</i> , apud Georgium Reimerum, Berolini, MDCCCLXXVII, [viii]+429 p. ; |
| II/III ² , I, 1 | Voluminis II et III editio minor : <i>Inscriptiones Atticae Euclidis anno posteriores</i> , edidit Iohannes Kirchner ; Pars I : <i>Decreta continens</i> ; Fasc. 1 : <i>Decreta annorum 403/2-230/29</i> , apud Georgium Reimerum, Berolini, MCMXIII, x+337 p. ; |
| III, III | Volumen III : <i>Inscriptiones Atticae aetatis Romanae</i> ; Pars III : <i>Appendix. Defixionum tabellae atticae</i> , collegit, collectas praemissa praefatione, edidit Ricardus Wuensch, apud Georgium Reimerum, |

- Berolini, MDCCCXCVII, [VI]+XXXII+52 p. ;
- IV², 1 Voluminis IV editio minor : *Inscriptiones Argolidis* ; Fasc. 1 : *Inscriptiones Epidauri*. edidit Fridericus Hiller de Gaertringen, accedunt tabulae decem, apud Gualterum de Gruyter et socios, Berolini, MCMXXIX, XL+220 p.+10 tabulae ;
- XII, Suppl. Volumen XII : *Inscriptiones graecae insularum maris Aegaei praeter Delum* ; Supplementum, edidit Fridericus Hiller de Gaertringen, Insunt tabulae duae, apud Gualterum de Gruyter et socios, Berolini, MCMXXXIX, VIII+247 p.+2 tabulae.
- JORDAN D[avid] R., « A Survey of Greek Defixiones Not Included in the Special Corpora », *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 26, 1985, pp.151-197.
- KOTANSKY Roy (ed.), *Greek Magical Amulets. The Inscribed Gold, Silver, Copper, and Bronze Lamellae*, Part I : Published Texts of Known Provenance, Text and Commentary by Roy Kotansky, Westdeutscher Verlag, Abhandlungen der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Papyrologia Coloniensia, vol. XXII/1, Opladen, 1994, xxx+446 p.
- KOUREMENOS Theokritos, PARÁSSOGLOU George M., TSANTSANOGLOU Kyriakos (ed.), *The Derveni Papyrus*, Edited with Introduction and Commentary, Leo S. Olschki Editore, Accademia toscana di scienze e lettere « La Colombaria », Union académique internationale, Unione accademica nazionale, Studi e testi per il corpus dei papiri filosofici greci e latini, 13, Firenze, MMVI, XVI+307 p.+30 Plates.
- KRAUSKOPF Ingrid, « Anhang: Typhon und schlangenbeinige Dämonen in Etrurien » in *L.I.M.C.*, VIII.1, pp. 151 sq.
- LAKS André, MOST Glenn W., « A Provisional Translation of the Derveni Papyrus » in LAKS André, MOST Glenn W. (ed.), *Studies on the Derveni Papyrus*, Clarendon Press, Oxford - New York, 1997, VIII+204 p., pp. 9-22.
- Lexicon iconographicum mythologiae classicae (L.I.M.C.)*, 19 vol., Artemis Verlag, Zürich - Düsseldorf, tome VIII : Thespiades-Zodiacus et supplementum Abila-Thersites, 1997, tome VIII.1: xxxvi+1209 p. ; tome VIII.2 : 918 p.
- MARTINEZ David Grey (ed.), *P. Michigan XVI. A Greek Love Charm from Egypt (P. Mich. 757)*, Scholars Press, American Studies in Papyrology, n° 30, Atlanta, 1991, XIV+161 p.+1 plate.
- MCCABE Donald F., PLUNKETT Mark A., *Teos Inscriptions. Texts and List*, Institute for Advanced Study, The Princeton Project on the Inscriptions of Anatolia, Princeton, 1985, 96 p. [dans le CD-ROM Packard Humanities Institute n° 6, Packard Humanities Institute, Los Altos, 1991].
- MEKLER Segofredus (ed.), *Academicorum philosophorum index herculanensis*, apud Weidmannos, Berolini, MCMII, xxxvi+135 p.
- MERRITT Benjamin D., « Greek Inscriptions (14-27) », *Hesperia*, VIII, 1939, pp. 48-82.
- MICHEL Simone, *Die magischen Gemmen. Zu Bildern und Zauberformeln auf geschnittenen Steinen der Antike und Neuzeit*, Akademie Verlag, Studien aus dem Warburg-Haus, Bd. 7, Berlin, 2004, xvi+580 p.
- PREISENDANZ Karl (Hg.), *Papyri Graecae Magicae. Die griechische Zauberpapyri*, herausgegeben und übersetzt von Karl Preisendanz, B. G. Teubner, Sammlung Wissenschaftlicher Commentare, Stuttgart :
- tome I : unter Mitarbeit von A. Abt, S. Eitrem, L. Fahz, A. Jacoby, G. Müller, R. Wüsch, zweite, verbesserte Auflage, mit Ergänzungen von Karl Preisendanz, durchgesehen und herausgegeben von Albert Heinrichs, 1973, xvi+200 p.+III Tafeln+1 p. errata [1=Leipzig - Berlin, 1928] ;
- tome II : unter Mitarbeit von Erich Diehl, Sam Eitrem, Adolf Jacoby, zweite, verbesserte Auflage, mit Ergänzungen von Karl Preisendanz und Ernst Heitsch, durchgesehen und herausgegeben von Albert Heinrichs mit vier Tafeln, 1974, xxx+270 p.+IV Tafeln+1 p. errata [1=Leipzig - Berlin, 1931].
- PRITCHETT W[illiam] Kendrick, « The Attic Stelai. Part I », *Hesperia*, XXII, 1953, pp. 225-299+Plates 67-84.
- PUGLIESE CARRATELLI Giovanni, *Les Lamelles d'or orphiques. Instructions pour le voyage d'outre-tombe des initiés grecs*, ouvrage traduit de l'italien par A.-Ph. Segonds et C. Luna, Les Belles Lettres, Vérité des mythes. Sources, Paris, 2003, 153 p. [=Le Lamine d'oro orfiche. Istruzioni per il viaggio oltremondano degli iniziati greci, 2° éd., Adelphi, Milano, 2001].
- REINACH Salomon, *Pierres gravées des collections Marlborough et d'Orléans, des recueils d'Eckhel, Gori, Levesque de Gravelle, Mariette, Millin, Stosch*, réunies et rééditées avec un texte nouveau, Librairie de Firmin-Didot et C^{ie}, Bibliothèque des monuments figurés grecs et romains, Paris, 1895, xvi+195 p.+137 planches.

ROBERT Louis, *Études épigraphiques et philologiques*, Librairie ancienne Honoré champion, éditeur, Édouard Champion, Bibliothèque de l'École des Hautes études, Sciences historiques et philologiques, fasc. 272, Paris, 1938, 345 p.+XVI planches.

ROUSSEL Pierre, LAUNEY Marcel (éd.), *Inscriptions de Délos. Décrets postérieurs à 166 av. J.-C. (N^{os} 1497-1534), dédicaces postérieures à 166 av. J.-C. (N^{os} 1525-2219)*, Librairie ancienne Honoré Champion, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Fonds d'épigraphie grecque, Fondation du duc de Loubat, Paris, 1937, [VIII]+260 p.

SAMBON Arthur, « Bronzes et terres cuites », *Le Musée. Revue d'art mensuelle*, III, 1906, pp. 428-432+planches LX-LXIII.

SEYRIG Henri, « Antiquités syriennes », *Syria*, XV, 1934. pp. 155-186.

SHEAR T[heodor] Leslie, « The Latter Part of the Agora Campaign of 1933 », *American Journal of Archaeology*, XXXVII, 1933, pp. 540-548.

SHEAR T[heodor] Leslie, « The Campaign of 1933 », *Hesperia*, IV, 1935, pp. 311-339.

TOUCHEFEU-MEYNIER Odette, « Typhon » in *L.I.M.C.*, VIII.1, pp. 147-151

UNION ACADÉMIQUE INTERNATIONALE, *Corpus vasorum antiquorum*, Deutschland, Bd. 28, München, Museum antiker Kleinkunst, Bd. 6, bearbeitet von Eleni Walter-Karydi, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München, 1968, 55 p.+48 planches (Tafeln 263-310).

VAN EFFENTERRE Henri, RUZÉ Françoise, *Nomima. Recueil d'inscriptions politiques et juridiques de l'archaïsme grec*, tome I : *Cités et institutions*, École Française de Rome, Publications de l'École française de Rome, n° 188, Rome, 1994, xx+403 p.

VIDMAN Ladislaus (coll.), *Sylloge inscriptionum religionis Isiacae et Sarapiacae*, Walter de Gruyter et socios, Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, Bd. XXVIII, Berolini, 1969, xviii+373 p.

WACHTER Rudolf, *Non-Attic Greek Vase Inscriptions*, Oxford University Press, Oxford - New York, 2001, xxii+398 p.+61 p. de planches non paginées.

WORTMANN Dierk, « Neue magische Texte », *Bonner Jahrbücher*, 168, 1968, pp. 56-111.

WÜNSCH Richard (Hg.), *Sethianische Verfluchungstafeln aus Rom*, B. G. Teubner, Leipzig, 1898, [VIII]+123 p.

ZIEBARTH Erich, « Neue Verfluchungstafeln aus Attika, Boiotien und Euboia », *Sitzungsberichte der preußischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse*, 1934, pp. 1022-1050+3 Tafeln.

I. 4. Photographies des objets cités (liens Internet) :

- *Boston, Museum of Fine Arts n° 95.12 :*
<http://www.mfa.org/collections/object/oil-flask-aryballos-155711>
- *London, British Museum, n° 1842.0407.18 :*
http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=3147058&partId=1&searchText=1842,0407.18&page=1
- *London, British Museum, n° 1873.0820.339 :*
http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=463499&partId=1&searchText=1873,0820.339&page=1
http://www.iconiclimc.ch/nfs/united_kingdom/london/british_museum/2644X002.jpg
http://www.iconiclimc.ch/nfs/united_kingdom/london/british_museum/2644X003.jpg
- *München, Staatliche Antikensammlungen, n° 596 :*
http://www.iconiclimc.ch/nfs/germany/muenchen/staatliche_antikensammlungen_und_glyptothek/2642X102.jpg
http://www.iconiclimc.ch/nfs/germany/muenchen/staatliche_antikensammlungen_und_glyptothek/2642X103.jpg
http://www.iconiclimc.ch/nfs/germany/muenchen/staatliche_antikensammlungen_und_glyptothek/2642X006.jpg
- *New York, The Metropolitan Museum of Art, n° 17.190.2072 :*
<http://www.metmuseum.org/collections/search-the-collections/249228?img=1>
http://www.iconiclimc.ch/nfs/united_states/new_york/metropolitan_museum_of_art/231X001.jpg

I. 5. Auteurs médiévaux et modernes

AGRIPPA DE NETTESHEIM Henri Corneille, *Henrici Cor. Agrippae Ab Nettesheym à consiliis et archivis inditiarii sacrae caesreae meiestatis, De occulta philosophia libri III*, rééd., apud Godefridum & Marcellum Beringos, fratres, Lugduni, 1550, [XX]+586 p.+8 planches sur 2 p. [1^{re} éd. du livre I : Excudebat Christianus Wechelus sub scuto Basiliensi, in vico Iacobæo, Parisiis, 1531 ; 1^{re} éd. complète : [Coloniae], 1533].

AL-FĀRĀBĪ Abū Naṣr, DRUART Thérèse-Anne, « Le Sommaire du livre des “Lois” de Platon (*Ġawāmi‘ Kitāb al-Nawāmīs li-Aflātūn*) » [édition critique et introduction par Thérèse-Anne Druart], *Bulletin d'études orientales*, L, 1998, pp. 109-155.

BODIN Jean, *De la démonomanie des sorciers*, À Monseigneur M. Chrestofle de Thou, Chevalier Seigneur de Cœli, premier Président en la Cour de Parlement & Conseiller du Roy en son privé Conseil, Jacques du Puys, Paris, M.D.LXXX, [XIV]+252 f.

DUNCAN Marc, *Discours de la possession des religieuses ursulines de Lodun [sic]*, [Jean Lesnier, Saumur], M. DC. XXXIV, 64 p.

EYMERICH Nicolau, PEÑA Francisco, *Le Manuel des inquisiteurs*, Introduction, traduction et notes de Louis Sala-Molins, rééd., Albin Michel, Bibliothèque de l'évolution de l'humanité, n° 38, Paris, 2001, 300 p. [1=E.P.H.E. - Mouton, Paris - La Haye, 1973 ; traduction partielle du suivant].

EYMERICUS Nicolaus, *Directorium Inquisitorum R. P. F. Nicolai Eymerici, Ord. Præd. S. Theol. Mag. Inquisitoris hæreticæ prauitatis in Regnis Regis Aragonum*, Denuo ex collatione plurium, exemplarium emendatum, & accessione multarum literarum Apostolicarum, officio Sanctæ Inquisitionis deseruientium, locupletatum, cum scholiis seu annotationibus eruditissimis D. Francisci Pegñæ Hispani, S. Theologiæ & Iuris utriusque doctoris, Accessit rerum & verborum multiplex & copiosissimus Index, Cum Privilegio, & Superiorum approbatione, in aedibus Pop. Rom., Romae, MDLXXVIII, [XXVII]+399 p.+288 p.+44 p.]+[7 p.]+164 p.]+[12 p.].

FICIN Marsile, *Commentaire sur le Banquet de Platon, De l'amour, Commentarium in Convivium Platonis, De amore*, Texte établi, traduit et présenté par Pierre Laurens, Les Belles Lettres, Les Classiques de l'humanisme, Paris, 2002, CXXXII+4 planches+319 p. [*Vaticanus lat.* 7705, 1469 ; 1^{re} éd. imprimée : *Platonis Opera*, Florence, 1484].

HUME David, *An Enquiry Concerning the Human Understanding, and an Enquiry Concerning the Principles of Morals*, Reprinted from the Posthumous Edition of 1777 and Edited, with an Introduction, Comparative Tables of Contents, and an Analytical Index, by L. A. Selby-Bigge, Clarendon Press, Oxford, MDCCCXCIV, XL+349 p. [=Essays and Treatises on Several Subjects, vol. II, Containing An Enquiry Concerning the Human Understanding; A Dissertation on the Passions; An Enquiry Concerning the Principles of Morals, New Edition, T. Cadell, London, A. Donaldson and W. Creech, Edinburgh, MDCCCLXXVII].

INSTITORIS Henry, SPRENGER Jacques, *Le Marteau des sorcières. Malleus maleficarum*, traduit du latin et précédé de *L'Inquisiteur et ses sorcières* par Amand Danet, rééd., Éditions Jérôme Millon, Atopia, Grenoble, 2009, 539 p. [1=Plon, Civilisations et mentalité, 13, 1973 ; la première édition semble être celle parue chez Jean Prüs aîné, Strasbourg, 1486/87].

MONTAIGNE [Michel (DE)], *Œuvres complètes*, texte établi par Albert Thibaudet et Maurice Rat, introduction et notes par Maurice Rat, Gallimard, N.R.F., La Pléiade, Paris, 1962, XXIV+1791 p.

Plato arabus, 3 vol., in aedibus Instituti Warburgiani, Corpus platonicum Medii aevi, vol. V, Londinii, MCMLII, tome III : Alfarabius *Compendium Legum Platonis*, edidit et latine vertit Franciscus Gabrieli, [II]+XIV+38 p.+46 p. [pagination inversée en chiffres indiens pour le texte arabe].

ROUSSEAU Jean-Jacques, *Œuvres complètes*, tome I : *Les Confessions* - Autres textes autobiographiques, édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, avec, pour ce volume, la collaboration de Robert Osmond, Gallimard, N.R.F., La Pléiade, Paris, 1959, CXVIII+1969 p.

II. Études

II. 1. Antiquité

II. 1. 1. Platon, platonisme, néo-platonisme, Socrate, socratisme

AGNE Djibril, « Le Démon de Socrate. Un masque de liberté », *Dialogues d'histoire ancienne*, 19.1, 1993, pp. 275-285.

[ANDERHUB Jakob Heinrich], « Genetrix irrationalium. Platonis Theaetetus 147 d » in [ANDERHUB Jakob Heinrich], *Joco-Seria aus den Papieren eines reisenden Kaufmanns*, pp. 159-222.

ARABATZIS Georges, « Ἐγκαλυψάμενος. La piété socratique dans le *Phèdre* de Platon », *Kernos*, 16, 2003, pp. 119-123.

BABUT Daniel, « Δεῖν... πάντα λόγον ὡσπερ ζῶον συνεστάναι. Sur quelques énigmes du “Phèdre” », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 1987, pp. 256-284.

BADY Guillaume, « Socrate de Platon : pédéraste ou pédagogue ? » in BASSET Louis, BIVILLE Frédérique (éd.), *Les Jeux et les ruses de l'ambiguïté volontaire dans les textes grecs et latins*, pp. 131-146.

BELFIORE Elizabeth Stafford, « Elenchus, Epode, and Magic: Socrates as Silenus », *Phoenix*, 34, 1980, pp. 128-137.

BERNABÉ Alberto, *Platón y el orfismo. Diálogos entre religión y filosofía*, Abada Editores, Lecturas. Serie Religión, Madrid, 2011, 397 p.

BERTRAND Jean-Marie, *De l'écriture à l'oralité. Lectures des Lois de Platon*, Publications de la Sorbonne, Histoire ancienne et médiévale - 54, Université de Paris I-Panthéon Sorbonne, Paris, 1999, [IV]+470 p.

BERTRAND Jean-Marie, « Formes du discours politique dans la cité des Magnètes platoniciens », *Dike*, 1, 1998, pp. 115-149.

BOBONICH Christopher [Joseph], « Persuasion, Compulsion, and Freedom in Plato's Laws », *The Classical Quarterly*, N. S. XLI, 1991, pp. 365-388.

BONANNO Maria Grazia, « I γελοῖοι λόγοι δι Socrate (Plat. *Symp.* 221e) », *Museum criticum*, XIII-XIV, 1978/79, pp. 263-269.

BOURGUET Émile, « Sur la composition du “Phèdre” », *Revue de métaphysique et de morale*, 26, 1919, pp. 335-351.

BOYANCÉ Pierre, « Platon et les cathartes orphiques », *Revue des études grecques*, LV, 1942, pp. 217-235.

BOYANCÉ Pierre, « Platon et le vin », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, N. S. n° 4 (Supplément : *Lettres d'humanité*, X), 1951, pp. 3-19.

BRÈS Yvon, *La Psychologie de Platon*, 2^e éd., P.U.F., Publications de la Sorbonne, « N. S. Recherches », vol. 4, Paris, 1973, 432 p. [1=P.U.F., Publications de la Faculté des Lettres et Sciences humaines de Paris-Sorbonne, Recherches, vol. 41, 1968].

BRISSE Luc, *Platon, les mots et les mythes. Comment et pourquoi Platon nomma le mythe ?*, édition revue et mise à jour, Éditions La Découverte, Textes à l'appui. Série histoire classique, Paris, 1994, 254 p. [1=François Maspero, 1982].

BRISSE Luc, « De la philosophie politique à l'épopée. Le “Critias” de Platon », *Revue de métaphysique et de morale*, 75, 1970, pp. 402-438.

BRISSE Luc, « L'Égypte de Platon » in BRISSE Luc, *Lectures de Platon*, pp. 135-150 [=Les Études philosophiques, 1987, pp. 153-168, version remaniée].

- BRISSEON Luc, « L'Unité du *Phèdre* de Platon » in BRISSEON Luc, *Lectures de Platon*, pp. 151-167 [=« L'Unité du *Phèdre* de Platon. Rhétorique et philosophie dans le *Phèdre* » in ROSSETTI Livio (ed.), *Understanding the Phaedrus. Proceedings of the II. Symposium Platonicum*, pp. 61-76, version remaniée].
- BRISSEON Luc, « La Notion de *phthónos* chez Platon » in BRISSEON Luc, *Lectures de Platon*, pp. 219-234 [=« La Notion de *φθόνος* chez Platon » in DESCLOS Marie-Laurence (dir.), *Réflexions contemporaines sur l'Antiquité classique. Journées Henri Joly 1993. Actes du Colloque international tenu à Grenoble les 25, 26 et 27 mars 1993*, Groupe de recherches Philosophie, langages et cognition, Recherches sur la philosophie du langage, n° 18, Grenoble, 1996, pp. 41-59 ; « La Notion philosophique de *phthónos* chez Platon » in MONNEYRON Frédéric (dir.), *La Jalousie*, L'Harmattan, Psychanalyse et civilisations, Colloque de Cerisy [1989], Paris - Montréal, 1996, pp. 13-34 ; version remaniée].
- BRISSEON Luc, « Les Préambules dans les *Lois* » in BRISSEON Luc, *Lectures de Platon*, pp. 235-262.
- BRISSEON Luc, « Vers un dialogue apaisé. Les transformations affectant la pratique du dialogue dans le corpus platonicien », in COSSUTTA Frédéric, NARCY Michel (textes réunis par), *La Forme dialogue chez Platon. Évolution et réceptions*, pp. 209-226.
- BRISSEON Luc, « L'Incantation de Zalmoxis dans le *Charmide* (156d-157c) » in ROBINSON Thomas More, BRISSEON Luc (ed.), *Plato: Euthydemus, Lysis, Charmides. Proceedings of the V Symposium Platonicum; Selected Papers*, pp. 278-286.
- BRISSEON Luc, « Les Poètes, responsables de la déchéance de la cité. Aspects éthiques, politiques et ontologiques de la critique de Platon » in DIXSAUT Monique (dir.), *Études sur la République de Platon*, I, pp. 25-41.
- BRISSEON Luc, « Agathon, Pausanias, and Diotima in Plato's *Symposium: Paiderastia and Philosophia* » in LESHER James H., NAILS Debra, SHEFFIELD Frisbee Candida Cheyenne (ed.), *Plato's Symposium: Issues in Interpretation and Reception*, pp. 229-251.
- BRISSEON Luc, « L'Intériorité chez Platon » in AUBRY Gwenaëlle, ILDEFONSE Frédérique (éd.), *Le Moi et l'Intériorité*, pp. 269-276.
- BRISSEON Luc, « Why Is the *Timaeus* Called an *Eikôs Muthos* and an *Eikôs Logos*? » in COLLOBERT Catherine, DESTREE Pierre, GONZALEZ Francisco J. (ed.), *Plato and Myth. Studies on the Use and Status of Platonic Myths*, pp. 369-391.
- CALUORI Damian, « Reason and Necessity: The Descent of the Philosopher-Kings », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, XL, 2011, pp. 7-27.
- CASADESÚS BORDOY Francesc, « Orfeo y el orfismo en Platón » in BERNABÉ Alberto, CASADESÚS Francesc (coords), *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro*, II, pp. 1239-1279.
- CASERTANO Giovanni, « Magia, incantesimo e filosofia in Platone » in CASERTANO Giovanni, *L'Eterna malattia del discorso. Quattro studi su Platone*, pp. 59-80 [=Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche della Società Nazionale di Scienze, Lettere ed Arti in Napoli, C, 1989, pp. 205-221].
- CLAVAUD Robert, *Le Ménexène de Platon et la rhétorique de son temps*, Les Belles Lettres, Collection d'études anciennes, Paris, 1980, 338 p.
- CORNFORD F[rancis] M[acdonald], « Plato and Orpheus », *The Classical Review*, XVII, 1903, pp. 433-445.
- COURCELLE Pierre, « La Colle et le clou de l'âme dans la tradition néo-platonicienne et chrétienne (*Phédon* 82e ; 83d) », *Revue belge de philologie et d'histoire*, XXXVI, 1958, pp. 72-95.
- DAUMAS François, « Sous le signe du gattilier en fleurs », *Revue des études grecques*, LXXIV, 1961, pp. 61-68.
- DAUX Georges, « Sur quelques passages du "Banquet" de Platon », *Revue des études grecques*, LV, 1942, pp. 236-271.
- DAVIS Whitney M., « Plato on Egyptian Art », *The Journal of Egyptian Archaeology*, 65, 1979, pp. 121-127.
- DERRIDA Jacques, « La Pharmacie de Platon » in PLATON, *Phèdre*, traduction inédite, introduction et notes par Luc Brisson, pp. 255-403 [=Tel quel, 32, 1968, pp. 3-48 ; 33, 1968, pp. 18-59].
- DESCLOS Marie-Laurence, « L'Interlocuteur anonyme dans les Dialogues de Platon », in COSSUTTA Frédéric, NARCY Michel (textes réunis par), *La Forme dialogue chez Platon. Évolution et réceptions*, pp. 69-97.
- DES PLACES Édouard, *Pindare et Platon*, Beauchesne et ses fils, Bibliothèque des archives de philosophie, Quatrième section. Philosophie ancienne, I, Paris, MCMXLIX, 195 p.

- DEVEREUX Georges, « La Crise initiatique du chaman chez Platon (*Phèdre* 244 d-e) », *Psychiatrie française*, N. S. 14, n° 6, 1983, pp. 33-35.
- DIÈS Auguste, *Autour de Platon. Essai de critique et d'histoire*, 2^e tirage revu et corrigé, Les Belles Lettres, Collection d'études anciennes, Paris, 1972, XVI+617 p. [1=Beauchesne, 1926].
- DIXSAUT Monique, *Le Naturel philosophe. Essai sur les dialogues de Platon*, 3^e tirage, Librairie philosophique J. Vrin, Tradition de la pensée classique, Paris, 1998, 423 p. [1=Librairie philosophique J. Vrin, Bibliothèque d'histoire de la philosophie, Les Belles Lettres, Collection d'études anciennes, 1985].
- DIXSAUT Monique, « Le Figure della mania nei *Dialoghi* di Platone » in BORRELLI Gianfranco, PAPPARO Felice, CROCI Roberto (a cura di), *Nella Dispersione del vero. I filosofi: la ragione, la follia*, pp. 9-32.
- DIXSAUT Monique, « Myth and Interpretation » in COLLOBERT Catherine, DESTRÉE Pierre, GONZALEZ Francisco J. (ed.), *Plato and Myth. Studies on the Use and Status of Platonic Myths*, pp. 25-46.
- DODDS Eric R., « Plato and the Irrational », *Journal of Hellenic Studies*, LXV, 1945, pp. 16-25 [repris in DODDS Eric R., *The Ancient Concept of Progress and Other Essays on Greek Literature and Belief*, Clarendon Press, Oxford, 1973, pp. 106-125].
- DORTER Kenneth [N. M.], « Imagery and Philosophy in Plato's *Phaedrus* », *The Journal of the History of Philosophy*, IX, 1971, pp. 279-288.
- EISLER Robert, « Platon und das ägyptische Alphabet », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XXXIV, 1922, pp. 3-13.
- ENGELS David, « Irony and Plato's *Menexenus* », *L'Antiquité classique*, LXXXI, 2012, pp. 13-30.
- FESTUGIÈRE A[ndré]-J[ean], « LINFORTH (Ivan M.). *The Corybantic rites in Plato. Univ. of California Publicat. in Class. Philol.* XIII (1946), 5, pp. 121-162. — *Teletic madness in Plato, Phaedrus 244DE. Ibid.*, XIII, 6, pp. 163-172 », *Revue des études grecques*, LIX, 1946, pp. 493-495.
- FONTANA Simonetta, « Il *Daimonion* di Socrate. Testimonianze platoniche », *Annali dell'Istituto universitario orientale di Napoli Seminario di studi del mondo classico. Sezione filologico-letteraria*, XXVI, 2004, pp. 127-152.
- FURLEY William D., « The Figure of Euthyphro in Plato's Dialogue », *Phronesis*, XXX, 1985, pp. 201-208.
- GAGARIN Michael, « Le Code de Platon et le droit grec » in LÉVY Edmond (éd.), *La Codification des lois dans l'Antiquité*, pp. 215-227.
- GAUDIN Claude, « EYHΘEIA. La théorie platonicienne de l'innocence », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, CLXXII, 1981, pp. 145-168.
- GELLRICH Michelle, « Socratic Magic: Enchantment, Irony, and Persuasion in Plato's Dialogues », *The Classical World*, 87, 1993/94, pp. 275-307.
- GOLDSCHMIDT Victor, *Les Dialogues de Platon. Structure et méthode dialectique*, 3^e éd., P.U.F., Bibliothèque de philosophie contemporaine, Paris, 1971 [1=1947], XXVIII+372 p.
- GOLDSCHMIDT Victor, *La Religion de Platon*, P.U.F., Mythes et religions, Paris, 1949, XII+158 p. [=Platonisme et pensée contemporaine, pp. 9-129].
- GOLDSCHMIDT Victor, *Platonisme et pensée contemporaine*, Aubier - Éditions Montaigne, Présence et pensée, Paris, 1970, 271 p.
- GOOCH Paul William., « Red Faces in Plato », *The Classical Journal*, 83, 1987/88, pp. 124-127.
- GÖRGEMANNNS Herwig, « Zur Deutung der Szene am Ilissos in Platons *Phaidros* » in MOST Glenn W., PETERSMANN Hubert, RITTER Adolf Martin (Hg.), *Philantropia kai Eusebeia*, pp. 122-147.
- GREGORY Justina, LEVIN Susan B., « *Φιλοσοφία ἄφθονος* (Plato, *Symposium* 210d) », *The Classical Quarterly*, N. S. XLVIII, 1998, pp. 404-410.
- GRIMALDI Nicolas, *Socrate, le sorcier*, 4^e tirage, P.U.F., Perspectives critique, Paris, 2005 [1=2004], 125 p.
- GRISWOLD C[harles Lanier, Jr.], « Self-Knowledge and the "ιδέα" of the Soul in Plato's "Phaedrus" », *Revue de métaphysique et de morale*, 86, 1981, pp. 477-494.
- GWYN GRIFFITHS J[ohn], « Plato on Priests and Kings in Egypt », *The Classical Review*, N. S. XV, 1965, pp. 156-157.

- HADOT Pierre, « La Figure de Socrate » in HADOT Pierre, *Exercices spirituels et philosophie antique*, pp. 101-141 [=Eranos-Jahrbuch, 43, 1974, pp. 51-90].
- HADOT Pierre, « L'«Amour magicien». Aux origines de la notion de “Magia Naturalis” : Platon, Plotin, Marsile Ficin », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 172, 1982, pp. 283-292.
- HALPERIN David M., « Plato and Erotic Reciprocity », *Classical Antiquity*, 5, 1986, pp. 60-80.
- HALPERIN David M., « Why Is Diotima a Woman? » in HALPERIN David M., *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love*, pp. 113-151 [version abrégée dans HALPERIN David M., WINKLER John J., ZEITLIN Froma I. (ed.), *Before Sexuality*, pp. 257-308].
- HELMBOLD W[illiam] C[lark], HOLTHERR W[illiam] B[enjamin], « The Unity of the “Phaedrus” », *University of California Publications in Classical Philology*, XIV, 1950/52, pp. 387-417.
- HELMIG Christoph, « Die Bedeutung und Funktion von ἐρωδῆ in Platons *Nomoi* » in SCOLNICOV Samuel, BRISSON Luc (ed.), *Plato's Laws: From Theory into Practice. Proceedings of the VI Symposium Platonicum; Selected Papers*, pp. 75-80.
- HENRY Devin, « A Sharp Eye for Kinds: Plato on Collection and Division », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, XLI, 2011, pp. 229-255.
- HOERBER Robert G[eorge], « Plato's Euthyphro », *Phronesis*, 3, 1958, pp. 95-107.
- JACKSON B. Darrell, « The Prayers of Socrates », *Phronesis*, XVI, 1971, pp. 14-37.
- JAVET Pierre, « Céphale et Platon “Sur le seuil de la vieillesse”. Réflexions sur le prologue de la *République* », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 172, 1982, pp. 241-247.
- JOLY Henri, « Platon égyptologue », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 172, 1982, pp. 255-266 [=Silex, 13, 1979, pp. 34-42].
- JOUANNA Jacques, « Le Médecin modèle du législateur dans les *Lois* de Platon », *Ktèma*, 3, 1978, pp. 77-91.
- KAHN Charles H., « Drama and Dialectic in Plato's *Gorgias* », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, I, 1983, pp. 75-121.
- KIDD Ian, « The Case of Homicide in Plato's *Euthyphro* » in CRAIK E[lizabeth] M., 'Owls to Athens'. *Essays on Classical Subjects Presented to Sir Kenneth Dover*, pp. 213-221.
- KLEVE Knut, « The Damonion of Socrates », *Studi italiani di filologia classica*, III^a S. IV, 1986, pp. 5-18.
- LABARBE Jules, *L'Homère de Platon*, Faculté de Philosophie et Lettres, Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, fascicule CXVII, Liège, 1949, 461 p.
- LAÍN ENTRALGO Pedro, « Die platonische Rationalisierung der Besprechung (*ΕΠΙΩΔΙΑ*) und die Erfindung der Psychotherapie durch das Wort », *Hermes* (Wiesbaden), 86, 1958, pp. 298-323.
- LAKS André, « L'Utopie législative de Platon », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 181, 1991, pp. 417-428.
- LASSERRE François, « *Ἐρωτικοὶ λόγοι* », *Museum Helveticum*, 1, 1944, pp. 169-178.
- LEBECK Anne, « The Central Myth of Plato's *Phaedrus* », *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 13, 1972, pp. 267-290.
- LECLERC Christine, « Socrate aux pieds nus. Notes sur le préambule du *Phèdre* de Platon », *Revue de l'histoire des religions*, CC, 1983, pp. 355-384.
- LEFKA Aikaterini, « Pourquoi des dieux égyptiens chez Platon ? », *Kernos*, 7, 1994, pp. 159-168.
- LÉVY Edmond, « Platon et la liberté », *Ktèma*, 28, 2003, pp. 33-46.
- LINFORTH Ivan M[ortimer], « The Corybantic Rites in Plato », *University of California Publications in Classical Philology*, XIII, 1944/50, pp. 121-162.
- LINFORTH Ivan M[ortimer], « Telestic Madness in Plato, *Phaedrus* 244DE », *University of California Publications in Classical Philology*, XIII, 1944/50, pp. 163-172.
- LORAUX Nicole, « Socrate contrepoison de l'oraison funèbre. Enjeu et signification du *Ménexène* », *L'Antiquité classique*, XLIII, 1974, pp. 172-211.
- MACNAGHTEN R. E., « Socrates and the *δαμόνιον* », *The Classical Review*, XXVIII, 1914, pp. 185-189.

- MC EVOY James, « Platon et la sagesse de l'Égypte », *Kernos*, 6, 1993, pp. 245-275 [=« Plato and the Wisdom of Egypt », *Irish Philosophical Journal*, I, n° 2, 1984, pp. 1-24].
- MCKIM Richard [Claude], « Shame and Truth in Plato's *Gorgias* » in GRISWOLD Charles L[anier], Jr. (ed.), *Platonic Writings, Platonic Readings*, pp. 34-48.
- MICALELLA Dina, « Alcibiade nel *Simposio* platonico: il dramma satiresco e il valore del comico », *Quaderni del dipartimento di filologia, linguistica e tradizione classica « Augusto Rostagni »*, 14, 2000, pp. 81-94.
- MILLS Michael J., « ΦΘΟΝΟΣ and Its Related ΠΑΘΗ in Plato and Aristotle », *Phronesis*, XXX, 1985, pp. 1-12.
- MORRISON J[ohn] S[inclair], « Parmenides and Er », *The Journal of Hellenic Studies*, LXXV, 1955, pp. 59-68.
- MOSS Jessica, « Soul-Leading: The Unity of the *Phaedrus*, Again », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, XLIII, 2012, pp. 1-23.
- MOTTE André, « Le Pré sacré de Pan et des Nymphes dans le *Phèdre* de Platon », *L'Antiquité classique*, XXXII, 1963, pp. 460-476.
- MOTTE André, « La Prière du philosophe chez Platon » in LIMET Henri, RIES Julien (éd.), *L'Expérience de la prière dans les grandes religions*, pp. 173-204.
- MOTTE André, « Persuasion et violence chez Platon », *L'Antiquité classique*, L, 1981, pp. 562-577.
- MOTTE André, « À propos de la magie chez Platon : l'antithèse sophiste-philosophe vue sous l'angle de la pharmacie et de la sorcellerie » in MOREAU Alain, TURPIN Jean-Claude (éd.), *La Magie. Actes du Colloque international de Montpellier 25-27 mars 1999*, I, pp. 267-292.
- MOUTSOPOULOS Evanhélos [A.], *La Musique dans l'œuvre de Platon*, P. U. F., Bibliothèque de Philosophie contemporaine. Histoire de la philosophie et philosophie générale, Paris, 1959, 428 p.
- MOUTSOPOULOS Evanhélos [A.], « Prévenir ou guérir ? Musique et état orgiaques chez Platon », *Kernos*, 5, 1992, pp. 141-151.
- MÜLLER Dietram, « Raum und Gespräch: Ortssymbolik in den Dialogen Platons », *Hermes* (Wiesbaden), 116, 1988, pp. 387-409.
- MURPHY David J., « Doctors of Zalmoxis and Immortality in the *Charmides* » in ROBINSON Thomas More, BRISSON Luc (ed.), *Plato: Euthydemus, Lysis, Charmides. Proceedings of the V Symposium Platonicum; Selected Papers*, pp. 287-295.
- NANCY Jean-Luc, *Le Partage des voix*, Éditions Galilée, Débats, n° 14, Paris, 1982, 90 p.
- NAWRATIL Karl, « Platon in Ägypten », *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 28, 1974, pp. 598-603.
- O'SULLIVAN Neil, « Plato and ἡ καλουμένη ῥητορική », *Mnemosyne*, 4° S. XLVI, 1993, pp. 87-89.
- PANAGIOTOU Spiro, « Plato's Euthyphro and the Attic Code on Homicide », *Hermes* (Wiesbaden), 102, 1974, pp. 419-437.
- PARMENTIER Léon, « L'Âge de Phèdre dans le dialogue de Platon », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n° 10, 1926, pp. 8-21.
- PÉPIN Jean, « L'Initié et le philosophe » in MATTON Sylvain (dir.), *La Pureté. Quête d'absolu au péril de l'humain*, pp. 105-130.
- PÉREZ Brigitte, « La Magie d'Éros » in MOREAU Alain, TURPIN Jean-Claude (éd.), *La Magie. Actes du Colloque international de Montpellier 25-27 mars 1999*, I, pp. 293-306.
- PETRE Zoe, « "Zalmoxis, roi et dieu". Autour du *Charmide* », *Dacia*, N. S. LI, 2007, pp. 47-72.
- PHILIP André, « Récurrences thématiques et topologie dans le "Phèdre" de Platon », *Revue de métaphysique et de morale*, 86, 1981, pp. 452-476.
- PIETTRE Renée, « Platon et l'âme défigurée » in VAYDAT Pierre (éd.), *L'Homme défiguré*, pp. 139-154.
- PLOCHMANN George Kimball, « Hiccups and Hangovers in *The Symposium* », *Bucknell Review*, XI, n° 3, 1963, pp. 1-18.
- POPPER Karl [Raimund], *The Open Society and Its Enemies*, 2 vol., rééd., Routledge, Routledge Classics, London - New York, 2003, tome I : *The Spell of Plato*, xxiv+403 p. ; tome II : *Hegel and Marx*, viii+470 p. [1=Routledge & Kegan Paul, 1945].

- RACE William H., « Shame in Plato's *Gorgias* », *The Classical Journal*, 74, 1978/79, pp. 197-202.
- RÆDER Hans, *Platons philosophische Entwicklung*, zweiter, fast unveränderter anastatischer Nachdruck, B. G. Teubner, Leipzig, 1920 [1=1905], [IV]+435 p.
- REYNARD Jean, « La Géographie de l'Égypte selon Platon. Remarques sur un passage du *Timée* (21e) », *Revue des études grecques*, 113, 2000, pp. 131-146.
- RIEDWEG Christoph, *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*, Walter de Gruyter, Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte, Band 26, Berlin - New York, 1987, XII+192 p.
- ROBINSON T[homas] M[ore], *Plato's Psychology*, 2^e éd., University of Toronto Press, Phoenix, Supplementary vol. VIII, Toronto - Buffalo - London, 1995 [1=1970], XXXII+202 p.
- ROMILLY Jacqueline (DE), « Plato and Conjurers » in ROMILLY Jacqueline (DE), *Magic and Rhetoric in Ancient Greece*, pp. 23-43.
- ROSSETTI Livio, « Éléments d'une morale juridique dans les *Lois* de Platon », *Archives de philosophie du droit*, 33, 1988, pp. 229-242.
- RUCK Carl A. P., « Mushrooms and Mysteries: On Aristophanes and the Necromancy of Socrates », *Helios*, N. S. 8, n° 2, 1981, pp. 1-28.
- SAMB Djibril, « Loci aegyptii in Platonis operibus », *Filosofia oggi*, XI, 1988, pp. 437-463.
- SAUNDERS Trevor J., « Protagoras and Plato on Punishment » in KERFERD G[eorge] B[riscoe] (ed.), *The Sophists and their Legacy*, pp. 129-141.
- SCHEIN Seth L., « Alcibiades and the Politics of Misguided Love in Plato's *Symposium* », *ΘΠ*, III, 1974, pp. 158-167.
- SCHIAPPA Edward, « Did Plato Coin *Rhētorikē*? », *American Journal of Philology*, 111, 1990, pp. 457-470.
- SCHIAPPA Edward, « Plato and ἡ καλουμένη ῥητορικὴ: A Response to O'Sullivan », *Mnemosyne*, 4^e S. XLVII, 1994, pp. 512-514.
- SCHLEIERMACHER Friedrich Daniel Ernst, *Introductions aux dialogues de Platon (1804-1828). Leçons d'histoire de la philosophie (1819-1823)*, suivies des textes de Friedrich Schlegel relatifs à Platon, traduction et introduction par Marie-Dominique Richard, Les Éditions du Cerf, Paris, 2004, 579 p. [traduction notamment de SCHLEIERMACHER Friedrich Daniel Ernst, *Über die Philosophie Platons. Geschichte der Philosophie. Vorlesungen über Sokrates und Platon (zwischen 1819 und 1823). Die Einleitungen zur Übersetzung des Platon (1804-1828)*, herausgegeben und eingeleitet von Peter M. Steiner, mit Beiträgen von Andreas Arndt und Jörg Jantzen, Felix Meiner Verlag, Philosophische Bibliothek, Bd. 486, Hamburg, 1996, LXXII+397 p.].
- SCHOFIELD Malcolm, « Who Were *οἱ δυσχερεῖς* in Plato, *Philebus* 44a ff.? », *Museum Helveticum*, 28, 1971, pp. 2-20.
- SCHOFIELD Malcolm, « More on *οἱ δυσχερεῖς* », *Museum Helveticum*, 28, 1971, p. 181.
- SCHUHL Pierre-Maxime, *Platon et l'art de son temps (arts plastiques)*, 2^e éd. revue et augmentée, P.U.F., Bibliothèque de philosophie contemporaine, Paris, 1952 [1=Librairie Félix Alcan, 1934], XXIV+141 p.
- SCHUHL Pierre-Maxime, « Platon et l'idée d'exploration pharmaco-dynamique » in SCHUHL Pierre-Maxime, *Le Merveilleux, la pensée et l'action*, pp. 150-154 [=Journal de psychologie normale et pathologique, XLIII, 1949, pp. 279-281].
- SCHUHL Pierre-Maxime, « ΔΕΣΜΟΣ » in SCHUHL Pierre-Maxime, *Études platoniciennes*, pp. 81-84 [=Mélanges de philosophie grecque offerts à Mgr. Diès par ses élèves, ses collègues, ses amis, pp. 233-234].
- SCHUHL Pierre-Maxime, « Physique et Lumières (*Timée* 80 c) » in SCHUHL Pierre-Maxime, *Études platoniciennes*, pp. 90-91 [=Revue philosophique de la France et de l'étranger, CXLVI, 1956, pp. 87-88].
- SCOTT Dominic, « Philosophy and Madness in the *Phaedrus* », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, XLI, 2011, pp. 169-200.
- SISSA Giulia, « L'Aveu dans le dialogue » in *L'Aveu. Antiquité et Moyen-Âge*, pp. 53-67.
- SOUILHÉ Joseph, *Étude sur le terme δόναμις dans les Dialogues de Platon*, Librairie Félix Alcan, Collection historique des grands philosophes, Paris, 1919, XII+192 p.

- SOUILHÉ Joseph, *La Notion platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des Dialogues*, Librairie Félix Alcan, Collection historique des grands philosophes, Paris, 1919, [XII]+276 p.
- SOUILHÉ Joseph, « La *θεία μοῖρα* chez Platon » in RINTELEN Fritz-Joachim (VON) (Hg.), *Philosophia Perennis*, I, pp. 11-25.
- TARNOPOLSKY Christina H., *Prudes, Perverts, and Tyrants: Plato's Gorgias and the Politics of Shame*, Princeton University Press, Princeton - Oxford, 2010, XVI+218 p.
- TECUŞAN Manuela, « *Logos Symptikos*: Patterns of the Irrational in Philosophical Drinking: Plato Outside the Symposium » in MURRAY Oswyn (ed.), *Symptica. A Symposium on the Symposium*, pp. 238-260.
- THESLEFF Holger, « Theaitetos and Theodoros », *Arctos*, N. S. XXIV, 1990, pp. 147-159.
- THOMAS Yan-Patrick, « Politique et droit chez Platon : la nature du juste », *Archives de philosophie du droit*, 16, 1971, pp. 87-117.
- TIMOTIN Andrei, *La Démonologie platonicienne. Histoire de la notion de daimōn de Platon aux derniers néoplatoniciens*, E. J. Brill, *Philosophia antiqua*, vol. 128, Leiden - Boston, 2012, XII+404 p.
- TITLI Chloé, « Particularités de la maïeutique socratique : la métaphore de Socrate accoucheur dans le *Théétète* de Platon », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 2009, pp. 81-97.
- USHER M. D., « Satyr Play in Plato's *Symposium* », *American Journal of Philology*, 123, 2002, pp. 205-228.
- VALLEJO CAMPOS Álvaro, « Maïeutic, *epôidê* and Myth in the Socratic Dialogues » in ROBINSON Thomas More, BRISSON Luc (ed.), *Plato: Euthydemus, Lysis, Charmides. Proceedings of the V Symposium Platonicum; Selected Papers*, pp. 324-336.
- VELARDI Roberto, *Enthusiasmòs. Possessione rituale e teoria della comunicazione poetica in Platone*, Edizioni dell'Ateneo, *Filologia e critica*, Roma, 1989, 134 p.
- VIANO Carlo Augusto, « Retorica, Magia e Natura in Platone », *Rivista di Filosofia*, LVI, 1965, pp. 411-453.
- VIDAL-NAQUET Pierre, « Athènes et l'Atlantide. Structure et signification d'un mythe platonicien » in VIDAL-NAQUET Pierre, *Le Chasseur noir*, pp. 335-360 [=version remaniée de l'article publié dans la *Revue des études grecques*, LXXVII, 1964, pp. 420-444].
- VIDAL-NAQUET Pierre, « Hérodote et l'Atlantide : entre les Grecs et les Juifs. Réflexions sur l'historiographie du siècle des lumières », *Quaderni di storia*, 16, luglio-dicembre 1982, pp. 3-76.
- VIDAL-NAQUET Pierre, « La Société platonicienne des dialogues : esquisse pour une étude prosopographique » in VIDAL-NAQUET Pierre, *La Démocratie grecque vue d'ailleurs. Essai d'historiographie ancienne et moderne*, pp. 95-119 [=Aux origines de l'hellénisme : la Crète et la Grèce. Hommage à Henri Van Effenterre présenté par le Centre G. Glotz, Publications de la Sorbonne. Histoire ancienne et médiévale, n° 15, Paris, 1984, pp. 273-293].
- VIDAL-NAQUET Pierre, « L'Atlantide et les nations » in VIDAL-NAQUET Pierre, *La Démocratie grecque vue d'ailleurs. Essai d'historiographie ancienne et moderne*, pp. 139-159+planche 3 [=Représentations de l'origine. Littérature, histoire, civilisation, Publications de l'Université de la Réunion, Saint-Denis (Réunion), diffusion Didier-Érudition, Paris, Cahiers C.R.L.H.-C.I.R.A.O.I., n° 4 (1987), 1988, pp. 8-28].
- VILLACÈQUE Noémie, « De la bigarrure en politique (Platon *République* 8.557c4-61e7) », *The Journal of Hellenic Studies*, 130, 2010, pp. 137-152.
- VLASTOS Gregory, *Socrate. Ironie et philosophie morale*, traduit de l'anglais par Catherine Dalimier, Aubier, Paris, 1994, 455 p. [=Socrates. Ironist and Moral Philosopher, Cambridge University Press, Cambridge, 1991].
- VLASTOS Gregory, « Disorderly Motion in Plato's *Timaeus* » in VLASTOS Gregory, *Studies in Greek Philosophy*, II, pp. 247-264 [=« The Disorderly Motion in the *Timaios* », *The Classical Quarterly*, XXXIII, 1939, pp. 71-83].
- VLASTOS Gregory, « The Paradox of Socrates » in VLASTOS Gregory, *Studies in Greek Philosophy*, II, pp. 3-18 [=Queen's *Quarterly*, 64, 1957/58, pp. 496-516].
- VLASTOS Gregory, « Socrates on Political Obedience and Disobedience » in VLASTOS Gregory, *Studies in Greek Philosophy*, II, pp. 30-42 [=The *Yale Review*, LXIII, 1973/74, pp. 517-534].
- VLASTOS Gregory, « The Theory of Social Justice in the *Polis* in Plato's *Republic* » in VLASTOS Gregory, *Studies in Greek Philosophy*, II, pp. 69-103 [=NORTH Helen F. (ed.), *Interpretations of Plato. A Swarthmore Symposium*, E. J. Brill, *Mnemosyne*, Supplementum 50, Lugduni Batavorum, MCMLXXVII, pp. 1-40].

- VOEGELIN Eric, « Plato's Egyptian Myth », *The Journal of Politics*, IX, 1947, pp. 307-324.
- VORWERK Matthias, « Zauber oder Argument? Die ἐπωδοὶ μῦθοι in *Nomoi* X (903 A 10-905 D 1) » in SCOLNICOV Samuel, BRISSON Luc (ed.), *Plato's Laws: From Theory into Practice. Proceedings of the VI Symposium Platonicum; Selected Papers*, pp. 81-86.
- WARREN James, « Plato on the Pleasures and Pains of Knowing », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, XXXIX, 2010, pp. 1-32.
- WEISS Roslyn [Esther], *Socrates Dissatisfied: An Analysis of Plato's Crito*, Oxford University Press, Oxford - New York, 1998, XII+187 p.
- WELTON William A., « Incantation and Expectation in *Laws* II », *Philosophy & Rhetoric*, 29, 1996, pp. 211-224.
- WERSINGER Anne Gabrièle, *Platon et la dysharmonie. Recherches sur la forme musicale*, Librairie philosophique J. Vrin, Tradition de la pensée classique, Paris, 2001, 333 p.
- WERSINGER Anne Gabrièle, « Comment dire l'envie jalouse ? φθόνος et ἄπειρον (*Philèbe*, 48 a 8-50 b 4) » in DIXSAUT Monique (dir.), *La Fêlure du plaisir*, I, pp. 315-335.
- WERSINGER Anne Gabrièle, « La *Charis* des Muses (le plaisir musical dans les *Dialogues* de Platon) » in DIXSAUT Monique (dir.), *La Fêlure du plaisir*, II, pp. 61-81.
- WERSINGER Anne Gabrièle, « La "Musique" des *Lois* » in SCOLNICOV Samuel, BRISSON Luc (ed.), *Plato's Laws: From Theory into Practice. Proceedings of the VI Symposium Platonicum; Selected Papers*, pp. 191-196.
- WERSINGER Anne Gabrièle, « "Socrate, fais de la musique !" Le destin de la musique entre *paideia* et philosophie » in MALHOMME Florence, WERSINGER Anne Gabrièle (éd.), *Mousikè et Aretè. La musique et l'éthique de l'Antiquité à l'âge moderne*, pp. 45-62.
- WERSINGER Anne Gabrièle, « Plato and Philosophy as a Figure of Enunciation » in PÉRIILLÉ Jean-Luc (dir.), *Oralité et Écriture chez Platon*, pp. 87-116.
- WERSINGER Anne Gabrièle, « La Voix d'une "savante" : Diotime de Mantinée dans le *Banquet* de Platon (201d-212b) », *Cahiers « Mondes anciens »*, 3, 2012, revue en ligne : <http://mondesanciens.revues.org/816>.
- WYLLER Egil Anders, « Platos Gesetz gegen die Gottesleugner. *Nomoi*, 10, 907D-909D », *Hermes* (Wiesbaden), 85, 1957, pp. 292-314.

II. 1. 2. Magie antique (gréco-romaine, égyptienne, etc.)

- ANNEQUIN Jacques, *Recherches sur l'action magique et ses représentations (I^{er} et II^{ème} siècles après J.-C.)*, Les Belles Lettres, Annales littéraires de l'Université de Besançon, 146, Centre de recherches d'histoire ancienne, vol. 8, Paris, 1973, 248 p.+1 p. d'errata.
- AUDOLLENT Aug[uste], « Quelques aspects extérieurs de *Tabellae defixionum* » in *Mélanges offerts à M. Nicolas Iorga par ses amis de France et des pays de langue française*, pp. 31-39.
- BERNAND André, *Sorciers grecs*, rééd., Hachette, Pluriel, n° 8762, Paris, 1995, 513 p. [1=Fayard, 1991].
- BETZ Hans Dieter, « Magic and Mystery in the Greek Magical Papyri » in FARAONE Christopher A., OBBINK Dirk (ed.), *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, pp. 244-259.
- BONNER Campbell, « Note on the Paris Magical Papyrus », *Classical Philology*, XXV, 1930, pp. 180-183.
- BRAARVIG Jens, « Magic: Reconsidering the Grand Dichotomy » in JORDAN David R., MONTGOMERY Hugo, THOMASSEN Einar (ed.), *The World of Ancient Magic*, pp. 21-54.
- BRASHEAR William M., « The Greek Magical Papyri » in HAASE Wolfgang, TEMPORINI Hildegard (Hg./ed.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW) - Rise and Decline of the Roman World*, II, 18.5, pp. 3380-3684.
- BROWN Peter, « Sorcery, Demons, and the Rise of Christianity from Late Antiquity into the Middle Ages » in DOUGLAS Mary (ed.), *Witchcraft, Confessions & Accusations*, pp. 17-45.
- BURKERT Walter, « ΓΟΗΣ. Zum griechischen 'Schamanismus' » in BURKERT Walter, *Kleine Schriften*, III, pp. 173-190 [=Rheinisches Museum für Philologie, N. F. CV, 1962, pp. 36-55].

- BURRIS Eli Edward, « The Magic Elements in Roman Prayers », *Classical Philology*, XXV, 1930, pp. 47-55.
- CARASTRO Marcello, *La Cité des mages. Penser la magie en Grèce ancienne*, Éditions Jérôme Million, Horos, Grenoble, 2006, 271 p.
- CARASTRO Marcello, « Quand Tirésias devint un *mágos*. Divination et magie en Grèce ancienne (V^e-IV^e siècle av. n. è.) », *Revue de l'histoire des religions*, 224, 2007, pp. 211-230.
- CARASTRO Marcello, « Les Liens de l'écriture. *Katadesmoi* et instances de l'enchaînement » in CARTRY Michel, DURAND Jean-Louis, KOCH PIETTRE Renée (dir.), *Architecturer l'invisible*, pp. 263-291.
- CARASTRO Marcello, « La Prassi rituale tra gesti e parole » in ECO Umberto (a cura di), *L'Antichità. Grecia*, pp. 565-576.
- CARASTRO Marcello, « L'Invenzione della magia in Grecia » in ECO Umberto (a cura di), *L'Antichità. Grecia*, pp. 647-653.
- CIRAOLO Leda Jean, « Supernatural Assistants in the Greek Magical Papyri » in MEYER Marvin W., MIRECKI Paul Allan (ed.), *Ancient Magic and Ritual Power*, pp. 279-295.
- CUMONT Franz, « Une figurine grecque d'envoûtement » in ACADÉMIE DES INSCRIPTIONS ET BELLES-LETTRES, *Comptes rendus des séances de l'année 1913*, pp. 412-421.
- CURBERA Jaime B., « Maternal Lineage in Greek Magical Texts » in JORDAN David R., MONTGOMERY Hugo, THOMASSEN Einar (ed.), *The World of Ancient Magic*, pp. 195-203.
- DEISSMANN Adolf, « Ephesia Grammata » in FRANKENBERG Wilhelm, KÜCHLER Friedrich (Hg.), *Abhandlungen zur semitischen Religionskunde und Sprachwissenschaft...*, pp. 121-124.
- DE JONG Albert, *Traditions of the Magi: Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*, Brill, Religions in the Graeco-Roman World, vol. 133, Leiden - New York - Köln, 1997, XII+496 p.
- DELATTE Armand, *Herbarius. Recherches sur le cérémonial usité chez les Anciens pour la cueillette des simples et des plantes magiques*, Palais des Académies, Académie royale de Belgique. Classe des lettres et des sciences morales et politiques, Mémoires, 2^e série, tome LIV, fasc. 4, n^o 1720, 3^e éd., revue et augmentée, illustrée de seize figures, Impression décidée le 2 mai 1960, Bruxelles, 1961, [II]+1 planche (Fig. 1)+223 p.+18 planches sur 10 p. [I=Bulletin de l'Académie royale de Belgique, tome XXII, 1936].
- DEONNA W[aldemar], « Quelques croyances superstitieuses de la Grèce ancienne », *Revue des études grecques*, XLII, 1929, pp. 169-180.
- DICKIE Matthew W., *Magic and Magicians in the Graeco-Roman World*, Routledge, London - New York, 2001, VIII+380 p.
- DICKIE Matthew W., « What Is a *Kolossos* and How Were *Kolossoi* Made in the Hellenistic Period? », *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 37, 1996, pp. 237-257.
- EDELSTEIN Ludwig, « Greek Medicine in Its Relation to Religion and Magic », *Bulletin of the Institute of the History of Medicine*, 5, 1937, pp. 201-246.
- EIDINOW Esther, *Oracles, Curses, and Risk Among the Ancient Greeks*, Oxford University Press, Oxford - New York, 2007, XVI+516 p.
- ELDERKIN G[eorge] W[icker], « An Athenian Maledictory Inscription on Lead », *Hesperia*, V, 1936, pp. 43-49.
- FARAONE Christopher A., *Ancient Greek Love Magic*, Harvard University Press, Cambridge (MA) - London, 1999, XIV+223 p.
- FARAONE Christopher A., « Binding and Burying the Forces of Evil: The Defensive Use of "Voodoo Dolls" in Ancient Greece », *Classical Antiquity*, 10, 1991, pp. 165-220.
- FARAONE Christopher A., « The Agonistic Context of Early Greek Binding Spells » in FARAONE Christopher A., OBBINK Dirk (ed.), *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, pp. 3-32.
- FARAONE Christopher A., « Molten Wax, Spilt Wine and Mutilated Animals: Sympathetic Magic in Near Eastern and Early Greek Oath Ceremonies », *The Journal of Hellenic Studies*, CXIII, 1993, pp. 60-80.
- FARAONE Christopher A., « The Wheel, the Whip and Other Implements of Torture: Erotic Magic in Pindar *Pythian* 4.213-19 », *The Classical Journal*, 89, 1993/94, pp. 1-19.

- FARAONE Christopher A., « Curses and Social Control in the Law Courts of Classical Athens » in COHEN David (Hg.), *Demokratie, Recht und soziale Kontrolle im klassischen Athen*, pp. 77-92.
- FARAONE Christopher A., « A Socratic Leaf Charm for Headache (*Charmides* 155b-157c), Orphic Gold Leaves, and the Ancient Greek Tradition of Leaf Amulets » in DIJKSTRA Jitse, KROESEN Justin, KUIPER Yme (ed.), *Myths, Martyrs, and Modernity*, pp. 145-166.
- FURLEY William D., « Besprechung und Behandlung. Zur Form und Funktion von *ΕΠΙΩΛΛΑΙ* in der griechischen Zaubermedizin » in MOST Glenn W., PETERSMANN Hubert, RITTER Adolf Martin (Hg.), *Philanthropia kai Eusebeia*, pp. 80-104.
- GIL FERNÁNDEZ Luis, « Medicina, religión y magia en el mundo griego », *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Griegos e Indoeuropeos* (Madrid), 11, 2001, pp. 179-198.
- GOW A[ndrew] S[ydenham] F[arrar], « ΙΥΤΞ, POMBOΣ, Rhombus, Turbo », *The Journal of Hellenic Studies*, LIV, 1934, pp. 1-13.
- GRAF Fritz, *La Magie dans l'Antiquité gréco-romaine. Idéologie et pratique*, rééd., Les Belles Lettres, Pluriel, n° 8822, Paris, 1997 [1=1994], 322 p.
- GRAF Fritz, « The Magician's Initiation », *Helios*, 21, 1994, pp. 161-177.
- GRAF Fritz, « Prayer in Magic and Religious Ritual » in FARAONE Christopher A., OBBINK Dirk (ed.), *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, pp. 188-213.
- HEIM Ricardus, *Incantamenta magica graeca latina*, Commentatio ex supplemento undevicesimo Annalium philologicorum seorsum expressa, In aedibus B. G. Teubneri, Lipsiae, MCCCXCII, [IV]+pp. 465-576 [=Jahrbücher für classische Philologie, XIX. Supplementband, 1892, pp. 465-576].
- HOPFNER Theodor, *Griechisch-Ägyptischer Offenbarungszauber*, 2 vol., tome I: Mit einer eingehenden Darstellung der griechisch-synkretistischen Daemonenglaubens und der Voraussetzungen und Mittel des Zaubers überhaupt und der magischen Divination im besonderen (mit 30 Abbildungen), H. Haessel-Verlag, Studien zur Palaeographie und Papyruskunde, n° XXI, Leipzig, 1921, [IV]+265 p. ; tome II : Seine Methoden (mit 15 Abbildungen), veränderter Nachdruck, Verlag Adolf M. Hakkert, Studien zur Palaeographie und Papyruskunde, Amsterdam ; Teil I : n° XXIII.1, 1983, [IV]+344 p. ; Teil II : n° XXIII.2, 1990, [VI]+pp. 345-667 [1=H. Haessel Nachfolger (W. K. Sorgenfrey), Frankfurt/M., 1924].
- HOPFNER Theodor, « Nekromantie » in *R.E.*, XVI. Bd. (XXXII. Halbbd.), Alfred Druckenmüller Verlag, Stuttgart, 1935, col. 2218-2233.
- HOPFNER Theodor, « Hekate-Selene-Artemis und Verwandte in den griechischen Zauberpapyri und auf den Fluchtafeln » in KLAUSER Theodor, RÜCKER Adolf (Hg.), *Pisciculi*, pp. 125-145.
- HUBERT H[enri], « Magia » in DAREMBERG Charles, SAGLIO Edmond, POTTIER Edmond (dir.), *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines...*, tome III, partie 2, 1904, pp. 1494-1521.
- JEVONS F[rank] B[yron], « Graeco-Italian Magic » in MARETT R[obert] R[anulph] (ed.), *Anthropology and the Classics*, pp. 93-120.
- JEVONS F[rank] B[yron], « Defixionum Tabellae » in ALLEN P[ercy] S[tafford], JOHNSON J[ohn] de M[onins] (ed.), *Transactions of the Third International Congress for the History of Religions*, II, pp. 131-139.
- JOHNSTON Sarah Iles, *Restless Dead: Encounters between the Living and the Dead in Ancient Greece*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles - London, 1999, XXII+329 p.
- JOHNSTON Sarah Iles, « The Song of the *Iynx*: Magic and Rhetoric in *Pythian* 4 », *Transactions of the American Philological Association*, 125, 1995, pp. 177-206.
- JOHNSTON Sarah Iles, « Songs for the Ghosts: Magical Solutions to Deadly Problems » in JORDAN David R., MONTGOMERY Hugo, THOMASSEN Einar (ed.), *The World of Ancient Magic*, pp. 83-102.
- JOHNSTON Sarah Iles, « Sacrifice in the Greek Magical Papyri » in MIRECKI Paul Allan, MEYER Marvin W. (ed.), *Magic and Ritual in the Ancient World*, pp. 344-358.
- JORDAN David R., « CIL VIII 19525 (B). 2QPVVVLA = *q(uem) p(eperit) vulva* », *Philologus*, 120, 1976, pp. 127-132.
- KINGSLEY Peter, « Greeks, Shamans and Magi », *Studia iranica*, XXIII, 1994, pp. 187-198.

- KOENIG Yvan, *Magie et magiciens dans l'Égypte ancienne*, Pygmalion, Bibliothèque de l'Égypte ancienne, Paris, 1994, 360 p.
- KOTANSKY Roy, « Incantations and Prayers for Salvation on Inscribed Greek Amulets » in FARAONE Christopher A., OBBINK Dirk (ed.), *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, pp. 107-137.
- LAÍN ENTRALGO Pedro, *La Curación por la palabra en la antigüedad clásica*, rééd., Anthropos Editorial, Autores, textos y temas. Antropología, n° 13, Rubí (Barcelona), 2005, 237 p. [1=Revista de Occidente, Madrid, 1958 ; =*The Therapy of the Word in Classical Antiquity*, Edited and Translated by L. J. Rather and John M. Sharp, Yale University Press, New Haven - London, 1970, XXII+253 p.].
- LEXA François, *La Magie dans l'Égypte antique. De l'Ancien empire à l'époque copte*, 3 vol., Librairie orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1925, tome I : Exposé, 220 p. ; tome II : Les Textes magiques, 235 p. ; tome III : Atlas, [VI]+X p.+LXXI planches.
- LiDONNICI Lynn [R.], « Burning for It: Erotic Spells for Fever and Compulsion in the Ancient Mediterranean World », *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 39, 1998, pp. 63-98.
- LiDONNICI Lynn R., « Beans, Fleawort, and the Blood of a Hamadryas Baboon: Recipe Ingredients in Greco-Roman Magical Materials » in MIRECKI Paul Allan, MEYER Marvin W. (ed.), *Magic and Ritual in the Ancient World*, pp. 359-377.
- LLOYD Geoffrey Ernest Richard, *Origines et développement de la science grecque. Magie, raison et expérience*, traduit de l'anglais par Jeannie Carlier et Franz Regnot, Flammarion, Champs, n° 365, Paris, 1990, 488 p. [=*Magic, Reason and Experience: Studies in the Origin and Development of Greek Science*, Cambridge University Press, Cambridge - London - New York - Melbourne, 1979].
- LOWE J. E., *Magic in Greek and Latin Literature*, Basil Blackwell, Oxford, 1929, VIII+136 p.
- MARTIN Michaël, *Magie et magiciens dans le monde gréco-romain*, Éditions Errance, Collection des Hespérides, Paris, 2005, 293 p.
- MARTÍN HERNÁNDEZ Raquel, *El orfismo y la magia*, Tesis doctoral, Tesis dirigida por el Dr. D. Alberto Bernabé Pajares, Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Filología, Madrid, 2006, II+659 p. [en ligne : <http://eprints.ucm.es/7431/>].
- MARTÍN HERNÁNDEZ Raquel, « Rasgos mágicos en el mito de Orfeo » in BERNABÉ Alberto, CASADESÚS Francesc (coords), *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro*, I, pp. 75-90.
- MARTÍN HERNÁNDEZ Raquel, « Literatura mágica y pseudocientífica atribuida a Orfeo » in BERNABÉ Alberto, CASADESÚS Francesc (coords), *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro*, I, pp. 437-458.
- MARTÍN HERNÁNDEZ Raquel, « Ritual órfico y acciones mágicas » in BERNABÉ Alberto, CASADESÚS Francesc (coords), *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro*, I, pp. 801-814.
- MOUTERDE René, « Le Glaive de Dardanos. Objets et inscriptions magiques de Syrie », *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, XV, 1930/31, pp. 51-137+3 planches hors texte.
- MÜNSTERBERG Rudolf, « Zu den attischen Fluchtafeln », *Jahreshefte der österreichischen archäologischen Institutes in Wien*, VII, 1904, pp. 141-145.
- NOCK Arthur Darby, « Paul and the Magus » in NOCK Arthur Darby, *Essays on Religion and the Ancient World*, I, pp. 308-330 [=FOAKES JACKSON F. J., LAKE Kirsopp (ed.), *The Beginnings of Christianity*, V, Macmillan and Co., London, 1933, pp. 164-188, note XIV].
- OGDEN Daniel, *Greek and Roman Necromancy*, Princeton University Press, Princeton - Oxford, 2001, XXXII+313 p.
- OGDEN Daniel, *Magic, Witchcraft, and Ghosts in the Greek and Roman Worlds: A Sourcebook*, Oxford University Press, Oxford - New York, 2002, X+353 p.
- PETROPOULOUS J. C. B., « The Erotic Magical Papyri » in MANDILARAS Basil G. (ed.), *Proceedings of the XVIII International Congress of Papyrology, Athens, 25-31 May 1986*, II, pp. 215-222.
- PFISTER [Friedrich], « Epode » in *R.E.*, Supplementband IV, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart, 1924, col. 323-344.
- PHILLIPS C. R., III, « Nullum Crimen sine Lege: Socioreligious Sanctions on Magic » in FARAONE Christopher A., OBBINK Dirk (ed.), *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, pp. 260-276.

- PIRENNE-DELFORGE Vinciane, « L'Iynge dans le discours mythique et les procédures magiques », *Kernos*, 6, 1993, pp. 277-289.
- PREISENDANZ Karl, *Akephalos der kopflose Gott*, mit 13 Abbildungen im Text und auf 3 Tafeln, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Beihefte zum Alten Orient, Heft 8, Leipzig, 1926, 80 p.+III Tafeln.
- PREISENDANZ Karl, « Die griechischen Zauberpapyri », *Archiv für Papyrusforschung*, VIII, 1927, pp. 104-131.
- PREISENDANZ Karl, « Die Literatur der ZP », *Archiv für Papyrusforschung*, VIII, 1927, pp. 132-167.
- PREISENDANZ Karl, « Die griechischen und lateinischen Zaubertafeln », *Archiv für Papyrusforschung*, IX, 1930, pp. 119-154 ; XI, 1933-35, pp. 153-164.
- PREISENDANZ Karl, « Nekydaimon » in *R.E.*, XVI. Bd. (XXXII. Halbbd.), Alfred Druckenmüller Verlag, Stuttgart, 1935, col. 2240-2266.
- PREISENDANZ Karl, « Fluchtafel (Defixion) » in KLAUSER Theodor (Hg.), *Reallexikon für Antike und Christentum*, VIII, col. 1-29.
- PUGLIESE CARRATELLI Giovanni, « Φάρμακα δηλητήρια », *La Parola del passato*, XV, 1960, pp. 58-59.
- REINER Erica, « La Magie babylonienne » in *Le Monde du sorcier*, pp. 67-98.
- ROBERT Louis, « Amulettes grecques », *Journal des savants*, 1981, pp. 3-44
- ROUX Jean-Paul, « Le Chaman » in *Le Monde du sorcier*, pp. 205-231.
- SAUNERON Serge, « Le Monde du magicien égyptien » in *Le Monde du sorcier*, pp. 27-65.
- SCIBILIA Anna, « Supernatural Assistance in the Greek Magical Papyri: The Figure of the *Parhedros* » in BREMMER Jan N., VEENSTRA Jan R. (ed.), *The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period*, pp. 71-86.
- STRUBBE J. H. M., « “Cursed Be He That Moves My Bones” » in FARAONE Christopher A., OBBINK Dirk (ed.), *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, pp. 33-59.
- TRUMPF Jürgen, « Fluchtafel und Rachepuppe », *Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts. Athenische Abteilung*, 73, 1958, pp. 94-102+Beilagen 71-72.
- TUPET Anne-Marie, *La Magie dans la poésie latine, I : Des origines à la fin du règne d'Auguste*, Thèse présentée devant l'Université de Paris-IV le 25 janvier 1975, Service de reproduction des thèses - Université de Lille-III, s. l., 1976, XVI+450 p.
- VAIDA Georges, « Israël et le judaïsme » in *Le Monde du sorcier*, pp. 127-153
- VÁZQUEZ HOYS Ana María, HOYO CALLEJA Javier (DEL), « La Gorgona y su triple poder mágico (Aproximación a la magia, la brujería y la superstición. II) », *Espacio, tiempo y forma, serie II, historia antigua*, 3, 1990, pp. 117-182.
- VELARDI Roberto, « Parola poetica e canto magico nella teoria gorgiana del discorso », *Annali dell'Istituto universitario orientale di Napoli Seminario di studi del mondo classico. Sezione filologico-letteraria*, XII, 1990, pp. 151-165.
- VERNHES Jean-Victor, GARNIER Romain, « Note sur le groupe θέλω/άσελήγης/άθελήγης » in BALANSARD Anne, DORIVAL Gilles, LOUBET Mireille (éd.), *Les Fondements de la tradition classique. Études réunies en hommage à Didier Pralon*, pp. 189-200.
- VERSNEL H[endrik] S[imon], « A Twisted Hermes. Another View of an Enigmatic Spell », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 72, 1988, pp. 287-292.
- VERSNEL H[endrik] S[imon], « Beyond Cursing: The Appeal to Justice in Judicial Prayers » in FARAONE Christopher A., OBBINK Dirk (ed.), *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, pp. 60-106.
- VIEYRA Maurice, « Le Sorcier hittite » in *Le Monde du sorcier*, pp. 99-125.
- WELCKER Friedrich Gottlieb, « Epoden oder das Besprechen » in WELCKER Friedrich Gottlieb, *Kleine Schriften*, III, pp. 64-88.
- WESSELY Karl, « Ephesia Grammata aus Papyrusrollen, Inschriften, Gemmen etc. », Separat-Abdruck aus dem *Jahresberichte des Franz-Joseph-Gymnasiums für 1885/86*, In Commission bei A. Pichlers Witwe & Sohn, Wien, 1886, 38 p.

WINKLER John J., « The Constraints of Eros » in FARAONE Christopher A., OBBINK Dirk (ed.), *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, pp. 214-243.

WOLTERS Paul, « Faden und Knoten als Amulett », *Archiv für Religionswissenschaft*, VIII, 1905, Beiheft, pp. 1-22.

WÜNSCH R[ichard], « Eine antike Rachepuppe », *Philologus*, LI (N. F. XV), 1902, pp. 26-31.

II. 1. 3. Philosophie antique

BURKERT Walter, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Translated by Edwin L. Minar, Jr., Harvard University Press, Cambridge (MA), 1972, [VIII]+535 p. [=Weisheit und Wissenschaft: Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon, Verlag Hans Carl, Nürnberg, 1962].

BURKERT Walter, « Das Proömium des Parmenides und die *Katabasis* des Pythagoras », *Phronesis*, XIV, 1969, pp. 1-30.

CORNFORD F[rancis] M[acdonald], *Principium Sapientiae. The Origins of Greek Philosophical Thought*, The Syndics of the Cambridge University Press, Cambridge - London - New York, 1952, VIII+271 p.

CROISSANT Jeanne, *Aristote et les Mystères*, Faculté de Philosophie et Lettres - Librairie E. Droz, Bibliothèque de la Faculté de philosophie et lettres de l'Université de Liège, fascicule LI, Liège - Paris, 1932, x+217 p.

DELATTE Armand, *Les Conceptions de l'enthousiasme chez les philosophes présocratiques*, Les Belles Lettres, Collection d'études anciennes, Paris, 1934, 79 p. [=L'Antiquité classique, III, 1934, pp. 5-79].

DIELS Hermann, *Parmenides Lehrgedicht. Griechisch und deutsch*, mit einem Anhang über griechische Thüren und Schlösser, Georg Reimer, Berlin, 1897, 164 p.

DIELS Hermann, « Ueber Anaximanders Kosmos », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, X, 1897, pp. 228-237.

GUTHRIE W[illiam] K[eith] C[hampers], *A History of Greek Philosophy*, 5 vol., Cambridge University Press, Cambridge - London - New York - New Rochelle - Melbourne - Sydney, tome II : *The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*, 1965, XX+554 p.

HADOT Pierre, « Exercices spirituels » in HADOT Pierre, *Exercices spirituels et philosophie antique*, pp. 19-74 [=Annuaire de la V^e Section de l'École pratique des hautes études, LXXXIV, 1977, pp. 25-70].

HADOT Pierre, « La Philosophie antique : une éthique ou une pratique ? » in DEMONT Paul (éd.), *Problèmes de la morale antique*, pp. 7-37.

KAHN Charles H., « Religion and Natural Philosophy in Empedocles' Doctrine of the Soul », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 42, 1960, pp. 3-35.

KINGSLEY Peter, *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic: Empedocles and Pythagorean Tradition*, Clarendon Press, Oxford - New York, 1995, x+422 p.

KINGSLEY Peter, *In the Dark Places of Wisdom*, The Golden Sufi Center, Inverness (CA); 1999, [XIV]+255 p.

KRANZ Walther, « Vorsokratisches I », *Hermes* (Wiesbaden), LXIX, 1934, pp. 114-119.

ROBIN Léon, « Quelques survivances dans la pensée philosophique des Grecs d'une mentalité primitive » in ROBIN Léon, *La Pensée hellénique des origines à Épicure*, pp. 27-66 [=Revue des études grecques, XLIX, 1936, pp. 255-292].

SCHUHL Pierre-Maxime, *Essai sur la formation de la pensée grecque. Introduction historique à une étude de la philosophie platonicienne*, 2^e éd. revue et augmentée, P.U.F., Bibliothèque de philosophie contemporaine, Paris, 1949 [1=1934], XXIV+482 p.

STEVENS Edward B., « Envy and Pity in Greek Philosophy », *American Journal of Philology*, LXIX, 1948, pp. 171-189.

TODOUA Maïa, « Empédocle : empêche-vents ou dompteur des mauvais génies ? Réflexions autour du fr. 111 Diels-Kranz », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 2005, pp. 49-81.

II. 1. 4. Sophistique et rhétorique

BONA Giacomo, « ΛΟΓΟΣ e ΑΛΗΘΕΙΑ nell' *Encomio di Elena di Gorgia* », *Rivista di filologia e di istruzione classica*, 102, 1974, pp. 5-33.

CASSIN Barbara, *L'Effet sophistique*, Gallimard, N.R.F., Essais, Paris, 1995, 693 p.

CATAUDELLA Quintino, « Sopra alcuni concetti della poetica antica », *Rivista di filologia e di istruzione classica*, N. S. IX [LIX], 1932, pp. 382-390.

DIÈS Auguste, « Note sur l' *Ἐλένης ἐγκώμιον* de Gorgias », *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes*, N. S. XXXVII, 1913, pp. 192-206.

GAGARIN Michael, « Did the Sophists Aim to Persuade », *Rhetorica*, XIX, 2001, pp. 275-291.

GERCKE A., « Die alte *Τέχνη ῥητορική* und ihre Gegner », *Hermes* (Wiesbaden), XXXII, 1897, pp. 341-381.

KENNEDY George A., « The Earliest Rhetorical Handbooks », *American Journal of Philology*, 80, 1959, pp. 169-178.

NOËL Marie-Pierre, « La Persuasion et le sacré chez Gorgias », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 1989, pp. 139-151.

ROMILLY Jacqueline (DE), « Gorgias et le pouvoir de la poésie », *The Journal of Hellenic Studies*, XCIII, 1973, pp. 155-162.

ROMILLY Jacqueline (DE), « Gorgias and Magic » in ROMILLY Jacqueline (DE), *Magic and Rhetoric in Ancient Greece*, pp. 1-22.

ROMILLY Jacqueline (DE), « Rhetoric and the Classification of Arts in the Fourth Century B. C. » in ROMILLY Jacqueline (DE), *Magic and Rhetoric in Ancient Greece*, pp. 45-64.

SCHLOERMANN Johan, « Entertainment and Democratic Distrust: The Audience's Attitudes towards Oral and Written Oratory in Classical Athens » in WORTHINGTON Ian, FOLEY John Miles (ed.), *Epea and Grammata*, pp. 133-146.

SEGAL Charles P., « Gorgias and the Psychology of the *Logos* », *Harvard Studies in Classical Philology*, LXVI, 1962, pp. 99-155.

SÜSS Wilhelm, *Ethos. Studien zur älteren griechischen Rhetorik*, Neudruck der Ausgabe Leipzig 1910, Scientia Verlag, Aalen, 1975, [IV]+VI+273 p. [1=B. G. Teubner, Leipzig, 1910].

UNTERSTEINER Mario, *Les Sophistes*, Seconde édition revue et notablement augmentée avec un Appendice sur *Les origines sociales de la sophistique*, 2 vol., traduit de l'italien et présenté par Alonso Tordesillas, préface de Gilbert Romeyer Dherbey, Librairie philosophique J. Vrin, Bibliothèque d'histoire de la philosophie, Paris, 1993, tome I : XXII+295 p. ; tome II : 351 p. [1=*I Sofisiti*, G. Einaudi, Biblioteca di cultura filosofica, n° 10, Torino, 1949 ; 2=Lampugnani Nigri, Saggi, n° 4 et 5, Milano, 1967].

VERDENIUS W[illem] J[acob], « Gorgias' Doctrine of Deception » in KERFERD G[eorge] B[riscoe] (ed.), *The Sophists and their Legacy*, pp. 116-128.

WARDY Robert, *The Birth of Rhetoric. Gorgias, Plato and Their Successors*, Routledge, Issues in Ancient Philosophy, London - New York, 1996, VIII+202 p.

WILCOX Stanley, « The Scope of Early Rhetorical Instruction », *Harvard Studies in Classical Philology*, LIII, 1942, pp. 121-155.

II. 1. 5. Religion et mythologie grecques

AMANDRY Pierre, *La Mantique apollonienne à Delphes. Essai sur le fonctionnement de l'oracle*, E. de Boccard, éditeur, Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, fascicule 170, Paris, 1950, 290 p.+VI planches intercalées hors-texte.

- AUSFELD Carolus, *De Graecorum precationibus quaestiones*, Commentatio ex supplemento vicesimo octavo Annalium philologicorum seorsum expressa, In aedibus B. G. Teubneri, Lipsiae, MCMIII, [IV]+pp. 505-547 [=Jahrbücher für classische Philologie, XXVIII. Supplementband, 1903, pp. 502-547].
- BADER Françoise, « Les Sirènes et la poésie » in CONSO Danièle, FICK Nicole, POULLE Bruno (éd.), *Mélanges Kerlouégan*, pp. 17-42.
- BADER Françoise, « Le Vieux de la Mer et ses phoques », *General Linguistics*, 41, 2004 (2001), pp. 1-20.
- BARRA Edoarda, « Du laurier, du trépied, de l'eau et de la faille de Delphes » in CARTRY Michel, DURAND Jean-Louis, KOCH PIETTRE Renée (dir.), *Architecturer l'invisible*, pp. 137-151.
- BÉRARD Victor, *Les Phéniciens et l'Odyssée*, Librairie Armand Colin, Paris, tome I, 1902, [VI]+VIII+591 p. ; tome II, 1903, [VI]+VIII+630 p.+une carte en dépliant.
- BERNABÉ Alberto, « Orfeo y Eleusis », *Synthesis* (La Plata), 15, 2008, pp. 13-36.
- BERNABÉ Alberto, « Ex Oriente. Paralelos próximo-orientales de mitos y creencias órficos » in BERNABÉ Alberto, CASADESÚS Francesc (coords), *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro*, II, pp. 899-931.
- BERTI Irene, « Epigraphical Documentary Evidence for the Themis Cult: Prophecy and Politics », *Kernos*, 15, 2002, pp. 225-234.
- BLAISE Fabienne, « La Figure d'Éros dans la *Théogonie* d'Hésiode », *Uranie*, 8, 1998, pp. 51-62.
- BORGEAUD Philippe, *Recherches sur le dieu Pan*, Institut suisse de Rome, Bibliotheca helvetica romana, XVII, Genève, 1979, 287 p.
- BOUCHÉ-LECLERCQ A[uguste], *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, 4 vol., Ernest Leroux éditeur, Paris, tome I : 1879, x+380 p. ; tome II : 1880, [VI]+412 p. ; tome III : 1880, [IV]+416 p. ; tome IV : 1882, [IV]+406 p.
- BOULOGNE Jacques, « La Leçon de Protée », *Uranie*, 5, 1995, pp. 9-32.
- BOURLET Michel, « L'Orgie sur la montagne », *Nouvelle revue d'ethnopsychiatrie*, 1, 1983, pp. 9-44.
- BOYANCÉ Pierre, *Le Culte des muses chez les philosophes grecs. Études d'histoire et de psychologie religieuses*, E. de Boccard éditeur, Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, fasc. 141, Paris, 1937, [VI]+375 p.
- BOYANCÉ Pierre, « Les Deux démons personnels dans l'Antiquité grecque et latine », *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes*, IX (61), 1935, pp. 189-202.
- BRIQUEL Dominique, « Vieux de la mer grecs et Descendant des eaux indo-européen » in BLOCH Raymond (éd.), *D'Héraclès à Poséidon. Mythologie et protohistoire*, pp. 141-158.
- BROMMER Frank, « σιληνοί und σάτυροι », *Philologus*, XCIV (N. F. XLVIII), 1941 pp. 222-228.
- BRON Christiane, « Porteurs de thyrses ou bacchants » in BÉRARD Claude, BRON Christiane, POMARI Alessandra (éd.), *Image et Société en Grèce ancienne*, pp. 145-153.
- BRUIT ZAIDMAN Louise, *Le Commerce des dieux. Eusebeia, essai sur la piété en Grèce ancienne*, Éditions La Découverte & Syros, Textes à l'appui. Série histoire classique, Paris, 2001, 240 p.+8 p.de planches intercalées hors texte.
- BUFFIÈRE Félix, *Les Mythes d'Homère et la pensée grecque*, 2^e tirage, Les Belles Lettres, Collection d'études anciennes, Paris, 1973 [1=1956], [VI]+677 p.
- BURKERT Walter, *The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*, Translated by Margaret E. Pinder and Walter Burkert, Harvard University Press, Revealing Antiquity, 5, Cambridge (MA) - London, 1992, XII+225 p. [=Die orientalisierende Epoche in der griechischen Religion und Literatur, vorgetragen am 8. Mai 1982, Carl Winter Universitätsverlag, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Jahrgang 1984, Bericht 1, Heidelberg, 1984, 135 p.].
- BURKERT Walter, *Les Cultes à mystères dans l'Antiquité*, 2^e éd., nouvelle traduction de l'anglais par Alain-Philippe Segonds, Les Belles Lettres, Vérité des mythes, vol. XXII, Paris, 2003, [VIII]+195 p.+8 p. d'illustrations intercalées hors texte [=Ancient Mystery Cults, Harvard University Press, Carl Newell Jackson Lectures, Cambridge (MA) - London, 1987 ; 1^{re} éd. française : traduit de l'anglais par Bernard Deforge et Louis Bardollet, avec la collaboration de György Karsai, Les Belles Lettres, Vérité des mythes, vol. VI, 1992].

- BURKERT Walter, « Craft versus Sect: The Problem of Orphics and Pythagoreans » in BURKERT Walter, *Kleine Schriften*, III, pp. 191-216 [=MEYER Ben F., SANDERS E. P. (ed.), *Jewish and Christian Self-Definition*, vol. 3: *Self-Definition in the Graeco-Roman World*, Fortress Press, Philadelphia, 1982, pp. 1-22].
- BURKERT Walter, « Bacchic *Teletai* in the Hellenistic Age » in CARPENTER Thomas H., FARAONE Christopher A. (ed.), *Masks of Dionysus*, pp. 259-275.
- BUSCHOR Ernst, « Kentauren », *American Journal of Archaeology*, N. S. XXXVIII, 1934, pp. 128-132.
- CASADESÚS BORDOY Francesc, « Orfismo y pitagorismo » in BERNABÉ Alberto, CASADESÚS Francesc (coords), *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro*, II, pp. 1053-1078.
- CASADESÚS BORDOY Francesc, « Heráclito y el orfismo » in BERNABÉ Alberto, CASADESÚS Francesc (coords), *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro*, II, pp. 1079-1103.
- CHAPPELL Mike, « Delphi and the Homeric Hymn to Apollo », *The Classical Quarterly*, N. S. 56, 2006, pp. 331-348.
- CHRISTOPOULOS Menelaos, « Discours odysseén de Protée. Narrations traditionnelles et innovations narratologiques », *Kernos*, 16, 2003, pp. 35-41.
- CONNOR W. R., « Seized by the Nymphs: Nympholepsy and Symbolic Expression in Classical Greece », *Classical Antiquity*, 7, 1988, pp. 155-189.
- COOK A[rthur] B[ernard], « Animal Worship in the Mycenaean Age », *The Journal of Hellenic Studies*, XIV, 1894, pp. 81-169.
- CSAPO Eric, « Riding the Phallus for Dionysus: Iconology, Ritual, and Gender-Role De/Construction », *Phoenix*, LI, 1997, pp. 253-295+8 p. plates hors texte.
- CUMONT Franz, *Lux perpetua*, Librairie orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1949, XXXIV+524 p.
- DELATTRE Charles, « Protée insaisissable entre mythe et fiction » in ROLET Anne (dir.), *Protée en trompe-l'œil. Genèse et survivances d'un mythe, d'Homère à Bouchardon*, pp. 49-61.
- DELCOURT Marie, *Héphaïstos ou la légende du magicien*, Les Belles Lettres, Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, fascicule CXLVI, Paris, 1957, 245 p.+7 figures sur 3 pages intercalées hors texte.
- DEONNA W[aldemar], « *Laus Asini*. L'âne, le serpent, l'eau et l'immortalité », *Revue belge de philologie et d'histoire*, XXXIV, 1956, pp. 5-46, 337-364, 623-658.
- DETIENNE Marcel, *Les Jardins d'Adonis. La mythologie des parfums et des aromates en Grèce*, suivi d'une interprétation de Jean-Pierre Vernant et d'une lecture de Claude Lévi-Strauss, nouvelle édition, augmentée d'un avant-propos de l'auteur, Gallimard, Folio/Histoire, n° 149, Paris, 2007, 347 p.+4 p. de planches intercalées hors texte [1=Gallimard, N.R.F., Bibliothèque des histoires, 1972].
- DETIENNE Marcel, *Apollon le couteau à la main. Une approche expérimentale du polythéisme grec*, 2^e éd., Avant-propos inédit, Gallimard, Collection Tel, n° 365, Paris, 2009, [IV]+XII+pp. 7-353 [1=Gallimard, N.R.F., Bibliothèque des sciences humaines, 1998].
- DETIENNE Marcel, « Les Chemins de la déviance : orphisme, dionysisme, pythagorisme » in *Orfismo in Magna Grecia*, pp. 49-79.
- DETIENNE Marcel, « Dionysos orphique et le bouilli rôti » in DETIENNE Marcel, *Dionysos mis à mort*, pp. 161-217 [=Annali della Scuola normale superiore di Pisa, Classe di lettere e filosofia, III^a S. IV, 1974, pp. 1193-1234].
- DETIENNE Marcel, « Pratiques culinaires et esprit de sacrifice » in DETIENNE Marcel, VERNANT Jean-Pierre, *La Cuisine du sacrifice en pays grec*, pp. 7-35.
- DETIENNE Marcel, VERNANT Jean-Pierre, *Les Ruses de l'intelligence. La mêtis des Grecs*, 2^e éd., Flammarion, Champs, n° 036, Paris, 1978 [1=1974], 317 p.
- DEUBNER Ludwig, « Götterzwang » in DEUBNER Ludwig, *Kleine Schriften zur klassischen Altertumswissenschaft*, pp. 705-709 [=Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts, 58, 1943, pp. 88-92].
- DIETRICH B[ernard] C[live], *The Origins of Greek Religion*, Walter de Gruyter, Berlin - New York, 1974, XVIII+345 p.

- DIETZ Günter, « Okeanos und Proteus, Poseidon und Skamander. Urstrom, Meer und Fluss bei Homer », *Symbolon. Jahrbuch für Symbolforschung*, N. F. 13, 1997, pp. 35-58.
- DOW Sterling, « The Egyptian Cults in Athens », *The Harvard Theological Review*, XXX, 1937, pp. 183-232.
- DOWDEN Ken, « Apollon et l'esprit dans la Machine : origines », *Revue des études grecques*, XCII, 1979, pp. 293-318.
- DUMÉZIL Georges, *Ouranós-Várūna. Étude de mythologie comparée indo-européenne*, Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve, Collection d'études mythologiques, I, Paris, 1934, 103 p.
- EITREM S[amson], *Hermes und die Toten*, In Kommission bei Jacob Dybwad, Christiana Videnskabs-Selskabs Forhandling For 1909 No. 5, Christiana, 1909, 74 p.
- ELIADE Mircea, *De Zalmoxis à Gengis-Khan. Études comparatives sur les religions et le folklore de la Dacie et de l'Europe orientale*, Payot, Bibliothèque historique, Paris 1970, 252 p.
- FAUTH Wolfgang, *Hekate Polymorphos - Wesensvarianten einer antiken Gottheit. Zwischen frühgriechischer Theogonie und spätantikem Synkretismus*, Verlag Dr. Kovač, Altsprachliche Forschungsergebnisse, Bd. 4, Hamburg, 2006, [VI]+VI+140 p.
- FELDMAN [PHILLIES HOWE] Thalia, « Gorgo and the Origins of Fear », *Arion*, IV, 1965, pp. 484-494.
- FESTUGIÈRE A[ndré]-J[ean], « L'Expérience religieuse du médecin Thessalos », *Revue biblique*, XLVIII, 1939, pp. 45-77.
- FONTENROSE Joseph [Eddy], *Python. A study of Delphic Myth and Its Origin*, 2^e éd., University of California Press, CAL 449, Berkeley - Los Angeles - London, 1980 [1=1959], XX+617 p.+7 planches intercalées hors texte.
- FONTENROSE Joseph [Eddy], *The Delphic Oracle. Its Responses and Operations with a Catalogue of Responses*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles - London, 1978, XVIII+476 p.
- FOUCART P[aul], *Des associations religieuses chez les Grecs. Thiasos, éranes, orgéons*, avec le texte des inscriptions relatives à ces associations, Klincksieck, Paris, 1873, XVI+243 p.
- FRIEDRICH Wolf-H[artmut], « Einzelheiten », *Hermes* (Wiesbaden), 77, 1942, pp. 222-224.
- FROTHINGHAM A[rthur] L[incoln], « Medusa, Apollo, and the Great Mother », *American Journal of Archaeology*, 2nd Series XV, 1911, pp. 349-377.
- GOOSSENS Roger, « Un conte égyptien : Pharaon, roi des phoques », *Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves*, IV, 1936, pp. 715-722 [=Mélanges Franz Cumont, 2 vol., Université libre de Bruxelles, Bruxelles, tome I : [XXXVI]+500 p. ; tome II : pp. 501-1047].
- GOURMELEN Laurent, « Protée tel qu'en lui-même : les métamorphoses de la parole poétique (*Odyssée*, IV, 351-586) » in ROLET Anne (dir.), *Protée en trompe-l'œil. Genèse et survivances d'un mythe, d'Homère à Bouchardon*, pp. 27-48.
- GRUPPE O[tto], *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, 2 vol., C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck, München, 1906, tome I : XIV+718 p.+pp. 718a-718f ; tome II : VIII+pp. 719-1923 [=MÜLLER Iwan (VON) (Hg.), *Handbuch der Klassischen Altertums-Wissenschaft in systematischer Darstellung mit besonderer Rücksicht auf Geschichte und Methodik der einzelnen Disziplinen*, 5. Bd., 2. Abteilung].
- GUTHRIE W[illiam] K[ith] C[hampers], *Orpheus and Greek Religion. A study of the Orphic Movement*, With 16 plates and 19 text illustrations, rééd., With a new foreword by Larry J. Alderink, Princeton University Press, Mythos, Princeton - Chichester, 1993, XL+291 p.+16 plates non paginées [1=Methuen & Co. Ltd., Methuen's Handbooks of Archaeology, London, 1935 ; 2=1952].
- GWYN GRIFFITHS J[ohn], « The Flight of the Gods before Typhon: An unrecognized Myth », *Hermes* (Wiesbaden), 88, 1960, pp. 374-376.
- HALLIDAY W[illiam] R[eginald], *Greek Divination. A Study of Its Methods and Principles*, Macmillan and Co., Limited, London, 1913, XVI+309 p.
- HECKENBACH Josephus, *De nuditate sacra sacrisque vinculis*, Alfred Töpelmann (vormals J. Ricker), Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, IX. Band, 3. Heft, Gießen, 1911, [IV]+114 p.
- HERRERO Miguel, « El Orfismo, el *genos* y la *polis* » in BERNABÉ Alberto, CASADESÚS Francesc (coords), *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro*, II, pp. 1603-1622.

- HILD J[oseph]-A[n]toine], *Étude sur les démons dans la littérature et la religion des Grecs*, Librairie de L. Hachette et C^{ie}, Paris, 1881, XII+339 p.
- HIRSCHBERGER Martina, « Das Bild der Gorgo Medusa in der griechischen Literatur und Ikonographie », *Lexis. Poetica, retorica e comunicazione nel mondo antico*, 18, 2000, pp. 55-76.
- HÖPFLINGER Anna-Katharina, *Schlängenkampf. Ein Vergleich von ausgewählten Bild- und Textquellen aus dem griechisch-römischen und dem altorientalischen Kulturraum*, T.V.Z. Theologischer Verlag Zürich, Zürich, 2010, 424 p.
- HOPKINS Clark, « Assyrian Elements in the Perseus-Gorgon Story », *American Journal of Archaeology*, XXXVIII, 1934, pp. 341-358.
- JEANMAIRE H[enri], *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus. L'orgiasme dans l'Antiquité et les Temps modernes. Origine du théâtre en Grèce. Orphisme et mystique dionysiaque. Évolution du dionysisme après Alexandre*, rééd., Payot, Payothèque, Paris, 1978, 511 p. [1=Payot, Bibliothèque historique, 1951].
- JEANMAIRE H[enri], « Le Satyre et la Ménade. Remarques sur quelques textes relatifs aux danses "orgiaques" » in *Mélanges d'archéologie et d'histoire offerts à Charles Picard à l'occasion de son 65^e anniversaire*, I, pp. 463-473.
- JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL Ana Isabel, « La Transmisión de ritos » in BERNABÉ Alberto, CASADESÚS Francesc (coords), *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro*, I, pp. 91-104.
- JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL Ana Isabel, « El Ritual y los ritos órficos » in BERNABÉ Alberto, CASADESÚS Francesc (coords), *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro*, I, pp. 731-770.
- JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL Ana Isabel, « Los Orfeotelestas y la vida órfica » in BERNABÉ Alberto, CASADESÚS Francesc (coords), *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro*, I, pp. 771-799.
- JOHNSTON Sarah Iles, *Hekate Soteira: A Study of Hekate's Roles in the Chaldean Oracles and Related Literature*, Scholars Press, American Philological Association, American Classical Studies, 21, Atlanta, 1990, VIII+192 p.
- JOHNSTON Sarah Iles, *Ancient Greek Divination*, Wiley-Blackwell, Blackwell Ancient Religions, Malden (MA) - Oxford - Chichester, 2008, XIV+193 p.
- JOHNSTON Sarah Iles, « Defining the Dreadful: Remarks on the Greek Child-Killing Demon » in MEYER Marvin W., MIRECKI Paul Allan (ed.), *Ancient Magic and Ritual Power*, pp. 361-387.
- JOHNSTON S[arah] I[les], « Crossroads », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 88, 1991, pp. 217-224.
- KAHN Laurence, *Hermès passe ou les ambiguïtés de la communication*, François Maspero, Textes à l'appui. Histoire classique, Paris, 1978, 205 p.
- KAZAROW Gawril, « Zalmoxis », *Klio*, 12, 1912, pp. 355-364.
- KERÉNYI C[arl], « Man and Mask » in *Spiritual Disciplines. Papers from the Eranos Yearbooks*, pp. 151-167+8 p. de planches intercalées hors texte [=« Mensch und Maske », *Eranos-Jahrbücher*, XVI, 1948, pp. 183-208].
- KRAPPE Alexander H., « Ἀπόλλων ὄνοϋς », *Classical Philology*, XLII, 1947, pp. 223-234.
- KRAUS Theodor, *Hekate. Studien zu Wesen und Bild der Göttin in Kleinasien und Griechenland*, Mit 64 Abbildungen auf 24 Tafeln, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberger Kunstgeschichtliche Abhandlungen, N. F. Bd. 5, Heidelberg, 1960, 192 p.+24 Tafeln.
- KROLL Wilhelm, « Randbemerkungen », *Rheinisches Museum für Philologie*, N. F. LXVI, 1911, pp. 161-175.
- LAPORTE Paul M., « The Passing of the Gorgon », *Bucknell Review*, XVII, n° 1, 1969, pp. 55-71.
- LINFORTH Ivan Mortimer, *The Arts of Orpheus*, reprint, Arno Press, Philosophy of Plato and Aristotle, New York, 1973, XX+370 p. [1=University of California Press, Berkeley - Los Angeles, 1941].
- LINFORTH Ivan M[ortimer], « ΟΙ ΑΘΑΝΑΤΙΖΟΝΤΕΣ. (Herodotus iv. 93-96) », *Classical Philology*, XIII, 1918, pp. 23-33.
- LISSARRAGUE François, « The Sexual Life of Satyrs » in HALPERIN David M., WINKLER John J., ZEITLIN Froma I. (ed.), *Before Sexuality*, pp. 53-81.

LISSARRAGUE François, « On the Wildness of Satyrs » in CARPENTER Thomas H., FARAONE Christopher A. (ed.), *Masks of Dionysus*, pp. 207-220.

LONSDALE Steven, « Protean Forms and Disguise in *Odyssey* 4 », *Lexis. Poetica, retorica e comunicazione nel mondo antico*, 2, 1988, pp. 165-178.

MACÍAS OTERO Sara M[aría], *Orfeo y el orfismo en Eurípides*, Tesis doctoral, Tesis dirigida por el Dr. D. Alberto Bernabé Pajares, Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Filología, Madrid, 2008, XI+651 p. [en ligne : <http://eprints.ucm.es/8091/>].

MACÍAS OTERO Sara [María], « Orfeo y el orfismo en la tragedia griega » in BERNABÉ Alberto, CASADESÚS Francesc (coords), *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro*, II, pp. 1185-1215.

MAJOREL Florence, « Hermès ou le mouvement spirale de l'initiation », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 2003, pp. 51-81.

MÉRIDIÉ Louis, « Euripide et l'Orphisme », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n° 18, 1928, pp. 15-31.

MOREAU Alain, « Initiation en Grèce antique », *Dialogues d'histoire ancienne*, 18.1, 1992, pp. 191-244.

NOCK Arthur Darby, « Tertullian and the *Ahori* », *Vigiliae christianae*, IV, 1950, pp. 129-141 [=NOCK Arthur Darby, *Essays on Religion and the Ancient World*, II, pp. 712-719, qui ne reproduit pas les pp. 129-133 de l'article d'origine].

ONIANS Richard Broxton, *The Origins of the European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time, and Fate: New Interpretations of Greek, Roman and Kindred Evidence, Also of Some Basic Jewish and Christian Beliefs*, 2^e éd., reprint, Cambridge University Press, Cambridge - New York - Melbourne, 1998 [1=1951 ; 2=1988], xviii+583 p.

O'NOLAN K., « The Proteus Legend », *Hermes* (Wiesbaden), 88, 1960, pp. 129-138.

PATERA Maria, « Comment effrayer les enfants : le cas de Mormô/Mormolukê et du *mormolukeion* », *Kernos*, 18, 2005, pp. 371-390.

PEARSON Lionel [Ignacius Cusack], *Popular Ethics in Ancient Greece*, Stanford University Press, Stanford, 1962, [X]+262 p.

PHILLIES HOWE [FELDMAN] Thalia, « The Origin and Function of the Gorgon-Head », *American Journal of Archaeology*, 58, 1954, pp. 209-221+Plates 35-36 hors texte.

PICARD Ch[arles], « Le Geste de la prière funéraire en Grèce et en Étrurie », *Revue de l'histoire des religions*, CXIV, 1936, pp. 137-157+4 figures sur 2 p. intercalées hors texte.

PICARD Ch[arles], « Une peinture de vase lemnienne, archaïque, d'après l'Hymne de Démodocos : *Odys.*, VIII, 256 sqq. », *Revue archéologique*, 6^e S. XX, 1942/43, pp. 97-124.

PIETTRE Renée, « Les Comptes de Protée », *Mètis*, VIII, 1993, pp. 129-146.

PIRENNE-DELFORGE Vinciane, « Le Culte de la persuasion. Peithô en Grèce ancienne », *Revue de l'histoire des religions*, CCVIII, 1991, pp. 395-413.

PLASS Paul, « Menelaus and Proteus », *The Classical Journal*, 65, 1969/70, pp. 104-108.

POLLARD J. R. T., « Muses and Sirens », *The Classical Review*, N. S. II (LXVI), 1952, pp. 60-63.

POWELL Barry B., « Narrative Pattern in the Homeric Tale of Menelaus », *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 101, 1970, pp. 419-431.

REINACH Salomon ap. ACADÉMIE DES INSCRIPTIONS ET BELLES-LETTRES, *Comptes rendus des séances de l'année 1911*, pp. 147 sq.

REINACH Salomon, « Marsyas » in REINACH Salomon, *Cultes, mythes et religions*, IV, pp. 29-44.

RODRÍGUEZ MORENO Inmaculada, « Aproximación al estudio de los seres intermedios entre el hombre y la divinidad en el ámbito religioso y filosófico griego prearistotélico », *Excerpta philologica*, III, 1993, pp. 71-86.

ROHDE Erwin, *Psyché. Le culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance à l'immortalité*, édition française par Auguste Reymond, Payot, Paris, 1928, xx+647 p. [=Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen, Akademische Verlagshandlung von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Freiburg im Breisgau - Leipzig, 1894, viii+711 p.].

- ROSCHER Wilhelm Heinrich, *Die Gorgonen und Verwandtes. Eine Vorarbeit zu einem Handbuch der griechischen Mythologie vom vergleichendem Standpunkt*, B. G. Teubner, Leipzig, 1879, x+138 p.
- ROSE Herbert Jennings, « Numen Inest: 'Animism' in Greek and Roman Religion », *The Harvard Theological Review*, XXVIII, 1935, pp. 237-257.
- ROUSSEL Pierre, « Les Sanctuaires égyptiens de Délos et d'Érétrie », *Revue égyptologique*, N. S. I, 1919, pp. 81-92.
- ROUX Georges, *Delphes, son oracle et ses dieux*, Les Belles Lettres, Confluents, Paris, 1976, [VI]+245 p.+66 planches sur XXXVI p. intercalée hors texte.
- ROUX Georges, « Euripide témoin de Delphes » in *Mémorial André-Jean Festugière*, pp. 3-12.
- RUDHARDT Jean, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, 2^e éd., Picard, Antiquité/Synthèses, n° 3, Paris, 1992, [X]+3-344 p. [1=Librairie Droz, Genève, 1958].
- RUDHARDT Jean, *Le Thème de l'eau primordiale dans la mythologie grecque*, Éditions Franke, Travaux publiés sous les auspices de la société suisse des sciences humaines, n° 12, Berne, 1971, 138 p.
- RUDHARDT Jean, *Thémis et les Hôrai. Recherche sur les divinités grecques de la justice et de la paix*, Librairie Droz, Recherches et rencontre, vol. 14, Genève, 1999, 167 p.
- RUDLOFF [Ilmo] Robert (VON), *Hekate in Ancient Greek Religion*, Translations by Ilmo Robert von Rudloff, Horned Owl Publishing, Victoria, 1999, x+176 p.
- SANTAMARÍA ÁLVAREZ Marco Antonio, « La Muerte de Orfeo y la cabeza profética » in BERNABÉ Alberto, CASADESÚS Francesc (coords), *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro*, I, pp. 105-135.
- SCHEFOLD Karl, *Götter- und Heldensagen der Griechen in der Früh- und Hocharchaischen Kunst*, unter Mitarbeit von Andrea Biscagna, André Wiese und Athanasia Yaluris, Hirmer Verlag, München, 1993, 387 p. [=Neubearbeitung des Buches *Frühgriechische Sagenbilder*, 1964].
- SCHREIBER Theodor, *Apollon Pythoktonos. Ein Beitrag zur griechischen Religions- und Kunstgeschichte*, mit zwei Tafeln in Lichtdruck, Verlag von Wilhelm Engelmann, Leipzig, 1879, [IV]+106 p.+2 Tafeln.
- SEGAL Charles [P.], « The Gorgon and the Nightingale: The Voice of Female Lament and Pindar's Twelfth Pythian Ode » in DUNN Leslie C., JONES Nancy A. (ed.), *Embodied Voices: Representing Female Vocality in Western Culture*, pp. 17-34.
- SOURVINOU-INWOOD Christiane, « Myth as History: The Previous Owners of the Delphic Oracle » in BREMMER Jan [N.] (ed.), *Interpretations of Greek Mythology*, pp. 215-241.
- STEINRÜCK Martin, « Der Bericht des Proteus », *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, N. S. 42, 1992, pp. 47-60.
- TRINQUIER Jean, « Protée en sa grotte ou le parti pris du phoque » in ROLET Anne (dir.), *Protée en trompe-l'œil. Genèse et survivances d'un mythe, d'Homère à Bouchardon*, pp. 63-103.
- USTINOVA Yulia, « "Either a Daimon, or a Hero, or Perhaps a God:" Mythical Residents of Subterranean Chambers », *Kernos*, 15, 2002, pp. 267-288.
- VAN STRATEN F[olkert] T., « Gifts for the Gods » in VERSNEL H[endrik] S[imon] (ed.), *Faith, Hope and Worship*, pp. 65-151.
- VERNANT Jean-Pierre, *La Mort dans les yeux. Figure de l'Autre en Grèce ancienne. Artémis, Gorgô*, rééd., Hachette, Littératures, Pluriel, Anthropologie, Paris, 1998, 119 p. [1=Hachette, Textes du XX^e siècle, 1985].
- VERNANT Jean-Pierre, « Au miroir de Méduse » in VERNANT Jean-Pierre, *L'Individu, la mort, l'amour*, pp. 117-129 [=« Dans l'œil du miroir : Méduse » in MACCHI Giulio, VITALE Maria (a cura di), *Lo Specchio e lo Doppio. Dallo stagno di Narciso allo schermo televisivo*, Fabbri editori, Milano, 1987, pp. 26-32].
- VERNANT Jean-Pierre, « Un, deux, trois : Éros » in VERNANT Jean-Pierre, *L'Individu, la mort, l'amour*, pp. 153-171 [=« One... Two... Three: Erōs » in HALPERIN David M., WINKLER John J., ZEITLIN Froma I. (ed.), *Before Sexuality*, pp. 465-478].
- VERSNEL H[endrik] S[imon], « Religious Mentality in Ancient Prayer » in VERSNEL H[endrik] S[imon] (ed.), *Faith, Hope and Worship*, pp. 1-64.
- VEYNE Paul, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ? Essai sur l'imagination constituante*, rééd., Éditions du Seuil, Points/Essais, n° 246, Paris, 1992, 171 p. [1=Éditions du Seuil, Des Travaux, 1983].

VIDMAN Ladislav, *Isis und Sarapis bei den Griechen und Römern. Epigraphische Studien zur Verbreitung und zu den Trägern des ägyptischen Kultes*, Walter de Gruyter & Co., Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, Bd. XXIX, Berlin, 1970, [vi]+189 p.

VLASTOS Gregory, « Theology and Philosophy in Early Greek Thought » in VLASTOS Gregory, *Studies in Greek Philosophy*, I, pp. 3-31 [=The Philosophical Quarterly, 2, 1952, pp. 97-123].

WASZINK J[an] H[endrik], « *Mors immatura* », *Vigiliae christianae*, III, 1949, pp. 107-112.

WERTH Nina, *Hekate. Untersuchungen zur dreigestaltigen Göttin*, Verlag Dr. Kovač, Antiquates. Archäologische Forschungsergebnisse, Bd. 37, Hamburg, 2006, 519 p.

ZOGRAFOU Athanassia, *Chemins d'Hécate. Portes, routes, carrefours et autres figures de l'entre-deux*, Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique, Kernos, Supplément 24, Liège, 2010, 369 p.

ZOGRAFOU Athanassia, « Hécate et Hermès. Passages et vols de chiens », *Uranie*, 7, 1997, pp. 172-191.

ZUNTZ Günther, *Persephone. Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia*, Oxford at the Clarendon Press, London, 1971, XIV+427 p.+30 plates.

II. 1. 6. Histoire et politique grecques

CHUECA RAMÓN Alicia, « Fedro y Ferecles. El testimonio de Andócides contrastando con la documentación epigráfica », *Hispania antiqua*, XXV, 2001, pp. 29-34.

FURLEY William D., *Andokides and the Hermes. A Study of Crisis in the Fifth Century Athenian Religion*, Institute of Classical Studies, School of Advanced Study, University of London, Bulletin of the Institute of Classical Studies, Supplement, 65, London, 1996, VIII+162 p.

GLOTZ Gustave, *L'Ordealie dans la Grèce primitive. Étude de droit et de mythologie*, thèse de doctorat présentée à la Faculté des lettres de Paris, Albert Fontemoing, éditeur, Paris, 1904, [VIII]+137 p.

GLOTZ Gustave, *La Cité grecque. Le développement des institutions*, édition du 15 mars 1988 précédée d'une préface de Claude Mossé, Albin Michel, « L'Évolution de l'Humanité », n° 1, Paris, 1988, XXII+473 p. [1=La Renaissance du Livre, 1928].

GOMME A[rnold] W[ycombe], ANDREWES A[ntony], DOVER K[enneth] J[ames], *A Historical Commentary on Thucydides*, reprint, 5 vol., Oxford University Press, Clarendon Press, tome I : by A. W. Gomme, Introduction and Commentary on Book I, reprinted lithographically from corrected sheets of the first edition, Oxford - New York - Toronto, 1971 [1=1945], XII+480 p.+1 carte ; tome IV : by A. W. Gomme, A. Andrewes and K. J. Dover, Books V 25-VII, Oxford - London - Glasgow, 1978 [1=1970], XVI+502 p.

HARTOG François, *Le Miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, nouvelle édition revue et augmentée, Gallimard, Folio/Histoire, n° 101, Paris, 2001, 581 p.+4 p. de planches intercalées hors texte [1=Gallimard, N.R.F., Bibliothèque des histoires, n° 38, 1980].

HATZFELD Jean, « Du nouveau sur Phèdre », *Revue des études anciennes*, XLI, 1939, pp. 313-318.

HENRY Madeleine M., *Prisoner of History. Aspasia of Miletus and Her Biographical Tradition*, Oxford University Press, Oxford - New York, 1995, [vi]+201 p.

HUMBERT Michel, *Institutions politiques et sociales de l'antiquité*, 5^e éd., Dalloz, Précis - Droit public, Paris, 1994 [1=1984], XXII+416 p.

LASSERRE François, « Le Drame satyrique », *Rivista di filologia e di istruzione classica*, III^a S. 101, 1973, pp. 273-301.

LATTE Kurt, *Heiliges Recht. Untersuchungen zur Geschichte der sakralen Rechtsformen in Griechenland*, Neudruck der Ausgabe Tübingen 1920, Scientia Verlag, Aalen, 1964, VIII+116 p. [1=J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1920].

LÉVÊQUE Pierre, *Agathon*, Les Belles Lettres, Annales de l'Université de Lyon, 3^e série, Lettres, fasc. 26, Paris, 1955, 176 p.

LÉVÊQUE Pierre, VIDAL-NAQUET Pierre, *Clisthène l'athénien. Essai sur la représentation de l'espace et du temps dans la pensée politique grecque de la fin du VI^e siècle à la mort de Platon*, 2^e éd., Macula, Deucalion,

Paris, 1983, 167 p.+1 p. hors texte intercalée [1=Les Belles Lettres, Annales littéraires de l'Université de Besançon, vol. 65, Paris, 1964].

II. 1. 7. *Société grecque, culture*

ADKINS Arthur W. H., *Moral Values and Political Behaviour in Ancient Greece from Homer to the End of the Fifth Century*, W. W. Norton & Company Inc., Ancient Culture and Society, New York, 1972, XVI+160 p.

ANASTASIADIS V. I., « Idealized *Σχολή* and Disdain for Work: Aspects of Philosophy and Politics in Ancient Democracy », *The Classical Quarterly*, N. S. 54, 2004, pp. 58-79.

BERTHIAUME Guy, *Les Rôles du Mâgeiros. Études sur la boucherie, la cuisine et le sacrifice dans la Grèce ancienne*, Précédé d'une préface de Marcel Detienne, E. J. Brill - Les Presses de l'Université de Montréal, Mnemosyne, Supplementum septuagesimum, Leiden, 1982, XXVI+141 p.+20 planches.

BLUNDELL Mary Whitlock, *Helping Friends and Harming Enemies: A Study in Sophocles and Greek Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge - New York - New Rochelle - Melbourne - Sydney, 1989, XII+298 p.

BREMMER Jan [N.], « An Enigmatic Indo-European Rite: Paederasty », *Arethusa*, 13, 1980, pp. 279-298.

BRILLANTE Carlo, *Studi sulla rappresentazione del sogno nella Grecia antica*, Sellerio editore, Prisma, n° 142, Palermo, 1991, 190 p.

BRISSON Luc, *Le Sexe incertain. Androgynie et hermaphrodisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, 2^e édition augmentée d'une postface et d'une bibliographie complémentaire, Les Belles Lettres, Vérité des mythes, n° 32, Paris, 2008 [1=1997], 182 p.

BUFFIÈRE Félix, *Éros adolescent. La pédérastie dans la Grèce antique*, rééd., Les Belles Lettres, Collection d'études anciennes. Série grecque, n° 132, Paris, 2007 [1=1980], 703 p.

CAIRNS Douglas L., *Aidōs. The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*, Clarendon Press, Oxford - New York, 1993, XVI+474 p.

CALAME Claude, *L'Éros dans la Grèce antique*, Belin, L'Antiquité au présent, Paris, 1996, 255 p.+VII planches intercalées hors-texte.

COHEN David J., *Law, Sexuality, and Society: The Enforcement of Morals in Classical Athens*, Cambridge University Press, Cambridge - New York - Port Chester - Melbourne - Sydney, 1991, XII+259 p.

DETIENNE Marcel, *Les Maîtres de la vérité dans la Grèce archaïque*, En ouverture : Retour sur la bouche de la Vérité, Préface de Pierre Vidal-Naquet, rééd., Pocket, Agora - Les Classiques, n° 154, Paris, 1994, 207 p. [1=Librairie François Maspero, 1967].

DETIENNE Marcel, « La Rumeur, elle aussi, est une déesse », *Le Genre humain*, 5, 1982, pp. 71-80.

DEUBNER Ludwig, *Attische Feste*, mit 40 Tafeln, 2. durchgesehene und erweiterte Auflage von Bruno Doer, Akademie-Verlag, Berlin, 1966, 271 p.+40 Tafeln+Festkalender [1=Verlag Heinrich Keller, Berlin, 1932].

DEVEREUX George, « Greek Pseudo-Homosexuality and the 'Greek Miracle' », *Symbolae Osloenses*, XLII, 1968, pp. 69-92.

DODDS Eric R., *Les Grecs et l'irrationnel*, 2^e éd., traduit de l'anglais par Michael Gibson, Flammarion, Champs, n° 28, Paris, 1977, 317 p. [=The Greeks and the Irrational, University of California Press, Berkeley, 1951 ; 1^{re} éd. française : Éditions Montaigne, 1965].

DOVER K[enneth] J[ames], *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, Reprinted with corrections, Hackett Publishing company Inc., Indianapolis - Cambridge, 1994, XX+330 p. [1=Basil Blackwell, Oxford, University of California Press, Berkeley - Los Angeles, 1974].

DOVER K[enneth] J[ames], *Greek Homosexuality*, Updated With a New Postscript, 2^e éd., Harvard University Press, Cambridge (MA), 1989 [1=1978], x+246 p.+56 p. de planches intercalées hors texte.

DOVER K[enneth] J[ames], « Greek Homosexuality and Initiation » in DOVER K[enneth] J[ames], *The Greeks and Their Legacy*, pp. 115-134.

ELSTER Jon, « Norms, Emotions and Social Control » in COHEN David (Hg.), *Demokratie, Recht und soziale Kontrolle im klassischen Athen*, pp. 1-13.

FOUCAULT Michel, *Histoire de la sexualité*, 3 vol., rééd., Gallimard, Collection Tel, Paris, tome II : *L'usage des plaisirs*, n° 279, 1997, 342 p. [1=Gallimard, N.R.F., Bibliothèque des histoires, 1984].

FRANZMANN John William, *The Early Development of the Greek Concept of Charis*, A Thesis Submitted in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree Doctor of Philosophy (Classics) at the University of Wisconsin, January 1972, III+122 p.

HOOKE J. T., « Χάρις and ἀρετή in Thucydides », *Hermes* (Wiesbaden), 102, 1974, pp. 164-169.

JAEGER Werner, *Paideia: The Ideals of Greek Culture*, 3 vol., Oxford University Press, Oxford - New York - Toronto, tome I : *Archaic Greece. The Mind of Athens*, 2^e éd., Translated from the Second German Edition by Gilbert Highet, 1945 [1=1939], XXX+510 p. ; tome II : *In Search of the Divine Centre*, Translated from the German Manuscript by Gilbert Highet, 1943, XVIII+442 p. ; tome III : *The Conflict of Cultural Ideals in the Age of Plato*, Translated from the German Manuscript by Gilbert Highet, 1944, VIII+374 p. [=Paideia: die Formung des griechischen Menschen, 3 vol., Walter de Gruyter & Co., Berlin, tome I : *Die griechische Frühzeit*, 2^e éd., 1936 [1=1933] ; tome II : *Höhe und Krisis des attischen Geistes*, 1944 ; tome III : *Das Zeitalter der großen Bildner und Bildungssysteme*, 1947].

KEULS Eva C., *The Reign of the Phallus. Sexual Politics in Ancient Athens*, 2^e éd., University of California Press, Berkeley - Los Angeles - London, 1993, XVI+477 p. [1=Harper & Row, New York, 1985].

MACLACHLAN Bonnie, *The Age of Grace: Charis in Early Greek Poetry*, Princeton University Press, Princeton, 1993, XXII+192 p.

MEIJER P. A., « Philosophers, Intellectuals and Religion in Hellas » in VERSNEL H[endrik] S[imon] (ed.), *Faith, Hope and Worship*, pp. 216-263.

MOMMSEN August, *Heortologie. Antiquarische Untersuchungen über die städtischen Fester der Athener*, B. G. Teubner, Leipzig, 1864, X+474 p.

MOMMSEN August, *Feste der Stadt Athen im Altertum, geordnet nach attischem Kalender*, Umarbeitung der 1864 erschienenen Heortologie, B. G. Teubner, Leipzig, 1898, VIII+548 p.

PITCHER Seymour M., « The Anthus of Agathon », *American Journal of Philology*, LX, 1939, pp. 145-169.

RÖSLER Wolfgang, « Wine and Truth in the Greek Symposion » in MURRAY Oswin, TECUŞAN Manuela (ed.), *In Vino Veritas*, pp. 106-112.

SCOTT Mary, « Charis in Homer and the Homeric Hymns », *Acta Classica*, XXVI, 1983, pp. 1-13.

SCOTT Mary, « Charis from Hesiod to Pindar », *Acta Classica*, XXVII, 1984, pp. 1-13.

SEIDENSTICKER Bernd, « Philologisch-literarische Einleitung » in KRUMEICH Ralf, PECHSTEIN Nikolaus, SEIDENSTICKER Bernd (Hg.), *Das griechische Satyrspiel*, pp. 1-40.

SUTTON Dana F., *The Greek Satyr Play*, Verlag Anton Hain, Beiträge zur klassischen Philologie, Heft 90, Mesenheim am Glan, 1980, XIV+213 p.

VOELKE Pierre, *Un théâtre de la marge. Aspects figuratifs et configurationnels du drame satyrique dans l'Athènes classique*, Levante editori, Le Rane. Studi, n° 31, Bari, 2001, 475 p.

WILLIAMS Bernard, *Shame and Necessity*, rééd., With a New Foreword by A. A. Long, University of California Press, Sather Classical Lectures, vol. 57, Berkeley - Los Angeles - London, 2008 [1=1993], XXII+254 p.

YATES Velvet, « Anterastai: Competition in Eros and Politics in Classical Athens », *Arethusa*, 38, 2005, pp. 33-47.

ZIELINSKI Tadeusz, « Charis and the Charites », *The Classical Quarterly*, XVIII, 1924, pp. 158-163.

II. 1. 8. Musique grecque

ADOLF Helen, « The Ass and the Harp », *Speculum*, XXV, 1950, pp. 49-57.

- BARKER Andrew (ed.), *Greek Musical Writings*, Cambridge University Press, Cambridge Readings in the Literature of Music, Cambridge - New York - Port Chester - Melbourne - Sydney, tome I : The Musician and His Art, reprint, 1989 [1=1984], XVI+332 p.
- BÉLIS Annie, *Les Musiciens dans l'Antiquité*, Hachette, Littérature - La Vie quotidienne, Paris, 1999, 319 p.+8 p. de planches intercalées hors texte.
- BÉLIS Annie, « Auloi grecs du Louvre », *Bulletin de correspondance hellénique*, CVIII, 1984, pp. 111-122.
- BÉLIS Annie, « À propos de la construction de la lyre », *Bulletin de correspondance hellénique*, CIX, 1985, pp. 201-220.
- BÉLIS Annie, « A proposito degli "Inni delfici" ad Apollo » in GENTILI Bruno, PRETAGOSTINI Roberto (a cura di), *La Musica in Grecia*, pp. 205-218.
- BÉLIS Annie, « Cithares, citharistes et citharôdes en Grèce » in ACADÉMIE DES INSCRIPTIONS ET BELLES-LETTRES, *Comptes rendus des séances de l'année 1995*, pp. 1025-1065.
- BÉLIS Annie, « Les Fabricants d'auloi en Grèce : l'exemple de Délos », *TOΠΟΙ. Orient-Occident*, 8, 1998, pp. 777-790.
- BÉLIS Annie, « Esthétique musicale du péan à travers l'exemple des *Hymnes delphiques à Apollon* » in BRULÉ Pierre, VENDRIES Christophe (éd.), *Chanter les dieux*, pp. 97-114.
- CHAILLEY Jacques, *La Musique grecque antique*, Les Belles Lettres, Collection d'études anciennes, Paris, 1979, 219 p.+4 p. intercalées hors texte.
- CSAPO Eric, « The Politics of the New Music » in MURRAY Penelope, WILSON Peter (ed.), *Music and the Muses*, pp. 207-248.
- D'ANGOUR Armand [J.], « How the Dithyramb Got Its Shape », *The Classical Quarterly*, N. S. XLVII, 1997, pp. 331-351.
- D'ANGOUR Armand [J.], « The New Music – So What's New? » in GOLDHILL Simon, OSBORNE Robin (ed.), *Rethinking Revolutions through Ancient Greece*, pp. 264-283.
- HAGEL Stefan, *Ancient Greek Music: A New Technical History*, Cambridge University Press, Cambridge - New York, 2010, XX+484 p.
- MOLINA MORENO Francisco, « La Música de Orfeo » in BERNABÉ Alberto, CASADESÚS Francesc (coords), *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro*, I, pp. 33-58.
- MONBRUN Philippe, *Les Voix d'Apollon. L'arc, la lyre et les oracles*, Presses Universitaires de Rennes, Collection « Histoire », Rennes, 2007, 346 p.
- MONBRUN Philippe, « Apollon : de l'arc à la lyre » in BRULÉ Pierre, VENDRIES Christophe (éd.), *Chanter les dieux*, pp. 59-96.
- MONBRUN Philippe, « La Notion de retournement et l'agôn musical entre Apollon et Marsyas chez le ps.-Apollodore : interprétation d'un mythe », *Kernos*, 18, 2005, pp. 269-289.
- PAPADOPOULOU Zozie, PIRENNE-DELFORGE Vinciane, « Inventer et réinventer l'aulos : autour de la XII^e Pythique de Pindare » in BRULÉ Pierre, VENDRIES Christophe (éd.), *Chanter les dieux*, pp. 37-58.
- REINACH Théodore, *La Musique grecque*, Payot, Paris, 1926, 208 p.
- REINACH Théodore, « La Musique des hymnes de Delphes », *Bulletin de correspondance hellénique*, XVII, 1893, pp. 584-610.
- REINACH Théodore, « La Musique du nouvel hymne de Delphes », *Bulletin de correspondance hellénique*, XVIII, 1894, pp. 363-389+planches XIII, XIX-XXVII hors texte.
- RICHTER Lukas, « Die Neue Musik der griechischen Antiker », *Archiv für Musikwissenschaft*, XXV, 1968, pp. 1-18, 134-147.
- STARR Chester G., « An Evening with the Flute-Girls », *La Parola del passato*, XXXVIII, 1978, pp. 401-410.
- WALLACE Robert W., « An Early Fifth-Century Athenian Revolution in Aulos Music », *Harvard Studies in Classical Philology*, 101, 2003, pp. 73-92.
- WEIL Henri, « Nouveaux fragments d'hymnes accompagnés de notes de musique », *Bulletin de correspondance hellénique*, XVII, 1893, pp. 569-583+planches XXI, XXI bis, XXII hors texte.

WEST Martin Litchfield, *Ancient Greek Music*, Oxford University Press, Clarendon Press, Oxford - New York, 1992, XIV+410 p.+35 plates sur 16 p. intercalées hors-texte.

WILSON Peter, « The Aulos in Athens » in GOLDHILL Simon, OSBORNE Robin (ed.), *Performance Culture and Athenian Democracy*, pp. 58-95.

II. 1. 9. Science antique

II. 1. 9. 1. Mathématiques

CAVEING Maurice, *La Constitution du type mathématique de l'idéalité dans la pensée grecque*, nouvelle édition, 3 vol., Presses universitaires du Septentrion, Histoire des sciences, Lille, tome III : *L'Irrationalité dans les mathématiques grecques jusqu'à Euclide*, 1998, 343 p. [=Atelier national des thèses, Lille, 1982].

SZABÓ Árpád, *Les Débuts des mathématiques grecques*, traduit de l'allemand par Michel Federspiel, Librairie philosophique J. Vrin, L'histoire des sciences. Textes et études, Paris, 1977, 403 p. [=Anfänge der griechischen Mathematik, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1969].

II. 1. 9. 2. Médecine

CUMONT Franz, « Écrits hermétiques », *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes*, N. S. XLII, 1918, pp. 63-79, 85-108.

DEUBNER Ludovicus, *De incubatione*, Capita quattuor, Accedit *Laudatio in miracula sancti hieromartyris Therapontis* e codice messanensi denuo edita, In aedibus B. G. Teubneri, Lipsiae, MCM, [x]+138 p.

HAMILTON Mary, *Incubation or the Cure of Disease in Pagan Temples and Christian Churches*, W. C. Henderson & Son, Saint Andrews, Simpkin, Marshall, Hamilton, Kent & Co., London, 1906, [x]+228 p.

HERZOG Rudolf, *Die Wunderheilungen von Epidauros. Ein Beitrag zur Geschichte der Medizin und der Religion*, mit einer Tafel, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, Philologus, Supplementband XXII, Heft III, Leipzig, 1931, [VI]+164 p.+1 frontispice.

JOHNSTON Leslie D., « Incubation-Oracles », *The Classical Journal*, 43, 1947/48, pp. 349-355.

LLOYD G[oeffrey] E[rnest] R[ichard], « Aspects of the Interrelations of Medicine, Magic and Philosophy in Ancient Greece », *Apeiron*, IX, n° 1, 1975, pp. 1-16.

MEIER Carl Alfred, *Healing Dream and Ritual. Ancient Incubation and Modern Psychotherapy*, 4^e éd., Daimon Verlag, Einsiedeln, 2009 [1=1989], VI+160 p. [=Der Traum als Medizin, Daimon Verlag, Einsiedeln, 1985, version développée de *Antike Inkubation und modern Psychotherapie*, Rascher, Zürich, 1949].

MEIER Carl Alfred, « Le Rêve et l'incubation dans l'ancienne Grèce », traduit de l'anglais par Maire-Eugène Voinot, in CAILLOIS Roger, GRUNEBaum Gustave E. (VON) (dir.), *Le Rêve et les sociétés humaines*, pp. 290-305.

ROUSSELLE Robert, « Healing Cults in Antiquity: The Dream Cures of Asclepius of Epidauros », *The Journal of Psychohistory*, 12, 1985, pp. 339-352.

SINEUX Pierre, « Le Dieu ordonne. Remarques sur les ordres d'Asklépios dans les inscriptions de Lébèna (Crète) », *Kentron*, 20, 2004, pp. 137-146.

TAFFIN André, « Comment on rêvait dans les temples d'Esculape », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 1960, pp. 325-366.

WACHT Manfred, « Inkubation » in DASSMANN Ernst, BRAKMANN Heinzgerd, COLPE Carsten *et al.* (Hg.), *Reallexikon für Antike und Christentum*, XVIII, col. 179-265.

WEINREICH Otto, *Antike Heilungswunder. Untersuchungen zum Wunderglauben der Griechen und Römer*, Photomechanischer Nachdruck, Walter de Gruyter & Co., Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, VIII. Bd., 1. Heft, Berlin, 1969, XII+212 p. [1=Verlag von Alfred Töpelmann (vormals J. Ricker), Gießen, 1909].

WELCKER Friedrich Gottlieb, « Incubation. Aristides der Rhetor » in WELCKER Friedrich Gottlieb, *Kleine Schriften*, III, pp. 89-156.

WOLF Friedrich August, « Ein Beitrag zur Geschichte des magnetischen Somnambulismus aus dem Alterthum », *Berlinische Monatsschrift*, 10, Julius bis December 1787, pp. 209-248 [= *Vermischte Schriften und Aufsätze in lateinischer und deutscher Sprache*, Rengerschen Buchhandlung, Halle, 1802, pp. 382-430 ; BERNHARDY G. (Hg.), *Kleine Schriften in lateinischer und deutscher Sprache von Fr. Aug. Wolf*, Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses, Halle, 1869, pp. 666-691].

II. 1. 9. 3. Zoologie

ARNOTT W[illiam] Geoffrey, *Birds in the Ancient World from A to Z*, Routledge, London - New York, 2007, XIV+288 p.

ARNOTT W[illiam] Geoffrey, « Swan Songs », *Greece & Rome*, N. S. XXIV, 1977, pp. 149-153.

BODSON Liliane, *IEPA ZΩIA. Contribution à l'étude de la place de l'animal dans la religion grecque ancienne*, Impression décidée le 14 avril 1975, Académie royale de Belgique, Mémoires de la classe des lettres, Collection in-8° - 2° série, Tome LXVIII, fascicule 2, Bruxelles, 1978, XVIII+210 p.+11 p. de planches intercalées hors texte.

BODSON Liliane, « La Stridulation des cigales. Poésie grecque et réalité entomologique », *L'Antiquité classique*, XLV, 1976, pp. 75-94.

BODSON Liliane, « Introduction au système de nomination des serpents en grec ancien : l'ophionyme *dipsas* et ses synonymes », *Anthropozoologica*, 47, n° 1, 2012, pp. 73-155.

DAVIES Malcolm, KATHIRITHAMBY Jeyaraney, *Greek Insects*, Duckworth, London, 1986, XVIII+211 p.

GRIFFITH Mark, « Horsepower and Donkeywork: Equids and the Ancient Greek Imagination », *Classical Philology*, 101, 2006, pp. 185-246, 307-358.

KELLER Otto, *Die antike Tierwelt*, 2 vol., Wilhelm Engelmann, Leipzig, tome I : Säugetiere, mit 145 Abbildungen im Text und 8 Lichtdrucktafeln, 1909, XII+434 p.+III Tafeln+1 frontispice ; tome II : Vögel, Reptilien, Fische, Insekten, Spinnentiere, Tausendfüßler, Krebstiere, Würmer, Weichtiere, Stachelhäuter, Schlauchtiere, mit 161 Abbildungen im Text und zwei Lichtdrucktafeln, 1913, XVI+618 p.+II Tafeln+2 p. de planches intercalées hors-texte.

KÜSTER Erich, *Die Schlange in der griechischen Kunst und Religion*, mit 32 Textabbildungen und 1 Tafel, Verlag von Alfred Töpelmann (vormals J. Ricker), Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, XIII. Bd., 2. Heft, Gießen, 1913, x+172 p.

PERROT Sylvain, « Le Sifflement du serpent : du son inarticulé à la mise en musique », *Anthropozoologica*, 47, n° 1, 2012, pp. 345-361.

TRINQUIER Jean, « Serpents buveurs d'eau, serpents œnophiles et serpents sanguinaires : les serpents et leurs boissons dans les sources antiques », *Anthropozoologica*, 47, n° 1, 2012, pp. 177-221.

II. 1. 10. Égypte antique (sauf la magie)

BIANCHI Ugo, « Seth, Osiris et l'ethnographie », *Revue de l'histoire des religions*, CLXXIX, 1971, pp. 113-135.

BLEEKER C[laas] J[ouco], *Hathor and Thoth. Two Key Figures of the Ancient Egyptian Religion*, With 4 plates, E. J. Brill, Studies in the History of Religions (Supplements to *Numen*), vol. XXVI, Leiden, 1973, x+171 p.+4 p. de planches intercalées hors texte.

- BOYLAN Patrick, *Thoth, The Hermes of Egypt. A Study of Some Aspects of Theological Thought in Ancient Egypt*, Humphrey Milford - Oxford University Press, London - Edinburgh - Glasgow, 1922, VIII+215 p.
- BUDGE Ernest Alfred Thompson Wallis, *The Gods of the Egyptians or Studies in Egyptian Mythology*, 2 vol., Methuen & Co., London, 1904, tome I : with 131 illustrations, XXII+525 p. ; tome II : with 98 coloured plates and 131 illustrations in the text, X+431 p.+98 p. d'illustrations intercalées hors texte.
- BUDGE Ernest Alfred Thompson Wallis, *Osiris and the Egyptian Resurrection*, 2 vol., Philipp Lee Warner, London, G. P. Putnam's Sons, New York, MDCCCXI, tome I : XXXVI+404 p.+1 frontispice et 6 planches intercalées hors texte ; tome II : VIII+440 p.+1 frontispice.
- CHABAS F[rançois], « Un hymne à Osiris traduit et expliqué », *Revue archéologique*, XIV, 1857/58, pp. 65-81.
- CHABAS François, « A Hymn to Osiris. Stèle of Amen-em-ha, XVIIIth Dynasty » in *Records of the Past Being English Translations of the Assyrian and Egyptian Monuments*, Published under the Sanction of the Society of Biblical Archaeology, Samuel Bagster and Sons, London, vol. IV : *Egyptian Texts*, 1875, IV+160 p., pp. 97-104.
- DARESSY Georges, « Seth et son animal », *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, 13, 1917, pp. 77-92.
- DARESSY Georges, « L'Animal séthien à tête d'âne », *Annales du Service des antiquités de l'Égypte*, XX, 1920, pp. 165-166.
- DAVID Rosalie, *Religion and Magic in Ancient Egypt*, Penguin Books, London, 2002, XVIII+488 p.+ 51 illustrations sur 2 fois 16 p. intercalées hors texte.
- DIESTEL [Ludwig], « Set-Typhon, Asahel und Satan. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte des Orients », *Zeitschrift für die historische Theologie*, N. F. 13 (24), 1860, pp. 159-217.
- ERMAN Adolf, *Die ägyptische Religion*, mit 165 Abbildungen, Georg Reimer, Handbücher der königlichen Museen zu Berlin, Berlin, 1905, VI+261 p.
- ERMAN Adolf, RANKE Hermann, *La Civilisation égyptienne*, rééd., traduit de l'allemand par Charles Mathien, Payot & Rivages, Grande bibliothèque Payot, Paris, 1994, 749 p. [=ERMAN Adolf, *Aegypten und aegyptisches Leben im Altertum*, 2 vol., Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung, Tübingen, 1885/87 ; neu bearbeitet von Hermann Ranke, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1923 ; 1^{re} éd ; française : Payot, Bibliothèque historique, 1952].
- FABRE David, « Le Dieu Seth de la fin du Nouvel Empire à l'époque gréco-romaine, entre mythe et histoire », *Égypte Afrique & Orient*, 22, 2001, pp. 19-40.
- FABRE David, « De Seth à Typhon... et vice versa », *Égypte Afrique & Orient*, 22, 2001, pp. 41-55.
- GWYN GRIFFITHS J[ohn], *The Conflict of Horus and Seth from Egyptian and Classical Sources. Study in Ancient Mythology*, Liverpool University Press, Liverpool Monographs in Archaeology and Oriental Studies, Liverpool, 1960, XII+182 p.
- GWYN GRIFFITHS J[ohn], *The Origins of Osiris and His Cult*, E. J. Brill, Studies in the History of Religions (Supplements to *Numen*), vol. XL, Leiden, 1980, XII+287 p.+1 frontispice.
- HARTOG François, « Les Grecs égyptologues », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 41, 1986, pp. 953-967.
- LAFAYE Georges, *Histoire du culte des divinités d'Alexandrie. Sérapis, Isis, Harpocrate et Anubis hors de l'Égypte depuis les origines jusqu'à la naissance de l'école néo-platonicienne*, Ernest Thorin éditeur, Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, fascicule XXXIII, Paris, 1884, 342 p.
- LAFAYE Georges, « Harpocrates » in DAREMBERG Charles, SAGLIO Edmond (dir.), *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines...*, tome III, partie 2, 1900, pp. 12 sq.
- LEPSIUS [Carl Richard], « Über den ersten Aegyptischen Götterkreis und seine geschichtlich-mythologische Entstehung. », *Abhandlungen der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin - Philologische und historische Abhandlungen*, 1851 (publication en 1852), pp. 157-214+IV Taf.
- MALAISE Michel, « Contenu et effets de l'initiation isiaque », *L'Antiquité classique*, L, 1981, pp. 482-498.
- MALLET D[ominique], « Hymn to Osiris on the Stele of Amon-em-ha » in SAYCE A. H. (ed.), *Records of the Past Being English Translations of the Ancient Monuments of Egypt and Western Asia*, Samuel Bagster and Sons, London, New Series, vol. IV, 1890, XVIII+136 p., pp. 14-23.

MASPERO Gaston, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, 3 vol., Librairie Hachette et C^{ie}, Paris, tome I : *Les Origines. Égypte et Chaldée*, 1895, [IV]+804 p.+1 frontispice, 2 planches et 1 carte intercalés hors texte ; tome II : *Les Premières mêlées des peuples*, 1897, [IV]+798 p.+1 frontispice, 2 planches et 1 carte intercalés hors texte ; tome III : *Les Empires*, 1899, [IV]+826 p.+1 frontispice et 2 planches intercalés hors texte.

MASPERO Gaston, *Les Contes populaires de l'Égypte ancienne*, 4^e éd. entièrement remaniée et augmentée, Librairie orientale & américaine E. Guilmoto, Éditeur, Paris, 1911, LXXVI+328 p.

MATHIEU Bernard, « Seth polymorphe : le rival, le vaincu, l'auxiliaire », *ENiM*, 4, 2011, pp. 137-158.

MEYER Eduard, *Set-Typhon. Eine religionsgeschichtliche Studie*, Verlag von Wilhelm Engelmann, Leipzig, 1875, VIII+64 p.

NEWBERRY P. E., « The Cult-Animal of Set », *Klio. Beiträge zur alten Geschichte*, 12, 1912, pp. 397-401.

NEWBERRY P. E., « The Pig and the Cult-Animal of Set », *The Journal of Egyptian Archaeology*, XIV, 1928, pp. 211-225.

PIEPER [Max], « Harpokrates » in *R.E.*, VII. Bd. (XIV. Halbbd.), J. B. Metzlerscher Verlag, Stuttgart, 1912, col. 2409.

ROEDER Günther, « Der Name und das Tier des Gottes Set », *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, 50, 1912, pp. 84-86.

SANDRI Sandra, *Har-pa-chered (Harpokrates). Die Genese eines ägyptischen Götterkindes*, Peeters, Orientalia Lovaniensia Analecta, vol. 151, Leuven - Paris - Dudley (MA), 2006, XII+352 p.+26 Tafeln.

TE VELDE H[erman], *Seth, God of Confusion. A Study of his Role in Egyptian Mythology and Religion*, English Translation by Mrs. G. E. van Baaren-Pape, E. J. Brill, Probleme der Ägyptologie, 6. Bd., Leiden, 1967, XI+168 p.+XII plates.

TE VELDE H[erman], « The Egyptian God Seth as a Trickster », *Journal of the American Research Center in Egypt*, VII, 1968, pp. 37-40.

II. 1. 11. Orient, Inde

DUMÉZIL Georges, *Mithra-Varuna. Essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté*, 2^e éd., Gallimard, N.R.F., La Montagne Sainte-Geneviève, n° 7, Paris, 1948 [1=1940], 215 p.

GÜNTERT Hermann, *Der arische Weltkönig und Heiland. Bedeutungsgeschichtliche Untersuchungen zur indo-iranischen Religionsgeschichte und Altertumskunde*, Max Niemeyer, Halle, 1923, x+439 p.

II. 1. 12. Autres sujets liés à l'Antiquité

BORTHWICK E. K., « Suetonius' Nero and a Pindaric Scholium », *The Classical Review*, N. S. XV, 1965, pp. 252-256.

DOWDEN Ken, « Deux notes sur les Scythes et les Arimaspes », *Revue des études grecques*, XCIII, 1980, pp. 486-492.

FROIDEFOND Christian, *Le Mirage égyptien dans la littérature grecque d'Homère à Aristote*, Ophrys, Publications universitaires des lettres et sciences humaines d'Aix-en-Provence, s. l., 1971, 403 p.

FRONTISI-DUCROUX Françoise, *Du masque au visage. Aspects de l'identité en Grèce ancienne*, Flammarion, Idées et Recherches, Paris, 1995, 191 p.

FRONTISI-DUCROUX Françoise, VERNANT Jean-Pierre, *Dans l'œil du miroir*, Odile Jacob, Paris, 1997, 298 p.+30 planches sur 16 p. intercallées hors-texte.

HOMOLLE Théophile, « Sur une base de statue portant une signature d'artiste et décorée de reliefs », *Bulletin de correspondance hellénique*, XII, 1888, pp. 463-479.

MEULI Karl, « Scythica », *Hermes* (Wiesbaden), LXX, 1935, pp. 121-176.

TOMASCHEK Wilhelm, *Die alten Thraker. Eine ethnologische Untersuchung*, 3 vol., Sitzungsberichte der Philosophisch-Historischen Classe der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, in Commission bei F. Tempsky, Wien., tome I : CXXVIII. Bd., 4. Abh., 1893, 130 p. ; tome II : CXXX. Bd., 2. Abh., 1894, 70 p. ; tome III : CXXXI. Bd., 1. Abh., 1894, 103 p.

II. 2. Histoire médiévale

BECHTEL Guy, *La Sorcière et l'Occident. La destruction de la sorcellerie en Europe, des origines aux grands bûchers*, rééd., Plon, Agora, Presses Pocket, n° 218, Paris, 2000, 942 p. [1=Plon, Le doigt de Dieu, 1997].

BEHRINGER Wolfgang, « Allemagne, “mère de tant de sorcières” au cœur des persécutions » in MUCHEMBLED Robert (dir.), *Magie et sorcellerie en Europe du Moyen Âge à nos jours*, pp. 59-98.

CERTEAU Michel (DE), *La Possession de Loudun*, édition revue par Luce Giard, rééd., Gallimard, Folio/Histoire, n° 139, Paris, 2005, 478 p.+16 p. hors texte [1=Julliard, Archives, n° 37, Paris, 1970].

FEBVRE Lucien, *Le Problème de l'incroyance au XVI^e siècle. La religion de Rabelais*, 2^e éd., Albin Michel, L'Évolution de l'Humanité, n° 9, Paris, 1968, 511 p. [1=Albin Michel, Bibliothèque de synthèse historique, n° 53, 1942].

FEBVRE Lucien, « Sorcellerie, sottise ou révolution mentale ? », *Annales. Économies, sociétés, civilisations*, 3, 1948, pp. 9-15.

GINZBURG Carlo, *Les Batailles nocturnes. Sorcellerie et rituels agraires aux XVI^e et XVII^e siècles*, traduit de l'italien par Giordana Charuty, 2^e éd., Flammarion, Champs/Histoire, n° 135, Paris, 1984, 281 p. [=I Benandanti. *Ricerche sulla stregoneria e sui culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Giulio Einaudi Editore, Biblioteca di cultura storica, vol. 89, Torino, 1966 ; 1^{re} éd. française : Verdier, 1980].

JULLIARD André, « Le Malheur des sorts. Sorcellerie d'aujourd'hui en France » in MUCHEMBLED Robert (dir.), *Magie et sorcellerie en Europe du Moyen Âge à nos jours*, pp. 267-315.

MANDROU Robert, *Magistrats et sorciers en France au XVII^e siècle. Une analyse de psychologie historique*, Plon, Civilisations et mentalités, Paris, 1968, 583 p.

MAUS DE ROLLEY Thibaut, « La Part du diable : Jean Wier et la fabrique de l'illusion diabolique », *Tracés*, 8, 2005, pp. 29-46.

MUCHEMBLED Robert, *La Sorcière au village. XV^e-XVIII^e siècle*, 2^e éd., Gallimard-Julliard, Folio/Histoire, n° 36, Paris, 1991, 311 p.+23 planches sur 16 p. hors texte [1=Gallimard-Julliard, Archives, n° 74, 1979].

MUCHEMBLED Robert, *Le Temps des supplices. De l'obéissance sous les rois absolus. XV^e-XVIII^e siècle*, Armand Colin, Paris, 1992, 259 p.

MUCHEMBLED Robert, *Le Roi et la Sorcière. L'Europe des bûchers (XV^e-XVIII^e siècle)*, Desclée, Paris, 1993, 264 p.

MUCHEMBLED Robert, « Les Juges laïcs et l'acculturation des masses populaires » in MUCHEMBLED Robert, *Sorcières, justice et société aux 16^e et 17^e siècles*, pp. 75-87 [=« Lay Judges and the Acculturation of the Masses (France and the Southern Low Countries, Sixteenth to Eighteenth Centuries) » in GREYERZ Kaspar (VON) (ed.), *Religion and Society in Early Modern Europe, 1500-1800*, George Allen & Unwin, London, 1984, pp. 56-65].

II. 3. Histoire (autres)

FOUCAULT Michel, *Maladie mentale et psychologie*, rééd., P.U.F., Quadrige - Grands textes, Paris, 2010, [IV]+106 p. [1=Librairie Félix Alcan, Bibliothèque de philosophie contemporaine, 1954].

HEILER Friedrich, *Prayer: A Study in the History and Psychology of Religion*, reprint, translated and edited by Samuel McComb, with the assistance of J. Edgar Park, Oneworld Publications, Oxford - Rockport (MA), 1997,

XXVIII+376 p. [=Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung, 5. Auflage, Ernst Reinhardt, München, 1923 [1=1919] ; 1^{re} éd. anglaise : Oxford University Press, New York, 1932].

JOHNSON Dorothy M., « Ghost Dance: Last Hope of the Sioux », *Montana*, 6, 1956, pp. 42-50.

LA BARRE Weston, « Mouvements religieux d'acculturation en Amérique du Nord » in PUECH Henri-Charles (dir.), *Histoire des religions*, vol. III, pp. 985-1026.

MCCANN Frank D., Jr., « The Ghost Dance, Last Hope of Western Tribes, Unleashed the Final Tragedy », *Montana*, 16, 1966, pp. 25-34.

MCLOUGHLIN William G., « Ghost Dance Movements: Some Thoughts on Definition Based on Cherokee History », *Ethnohistory*, 37, 1990, pp. 25-44.

MOONEY James, « The Ghost-Dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890 » in POWELL J. W. (dir.), *Fourteenth Annual Report of the Bureau of Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution 1892-93*, Part 2, pp. 641-1136.

MOSES L. G., « "The Father Tells Me So!" Wovoka: The Ghost Dance Prophet », *American Indian Quarterly*, 9, 1985, pp. 335-351.

VEYNE Paul, *Le Quotidien et l'intéressant*, Entretiens avec Catherine Darbo-Peschanski, rééd., Hachette Littératures, Pluriel - Histoire, Paris, 2006, XVIII+321 p. [1=Les Belles Lettres, 1995].

VEYNE Paul, « L'Interprétation et l'interprète. À propos des choses de la religion », *Enquête. Anthropologie, Histoire, Sociologie*, N. S. 3, 1996, pp. 241-272.

II. 4. Anthropologie, ethnologie, ethnographie

ABERLE David F., « Religio-Magical Phenomena and Power, Prediction, and Control », *Southwestern Journal of Anthropology*, 22, 1966, pp. 221-230.

AHERN Emily M., « The Problem of Efficacy: Strong and Weak Illocutionary Acts », *Man*, N. S. XIV, 1979, pp. 1-17.

ATKINSON Jane Monnig, *The Art and Politics of Wana Shamanism*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles - Oxford, 1989, XVIII+365 p.

BALANDIER Georges, *Afrique ambiguë*, rééd., Union générale d'édition, Le Monde en 10/18, n° 24/25, Paris, 1962, 313 p. [1=Plon, Paris, 1957].

BARRETT Justin L., « Cognitive Constraints on Hindu Concepts of the Divine », *Journal for the Scientific Study of Religion*, 37, 1998, pp. 608-619.

BARRETT Justin L., « Exploring the Natural Foundations of Religion », *Trends in Cognitive Sciences*, 4, 2000, pp. 29-34.

BASTIDE Roger, *Sociologie des maladies mentales*, rééd., Flammarion, Champs, n° 21, Paris, 1977, 314 p. [1=Flammarion, Nouvelle bibliothèque scientifique, 1965].

BASTIDE Roger, « Le "Château intérieur" de l'homme noir » in BASTIDE Roger, *Le Rêve, la transe et la folie*, pp. 79-86 [=Éventail de l'histoire vivante : hommage à Lucien Febvre offert par l'amitié d'historiens, linguistes, géographes, économistes, sociologues, ethnologues, tome I, Librairie Armand Colin, Paris, 1953, pp. 255-260].

BASTIDE Roger, « Discipline et spontanéité dans les transes afro-américaines » in BASTIDE Roger, *Le Rêve, la transe et la folie*, pp. 116-123.

BASTIDE Roger, « Rencontres de civilisations et maladies mentales » in BASTIDE Roger, *Le Rêve, la transe et la folie*, pp. 278-293.

BEATTIE John Hugh Marshall, *Other Cultures: Aims, Methods and Achievements in Social Anthropology*, reprint, Routledge & Kegan Paul, London - Henley, 1980, XII+283 p. [1=Cohen & West, Ltd., 1964].

BEATTIE John Hugh Marshall, « Ritual and Social Change », *Man*, N. S. I, 1966, pp. 60-74.

BEATTIE John Hugh Marshall, « On Understanding Ritual » in WILSON Bryan R. (ed.), *Rationality*, pp. 240-268.

- BEVER Edward, « Witchcraft Fears and Psychosocial Factors in Disease », *Journal of Interdisciplinary History*, 30, 2000, pp. 573-590.
- BLOCH Maurice, « Symbols, Song, Dance and Features of Articulation: Is Religion an Extreme Form of Traditional Authority? » in BLOCH Maurice, *Ritual, History and Power: Selected Papers in Anthropology*, pp. 19-45 [=European Journal of Sociology, 15, 1974, pp. 55-81].
- BLOCH Maurice, « Language, Anthropology and Cognitive Science », *Man*, N. S. XXVI, 1991, pp. 183-198.
- BLOCH Maurice, « Are Religious Beliefs Counter-Intuitive? » in BLOCH Maurice, *Essays on Cultural Transmission*, pp. 103-121 [=FRANKENBERRY Nancy K. (ed.), *Radical Interpretation in Religion*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, pp. 129-146].
- BOYER Pascal, *La Religion comme phénomène naturel*, traduit de l'anglais par Christian Cler, Bayard Éditions, Sciences, Paris, 1997, 333 p. [1=*The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles, 1994].
- BOYER Pascal, *Religion Explained: The Human Instincts that Fashion Gods, Spirits and Ancestors*, rééd., Vintage Random House, London, 2002, x+430 p. [1=William Heinemann, London, 2001].
- BOYER Pascal, « Religious Thought and Behaviour as By-Products of Brain Function », *Trends in Cognitive Sciences*, 7, 2003, pp. 119-124.
- BOYER Pascal, LIÉNARD Pierre, « Why Ritualized Behavior? Precaution Systems and Action Parsing in Developmental, Pathological and Cultural Rituals », *Behavioral and Brain Sciences*, 29, 2006, pp. 595-613.
- BOYER Pascal, LIÉNARD Pierre, « Authors' Response: Precaution Systems and Ritualized Behavior », *Behavioral and Brain Sciences*, 29, 2006, pp. 635-641.
- BOYER Pascal, LIÉNARD Pierre, « Ritual Behavior in Obsessive and Normal Individuals: Moderating Anxiety and Reorganizing the Flow of Action », *Current Directions in Psychological Science*, 17, 2008, pp. 291-294.
- BOYER Pascal, RAMBLE Charles, « Cognitive Templates for Religious Concepts: Cross-Cultural Evidence for Recall of Counter-Intuitive Representations », *Cognitive Science*, 25, 2001, pp. 535-564.
- BOYER Pascal, WALKER Sheila, « Intuitive Ontology and Cultural Input in the Acquisition of Religious Concepts » in ROSENGREN Karl S., JOHNSON Carl N., HARRIS Paul L. (ed.), *Imagining the Impossible: Magical, Scientific, and Religious Thinking in Children*, pp. 130-156.
- BROOKER W. Michael A., « Magic in Business and Industry: Notes towards Its Recognition and Understanding », *Anthropologica*, N. S. 9, 1967, pp. 3-20.
- BROWN Michael F., VAN BOLT Margaret L., « Aguaruna Jivaro Gardening Magic in the Alto Rio Mayo, Peru », *Ethnology*, 19, 1980, pp. 169-190.
- CAMUS Dominique, *Pouvoirs sorciers. Enquête sur les pratiques actuelles de sorcellerie*, Préface de Louis-Vincent Thomas, Éditions Imago, Paris, 1988, 279 p.
- CAMUS Dominique, *Paroles magiques. Secrets de guérison. Les leveurs de maux aujourd'hui*, 2^e éd., Éditions Imago, Paris, 2001 [1=1990], 209 p.
- CAMUS Dominique, *Jeteurs de sorts et désenvoûteurs. Enquête sur les mondes sorciers*, 3 vol. Flammarion, Paris, tome I : *La Délivrance*, 1997, 546 p. ; tome II : *Le Châtiment*, 1999, 471 p. ; tome III : *La Vengeance*, 2000, 560 p.
- CAMUS Dominique, *La Sorcellerie en France aujourd'hui*, Postface : Isidore Froc, prêtre exorciste, Éditions Ouest-France, Itinéraires de découverte - société, [Rennes], 2001, 127 p.
- CAMUS Dominique, *Voyage au pays du magique. Enquête sur les voyants, guérisseurs, sorciers*, Éditions Dervy, Paris, 2002, 358 p.
- CAMUS Dominique, *La Sorcellerie en France du Moyen-Âge à nos jours*, Éditions Dervy, Paris, 2008, 262 p.
- CAMUS Dominique, *L'Univers des guérisseurs traditionnels. Panseurs de secrets et conjureurs*, Photographies de Dominique Camus et André Mauxion, Éditions Ouest-France, Itinéraires de découvertes, Rennes, 2010, 127 p.
- CAMUS Dominique, « L'Univers ancestral des leveurs de maux » in WALLON Philippe (dir.), *Guérir l'âme et le corps. Au-delà des médecines habituelles*, pp. 147-165.
- CANNON Walter B., « "Voodoo" Death », *American Anthropologist*, N. S. 44, 1942, pp. 169-181.

- CHOSSONNERY Charles, « Le Renouveau de l'exorcisme » in WALLON Philippe (dir.), *Guérir l'âme et le corps. Au-delà des médecines habituelles*, pp. 126-146.
- CODRINGTON Robert Henry, *The Melanians: Studies in Their Anthropology and Folk-Lore*, With Illustrations, Clarendon Press, Oxford, 1891, XVIII+419 p.
- COHN Werner, « "Religion" in Non-Western Cultures? », *American Anthropologist*, N. S. 69, 1967, pp. 73-76.
- COMBARIEU Jules, *La Musique et la magie. Étude sur les origines populaires de l'art musical, son influence et sa fonction dans les sociétés*, Alphonse Picard et fils, éditeurs, Études de philologie musicale, vol. III, Paris, 1909, VIII+375 p.
- CONTRERAS Josée, FAVRET-SAADA Jeanne, « L'Embrayeur de violence. Quelques mécanismes thérapeutiques du désorcèlement » in CONTRERAS Josée, FAVRET-SAADA Jeanne, HOCHMANN Jacques *et al.*, *Le Moi et l'Autre*, pp. 95-148.
- CROCKER Jon Christopher, « The Social Functions of Rhetorical Forms » in SAPIR J. David, CROCKER Jon Christopher (ed.), *The Social Use of Metaphor. Essays on the Anthropology of Rhetoric*, pp. 33-66.
- CRONK Lee, « Evolutionary Theories of Morality and the Manipulative Use of Signals », *Zygon*, 29, 1994, pp. 81-101.
- DE MARTINO Ernesto, *Le Monde magique*, Postface de Silvia Mancini, traduit de l'italien par Marc Baudoux, réimp., Institut d'édition Sanofi-Synthélabo, Les Empêcheurs de penser en rond, Paris, 1999, 595 p. [= *Il Mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Einaudi, Torino, 1948 ; 1^{re} éd. française : Marabout universités, Paris, 1971].
- DESJARLAIS Robert R., « Healing Through Images: The Magical Flight and Healing Geography of Nepali Shamans », *Ethos*, 17, 1989, pp. 289-307.
- DEVEREUX Georges, « Principles of Hä(rhn)de:a(ng) Divination », *Man*, XXXVIII, 1938, pp. 125-127.
- DOUGLAS Mary, *De la souillure. Essais sur les notions de pollution et de tabou*, rééd., Préface de Luc de Heusch, postface de l'auteur, traduit de l'anglais par Anne Guérin, Éditions La Découverte & Syros, La Découverte/Poche, n° 104, Paris, 2001, 207 p. [= Librairie François Maspero, Paris, 1971 ; *Purity and Danger : An Analysis of Concept of Pollution and Taboo*, Routledge & Kegan Paul, London, 1966].
- DOW James, « Universal Aspects of Symbolic Healing: A Theoretical Synthesis », *American Anthropologist*, N. S. 88, 1986, pp. 56-69.
- DULANEY Siri, FISKE Alan Page, « Cultural Rituals and Obsessive-Compulsive Disorder: Is There a Common Psychological Mechanism? », *Ethos*, 22, 1994, pp. 243-283.
- DUMONT Martine, « À propos d'une expérience fétichiste de l'échec scolaire à Brazzaville », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 43, 1982, pp. 47-57.
- EICHINGER FERRO-LUZZI Gabriella, « Ritual as Language: The Case of South Indian Food Offerings », *Current Anthropology*, 18, 1977, pp. 507-514.
- ELIADE Mircea, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, 2^e éd., Payot, Bibliothèque historique Payot, Paris, 1968 [1=1951], 405 p.
- ELIADE Mircea, « Le Problème du chamanisme », *Revue de l'histoire des religions*, 1946, CXXXI, pp. 5-52.
- EPSTEIN A. L., « Tolai Sorcery and Change », *Ethnology*, 38, 1999, pp. 273-295.
- EVANS-PRITCHARD E[dward] E[van], *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé*, avant-propos du professeur C. G. Seligman, F.R.S., traduit de l'anglais par Louis Évrard, Gallimard, NRF, Bibliothèque des sciences humaines, Paris, 1972, 642 p.+46 photographies sur 32 p. hors texte [= *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, 1^{re} éd., Oxford University Press, London, 1937 ; 2^e éd., Clarendon Press, Oxford, 1951].
- EVANS-PRITCHARD E[dward] E[van], *Nuer Religion*, Oxford University Press, Clarendon Press, London, 1956, XII+336 p.+1 p. d'errata intercalée.
- EVANS-PRITCHARD E[dward] E[van], « The Intellectualist (English) Interpretation of Magic », *Bulletin of the Faculty of Arts - University of Egypt*, I, 1933, pp. 282-311.
- EVANS-PRITCHARD E[dward] E[van], « Lévy-Bruhl's Theory of Primitive Mentality », *Bulletin of the Faculty of Arts - University of Egypt*, II, 1934, pp. 1-36.
- EVANS-PRITCHARD E[dward] E[van], « Witchcraft », *Africa*, VIII, 1935, pp. 417-422.

- EVANS-PRITCHARD E[dward] E[van], « The Morphology and Function of Magic. A Comparative Study of Trobriand and Zande Ritual and Spells », *American Anthropologist*, N. S. XXXI, 1929, pp. 619-641.
- FAVRET-SAADA Jeanne, *Les Mots, la mort, les sorts*, rééd., Gallimard, Folio/Essais, n° 3, Paris, 1985 [1=1977], 427 p.
- FAVRET-SAADA Jeanne, *Désorceler*, Éditions de l'Olivier, Penser / rêver, Paris, 2009, 171 p.
- FAVRET-SAADA Jeanne, « Le Malheur biologique et sa répétition », *Annales. Économies, sociétés, civilisations*, 26, 1971, pp. 873-888.
- FAVRET-SAADA Jeanne, CONTRERAS Josée, « Comment produire de l'énergie avec deux jeux de cartes », *Bulletin d'ethnomédecine*, 24, 1983, pp. 3-36.
- FERNANDEZ James W., « The Mission of Metaphor in Expressive Culture », *Current Anthropology*, 15, 1974, pp. 119-133.
- FERNANDEZ James W., « The Performance of Ritual Metaphors » in SAPIR J. David, CROCKER Jon Christopher (ed.), *The Social Use of Metaphor. Essays on the Anthropology of Rhetoric*, pp. 100-131.
- FINNEGAN Ruth, « How to Do Things with Words: Performative Utterances among the Limba of Sierra Leone », *Man*, N. S. IV, 1969, pp. 537-552.
- FIRTH Raymond, *Symbols: Public and Private*, 2nd printing, Cornell University Press, Symbol, Myth, and Ritual Series, Ithaca, 1975 [1=1973], 469 p.
- FIRTH Raymond, « An Analysis of *Mana*: An Empirical Approach » in FIRTH Raymond, *Tikopia Ritual and Belief*, pp. 174-194 [=The Journal of the Polynesian Society, XLIX, 1940, pp. 481-510].
- FORBES Thomas Rogers, *The Midwife and the Witch*, Yale University Press, New Haven - London, 1966, XIV+196 p.+8 plates hors texte.
- FORTUNE Reo Franklin, *Sorcerers of Dobu: The Social Anthropology of the Dobu Islanders of the Western Pacific*, Introduction by Bronisław Malinowski, rééd., E. P. Dutton & Co., Inc., A Dutton Paperback, n° D119, New York, 1963 [1=1932], XXXIV+326 p.+VIII plates et une carte sur 2 p. hors texte.
- FRAZER James George, *Le Rameau d'or*, Introductions de Nicole Belmont et Michel Izard, 4 vol., Robert Laffont, Bouquins, Paris, 1981, tome I : *Le Roi magicien dans la société primitive*, traduction de Pierre Sayn, *Tabou et les périls de l'âme*, traduction de Henri Peyre, LXVI+1004 p. [=The Golden Bough, Cambridge, 1890 ; 1^{re} éd. française : Librairie orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1927].
- GABLE Eric, « Beyond Belief? Play, Scepticism, and Religion in a West African Village », *Social Anthropology*, 10, 2002, pp. 41-56.
- GARDNER D. S., « Performativity in Ritual: The Mianmin Case », *Man*, N. S. XVIII, 1983, pp. 346-360.
- GOODY Jack, *L'Homme, l'écriture et la mort*, Entretiens avec Pierre-Emmanuel Dauzat, Les Belles Lettres, Paris, 1996, XVIII+249 p.
- GOODY Jack, « Religion and Ritual: The Definitional Problem », *The British Journal of Sociology*, 12, 1961, pp. 142-164.
- HALL Edward T., *Le Langage silencieux*, Traduit de l'américain par Jean Mesrie et Barbara Niceall, rééd., Éditions du Seuil, Points/Essais, n° 160, Paris, 1984, 243 p. [=The Silent Language, Doubleday and Co., Garden City - New York, 1959].
- HALL Edward T., *Au-delà de la culture*, Traduit de l'américain par Marie-Hélène Hatchuel, avec le concours de Florence Graëve, rééd., Éditions du Seuil, Points/Essais, n° 191, Paris, 1987 [1=1979], 239 p. [=Beyond Culture, Doubleday and Co., Garden City - New York, 1976].
- HAMAYON Roberte N., « L'Anthropologue et la dualité paradoxale du "croire" occidental », *Théologiques*, 13, 2005, pp. 15-41.
- HEALD Suzette, « The Making of Men: The Relevance of Vernacular Psychology to the Interpretation of a Gisu Ritual », *Africa*, LII, 1982, pp. 15-36.
- HEALD Suzette, « Witches and Thieves: Deviant Motivations in Gisu Society », *Man*, N. S. XXI, 1986, pp. 65-78.
- HELL Bertrand, *Possession et chamanisme. Les maîtres du désordre*, Flammarion, Champs, n° 522, Paris, 1999, 392 p.

- HELL Bertrand, « Possession, émotion et modernité (Maroc, Mayotte) » in MICHAUX Didier (dir.), *Hypnose et dissociation psychique*, pp. 345-366.
- HELL Bertrand, « Négociant avec les esprits *tromba* à Mayotte. Retour sur le “théâtre vécu” de la possession », *Gradhiva*, 7, 2008, pp. 7-23.
- HEUSCH Luc (DE), *La Transe et ses entours. La sorcellerie, l'amour fou, saint Jean de la Croix, etc.*, Éditions Complexe, Bruxelles, 2006, 241 p.
- HEUSCH Luc (DE), « Possession et Chamanisme » in HEUSCH Luc (DE), *Pourquoi l'épouser ? et autres essais*, pp. 226-244 [= *Les Religions africaines traditionnelles (Rencontres internationales de Bouaké)*, Éditions du Seuil, Paris, 1965, pp. 139-170].
- HEUSCH Luc (DE), « La Folie des dieux et la Raison des hommes » in HEUSCH Luc (DE), *Pourquoi l'épouser ? et autres essais*, pp. 245-285.
- HEWITT J. N. B., « Orenda and a Definition of Religion », *American Anthropologist*, N. S. 4, 1902, pp. 33-46.
- HOCART A. M., « Mana », *Man*, XIV, 1914, pp. 97-101.
- HOGBIN H[erbert] Ian, « Mana », *Oceania*, VI, 1935/36, pp. 241-274+IV plates intercalées hors-texte.
- HORTON Robin, « African Traditional Thought and Western Science », *Africa*, XXXVII, 1967 pp. 50-71, 155-187.
- HORTON Robin, « Tradition and Modernity Revisited » in HOLLIS Martin, LUKES Steven (ed.), *Rationality and Relativism*, pp. 201-260.
- HOUSEMAN Michael, « The Interactive Basis of Ritual Effectiveness in a Male Initiation Rite » in BOYER Pascal (ed.), *Cognitive Aspects of Religious Symbolism*, pp. 207-224.
- HOUSEMAN Michael, SEVERI Carlo, *Naven or the Other Self: A Relational Approach to Ritual Action*, translated from the French by Michael Fineberg, Brill, Studies in the History of Religion (*Numen Book Series*), vol. LXXIX, Leiden - Boston - Köln, 1998, XVI+325 p. [=révision complète avec des additions de *Naven ou le donner à voir. Essai d'interprétation de l'action rituelle*, CNRS/MSH, Paris, 1994].
- HUMPHREY Caroline, LAIDLAW James, *The Archetypal Actions of Ritual: A Theory of Ritual Illustrated by the Jain Rite of Worship*, Oxford University Press, Clarendon Press, Oxford Studies in Social and Cultural Anthropology, Oxford - New York, 1994, XIV+293 p.
- HUPPERT Jonathan D., CAHILL Shawn P., « What Is the Relevance of Boyer & Liénard's Model for Psychosocial Treatments? », *Behavioral and Brain Sciences*, 29, 2006, pp. 620-621.
- IANNACCONE Laurence R., « Sacrifice and Stigma: Reducing Free-riding in Cults, Communes, and Other Collectives », *The Journal of Political Economy*, 100, 1992, pp. 271-291.
- IRONS William, « In Our Own Self Image », *Skeptic*, 4, n° 2, 1996, pp. 50-61.
- IRONS William, « Morality, Religion, and Human Evolution » in RICHARDSON W. Mark, WILDMAN Wesley J. (ed.), *Religion and Science: History, Method, Dialogue*, pp. 375-399.
- IRONS William, « Religion as a Hard-to-Fake Sign of Commitment » in NESSE Randolph M. (ed.), *Evolution and the Capacity for Commitment*, pp. 292-309.
- ISUTZU Toshihiko, *Language and Magic. Studies in the Magical Function of Speech*, The Keio Institute of Philological Studies, Keio University. Studies in the Humanities and Social Relations, vol. 1, Tokyo, 1956, [VI]+140 p.
- JARVIE I. C., AGASSI Joseph, « The Problem of the Rationality of Magic », *The British Journal of Sociology*, 18, 1967, pp. 55-74.
- JEVONS F[rank] B[yron], « Magic » in ALLEN P[ercy] S[tafford], JOHNSON J[ohn] de M[onins] (ed.), *Transactions of the Third International Congress for the History of Religions*, I, pp. 71-78.
- JUNOD Henri Alexandre, *The Life of a South African Tribe*, 2 vol., tome II : The Psychic Life, Imprimerie Attinger frères, Neuchâtel, 1913, [IV]+574 p.
- KAPFERER Bruce, « Mind, Self, and Other in Demonic Illness: The Negation and Reconstruction of Self », *American Ethnologist*, 6, 1979, pp. 110-133.

- KAPLAN Bert, JOHNSON Dale, « The Social Meaning of Navaho Psychopathology and Psychotherapy » in KIEV Ari (ed.), *Magic, Faith, and Healing: Studies in Primitive Psychiatry Today*, pp. 203-229.
- KATZ Pearl, « Ritual in the Operating Room », *Ethnology*, 20, 1981, pp. 335-350.
- KEESING Roger M., « Rethinking *Mana* », *Journal of Anthropological Research*, 40, 1984, pp. 137-156.
- KEESING Roger M., « Conventional Metaphors and Anthropological Metaphysics: The Problematic of Cultural Translation », *Journal of Anthropological Research*, 41, 1985, pp. 201-217.
- KLUCKHOHN Clyde, *Navaho Witchcraft*, rééd., Beacon Press, Boston, 1967, XXII+254 p. [1=Harvard University, Peabody Museum of American Archeology and Ethnology, Cambridge (MA), 1944, 149 p.].
- KLUCKHOHN Clyde, « Myths and Rituals: A General Theory », *The Harvard Theological Review*, XXXV, 1942, pp. 45-79.
- LA FONTAINE Jean, « The Power of Rights », *Man*, N. S. XII, 1977, pp. 421-437.
- LANG Andrew, *Myth, Ritual, and Religion*, 2 vol., Longmans, Green, and Co., London, 1887, tome I : XVI+340 p.+1 p. d'errata intercalée ; tome II : VIII+373 p.+1 p. d'errata intercalée.
- LAVONDÈS Henri, « Magie et langage. Note à propos de quelques faits malgaches », *L'Homme*, III, n° 3, 1963, pp. 109-117.
- LAWSON E. Thomas, MCCAULEY Robert N., *Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture*, reprint, Cambridge University Press, Cambridge - New York - Melbourne, 1996 [1=1990], x+194 p.
- LEACH Edmund R., *Culture and Communication. The Logic by which Symbols Are Connected. An Introduction to the Use of Structuralist Analysis in Social Anthropology*, reprint, Cambridge University Press, Themes in Social Sciences, Cambridge - New York - Melbourne, 2003 [1=1976], [VIII]+105 p.
- LEACH Edmund R., « Ritual as an Expression of Social Status » in HUGH-JONES Stephen, LAIDLAW James (ed.), *The Essential Edmund Leach*, Vol. I, pp. 153-158 [=LEACH Edmund R., *Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure*, London, 1954, pp. 10-17].
- LEACH Edmund R., « Ritualisation in Man » in HUGH-JONES Stephen, LAIDLAW James (ed.), *The Essential Edmund Leach*, Vol. I, pp. 158-165 [=« Ritualization in Man in Relation to Conceptual and Social Development », *Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series B, Biological Sciences*, 251, 1966, pp. 403-408].
- LEACH Edmund R., « Ritual » in HUGH-JONES Stephen, LAIDLAW James (ed.), *The Essential Edmund Leach*, Vol. I, pp. 165-173 [=SILLS David L. (ed.), *International Encyclopaedia of the Social Sciences*, vol. 13, MacMillan - Free Press, New York, 1968, s.v. « Ritual »].
- LEHMANN Alfred, *Aberglaube und Zauberei von den ältesten Zeiten an bis die Gegenwart*, zweite umgearbeitete und erweiterte Auflage mit 2 Tafeln und 67 Textabbildungen, deutsche autorisierte Übersetzung von Dr. med. Petersen I., Verlag von Ferdinand Enke, Stuttgart, 1908 [1=1898], XII+665 p. [=Overtro og Trolddom fra de ældste Tider til vore Dage, 4 vol., J. Frimodts Forlag, Kjøbenhavn, 1893-96].
- LEIRIS Michel, *C'est-à-dire, Entretien avec Sally Price et Jean Jamin, suivi de Titres et travaux*, Éditions Jean-Michel Place, Cahier de Gradhiva, 21, Paris, 1992, 83 p.
- LEIRIS Michel, *La Possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens de Gondar*, rééd. revue et augmentée, in LEIRIS Michel, *Miroir de l'Afrique*, pp. 947-1061 [1=Plon, L'Homme. Cahiers d'ethnologie, de géographie et de linguistique, N. S. 1, Paris, 1958].
- LENCLUD Gérard, « Vues de l'esprit, art de l'autre. L'ethnologie et les croyances en pays de savoir », *Terrain*, 14, 1990, pp. 5-19.
- LENCLUD Gérard, « La Mesure de l'excès. Remarques sur l'idée même de surinterprétation », *Enquête. Anthropologie, Histoire, Sociologie*, N. S. 3, 1996, pp. 11-30.
- LEROY Olivier, *La Raison primitive. Essai de réfutation de la théorie du prélogisme*, Librairie orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1927, 316 p.+15 p. d'illustrations intercalées.
- LESSER Alexander, « Cultural Significance of the Ghost Dance », *American Anthropologist*, N. S. 35, 1933, pp. 108-115.
- LESTER David, « Voodoo Death: Some New Thoughts on an Old Phenomenon », *American Anthropologist*, N. S. 74, 1972, pp. 386-390.

- LÉVI-STRAUSS Claude, *La Pensée sauvage*, rééd., Plon, Agora, Presses Pocket, n° 2, Paris, 1990 [1=1962], 349 p.
- LÉVI-STRAUSS Claude, « Le Sorcier et sa magie » in LÉVI-STRAUSS Claude, *Anthropologie structurale*, pp. 191-212 [=Les Temps modernes, 4, 1949, pp. 3-24].
- LÉVI-STRAUSS Claude, « L'Efficacité symbolique » in LÉVI-STRAUSS Claude, *Anthropologie structurale*, pp. 213-234 [=Revue de l'histoire des religions, 135, 1949, pp. 5-27].
- LÉVI-STRAUSS Claude, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss » in MAUSS Marcel, *Sociologie et anthropologie*, pp. IX-LII.
- LÉVI-STRAUSS Claude, « Crowds », *New Left Review*, XV, mai-juin, 1962, pp. 3-6.
- LÉVY-BRUHL Lucien, *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, 9^e éd., P.U.F., Bibliothèque de philosophie contemporaine, Paris, 1951 [1=1910], [IV]+473 p.
- LÉVY-BRUHL Lucien, *La Mentalité primitive*, 15^e éd., P.U.F., Bibliothèque de philosophie contemporaine, Paris, 1960 [1=1922], VIII+543 p.
- LÉVY-BRUHL Lucien, *L'Âme primitive*, rééd., P.U.F., Quadrige, n° 207, Paris, 1996, [VIII]+451 p. [1=Librairie Félix Alcan, 1927 ; nouvelle édition, P.U.F., 1963].
- LÉVY-BRUHL Lucien, *Le Surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, Librairie Félix Alcan, Travaux de l'année sociologique, Paris, 1931, XL+526 p.
- LÉVY-BRUHL Lucien, *L'Expérience mystique et les symboles chez les primitifs*, Librairie Félix Alcan, Travaux de l'année sociologique, Paris, 1938, [IV]+314 p.
- LÉVY-BRUHL Lucien, *Carnets*, rééd., P.U.F., Quadrige, n° 220, Paris, 1998 [1=1949], LX+257 p.
- LEWIS I[oa]n M[yrdin], *Ecstatic Religion: A Study of Shamanism and Spirit Possession*, 3^e éd., Routledge, London - New York, 2003, XXV+200 p. [1=*Ecstatic Religion: An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*, Penguin Books, Pelican Anthropology Library, Harmondsworth, 1971].
- LIÉNARD Pierre, BOYER Pascal, « Whence Collective Rituals? A Cultural Selection Model of Ritualized Behavior », *American Anthropologist*, N. S. 108, 2006, pp. 814-827.
- LIENHARDT Godfrey, *Divinity and Experience: The Religion of the Dinka*, reprint, Oxford University Press, Clarendon Press, Oxford - London, 1976 [1=1961], x+328 p.+VI plates hors texte.
- LIENHARDT Godfrey, « Some Notions of Witchcraft among the Dinka », *Africa*, XXI, 1951, pp. 303-318.
- LIENHARDT Godfrey, « Modes of Thought » in EVANS-PRITCHARD E[dward] E[van], FIRTH Raymond, LEACH E[dmund] R. *et al.*, *The Institutions of Primitive Society: A Series of Broadcast Talks*, pp. 95-107.
- LINTON Ralph, *The Study of Man: An Introduction*, Appleton-Century-Crofts, Inc., The Century Social Science Series, New York, 1936, x+503 p.
- LINTON Ralph, *Culture and Mental Disorders*, Edited by George Devereux, Charles C. Thomas Publisher, Springfield (IL), 1956, VIII+139 p.
- LOYOLA Maria Andréa, « Cure des corps et cure des âmes. Les rapports entre les médecines et les religions dans la banlieue de Rio », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 43, 1982, pp. 3-45.
- LUHRMANN Tanya M., *Persuasions of the Witch's Craft: Ritual Magic in Contemporary England*, 2^e éd., Picador, London, 1994, x+470 p.+20 illustrations sur 16 p. hors texte [1=Blackwell Publishers, 1989].
- LUHRMANN Tanya M., « The Magic of Secrecy », *Ethos*, 17, 1989, pp. 131-165.
- MALINOWSKI Bronisław, *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*, With a Preface by Sir James George Frazer, F.B.A., F.R.S., With 5 Maps, 65 Illustrations, and 2 Figures, Second Impression, George Routledge & Sons, Ltd., London, E. P. Dutton & Co., New York, Studies in Economics and Political Science, n° 65, 1932 [1=1922], XXXII+527 p.+65 illustrations hors texte.
- MALINOWSKI Bronisław, *Coral Gardens and Their Magic*, Introduction by Edmund R. Leach, rééd., Indiana University Press, Indiana University Studies in the History and Theory of Linguistics, Bloomington, 1965, tome I : *Soil-Tilling and Agricultural Rites in the Trobriand Islands*, XLVI+500 p.+116 illustrations hors texte [1=George Allen & Unwin, Ltd., London, 1935].

MALINOWSKI Bronisław, *Coral Gardens and Their Magic. A Study of the Methods of Tilling the Soil and of Agricultural Rites in the Trobriand Islands*, With 3 Maps, 116 Illustrations and 24 Figures, George Allen & Unwin, Ltd., London, 1935, tome II : *The Language of Magic and Gardening*, xxxii+350 p.+116 illustrations hors texte.

MALINOWSKI Bronisław, « Magic, Science and Religion » in MALINOWSKI Bronisław, *Magic, Science and Religion and Other Essays*, pp. 1-71 [=NEEDHAM James (ed.), *Science, Religion and Reality*, The Sheldon Press, London, Macmillan Company, New York - Toronto, 1925].

MALINOWSKI Bronisław, « Myth in Primitive Psychology » in MALINOWSKI Bronisław, *Magic, Science and Religion and Other Essays*, pp. 72-124 [initialement publié chez W. W. Norton and Co., Inc., New York, 1926].

MALINOWSKI Bronisław, « The Problem of Meaning in Primitive Languages » in MALINOWSKI Bronisław, *Magic, Science and Religion and Other Essays*, pp. 228-276 [=OGDEN Charles Kay, RICHARDS I. A., *The Meaning of Meaning: A Study of the Influence of Language upon Thought and of the Science of Symbolism*, Kegan Paul, Trench, Treubner & Co., London, 1923, Appendix].

MANNONI Octave, « Je sais bien, mais quand même... » in MANNONI Octave, *Clefs pour l'imaginaire ou l'autre scène*, pp. 9-33 [« Je sais bien... mais quand même... », *Les Temps modernes*, 19, n° 212, 1964, pp. 1262-1286].

MANNONI Octave, « Le Théâtre et la folie » in MANNONI Octave, *Clefs pour l'imaginaire ou l'autre scène*, pp. 301-314 [=Médecine de France, 149, 1964].

MARETT R[obert] R[anulph], « From Spell to Prayer » in MARETT R[obert] R[anulph], *The Threshold of Religion*, pp. 29-72 [=Folk-Lore, XV, 1904, pp. 132-165].

MARETT R[obert] R[anulph], « The Conception of Mana » in MARETT R[obert] R[anulph], *The Threshold of Religion*, pp. 99-121 [=ALLEN P[ercy] S[tafford], JOHNSON J[ohn] de M[onins] (ed.), *Transactions of the Third International Congress for the History of Religions*, I, pp. 46-57].

MARSHALL Lorna, « N'ow », *Africa*, XXVII, 1957, pp. 232-240.

MARWICK M. G., « The Social Context of Cewa Witch Beliefs », *Africa*, XXII, 1952, pp. 120-135, 215-233.

MAUSS Marcel, « Effet physique chez l'individu de l'idée de mort suggérée par la collectivité (Australie, Nouvelle-Zélande) » in MAUSS Marcel, *Sociologie et anthropologie*, pp. 311-330 [=Journal de psychologie normale et pathologique, XXIII, 1926, pp. 653-669].

MAUSS Marcel, HUBERT Henri, « Esquisse d'une théorie générale de la magie » in MAUSS Marcel, *Sociologie et anthropologie*, pp. 1-141 [=L'Année sociologique, VII, 1902/03, pp. 1-146].

MCCAULEY Robert N., LAWSON E. Thomas, *Bringing Ritual to Mind: Psychological Foundations of Cultural Forms*, Cambridge University Press, Cambridge - New York - Melbourne - Madrid - Cape Town, 2002, XIV+236 p.

MÉTRAUX Alfred, *Le Vaudou haïtien*, préface de Michel Leiris, rééd., Gallimard, Collection Tel, n° 20, Paris, 1977, 357 p. [1=Gallimard, L'Espèce humaine, 1958].

MÉTRAUX Alfred, « La Comédie rituelle dans la possession », *Diogenes*, 11, 1955, pp. 26-49.

MINER Horace, « Body Ritual among the Nacirema », *American Anthropologist*, N. S. 58, 1956, pp. 503-507.

MURPHY Jane M., « Psychotherapeutic Aspects of Shamanism on St. Lawrence Island, Alaska » in KIEV Ari (ed.), *Magic, Faith, and Healing: Studies in Primitive Psychiatry Today*, pp. 53-83.

NADEL S[iegfried] F[rederick], « A Study of Shamanism in the Nuba Mountains », *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, LXXVI, 1946, pp. 25-37+plates IV-V.

NADEL S[iegfried] F[rederick], « Witchcraft in Four African Societies: An Essay in Comparison », *American Anthropologist*, N. S. 54, 1952, pp. 18-29.

NEEDHAM Rodney, *Belief, Language, and Experience*, The University of Chicago Press, Chicago, Basil Blackwell & Mott Ltd., Oxford, 1972, xviii+269 p.

NEEDHAM Rodney, *Primordial Characters*, The University Press of Virginia, Charlottesville, 1978, xiv+89 p.

NORET Joël, « En finir avec les croyances ? Croire aux ancêtres au Sud-Bénin » in NORET Joël, PETIT Pierre (dir.), *Corps, performance, religion. Études anthropologiques offertes à Philippe Jespers*, pp. 283-307.

- OLIVIER DE SARDAN Jean-Pierre, « Possession, affliction et folie : les ruses de la thérapisation », *L'Homme*, XXXIV, n° 131, 1994, pp. 7-27.
- OLIVIER DE SARDAN Jean-Pierre, « La Violence faite aux données. De quelques figures de la surinterprétation en anthropologie », *Enquête. Anthropologie, Histoire, Sociologie*, N. S. 3, 1996, pp. 31-59.
- PETERS Larry G., « Psychotherapy in Tamang Shamanism », *Ethos*, 6, 1978, pp. 63-91.
- PETERS Larry G., « Trance, Initiation, and Psychotherapy in Tamang Shamanism », *American Ethnologist*, 9, 1982, pp. 21-46.
- PETERS Larry G., PRICE-WILLIAMS Douglass, « Towards an Experiential Analysis of Shamanism », *American Ethnologist*, 7, 1980, pp. 397-418.
- PETTERSSON Olof, « Magic – Religion. Some Marginal Notes to an Old Problem », *Ethnos*, 22, 1957, pp. 109-119.
- PHILSOOPH H., « Primitive Magic and *Mana* », *Man*, N. S. VI, 1971, pp. 182-203.
- PIETTE Albert, *Ethnographie de l'action. L'observation des détails*, Éditions Métailié, Collection Leçons de choses, Paris, 1996, 203 p.
- POUILLON Jean, « Malade et médecin : le même et/ou l'autre ? (Remarques ethnologiques) » in POUILLON Jean, *Fétiches sans fétichisme*, pp. 77-103 [=Nouvelle revue de psychanalyse, I, 1970, pp. 77-98].
- POUILLON Jean, « La Fonction mythique » in POUILLON Jean, *Le Cru et le Su*, pp. 37-53 [=Le Temps de la réflexion, I, 1980, pp. 83-98].
- POUILLON Jean, « Des dieux et des lieux » in POUILLON Jean, *Le Cru et le Su*, pp. 54-67 [=Le Temps de la réflexion, II, 1981, pp. 171-181].
- POUILLON Jean, « Remarques sur le verbe “croire” » in IZARD Michel, SMITH Pierre (éd.), *La Fondation symbolique. Essais d'anthropologie*, pp. 43-51.
- POUILLON Jean, « Le Cru et le Su » in POUILLON Jean, *Le Cru et le Su*, pp. 17-36.
- RADCLIFFE-BROWN A[lfred] R[eginald], *The Andaman Islanders: A Study in Social Anthropology (Anthony Wilkin Studentship Research, 1906)*, Cambridge University Press, London - Cambridge, 1922, XIV+504 p.
- RADCLIFFE-BROWN A[lfred] R[eginald], « Taboo » in RADCLIFFE-BROWN A[lfred] R[eginald], *Structure and Function in Primitive Society. Essays and Addresses*, pp. 133-152 [=The Frazer Lecture, 1939].
- RAPPAPORT Roy A., *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge University Press, Cambridge Studies in Social and Cultural Anthropology, n° 110, Cambridge - New York - Melbourne, 1999, XXIV+535 p.
- RAPPAPORT Roy A., « Ritual, Sanctity, and Cybernetics », *American Anthropologist*, N. S. 73, 1971, pp. 59-73.
- RAPPAPORT Roy A., « Obvious Aspects of Ritual », *Cambridge Anthropology*, 2, n° 1, 1974, pp. 3-69.
- RAY Benjamin, « “Performative Utterances” in African Rituals », *History of Religions*, 13, 1973/74, pp. 16-35.
- ROBERT Catherine, VALIÈRE Michel, « Prier, c'est guérir » in WALLON Philippe (dir.), *Guérir l'âme et le corps. Au-delà des médecines habituelles*, pp. 113-125.
- ROUGET Gilbert, *La Musique et la Transe. Esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession*, Nouvelle édition revue et augmentée, Préface de Michel Leiris, Gallimard, Collection Tel, n° 170, Paris, 1990, 621 p. [1=Gallimard, N.R.F., Bibliothèque des sciences humaines, 1980].
- RUDSKI Jeffrey M., EDWARDS Ashleigh, « Malinowski Goes to College: Factors Influencing Students' Use of Ritual and Superstition », *The Journal of General Psychology*, 134, 2007, pp. 389-403.
- SALER Benson, « Supernatural as a Western Category », *Ethos*, 5, 1977, pp. 31-53.
- SANCHEZ Pascal, *La Rationalité des croyances magiques*, Librairie Droz, Travaux de sciences sociales, n° 212, Genève, 2007, 726 p.
- SMITH Jonathan Z., « The Bare Facts of Ritual », *History of Religions*, 20, 1980/81, pp. 112-127.
- SMITH Pierre, « Aspects de l'organisation des rites » in IZARD Michel, SMITH Pierre (éd.), *La Fondation symbolique. Essais d'anthropologie*, pp. 139-170.
- SØRENSEN Jesper, *A Cognitive Theory of Magic*, AltaMira Press, Cognitive Science of Religion Series, Lanham - New York - Toronto - Plymouth, 2007, VIII+218 p.

- SØRENSEN Jesper, « Ritual as Action and Symbolic Expression », *Transfiguration*, 5, 2005, pp. 39-54.
- SØRENSEN Jesper, « The Problem of Magic – Or How Gibberish Becomes Efficacious Action », *Recherches sémiotiques-Semiotic Inquiry*, 25, 2005, pp. 93-117.
- SØRENSEN Jesper, « Acts That Work: A Cognitive Approach to Ritual Agency », *Method and Theory in the Study of Religion*, 19, 2007, pp. 281-300.
- SPERBER Dan, *Le Symbolisme en général*, 2^e tirage, Hermann, Collection Savoir, Paris, 1985 [1=1974], 163 p.
- SPERBER Dan, « Pourquoi les animaux parfaits, les hybrides et les monstres sont-ils bons à penser symboliquement ? », *L'Homme*, XV, n° 2, 1975, pp. 5-34.
- SPERBER Dan, « La Pensée symbolique est-elle pré-rationnelle ? » in IZARD Michel, SMITH Pierre (éd.), *La Fondation symbolique. Essais d'anthropologie*, pp. 17-42.
- SPERBER Dan, « Apparently Irrational Beliefs » in HOLLIS Martin, LUKES Steven (ed.), *Rationality and Relativism*, pp. 149-180.
- SPERBER Dan, « Intuitive and Reflective Beliefs », *Mind & Language*, 12, 1997, pp. 67-83.
- STAAL Frits, « The Meaninglessness of Ritual », *Numen*, 26, 1979, pp. 2-22.
- STEVENS Phillips, Jr., « Magical Thinking in Complementary and Alternative Medicine », *Skeptical Inquirer*, 25, n° 6, 2001, pp. 32-37.
- TAMBIAH Stanley Jeyaraja, *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality*, reprint, Cambridge University Press, The Lewis Henry Morgan Lectures (1984), Cambridge - New York - Melbourne, 1993 [1=1990], XII+187 p.
- TAMBIAH Stanley Jeyaraja, « The Magical Power of Words », *Man*, N. S. III, 1968, pp. 175-208.
- TAMBIAH Stanley Jeyaraja, « Form and Meaning of Magical Acts » in TAMBIAH Stanley Jeyaraja, *Culture, Thought, and Social Action: An Anthropological Perspective*, pp. 60-86 [=HORTON Robin, FINNEGAN Ruth (ed.), *Modes of Thought: Essays on Thinking in Western and Non-Western Societies*, Faber and Faber, London, 1973, pp. 199-229].
- TAMBIAH Stanley Jeyaraja, « A Performative Approach to Ritual » in TAMBIAH Stanley Jeyaraja, *Culture, Thought, and Social Action: An Anthropological Perspective*, pp. 123-166 [=Proceedings of the British Academy, 65, 1981 [1979], pp. 113-169].
- TETLOCK Philip E., « Thinking the Unthinkable: Sacred Values and Taboo Cognitions », *Trends in Cognitive Sciences*, 7, 2003, pp. 320-324.
- THOMAS Keith, « The Relevance of Social Anthropology to the Historical Study of English Witchcraft » in M. DOUGLAS (ed.), *Witchcraft, Confessions & Accusations*, pp. 47-79.
- TOMLINSON Matt, « Rethorizing *Mana*: Bible Translation and Discourse of Loss in Fiji », *Oceania* 76, 2006, pp. 173-185.
- TURNER Paul R., « Witchcraft as Negative Charisma », *Ethnology*, 9, 1970, pp. 366-372.
- TURNER Robert, « Ritual: Meaningful or Meaningless? », *Behavioral and Brain Sciences*, 29, 2006, p. 633.
- TURNER Victor W., *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, With a Foreword by Roger D. Abrahams, rééd., Aldine de Gruyter, The Lewis Henry Morgan Lectures, New York, 1995, XVI+213 p. [1=Aldine Publishers Company, Chicago, 1969].
- TURNER Victor W., « An Ndembu Doctor in Practice » in KIEV Ari (ed.), *Magic, Faith, and Healing: Studies in Primitive Psychiatry Today*, pp. 230-263 [repris in TURNER Victor W., *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, pp. 359-393].
- TURNER Victor W., « Symbols in Ndembu Ritual » in GLUCKMAN Max (ed.), *Closed Systems and Open Minds: the Limits of Naïvety in Social Anthropology*, pp. 20-51 [repris in TURNER Victor W., *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, pp. 19-47].
- TURNER Victor W., « Betwixt and Between: The Liminal Period in *Rites de Passage* » in TURNER Victor W., *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, pp. 93-111 [=The Proceedings of the American Ethnological Society, 1964, pp. 4-20].

TYLOR Edward B., *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom*, 2 vol., 6^e éd., John Murray, London, 1920 [1=1871], tome I : XII+502 p.; tome II : VIII+471 p.

VAN GENNEP Arnold, *Les Rites de passage. Étude systématique des rites de la porte et du seuil, de l'hospitalité, de l'adoption, de la grossesse et de l'accouchement, de la naissance, de l'enfance, de la puberté, de l'initiation, de l'ordination, du couronnement, des fiançailles et du mariage, des funérailles, des saisons, etc.*, rééd., éditions A. et J. Picard, Paris, 1981, [VI]+II+288+[29] p. [1=Émile Nourry, 1909 ; 2^e éd. augmentée=Mouton and Co., Maison des Sciences de l'Homme, 1969].

WAX Murray, WAX Rosalie, « The Notion of Magic », *Current Anthropology*, 4, 1963, pp. 495-503.

WEBSTER Hutton, *La Magie dans les sociétés primitives*, traduction de Jean Gouillard, Payot, Bibliothèque scientifique, Paris, 1952, 468 p. [=Magic: A Sociological Study, Stanford University Press, Stanford, Geoffrey Cumberlege - Oxford University Press, London, 1948].

WHITE Leslie A., « The Symbol: The Origin and Basis of Human Behavior », *Philosophy of Science*, 7, 1940, pp. 451-463.

WHITEHOUSE Harvey, « Rites of Terror: Emotion, Metaphor and Memory in Melanesian Initiation Cults », *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, N. S. II, 1996, pp. 703-715.

WHITEHOUSE Harvey, « Religious Reflexivity and Transmissive Frequency », *Social Anthropology*, 10, 2002, pp. 91-103.

WILSON Monica Hunter, « Witch Beliefs and Social Structure », *The American Journal of Sociology*, LVI, 1950/51, pp. 307-313.

YOUNG Allan, « Some Implications of Medical Beliefs and Practices for Social Anthropology », *American Anthropologist*, N. S. 78, 1976, pp. 5-24.

ZEMPLÉNI Andras, « Des êtres sacrificiels » in CARTRY Michel (éd.), *Sous le masque de l'animal. Essais sur le sacrifice en Afrique noire*, pp. 267-317 [version étendue de « Possession et sacrifice », *Le Temps de la réflexion*, V, 1984, pp. 325-352].

II. 5. Sociologie

AUDEHM Kathrin, ZIRFAS Jörg, « Le Cadre de vie rituel de la famille » in WULF Christoph, ALTHANS Birgit, AUDEHM Kathrin et al., *Penser les pratiques sociales comme rituels*, pp. 51-143.

BOUDON Raymond, *L'Idéologie. Ou l'origine des idées reçues*, rééd., Fayard - Éditions du Seuil, Points/Essais, n° 241, Paris, 2011, [VIII]+VIII+330 p. [1=Librairie Arthème Fayard, 1986 ; 2=1992].

BOUDON Raymond, *L'Art de se persuader des idées douteuses, fragiles ou fausses*, rééd., Fayard - Éditions du Seuil, Points/Essais, n° 242, Paris, 1992, [VI]+VIII+459 p. [1=Librairie Arthème Fayard, 1990].

BOUDON Raymond, *Le Juste et le Vrai. Étude sur l'objectivité des valeurs et de la connaissance*, rééd., Fayard - Hachette Littérature, Pluriel, Paris, 2009, 575 p. [1=Librairie Arthème Fayard, 1995].

BOUDON Raymond, *Le Sens des valeurs*, P.U.F., Quadrige, n° 280, Paris, 1999, 397 p.

BOURDIEU Pierre, « Les Rites comme actes d'institution », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 43, 1982, pp. 58-63.

DEGRÉ Gerard L., « Society and Ideology: An Inquiry into the Sociology of Knowledge » in DEGRÉ Gerard L., *The Social Compulsions of Ideas*, pp. 35-112 [=Ph.D. Dissertation, Columbia University, New York, 1943 ; Arno Press, Perennial Works in Sociology, New York, 1979].

DURKHEIM Émile, *Le Suicide. Étude de sociologie*, 9^e éd., P.U.F., Quadrige, n° 19, Paris, 1997, [IV]+463 p. [1=Ancienne librairie Germer Baillière et C^{ie}, Félix Alcan éditeur, Paris, 1897].

DURKHEIM Émile, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, introduction de Jean-Paul Willaime, 6^e éd., P.U.F., Quadrige, Paris, 2008, XXII+647 p. [1=Librairie Félix Alcan, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Paris, 1912].

GEBAUER Gunter, WULF Christoph, *Jeux, rituels, gestes. Les fondements mimétiques de l'action sociale*, Préface de Remi Hess, Traduit de l'allemand par Cécile Roger, Anthropos (diffusion : Economica), Anthropologie, Paris, 2004, x+298 p. [=*Spiel-Ritual-Geste. Mimetisches Handeln in der sozialen Welt*, Rowohlt, Rowohlts Enzyklopädie, Rororo, n° 55591, Reinbek bei Hamburg, 1998].

GOFFMAN Erving, *La Mise en scène de la vie quotidienne*, 2 vol., tome I : La Présentation de soi, traduit de l'anglais par Alain Accardo, Éditions de Minuit, Le Sens commun, Paris, 1973, 253 p. [=*The Presentation of Self in Everyday Life*, revised ed., Doubleday, Anchor Books, New York, 1959 [1=1956], XIV+259 p.].

GOFFMAN Erving, *Les Rites d'interaction*, traduit de l'anglais par Alain Kihm, Éditions de Minuit, Le Sens commun, Paris, 1974, 231 p. [=*Interaction Ritual : Essays in Face-to-Face Behavior*, Aldine Publishing Company, Anchor Books, n° 596, Chicago, 1967, 270 p.].

GOFFMAN Erving, *La Mise en scène de la vie quotidienne*, 2 vol., tome II : Les Relations en public, traduit de l'anglais par Alain Kihm, Éditions de Minuit, Le Sens commun, Paris, 1973, 372 p. [=*Relations in Public: Microstudies of the Public Order*, Basic Books Inc. Publishers, New York, 1971, XVIII+396 p.].

GOFFMAN Erving, *Les Cadres de l'expérience*, traduction d'Isaac Joseph, avec Michel Dartevelle et Pascale Joseph, Éditions de Minuit, Le Sens commun, Paris, 1991, 570 p. [=*Frame Analysis: An Essay of the Organization of Experience*, Harper & Row, London, 1974].

GOFFMAN Erving, *Façons de parler*, traduit de l'anglais par Alain Kihm, Éditions de Minuit, Le Sens commun, Paris, 1987, 285 p. [=*Forms of Talk*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1981, [VI]+335 p.].

HOWARD Nigel, *Paradoxes of Rationality: Theory of Metagames and Political Behavior*, The M.I.T. Press, The Peace Research Studies Series, n° 1, Cambridge (MA) - London, 1971, XXIV+248 p.

HUIZINGA Johan, *Homo ludens. Essai sur la fonction sociale du jeu*, traduit du néerlandais par Cécile Seresia, rééd., Gallimard, Collection Tel, n° 130, Paris, 1988, 341 p. [=*Homo ludens. Proeve eener bepaling van het spel-element der cultuur*, H. D. Tjeenk Willink, Haarlem, 1938 ; 1^{re} éd. française : Gallimard, Les Essais, XLVII, 1951].

LAHIRE Bernard, « Risquer l'interprétation. Pertinences interprétatives et surinterprétations en sciences sociales », *Enquête. Anthropologie, Histoire, Sociologie*, N. S. 3, 1996, pp. 61-87.

MEAD George Herbert, *Mind, Self and Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist*, Edited with an Introduction by Charles W. Morris, 6th impression, The University of Chicago Press, Chicago, 1947 [1=1934], XXXVIII+401 p.

MICHELAT Guy, « L'Essor des croyances parallèles », *Futuribles*, 260, janvier 2001, pp. 61-72.

POPPER Karl Raimund, « The Myth of the Framework » in FREEMAN Eugene (ed.), *The Abdication of Philosophy: Philosophy and the Public Good. Essays in Honor of Paul Arthur Schilpp*, pp. 23-48.

SPENCER Herbert, *The Principles of Sociology*, 3 vol., [=A System of Synthetic Philosophy, tomes VI à VIII], 3^e éd., reprint, D. Appleton and Company, New York, 1897 [1=1876 ; 3=1885], tome I : XII+893 p. ; tome II : XII+667+26 p. ; tome III : x+645 p.

WEBER Max, *Économie et Société*, traduit de l'allemand par Julien Freund, Pierre Kamnitzer, Pierre Bertrand, Éric de Dampierre, Jean Maillard et Jacques Chavy, sous la direction de Jacques Chavy et d'Éric de Dampierre, rééd., 2 vol., Plon, Agora. Les classiques, Presses Pocket, Paris, 1995, tome I : Les catégories de la sociologie, n° 171, 411 p. ; tome II : L'organisation et les puissances de la société dans leur rapport avec l'économie, n° 172, 425 p. [=*Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriß der verstehenden Soziologie*, mit einem Anhang: *Die rationalen und soziologischen Grundlagen der Musik*, 4. Auflage, neu herausgegeben und ergänzt von Johannes Winckelmann, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1956 [1=1921-22], et *Rechtssoziologie*, aus dem Manuskript herausgegeben und eingeleitet von Johannes Winckelmann, 2. überarbeitete Auflage, Hermann-Luchterhand Verlag, Soziologische Texte, n° 2, Neuwied am Rhein - Berlin, 1967 [1=Neuwied am Rhein - Berlin - Darmstadt, 1960] pour les chapitres I et VII de la seconde partie ; 1^{re} éd. française : *Économie et Société*, I, Librairie Plon, Paris, 1971].

WEBER Max, *Sociologie de la religion (Économie et Société)*, traduction de l'allemand, introduction et notes par Isabelle Kalinowski, Flammarion, Champs, n° 718, Paris, 2006, 512 p. [=*Wirtschaft und Gesellschaft*, 1921-22, II. Teil, Kapitel IV ; =4. Auflage, 1956, II. Teil, Kapitel v].

WULF Christoph, *Une anthropologie historique et culturelle. Rituels, mimésis sociale et performativité*, Traduction de Jean-Claude Bourguignon, Christine Delory-Momberger, Nathalie Heyblom, Tétraèdre, Paris, 2007, 190 p.

WULF Christoph, ZIRFAS Jörg, « La Pratique sociale comme rituel : perspectives du performatif » in WULF Christoph, ALTHANS Birgit, AUDEHM Kathrin *et al.*, *Penser les pratiques sociales comme rituels*, pp. 405-414.

II. 6. Ethnopsychiatrie

BLANCHET Alain, NATHAN Tobie, « La Contrainte de la case vide. Capacités thérapeutiques de l'analogie dans la psychothérapie spécifique des migrants » in YAHYAOUI Abdessalem (dir.), *Corps, espace-temps et traces de l'exil. Incidences cliniques*, pp. 141-154.

CLÉMENT Catherine, NATHAN Tobie, *Le Divan et le grigri*, rééd., Odile Jacob, Poches Odile Jacob, n° 151, Paris, 2005 [1=1998], 314 p.

DEVEREUX Georges, *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, préface de Weston La Barre, traduction de l'anglais par H. Sinaceur revue par l'auteur, rééd., Flammarion, Champs/Essais, n° 1038, Paris, 2012, 474 p. [=From Anxiety to Method in the Behavioral Sciences, Mouton et École pratique des hautes études, New Babylon: Studies in the Behavioral Sciences, vol. 3, The Hague - Paris, 1967 ; 1^{re} éd. française, Aubier, 1980].

DEVEREUX Georges, « Une théorie sociologique de la schizophrénie » in DEVEREUX Georges, *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, pp. 215-247 [=« A Sociological Theory of Schizophrenia », *Psychoanalytic Review*, 26, 1939, pp. 315-342].

DEVEREUX Georges, « Normal et anormal » in DEVEREUX Georges, *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, pp. 1-83 [=« Normal and Abnormal » in CASAGRANDE Joseph B., GLADWIN Thomas (ed.), *Some Uses of Anthropology: Theoretical and Applied*, Anthropological Society of Washington, Washington, D.C., 1956, pp. 23-48].

DEVEREUX Georges, « Le Diagnostic en psychiatrie primitive : théorie générale du diagnostic » in DEVEREUX Georges, *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, pp. 286-316 [=« Primitive Psychiatric Diagnosis » in GALDSTON Iago (ed.), *Man's Image in Medicine and Anthropology*, International Universities Press, New York, 1963, pp. 337-373].

DEVEREUX Georges, « La Schizophrénie, psychose ethnique ou la schizophrénie sans larmes » in DEVEREUX Georges, *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, pp. 248-274 [=« Les Origines sociales de la schizophrénie », *L'Information psychiatrique*, 41, 1965, pp. 783-799].

DEVEREUX Georges, « L'Ethnopsychiatrie comme cadre de référence dans la recherche et la pratique cliniques » in DEVEREUX Georges, *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, pp. 84-106.

HOUNKPATIN Lucien, NATHAN Tobie, « La Parole agissante et les objets silencieux. Dialogue sur la fabrication de l'objet thérapeutique chez les Yoruba du Bénin », *Nouvelle revue d'ethnopsychiatrie*, 16, 1990, pp. 15-28.

LANTERNARI Vittorio, *Médecine, magie, religion, valeurs*, traduction de l'italien de Jérôme Ceccone, L'Harmattan, Paris - Montréal, 1996, 326 p. [=traduction des chap. 2 à 7 de LANTERNARI Vittorio (a cura di), *Medicina, magia, religione, valori*, I, Liguori editore, Anthropos, Napoli, 1994].

LAPLANTINE François, *Les Trois voix de l'imaginaire. Le messianisme, la possession, et l'utopie. Étude ethnopsychiatrique*, Éditions universitaires, Collection « Je », Paris, 1974, 256 p.

NATHAN Tobie, *La Folie des autres. Traité d'ethnopsychiatrie clinique*, 2^e éd., Dunod, Psychismes, Paris, 2001, XXXVIII+241 p. [1=Bordas, Paris, 1986].

NATHAN Tobie, *Le Sperme du diable. Éléments d'ethnopsychothérapie*, P.U.F., Les Champs de la santé, Paris, 1988, 215 p.

NATHAN Tobie, *Psychanalyse païenne. Essais ethnopsychanalytiques*, rééd., Odile Jacob, Poches Odile Jacob, n° 23, Paris, 2000 [1=1988 ; 2^e éd. revue et augmentée=1995], 253 p.

NATHAN Tobie, *...Fier de n'avoir ni pays, ni amis, quelle sottise c'était. Principes d'ethnopsychanalyse*, Éditions La Pensée Sauvage, Bibliothèque d'ethnopsychiatrie, Grenoble, 1993, 151 p.

NATHAN Tobie, *L'Influence qui guérit*, rééd., Odile Jacob, Poches Odile Jacob, n° 50, Paris, 2001 [1=1994], 312 p.

NATHAN Tobie, *Nous ne sommes pas seuls au monde. Les enjeux de l'ethnopsychiatrie*, Préface d'Isabelle Stengers, Le Seuil, Les Empêcheurs de penser en rond, Points/Essais, n° 575, Paris, 2001, 315 p.

NATHAN Tobie, « De sable, de plomb et de cola. Ethnopsychanalyse des objets actifs », *Nouvelle revue d'ethnopsychiatrie*, 16, 1990, pp. 29-54.

NATHAN Tobie, « Manifeste pour une psychopathologie scientifique » in NATHAN Tobie, STENGERS Isabelle, *Médecins et sorciers*, pp. 9-124.

NATHAN Tobie, « Éléments de psychothérapie » in NATHAN Tobie, BLANCHET Alain, IONESCU Serban, ZAJDE Nathalie, *Psychothérapies*, pp. 11-96.

NATHAN Tobie, « La “Chose” et “l’Objet” » in NATHAN Tobie, *Nous ne sommes pas seuls au monde*, pp. 111-151 [« Fonctions de la chose et de l’objet dans les dispositifs thérapeutiques », *Ethnopsy*, 2, 2001, pp. 5-42].

NATHAN Tobie, « Djinns » in NATHAN Tobie, *Nous ne sommes pas seuls au monde*, pp. 187-222.

NATHAN Tobie, HOUNKPATIN Lucien, *La Guérison yoruba*, 2^e éd., Odile Jacob, Opus, n° 73, Paris, 1998, 333 p. [1=*La Parole de la forêt initiale*, Odile Jacob, Paris, 1996].

II. 7. Psychologie, Psychiatrie

II. 7. 1. Généralités

AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION, *DSM-IV-TR. Manuel diagnostique et statistique des troubles mentaux : texte révisé*, 4^e éd., coordination générale de la traduction française Julien Daniel Guelfi et Marc-Antoine Crocq, Masson, Paris, 2003, XLIV+1065 p. [=AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION, *DSM-IV-TR: Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders Fourth Edition Text Revision*, American Psychiatric Association, Washington, D.C., 2000, XXXVIII+943 p.].

ARMPFIELD Jason M., « Cognitive Vulnerability: A Model of the Etiology of Fear », *Clinical Psychology Review*, 26, 2006, pp. 746-768.

BARLOW David H., « Unraveling the Mysteries of Anxiety and Its Disorders from the Perspective of Emotion Theory », *American Psychologist*, 55, 2000, pp. 1247-1263.

BARLOW David H., « The Nature and Development of Anxiety and Its Disorders: Triple Vulnerability Theory », *Eye on Psi Chi*, 7, n° 2, 2002/03, pp. 14-20.

BAUMEISTER Roy F., HEATHERTON Todd F., TICE Dianne M., « When Ego Threats Lead to Self-Regulation Failure: Negative Consequences of High Self-Esteem », *Journal of Personality and Social Psychology*, 64, 1993, pp. 141-156.

BECK Aaron T., *Cognitive Therapy and the Emotional Disorders*, reprint, Penguin Books, London, 1991, [VIII]+356 p. [1=International Universities Press, New York, 1976].

BLEAK Jared L., FREDERICK Christina M., « Superstitious Behavior in Sport: Levels of Effectiveness and Determinants of Use in Three Collegiate Sports », *Journal of Sport Behavior*, 21, 1998, pp. 1-15.

ECKBLAD Mark, CHAPMAN Loren J., « Magical Ideation as an Indicator of Schizotypy », *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 51, 1983, pp. 215-225.

EILAM David, « Ritualized Behavior in Animals and Humans: Time, Space, and Attention », *Behavioral and Brain Sciences*, 29, 2006, pp. 616-617.

EILAM David, ZOR Rama, SZECHTMAN Henry, HERMESH Haggai, « Rituals, Stereotypy and Compulsive Behavior in Animals and Humans », *Neuroscience and Biobehavioral Reviews*, 30, 2006, pp. 456-471.

EVANS David W., GRAY F. Lee, LECKMAN James F., « The Rituals, Fears and Phobias of Young Children: Insights from Development, Psychopathology and Neurobiology », *Child Psychiatry and Human Development*, 29, 1999, pp. 261-276.

EVANS David W., MILANAK Melissa E., MEDEIROS Bethany, ROSS Jennifer L., « Magical Beliefs and Rituals in Young Children », *Child Psychiatry and Human Development*, 33, 2002, pp. 43-58.

- EY Henri, *Schizophrénie. Études cliniques et psychopathologiques*, Préface de Jean Garrabé, Synthélabo, Les Empêcheurs de penser en rond, Le Plessis-Robinson, 1996, 429 p.
- EY Henri, « Description clinique de la forme typique » in EY Henri, *Schizophrénie. Études cliniques et psychopathologiques*, pp.165-232 [=BACH Jean-François, DORFMANN Henri (dir.), *Encyclopédie Médico-Chirurgicale. Psychiatrie*, Éditions techniques, Paris, 1955, 37282 A10 et 37282 A20].
- FALLON April E., ROZIN Paul, PLINER Patricia, « The Child's Conception of Food: The Development of Food Rejections with Special Reference to Disgust and Contamination Sensitivity », *Child Development*, 55, 1984, pp. 566-575.
- FANSELOW Michael S., « Neural Organization of the Defensive Behavior System Responsible for Fear », *Psychonomic Bulletin & Review*, 1, 1994, pp. 429-438.
- FARKAS Chamarrita, « Utilización de estrategias mágicas para el manejo de situaciones estresantes en estudiantes universitarios/as », *Revista Interamericana de Psicología*, 37, 2003, pp. 109-143.
- FÉGER J., WORBE Y., GALINEAU L., TREMBLAY L., « Troubles psychiatriques et ganglions de la base : une validation expérimentale », *Annales Pharmaceutiques Françaises*, 67, 2009, pp. 320-334.
- FENNELL Melanie J. V., « Low Self-Esteem: A Cognitive Perspective », *Behavioural and Cognitive Psychotherapy*, 25, 1997, pp. 1-25.
- FERRARI Joseph R., « Self-Handicapping by Procrastinators: Protecting Self-Esteem, Social-Esteem, or Both? », *Journal of Research in Personality*, 25, 1991, pp. 245-261.
- FRANCK Erik, DE RAEDT Rudi, « Self-Esteem Reconsidered: Unstable Self-Esteem Outperforms Level of Self-Esteem as Vulnerability Marker for Depression », *Behaviour Research and Therapy*, 45, 2007, pp. 1531-1541.
- FRIEDLAND Nehemia, KEINAN Giora, « The Effects of Stress, Ambiguity Tolerance, and Trait Anxiety on the Formation of Causal Relationships », *Journal of Research in Personality*, 25, 1991, pp. 88-107.
- GREENBERG Jeff, SOLOMON Sheldon, PYSZCZYNSKI Tom, ROSENBLATT Abram, BURLING John, LYON Deborah, SIMON Linda, PINEL Elizabeth, « Why Do People Need Self-Esteem? Converging Evidence That Self-Esteem Serves an Anxiety-Buffering Function », *Journal of Personality and Social Psychology*, 63, 1992, pp. 913-922.
- GUIDANO Vittorio F., LIOTTI Gianni, *Cognitive Processes and Emotional Disorders: A Structural Approach to Psychotherapy*, Foreword by Michael J. Mahoney, The Guilford Press, The Guilford Clinical Psychology and Psychotherapy Series, New York - London, 1983, XX+347 p.
- HAI DT Jonathan, MCCAULEY Clark, ROZIN Paul, « Individual Differences in Sensitivity to Disgust: A Scale Sampling Seven Domains of Disgust Elicitors », *Personality and Individual Differences*, 16, 1994, pp. 701-713.
- HARRIS Paul L., « The Last of the Magicians? Children, Scientists, and the Invocation of Hidden Causal Powers », *Child Development*, 68, 1997, pp. 1018-1020.
- HENDRICK Clyde, PAGE Horace A., « Self-Esteem, Attitude Similarity, and Attraction », *Journal of Personality*, 38, 1970, pp. 588-601.
- HOLYOAK Keith J., THAGARD Paul, « Analogical Mapping by Constraint Satisfaction », *Cognitive Science*, 13, 1989, pp. 295-355.
- JAHODA Gustav, *The Psychology of Superstition*, reprint, Penguin Books, Pelican Books, Harmondsworth - Baltimore - Victoria, 1970, [VIII]+158 p. [1=Allen Lane The Penguin Press, London - Baltimore, 1969].
- JOSEPHS Robert A., LARRICK Richard P., STEELE Claude M., NISBETT Richard E., « Protecting the Self from the Negative Consequences of Risky Decisions », *Journal of Personality and Social Psychology*, 62, 1992, pp. 26-37.
- KEINAN Giora, « Effects of Stress and Tolerance of Ambiguity in Magical Thinking », *Journal of Personality and Social Psychology*, 67, 1994, pp. 48-55.
- KEINAN Giora, « The Effects of Stress and Desire for Control on Superstitious Behavior », *Personality and Social Psychology Bulletin*, 28, 2002, pp. 102-108.
- KERNIS Michael H., « Toward a Conceptualization of Optimal Self-Esteem », *Psychological Inquiry*, 14, 2003, pp. 1-26.

- KERNIS Michael H., CORNELL David P., SUN Chien-Ru, BERRY Andrea, HARLOW Thomas, « There's More to Self-Esteem Than Whether It Is High or Low: The Importance of Stability of Self-Esteem », *Journal of Personality and Social Psychology*, 65, 1993, pp. 1190-1204.
- KERNIS Michael H., GRANDEMANN Bruce D., MATHIS Lynda C., « Stability of Self-Esteem as a Moderator of the Relation between Level of Self-Esteem and Depression », *Journal of Personality and Social Psychology*, 61, 1991, pp. 80-84.
- LANGER Ellen J., « The Illusion of Control », *Journal of Personality and Social Psychology*, 32, 1975, pp. 311-328.
- LANGER Ellen J., ROTH Jane, « Heads I Win, Tails It's Chance: The Illusion of Control as a Function of the Sequence of Outcomes in a Purely Chance Task », *Journal of Personality and Social Psychology*, 32, 1975, pp. 951-955.
- LEARY Mark R., « Interpersonal Aspects of Optimal Self-Esteem and the Authentic Self », *Psychological Inquiry*, 14, 2003, pp. 52-54.
- LEDOUX Joseph E., « Emotion Circuits in the Brain », *Annual Review of Neuroscience*, 23, 2000, pp. 155-184.
- LEDOUX Joseph E., MULLER Jeff, « Emotional Memory and Psychopathology », *Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series B, Biological Sciences*, 352, 1997, pp. 1719-1726.
- LESSER Ronnie, PAISNER Marilyn, « Magical Thinking in Formal Operational Adults », *Human Development*, 28, 1985, pp. 57-70.
- LINDEMAN Marjaana, KESKIVAARA Pertti, ROSCHIER Maarit, « Assessment of Magical Beliefs about Food and Health », *Journal of Health Psychology*, 5, 2000, pp. 195-209.
- MCGREGOR Ian, ZANNA Mark P., HOLMES John G., SPENCER Steven J., « Compensatory Conviction in the Face of Personal Uncertainty: Going to Extremes and Being Oneself », *Journal of Personality and Social Psychology*, 80, 2001, pp. 472-488.
- MEERLOO Joost Abraham Maurits, *The Rape of the Mind: The Psychology of Thought Control, Menticide, and Brainwashing*, The World Publishing Company, Cleveland - New York, 1956, 322 p.
- NEMEROFF Carol J., « Magical Thinking about Illness Virulence: Conceptions of Germs from "Safe" Versus "Dangerous" Others », *Health Psychology*, 14, 1995, pp. 147-151.
- NEMEROFF Carol J., ROZIN Paul, « "You are What You Eat": Applying the Demand-Free "Impressions" Technique to an Unacknowledged Belief », *Ethos*, 17, 1989, pp. 50-69.
- NEMEROFF Carol J., ROZIN Paul, « Sympathetic Magical Beliefs and Kosher Dietary Practice: The Interaction of Rules and Feelings », *Ethos*, 20, 1992, pp. 96-115.
- NEMEROFF Carol J., ROZIN Paul, « The Contagion Concept in Adult Thinking in the United States: Transmission of Germs and of Interpersonal Influence », *Ethos*, 22, 1994, pp. 158-186.
- NEMEROFF Carol J., ROZIN Paul, « The Making of the Magical Mind: The Nature and Function of Sympathetic Magical Thinking » in ROSENGREN Karl S., JOHNSON Carl N., HARRIS Paul L. (ed.), *Imagining the Impossible: Magical, Scientific, and Religious Thinking in Children*, pp. 1-34.
- ODIER Charles, *L'Angoisse et la pensée magique. Essai d'analyse psychogénétique appliquée à la phobie et la névrose d'abandon*, Delachaux & Niestlé, Institut Jean-Jacques Rousseau, Actualités pédagogiques et psychologiques, Neuchâtel - Paris, 1947, 241 p.
- PELEG-POPKO Ora, DAR Reuven, « Ritual Behavior in Children and Mothers' Perceptions of Family Patterns », *Journal of Anxiety Disorders*, 17, 2003, pp. 667-681.
- PHELPS Katrina E., WOOLLEY Jacqueline D., « The Form and Function of Young Children's Magical Beliefs », *Developmental Psychology*, 30, 1994, pp. 385-394.
- PIAGET Jean, *La Représentation du monde chez l'enfant*, avec le concours de onze collaborateurs, rééd., P.U.F., Quadrige, Paris, 2008, 335 p. [1=Librairie Félix Alcan, 1926].
- PIAGET Jean, *La Causalité physique chez l'enfant*, avec le concours de dix-sept collaborateurs, Librairie Félix Alcan, Bibliothèque de l'enfant et de pédagogie, IV, Paris, 1927, 347 p.
- PIAGET Jean, INHELDER Bärbel, *La Psychologie de l'enfant*, rééd., P.U.F., Quadrige, Paris, 2008, 152 p. [1=P.U.F., Que sais-je ?, 1966].

- PRONIN Emily, WEGNER Daniel M., MCCARTHY Kimberly, RODRIGUEZ Sylvia, « Everyday Magical Powers: The Role of Apparent Mental Causation in the Overestimation of Personal Influence », *Journal of Personality and Social Psychology*, 91, 2006, pp. 218-231.
- ROBERTS John E., MONROE Scott M., « A Multi Dimensional Model of Self-Esteem in Depression », *Clinical Psychology Review*, 14, 1994, pp. 161-181.
- ROSENGREN Karl S., HICKLING Anne K., « Seeing Is Believing: Children's Explanations of Commonplace, Magical, and Extraordinary Transformations », *Child Development*, 65, 1994, pp. 1605-1626.
- ROSENGREN Karl S., HICKLING Anne K., « Metamorphosis and Magic: The Development of Children's Thinking about Possible Events and Plausible Mechanisms » in ROSENGREN Karl S., JOHNSON Carl N., HARRIS Paul L. (ed.), *Imagining the Impossible: Magical, Scientific, and Religious Thinking in Children*, pp. 75-98.
- ROZIN Paul, « The Process of Moralization », *Psychological Science*, 10, 1999, pp. 218-221.
- ROZIN Paul, ASHMORE Michele, MARKWITH Maureen, « Lay American Conceptions of Nutrition: Dose Insensitivity, Categorical Thinking, Contagion, and the Monotonic Mind », *Health Psychology*, 15, 1996, pp. 438-447.
- ROZIN Paul, FALLON April E., « A Perspective on Disgust », *Psychological Review*, 94, 1987, pp. 23-41.
- ROZIN Paul, FALLON April E., AUGUSTONI-ZISKIND MaryLynn, « The Child's Conception of Food: The Development of Contamination Sensitivity to "Disgusting" Substances », *Developmental Psychology*, 21, 1985, pp. 1075-1079.
- ROZIN Paul, MARKWITH Maureen, MCCAULEY Clark, « Sensitivity to Indirect Contacts with Other Persons: AIDS Aversion as a Composite of Aversion to Strangers, Infection, Moral Taint, and Misfortune », *Journal of Abnormal Psychology*, 103, 1994, pp. 495-504.
- ROZIN Paul, MARKWITH Maureen, NEMEROFF Carol J., « Magical Contagion Beliefs and Fear of AIDS », *Journal of Applied Social Psychology*, 22, 1992, pp. 1081-1092.
- ROZIN Paul, MARKWITH Maureen, ROSS Bonnie, « The Sympathetic Magical Law of Similarity, Nominal Realism and Neglect of Negatives in Response to Negative Labels », *Psychological Science*, 1, 1990, pp. 383-384.
- ROZIN Paul, MARKWITH Maureen, STOESS Caryn, « Moralization and Becoming a Vegetarian: The Transformation of Preferences into Values and the Recruitment of Disgust », *Psychological Science*, 8, 1997, pp. 67-73.
- ROZIN Paul, MILLMAN Linda, NEMEROFF Carol J., « Operation of the Laws of Sympathetic Magic in Disgust and Other Domains », *Journal of Personality and Social Psychology*, 50, 1986, pp. 703-712.
- ROZIN Paul, NEMEROFF Carol J., « The Laws of Sympathetic Magic: A Psychological Analysis of Similarity and Contagion » in STIGLER James W., SHWEDER Richard A., HERDT Gilbert H. (ed.), *Cultural Psychology: Essays on Comparative Human Development*, pp. 205-232.
- ROZIN Paul, NEMEROFF Carol J., WANE Marcia, SHERROD Amy, « Operation of the Sympathetic Magical Law of Contagion in Interpersonal Attitudes among Americans », *Bulletin of the Psychonomic Society*, 27, 1989, pp. 367-370.
- SCHIPPERS Michaéla C., VAN LANGE Paul A. M., « The Psychological Benefits of Superstitious Rituals in Top Sport: A Study among Top Sportspersons », *Journal of Applied Social Psychology*, 36, 2006, pp. 2532-2553.
- SCHWARTZMAN John, « Symptoms and Rituals: Paradoxical Modes and Social Organization », *Ethos*, 10, 1982, pp. 3-25.
- SEGERSTROM Suzanne C., TAYLOR Shelley E., KEMENY Margaret E., FAHEY John L., « Optimism Is Associated With Mood, Coping, and Immune Change in Response to Stress », *Journal of Personality and Social Psychology*, 74, 1998, pp. 1646-1655.
- SERBAN George, *The Tyranny of Magical Thinking: The Child's World of Belief and Adult Neurosis*, E. P. Dutton Inc., New York, 1982, x+230 p.
- SEVENSKY Robert L., « Religion, Psychology, and Mental Health », *American Journal of Psychotherapy*, XXXVIII, 1984, pp. 73-86.

- SHEPPERD James A., OUELLETTE Judith A., FERNANDEZ Julie K., « Abandoning Unrealistic Optimism: Performance Estimates and the Temporal Proximity of Self-Relevant Feedback », *Journal of Personality and Social Psychology*, 70, 1996, pp. 844-855.
- SHTULMAN Andrew, CAREY Susan, « Improbable or Impossible? How Children Reason About the Possibility of Extraordinary Events », *Child Development*, 78, 2007, pp. 1015-1032.
- STEIN Richard I., NEMEROFF Carol J., « Moral Overtones of Food: Judgments of Others Based on What They Eat », *Personality and Social Psychology Bulletin*, 21, 1995, pp. 480-490.
- SUBBOTSKY Eugene V., « Explaining Impossible Phenomena: Object Permanence Beliefs and Memory Failures in Adults », *Memory*, 4, 1996, pp. 199-223.
- SUBBOTSKY Eugene V., « Phenomenalistic Perception and Rational Understanding in the Mind of an Individual: A Fight for Dominance » in ROSENGREN Karl S., JOHNSON Carl N., HARRIS Paul L. (ed.), *Imagining the Impossible: Magical, Scientific, and Religious Thinking in Children*, pp. 35-74.
- SUBBOTSKY Eugene V., « Causal Explanations of Events by Children and Adults: Can Alternative Causal Modes Coexist in One Mind? », *British Journal of Developmental Psychology*, 19, 2001, pp. 23-46.
- SUBBOTSKY Eugene V., « Magical Thinking in Judgments of Causation: Can Anomalous Phenomena Affect Ontological Causal Beliefs in Children and Adults? », *British Journal of Developmental Psychology*, 22, 2004, pp. 123-152.
- SUBBOTSKY Eugene V., « The Permanence of Mental Objects: Testing Magical Thinking on Perceived and Imaginary Realities », *Developmental Psychology*, 41, 2005, pp. 301-318.
- SUBBOTSKY Eugene V., QUINTEROS Graciela, « Do Cultural Factors Affect Causal Beliefs? Rational and Magical Thinking in Britain and Mexico », *British Journal of Psychology*, 93, 2002, pp. 519-543.
- TAYLOR Shelley E., « Adjustment to Threatening Events. A Theory of Cognitive Adaptation », *American Psychologist*, 38, 1983, pp. 1161-1173.
- TAYLOR Shelley E., BROWN Jonathon D., « Illusion and Well-Being: A Social Psychological Perspective on Mental Health », *Psychological Bulletin*, 103, 1988, pp. 193-210.
- TAYLOR Shelley E., BROWN Jonathon D., « Positive Illusions and Well-Being Revisited: Separating Fact from Fiction », *Psychological Bulletin*, 116, 1994, pp. 21-27.
- TAYLOR Shelley E., LERNER Jennifer S., SHERMAN David K., SAGE Rebecca M., MCDOWELL Nina K., « Are Self-Enhancing Cognitions Associated With Healthy or Unhealthy Biological Profiles? », *Journal of Personality and Social Psychology*, 85, 2003, pp. 605-615.
- TAYLOR Shelley E., LICHTMAN Rosemary R., WOOD Joanne V., « Attributions, Beliefs about Control, and Adjustment to Breast Cancer », *Journal of Personality and Social Psychology*, 46, 1984, pp. 489-502.
- THALBOURNE Michael A., FRENCH Christopher C., « Paranormal Belief, Manic-Depressiveness, and Magical Ideation: A Replication », *Personality and Individual Differences*, 18, 1995, pp. 291-292.
- TICE Dianne M., « Esteem Protection or Enhancement? Self-Handicapping Motives and Attributions Differ by Trait Self-Esteem », *Journal of Personality and Social Psychology*, 60, 1991, pp. 711-725.
- TOBENA A., MARKS I., DAR Reuven, « Advantages of Bias and Prejudice: An Exploration of Their Neurocognitive Templates », *Neuroscience and Biobehavioral Reviews*, 23, 1999, pp. 1047-1058.
- TVERSKY Amos, KAHNEMAN Daniel, « Belief in the Law of Small Numbers », *Psychological Bulletin*, 76, 1971, pp. 105-110.
- VIKAN Arne, CLAUSEN Sten Erik, « Freud, Piaget, or Neither? Beliefs in Controlling Others by Wishful Thinking and Magical Behavior in Young Children », *The Journal of Genetic Psychology*, 154, 1993, pp. 297-314.
- VYSE Stuart A., *Believing in Magic: The Psychology of Superstition*, Oxford University Press, New York - Oxford, 1997, XIV+257 p.
- WATZLAWICK Paul, *La Réalité de la réalité. Confusion, désinformation, communication*, traduit de l'anglais (États-Unis) par Edgar Roskis, rééd., Éditions du Seuil, Points/Essais, n° 162, Paris, 1984 [1=1978], 240 p. [=How Real Is Real? *Communication, Disinformation, Confusion*, Random House, New York - Toronto, 1976].

WATZLAWICK Paul, *The Language of Change: Elements of Therapeutic Communication*, reprint, W. W. Norton & Company, New York - London, 1993 [1=1978], XII+172 p.

WATZLAWICK Paul, «The Nature and Structure of Human Relationships» in WATZLAWICK Paul, *Münchhausen's Pigtail, or Psychotherapy and "Reality". Essays and Lectures*, pp. 11-44 [=«Wesen und Formen menschlicher Beziehungen» in GADAMER Hans-Georg, VOGLER Paul (Hrsg.), *Neue Anthropologie*, vol. 7, Georg Thieme, Stuttgart, 1975, pp. 103-131].

WATZLAWICK Paul, «Münchhausen's Pigtail and Wittgenstein's Ladder: On the Problem of Self-Reference» in WATZLAWICK Paul, *Münchhausen's Pigtail, or Psychotherapy and "Reality". Essays and Lectures*, pp. 179-206 [=«Münchhausens Zopf und Wittgensteins Leiter» in PEISL Anton, MOHLER Armin (Hrsg.), *Schriften der Carl Friedrich von Siemens Stiftung*, vol. 1, *Der Mensch und seine Sprache*, Propyläen Verlag, Berlin, 1979, pp. 234-264].

WATZLAWICK Paul, «Psychiatry's Changing Image of Man» in WATZLAWICK Paul, *Münchhausen's Pigtail, or Psychotherapy and "Reality". Essays and Lectures*, pp. 45-70 [=«Der Wandel des Menschenbildes in der Psychiatrie» in PEISL Anton, MOHLER Armin (Hrsg.), *Schriften der Carl Friedrich von Siemens Stiftung*, vol. 5, *Reproduktion des Menschen: Beiträge zu einer interdisziplinären Anthropologie*, Ullstein Verlag, Berlin, 1981, pp. 174-200].

WATZLAWICK Paul, «Les Prédications qui se vérifient d'elles-mêmes» in WATZLAWICK Paul (dir.), *L'Invention de la réalité*, pp. 109-130.

WATZLAWICK Paul, «Reality Adaptation or Adapted "Reality"? Constructivism and Psychotherapy» in WATZLAWICK Paul, *Münchhausen's Pigtail, or Psychotherapy and "Reality". Essays and Lectures*, pp. 131-151 [=«Wirklichkeitsanpassung oder angepasste „Wirklichkeit“?» in GUMIN Heinz, MOHLER Armin (Hrsg.), *Schriften der Carl Friedrich von Siemens Stiftung*, vol. 10, *Einführung in den Konstruktivismus*, Oldenbourg Verlag, München, 1985, pp. 79-83].

WATZLAWICK Paul, «Components of Ideological "Realities"» in WATZLAWICK Paul, *Münchhausen's Pigtail, or Psychotherapy and "Reality". Essays and Lectures*, pp. 207-252.

WATZLAWICK Paul, BAVELAS Janet Beavin, JACKSON Don D., *Pragmatics of Human Communication: A Study of Interactional Patterns, Pathologies, and Paradoxes*, W. W. Norton & Company, New York - London, 1967, 294 p.

WATZLAWICK Paul, COYNE James C., «Depression Following Stroke: Brief, Problem-focused Family Treatment» in WATZLAWICK Paul, *Münchhausen's Pigtail, or Psychotherapy and "Reality". Essays and Lectures*, pp. 71-81 [=Family Process, 19, 1980, pp. 13-18].

WATZLAWICK Paul, WEAKLAND John H., RISCH Richard, *Change: Principles of Problem Formation and Problem Resolution*, Foreword by Milton H. Erickson, W. W. Norton & Company, New York - London, 1974, XX+172 p.

WEGNER Daniel. M., WHEATLEY Thalia, «Apparent Mental Causation: Sources of the Experience of Will», *American Psychologist*, 54, 1999, pp. 480-492.

WERNER Heinz, *Comparative Psychology of Mental Development*, With a Foreword by Gordon W. Allport, Ph.D., Professor of Psychology, Harvard University, Revised edition, reprint, International Universities Press, New York, 1973 [1=1940 ; 2=1948], XII+564 p.

WISEMAN Richard, WATT Caroline, «Measuring Superstitious Belief: Why Lucky Charms Matter», *Personality and Individual Differences*, 37, 2004, pp. 1533-1541.

WOJCISZKE Bogdan, «Parallels between Competence- Versus Morality-Related Traits and Individualistic Versus Collectivistic Values», *European Journal of Social Psychology*, 27, 1997, pp. 245-256.

WOJCISZKE Bogdan, «Morality and Competence in Person- and Self-Perception», *European Review of Social Psychology*, 16, 2005, pp. 155-188.

WOODY Erik, SZECHTMAN Henry, «Hypnotic Hallucinations: Towards a Biology of Epistemology», *Contemporary Hypnosis*, 17, 2000, pp. 4-14.

WOODY Erik, SZECHTMAN Henry, «Authors' Reply. Hypnotic Hallucinations and Yedasentience», *Contemporary Hypnosis*, 17, 2000, pp. 26-31.

WOOLLEY Jacqueline D., «Thinking about Fantasy: Are Children Fundamentally Different Thinkers and Believers from Adults?», *Child Development*, 68, 1997, pp. 991-1011.

ZEBB Barbara J., MOORE Michael C., « Superstitiousness and Perceived Anxiety Control as Predictors of Psychological Distress », *Journal of Anxiety Disorders*, 17, 2003, pp. 115-130.

ZUSNE Leonard, JONES Warren H., *Anomalistic Psychology: A Study of Magical Thinking*, 2^e éd., Lawrence Erlbaum Associates, Hillsdale (NJ) - Hove - London, 1989, x+316 p. [1=*Anomalistic Psychology: A Study of Extraordinary Phenomena of Behavior and Experience*, 1982].

II. 7. 2. *Psychanalyse*

BERGLER Edmund, « Thirty Some Years after Ferenczi's "Stages in the Development of the Sense of Reality" » in BERGLER Edmund, *Selected Papers of Edmund Bergler, M. D. (1933-1961)*, pp. 123-139 [=The *Psychoanalytic Review*, XXXII, 1945, pp. 125-145].

EIGUER Alberto, *Le Pervers narcissique et son complice*, 3^e éd. mise à jour et augmentée, Dunod, Psychismes, Paris, 2003, xvi+196 p. [1=Bordas, Paris, 1989].

FERENCZI Sandor, « Le Développement du sens de réalité et ses stades » in FERENCZI Sandor, *Psychanalyse II. Œuvres complètes*, tome II, pp. 50-65 [=« Entwicklungsstufen des Wirklichkeitssinnes », *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse*, I, 1913, pp. 124-138].

FREUD Sigmund, *Psychopathologie de la vie quotidienne*, traduit de l'allemand par Serge Jankélévitch, rééd., Éditions Payot, Petite bibliothèque Payot, n° 11, Paris, 1992, 319 p. [=Zur *Psychopathologie des Alltagslebens. Über Versprechen, Vergessen, Vergreifen, Aberglaube und Irrtum*, Durchgesehener Abdruck aus der *Monatsschrift für Psychiatrie Und Neurologie*, Bd. X [1901], S. Karger, Berlin 1904 ; 1^{re} éd. française : Bibliothèque scientifique, Payot, 1923, revue en 1967].

FREUD Sigmund, *Totem et tabou*, traduit de l'allemand par Serge Jankélévitch, rééd., Éditions Payot & Rivages, Petite bibliothèque Payot, n° 9, Paris, 2001, 227 p. [=Totem und Tabu. *Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*, Hugo Heller & Cie., Leipzig - Wien, 1913 ; 1^{re} éd. française : Bibliothèque scientifique, Payot, 1923].

FREUD Sigmund, *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*, traduit de l'allemand par Rose-Marie Zeitlin, rééd., Gallimard, Folio/Essais, n° 126, Paris, 1989 [1=1984], 265 p. [=Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Wien, 1933, 254 p.].

FREUD Sigmund, « L'Homme aux rats. Remarques sur un cas de névrose de contrainte », trad. française de Pierre Cotet et François Robert, Préface de Jacques André in FREUD Sigmund, *Cinq psychanalyses*, pp. 283-378 [=« Bemerkungen über einen Fall von Zwangsneurose », *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschung*, I, 1909, pp. 357-421].

FREUD Sigmund, « Pulsions et destins des pulsions » in FREUD Sigmund, *Métapsychologie*, pp. 11-43 [=« Triebe und Triebchicksale », *Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse*, III, 1915, pp. 84-100].

FREUD Sigmund, « L'Inquiétante étrangeté (*das Unheimliche*) » in FREUD Sigmund, *Essais de psychanalyse appliquée*, pp. 163-210 [=« Das Unheimliche », *Imago*, V, 1919, pp. 297-324].

FREUD Sigmund, « Action compulsives et exercices religieux », trad. française de D. Guérineau in FREUD Sigmund, *Névrose, psychose et perversion*, pp. 133-142 [=« Zwangshandlungen und Religionsübungen », *Zeitschrift für Religionspsychologie*, I, 1907, pp. 4-12].

KERNBERG Otto, *La Personnalité narcissique*, Préface de Daniel Wildlöcher, Traduit de l'américain par Daniel Marcelli, rééd., Dunod, Psychismes, Paris, 1997, 191 p. [=deuxième partie de *Borderline Conditions and Pathological Narcissism*, Jason Aronson, New York, 1975 ; 1^{re} éd. française : Privat, Toulouse, 1980].

KOHUT Heinz, *Le Soi. La psychanalyse des transferts narcissiques*, Traduit de l'anglais par Monique André Lussier, 4^e éd., 2^e tirage, P.U.F., Le Fil rouge. Section 1 : Psychanalyse, Paris, 2004 [1=1974], 374 p. [=The *Analysis of the Self*, International Universities Press, New York, 1971].

KOHUT Heinz, « Forms and Transformations of Narcissism », *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 14, 1966, pp. 243-272.

RACAMIER Paul-Claude, *Les Schizophrènes*, 2^e éd., réimp., Éditions Payot & Rivages, Petite bibliothèque Payot, n° 32, Paris 2001, 243 p. [1=Payot, Petite bibliothèque Payot, Collection Science de l'homme, n° 380, Paris, 1980 ; 2=1990].

RÓHEIM Géza, *Magic and Schizophrenia*, Posthumously edited by Warner Muesterbergen, Ph.D., with the assistance of S. H. Posinsky, Ph.D., Foreword by Sandor Lorand, M.D., 2^e éd., Indiana University Press, Midland Book Edition, Bloomington, 1962, VIII+230 p. [1=International Universities Press, New York, 1955].

SEARLES Harold Frederic, « L'Effort pour rendre l'autre fou. Un élément dans l'étiologie et la psychothérapie de la schizophrénie » in SEARLES Harold Frederic, *L'Effort pour rendre l'autre fou*, pp. 252-300 [=Nouvelle revue de psychanalyse, 12, 1975, pp. 23-47 ; « The Effort to Drive the Other Person Crazy - An Element in the Aetiology and Psychotherapy of Schizophrenia », *British Journal of Medical Psychology*, 32, 1959, pp. 1-18 ; SEARLES Harold Frederic, *Collected Papers on Schizophrenia and Related Subjects*, pp. 254-283].

II. 7. 3. Troubles obsessionnels-compulsifs, obsessions

AARDEMA Frederick, O'CONNOR Kieron P., « The Menace Within: Obsessions and the Self », *Journal of Cognitive Psychotherapy*, 21, 2007, pp. 182-197.

ABED Riadh T., DE PAUW Karel W., « An Evolutionary Hypothesis for Obsessive-Compulsive Disorder: A Psychological Immune System? », *Behavioural Neurology*, 11, 1998/99, pp. 245-250.

ABRAMOWITZ Jonathan S., SCHWARTZ Stefanie A., MOORE Katherine M., LUENZMANN Kristi R., « Obsessive-Compulsive Symptoms in Pregnancy and the Puerperium: A Review of the Literature », *Journal of Anxiety Disorders*, 17, 2003, pp. 461-478.

AMIR Nader, FRESHMAN Melinda, RAMSEY Brian, NEARY Erin, BRIGIDI Bartholomew D., « Thought-Action Fusion in Individuals with OCD Symptoms », *Behaviour Research and Therapy*, 39, 2001, pp. 765-776.

BHAR Sunil Singh, *Self-Ambivalence in Obsessive-Compulsive Disorder*, unpublished Ph.D. thesis, July 2004, University of Melbourne, Department of Psychology, Melbourne, 2005, 384 p. [en ligne : <http://eprints.unimelb.edu.au/archive/00000814>].

BHAR Sunil Singh, KYRIOS Michael, « An Investigation of Self-Ambivalence in Obsessive-Compulsive Disorder », *Behaviour Research and Therapy*, 45, 2007, pp. 1845-1857.

BOLTON Derek, DEARSLEY Pamela, MADRONAL-LUQUE Richard, BARON-COHEN Simon, « Magical Thinking in Childhood and Adolescence: Development and Relation to Obsessive Compulsion », *British Journal of Developmental Psychology*, 20, 2002, pp. 479-494.

CARR Anthony T., « Compulsive Neurosis: A Review of the Literature », *Psychological Bulletin*, 81, 1974, pp. 311-318.

CULLEN J. M., « Reduction of Ambiguity Through Ritualization », *Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series B, Biological Sciences*, 251, 1966, pp. 363-374.

DAR Reuven, « Elucidating the Mechanism of Uncertainty and Doubt in Obsessive-Compulsive Checkers », *Journal of Behavior Therapy and Experimental Psychiatry*, 35, 2004, pp. 153-163.

DEMAL Ulrike, LENZ Gerhard, MAYRHOFER Andrea, ZAPOTOCZKY Hans-Georg, ZITTERL Werner, « Obsessive-Compulsive Disorder and Depression. A Retrospective Study on Course and Interaction », *Psychopathology*, 26, 1993, pp. 145-150.

DE SILVA Padmal, « The Phenomenology of Obsessive-Compulsive Disorder » in MENZIES Ross G., DE SILVA Padmal (ed.), *Obsessive Compulsive Disorder: Theory, Research and Treatment*, pp. 21-36.

DORON Guy, KYRIOS Michael, « Obsessive Compulsive Disorder: A Review of Possible Specific Internal Representations within a Broader Cognitive Theory », *Clinical Psychology Review*, 25, 2005, pp. 415-432.

DORON Guy, KYRIOS Michael, MOULDING Richard, « Sensitive Domains of Self-Concept in Obsessive-Compulsive Disorder (OCD): Further Evidence for a Multidimensional Model of OCD », *Journal of Anxiety Disorders*, 21, 2007, pp. 433-444.

DORON Guy, MOULDING Richard, KYRIOS Michael, NEDELJKOVIC Maja, « Sensitivity of Self-Beliefs in Obsessive-Compulsive Disorder », *Depression and Anxiety*, 25, 2008, pp. 874-884.

DORON Guy, MOULDING Richard, KYRIOS Michael, NEDELJKOVIC Maja, BHAR Sunil Singh, « "We Do Not See Things as They Are, We See Them as We Are": A Multidimensional Worldview Model of Obsessive-Compulsive Disorder », *Journal of Cognitive Psychotherapy*, 21, 2007, pp. 217-231.

- EHNTHOLT Kimberly A., SALKOVSKIS Paul M., RIMES Katharine A., « Obsessive-Compulsive Disorder, Anxiety Disorders, and Self-Esteem: An Exploratory Study », *Behaviour Research and Therapy*, 37, 1999, pp. 771-781.
- EINSTEIN Danielle A., MENZIES Ross G., « The Presence of Magical Thinking in Obsessive Compulsive Disorder », *Behaviour Research and Therapy*, 42, 2004, pp. 539-549.
- EINSTEIN Danielle A., MENZIES Ross G., « Role of Magical Thinking in Obsessive-Compulsive Symptoms in an Undergraduate Sample », *Depression and Anxiety*, 19, 2004, pp. 174-179.
- EVANS David W., LECKMAN James F., CARTER Alice, REZNICK J. Steven, HENSHAW Desiree, KING Robert A., PAULS David, « Ritual, Habit, and Perfectionism: The Prevalence and Development of Compulsive-Like Behavior in Normal Young Children », *Child Development*, 68, 1997, pp. 58-68.
- FAVA Giovanni A., SAVRON Gianni, RAFANELLI Chiara, GRANDI Silvana, CANESTRATI Renzo, « Prodromal Symptoms in Obsessive-Compulsive Disorder », *Psychopathology*, 29, 1996, pp. 131-134.
- FISKE Alan Page, HASLAM Nick, « Is Obsessive-Compulsive Disorder a Pathology of the Human Disposition to Perform Socially Meaningful Rituals? Evidence of Similar Content », *The Journal of Nervous and Mental Disease*, 185, 1997, pp. 211-222.
- FONTELELLA Leonardo F., HASLER Gregor, « The Analytical Epidemiology of Obsessive-Compulsive Disorder: Risk Factors and Correlates », *Progress in Neuro-Psychopharmacology and Biological Psychiatry*, 32, 2008, pp. 1-15.
- FROST Randy O., KRAUSE Meredith S., MCMAHON Mary J., PEPPE Jennifer, EVANS Michelle, MCPHEE Amy E., HOLDEN Margaret, « Compulsivity and Superstitiousness », *Behaviour Research and Therapy*, 31, 1993, pp. 423-425.
- GELLER Daniel A., « Obsessive-Compulsive and Spectrum Disorders in Children and Adolescents », *Psychiatric Clinics of North America*, 29, 2006, pp. 353-370.
- GREENBERG David, « Are Religious Compulsions Religious or Compulsive: A Phenomenological Study », *American Journal of Psychotherapy*, XXXVIII, 1984, pp. 524-532.
- HORNSVELD Ruud H. J., KRAAIMAAT Floor W., VAN DAM-BAGGEN Rien M. J., « Anxiety/Discomfort and Handwashing in Obsessive-Compulsive and Psychiatric Control Patients », *Behaviour Research and Therapy*, 17, 1979, pp. 223-228.
- JAKES Ian, « Salkovskis on Obsessional-Compulsive Neurosis: A Critique », *Behaviour Research and Therapy*, 27, 1989, pp. 673-675.
- JAKES Ian, « Salkovskis on Obsessional-Compulsive Neurosis: A Rejoinder », *Behaviour Research and Therapy*, 27, 1989, pp. 683-684.
- JANET Pierre, *Les Obsessions et la psychasthénie*, 2 vol., tome I : Études cliniques et expérimentales sur les idées obsédantes, les impulsions, les manies mentales, la folie du doute, les tics, les agitations, les phobies, les délires du contact, les angoisses, les sentiments d'incomplétude, la neurasthénie, les modifications du sentiment du réel, leur pathogénie et leur traitement, 2^e éd., Félix Alcan éditeur (ancienne librairie Germer Baillière et C^{ie}), Travaux du laboratoire de Psychologie de la Clinique à la Salpêtrière - Troisième série, Paris, 1908 [1=1903], XIV+782 p.
- KROCHMALIK Annette, MENZIES Ross G., « The Classification and Diagnosis of Obsessive-Compulsive Disorder » in MENZIES Ross G., DE SILVA Padmal (ed.), *Obsessive Compulsive Disorder: Theory, Research and Treatment*, pp. 3-20.
- KRUCKMAN Laurence, « Rituals as Prevention: The Case of Post-Partum Depression » in HEINZE Ruth-Inge (ed.), *The Nature and Function of Rituals*, pp. 213-228.
- KYRIOS Michael, « Exposure and Response Prevention for Obsessive-Compulsive Disorder » in MENZIES Ross G., DE SILVA Padmal (ed.), *Obsessive Compulsive Disorder: Theory, Research and Treatment*, pp. 259-274.
- LEONARD Henrietta L., « Childhood Rituals and Superstitions: Developmental and Cultural Perspective » in RAPOPORT Judith L. (ed.), *Obsessive-Compulsive Disorder in Children and Adolescent*, pp. 289-309.
- MAKHLOUF-NORRIS Fawzeya, NORRIS Hugh, « The Obsessive Compulsive Syndrome as a Neurotic Device for the Reduction of Self-Uncertainty », *British Journal of Psychiatry*, 122, 1973, pp. 277-288.
- MALTBY Nicholas, TOLIN David F., WORHUNSKY Patrick, O'KEEFE Timothy M., KIEHL Kent A., « Dysfunctional Action Monitoring Hyperactivates Frontal-Striatal Circuits in Obsessive-Compulsive Disorder: An Event-Related fMRI Study », *NeuroImage*, 24, 2005, pp. 495-503.

- MANCINI Francesco, D'OLIMPIO Francesca, DEL GENIO Marisa, DIDONNA Fabrizio, PRUNETTI Elena, « Obsessions and Compulsions and Intolerance for Uncertainty in a Non-Clinical Sample », *Journal of Anxiety Disorders*, 16, 2002, pp. 401-411.
- MANCINI Francesco, GANGEMI Amelia, « Fear of Guilt from Behaving Irresponsibly in Obsessive-Compulsive Disorder », *Journal of Behavior Therapy and Experimental Psychiatry*, 35, 2004, pp. 109-120.
- MANSUETO Charles S., « Case Study: Cognitive-Behavioral Analysis and Treatment of an Adolescent with Severe Multiform Obsessive-Compulsive Disorder » in RAPOPORT Judith L. (ed.), *Obsessive-Compulsive Disorder in Children and Adolescent*, pp. 189-216.
- MOULDING Richard, KYRIOS Michael, « Anxiety Disorders and Control Related Beliefs: The Exemplar of Obsessive-Compulsive Disorder (OCD) », *Clinical Psychology Review*, 26, 2006, pp. 573-583.
- MURIS Peter, MEESTERS Cor, RASSIN Eric, MERCKELBACH Harald, CAMPBELL Jerehm, « Thought-Action Fusion and Anxiety Disorders Symptoms in Normal Adolescents », *Behaviour Research and Therapy*, 39, 2001, pp. 843-852.
- MURIS Peter, MERCKELBACH Harald, CLAVAN Michel, « Abnormal and Normal Compulsions », *Behaviour Research and Therapy*, 35, 1997, pp. 249-252.
- PURDON Christine, CLARK David A., « Metacognition and Obsessions », *Clinical Psychology and Psychotherapy*, 6, 1999, pp. 102-110.
- RACHMAN Stanley J., « Obsessional-Compulsive Checking », *Behaviour Research and Therapy*, 14, 1976, pp. 269-277.
- RACHMAN Stanley J., « Obsessions, Responsibility and Guilt », *Behaviour Research and Therapy*, 31, 1993, pp. 149-154.
- RACHMAN Stanley J., « A Cognitive Theory of Obsessions », *Behaviour Research and Therapy*, 35, 1997, pp. 793-802.
- RACHMAN Stanley J., « A Cognitive Theory of Obsessions: Elaborations », *Behaviour Research and Therapy*, 36, 1998, pp. 385-401.
- RACHMAN Stanley J., « A Cognitive Theory of Compulsive Checking », *Behaviour Research and Therapy*, 40, 2002, pp. 625-639.
- RACHMAN Stanley J., « Fear of Contamination », *Behaviour Research and Therapy*, 42, 2004, pp. 1227-1255.
- RACHMAN Stanley J., DE SILVA Padmal, *Obsessive-Compulsive Disorder: The Facts*, 4^e éd., Oxford University Press, Oxford - New York, 2009 [1=1992], XII+184 p.
- RACHMAN Stanley J., DE SILVA Padmal, « Abnormal and Normal Obsessions », *Behaviour Research and Therapy*, 16, 1978, pp. 233-248.
- RACHMAN Stanley J., HODGSON Ray J., *Obsessions and Compulsions*, Prentice-Hall, The Century Psychology Series, Englewood Cliffs (NJ), 1980, x+437 p.
- RACHMAN Stanley J., SHAFRAN Roz, « Cognitive Distortions: Thought-Action Fusion », *Clinical Psychology and Psychotherapy*, 6, 1999, pp. 80-85.
- RACHMAN Stanley J., THORDARSON Dana S., SHAFRAN Roz, R. WOODY Sheila, « Perceived Responsibility: Structure and Significance », *Behaviour Research and Therapy*, 33, 1995, pp. 779-784.
- RAHMAN R. U., HUSAIN N., « Self-Esteem in Obsessive Compulsive Disorder », *European Psychiatry*, 24, Supplement 1, 2009, p. S1036 [17th European Psychiatric Association (EPA) European Congress - Lisbon, Portugal, January 24-28, 2009].
- RASSIN Eric, DIEPSTRATEN Philip, MERCKELBACH Harald, MURIS Peter, « Thought-Action Fusion and Thought Suppression in Obsessive-Compulsive Disorder », *Behaviour Research and Therapy*, 39, 2001, pp. 757-764.
- REED Graham F., *Obsessional Experience and Compulsive Behaviour: A Cognitive-Structural Approach*, Academic Press Inc., Personality, Psychopathology, and Psychotherapy: A Series of Monographs, Texts, and Treatises, n° 34, Orlando - San Diego - New York - London - Toronto - Montreal - Sidney - Tokyo, 1985, XVI+246 p.
- ROSEN Marvin, « A Dual Model of Obsessional Neurosis », *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 43, 1975, pp. 453-459.

- SALKOVSKIS Paul M., « Obsessional-Compulsive Problems: A Cognitive-Behavioural Analysis », *Behaviour Research and Therapy*, 23, 1985, pp. 571-583.
- SALKOVSKIS Paul M., « Cognitive-Behavioural Factors and the Persistence of Intrusive Thoughts in Obsessional Problems », *Behaviour Research and Therapy*, 27, 1989, pp. 677-682.
- SALKOVSKIS Paul M., MCGUIRE Joy, « Cognitive-Behavioural Theory of Obsessive-Compulsive Disorder » in MENZIES Ross G., DE SILVA Padmal (ed.), *Obsessive Compulsive Disorder: Theory, Research and Treatment*, pp. 59-78.
- SHAFRAN Roz, « Obsessive-Compulsive Disorder in Children and Adolescents » in MENZIES Ross G., DE SILVA Padmal (ed.), *Obsessive Compulsive Disorder: Theory, Research and Treatment*, pp. 311-320.
- SHAFRAN Roz, THORDARSON Dana S., RACHMAN Stanley J., « Thought-Action Fusion in Obsessive Compulsive Disorder », *Journal of Anxiety Disorders*, 10, 1996, pp. 379-391.
- SHAFRAN Roz, WATKINS Elizabeth, CHARMAN Tony, « Guilt in Obsessive-Compulsive Disorder », *Journal of Anxiety Disorders*, 10, 1996, pp. 509-516.
- SOOKMAN Debbie, PINARD Gilbert, « Integrative Cognitive Therapy for Obsessive-Compulsive Disorder: A Focus on Multiple Schemas », *Cognitive and Behavioral Practice*, 6, 1999, pp. 351-362.
- SOOKMAN Debbie, PINARD Gilbert, BECK Aaron T., « Vulnerability Schemas in Obsessive-Compulsive Disorder », *Journal of Cognitive Psychotherapy*, 15, 2001, pp. 109-130.
- SUESS Larry, HALPERN Martin S., « Obsessive-Compulsive Disorder: The Religious Perspective » in RAPOPORT Judith L. (ed.), *Obsessive-Compulsive Disorder in Children and Adolescent*, pp. 311-325.
- SZECHTMAN Henry, WOODY Erik [Z.], « Obsessive-Compulsive Disorder as a Disturbance of Security Motivation », *Psychological Review*, 111, 2004, pp. 111-127.
- TALLIS Frank, « Obsessions, Responsibility and Guilt: Two Case Reports Suggesting a Common and Specific Aetiology », *Behaviour Research and Therapy*, 32, 1994, pp. 143-145.
- THYER Bruce A., CURTIS George C., FECHNER Suzanne L., « Fear of Criticism Is Not Specific To Obsessive-Compulsive Disorder », *Behaviour Research and Therapy*, 22, 1984, pp. 77-80.
- TOATES Frederick, COSCHUG-TOATES Olga, *Obsessive Compulsive Disorder: Practical, Tried-and-Tested Strategies to Overcome OCD*, Foreword by Padmal de Silva, 2^e éd., Class Publishing, London, 2002, XIV+267 p. [1=TOATES Frederick, *Obsessional Thoughts and Behaviour*, Thorsons, 1990].
- TOLIN David F., ABRAMOWITZ Jonathan S., BRIGIDI Bartholomew D., FOA Edna B., « Intolerance of Uncertainty in Obsessive-Compulsive Disorder », *Journal of Anxiety Disorders*, 17, 2003, pp. 233-242.
- TOLIN David F., WORHUNSKY Patrick, MALTBY Nicholas, « Sympathetic Magic in Contamination-Related OCD », *Journal of Behavior Therapy and Experimental Psychiatry*, 35, 2004, pp. 193-205.
- TOLIN David F., WORHUNSKY Patrick, MALTBY Nicholas, « Are “Obsessive” Beliefs Specific To OCD?: A Comparison Across Anxiety Disorders », *Behaviour Research and Therapy*, 44, 2006, pp. 469-480.
- TURNER Ralph M., STEKETEE Gail S., FOA Edna B., « Fear of Criticism in Washers, Checkers and Phobics », *Behaviour Research and Therapy*, 17, 1979, pp. 79-81.
- VAN OPPEN Patricia, ARNTZ Arnoud, « Cognitive Therapy for Obsessive-Compulsive Disorder », *Behaviour Research and Therapy*, 32, 1994, pp. 79-87.
- WELLS Adrian, PAPAGEORGIU Costas, « Relationships between Worry, Obsessive-Compulsive Symptoms and Meta-Cognitive Beliefs », *Behaviour Research and Therapy*, 36, 1998, pp. 899-913.
- WISE Steven P., RAPOPORT Judith L., « Obsessive-Compulsive Disorder: Is It Basal Ganglia Dysfunction? » in RAPOPORT Judith L. (ed.), *Obsessive-Compulsive Disorder in Children and Adolescent*, pp. 327-344.
- WOODY Erik Z, LEWIS Victoria, SNIDER Lisa, GRANT Hilary, KAMATH Markad, SZECHTMAN Henry, « Induction of Compulsive-Like Washing by Blocking the Feeling of Knowing: An Experimental Test of the Security-Motivation Hypothesis of Obsessive-Compulsive Disorder », *Behavioral and Brain Functions*, 1, n° 11, 2005, 10 p.

II. 7. 4. *Psychologie sociale*

- ANDERSON C. C., CÔTÉ A. D. J., « Belief Dissonance as a Source of Disaffection between Ethnic Groups », *Journal of Personality and Social Psychology*, 4, 1966, pp. 447-453.
- ARONSON Elliot, CARLSMITH J. Merrill, DARLEY John M., « The Effects of Expectancy on Volunteering for an Unpleasant Experience », *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 66, 1963, pp. 220-224.
- ARONSON Elliot, COPE Vernon, « My Enemy's Enemy Is My Friend », *Journal of Personality and Social Psychology*, 8, 1968, pp. 8-12.
- ARONSON Elliot, MILLS Judson, « The Effect of Severity of Initiation on Liking for a Group », *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 59, 1959, pp. 177-181.
- BATESON Gregory, « A Theory of Play and Fantasy » in BATESON Gregory, *Steps to an Ecology of Mind*, pp. 177-193 [=Psychiatric Research Reports, II, 1955, pp. 39-51].
- BATESON Gregory, JACKSON Don D., HALEY Jay, WEAKLAND John H., « Toward a Theory of Schizophrenia » in BATESON Gregory, *Steps to an Ecology of Mind*, pp. 201-227 [=Behavioral Science, I, 1956, pp. 251-264].
- BULBULIA Joseph, « Religious Costs as Adaptations that Signal Altruistic Intention », *Evolution and Cognition*, 10, 2004, pp. 19-42.
- BYRNE Donn, « Interpersonal Attraction and Attitude Similarity », *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 62, 1961, pp. 713-715.
- BYRNE Donn, CLORE Gerald L., Jr., WORCHEL Philip, « Effect of Economic Similarity-Dissimilarity on Interpersonal Attraction », *Journal of Personality and Social Psychology*, 4, 1966, pp. 220-224.
- BYRNE Donn, CLORE Gerald L., Jr., SMEATON George, « The Attraction Hypothesis: Do Similar Attitudes Affect Anything? », *Journal of Personality and Social Psychology*, 51, 1986, pp. 1167-1170.
- BYRNE Donn, LONDON Oliver, REEVES Keith, « The Effects of Physical Attractiveness, Sex, and Attitude Similarity on Interpersonal Attraction », *Journal of Personality*, 36, 1968, pp. 259-271.
- CAMPBELL Donald T., TWEDT Helen, O'CONNELL Edward J., « Similarity, Contrast, and Complementarity in Friendship Choice », *Journal of Personality and Social Psychology*, 3, 1966, pp. 3-12.
- CASE Trevor I., FITNESS Julie, CAIRNS David R., STEVENSON Richard J., « Coping With Uncertainty: Superstitious Strategies and Secondary Control », *Journal of Applied Social Psychology*, 34, 2004, pp. 848-871.
- CHRISTAKIS Nicholas A., FOWLER James H., *Connected: The Amazing Power of Social Networks and How They Shape Our Lives*, Harper Press, London, 2010, XIV+338 p.
- CHRISTAKIS Nicholas A., FOWLER James H., « The Spread of Obesity in a Large Social Network Over 32 Years », *The New England Journal of Medicine*, 357, 2007, pp. 370-379.
- CHRISTAKIS Nicholas A., FOWLER James H., « The Collective Dynamics of Smoking in a Large Social Network », *The New England Journal of Medicine*, 358, 2008, pp. 2249-2258.
- CIALDINI Robert B., *Influence: Science and Practice*, 5^e éd., Pearson, Boston - New York - San Francisco, 2009, XII+260 p. [1=Birkhauser, Boston, 1980].
- CLARK M. L., AYERS Marla, « Friendship Similarity during Early Adolescence: Gender and Racial Patterns », *The Journal Psychology*, 126, 1992, pp. 393-405.
- DRYER D. Christopher, HOROWITZ Leonard M., « When Do Opposites Attract? Interpersonal Complementarity Versus Similarity », *Journal of Personality and Social Psychology*, 72, 1997, pp. 592-603.
- EKMAN Paul, FRIESEN Wallace V., O'SULLIVAN Maureen, SCHERER Klaus, « Relative Importance of Face, Body, and Speech in Judgments of Personality and Affect », *Journal of Personality and Social Psychology*, 38, 1980, pp. 270-277.
- FESTINGER Leon, *A Theory of Cognitive Dissonance*, 2^e éd., Stanford University Press, Stanford, 1962, XII+291 p. [1=Row, Peterson and Company, Evanston, 1957].
- FESTINGER Leon, RIECKEN Henry W., SCHACHTER Stanley, *When Prophecy Fails: A Social and Psychological Study of a Modern Group that Predicted the Destruction of the World*, reprint, Harper & Row, Harper Torchbooks, New York, 1964, [VI]+253 p. [1=University of Minnesota Press, Minneapolis, 1956].

- FOWLER James H., CHRISTAKIS Nicholas A., « Dynamic Spread of Happiness in a Large Social Network: Longitudinal Analysis over 20 Years in the Framingham Heart Study », *British Medical Journal*, 337, 2008, a2338 (9 p.).
- FOWLER James H., CHRISTAKIS Nicholas A., « Estimating Peer Effects on Health in Social Networks: A Response to Cohen-Cole and Fletcher; and Trogdon, Nonnemaker, and Pais », *Journal of Health Economics*, 27, 2008, pp. 1400-1405.
- FOWLER James H., CHRISTAKIS Nicholas A., « Cooperative Behavior Cascades in Human Social Networks », *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 107, 2010, pp. 5334-5338.
- GERARD Harold B., MATHEWSON Grover C., « The Effects of Severity of Initiation on Liking for a Group: A Replication », *Journal of Experimental Social Psychology*, 2, 1966, pp. 278-287.
- GOLDSTEIN Joel W., ROSENFELD Howard M., « Insecurity and Preference for Persons Similar to Oneself », *Journal of Personality*, 37, 1969, pp. 253-268.
- GREENBERG Jeff, PYSZCZYNSKI Tom, SOLOMON Sheldon, ROSENBLATT Abram, VEEDER Mitchell, KIRKLAND Shari, « Evidence for Terror Management Theory II: The Effects of Mortality Salience on Reactions to Those Who Threaten or Bolster the Cultural Worldview », *Journal of Personality and Social Psychology*, 58, 1990, pp. 308-318.
- GREENBERG Jeff, SIMON Linda, PYSZCZYNSKI Tom, SOLOMON Sheldon, CHATEL Dan, « Terror Management and Tolerance: Does Mortality Salience Always Intensify Negative Reactions to Others Who Threaten One's Worldview? », *Journal of Personality and Social Psychology*, 63, 1992, pp. 212-220.
- GUÉGUEN Nicolas, *Psychologie de la manipulation et de la soumission*, Dunod, Psycho sup, Paris, 2002, VIII+303 p.
- HENDERSON-KING Aaron I., NISBETT Richard E., « Anti-Black Prejudice as a Function of Exposure to the Negative Behavior of a Single Black Person », *Journal of Personality and Social Psychology*, 71, 1996, pp. 654-664.
- HOFFMAN L. Richard, MAIER Norman R. F., « An Experimental Reexamination of the Similarity-Attraction Hypothesis », *Journal of Personality and Social Psychology*, 3, 1966, pp. 145-152.
- HOWARD John W., ROTHBART Myron, « Social Categorization and Memory for In-Group and Out-Group Behavior », *Journal of Personality and Social Psychology*, 38, 1980, pp. 301-310.
- JOULE Robert-Vincent, BEAUVOIS Jean-Léon, *Petit traité de manipulation à l'usage des honnêtes gens*, Nouvelle version, Presses universitaires de Grenoble, Grenoble, 2002 [1=1987], 286 p.
- JOULE Robert-Vincent, BEAUVOIS Jean-Léon, *La Soumission librement consentie. Comment amener les gens à faire librement ce qu'ils doivent faire ?*, 5^e éd., P.U.F., Psychologie sociale, Paris, 2003 [1=1998], VIII+214 p.
- KIESLER Charles A., *The Psychology of Commitment: Experiments Linking Behavior to Belief*, Academic Press, Social Psychology Series, New York - London, 1971, XIV+190 p.
- KLOHNEN Eva C., LUO Shanhong, « Interpersonal Attraction and Personality: What Is Attractive — Self Similarity, Ideal Similarity, Complementarity, or Attachment Security? », *Journal of Personality and Social Psychology*, 85, 2003, pp. 709-722.
- KOOMEN Willem, DIJKER Anton J., « Ingroup and Outgroup Stereotypes and Selective Processing », *European Journal of Social Psychology*, 27, 1997, pp. 589-601.
- LA FRENIERE Peter, STRAYER F. F., GAUTHIER Roger, « The Emergence of Same-Sex Affiliative Preferences among Preschool Peers: A Developmental/Ethological Perspective », *Child Development*, 55, 1984, pp. 1958-1965.
- LIEBERMAN Joel D., « Terror Management, Illusory Correlation, and Perceptions of Minority Groups », *Basic and Applied Social Psychology*, 21, 1999, pp. 13-23.
- MAASS Anne, COLOMBO Anna, COLOMBO Alessandra, SHERMAN Steven J., « Inferring Traits from Behaviors versus Behaviors from Traits: The Induction-Deduction Asymmetry », *Journal of Personality and Social Psychology*, 81, 2001, pp. 391-404.
- MICHINOV Estelle, MONTEIL Jean-Marc, « The Similarity-Attraction Relationship Revisited: Divergence between the Affective and Behavioral Facets of Attraction », *European Journal of Social Psychology*, 32, 2002, pp. 485-500.

- MILGRAM Stanley, *Obedience to Authority: An Experimental View*, Foreword by Jerome Bruner, rééd., Pinter & Martin, London, 2005, XXII+231 p. [1=HarperCollins Publishers, New York, 1974].
- MORCHAIN Pascal, « Valeurs et perception stéréotypée des groupes », *Cahiers de l'Urmis*, 10-11, 2006, pp. 31-40.
- MUCCHIELLI Alex, *L'Art d'influencer. Analyse des techniques de manipulation*, Armand Colin, Collection U - Sciences de la communication, Paris, 2000, 174 p.
- OUELLETTE Judith A., WOOD Wendy, « Habit and Intention in Everyday Life: The Multiple Processes by Which Past Behavior Predicts Future Behavior », *Psychological Bulletin*, 124, 1998, pp. 54-74.
- PHALET Karen, POPPE Edwin, « Competence and Morality Dimensions of National and Ethnic Stereotypes: A Study in Six Eastern-European Countries », *European Journal of Social Psychology*, 27, 1997, pp. 703-723.
- POWLISHTA Kimberly K., SERBIN Lisa A., DOYLE Anna-Beth, WHITE Donna R., « Gender, Ethnic, and Body Type Biases: The Generality of Prejudice in Childhood », *Developmental Psychology*, 30, 1994, pp. 526-536.
- ROCHEBLAVE-SPENLÉ Anne-Marie, *La Notion de rôle en psychologie sociale. Étude historico-critique*, 2^e éd. augmentée, P.U.F., Bibliothèque scientifique internationale - Section psychologie, Paris, 1969 [1=1962], VIII+534 p.
- ROKEACH Milton, *The Open and Closed Mind: Investigations into the Nature of Belief Systems and Personality Systems*, Basic Books, New York, 1960, 447 p.
- ROKEACH Milton, « Belief Versus Race as Determinants of Social Distance: Comment on Triandis' Paper », *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 62, 1961, pp. 187-188.
- ROKEACH Milton, SMITH Patricia W., EVANS Richard I., « Two Kinds of Prejudice or One? » in ROKEACH Milton, *The Open and Closed Mind...*, pp. 132-168.
- ROSENBAUM Milton E., « The Repulsion Hypothesis: On the Nondevelopment of Relationships », *Journal of Personality and Social Psychology*, 51, 1986, pp. 1156-1166.
- ROSENBLATT Abram, GREENBERG Jeff, SOLOMON Sheldon, PYSZCZYNSKI Tom, LYON Deborah, « Evidence For Terror Management Theory: I. The Effects of Mortality Salience on Reactions to Those Who Violate or Uphold Cultural Values », *Journal of Personality and Social Psychology*, 57, 1989, pp. 681-690.
- ROSENHAN David L., « Être Sain dans un environnement malade » in WATZLAWICK Paul (dir.), *L'Invention de la réalité*, pp. 131-160 [=« On Being Sane in Insane Places », *Science*, 179, n° 4070, 1973, pp. 250-258].
- ROSENQUIST J. Niels, MURABITO Joanne, FOWLER James H., CHRISTAKIS Nicholas A., « The Spread of Alcohol Consumption Behavior in a Large Social Network », *Annals of Internal Medicine*, 152, 2010, pp. 426-433.
- SHWEDER Richard A., « Likeness and Likelihood in Everyday Thought: Magical Thinking in Judgments about Personality », *Current Anthropology*, 18, 1977, pp. 637-648.
- SICOLY Fiore, ROSS Michael, « Facilitation of Ego-biased Attributions by Means of Self-serving Observer Feedback », *Journal of Personality and Social Psychology*, 35, 1977, pp. 734-741.
- SIGELMAN Carol K., MILLER Thomas E., WHITWORTH Laura A., « The Early Development of Stigmatizing Reactions to Physical Differences », *Journal of Applied Developmental Psychology*, 7, 1986, pp. 17-32.
- SINGLETON Louise C., ASHER Steven R., « Racial Integration and Children's Peer Preferences: An Investigation of Developmental and Cohort Differences », *Child Development*, 50, 1979, pp. 936-941.
- SMITH Kirsten P., CHRISTAKIS Nicholas A., « Social Networks and Health », *Annual Review of Sociology*, 34, 2008, pp. 405-429.
- SOLOMON Sheldon, GREENBERG Jeff, PYSZCZYNSKI Tom, « A Terror Management Theory of Social Behavior: The Psychological Functions of Self-Esteem and Cultural Worldviews », *Advances in Experimental Social Psychology*, 24, 1991, pp. 93-159.
- SOSIS Richard, « Why Aren't We All Hutterites? Costly Signaling Theory and Religious Behavior », *Human Nature*, 14, 2003, pp. 91-127.
- SPELLMAN Barbara A., HOLYOAK Keith J., « If Saddam Is Hitler Then Who Is George Bush? Analogical Mapping between Systems of Social Roles », *Journal of Personality and Social Psychology*, 62, 1992, pp. 913-933.

- STAFFIERI J. Robert, « A Study of Social Stereotype of Body Image in Children », *Journal of Personality and Social Psychology*, 7, 1967, pp. 101-104.
- STEIN David D., HARDYCK Jane Allyn, SMITH M. Brewster, « Race and Belief: An Open and Shut Case », *Journal of Personality and Social Psychology*, 1, 1965, pp. 281-289.
- TRIANDIS Harry C., « A Note on Rokeach's Theory of Prejudice », *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 62, 1961, pp. 184-186.
- TRIANDIS Harry C., DAVIS Earl E., « Race and Belief as Determinants of Behavioral Intentions », *Journal of Personality and Social Psychology*, 2, 1965, pp. 715-725.
- TRIANDIS Harry C., LOH Wallace D., LEVIN Leslie Ann, « Race, Status, Quality of Spoken English, and Opinions about Civil Rights as Determinants of Interpersonal Attitudes », *Journal of Personality and Social Psychology*, 3, 1966, pp. 468-472.
- TUMA Nancy Brandon, HALLINAN Maureen T., « The Effects of Sex, Race, and Achievement on Schoolchildren's Friendships », *Social Forces*, 57, 1978/79, pp. 1265-1285.
- VAN DER ZEE Karen, VAN OUDENHOVEN Jan Pieter, DE GRIJS Ellen, « Personality, Threat, and Cognitive and Emotional Reactions to Stressful Intercultural Situations », *Journal of Personality*, 72, 2004, pp. 1069-1096.
- WARNER Rebecca M., SUGARMAN David B., « Attributions of Personality Based on Physical Appearance, Speech, and Handwriting », *Journal of Personality and Social Psychology*, 50, 1986, pp. 792-799.
- YABRUDI Philip F., DIAB Lutfy N., « The Effects of Attitude Similarity-Dissimilarity, Religion, and Topic Importance on Interpersonal Attraction among Lebanese University Students », *The Journal of Social Psychology*, 106, 1978, pp. 167-171.

II. 8. Philosophie générale

- ALBERT Hans, *Traktat über kritische Vernunft*, 5., verbesserte und erweiterte Auflage, stiller Nachdruck, Mohr Siebeck, UTB, n° 1609, Tübingen, 2010, xx+284 p. [1=J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), *Die Einheit der Gesellschaftswissenschaften*, Bd. 9, Tübingen, 1968; 5=1991].
- BERGSON Henri, *Les Deux sources de la morale et de la religion*, 8^e éd., P.U.F., Quadrige, n° 34, Paris, 2000, [IV]+340 p. [1=P.U.F., Bibliothèque de philosophie contemporaine, 1932].
- MAUREL Jean, « Parade de la bête humaine. De la bête politique à la Zoologie de la morale », *Épikhè*, 6, 1996, pp. 157-177.
- ORIGGI Gloria, « Croire sans comprendre », *Cahiers de philosophie de l'Université de Caen*, 34, 2000, pp. 191-202.
- ORIGGI Gloria, « Croyance, déférence et témoignage » in PACHERIE Élisabeth, PROUST Joëlle (dir.), *La Philosophie cognitive*, pp. 167-183.
- RECANATI François, « Can We Believe What We Do Not Understand? », *Mind & Language*, 12, 1997, pp. 84-100.
- RICŒUR Paul, « L'Imagination dans le discours et dans l'action » in RICŒUR Paul, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, pp. 237-262 [=Savoir, faire, espérer. Les limites de la raison. Volume publié à l'occasion du cinquantième de l'École des sciences philosophiques et religieuses et en hommage à Mgr Henri Van Camp, tome I, Publication des Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 1976, pp. 207-228].
- RICŒUR Paul, « The Metaphorical Process as Cognition, Imagination, and Feeling », *Critical Inquiry*, 5, 1978/79, pp. 143-159.
- WITTGENSTEIN Ludwig, *Remarques sur le Rameau d'or de Frazer*, traduction Jean Lacoste, suivie de Jacques Bouveresse, « L'Animal cérémoniel. Wittgenstein et l'Anthropologie », *L'Âge d'Homme*, Le Bruit du temps, Montreux, 1982, 124 p. [=WITTGENSTEIN Ludwig, RHEES Rush, « Bemerkungen über Frazers *The Golden Bough* », *Synthese*, 17, 1967, pp. 233-253].
- WITTGENSTEIN Ludwig, *De la certitude*, traduit de l'allemand et présenté par Danièle Moyal-Sharrock, Gallimard, N.R.F., Bibliothèque de philosophie, Paris, 2006, 213 p. [=Über Gewissheit - On Certainty, Edited by

G. E. M. Anscombe and G. H. von Wright, Translated by Denis Paul and G. E. M. Anscombe, Blackwell Publishers, Oxford, 1969 ; 2^e éd., 1975].

II. 9. Linguistique

AUSTIN John L., *How to Do Things with Words. The William James Lectures Delivered at Harvard University in 1955*, edited by J. O. Urmson and Marina Sbisa, 2^e éd., Harvard University Press, Cambridge (MA), 1975 [1=1962], x+169 p.

AUSTIN John L., « Performative-Constative » in SEARLE John R. (ed.), *The Philosophy of Language*, pp. 13-22.

BENVENISTE Émile, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, 2 vol., Sommaire, tableau et index établis par Jean Lallot, Éditions de Minuit, Le Sens commun, Paris, 1969, tome I : Économie, parenté, société, 378 p. ; tome II : Pouvoir, droit, religion, 340 p.+2 tableaux intercalés hors texte.

INDURKHYA Bipin, « Constrained Semantic Transference: A Formal Theory of Metaphors », *Synthese*, 68, 1986, pp. 515-551.

INDURKHYA Bipin, « Approximate Semantic Transference: A Computational Theory of Metaphors and Analogies », *Cognitive Science*, 11, 1987, pp. 445-480.

JAKOBSON Roman, « Les Embrayeurs, les catégories verbales et le verbe russe » in JAKOBSON Roman, *Essais de linguistique générale*, I, pp. 176-196 [=Shifters, Verbal Categories, and the Russian Language, Harvard University, Russian Language Project, Department of Slavic Languages and Literatures, Cambridge (MA), 1957, 14 p.].

SEARLE John R., *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*, 29th printing, Cambridge University Press, Cambridge - New York, 2007 [1=1969], x+203 p.

SEARLE John R., « What Is a Speech Act? » in SEARLE John R. (ed.), *The Philosophy of Language*, pp. 39-53 [1=BLACK Max (ed.), *Philosophy in America*, Cornell University Press, Ithaca, George Allen & Unwin, London, 1965, pp. 221-239].

SEARLE John R., « How Performatives Work » in SEARLE John R., *Consciousness and Language*, pp. 156-179 [=Linguistics and Philosophy, 12, 1989, pp. 535-558].

SKODA Françoise, *Le Redoublement expressif : un universal linguistique. Analyse du procédé en grec ancien et en d'autres langues*, Société d'études linguistiques et anthropologiques de France (S.E.L.A.F.), Numéro spécial, 15, Paris, 1982, 269 p.

TODOROV Tzvetan, « Le Discours de la magie », *L'Homme*, XIII, n° 4, 1973, pp. 38-65.

TOURANGEAU Roger, STERNBERG Robert J., « Understanding and Appreciating Metaphors » *Cognition*, 11, 1982, pp. 203-244.

VENDLER Zeno, « Les Performatifs en perspective », *Langages*, 5, 1970, pp. 73-90.

II. 10. Autres

BICHAT Xavier, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, 4^e éd. augmentée de notes par F. Magendie, Gabon Libraire, Béchot Jeune Libraire, Paris, 1822, xxvi+538 p.

Le Coran, Préface par J. Grosjean, Introduction, traduction et notes par D. Masson, Gallimard, N.R.F., La Pléiade, Paris, 1967, cxvi+1087 p.

EISENBERG David M., DAVIS Roger B., ETTNER Susan L., APPEL Scott, WILKEY Sonja, VAN ROMPAY Maria, KESSLER Ronald C., « Trends in Alternative Medicine Use in the United States, 1990-1997: Results of a Follow-up National Survey », *Journal of the American Medical Association*, 280, 1998, pp. 1569-1575.

LAURET Jean-Claude, LASIERRA Raymond, *La Torture propre*, Bernard Grasset, Paris, 1975, 292 p.

LAVATER Johann Caspar, *Physiognomische Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntnis und Menschenliebe*, 4 Bde., Weidmanns Erben und Reich, und Heinrich Steiner und Compagnie, Leipzig - Winterthur, Band I : 1775, [XVIII]+272+[8] p. ; Band II : 1776, [XII]+291+[7] p. ; Band III : 1777, [XIV]+355+[7] p. ; Band IV : 1778, XII+490+[10] p.

MORRIS Desmond, *Le Singe nu*, traduit de l'anglais par Jean Rosenthal, rééd., Grasset, Le Livre de Poche, n° 2752, Paris, 1971 [1=1968], 287 p. [=The Naked Ape: A Zoologist's Study of the Human Animal, London, 1967].

ORGANISATION MONDIALE DE LA SANTÉ, *Classification internationale des maladies*, 10^e révision (C.I.M.-10), 1993, version 2008, en ligne : <http://apps.who.int/classifications/icd10/browse/2008/fr>

OTTERMAN Michael, *American Torture: From the Cold War to Abu Ghraib and Beyond*, Melbourne University Press, Carlton, 2007, x+286 p.

TERESTCHENKO Michel, *Du bon usage de la torture. Ou comment les démocraties justifient l'injustifiable*, Éditions La Découverte, Cahiers libres, Paris, 2008, 215 p.

WORLD HEALTH ORGANIZATION, *International Classification of Diseases*, 10th revision (I.C.D.-10), 1993, version 2010, en ligne : <http://apps.who.int/classifications/icd10/browse/2010/en>.

II. 11. Recueils, Mélanges, Actes

ALLEN P[ercy] S[tafford], JOHNSON J[ohn] de M[onins] (ed.), *Transactions of the Third International Congress for the History of Religions*, 2 vol., Clarendon Press, Oxford, MCMVIII, tome I : XL+327 p.+4 p. de planches intercalées hors texte ; tome II : [VI]+457 p.+8 p. de planches intercalées hors texte.

[ANDERHUB Jakob Heinrich], *Joco-Seria aus den Papieren eines reisenden Kaufmanns*, gewidmet den Freunden des Hauses Kalle & Co. Aktiengesellschaft, Kalle & Co., Wiesbaden-Biebrich, [1941], 222 p.+1 p. d'errata non paginée.

AUBRY Gwenaëlle, ILDEFONSE Frédérique (éd.), *Le Moi et l'Intériorité*, Librairie philosophique J. Vrin, Textes et traditions, 17, Paris, 2008, 384 p.

L'Aveu. Antiquité et Moyen-Âge. Actes de la table-ronde organisée par l'École française de Rome avec le concours du C.N.R.S. et de l'Université de Trieste. Rome 28-30 mars 1984, École française de Rome, Collection de l'École française de Rome, n° 88, Rome, diffusion De Boccard, Paris, 1986, 463 p.

BALANSARD Anne, DORIVAL Gilles, LOUBET Mireille (éd.), *Les Fondements de la tradition classique. Études réunies en hommage à Didier Pralon*, Publications de l'Université de Provence, Textes et documents de la Méditerranée antique et médiévale, Aix-en-Provence, 2009, 351 p.

BASSET Louis, BIVILLE Frédérique (éd.), *Les Jeux et les ruses de l'ambiguïté volontaire dans les textes grecs et latins. Actes de la table ronde organisée à la Faculté des Lettres de l'Université Lumière-Lyon 2 (23-24 novembre 2000)*, Maison de l'Orient et la Méditerranée - Jean Pouilloux, Collections de la Maison de l'Orient et la Méditerranée, 33 (Série linguistique et philologique, 4), Lyon, 2005, 244 p.

BASTIDE Roger, *Le Rêve, la transe et la folie*, Préface de François Laplantine, rééd., Éditions du Seuil, Points/Essais, n° 505, Paris, 2003, 316 p. [1=Flammarion, 1972].

BATESON Gregory, *Steps to an Ecology of Mind*, 7th printing, Ballantine Books, New York, 1978, xxx+541 p. [1=Chandler Publishing Company, San Francisco, 1972].

BÉRARD Claude, BRON Christiane, POMARI Alessandra (éd.), *Image et Société en Grèce ancienne. L'iconographie comme méthode d'analyse. Actes du colloque international, Lausanne 8-11 février 1984*, Université de Lausanne, Institut d'archéologie et d'histoire ancienne, Cahiers d'archéologie romande, n° 36, [Lausanne], 1987, 248 p.

BERGLER Edmund, *Selected Papers of Edmund Bergler, M. D. (1933-1961)*, Grune & Stratton, New York - London, 1969, x+981 p.

BERNABÉ Alberto, CASADESÚS Francesc (coords), *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro*, 2 vol., Ediciones Akal, Akal Universitaria, Serie Religiones y mitos, Madrid, 2008, tome I : 896 p. ; tome II : pp.897-1803.

- BLOCH Maurice, *Ritual, History and Power: Selected Papers in Anthropology*, The Athlone Press, London School of Economics Monographs on Social Anthropology, vol. 58, London - Atlantic Highlands (NJ), 1989, XII+237 p.
- BLOCH Maurice, *Essays on Cultural Transmission*, BERG, London School of Economics Monographs on Social Anthropology, vol. 75, Oxford - New York, 2005, XII+174 p.
- BLOCH Raymond (éd.), *D'Héraclès à Poséidon. Mythologie et protohistoire*, par Raymond Bloch, membre de l'Institut, et ses collègues et élèves de l'École pratique des Hautes Études (IV^e section) Françoise Bader, Dominique Briquel, François Guillaumont, Librairie Droz, Genève, Librairie Champion, Paris, Centre de recherches d'histoire et de philologie de la IV^e section de l'École pratique des Hautes Études. III. Hautes études du monde gréco-romain, 14, 1985, 179 p.
- BORRELLI Gianfranco, PAPPARO Felice (a cura di), *Nella Dispersione del vero. I filosofi: la ragione, la follia*, Filema, Sovraimpressioni, n° 8, Napoli, 1998, 378 p.
- BOYER Pascal (ed.), *Cognitive Aspects of Religious Symbolism*, Cambridge University Press, Cambridge - New York, 1993, x+246 p.
- BREMMER Jan [N.] (ed.), *Interpretations of Greek Mythology*, reprint, Routledge, London, 1990, [VIII]+294 p. [1=Croom Helm, London - Sydney, 1987].
- BREMMER Jan N., VEENSTRA Jan R. (ed.), *The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period*, Peeters, Groningen Studies in Cultural Change, vol. I, Leuven - Paris - Dudley (MA), 2002, XVI+318 p.
- BRISSON Luc, *Lectures de Platon*, Librairie philosophique J. Vrin, Bibliothèque d'histoire de la philosophie. Nouvelle série, Paris, 2000, 272 p.
- BRULÉ Pierre, VENDRIES Christophe (éd.), *Chanter les dieux. Musique et religion dans l'Antiquité grecque et romaine. Actes du colloque des 16, 17 et 18 décembre 1999 (Rennes et Lorient)*, Presses universitaires de Rennes, Collection « Histoire », Rennes, 2001, 358 p.
- BURKERT Walter, *Kleine Schriften*, Band III, *Mystica, Orphica, Pythagorica*, herausgegeben von Fritz Graf, Vandenhoeck & Ruprecht, Hypomnemata, Supplement-Reihe, Band 2, Göttingen, 2006, VIII+329 p.
- CAILLOIS Roger, GRUNEBaum Gustave E. (VON) (dir.), *Le Rêve et les sociétés humaines*, Gallimard, N.R.F., Bibliothèque des sciences humaines, Paris, 1967, 430 p.
- CARPENTER Thomas H., FARAONE Christopher A. (ed.), *Masks of Dionysus*, Cornell University Press, Myth and Poetics, Ithaca - London, 1993, XX+344 p.
- CARTRY Michel (éd.), *Sous le masque de l'animal. Essais sur le sacrifice en Afrique noire*, P.U.F., Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Section des sciences religieuses, vol. LXXXVIII, Paris, 1987, 380 p.
- CARTRY Michel, DURAND Jean-Louis, KOCH PIETTRE Renée (dir.), *Architecturer l'invisible. Autels, ligatures, écritures*, Brepols, Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences religieuses, Turnhout, 2009, 448 p.
- CASERTANO Giovanni, *L'Eterna malattia del discorso. Quattro studi su Platone*, Liguori editore, *Forme materiali e ideologie del mondo antico*, n° 30, Napoli, 1991, 135 p.
- COHEN David (Hg.), *Demokratie, Recht und soziale Kontrolle im klassischen Athen*, unter Mitarbeit von Elisabeth Müller-Luckner, R. Oldenbourg Verlag, *Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien*, 49, München, 2002, XII+205 p.
- COLLOBERT Catherine, DESTREÉ Pierre, GONZALEZ Francisco J. (ed.), *Plato and Myth. Studies on the Use and Status of Platonic Myths*, E. J. Brill, Mnemosyne. Supplements, vol. 337, Leiden - Boston, 2012, XII+476 p.
- CONSO Danièle, FICK Nicole, POULLE Bruno (éd.), *Mélanges Kerlouégan*, Annales littéraires de l'Université de Besançon, Institut Félix Gaffiot, vol. 11, Diffusion Les Belles Lettres, Paris, 1994, 701 p.
- CONTRERAS Josée, FAVRET-SAADA Jeanne, HOCHMANN Jacques, MANNONI Octave, ROUSTANG François, *Le Moi et l'Autre*, Présentation de Maud Mannoni, Denoël, *L'Espace analytique*, Paris, 1985, 220 p.
- COSSUTTA Frédéric, NARCY Michel (textes réunis par), *La Forme dialogique chez Platon. Évolution et réceptions*, Éditions Jérôme Millon, Horos, Grenoble, 2001, 302 p.
- CRAIK E[lizabeth] M., 'Owls to Athens'. *Essays on Classical Subjects Presented to Sir Kenneth Dover*, Clarendon Press, Oxford - New York, 1990, XVI+413 p.

DASSMANN Ernst, BRAKMANN Heinzgerd, COLPE Carsten, DIHLE Albrecht, ENGEMANN Josef, HOHEISEL Karl, SPEYER Wolfgang, THRAEDE Klaus (Hg.), *Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt*, Band XVIII: Indien-Italia II, Anton Hiersemann, Stuttgart, 1998, 1396 col.

DEGRÉ Gerard L., *The Social Compulsions of Ideas. Toward a Sociological Analysis of Knowledge*, Edited with an Introduction by Cyril H. Levitt, Transaction Books, New Brunswick - Oxford, 1985, xviii+232 p.

DEMONT Paul (éd.), *Problèmes de la morale antique. Sept études de Luc Brisson, Monique Canto-Sperber, Paul Demont, Raphaël Draï, Pierre Hadot, Jean-François Mattéi, Alain Michel réunies par Paul Demont*, Université d'Amiens - Faculté des Lettres, Centre de recherches sur l'Antiquité grecque et latine, Amiens, 1993, 133 p.

DETIENNE Marcel, *Dionysos mis à mort*, rééd., Gallimard, Collection Tel, n° 293, Paris, 1998, 247 p.+3 figures sur 4 intercalées hors texte [1=Gallimard, N.R.F., Les Essais, n° 195, 1977].

DETIENNE Marcel, VERNANT Jean-Pierre, *La Cuisine du sacrifice en pays grec*, avec les contributions de Jean-Louis Durand, Stella Georgoudi, François Hartog et Jesper Svenbro, Gallimard, N.R.F., Bibliothèque des histoires, Paris, 1979, 337 p.

DEUBNER Ludwig, *Kleine Schriften zur klassischen Altertumswissenschaft*, herausgegeben und mit einer Bibliographie sowie einem ausführlichen Register versehen von Otfried Deubner, Verlag Anton Hain, Beiträge zur klassischen Philologie, Heft 140, Königstein/Ts., 1982, xx+836 p.+1 frontispice

DEVEREUX Georges, *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, 3^e éd. revue et corrigée, traduit de l'anglais par Tina Jolas et Henri Gobard, Préface de Roger Bastide, Gallimard, Collection Tel, n° 80, Paris, 1977 [1=1970], xxiv+395 p.

DIJKSTRA Jitse, KROESEN Justin, KUIPER Yme (ed.), *Myths, Martyrs, and Modernity. Studies in the History of Religions in Honour of Jan N. Bremmer*, Brill, Numen Book Series, vol. 127, Leiden - Boston, 2010, lvi+701 p.+1 frontispice.

DIXSAUT Monique (dir.), *La Fêlure du plaisir. Études sur le Philèbe de Platon*, avec la collaboration de Fulcran Teisserenc, 2 vol., Librairie philosophique J. Vrin, Tradition de la pensée classique, Paris, 1999, tome I : Commentaires, xxviii+442 p. ; tome II : Contextes, xx+pp. 10-234.

DIXSAUT Monique (dir.), *Études sur la République de Platon*, 2 vol., Librairie philosophique J. Vrin, Tradition de la pensée classique, Paris, 2005, tome I : De la justice. Éducation, psychologie et politique, avec la collaboration d'Annie Larivée, 360 p.

DOUGLAS Mary (ed.), *Witchcraft, Confessions & Accusations*, Tavistock Publications, London - New York - Sydney - Toronto - Wellington, 1970, xxxviii+387 p.

DOVER K[enneth] J[ames], *The Greeks and Their Legacy. Collected Papers*, volume II : Prose Litterature, History, Society, Transmission, Influence, Basil Blackwell, Oxford - New York, 1988, x+334 p.

DUNN Leslie C., JONES Nancy A. (ed.), *Embodied Voices: Representing Female Vocality in Western Culture*, Cambridge University Press, New Perspectives in Music History and Criticism, vol. 1, Cambridge - New York - Melbourne, 1994, xviii+254 p.

ECO Umberto (a cura di), *L'Antichità. Grecia*, EncyloMedia Publishers, Milano, 2012, 1168 p.+XV p. (cronologie)+64 p. de planches intercalées hors-texte.

ELIADE Mircea, « Zalmoxis » in ELIADE Mircea, *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, pp. 31-80.

EVANS-PRITCHARD E[dward] E[van], FIRTH Raymond, LEACH E[dmund] R., PERISTIANY J[ohn] G., LAYARD John, GLUCKMAN Max, FORTES Meyer, LIENHARDT Godfrey, *The Institutions of Primitive Society: A Series of Broadcast Talks*, Basil Blackwell, Oxford, 1954, viii+107 p.

FARAONE Christopher A., OBBINK Dirk (ed.), *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, Oxford University Press, New York - Oxford, 1991, xiv+298 p.

FERENCZI Sandor, *Psychanalyse II. Œuvres complètes*, tome II : 1913-1919, traduction de Judith Dupont et Myriam Viliker, avec la collaboration de Philippe Garnier, Préface du Dr. Michaël Balint, réimp., Payot, Science de l'homme, Paris, 2000 [1=1970], 357 p.

FIRTH Raymond, *Tikopia Ritual and Belief*, reprint, Beacon Press, n° BP 280, Boston, 1968 [1=1967], 374 p.+14 p. intercalées hors texte.

- FRANKENBERG Wilhelm, KÜCHLER Friedrich (Hg.), *Abhandlungen zur semitischen Religionskunde und Sprachwissenschaft Wolf Wilhelm Grafen von Baudissin zum 26. September 1917 überreicht von Freunden und Schülern und in ihrem Auftrag und mit Unterstützung der Straßburger Cunitz-Stiftung*, Alfred Töpelmann Verlag, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 33, Gießen, 1918, XII+436 p.
- FREEMAN Eugene (ed.), *The Abdication of Philosophy: Philosophy and the Public Good. Essays in Honor of Paul Arthur Schilpp*, Open Court, La Salle (IL), 1976, [VIII]+328 p.
- FREUD Sigmund, *Essais de psychanalyse appliquée*, traduit de l'allemand par Marie Bonaparte et Mme E. Marty, rééd., Gallimard, N.R.F., Collection Idées, n° 243, Paris, 1975 [1=1933], 253 p.
- FREUD Sigmund, *Cinq psychanalyses*, traduit de l'allemand par Janine Altounian, Pierre Cotet, Françoise Kahn, René Lainé, François Robert, Johanna Stute-Cadiot, Introduction de Jean Laplanche, Préfaces de Jacques André, Patrick J. Mahony, François Robert, rééd., P.U.F., Quadrige, Paris, 2008, 617 p. [1=Denoël & Steele, Paris, 1935].
- FREUD Sigmund, *Métapsychologie*, traduction de l'allemand revue et corrigée par Jean Laplanche et J.-B. Pontalis, rééd., Gallimard, Folio/Essais, n° 30, Paris, 1986 [1=1968], 187 p.
- FREUD Sigmund, *Névrose, psychose et perversion*, Introduction de Jean Laplanche, traduit de l'allemand sous la direction de Jean Laplanche, 12^e éd., P. U. F., Bibliothèque de psychanalyse, Paris, 2002 [1=1973], VIII+306 p.
- GENTILI Bruno, PRETAGOSTINI Roberto (a cura di), *La Musica in Grecia*, Editori Laterza, Storia e Società, Roma - Bari, 1988, XII+317 p.
- GLUCKMAN Max (ed.), *Closed Systems and Open Minds: the Limits of Naïvety in Social Anthropology*, Oliver and Boyd, Edinburgh - London, 1964, 274 p.
- GOLDHILL Simon, OSBORNE Robin (ed.), *Performance Culture and Athenian Democracy*, reprint, Cambridge University Press, Cambridge, 2001 [1=1999], XII+417 p.
- GOLDHILL Simon, OSBORNE Robin (ed.), *Rethinking Revolutions through Ancient Greece*, Cambridge University Press, Cambridge - New York - Melbourne, 2006, XVI+319 p.
- GRISWOLD Charles L[anier], Jr. (ed.), *Platonic Writings, Platonic Readings*, Reissued, with corrections, a new preface, and an updated bibliography, The Pennsylvania State University Press, University Park, 2002, XX+332 p. [1=Routledge, Chapman & Hall, Inc., New York, 1988].
- HAASE Wolfgang, TEMPORINI Hildegard (Hg./ed.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW) - Rise and Decline of the Roman World*, Teil II : Principat, Band 18.5, Part II : Principate, Volume 18.5 : HAASE Wolfgang (Hg.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW), Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, Teil II : Principat, Band 18 : Religion, 5. Teilband : Heidentum: Die religiösen Verhältnisse in den Provinzen (Forts.), Walter de Gruyter, Berlin - New York, 1995, XVI+pp. 2801-3730.
- HADOT Pierre, *Exercices spirituels et philosophie antique*, nouvelle édition revue et augmentée, préface d'Arnold I. Davidson, Albin Michel, Bibliothèque de l'Évolution de l'Humanité, n° 41, Paris, 2002, 407 p. [1=Institut d'Études augustiniennes, 1993].
- HALPERIN David M., *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love*, Routledge, New Ancient World Series, New York - London, 1990, x+229 p.
- HALPERIN David M., WINKLER John J., ZEITLIN Froma I. (ed.), *Before Sexuality: The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*, Princeton University Press, Princeton, 1990, XX+526 p.
- HEINZE Ruth-Inge (ed.), *The Nature and Function of Rituals: Fire from Heaven*, Bergin & Garvey, Westport (CT) - London, 2000, XVIII+308 p.
- HEUSCH Luc (DE), *Pourquoi l'épouser ? et autres essais*, Gallimard, N.R.F., Bibliothèque des sciences humaines, Paris, 1971, 331 p.
- HOLLIS Martin, LUKES Steven (ed.), *Rationality and Relativism*, The MIT Press, Cambridge (MA), 1982, VIII+312 p.
- HUGH-JONES Stephen, LAIDLAW James (ed.), *The Essential Edmund Leach*, 2 vol., Yale University Press, New Haven - London, 2000, tome I : Anthropology and Society, x+406 p. ; tome II : Culture and Human Nature, x+420 p.
- IZARD Michel, SMITH Pierre (éd.), *La Fondation symbolique. Essais d'anthropologie*, Gallimard, N.R.F., Bibliothèque des sciences humaines, Paris, 1979, 347 p.

- JAKOBSON Roman, *Essais de linguistique générale*, tome I : Les Fondations du langage, traduit de l'anglais et préfacé par Nicolas Ruwet, réimp., Éditions de Minuit, « Double », n° 5, Paris, 1994 [1=1963], 259 p.
- JORDAN David R., MONTGOMERY Hugo, THOMASSEN Einar (ed.), *The World of Ancient Magic. Papers from the first International Samson Eitrem Seminar at the Norwegian Institute at Athens, 4-8 May 1997*, Norwegian Institute of Athens, Papers from the Norwegian Institute at Athens, 4, Bergen, 1999, 335 p.
- KERFERD G[eorge] B[riscoe] (ed.), *The Sophists and their Legacy. Proceedings of the Fourth International Colloquium on Ancient Philosophy Held in Cooperation with Projektgruppe Altertumswissenschaften der Thyssen Stiftung at Bad Homburg, 29th August - 1st September 1979*, Franz Steiner Verlag GmbH, Hermes. Zeitschrift für klassische Philologie. Einzelschriften, Heft 44, Wiesbaden, 1981, viii+141 p.
- KIEV Ari (ed.), *Magic, Faith, and Healing: Studies in Primitive Psychiatry Today*, With a Foreword by Jerome D. Frank, 3rd printing, The Free Press, New York, Collier-Macmillan Ltd., London, 1969 [1=1964], xviii+475 p.
- KLAUSER Theodor (Hg.), *Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung der Christentums mit der antiken Welt*, in Verbindung mit Carsten Colpe, Albrecht Dihle, Bernhardt Kötting, Jan Hendrik Waszink, Bd. VIII: Fluchtafel (Defixion) - Gebet I, Anton Hiersemann, Stuttgart, 1972, [viii]+1268 col.
- KLAUSER Theodor, RÜCKER Adolf (Hg.), *Pisciculi. Studien zur Religion und Kultur des Altertums. Franz Joseph Dölger zum sechzigsten Geburtstage dargeboten von Freunden, Verehren und Schülern*, Verlag Aschendorff, Antike und Christentum. Ergänzungsband, I, Münster in Westfalen, 1939, [viii]+350 p.+8 Tafeln.
- LEIRIS Michel, *Miroir de l'Afrique*, édition établie, présentée et annotée par Jean Jamin avec la collaboration de Jacques Mercier pour les textes ayant trait à l'Éthiopie, Gallimard, Quarto, Paris, 1996, 1481 p.
- LESHER James H., NAILS Debra, SHEFFIELD Frisbee Candida Cheyenne (ed.), *Plato's Symposium: Issues in Interpretation and Reception*, Center for Hellenic Studies. Trustees for Harvard University, Hellenic Studies, 22, Washington, DC, Harvard University Press, Cambridge (MA) - London, 2006, xii+446 p.
- LÉVI-STRAUSS Claude, *Anthropologie structurale*, rééd., Plon, Agora, Presses Pocket, n° 7, Paris, 1974 [1=1958], 480 p.
- LÉVY Edmond (éd.), *La Codification des lois dans l'Antiquité : Actes du colloque de Strasbourg 27-29 novembre 1997*, Université Marc-Bloch de Strasbourg, Travaux du Centre de recherche sur le Proche-Orient et la Grèce antiques, n° 16, diffusion De Boccard, Paris, 2000, 344 p.
- LIMET Henri, RIES Julien (éd.), *L'Expérience de la prière dans les grandes religions. Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve et Liège (22-23 novembre 1978)*, Centre d'histoire des religions, Homo religiosus, n° 5, Louvain-la-Neuve, 1980, 474 p.
- MALHOMME Florence, WERSINGER Anne Gabrièle (éd.), *Mousikè et Aretè. La musique et l'éthique de l'Antiquité à l'âge moderne*, Librairie philosophique J. Vrin, De Pétrarque à Descartes, Paris, 2007, 256 p.
- MALINOWSKI Bronisław, *Magic, Science and Religion and Other Essays*, Selected, with an Introduction by Robert Redfield, The Free Press, Glencoe, 1948, xiv+327 p.
- MANDILARAS Basil G. (ed.), *Proceedings of the XVIII International Congress of Papyrology, Athens, 25-31 May 1986*, 2 vol, Editorial Board: S. Adam, P. Antoniou, J. Velissaropoulos, G. Christodoulou, Greek Papyrological Society, Athens, 1988, tome I : 491 p. ; tome II : 523 p.
- MANNONI Octave, *Clefs pour l'imaginaire ou l'autre scène*, rééd., Éditions du Seuil, Points, n° 179, Paris, 1985, 321 p. [1=Éditions du Seuil, Le Champ freudien, 1969].
- MARETT R[obert] R[anulph] (ed.), *Anthropology and the Classics. Six Lectures Delivered before the University of Oxford by Arthur J. Evans, Andrew Lang, Gilbert Murray, F. B. Jevons, J. L. Myres, W. Warde Fowler*, Clarendon Press, Oxford, MCMVIII, 191 p.
- MARETT R[obert] R[anulph], *The Threshold of Religion*, 2nd edition, revised and enlarged, Methuen & Co. Ltd., London, 1914 [1=1909], xxxii+224 p.
- MATTON Sylvain (dir.), *La Pureté. Quête d'absolu au péril de l'humain*, Éditions Autrement, Série Morales, n° 13, Paris, 1993, 251 p.
- MAUSS Marcel, *Sociologie et anthropologie*, précédé d'une introduction à l'œuvre de Marcel Mauss par Claude Lévi-Strauss, 10^e éd., P.U.F., Quadrige, n° 58, Paris, 2003 [1=1950], lii+482 p.

Mélanges d'archéologie et d'histoire offerts à Charles Picard à l'occasion de son 65^e anniversaire, 2 vol., P.U.F., Paris, 1949, tome I : XLIV+478 p. ; tome II : [II]+pp. 479-1120 [=Revue archéologique, 6^e S. XXIX-XXX].

Mélanges de philosophie grecque offerts à Mgr. Diès par ses élèves, ses collègues, ses amis, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1956, 245 p.

Mélanges offerts à M. Nicolas Iorga par ses amis de France et des pays de langue française, Librairie universitaire J. Gamber, Paris, 1933, LXXIX+956 p.

Mémorial André-Jean Festugière. Antiquité païenne et chrétienne, Vingt-cinq études réunies et publiées par E. Lucchesi et H. D. Saffrey, Patrick Cramer Éditeur, Cahiers d'orientalisme, X, Genève, 1984, XXXIV+291 p.

MENZIES Ross G., DE SILVA Padmal (ed.), *Obsessive Compulsive Disorder: Theory, Research and Treatment*, John Wiley & Sons Ltd, The Wiley Series in Clinical Psychology, Chichester, 2003, XXII+432 p.

MEYER Marvin W., MIRECKI Paul Allan (ed.), *Ancient Magic and Ritual Power*, E. J. Brill, Religions in the Graeco-Roman World, vol. 129, Leiden - New York - Köln, 1995, x+476 p.+8 p. de planches.

MICHAUX Didier (dir.), *Hypnose et dissociation psychique*, Éditions Imago, Paris, 2006, 381 p.

MIRECKI Paul Allan, MEYER Marvin W. (ed.), *Magic and Ritual in the Ancient World*, E. J. Brill, Religions in the Graeco-Roman World, vol. 141, Leiden - Boston - Köln, 2002, XVIII+468 p.

Le Monde du sorcier. Égypte - Babylone - Hittites - Israël - Islam - Asie centrale - Inde - Népal - Cambodge - Viet Nam - Japon, Éditions du Seuil, Sources orientales, VII, Paris, 1966, 394 p.

MOREAU Alain, TURPIN Jean-Claude (éd.), *La Magie. Actes du Colloque international de Montpellier 25-27 mars 1999*, 3 vol., Publications de la recherche - Université Paul-Valéry, Montpellier III, Séminaire d'étude des mentalités antiques, Montpellier, 2000, tome I : *Du monde babylonien au monde hellénistique*, 328 p. ; tome II : *La magie dans l'antiquité grecque tardive. Les mythes*, 336 p. ; tome III : *Du monde latin au monde contemporain*, 358 p.

MOST Glenn W., PETERSMANN Hubert, RITTER Adolf Martin (Hg.), *Philantropia kai Eusebeia. Festschrift für Albrecht Dihle zum 70. Geburtstag*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1993, x+510 p.

MUCHEMBLED Robert, *Sorcières, justice et société aux 16^e et 17^e siècles*, Éditions Imago, Paris, 1987, 267 p.

MUCHEMBLED Robert (dir.), *Magie et sorcellerie en Europe du Moyen Âge à nos jours*, Armand Colin, Paris, 1994, 335 p.

MURRAY Oswyn (ed.), *Sympotica. A Symposium on the Symposion*, Clarendon Press, Oxford - New York - Toronto, 1990, XII+345 p.+24 Plates.

MURRAY Oswin, TECUŞAN Manuela (ed.), *In Vino Veritas*, British School at Rome, London, in Association with American Academy at Rome, Swedish Institute at Rome, Istituto Universitario Orientale Napoli and Università di Salerno, London, 1995, XVIII+317 p.

MURRAY Penelope, WILSON Peter (ed.), *Music and the Muses: The Culture of Mousikē in the Classical Athenian City*, Oxford University Press, Oxford - New York, 2004, XIV+438 p.

NATHAN Tobie, BLANCHET Alain, IONESCU Serban, ZAJDE Nathalie, *Psychothérapies*, Odile Jacob, Paris, 1998, 327 p.

NATHAN Tobie, STENGERS Isabelle, *Médecins et sorciers*, rééd., Le Seuil, Les Empêcheurs de penser en rond, Paris, 2004 [1=1995], 180 p.

NESSE Randolph M. (ed.), *Evolution and the Capacity for Commitment*, Russell Sage Foundation, Russell Sage Foundation Series on Trust, vol. III, New York, 2001, XVIII+334 p.

NOCK Arthur Darby, *Essays on Religion and the Ancient World*, Selected and Edited, with an Introduction, Bibliography of Nock's Writings, and Indexes, by Zeph Stewart, 2 vol., Clarendon Press, Oxford - London, 1972, tome I : XVIII+515 p. ; tome II : XVII+pp. 516-1029.

NORET Joël, PETIT Pierre (dir.), *Corps, performance, religion. Études anthropologiques offertes à Philippe Jaspers*, Éditions Publibook, Paris, 2007, 330 p.

Orfismo in Magna Grecia. Atti del quattordicesimo Convegno di Studi sulla Magna Grecia, Taranto, 6-10 ottobre 1974, Arte tipografica, Napoli, MCMLXXV, 416 p.

- PACHERIE Élisabeth, PROUST Joëlle (dir.), *La Philosophie cognitive*, Éditions Ophrys - Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 2004, [VIII]+256 p.
- PÉRILLIÉ Jean-Luc (dir.), *Oralité et Écriture chez Platon*, Éditions Ousia, Cahiers de philosophie ancienne, n° 22, Bruxelles, 2011, 239 p.
- POUILLON Jean, *Fétiches sans fétichisme*, François Maspero, Bibliothèque d'anthropologie, Paris, 1975, 354 p.
- POUILLON Jean, *Le Cru et le Su*, Éditions du Seuil, La Librairie du XX^e siècle, Paris, 1993, 173 p.
- POWELL J. W. (dir.), *Fourteenth Annual Report of the Bureau of Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution 1892-93*, 2 vol., Government Printing Office, Washington, 1896, tome I : LXII+638 p. ; tome II : pp. 639-1136.
- PUECH Henri-Charles (dir.), *Histoire des religions*, vol. III, *Les Religions constituées en Asie et leurs contre-courants, les religions chez les peuples sans tradition écrite, mouvements religieux nés de l'acculturation*, Gallimard, N.R.F., Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1976, [X]+1460 p.
- RADCLIFFE-BROWN A[lfred] R[eginald], *Structure and Function in Primitive Society. Essays and Addresses*, With a Foreword by E. E. Evans-Pritchard and Fred Eggan, The Free Press, Glencoe (IL), 1952, VIII+219 p.
- RAPOPORT Judith L. (ed.), *Obsessive-Compulsive Disorder in Children and Adolescents*, American Psychiatric Press, Inc., Washington, D.C., 1989, X+355 p.
- REINACH Salomon, *Cultes, mythes et religions*, 5 vol., Ernest Leroux Éditeur, Paris, tome IV : 1912, VI+508 p.
- RICHARDSON W. Mark, WILDMAN Wesley J. (ed.), *Religion and Science: History, Method, Dialogue*, With a Foreword by Ian G. Barbour, Routledge, New York - Abingdon, 1996, XX+450 p.
- RICŒUR Paul, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, rééd., Éditions du Seuil, Points/Essais, n° 377, Paris, 1998 [1=1986], 456 p.
- RINTELEN Fritz-Joachim (VON) (Hg.), *Philosophia Perennis. Abhandlungen zu ihrer Vergangenheit und Gegenwart. Festgabe Josef Geysers zum 60. Geburtstag*, 2 vol., Josef Habel, Regensburg, MCMXXX, tome I : Abhandlungen über die Geschichte der Philosophie, XX+525 p.
- ROBIN Léon, *La Pensée hellénique des origines à Épicure. Questions de méthode, de critique et d'histoire*, avant-propos par Pierre-Maxime Schuhl, 2^e éd., P.U.F., Bibliothèque de philosophie contemporaine. Histoire de la philosophie et philosophie générale, Paris, 1967 [1=1942], VI+554 p.
- ROBINSON Thomas More, BRISSON Luc (ed.), *Plato: Euthydemus, Lysis, Charmides. Proceedings of the V Symposium Platonicum; Selected Papers*, Academia Verlag, International Plato Studies, vol. 13, Sankt Augustin, 2000, VIII+402 p.
- ROLET Anne (dir.), *Protée en trompe-l'œil. Genèse et survivances d'un mythe, d'Homère à Bouchardon*, Presses universitaires de Rennes, Collection « Interférences », Rennes, 2009, 580 p.
- ROMILLY Jacqueline (DE), *Magic and Rhetoric in Ancient Greece*, Harvard University Press, Cambridge (MA) - London, 1975, VIII+108 p.
- ROSENGREN Karl S., JOHNSON Carl N., HARRIS Paul L. (ed.), *Imagining the Impossible: Magical, Scientific, and Religious Thinking in Children*, Cambridge University Press, Cambridge - New York - Melbourne - Madrid, 2000, XX+418 p.
- ROSSETTI Livio (ed.), *Understanding the Phaedrus. Proceedings of the II. Symposium Platonicum*, Academia Verlag, International Plato Studies, vol. 1, Sankt Augustin, 1992, 328 p.
- SAPIR J. David, CROCKER Jon Christopher (ed.), *The Social Use of Metaphor. Essays on the Anthropology of Rhetoric*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1977, XIV+249 p.
- SCHUHL Pierre-Maxime, *Le Merveilleux, la pensée et l'action*, Flammarion éditeur, Bibliothèque de philosophie scientifique, Paris, 1952, 220 p.
- SCHUHL Pierre-Maxime, *Études platoniciennes*, P.U.F. Bibliothèque de philosophie contemporaine, Paris, 1960, [VI]+180 p.+2 planches intercalées hors-texte.
- SCOLNICOV Samuel, BRISSON Luc (ed.), *Plato's Laws: From Theory into Practice. Proceedings of the VI Symposium Platonicum; Selected Papers*, Academia Verlag, International Plato Studies, vol. 15, Sankt Augustin, 2003, VIII+368 p.

- SEARLE John R. (ed.), *The Philosophy of Language*, reprint, Oxford University Press, Oxford Readings in Philosophy, London, 1974 [1=1971], [vi]+149 p.
- SEARLE John R., *Consciousness and Language*, Cambridge University Press, Cambridge - New York - Melbourne - Madrid - Cape Town, 2002, viii+269 p.
- SEARLES Harold Frederic, *L'Effort pour rendre l'autre fou*, Traduit de l'anglais par Brigitte Bost, Préface de Pierre Fédida, rééd., Gallimard, Folio/Essais, n° 420, Paris, 2003, 720 p. [1=Gallimard, Connaissance de l'inconscient, n° 34, 1977 ; sélection de onze articles réunis dans SEARLES Harold Frederic, *Collected Papers on Schizophrenia and Related Subjects*, The Hogarth Press - The Institute of Psycho-Analysis, The International Psycho-Analytical Library, n° 63, London, International Universities Press, New York, 1965].
- Spiritual Disciplines. Papers from the Eranos Yearbooks*, Translated by Ralph Manheim except for the paper by C. G. Jung which was translated by R. F. C. Hull, Pantheon Books, Bollingen Series, XXX.4, New York, 1960, xxii+506 p.+32 p. de planches hors texte.
- STIGLER James W., SHWEDER Richard A., HERDT Gilbert H. (ed.), *Cultural Psychology: Essays on Comparative Human Development*, Cambridge University Press, Cambridge - New York - Port Chester - Melbourne - Sydney, 1990, x+625 p.
- TAMBAIAH Stanley Jeyaraja, *Culture, Thought, and Social Action: An Anthropological Perspective*, Harvard University Press, Cambridge (MA) - London, 1985, [xii]+411 p.
- TURNER Victor W., *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, Cornell University Press, Ithaca - New York, 1967, xiv+405 p.+8 p. de planches hors texte.
- VAYDAT Pierre (éd.), *L'Homme défiguré. L'imaginaire de la corruption et de la défiguration. Colloque 16-18 novembre 2000, Université Charles-de-Gaulle - Lille 3, organisé par l'Équipe d'accueil Textes et Interculturalité*, Éditions du Conseil scientifique de l'Université Charles-de-Gaulle - Lille 3, UL3 - Travaux & Recherches, Villeneuve-d'Ascq, 2002, 308 p.
- VERNANT Jean-Pierre, *L'Individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, rééd., Gallimard, Folio/Histoire, n° 73, Paris, 1996, 233 p. [1=Gallimard, Bibliothèque des histoires, 1989].
- VERSNEL H[endrik] S[imon] (ed.), *Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*, E. J. Brill, Studies in Greek and Roman Religion, vol. 2, Leiden, 1981, xiv+284 p.+67 planches sur 27 p.
- VIDAL-NAQUET Pierre, *Le Chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, 3^e éd., Nouvelle édition revue et corrigée, Éditions La Découverte, Textes à l'appui. Série histoire classique, Paris, 1991, 488 p. [1=Librairie François Maspero, Paris, 1981].
- VIDAL-NAQUET Pierre, *La Démocratie grecque vue d'ailleurs. Essai d'historiographie ancienne et moderne*, Flammarion, Champs/Histoire, n° 359, Paris, 1990, 432 p.+5 planches sur 4 p. intercalées hors-texte.
- VLASTOS Gregory, *Studies in Greek Philosophy*, Edited by Daniel W. Graham, 2 vol., Princeton University Press, Princeton, tome I : The Presocratics, 1993, xxxiv+389 p. ; tome II : Socrates, Plato, and Their Tradition, 1995, xxiv+349 p.
- WALLON Philippe (dir.), *Guérir l'âme et le corps. Au-delà des médecines habituelles*, avec la collaboration de Paul-Louis Rabeyron et Claude Mesmin, Préface du Père Éric de Rosny, Albin Michel, Paris, 2000, 253 p.
- WATZLAWICK Paul (dir.), *L'Invention de la réalité. Comment savons-nous ce que nous croyons savoir ? Contributions au constructivisme*, traduit de l'allemand par Anne-Lise Hacker, rééd., Éditions du Seuil, Points/Essais, n° 325, Paris, 1996 [1=1988], 379 p. [=Die erfundene Wirklichkeit. Wie wissen wir, was wir zu wissen glauben? Beiträge zum Konstruktivismus, R. Piper Co. Verlag, München, 1981].
- WATZLAWICK Paul, *Münchhausen's Pigtail, or Psychotherapy and "Reality". Essays and Lectures*, trad. anglaise, W. W. Norton & Company, New York - London, 1990, 286 p. [=Münchhausens Zopf, oder, Psychotherapie und „Wirklichkeit“. Gesammelte Aufsätze und Vorträge, Hans Huber, Bern, 1988].
- WELCKER Friedrich Gottlieb, *Kleine Schriften*, 4 vol., Eduard Weber, Bonn, Dritter Theil : zu den Alterthümern der Heilkunde bei den Griechen, griechische Inschriften, zur alten Kunstgeschichte, mit zwei Blättern in Steindruck und einer Karte für den zweiten Theil, 1850, viii+555 p.+2 taf.
- WILSON Bryan R. (ed.), *Rationality*, reprint, Basil Blackwell, Key Concepts in the Social Sciences, Oxford, 1986 [1=1970], xviii+275 p.

WORTHINGTON Ian, FOLEY John Miles (ed.), *Epea and Grammata: Oral and Written Communication in Ancient Greece*, Brill, Mnemosyne. Supplementum 230, Orality and Literacy in Ancient Greece, vol. 4, Leiden - Boston - Köln, 2002, XII+206 p.

WULF Christoph, ALTHANS Birgit, AUDEHM Kathrin, BAUSCH Constanze, GÖHLICH Michael, STING Stephan, TERVOOREN Anja, WAGNER-WILLI Monika, ZIRFAS Jörg, *Penser les pratiques sociales comme rituels. Ethnographie et genèse de communautés*, traduction de Nathalie Heyblom, L'Harmattan, Savoir et formation, Paris - Budapest - Torino, 2004, 426 p.

YAHYAOUI Abdesslem (dir.), *Corps, espace-temps et traces de l'exil. Incidences cliniques*, La Pensée sauvage/A.P.P.A.M., Grenoble, 1989, 154 p.

III. Presse

AGENCE FRANCE PRESSE, « Les Français jouent moins au Loto pendant les vacances sauf le vendredi 13 », Journal Internet AFP, vendredi 13 juillet 2012 06:26:19 GMT.

LECLAIR Agnès, « La superstition, remède contre l'anxiété ? », *Le Figaro*, n° 20927, 14 novembre 2011, p. 18.

PEYRET Emmanuèle, « Triple zéro sept », *Libération*, n° 8138, 7 juillet 2007, p. 15.

VINCENT Olivier, « L'Argent des astres », *L'Express*, n° 2374, 2 janvier 1997, p. 26.

IV. Instruments de travail

عبد الباقي محمد فؤاد، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم بحاشية المصحف الشريف، الطبعة الثانية، دار الفكر، بيروت، ١٤١١ هـ - ١٩٩١ م، ل+٩٥٠ ص.

[ABD AL-BĀQĪ Muḥammad Fu'ād, *Lexique répertoire des mots du Coran en marge du texte coranique*, réimp., Dār al-Fikr, Beyrouth, 1411 H./1991 apr. J.-C., XVI+950 p.].

BIBERSTEIN KAZIMIRSKI Albin (DE), *Dictionnaire arabe-français contenant toutes les racines de la langue arabe, leurs dérivés, tant dans l'idiome vulgaire que dans l'idiome littéral, ainsi que les dialectes d'Alger et de Maroc* (sic), 2 vol. rééd., Librairie du Liban, Beyrouth, s. d., tome I : ١ - ص، [IV]+1392 p. [1=*Dictionnaire arabe-français contenant toutes les racines de la langue arabe, leurs dérivés, tant dans l'idiome vulgaire que dans l'idiome littéral, ainsi que les dialectes d'Alger et de Maroc* (sic), Maisonneuve et C^{ie}, Paris, 1860].

BRANDWOOD Leonard, *A Word Index to Plato*, W. S. Maney & Son Ltd., Compendia. Computer-Generated Aids to Literary and Linguistic Research, vol. 8, Leeds, 1976, XXXII+1003 p.

CHANTRAINE Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, nouvelle édition mise à jour, avec un supplément sous la direction d'Alain Blanc, Charles de Lamberterie, Jean-Louis Perpillou, Klincksieck, Paris, 1999 [1=1968], XVIII+1447 p.

DAREMBERG Charles, SAGLIO Edmond (dir.), *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines d'après les textes et les monuments, contenant l'explication des termes qui se rapportent aux mœurs, aux institutions, à la religion, aux arts, aux sciences, au costume, au mobilier, à la guerre, à la marine, aux métiers, aux monnaies, poids et mesures, etc., etc., et en général à la vie publique et privée des Anciens*, ouvrage rédigé par une société d'écrivains spéciaux, d'archéologues et de professeurs, avec le concours de MM. Edmond. Pottier et Georges Lafaye, ouvrage orné de plus de 7 000 figures d'après l'antique dessinées par P. Sellier, M^{lle} J. Evrard, etc., 5 vol. (10 parties), Librairie Hachette et C^{ie}, Paris, 1873-1919.

DENNISTON J[ohn] D[ewar], *The Greek Particles*, Second Edition Revised by K. J. Dover, reprint, Bristol Classical Press an imprint of Gerald Duckworth & Co. Ltd., London, Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis - Cambridge (MA), 1996, LXXXII+660 p. [2=1950 ; 1=Oxford University Press, Clarendon Press, Oxford, 1934].

ابن منظور الإفريقي المصري أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، *لسان العرب*، طبعة جديدة محققة، الطبعة الرابعة، المجلد الأول، دار صادر، بيروت، ٢٠٠٥ [٢٠٠٠=١]، ٢٢٢ ص.

[IBN MANZŪR AL-'IFRĪQĪ AL-MIṢRĪ Abū-l-Faḍl Jamāl ad-Dīn Muḥammad bin Mukarram, *La Langue des Arabes (Lisān al-'Arab)*, tome I, Nouvelle édition corrigée, 4^e éd., Dār Ṣādir, Beyrouth, 2005 [1=2000], 222 p.].

LITTRÉ Émile, *Dictionnaire de la langue française*, 4 vol., rééd., Librairie Hachette et C^{ie}, Paris, 1883, tome III : I-P, [IV]+II+1396 p. [1=1869].

WISSOWA Georg, KROLL Wilhelm, WITTE Kurt, MITTELHAUS Karl, ZIEGLER Konrat (Hg.), *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung*, unter Mitwirkung zahlreicher Fachgenossen, J. B. Metzlerscher Verlag, Stuttgart, Alfred Druckenmüller Verlag, Stuttgart-München, erste Reihe, 24 Bände (47 Halbbände), 1894-1963 ; 15 Supplementbände, 1903-1978 ; zweite Reihe, 10 Bände (19 Halbbände), 1914-1972 ; Register der Nachträge und Supplemente von Hans Gärtner und Albert Wünsch, 1980.

Annexe

Le champ lexical de la magie dans le corpus platonicien

Mots de la famille de μάγος

	μάγος	μαγεία	μαγευτική	μαγγανεία	μαγγάνευμα	Total
<i>Alcibiade I</i>		122 a1				1
<i>Axiochos</i>	371 a2					1
<i>Gorgias</i>					484 a5	1
<i>Lois</i>				908 d4 933 a2	933 c7	3
<i>Politique</i>			280 e1			1
<i>République</i>	572 e4					1
Total	2	1	1	2	2	8

Mots de la famille de γόης

	γόης	γοητεία	γοήτευμα	γοητεύω	δυσγοήτετος	Total
<i>Banquet</i>	203 d8	203 a1				2
<i>Euthydème</i>				288 b8		1
<i>Gorgias</i>				483 e6		1
<i>Hippias mineur</i>	371 a3					1
<i>Lois</i>	649 a4			909 b5 933 a5		3
<i>Ménexène</i>				235 a2		1
<i>Ménon</i>	80 b6			80 a2		2
<i>Phédon</i>				81 b3		1
<i>Philèbe</i>			44 c8			1
<i>Politique</i>	291 c3 303 c4					2
<i>République</i>	380 d1 383 a3 598 d3	413 d7 584 a10 602 d2		381 e10 412 e7 413 b1 413 c1 413 c4	413 e2	12
<i>Sophiste</i>	235 a1 235 a8 241 b7			234 c5		4
Total	12	4	1	13	1	31

Mots de la famille d'άλαζών

	άλαζών	άλαζονεία	άλαζονεύομαι	Total
<i>Charmide</i>	173 c5			1
<i>Définitions</i>		416 a10		1
<i>Démococcos</i>	385 c7			1
<i>Eryxias</i>	399 c3			1
<i>Euthydème</i>	283 c8			1
<i>Gorgias</i>		525 a3		1
<i>Hippias mineur</i>	369 e4 371 d2	371 a3	371 a6	4
<i>Lysis</i>	218 d2			1
<i>Phédon</i>	92 d4			1
<i>Phèdre</i>		253 e3		1
<i>Philèbe</i>	65 c5			1
<i>République</i>	486 b7 490 a2 560 c2 560 c7	531 b6		5
Total	13	5	1	19

Autres mots

	άγύρτης	πολύρατος	Total
<i>République</i>	364 b5		1
<i>Théétète</i>		165 e1	1
Total	1	1	2

Mots de la famille de : *ἐπαγωγή, ἐπιφορά, ἐπαράομαι, κατάδεσμος, κήλησις, θέλξις*

	ἐπαγωγή	ἐπιφοί	ἐπιφορά	ἐπαράομαι	ἐπιφοράς	ἐπιφοίτων	κατάδεσμος	κατάδεσις	κατάδο	ἐγκατάδο	κήλησις	κήλο	κατακήλο	ἀνήλτος	θέλξις	Total
<i>Banquet</i>		203 a1				158 c2						215 c1			197 e4	3
<i>Charmide</i>		155 e5 155 e8 156 a2 156 b1 156 d4 157 a4 157 b2 157 b4 157 c4 157 d3 158 b8 175 e3 176 a2 176 b2														20
<i>Cruelle</i>													403 e1			1
<i>Euthydème</i>		289 e5 290 a1 484 a5		483 e6							290 a2 290 a4					4
<i>Gorgias</i>																2
<i>Leitre II</i>												333 c3 840 c3 885 d4 906 e11				1
<i>Leitre VII</i>																1
<i>Lois</i>	933 d7	671 a1 903 b1	684 b4 665 c4 666 c6 773 d6 812 e6 837 e6	684 e1 931 b7	877 a5		933 a2 933 d7	313 b7								24
<i>Lysis</i>																1
<i>Ménexène</i>																1
<i>Ménon</i>				80 a3												1
<i>Phédon</i>			78 a1 78 a5					83 d1	84 a5							6
<i>Phèdre</i>			114 d7 267 d1											259 b1		4
<i>Politique</i>																1
<i>Protagoras</i>																3
<i>République</i>	364 c4	364 b7 426 b1 608 a4	608 a3				364 c4				601 b1					12
<i>Théétète</i>																2
<i>Timée</i>			149 d1 157 e9					70 e3 73 e3								2
Total	2	29	4	2	1	1	1	4	1	1	3	18	1	1	90	

Index

Index des auteurs anciens et médiévaux

A

ADAMANTIOS le sophiste.. 281
 AELIUS Aristide.. 297
 AÉTIUS (Flavius Aetius).. 506
 ALEXANDRE d'Aphrodise.. 281
 ALEXANDRE de Myndos.. 965
 ALEXIS de Thourioi.. 642, 698
 AL-FĀRĀBĪ Abū Naṣr.. 477
 ANACRÉON.. 589, 590
 ANAXAGORE de Clazomènes.. 22, 23, 364, 376, 377, 378, 758, 995, 1002
 ANAXIMANDRE de Milet.. 23
 ANTIPHON de Ramnonte.. 446
 ANTIPHON de Rhamonte.. 1117
 APOLLODORE d'Athènes.. 960
 APOLLONIOS de Rhodes.. 445, 452, 645, 657, 882, 904, 958, 959
 APOLLONIUS Paradoxographus.. 23, 1072
 APULÉE de Madaure.. 1117
 ARCHYTAS de Tarente.. 1073
 ARISTOPHANE.. 296, 297, 299, 473, 498, 506, 507, 508, 515, 524, 528, 529, 530, 531, 532, 537, 552, 564, 570, 586, 630, 690, 721, 736, 743, 783, 785, 786, 787, 788, 789, 790, 791, 792, 793, 794, 795, 796, 797, 800, 809, 811, 817, 825, 844, 902, 959, 1071
 ARISTOTE.. 23, 54, 103, 226, 281, 432, 434, 436, 437, 506, 507, 558, 564, 567, 568, 629, 663, 803, 880, 892, 927, 965, 992, 1019, 1066, 1072, 1125
 ARISTOXÈNE de Tarente.. 558, 565
 ARNOBE de Sicca Veneria.. 572
 ATHÉNAIOS, fils d'Athénaïos.. 565
 ATHÉNÉE de Naucratis.. 299, 453, 494, 517, 565, 568, 614, 642, 965, 1072, 1106

B

BACCHYLIDE de Céos.. 469, 902

C

Callimaque.. 572
 CICÉRON (Marcus Tullius Cicero).. 281
 CLÉARQUE de Soloi.. 614
 CLÉMENT d'Alexandrie.. 25, 572, 652, 881
 CONON le mythographe.. 664
 CYDIAS.. 903, 909

D

DAMON le Musicien.. 309, 313, 314, 315, 554, 758
 DÉMÉTRIUS Triclinius.. 564
 DÉMOCRITE d'Abdère.. 25, 54, 965, 1073, 1106
 DÉMOSTHÈNE.. 26, 1117
 DENYS d'Halicarnasse.. 446, 721, 1072

DIODORE de Sicile.. 446, 517, 569, 571, 656, 657, 662, 664, 721, 872, 873, 959
 DIOGÈNE Laërce.. 23, 25, 439, 478, 507, 765, 798, 1130
 DION de Pruse dit Chrysostome.. 1071
 DOURIS de Samos.. 494

E

ÉLIEN Claude dit le Sophiste (Claudius Aelianus).. 25, 616, 965
 EMPÉDOCLE d'Agrigente.. 22, 23, 24, 25
 Épictète.. 960
 ÉPICURE.. 1106
 ÉPIMÉNIDE de Crète.. 22, 23, 24
 ÉRASISTRATE de Céos.. 615
 Eschine.. 26
 ESCHYLE.. 435, 451, 561, 562, 564, 633, 691, 825, 902, 965, 1006
 ÉSOPE.. 771, 983
 EUCLIDE de Mégare.. 765, 766
 EURIPIDE.. 299, 444, 446, 451, 516, 518, 519, 523, 527, 538, 569, 574, 615, 633, 638, 640, 644, 667, 803, 825, 826, 847, 882, 902, 903, 959, 960, 1004
 EUSTATHE de Thessalonique.. 299, 573, 880, 882, 959, 965
 EVÉNOS de Paros.. 993

F

FLAVIUS Josèphe (Titus Flavius Josephus).. 528

G

GALIEN.. 554, 567, 881, 904
 GALIEN Claude (Claudius Galenus).. 554, 567, 881, 904
 GORGIAS de Léontium.. 6, 25, 26, 28, 31, 32, 34, 81, 408, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 438, 439, 440, 441, 443, 445, 446, 447, 465, 467, 470, 494, 504, 521, 523, 524, 546, 560, 586, 625, 628, 643, 667, 672, 674, 683, 697, 713, 714, 721, 722, 723, 725, 726, 727, 729, 730, 739, 758, 775, 776, 777, 778, 797, 813, 826, 838, 839, 846, 856, 870, 877, 878, 920, 958, 969, 970, 971, 987, 989, 1000, 1004, 1022, 1023, 1054, 1058, 1098, 1106, 1137, 1138

H

HARPOCRATION (Valerius Harpocraton).. 916
 HÉRACLIDE du Pont.. 916
 HÉRACLITE (appelé aussi HÉRACLITE du Pont ou HÉRACLIDE du Pont).. 881

HÉRACLITE d'Ephèse.. 24, 406, 413, 505, 506, 507, 651, 652, 788, 789, 790, 791, 843, 844
 HERMIAS d'Alexandrie.. 588, 966
 HERMODORE de Syracuse.. 23, 765, 766
 HERMOTIME de Clazomènes.. 23
 HÉSIODE.. 103, 319, 412, 447, 502, 516, 560, 561, 562, 563, 572, 573, 616, 619, 629, 639, 645, 655, 672, 691, 693, 804, 825, 841, 861, 880, 881, 882, 883, 886, 902, 958, 965, 1068, 1100
 HÉSYCHIUS d'Alexandrie.. 790, 963
 HIPPIAS d'Elis.. 26, 399, 400, 401, 402, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 442, 476, 478, 514, 722, 766, 856, 1040, 1137, 1138
 HIPPOCRATE de Cos.. 297, 340, 341, 342, 343, 345, 362, 477, 554, 933, 992
 HIPPOLYTE de Rome.. 25, 789
 HOMÈRE.. 23, 32, 103, 299, 316, 318, 319, 372, 383, 412, 414, 418, 419, 445, 446, 447, 449, 450, 451, 452, 453, 457, 460, 482, 483, 484, 486, 496, 497, 503, 511, 512, 516, 560, 561, 562, 564, 566, 568, 573, 584, 589, 601, 603, 604, 605, 606, 612, 613, 614, 615, 617, 618, 619, 624, 627, 645, 659, 663, 691, 699, 790, 797, 825, 879, 880, 881, 882, 883, 885, 886, 887, 888, 902, 903, 905, 948, 965, 1045
 HYGIN (Caius Julius Hyginus).. 569, 571, 572, 645, 647, 880, 883

I

IBN MANZŪR al-'Ifṛīqī al-Miṣrī Abū-l-Faḍl Jamāl ad-Dīn Muḥammad bin Mukarram.. 108
 IBYCOS de Rhégium.. 693
 ION de Chios.. 299
 ISOCRATE.. 655, 656, 898, 1016, 1094

J

JAMBLIQUE.. 298, 916
 JULIUS POLLUX de Naucratis.. 558

L

LASUS d'Hermione.. 565
 LIMÉNIOS, fils de Thoinos.. 565
 LUCAIN (Marcus Annaeus Lucanus).. 567
 LUCIEN de Samosate.. 299, 567, 965, 1106
 LYCURGUE d'Athènes.. 916

M

MÉNANDRE de Laodicée (le rhéteur).. 663
 MÉNODOTE de Samos.. 614
 MUSÉE.. 518, 667, 991

N

NESTOR de Laranda.....965
 NICANDRE de Colophon.....560, 567
 NONNOS de Panopolis..299, 566, 572,
 573, 656, 657, 659
 NUMÉNIUS d'Apamée.....506

O

OLYMPIODORE.....299, 664, 965
 OLYMPOS.....527, 558
 OPIEN d'Apamée.....299, 965
 OVIDE (Publius Ovidius Naso)..568,
 570, 572, 615, 647, 841, 872, 873,
 880, 882, 883, 959

P

PAMPHILE d'Alexandrie.....904
 PARMÉNIDE d'Elée..23, 24, 481, 484,
 485, 493, 502, 678
 PAUSANIAS..453, 527, 559, 572, 582,
 614, 633, 657, 872
 Pedanius Dioscoride d'Anazarbe....916
 Peintre d'Ajax.....644
 PHÉRÉCYDE de Syros.....560
 PHILOPON Jean.....927
 PHILOSTRATE d'Athènes (Lucius
 Flavius Philostratus)....25, 445, 721
 PHILOSTRATE le Jeune.....573
 PHILOXÈNE de Cythère.....1072
 PHOTIUS Ier de Constantinople.....664,
 879, 960
 PINDARE..436, 438, 446, 447, 452, 453,
 469, 504, 527, 561, 565, 566, 568,
 572, 605, 902, 903, 916
 PLATON..5, 7, 24, 25, 26, 27, 28, 29,
 31, 32, 33, 34, 35, 81, 103, 122,
 291, 293, 295, 299, 300, 301, 302,
 303, 305, 306, 307, 314, 322, 323,
 327, 330, 351, 364, 375, 383, 391,
 399, 400, 405, 417, 419, 429, 430,
 435, 442, 443, 444, 447, 457, 462,
 464, 472, 477,480, 486, 489, 492,
 493, 494, 495, 496, 497, 499, 501,
 515, 517, 518, 523, 528, 529, 530,
 531, 532, 533, 534, 535, 537, 539,
 541, 542, 543, 544, 546, 553, 554,
 557, 558, 564, 572, 573, 579, 581,
 582, 584, 585, 586, 588, 593, 597,

604, 605, 612, 613, 614, 615, 616,
 620, 627, 629, 634, 636, 639, 641,
 642, 643, 644, 645, 648, 656, 657,
 663, 664, 665, 673, 674, 675, 677,
 679, 680, 681, 682, 689, 690, 691,
 692, 698, 712, 715, 720, 724, 735,
 743, 756, 757, 758, 764, 765, 766,
 767, 778, 779, 784, 785, 789, 790,
 795, 798, 801, 802, 803, 806, 812,
 819, 825, 826, 827, 831, 836, 846,
 852, 855, 857, 859, 874, 882, 902,
 903, 905, 906, 912, 923, 929, 931,
 932, 934, 948, 953, 957, 962, 965,
 967, 970, 972, 975, 977, 978, 980,
 983, 986, 991, 992, 993, 995, 999,
 1003, 1006,1010, 1015, 1017,
 1021, 1027, 1030, 1033, 1039,
 1040, 1044, 1045, 1056, 1065,
 1066, 1068, 1069, 1072, 1073,
 1077, 1085, 1088, 1091, 1097,
 1099, 1106, 1107, 1110, 1113,
 1116, 1120, 1128, 1129, 1130,
 1131

PLINE l'Ancien (Gaius Plinius
 Secundus)..25, 614, 615, 616, 965,
 1118

PLOTIN.....27, 810
 PLUTARQUE..21, 23, 299, 473, 494,
 505, 517, 527, 556, 565, 568, 572,
 615, 623, 629, 633, 643, 644, 657,
 661, 662, 663, 664, 666, 686, 689,
 690, 779, 841, 880, 961, 965, 1117,
 1125

POLÉMON de Laodicée.....281
 PORPHYRE de Tyr.....506
 PROCLUS.....517, 664, 962, 1072
 PRODICOS.....312, 478, 855, 856, 864
 PROTAGORAS..25, 26, 315, 340, 341,
 342, 346, 347, 348, 349, 350, 351,
 352, 353, 439, 462, 476, 477, 478,
 501, 508, 519, 555, 585, 722, 762,
 763, 764, 775, 846, 856, 886, 902,
 903, 933, 969, 1101

PSEUDO-APOLLODORE..564, 566, 567,
 568, 569, 615, 638, 656, 657, 696,
 841, 872, 873, 879, 880, 882

Pseudo-Apulée.....916
 Pseudo-Aristote.....281, 965

Pseudo-Hésiode.....965
 Pseudo-Plutarque.....558, 664
 PYTHOCLIDÈS de Céos.....758

Q

QUINTUS de Smyrne.....619

S

SAPPHO.....589, 590
 SEXTUS EMPIRICUS..478, 527, 554,
 725, 926

SIMONIDE.....383, 384, 385, 386, 659
 SOPHOCLE..299, 445, 446, 451, 512,
 656, 691, 825, 826, 902, 903, 959

Speusippe.....978
 STÉSICHORE..600, 601, 602, 607, 621,
 630, 965

STOBÉE Jean.....663, 1115

STRABON..297, 519, 527, 565, 656, 657

SUIDAS..299, 558, 572, 573, 614, 647,
 916, 959, 960

SYNÉSIOS de Cyrène.....226

T

TÉLESTE de Sélinonte.....1072

TERTULLIEN (Quintus Septimus
 Florens Tertullianus)..104

THALÈS de Milet.....103, 1115

THÉOCRITE.....958, 959, 965

THÉODORE de Cyrène.....698

Théognis.....615

THÉON de Smyrne.....991
 THÉOPHILE (poète de la Comédie
 moyenne).....661

THÉOPHRASTE.....614, 1040, 1072

THESSALOS de Tralles.....904

THUCYDIDE..446, 473, 517, 690, 779,
 826

TISIAS.....687, 693

TZÉTZÈS Jean.....959

V

VIRGILE (Publius Vergilius Maro)..
880, 882, 883

Z

ZÉNON d'Elée.....481, 493, 678

ZOPYRE.....281

Index des auteurs modernes et contemporains

A

AARDEMA Frederick..... 181
 ABED Riadh T..... 193, 195, 196
 ABERLE David F..... 74
 ABRAMOWITZ Jonathan S..... 173, 179
 ADKINS Arthur W. H..... 351
 ADOLF Helen..... 572
 AGASSI Joseph..... 47
 AGNE Djibril..... 295
 AGRIPPA DE NETTESHEIM Henri
 Corneille..... 54
 AHERN Emily M..... 92
 ALBERT Hans..... 398
 ALLEN Percy Stafford..... 39, 712
 ALLEN Reginald E..... 329, 497, 500,
 676, 815
 ALLEN Thomas W..... 617
 ALTHANS Birgit..... 261, 267
 AMANDRY Pierre..... 633, 686
 AMIR Nader..... 178
 ANASTASIADIS V. I..... 988
 ANDERHUB Jakob Heinrich..... 698
 ANDERSON C. C..... 285
 ANDRÉ Jacques..... 616
 ANDREWES Antony..... 690
 ANNEQUIN Jacques..... 414, 1118
 APELT Otto..... 410, 497, 500, 676, 815
 ARABATZIS Georges..... 597
 ARMFIELD Jason M..... 179
 ARNIM Hans Friedrich August (von)..
 965
 ARNOTT William Geoffrey..... 437, 965
 ARNTZ Arnoud..... 179
 ARONSON Elliot..... 257, 280
 ASHER Steven R..... 279
 ASHMORE Michele..... 277
 AST Friedrich..... 498, 500
 ATKINSON Jane Monnig..... 155, 157, 159
 AUBRY Gwenaëlle..... 812
 AUDEHM Kathrin..... 261, 267
 AUDOLLENT Auguste..... 22, 112, 414,
 561, 732, 735, 959, 977
 AUGUSTONI-Ziskind MaryLynn..... 278
 AUSFELD Carolus..... 113
 AUSTIN John L..... 92, 253
 AYERS Marla..... 279

B

BABUT Daniel..... 590, 601, 632, 698
 BACON Francis..... 117
 BADER Françoise..... 453, 879
 BADY Guillaume..... 531
 BALANDIER Georges..... 137
 BALANSARD Anne..... 445
 BARKER Andrew..... 494
 BARLOW David H..... 179
 BARRA Edoarda..... 633
 BARRETT Justin L..... 247
 BASSET Louis..... 531
 BASTIDE Roger..... 137, 202, 209
 BATESON Gregory..... 158, 202, 227

BAUMEISTER August..... 617
 BAUMEISTER Roy F..... 184
 BAVELAS Janet Beavin..... 227
 BEATTIE John Hugh Marshall..... 90, 91,
 93, 215
 BEAUVOIS Jean-Léon..... 258, 738, 753,
 1103
 BECHTEL Guy..... 121, 122, 248
 BECK Aaron T..... 179, 185, 285
 BEHRINGER Wolfgang..... 123
 BELFIORE Elizabeth Stafford..... 28, 302,
 546, 553
 BÉLIS Annie..... 526, 553, 565, 570
 BENVENISTE Émile..... 105, 469, 639
 BÉRARD Claude..... 1071
 BÉRARD Victor..... 880, 881
 BERGLER Edmund..... 267
 BERGSON Henri..... 75, 128
 BERNABÉ PAJARES Alberto..... 515, 517,
 518, 519, 652, 653, 654, 667, 716,
 992, 1003, 1071
 BERNAND André..... 25, 240, 414, 712,
 713, 872, 977, 1106, 1114
 BERTHIAUME Guy..... 649
 BERTI Irene..... 633, 671
 BERTRAND Jean-Marie..... 681, 1022,
 1059, 1088, 1092, 1093
 BETZ Hans Dieter..... 21, 240
 BEVER Edward..... 150
 BHAR Sunil Singh..... 180, 187
 BIANCHI Ugo..... 561
 BIBERSTEIN KAZIMIRSKI Albin (DE)..
 107, 110
 BICHAT Xavier..... 812
 BIDEZ Joseph..... 25
 BIVILLE Frédérique..... 531
 BLAISE Fabienne..... 804, 805
 BLANCHET Adrien..... 132, 161, 696
 BLANCHET Alain..... 132, 161, 696
 BLEAK Jared L..... 274
 BLEEKER Claas Jouco..... 689
 BLOCH Maurice..... 247, 259, 260
 BLOCH Raymond..... 879
 BLOMFIELD Charles James..... 572
 BLUCK Richard Stanley..... 379
 BLUNDELL Mary Whitlock..... 383
 BOAS Franz..... 136
 BOBONICH Christopher Joseph..... 1097
 BODIN Jean..... 123
 BODSON Liliane..... 567, 965
 BOECKH August..... 1117
 BOLLACK Jean..... 506
 BOLTON Derek..... 270
 BONA Giacomo..... 430
 BONANNO Maria Grazia..... 531, 542
 BONAPARTE Lucien..... 696
 BONNER Campbell..... 22, 241, 696
 BORGEAUD Philippe..... 656, 659, 691
 BORRELLI Gianfranco..... 957
 BORTHWICK E. K..... 965
 BOUCHÉ-LECLERCQ Auguste..... 23, 633,
 663

BOUDON Raymond..... 116, 117, 119,
 120, 125, 202, 203, 205, 276, 388,
 398, 492, 670
 BOUDREAUX Pierre..... 905
 BOULOGNE Jacques..... 879
 BOURDIEU Pierre..... 262
 BOURGUET Émile..... 588
 BOURLET Michel..... 641
 BOYANCÉ Pierre..... 295, 517, 541, 542,
 991, 999, 1073
 BOYER Pascal..... 173, 189, 191, 194,
 195, 196, 197, 198, 221, 223, 226,
 227, 246, 247, 251, 252, 266
 BOYLAN Patrick..... 662, 689, 690
 BRAARVIG Jens..... 47
 BRAKMANN Heinzgerd..... 297
 BRASHEAR William M..... 21, 240, 977
 BREMMER Jan N..... 633, 786, 801
 BRÉMOND Émile..... 1016, 1094
 BRÈS Yvon..... 351, 929
 BRIGIDI Bartholomew D..... 179
 BRILLANTE Carlo..... 628
 BRIQUEL Dominique..... 879, 883
 BRISSON Luc..... 26, 27, 375, 472, 497,
 500, 515, 531, 539, 546, 586, 588,
 652, 663, 676, 680, 769, 806, 810,
 812, 815, 822, 905, 948, 972, 1045,
 1088, 1091, 1092, 1097, 1100,
 1104
 BROMMER Frank..... 551
 BRON Christiane..... 1071
 BROOKER W. Michael A..... 167
 BROWN Jonathon D..... 186
 BROWN Michael F..... 73, 267
 BROWN Peter..... 69
 BRUIT Zaidman Louise..... 113, 241
 BRULÉ Pierre..... 565, 568, 570
 BRUN Patrice..... 586
 BUDGE Ernest Alfred Thompson..... 561,
 661, 662, 690
 BUFFIÈRE Félix..... 531, 879, 881
 BULBULIA Joseph..... 255
 BURGESS George..... 498, 500, 1090
 BURKERT Walter..... 24, 25, 26, 518, 519,
 628, 641, 664, 665, 915, 958
 BURNET John..... 461, 475, 535, 546, 614,
 676, 865, 982
 BURRISS Eli Edward..... 58
 BURY Robert Gregg..... 445, 502, 531,
 797, 806, 810, 815, 1072
 BUSCHOR Ernst..... 644
 BYRNE Donn..... 280

C

CAHILL Shawn P..... 198
 CAILLOIS Roger..... 297
 CAIRNS David R..... 274
 CAIRNS Douglas L..... 1092
 CALAME Claude..... 504, 531, 552, 593
 CALUORI Damian..... 839
 CAMPBELL David A..... 558
 CAMPBELL Donald T..... 280

- CAMUS Dominique..102, 114, 115, 127, 130, 132, 134, 136, 139, 141, 142, 146, 148, 149, 153, 154, 158, 168, 212, 241, 249, 250, 251, 253, 265, 268
- CANNON Walter B..... 150
- CANTO Monique.....865
- CARASTRO Marcello..3, 25, 31, 32, 241, 414, 418, 434, 449, 451, 462, 527, 543, 582, 627, 710, 712, 830, 831, 977
- CAREY Susan.....270
- CARLSMITH J. Merrill.....257
- CARPENTER Thomas H.....554, 641
- CARR Anthony T..... 177, 179
- CARTER Alice.....270
- CASADESÚS BORDOY Francesc.....515, 517, 518, 519, 652, 653
- CASE Trevor I.....274
- CASERTANO Giovanni..28, 29, 302, 442, 543, 957, 967, 971
- CASSIN Barbara..... 430, 431, 434, 440
- CATAUDELLA Quintino.....433
- CAVEING Maurice.....698
- CERTEAU Michel (DE)..114, 135, 136, 139
- CHABAS François.....661
- CHAILLEY Jacques.....565
- CHAMBRY Émile..... 500, 771, 772
- CHANTRAINE Pierre.....627, 790, 968
- CHAPMAN Loren J.....175
- CHAPPELL Mike.....613
- CHARMAN Tony.....178
- CHEKTOK Léon.....134
- CHOSSONNERY Charles.....115
- CHRISTAKIS Nicholas A.....282
- CHRISTOPOULOS Menelaos.....879
- CHUECA Ramón Alicia.....517
- CIALDINI Robert B.....258
- CIRAOLO Leda Jean.....801
- CLARK David A.....180
- CLARK M. L.....279
- CLAUSEN Sten Erik.....270
- CLAVAN Michel.....170
- CLAVAUD Robert.....464
- CLÉMENT Catherine.....242
- CLORE Gerald L., Jr.....280
- CODRINGTON Robert Henry.....63
- COHEN David J..... 713, 1086, 1092
- COHN Werner.....167
- COLLI Giorgio.....515
- COLLOBERT Catherine.....624, 680
- COLOMBO Alessandra.....288
- COLOMBO Anna.....288
- COLPE Carsten.....297
- COMBARIÉU Jules.....39, 519
- CONCHE Marcel.....506
- CONNOR W. R.....656
- CONSO Danièle.....453
- CONTRERAS Josée..129, 130, 134, 143, 144, 145, 146, 148, 149
- COOK Arthur Bernard.....572, 959
- COPE Vernon.....280
- CORDERO Nestor-Luis.....475, 481
- CORNELL David P.....181
- CORNFORD Francis Maedonald..23, 24, 819, 1069
- COSCHUG-TOATES Olga.....173
- COSSUTTA Frédéric.....375, 400
- CÔTÉ A. D. J.....285
- COURCELLE Pierre.....976
- COUSIN Victor.....497, 500, 676, 1090
- COYNE James C.....160
- CRAIK Elizabeth M.....329
- CROCKER Jon Christopher.....236
- CROISSANT Jeanne.....226, 1073
- CRONK Lee.....255
- CSAPO Eric.....494, 568, 960
- CULLEN J. M.....274
- CUMONT Franz..25, 656, 904, 1106, 1114
- CURBERA Jaime B.....77
- CURTIS George C.....186
- CURTIUS Ernest.....662
- D**
- D'ANGOUR Armand J.....494, 565
- DANIEL Robert W.....904
- DAR Reuven....179, 272, 279, 282, 283
- DAREMBERG Charles.....243, 661
- DARESSY Georges.....644
- DARLEY John M.....257
- DASSMANN Ernst.....297
- DAUMAS François.....616
- DAUX Georges.....531
- DAVID Rosalie.....662, 690
- DAVIES Malcolm.....965
- DAVIS Earl E.....285
- DAVIS Roger B.....168
- DAVIS Whitney M.....663
- DE GRIJS Ellen.....284
- DE JONG Albert.....25
- DE PAUW Karel W.....193, 195, 196
- DE RAEDT Rudi.....185
- DE SILVA Padmal..170, 172, 173, 178, 182
- DEARSLEY Pamela.....270
- DEGRÉ Gerard L.....120, 805
- DEISSMANN Adolf.....240
- DEL GENIO Marisa.....179
- DELATTE Armand..22, 265, 437, 696, 904, 1073
- DELATTRE Charles.....879
- DELCOURT Marie.....297, 298, 614, 615
- DEMAL Ulrike.....185
- DEMONT Paul.....995
- DEONNA Waldemar.....241, 567, 572
- DERCHAIN Philippe.....22, 437, 696
- DERRIDA Jacques.....588, 672, 1130
- DES PLACES Édouard.....1077, 1090
- DESCLOS Marie-Laurence.....400
- DESJARLAIS Robert R.....88, 89, 159
- DESTRÉE Pierre.....624, 680
- DETIENNE Marcel..241, 298, 436, 437, 438, 511, 518, 633, 639, 650, 672, 879, 880, 882, 883, 1091
- DEUBNER Ludwig.....241, 297, 962
- DEVEREUX Georges..44, 69, 86, 120, 127, 136, 139, 140, 141, 202, 203, 204, 209, 211, 212, 233, 268, 280, 593, 641
- DIAB Lutfy N.....280
- DICKIE Matthew W....40, 1114, 1118
- DIELS Hermann.....23, 24, 54, 506
- DIEPSTRATEN Philip.....178
- DIÈS Auguste.....103, 430, 1071
- DIESTEL Ludwig.....561
- DIETRICH Bernard Clive.....633
- DIETZ Günter.....879
- DIJKER Anton J.....282
- DIJKSTRA Jitse.....905
- DINDORF Wilhelm..297, 880, 882, 916, 965
- DITTENBERGER Wilhelm.....1117
- DIXSAUT Monique..314, 378, 475, 489, 521, 533, 539, 584, 593, 624, 697, 724, 766, 805, 806, 855, 956, 957, 964, 975, 989, 1003, 1043, 1045, 1128
- DODDS Eric R..22, 23, 24, 27, 546, 605, 776, 991
- DORION Louis-André.....330
- DORIVAL Gilles.....445
- DORON Guy.....180
- DORTER Kenneth N. M.....612
- DOUGLAS Mary..41, 69, 214, 221, 278, 283, 300, 1040
- DOVER Kenneth James..515, 531, 588, 593, 676, 690, 767, 786
- DOW James.....89, 164, 165
- DOW Sterling.....665
- DOWDEN Ken.....23, 916
- DOYLE Anna-Beth.....279
- DRACHMANN Anders B.....566, 572
- DRYER D. Christopher.....280
- DÜBNER Jean-Frédéric.....959
- DULANEY Siri.....172, 175, 176
- DUMÉZIL Georges.....414, 563
- DUMONT Jean-Paul..54, 506, 507, 789, 790
- DUMONT Martine.....135
- DUNN Leslie C.....560
- DURAND Jean-Louis.....414, 633
- DURKHEIM Émile..40, 51, 60, 61, 62, 63, 65, 66, 117, 120, 125, 210, 252, 268, 1036
- E**
- ECKBLAD Mark.....175
- ECO Umberto.....25, 241
- EDELSTEIN Emma Jeannette.....297
- EDELSTEIN Ludwig.....297, 905
- EDWARDS Ashleigh.....274
- EHNHOLT Kimberly A.....186
- EICHINGER FERRO-LUZZI Gabriella..80
- EIDINOW Esther.....712, 713, 732
- EIGUER Alberto.....227
- EILAM David.....189, 191
- EINSTEIN Danielle A.....175, 178
- EISENBERG David M.....168
- EISLER Robert.....663
- EITREM Samson.....616
- EKMAN Paul.....281
- ELDERKIN George Wicker.....712, 977
- ELIADE Mircea..22, 23, 159, 295, 296, 297, 915, 916
- ELSTER Jon.....1086
- ENGELS David.....464
- ENGLAND Edwin Bourdieu.....1053, 1077, 1090
- EPSTEIN A. L.....69, 267

- ERBSE Harmut.....453
 ERMAN Adolf.....662
 ESTIENNE Robert.....676
 ETTNER Susan L.....168
 EVANS David W... ..270, 272
 EVANS Richard I.....284
 EVANS-Pritchard Edward Evan..39, 41,
 42, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 79, 89,
 106, 125, 127, 169, 246, 904
 EY Henri.....210, 242
 EYMERICH Nicolau.. ..105
- F**
- FABRE David.....561
 FALLON April E.....278, 279
 FANSELOW Michael S.....195
 FARAONE Christopher A...57, 241, 301,
 436, 554, 641, 713, 834, 905, 1114,
 1118
 FARKAS Chamarrita.....274
 FAUTH Wolfgang.....960
 FAVA Giovanni A.....185
 FAVRET-SAADA Jeanne..21, 77, 128,
 129, 130, 134, 138, 139, 141, 142,
 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149,
 150, 151, 152, 153, 154, 155, 159,
 163, 165, 167, 251
 FEBVRE Lucien.....121, 126
 FECHNER Suzanne L.....186
 FÉGER J.....190
 FELDMAN Thalia (PHILLIES Howe
 Thalia).....560
 FENNELL Melanie J. V.....192
 FERENCZI Sandor.....189, 267, 270
 FERNANDEZ James W... ..236, 237, 238
 FERNANDEZ Julie K.....186
 FERRARI Joseph R.....184
 FESTINGER Leon... ..249, 258, 259, 262
 FESTUGIÈRE André-Jean..641, 663,
 664, 905, 963
 FICIN Marsile.....498, 500, 806
 FICK Nicole.....453
 FINNEGAN Ruth.....92
 FIRTH Raymond.....42, 63, 95
 FISKE Alan Page.....172, 175, 176
 FITNESS Julie.....274
 FOA Edna B.....186
 FOLEY John Miles.....602
 FONTANA Simonetta.....295
 FONTENELLE Leonardo F.....182
 FONTENROSE Joseph Eddy..566, 633,
 958
 FORBES Thomas Rogers.....761
 FÖRSTER Richard.....281
 FORTES Meyer.....41
 FORTUNE Reo Franklin..70, 73, 77, 78
 FOUCAULT Paul.....665
 FOUCAULT Michel..172, 210, 593,
 1101
 FOWLER James H.....282
 FRANCK Erik.....185
 FRANKENBERG Wilhelm.....240
 FRANZMANN John William.....469
 FRAZER James George..40, 42, 43, 46,
 50, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 60,
 61, 66, 82, 83, 84, 86, 90, 91, 102,
 112, 245, 276, 287, 564, 567, 568,
 569, 615, 638, 656, 657, 841, 872,
 873, 879, 880, 881, 882
 FREDERICK Christina M.....274
 FRENCH Christopher C.....269
 FRESHMAN Melinda.....178
 FREUD Sigmund..82, 83, 84, 86, 102,
 127, 156, 169, 174, 175, 177, 185,
 188, 189, 270, 273, 287
 FRIEDLAND Nehemia.....285
 FRIEDRICH Wolf-Hartmut.....241
 FRIESEN Wallace V.....281
 FROIDEFOND Christian.....663, 879
 FRONTISI-Ducroux Françoise.....541,
 560, 568, 574, 720, 840, 960, 962
 FROTHINGHAM Arthur Lincoln.....560,
 568
 FURLEY William D.....330, 690, 905
- G**
- GABLE Eric.....46
 GAGARIN Michael.....431, 432, 1065
 GAGER John G.....713, 732, 977, 1114
 GALINEAU L.....190
 GANGEMI Amelia.....178
 GARDNER D. S.....92
 GARNIER Romain.....445
 GAUDIN Claude.....393
 GAUTHIER Roger.....279
 GEBAUER Gunter.....188, 220, 260, 267
 GELLER Daniel A.....173
 GELLRICH Michelle.....29, 597
 GENTILI Bruno.....565
 GERARD Harold B.....257
 GERCKE A.....643
 GIGON Olof.....226
 GINZBURG Carlo.....105
 GISINGER Friedrich.....657
 GLOTZ Gustave.....652, 883, 1019
 GOFFMAN Erving..46, 188, 200, 202,
 203, 209, 219, 220
 GOLDHILL Simon.....494, 553
 GOLDSCHMIDT Victor.....405, 1033
 GOLDSTEIN Joel W.....283
 GOMME Arnold Wycombe.....473, 690
 GOOCH Paul William.....932
 GOODY Jack.....40, 81, 127, 158, 238
 GOOSSENS Roger.....879, 881
 GÖRGEMANN Herwig.....582
 GOURMELEN Laurent.....879
 GOW Andrew Sydenham Farrar.....436
 GRAF Fritz..25, 58, 77, 112, 240, 248,
 300, 301, 414, 434, 801, 977, 1114,
 1118
 GRAY F. Lee.....272
 GREENBERG David.....175
 GREENBERG Jeff.....187, 284
 GREENE William Chase.....614, 963
 GREGORY Justina.....539
 GRIFFITH Mark.....572
 GRIMALDI Nicolas.....30, 31, 295, 994
 GRISWOLD Charles Lanier, Jr.....593,
 776
 GRODEN Suzy Q.....676
 GRUNEBaum Gustave E. (VON).....297
 GRUPPE Otto.....453, 572
 GUÉGUEN Nicolas.....258, 738, 1103
 GUIDANO Vittorio F.....180
- GÜNTERT Hermann.....414, 963
 GUTHRIE William Keith Chambers..23,
 1071
 GWYN GRIFFITHS John..560, 644, 661,
 662, 663, 689
- H**
- HAASE Wolfgang.....21
 HACKFORTH Reginald.....588, 592, 593
 HADOT Pierre..27, 574, 727, 729, 806,
 828, 995, 1005
 HAGEL Stefan.....570
 HAIDT Jonathan.....279
 HALEY Jay.....227
 Hall Edward T...139, 187, 190, 203,
 260, 261
 HALLIDAY William R...617, 652, 1106
 HALLIDAY William Reginald.....617,
 652, 1106
 HALLINAN Maureen T.....279
 HALPERIN David M..473, 552, 593,
 798
 HALPERN Martin S.....227, 228
 HAMAYON Roberte N.....131, 267
 HAMILTON Mary.....297
 HARDYCK Jane Allyn.....285
 HARRIS Paul L...169, 246, 270, 275,
 277
 HARTOG François.....663, 915, 924
 HASLAM Nick.....172, 175, 176
 HASLER Gregor.....182
 HATZFELD Jean.....517, 585, 586
 HAUVETTE-BESNAULT Amédée.....661,
 663
 HAZEBROUCQ Marie-France..906, 915,
 926, 948, 952, 953
 HEALD Suzette.....61, 225, 254
 HEATHERTON Todd F.....184
 HECKENBACH Josephus.....414
 HEIM Ricardus.....240
 HEINDORF Ludwig Friedrich..475, 865
 HEINRICHS Albert.....21
 HELL Bertrand..81, 87, 129, 136, 137,
 148, 158, 211, 217, 218, 233, 247,
 250, 252, 259, 264
 HELMBOLD William Clark.....658
 HELMIG Christoph.....27, 1022
 HENDERSON-KING Eaaron L...282, 283
 HENDRICK Clyde.....280
 HENRY Devin.....688
 HENRY Madeleine M.....461, 473
 HERMANN Karl Friedrich..99, 676, 815
 HERRERO Miguel.....518
 HERZOG Rudolf.....297
 HEUSCH Luc (de)..137, 158, 212, 217,
 242, 594
 HEWITT J. N. B.....63
 HICKLING Anne K.....270, 271
 HILD Joseph-Antoine.....295
 HILLER VON GAERTRINGEN Friedrich..
127, 297, 586, 666
 HIRSCHBERGER Martina.....560
 HIRSCHIG Rudolph Bernard.....676
 HOCART A. M.....63
 HODGSON Ray J... ..178, 182, 185, 198
 HOERBER Robert George.....330
 HOFFMAN L. Richard.....280

HOGBIN Herbert Ian..... 63
HOLMES John G.....286
HOLTHER William Benjamin..... 658
HOLYOAK Keith J..... 162
HOMOLLE Théophile.....568
HOOKER J. T..... 469, 587
HÖPFLINGER Anna-Katharina.. 644, 696
HOPFNER Theodor..77, 240, 572, 801,
958, 960, 977, 1106
HOPKINS Clark..... 560
HOPPIN Joseph Clark..... 644
HORNSVELD Ruud H. J..... 177
HOROWITZ Leonard M.....280
HORTON Robin..79, 80, 117, 118, 126,
159
HOUNKPATIN Lucien..124, 160, 161,
162, 217, 244
HOUSEMAN Michael..... 98, 227
HOWARD John W.....282
HOWARD Nigel..... 876
HOYO CALLEJA Javier (DEL).. 560
HUBERT Henri..39, 60, 61, 62, 63, 64,
65, 67, 75, 76, 115, 138, 243, 629,
880
HUGH-JONES Stephen..... 78, 96, 98
HUMBERT Jean..... 617, 618, 882
HUMBERT Jean..... 617
HUMBERT Jean..... 618
HUMBERT Jean..... 882
HUMBERT Michel..... 1019, 1065
HUME David..... 52, 117
HUMPHREY Caroline..97, 98, 99, 101,
237, 252
HUPPERT Jonathan D..... 198
HUSAIN N..... 187

I

IANNACONE Laurence R..... 255
ILDEFONSE Frédérique..... 812
INDURKHYA Bipin..... 161
INHELDER Bärbel..... 83, 189
INSTITORIS Henry..... 122
IRONS William..... 255
ISUTZU Toshihiko..... 76

J

JACCOTTET Philippe..... 451, 888
JACKSON B. Darrell..... 300
JACKSON Don D..... 227
JAEGER Werner..347, 351, 508, 531,
543, 588, 639, 813, 846, 1030
JAHODA Gustav..... 59, 169, 170
JAKES Ian..... 178
JAKOBSON Roman..... 145
JAMIN Jean..... 137
JARVIE I. C..... 47
JAVET Pierre..... 967
JEANMAIRE Henri..551, 569, 605, 640,
641, 686, 1071, 1073
JEVONS Frank Byron..... 39, 52, 57, 712
JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL Ana Isabel..
..... 517, 518, 653, 654, 991
JOHNSON Carl N..... 246, 270, 275, 277
JOHNSON Dale..... 157
JOHNSON Dorothy M..... 216
JOHNSON John de Monins..... 712
JOHNSTON Leslie D..... 297

JOHNSTON Sarah Iles..25, 58, 297, 436,
633, 958, 959, 960, 977, 1106
JOLY Henri..... 663
JONES Nancy A..... 560
JONES Warren H.....150, 168, 169, 208
JORDAN David R... 25, 47, 77, 732, 735
JOSEPHS Robert A..... 184
JOUANNA Jacques..... 1120
JOULE Robert-Vincent..258, 738, 753,
1103
JOWETT Benjamin..... 497, 500, 676
JOYCE Michael..... 497, 500, 676
JULLIARD André..... 142, 167, 168
JUNOD Henri Alexandre..... 242

K

KAHN Charles H..... 24, 776
KAHN Laurence..... 615
KAHNEMAN Daniel..... 282
KAPFERER Bruce..... 160, 161, 189
KAPLAN Bert..... 157
KATHIRITHAMBY Jeyaraney..... 965
KATZ Pearl..... 167
KAZAROW Gawril..... 915
KEESING Roger M..... 63
KEINAN Giora..... 272, 274, 285
KELLER Otto..... 437, 965
KEMENY Margaret E..... 186
KENNEDY George A..... 642
KERÉNYI Karl..... 961
KERFERD George Briscoe..... 349, 430
KERNBERG Otto..... 182, 189
KERNIS Michael H..... 181, 185
KESKIVAARA Pertti..... 277
KEULS Eva C..... 690
KIDD Ian..... 329
KIESLER Charles A..... 258
KIEV Ari..... 157, 158, 160
KINGSLEY Peter..... 24, 25
KIRCHHOFF Adolphe..... 662
KIRCHNER Johannes..... 665
KLAUSER Theodor..... 712, 960
KLEVE Knut..... 295
KLOHNEN Eva C..... 280
KLUCKHOHN Clyde..... 61, 81, 154
KOCH PIETTRE Renée..... 883, 977
KOEHLER Ulrich..... 665
KOENIG Yvan..... 661, 1114
KOHUT Heinz..... 182, 189
KOOMEN Willem..... 282
KOTANSKY Roy..... 22, 58, 905
KRAAIMAAT Floor W..... 177
KRANZ Walther..... 560
KRAPPE Alexander H..... 572
KRAUS Theodor..... 962
KRAUSE Meredith S..... 173, 175
KRAUSKOPF Ingrid..... 696
KROCHMALIK Annette..... 173
KROESEN Justin..... 905
KROLL Wilhelm..... 643
KRUCKMAN Laurence..... 173
KRUMEICH Ralf..... 536
KÜCHLER Friedrich..... 240
KUIPER Yme..... 905
KÜSTER Erich..... 560, 619, 633
KYRIOS Michael..... 173, 179, 180

L

LA BARRE Weston..... 216
LA FONTAINE Jean.. 225, 251, 254, 259
LA FRENIERE Peter..... 279
LABARBE Jules..... 496, 497
LACHENAUD Guy..... 959
LAFAYE Georges..... 661, 662, 663, 665
LAHIRE Bernard..... 111
LAIDLAW James..78, 96, 97, 98, 99,
101, 237, 252
LAÍN ENTRALGO Pedro..27, 443, 905,
915, 980
LAKS André..... 1097
LANG Andrew..... 50, 51, 52, 53
LANGER Ellen J..... 273
LANTERNARI Vittorio..... 136, 212, 217
LAPLANTINE François..136, 139, 211,
216
LAPORTE Paul M..... 560
LARRICK Richard P..... 184
LASIERRA Raymond..... 206
LASSERRE François..495, 536, 565, 657
LATTE Kurt..... 1117
LAUNEY Marcel..... 663
LAURET Jean-Claude..... 206
LAVATER Johann Caspar..... 281
LAVONDÈS Henri..... 80
LAWSON E. Thomas..... 97, 247, 252
LEACH Edmund R..... 42, 78, 92, 96, 98
LEARY Mark R..... 182
LEBECK Anne..... 590
LECKMAN James F..... 270, 272
LECLAIR Agnès..... 168
LECLERC Christine..... 620
LEDOUX Joseph E..... 195
LEFKA Aikaterini..... 663
LEHMANN Alfred..... 39, 58, 59, 60
LEIRIS Michel..... 136, 137
LENCLUD Gérard..... 47, 111
LENZ Gerhard..... 185
LEONARD Henrietta L..... 168, 269, 272
LEPSIUS Carl Richard..... 561, 644
LERNER Jennifer S..... 186
LEROY Olivier..... 49, 67, 68, 111, 173
LESHER James H..... 515
LESSER Alexander..... 216
LESSER Ronnie..... 275
LESTER David..... 150
LÉVÊQUE Pierre..494, 501, 507, 508,
523, 1065, 1066
LEVIN Leslie Ann..... 281
LEVIN Susan B..... 539
LÉVI-STRAUSS Claude..86, 87, 88, 89,
90, 113, 114, 115, 127, 132, 136,
138, 164, 165, 202, 219, 300, 1040
LÉVY Edmond..... 1039, 1065
LÉVY-BRUHL Lucien..24, 41, 65, 66, 67,
68, 69, 72, 73, 102, 120, 169, 209,
270
LEWIS David..... 586
LEWIS Ioan Myrddin..... 87, 595
LEWIS Victoria..... 199
LEXA François..... 77
LICHTMAN Rosemary R..... 186
LiDONNICI Lynn R..... 243, 834
LIEBERMAN Joel D..... 285

- LIÉNARD Pierre..173, 189, 191, 194, 195, 196, 197, 198, 221, 223, 251, 252, 266
- LIENHARDT Godfrey..42, 102, 113, 115, 154, 253
- LIMET Henri.....300
- LINDEMAN Marjaana.....277
- LINFORTH Ivan Mortimer..517, 518, 527, 553, 605, 641, 667, 948, 992, 1071
- LINTON Ralph.....203, 210, 211
- LIOTTI Gianni.....180
- LISSARRAGUE François.....552, 554
- LITTRÉ Émile.....39, 297, 905, 992
- LLOYD Geoffrey Ernest Richard.....26, 103, 905
- LOH Wallace D.....281
- LONDON Oliver.....280
- LONSDALE Steven.....879
- LORAUX Nicole..26, 463, 464, 465, 543
- LOUBET Mireille.....445
- LOWE J. E.....689, 872, 1106
- LOYOLA Maria Andréa.....139
- LUCCHESI Enzo.....633
- LUHRMANN Tanya M..102, 129, 131, 132, 140, 158, 229, 259
- LUO Shanhong.....280
- M**
- MAASS Anne.....288
- MACÍAS OTERO Sara María..518, 519, 667
- MACLACHLAN Bonnie..438, 447, 469, 594
- MACNAGHTEN R. E.....295
- Madronal-Luque Richard.....270
- MAIER Norman R. F.....280
- MAJOREL Florence.....698
- MAKHLouF-Norris Fawzeya..181, 184
- MALAISE Michel.....664
- MALHOMME Florence.....983
- MALINOWSKI Bronisław..57, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 84, 85, 91, 127, 189, 248, 274, 904
- MALLET Dominique.....661
- MALTBY Nicholas.....185, 190, 277
- MALTOMINI Franco.....904
- MANCINI Francesco.....178, 179
- MANDILARAS Basil G.....834
- MANDROU Robert.....121, 123, 137
- MANNONI Octave.....136, 183
- MANSUETO Charles S.....227, 228
- MARETT Robert Ranulph..44, 57, 63, 268
- MARKS I.....279, 282, 283
- MARKWITH Maureen..276, 277, 278, 284
- MARSHALL Lorna.....41
- MARTÍN HERNÁNDEZ Raquel..25, 517, 519, 667, 716, 992
- MARTIN Michaël..297, 689, 712, 801, 872, 905, 977, 1106, 1118
- MARTINEZ David Grey.....977
- MARTÍNEZ HERNÁNDEZ Marcos.....498, 500
- MARWICK M. G.....61
- MASPERO Gaston..661, 662, 689, 690, 881
- MASSON Denise.....107, 108
- MATHEWSON Grover C.....257
- MATHIEU Bernard.....561
- MATHIEU Georges.....1016
- MATHIS Lynda C.....185
- MATTON Sylvain.....991
- MAUREL Jean.....643
- MAUS DE ROLLEY Thibaut.....123
- MAUSS Marcel..39, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 67, 75, 76, 86, 87, 88, 115, 138, 150, 300
- MAYRHOFER Andrea.....185
- MAZON Paul..449, 450, 451, 516, 562, 619, 790, 881
- MCCABE Donald F.....1117
- MCCANN Frank D., Jr.....216
- MCCARTHY Kimberly.....273
- MCCAULEY Clark.....277, 279
- MCCAULEY Robert N.....97, 247, 252
- MCEVOY James.....663
- MCGREGOR Ian.....286
- MCGUIRE Joy.....178
- McKIM Richard Claude.....776
- MCLOUGHLIN William G.....216
- McMAHON Mary J.....173, 175
- MEAD George Herbert.....87, 182
- MEDEIROS Bethany.....272
- MEERLOO Joost Abraham Maurits..206
- MEESTERS Cor.....178
- MEIER Carl Alfred.....297
- MEIJER P. A.....300, 1100
- MENZIES Ross G.....172, 173, 175, 178
- MERCKELBACH Harald.....170, 178
- MÉRIDIÉ Louis.....464, 518, 603, 604
- MERRITT Benjamin D.....586
- MEULI Karl.....22, 916
- MEYER Eduard.....561
- MEYER Marvin W.....58, 243, 801, 958
- MICALELLA Dina.....529, 531
- MICHAUX Didier.....233
- MICHEL Simone.....22, 696
- MICHELAT Guy.....141, 167
- MICHINOV Estelle.....280
- MILANAK Melissa E.....272
- MILGRAM Stanley.....235
- MILLER Thomas E.....280
- MILLMAN Linda.....278
- MILLS Judson.....257
- MILLS Michael J.....539
- MINER Horace.....167
- MIRECKI Paul Allan..58, 243, 801, 958
- MOLINA MORENO Francisco.....519
- MOMMSEN August.....962
- MOMMSEN Tycho.....566, 572
- MONBRUN Philippe..570, 618, 629, 633, 790
- MONROE Scott M.....185
- MONTAIGNE Michel (DE).....833
- MONTEIL Jean-Marc.....280
- MONTGOMERY Hugo.....25, 47, 77
- MOONEY James.....216
- MOORE Katherine M.....173
- MOORE Michael C.....173
- MORCHAIN Pascal.....283
- MOREAU Alain.....29, 30, 793
- MORRIS Desmond.....153
- MORRISON John Sinclair.....23
- MOSES L. G.....216
- MOSS Jessica.....588, 599
- MOST Glenn W.....582, 905
- MOTTE André..29, 30, 300, 302, 616, 970, 1110, 1116
- MOULDING Richard.....179, 180
- MOUTERDE René.....437
- MOUSOPOULOS Evanghélou A.....553, 1073
- MUCCHIELLI Alex.....143
- MUCHEMBLED Robert..69, 121, 122, 123, 124, 142, 151, 221, 263
- MÜLLER Dietram.....612
- MULLER Jeff.....195
- MÜNSTERBERG Rudolf.....712, 977
- MURABITO Joanne.....282
- MURIS Peter.....170, 178
- MURPHY David J.....948
- MURPHY Jane M.....160
- MURRAY Oswin.....541, 1077
- MURRAY Penelope.....494
- N**
- NADEL Siegfried Frederick..61, 86, 88, 137, 139, 154, 215
- NAILS Debra.....515
- NANCY Jean-Luc.....603, 604
- NARCY Michel.....375, 400
- NATHAN Tobie..77, 102, 117, 119, 124, 126, 127, 132, 134, 137, 138, 139, 140, 143, 149, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 217, 240, 242, 243, 244, 247, 251, 793
- NAWRATIL Karl.....663
- NEEDHAM Rodney..41, 103, 104, 106, 154, 261
- NEHAMAS Alexander.....497, 500, 676
- NEMEROFF Carol J..276, 277, 278, 283, 286
- NEWBERRY P. E.....644
- NISBETT Richard E.....282, 283
- NOCK Arthur Darby.....25, 977
- NOËL Marie-Pierre.....435
- NORET Joël.....116, 128, 137, 138
- NORRIS Hugh.....181, 184
- O**
- O'CONNELL Edward J.....280
- O'CONNOR Kieron.....181
- O'NOLAN K.....881
- O'SULLIVAN Maureen.....281
- O'SULLIVAN Neil.....434
- OBINK Dirk..57, 241, 301, 713, 834, 1118
- OGDEN Daniel..297, 300, 628, 630, 712, 1107, 1114
- OLIVIER DE SARDAN Jean-Pierre...111, 139, 211, 242
- OLLIER François.....569
- ONIANS Richard Broxton..414, 506, 977
- ORIGGI Gloria.....133, 134
- OSBORNE Robin.....494, 553
- OTTERMAN Michael.....206

OUELLETTE Judith A..... 186, 267

P

PACHERIE Élisabeth.....134
PAGE Horace A.....280
PAISNER Marilyn.....275
PANAGIOTOU Spiro.....329
PAPADOPOULOU Zoïe.....568
PAPAGEORGIU Costas.....177
PAPAGEORGIUS Petrus N.....959
PAPPARO Felice Ciro.....957
PARMENTIER Léon.....585
PATERA Maria.....958
PEARSON Lionel Ignacius Cusack..383
PECHSTEIN Nikolaus.....536
PELEG-POPKO Ora.....272
PELLEGRIN Pierre.....558, 1072
PEÑA Francisco.....105
PÉPIN Jean.....991
PÉREZ Brigitte.....30, 531, 806
PÉRILLIÉ Jean-Luc.....492
PERROT Sylvain.....565
PETERS Larry G.....159, 163, 164
PETERSMANN Hubert.....582, 905
PETRE Zoe.....915
PETROPOULOUS J. C. B.....834
PETTERSSON Olof.....40
PEYRET Emmanuèle.....167
PFISTER Friedrich.....443, 905
PHALET Karen.....283
PHELPS Katrina E.....270, 271
PHILIP André.....634
PHILLIES Howe Thalia.....560
PHILLIPS C. R., III.....1118
PHILSOOP H.....63
PIAGET Jean..83, 189, 270, 271, 272, 273
PICARD Charles.....241, 511
PIEPER Max.....661
PIETTE Albert.....111, 223, 224
PINARD Gilbert.....179
PIRENNE-Delforge Vinciane..436, 568, 1006
PITCHER Seymour M.....507
PLASS Paul.....879
PLINER Patricia.....279
PLUNKETT Mark A.....1117
PÖHLMANN Egert.....565
POLLARD J. R. T.....582
POMARI Alessandra.....1071
POPPE Edwin.....283
POPPER Karl Raimund.....205, 1069
POTTIER Edmond.....243
POUILLON Jean..44, 102, 103, 104, 105, 106, 132, 136, 139, 267
POULLE Bruno.....453
POWELL Barry B.....879, 883
POWLISHTA Kimberly K.....279
PRADEAU Jean-François.....410
PREISENDANZ Karl..21, 22, 561, 712, 801, 977
PRETAGOSTINI Roberto.....565
PRICE-Williams Douglass.....159
PRITCHETT William Kendrick.....586
PRONIN Emily.....273
PROUST Joëlle.....134
PUECH Aimé.....436, 527, 572

PURDON Christine.....180
PYSZCZYNSKI Tom.....187, 284

Q

QUINTEROS Graciela.....169, 275

R

RABELAIS François.....126
RACAMIER Paul-Claude.....227
RACE William H.....776
RACHMAN Stanley J...170, 178, 179, 182, 183, 184, 185, 186, 198, 278, 279, 283
RADCLIFFE-BROWN Alfred Reginald.....43, 44, 266, 268
RÆDER Hans.....588
RAFANELLI Chiara.....185
RAHMAN R. U.....187
RAMBLE Charles.....251
RAMSEY Brian.....178
RANKE Hermann.....662
RAPOPORT Judith L...168, 171, 190, 227, 228
RAPPAPORT Roy A...91, 93, 95, 96, 99, 254
RASSIN Eric.....178
RAY Benjamin.....92
REALE Giovanni.....498, 500, 676
RECANATI François.....133
REED Graham F...172, 173, 178, 181, 182, 185, 187, 190, 199, 207
REEVES Keith.....280
REINACH Salomon.....572, 662
REINACH Théodore.....565
REINER Erica.....414, 1114
REYNARD Jean.....663
RICHTER Lukas.....494
RICŒUR Paul.....237
RIECKEN Henry W...249, 258, 259, 262
RIEDWEG Christoph.....665, 800
RIES Julien.....300
RIGINOS Alice Swift.....25, 299
RIMES Katharine A.....186
RINTELEN Fritz-Joachim (VON)...605
RISCH Richard.....264
ROBERT Catherine.....249
ROBERT Louis.....732, 960
ROBERTS John E.....185
ROBIN Léon..24, 27, 307, 410, 493, 500, 531, 586, 642, 661, 676, 815, 824, 1003, 1090
ROBINSON Thomas More..26, 915, 948
ROCHEBLAVE-Spenlé Anne-Marie..209
RODRÍGUEZ Moreno Inmaculada..1115
ROEDER Günther.....644
ROHDE Erwin.....958, 959, 977
RÓHEIM Géza.....85, 86, 189, 267
ROKEACH Milton.....284
ROLET Anne.....879
ROMILLY Jacqueline (DE)..28, 301, 302, 435, 439, 442, 543, 628
ROSCHER Wilhelm Heinrich.....958
ROSCHIER Maarit.....277
ROSE Herbert Jennings.....1115
ROSEN Marvin.....177
ROSENBAUM Milton E.....280
ROSENBLATT Abram.....284

ROSENFELD Howard M.....283
ROSENGREN Karl S...246, 270, 271, 275, 277
ROSENQUIST J. Niels.....282
RÖSLER Wolfgang.....541
ROSS Bonnie.....278
ROSS Michael.....186
ROSS William David.....1072
ROSSETTI Livio.....1030
ROTH Jane.....273
ROTHBART Myron.....282
ROUGET Gilbert..211, 241, 554, 594, 641, 793, 1072, 1073
ROUSSEAU Jean-Jacques..170, 171, 193, 200
ROUSSEL Pierre.....663, 666
ROUSSELLE Robert.....297
ROUX Georges.....633
ROZIN Paul..276, 277, 278, 279, 283, 284, 286
RUCK Carl A. P.....630
RÜCKER Adolf.....960
RUDHARDT Jean.....241, 639, 879
RUDLOFF Ilmo Robert (VON)..619, 958, 960, 962, 963
RUDSKI Jeffrey M.....274
RUZÉ Françoise.....1117

S

SAFFREY Henri Dominique.....633
SAGLIO Edmond.....243, 661
SAINT-DENIS Eugène (DE).....880
SALER Benson.....40, 103
SALKOVSKIS Paul M.....178, 186
SAMB Djibril.....663
SAMBON Arthur.....644
SANCHEZ Pascal.....49, 50, 60, 90, 115
SANDRI Sandra.....661
SANTAMARÍA ÁLVAREZ Marco Antonio.....518
SAUNDERS Trevor J.....349
SAUNERON Serge.....265, 414, 1114
SAVRON Gianni.....185
SAYCE A. H.....661
SCHACHTER Stanley..249, 258, 259, 262
SCHEFOLD Karl.....644, 696
SCHEIN Seth L.....540
SCHIAPPA Edward.....434
SCHILLING Robert.....880
SCHIPPERS Michaëla C.....274
SCHLEIERMACHER Friedrich Daniel Ernst.....497, 500, 588, 815
SCHLOERMANN Johan.....602
SCHOFIELD Malcolm.....978
SCHREIBER Theodor.....565, 614
SCHUHL Pierre-Maxime..24, 302, 665, 674, 724, 1073
SCHWARTZ Stefanie A.....173
SCHWARTZMAN John.....225, 255
SCIBILIA Anna.....801
SCOLNICOV Samuel.....27, 1092, 1104
SCOTT Dominic.....607
SCOTT Mary.....469
SEARLE John R.....92, 253
SEARLES Harold Frederic.....227
SEGAL Charles P.....436, 446, 560

- SEGERSTROM Suzanne C.....186
 SEIDENSTICKER Bernd.....536, 575
 SERBAN George.....208
 SERBIN Lisa A.....279
 SEVENSKY Robert L.....175
 SEVERI Carlo.....98
 SEYRIG Henri.....696
 SHAFRAN Roz.....173, 178
 SHEAR Theodor Leslie.....712
 SHEFFIELD Frisbee Candida Cheyenne..
515
 SHEPPERD James A.....186
 SHERMAN David K.....186
 SHTULMAN Andrew.....270
 SHWEDER Richard A.....276
 SICOLY Fiore.....186
 SIGELMAN Carol K.....280
 SIKES Edward E.....617
 SIMMEL Georg.....205
 SIMON Linda.....284
 SINEUX Pierre.....297
 SINGLETON Louise C.....279
 SISSA Giulia.....770
 SKODA Françoise.....573, 958
 SMEATON George.....280
 SMITH Jonathan Z.....93
 SMITH Kirsten P.....282
 SMITH M. Brewster.....285
 SMITH Patricia W.....284
 SMITH Pierre..99, 102, 127, 225, 244,
 266
 SMYTH Herbert Weir.....564
 SNIDER Lisa.....199
 SOLOMON Sheldon.....187, 284
 SOOKMAN Debbie.....179
 SØRENSEN Jesper..39, 99, 100, 169,
 173, 174, 248, 267
 SOSIS Richard.....255
 SOUILHÉ Joseph..391, 605, 730, 961,
 1003
 SOURVINOU-Inwood Christiane.....633
 SPELLMAN Barbara A.....162
 SPENCER Herbert.....52, 77
 SPERBER Dan.....99, 133
 SPRENGER Jacques.....122
 STAAL Frits.....97, 99, 226, 266
 STAFFIERI J. Robert.....280
 STARR Chester G.....526
 STEELE Claude M.....184
 STEIN David D.....284
 STEIN Richard I.....278
 STEINRÜCK Martin.....879
 STEKETEE Gail S.....186
 STERNBERG Robert J.....236
 STEVENS Edward B.....539
 STEVENS Phillips, Jr.....277
 STOESS Caryn.....284
 STRAYER F. F.....279
 STRUBBE J. H. M.....241
 STUART MILL John.....117
 SUBBOTSKY Eugene V...169, 270, 272,
 273, 275
 SUESS Larry.....227, 228
 SUGARMAN David B.....281
 SUN Chien-Ru.....181
 SÜSS Wilhelm.....430
 SUTTON Dana F.....536
- SZABÓ Árpád.....698
 SZECHTMAN Henry.....182, 191, 199
- T**
- TAFFIN André.....297
 TALLIS Frank.....178, 185
 TAMBIAH Stanley Jeyaraja..41, 91, 92,
 93, 94, 95, 97
 TARNOPOLSKY Christina H.....776
 TAYLOR Shelley E.....186
 TE VELDE Herman.....561, 644
 TECUŞAN Manuela.....541, 1077
 TEMPORINI Hildegard.....21
 TERESTCHENKO Michel.....206
 TETLOCK Philip E.....285
 THAGARD Paul.....162
 THALBOURNE Michael A.....269
 THESLEFF Holger.....698
 THOMAS Keith.....69, 70
 THOMAS Yan-Patrick.....639, 1030
 THOMASSEN Einar.....25, 47, 77
 THOMPSON William Hepworth.....588
 THORDARSON Dana S.....178
 THYER Bruce A.....186
 TICE Dianne M.....184
 TIMOTIN Andrei.....295, 802, 1115
 TITLI Chloé.....764
 TOATES Frederick.....173
 TOBENA A.....279, 282, 283
 TODOROV Tzvetan.....81
 TODOUA Maïa.....24
 TOLIN David F.....179, 185, 190, 277
 TOMASCHEK Wilhelm....915, 916, 963
 TOMLINSON Matt.....63
 TOUCHEFEU-MEYNIER Odette..644, 696
 TOURANGEAU Roger.....236
 TRIANDIS Harry C.....281, 284, 285
 TRINQUIER Jean.....567, 879, 881
 TRUMPF Jürgen.....1114
 TUMA Nancy Brandon.....279
 TUPET Anne-Marie..112, 436, 449,
 977, 1114
 TURNER Paul R.....155
 TURNER Ralph M.....186
 TURNER Robert.....191, 223
 TURNER Victor W...88, 132, 158, 160,
 217, 225, 238, 246, 251
 TURPIN Jean-Claude.....29, 30
 TVERSKY Amos.....282
 TYLOR Edward B...50, 51, 52, 53, 54,
 55, 82, 102, 167, 245, 273
- U**
- USHER M. D.....558
 USTINOVA Yulia.....915
- V**
- VAJDA Georges.....414
 VALIÈRE Michel.....249
 VAN BOLT Margaret L.....73, 267
 VAN DAM-Baggen Rien M. J....177
 VAN DER ZEE Karen.....284
 VAN EFFENTERRE Henri.....1117
 VAN GENNEP Arnold.....88, 254
 VAN LANGE Paul A. M.....274
 VAN OPPEN Patricia.....179
 VAN OUDENHOVEN Jan Pieter.....284
- VAN STRATEN Folkert T.....113
 VAYDAT Pierre.....977
 VÁZQUEZ HOYS Ana María.....560
 VEENSTRA Jan R.....801
 VELARDI Roberto..433, 604, 605, 1071
 VENDLER Zeno.....92
 VENDRIES Christophe.....565, 568, 570
 VERDENIUS Willem Jacob.....430, 431
 VERNANT Jean-Pierre..241, 298, 511,
 541, 568, 805, 841, 879, 880, 958
 VERNHES Jean-Victor.....445
 VERSNEL Hendrik Simon..57, 113,
 300, 1114
 VEYNE Paul..81, 111, 122, 125, 127,
 128, 223, 225, 231, 238, 267, 392
 VIAN Francis.....619
 VIANO Carlo Augusto.....1113
 VIDAL-Naquet Pierre..472, 473, 1065,
 1066
 VIDMAN Ladislav.....663, 665, 666
 VIEYRA Maurice.....414, 1114
 VIKAN Arne.....270
 VINCENT Olivier.....168
 VLASTOS Gregory..295, 383, 471, 674,
 680, 845, 992, 1017, 1027
 VOEGELIN Eric.....663
 VOELKE Pierre..529, 536, 551, 552,
 575
 VORWERK Matthias.....27, 1103
 VYSE Stuart A...168, 169, 170, 181,
 187, 273, 281
- W**
- WACHT Manfred.....297
 WACHTER Rudolf.....696
 WALKER Sheila.....246
 WALLACE Robert W.....553
 WALLON Philippe.....115, 134, 249
 WALTERS Henry Beauchamp.....696
 WANE Marcia.....277
 WARDY Robert.....430
 WARNER Rebecca M.....281
 WARREN James.....837
 WASZINK Jan Hendrik.....977
 WATKINS Elizabeth.....178
 WATT Caroline.....275
 WATZLAWICK Paul..147, 150, 160,
 202, 207, 210, 211, 227, 232, 247,
 260, 262, 263, 264, 388
 WAX Murray.....40
 WAX Rosalie.....40
 WEAKLAND John H.....264
 WEBER Max (Karl Emil Maximilian)..
116, 120
 WEBSTER Hutton..39, 57, 63, 72, 73,
 91
 WEGNER Daniel M.....273
 WEIL Henri.....565
 WEINREICH Otto.....297
 WEISS Roslyn Esther..359, 362, 1016
 WELCKER Friedrich Gottlieb.....297
 WELLS Adrian.....177
 WELTON William A.....26, 1053
 WENDEL Carl.....959
 WERNER Heinz.....189, 272
 WERSINGER Anne Gabrièle..323, 474,
 492, 493, 494, 505, 507, 537, 539,

569, 584, 589, 594, 596, 615, 640, 661, 798, 803, 826, 983, 998, 1040, 1092	WITTGENSTEIN Ludwig... 42, 259, 388	Y
WERTH Nina..... 437, 619, 963	WOJCISZKE Bogdan..... 283	YABRUDI Philip F... ..280
WESSELY Karl..... 240	WOLF Friedrich August..... 297	YATES Velvet.....594
WEST Martin Litchfield..494, 558, 565, 566, 570, 619, 881	WOLTERS Paul..... 414	YOUNG Allan.. ..217
WHEATLEY Thalia.....273	WOOD Joanne V..... 186	Z
WHITE Leslie A..... 76	WOOD Wendy.. .. 267	ZANNA Mark P.....286
WHITEHOUSE Harvey..... 247, 258, 260	WOODRUFF Paul.....410, 497, 500, 676	ZEBB Barbara J... ..173
WHITWORTH Laura A. 280	WOODY Erik Z... .. 182, 199	ZEITLIN Froma I.....552
WIER Jean.....123	WOOLLEY Jacqueline D...270, 271, 272	ZEMPLÉNI Andras... 212, 217, 242, 243
WILCOX Stanley.....643	WORBE Y... .. 190	ZIEBARTH Erich.. ..735
WILLIAMS Bernard..... 767	WORCHEL Philip..... 280	ZIELINSKI Tadeusz.. ..469
WILSON Monica Hunter..... 70	WORTHINGTON Ian.. .. 602	ZIRFAS Jörg.....261, 267
WILSON Peter..... 494, 553, 556, 568	WORTMANN Dierk..... 112	ZOGRAFOU Athanassia..619, 960, 962, 963
WINKLER John J..... 552, 834, 844	WULF Christoph..188, 220, 221, 253, 260, 261, 267	ZOLA Emile.....173
WISE Steven P..... 190	WÜNSCH Richard..22, 414, 561, 674, 732, 735, 801, 977, 1114	ZOR Rama.....191
WISEMAN Richard.....275	WYLLER Egil Anders..... 1105	ZUNTZ Günther.. ..653
WISMANN Heinz.. ..506		ZUSNE Leonard..... 150, 168, 169, 208

Index des références mythologiques ou religieuses

A

Abaris.....916
 Ablanatho.....240
 Abraham.....107, 240
 Abraxas.....240
 Achéens.....446, 450, 790
 Achéloos..453, 582, 614, 656, 657, 658, 659
 Achille.....58, 439, 450, 466
 Adam.....239
 Admète.....963
 Adonaï.....239, 240
 Adonis.....239, 436, 437, 438, 673
 Agamemnon..450, 496, 497, 614, 882, 884, 885, 886, 965
 Ajax (fils d'Oilée).....884
 Alcatheos.....449
 Alceste.....466, 903
 Amalthée.....657, 659
 Amélès (fleuve).....419, 813
 Ammon.....690
 Ammon-Râ.....690
 Antéros.....593, 594, 595, 610
 Antinoos.....627
 Anubis.....239, 240, 663
 Aphrodite..436, 437, 447, 507, 511, 512, 516, 562, 616, 663, 665, 804
 Apis.....657
 Apollon..7, 23, 24, 36, 299, 446, 450, 491, 492, 495, 498, 513, 516, 538, 546, 553, 558, 560, 561, 562, 565, 566, 567, 568, 569, 570, 571, 572, 573, 591, 608, 612, 613, 614, 615, 616, 617, 618, 624, 627, 629, 632, 633, 638, 639, 640, 647, 650, 655, 661, 662, 663, 664, 672, 686, 690, 749, 789, 790, 792, 796, 797, 848, 882, 883, 961, 962, 965, 998, 999, 1005, 1008, 1051, 1070, 1077, 1127
 Apséudès.....882
 Arès.....510, 511, 512, 562
 Artémis...568, 614, 959, 960, 962, 963
 Asclépios..127, 296, 297, 564, 638, 784, 918
 Atè.....503, 504
 Athéna..21, 435, 446, 449, 451, 489, 516, 527, 561, 562, 566, 568, 569, 574, 612, 613, 629, 666, 841, 886, 1006
 Atlantide.....472, 1061
 Atrides.....373, 885

B

Baal.....240
 Bellérophon.....483
 Borée.....597, 614, 623
 Briarée.....240
 Brimô.....959

C

Cadmos.....1056, 1062
 Calchas.....615
 Calypso.....451, 452, 882
 Calypso.....451
 Calypso.....452
 Calypso.....452
 Calypso.....452
 Calypso.....882
 Calypso.....882
 Cerbère.....519, 560, 645, 990
 Chaos.....373, 647, 804, 805, 881
 Chimère.....560, 620, 645
 Chiron.....880
 Circé.....450, 452, 588, 627
 Clio.....464
 Clôthô.....419
 Corne d'abondance.....657, 659, 661
 Courètes.....527
 Cyclopes.....516, 885, 886

D

Déjanire.....451, 656, 657
 Delphynê.....566, 567
 Démodocos.....419, 511, 1138
 Dikê.....639, 672
 Diomède.....482, 483, 484, 486, 491
 Dionysos..299, 446, 498, 517, 518, 526, 538, 551, 574, 614, 638, 640, 657, 662, 663, 664, 686, 751, 959, 960, 1070, 1071, 1077
 Échidna.....560, 567, 645, 902
 Égisthe.....450
 Élysées (champs).....884
 Empousa.....959
 Er.....23, 296, 419, 813
 Ératô.....446
 Érinées.....435, 1006
 Éros..27, 29, 30, 32, 373, 425, 438, 444, 445, 446, 484, 500, 502, 503, 504, 505, 507, 508, 509, 510, 512, 513, 514, 515, 516, 517, 518, 519, 520, 521, 522, 524, 525, 531, 533, 535, 546, 568, 589, 593, 595, 596, 600, 601, 609, 610, 616, 632, 640, 642, 648, 654, 660, 663, 669, 683, 688, 690, 693, 698, 733, 736, 737, 739, 740, 749, 751, 770, 785, 786, 795, 796, 799, 800, 801, 802, 803, 804, 805, 806, 807, 808, 818, 820, 822, 824, 828, 829, 830, 831, 832, 833, 834, 844, 845, 849, 850, 1011, 1114, 1127, 1129, 1130, 1131
 Étéocle.....562
 Eumée.....319, 450
 Eumolpe.....517
 Euphrônê (Nuit).....516
 Euryalé.....527
 Eurýdice.....518, 883

G

Gabriel (archange).....239
 Gaïa..373, 502, 561, 562, 563, 615, 629, 633, 638, 639, 648, 804, 861, 1100
 Glaucos (dieu marin).....882, 977
 Glaucos (fils d'Hippoloque)..482, 483, 484, 486, 491
 Gomorrhe.....240
 Gorgô..445, 561, 564, 568, 569, 573, 619, 629, 645, 720, 840, 841, 842, 847, 958, 960, 961, 962, 967
 Gorgones.....560, 566, 573, 645, 958

H

Hadès..6, 7, 299, 362, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 458, 460, 484, 517, 518, 573, 629, 632, 653, 667, 680, 685, 730, 804, 806, 813, 830, 831, 832, 833, 850, 960, 961, 966, 967, 972, 976, 984, 987, 990, 991, 994, 995, 999, 1004, 1006, 1007, 1008, 1009, 1010, 1011, 1033, 1084, 1108, 1127, 1129, 1130, 1131
 Harouëris (Horus l'ainé).....661
 Harpocrate..240, 661, 662, 663, 664, 665, 689
 Hécate..437, 499, 619, 645, 904, 958, 959, 960, 962, 963, 1114
 Hélène..430, 431, 432, 433, 435, 436, 438, 439, 441, 446, 447, 504, 524, 601, 825, 878, 959, 1054
 Hélios.....240, 674, 691
 Héphaïstos..297, 298, 489, 511, 516, 561, 562, 612, 751, 793, 794, 965
 Héra..447, 561, 562, 568, 582, 612, 613, 614, 615, 616, 885, 1071
 Héraclès..445, 569, 657, 659, 879, 880
 Hermès..239, 240, 414, 450, 452, 516, 517, 615, 617, 618, 619, 627, 656, 657, 659, 672, 689, 690, 691, 696, 697, 698, 699, 779, 847, 882, 903
 Hespérides.....880
 Hestia.....296, 413, 414, 415, 421, 424
 Heures.....672
 Hippoloque.....482
 Hippolyte.....299, 518, 519
 Horus..240, 661, 662, 663, 664, 665, 689
 Hydre de Lerne.....560, 645

I

Idoménee.....449
 Idothée.....879, 880, 884, 888
 Îles des Bienheureux.....296, 461, 838
 Iris.....720
 Isaac.....107, 240

Isis..21, 240, 517, 657, 658, 661, 662, 663, 664, 665, 666, 686, 688, 689, 690, 693, 697, 833

Ismaël.....107
Ixion.....240, 438

J

Jacob.....107, 240
Jason.....436, 437, 439
Jésus.....107, 239, 240

K

Kères.....617
Kêto.....573
Kratâis.....645
Kronos..413, 414, 415, 416, 420, 421, 804, 841, 860, 861, 1115

L

Léiôdès.....627
Lêto.....614, 617
Ligeia.....965
Lotophages.....463, 1028
Lyssa.....569

M

Mahomet.....109, 110
Marsyas..7, 36, 441, 495, 525, 527, 531, 546, 551, 552, 553, 556, 557, 558, 567, 568, 569, 570, 571, 572, 573, 574, 575, 576, 579, 615, 628, 629, 647, 671, 682, 720, 749, 750, 751, 761, 796, 830, 831, 833, 840, 841, 847, 848, 850, 888, 934, 945, 946, 961, 962, 1005, 1008, 1127, 1131

Médée..436, 437, 438, 439, 446, 615, 826, 871, 872, 873, 902, 904, 959

Méduse.....527, 566, 644, 841, 842

Mélanthios.....319

Melpomène.....657

Ménélas..337, 430, 436, 480, 496, 497, 614, 790, 879, 880, 882, 883, 884, 885, 887, 888, 889, 898, 959

Mêtis.....516, 883, 886

Michel (archange)..239

Midas..558, 572, 647, 648, 649, 918, 1125

Mnémosyne.....629, 653

Moires.....240, 414

Moïse.....107, 239, 240

Mormô.....573, 958, 960, 961, 962

Muses..325, 425, 445, 446, 459, 460, 469, 494, 513, 582, 584, 590, 601, 605, 606, 607, 614, 615, 620, 625, 626, 627, 628, 629, 631, 632, 650, 680, 832, 833, 965, 1002, 1070, 1077, 1079, 1081

N

Narcisse.....83

Nêmertês.....882

Nephtys.....240

Nérée.....880, 881, 882, 883, 886

Nessos.....451, 831

Nuit.....515, 516, 569

O

Orchomène.....882

Oreste.....373, 882

Orithye.....597, 613, 620, 623

Orphée..28, 325, 453, 515, 517, 518, 519, 520, 583, 652, 664, 665, 667, 679, 883, 991

Osiris..240, 517, 561, 650, 657, 658, 661, 662, 663, 664, 686, 689, 690, 697

Ouranos..373, 414, 502, 516, 561, 562, 563, 804, 861

P

Pandaros.....790

Pandore.....619

Pâris.....438, 439, 447, 790

Parque.....419

Pélée.....880

Pélias.....446, 871, 872, 873

Pénélope.....316, 445, 447, 451

Penthée.....299, 960

Persée.....566, 841

Perséphone.....239, 573, 1114

Phanès.....515, 516

Phéaciens.....419

Phôkos.....880

Phorkys.....573, 645, 958

Phrasios.....240

Phré.....240

Pluton.....415, 830

Polymnie.....787

Polyphème.....883, 884, 885, 886, 887

Pontos.....573, 881

Poros.....803, 804

Poséidon..6, 413, 414, 415, 416, 417, 419, 422, 423, 424, 425, 449, 768, 879, 882, 884, 885

Priam.....450

Prométhée..451, 516, 561, 564, 691, 825, 886

Protée..337, 441, 480, 605, 606, 861, 877, 878, 879, 880, 881, 882, 883, 884, 885, 886, 887, 888, 889, 898

Prôtô.....881

Psamathée.....879

Ptah.....240, 298

Python..538, 558, 560, 565, 566, 567, 572, 613, 614, 624, 629, 632, 633, 637, 638, 639, 640, 642, 644, 648, 655, 657, 658, 672, 673, 848, 958

R

Râ.....690

Raphaël (archange)..239

Rhadamanthe.....1094

Rhêa.....413, 414, 415, 421

S

Sabaoth.....239, 240

Sarapis(ou Sérapis)..297, 663, 665, 666

Satan..106, 121, 122, 123, 135, 137, 248, 561

Scylla.....627, 645, 696, 958

Selênê.....959, 960, 962, 963

Seth..560, 561, 572, 643, 644, 650, 661, 662, 663, 689, 712

Silène.....574, 1125

Sisyphè.....482, 953

Sodome.....240

Souriel (ange)..239

Stéropê.....657

Styx.....883

T

Tartare..416, 420, 421, 422, 561, 562, 619, 804, 805, 1005, 1006, 1008

Télémaque.....450

Telphouse..613, 624, 632, 633, 639, 655, 883

Terpsichore.....657

Thamous.....690, 691

Thaumas.....720

Thémis..498, 517, 538, 629, 633, 638, 639, 671, 672

Thésée.....298, 518

Thétis.....612, 879, 880

Theuth.....655, 667, 671, 689, 691

Thot.....239, 240, 689, 690

Tirésias.....25, 730

Typhon..516, 560, 561, 562, 563, 564, 566, 567, 568, 572, 573, 612, 613, 614, 615, 616, 618, 619, 620, 623, 627, 628, 630, 631, 632, 633, 634, 635, 636, 637, 638, 640, 642, 643, 644, 645, 646, 647, 648, 649, 650, 655, 658, 663, 664, 669, 670, 671, 673, 677, 686, 687, 689, 693, 694, 695, 696, 697, 712, 805, 959

U

Ulysse..316, 319, 418, 419, 446, 450, 451, 452, 453, 459, 460, 463, 527, 589, 626, 627, 674, 882, 883, 884, 885, 886, 887, 1047

Uranie.....619, 787, 804, 879

V

Várûna.....414

Y

Yahvé.....239, 240

Z

Zalmoxis..26, 300, 905, 915, 916, 917, 918, 919, 923, 924, 931, 947, 948

Zeus..240, 297, 366, 369, 373, 384, 401, 412, 413, 416, 446, 447, 466, 482, 483, 484, 485, 491, 498, 513, 516, 517, 561, 562, 563, 564, 566, 567, 573, 591, 608, 610, 612, 613, 614, 615, 617, 618, 619, 623, 629, 631, 639, 644, 648, 655, 671, 672, 686, 687, 690, 691, 693, 696, 697, 791, 792, 793, 794, 796, 798, 826, 830, 869, 882, 883, 884, 886, 959, 1051

Index des personnages historiques

A

ALCIBIADE..6, 26, 28, 32, 36, 295, 297, 298, 307, 315, 440, 441, 442, 455, 456, 457, 493, 494, 495, 498, 499, 517, 525, 526, 527, 528, 529, 530, 531, 532, 533, 534, 535, 536, 537, 538, 539, 540, 541, 542, 543, 544, 545, 546, 547, 548, 549, 550, 551, 552, 553, 555,556, 557, 558, 559, 560, 564, 567, 568, 574, 575, 576, 577, 579, 581, 599, 600, 610, 612, 685, 690, 697, 710, 721, 731, 732, 743, 744, 745, 746, 747, 748, 749, 750, 751, 752, 753, 754, 755, 756, 757, 758, 759, 760, 761, 768, 771, 772, 773, 774, 775, 779, 780, 781, 782, 783, 784, 785, 798, 806, 818, 830, 831, 832, 833, 834, 840, 845, 846, 847, 848, 849, 850, 938, 939, 945, 950, 962, 971, 987, 1013, 1014, 1040, 1058, 1078, 1127, 1137
 ANYTOS.. 725, 726, 731
 ARCHÉLAOS de Macédoine..... 523
 ARISTOGITON.. 1117
 ASPASIE de Milet..461, 462, 464, 465, 469, 470, 471, 472, 473

B

BROSSIER Marthe (fausse possédée à la fin du XVI^e siècle)..... 137

BUSH George Herbert Walker..... 162
 BUSH George Walker..... 253

C

CHAMPION Pierre (procureur à Loudun au XVII^e siècle)..... 114
 CHRYSOGONOS.. 494
 CHURCHILL Sir Winston Leonard Spencer..... 162
 CLISTHÈNE d'Athènes..... 1065, 1066
 CODROS..... 466
 CRÉBUS..... 829

D

DÉMOS d'Athènes (fils de Pyrilampe).. 465, 586
 DUNCAN Marc (médecin à Saumur au XVII^e siècle *o.* 1640)..... 136

E

EUPHÉMOS (père de Stésichore).. ... 600

H

HITLER Adolf.. 162
 HUSSEIN At-Tikrītī Saddām ‘Abd Al-Majīd..... 162

L

LÉONTIOS, fils d’Aglaiōn..... 1101

M

MÉLÈTOS..326, 327, 330, 337, 338, 339, 1015

O

OBAMA Barack Hussein.....253

P

PÉRICLÈS..352, 461, 462, 465, 466, 470, 471, 472, 473, 527, 555, 685, 758, 797
 PHILIPPE II de Macédoine.....26
 PYTHOCLES (père de Phèdre).. 586, 600

Q

QUESALID..... 136, 138

R

ROOSEVELT Franklin Delano..162

S

SEGUIN (médecin à Tours au XVII^e siècle).....135
 SOLON..... 314, 466, 720, 829

T

TEUCROS..517
 THÉORIS de Lemnos.....1117

W

WILSON Jack alias Wovoka..216

X

XANTHIPPE.....983, 984

Index des noms de lieux et de peuples

A

Afrique du Sud.....242
 Allemagne..... 123, 162, 163, 206
 Alôpekê (dème d'Athènes).....772
 Andaman (îles).....43
 Angleterre.....131
 Antilles.....137
 Antre corycien.....567
 Arabie.....163, 559
 Arginuses (îles).....360, 1016
 Arizona.....119
 Athènes..300, 341, 355, 381, 429, 446,
 462, 463, 465, 466, 472, 478, 517,
 523, 529, 553, 565, 586, 641, 665,
 712, 720, 766, 797, 839, 843, 846,
 847, 960, 967, 986, 1006, 1016,
 1019, 1022, 1040, 1050, 1052,
 1055, 1056, 1062, 1065, 1066,
 1067, 1070, 1071, 1074, 1076,
 1078, 1082, 1088, 1089, 1090,
 1093, 1094, 1098, 1099, 1101,
 1102, 1103, 1105, 1110, 1114,
 1116, 1117, 1121
 Attique.....1114
 Australie.....43
 Autriche.....163
 Azandé..39, 68, 69, 70, 71, 72, 79, 94,
 125

B

Baboquivari (mont).....119
 Bâle.....123
 Barletta-Andria-Trani (province de)..
696
 Bénin.....116, 138, 244
 Bocage mayennais..128, 129, 134,
 141, 142, 143, 151, 152, 167
 Boschiman.....41
 Brésil.....137
 Bretagne.....136
 Busiris.....572

C

Cameroun.....227
 Canada.....136
 Canope.....297
 Canosa di Puglia.....696
 Caphyes.....614
 Casios (mont), aujourd'hui jabal Al-
 'Aqr'a (جبل الأقرع).....696
 Céphise.....527
 Céramique.....1114
 Cewa.....61
 Cherokee.....216
 Chontal.....155
 Cilicie.....567
 Corinthe.....763
 Crète.....297, 615, 1049, 1078
 Cuna.....88, 113, 114

D

Daces.....916
 Dangaleat.....106
 Délion.....307, 543, 556
 Délos.....299, 570, 661, 663, 666
 Delphes..538, 565, 613, 614, 633, 638,
 639, 655, 663, 686, 847, 989
 Dinan.....253
 Dinka.....102, 113, 154
 Dobu.....70, 73, 77
 Dodone.....591, 655, 671

E

Égypte..77, 159, 240, 298, 517, 561,
 644, 661, 663, 665, 690, 881, 884
 Élée.....481
 Éleusis.....517, 518, 665, 991
 Éphèse.....843
 Épidaure.....127, 297
 Érétrie.....665, 666
 États-Unis d'Amérique.....163, 168
 Éthiopie.....136
 Etna.....561
 Eubée.....614, 665

F

France..69, 114, 142, 163, 167, 168,
 212, 213
 Frioul.....106

G

Gètes.....948
 Gisu.....61, 225, 254, 259
 Grande-Bretagne.....163

H

Hèbre.....664
 Hélicon (mont).....559
 Héliopolis.....690
 Himère.....600

I

Ilissos.....582, 613, 630, 633
 Inde.....23, 159, 202, 283, 905
 Indochine.....136
 Irak.....162, 163
 Iran.....905
 Irlande du Nord.....206
 Iroquois.....61
 Italie.....211, 696
 Ithaque.....319, 419, 452, 886

J

Jivaro.....73

K

Koweït.....163
 Kwakiutl.....136

L

Livonie.....106, 121

Loudun.....114, 135, 136, 139

M

Martinée..473, 483, 493, 525, 533,
 797, 798, 799, 803, 817, 821, 826,
 828
 Maroc.....137, 233, 259
 Marsyas (fleuve).....572
 Mélanésiens.....61
 Memphis.....690
 Mexique.....155
 Milet.....103, 465, 473, 1115
 Munychie.....952
 Myrrhinonte (dème d'Athènes).....586,
 600
 Mysie.....558

N

Naucratis.....572
 Navajos.....61, 154, 157
 Ndembu..88, 158, 160, 217, 238, 246,
 251
 Nouvelle-Guinée.....73
 Nuer.....71, 106

O

Oenoê.....341
 Ouganda.....225

P

Palawan.....44
 Panama.....88
 Papago.....119, 120
 Papouasie-Nouvelle-Guinée.....70
 Parnasse (mont).....613, 638, 640
 Péanée (dème d'Athènes).....573
 Pella.....523
 Phénicie.....559
 Philadelphie (Lydie).....1117
 Philippines.....44, 211
 Phrygie.....558, 572
 Pirée (le)..494, 642, 665, 952, 962,
 967, 1101
 Pologne.....163
 Potidée..543, 556, 557, 723, 781, 924,
 927, 949, 987, 988

Q

Queensland.....43

R

Rennes.....142, 253
 Rio de Janeiro.....139
 Romorantin.....137
 Rouge (mer).....240

S

Sais.....21, 666
 Samos.....473, 494, 614
 Scythie.....22, 23, 572, 916, 959
 Sedang.....44, 69, 136, 268
 Sénégal.....242

Sériphe.....	566	Telphouse (source)..	613, 624, 632, 633, 639, 655, 883	Viêt-Nam.....	44
Sioux.....	61, 216	Thèbes.....	562, 690, 1062	Viterbe (province de).....	696
Soudan.....	68, 71, 102, 215	Thèbes (Egypte).....	690	Vulci (province de Viterbe, Italie)..	696
Sulawesi.....	155, 159	Thessalie.....	905	W	
Syrie.....	437, 696	Thrace.....	22, 519, 923, 924, 949	Wana.....	155, 159
T		Thraces.....	23, 916, 923, 924, 962, 963	Wolof.....	242
Tamang.....	159, 163	Trobriand.....	73, 75, 76, 79	Y	
Tauride...538, 633, 638, 640, 644, 825, 903, 959		Tsonga..	242	Yoruba.....	116, 124, 244
Tchad.....	106	V			
		Vancouver (île).....	136		

RÉSUMÉ :

Afin d'expliciter les modes d'influence intervenant dans les *Dialogues* de Platon, nous étudions de quelle manière se déploie la magie notamment de Socrate, qui est présenté comme un sorcier par plusieurs interlocuteurs. Une étude générale préliminaire sur la magie portant sur l'anthropologie, les rituels, pathologiques (troubles obsessionnels-compulsifs) ou culturels, et enfin la pensée magique nous fournit un cadre pour envisager comment se manifeste l'influence chez Platon. Différents facteurs influent sur les modes de pensée des individus souvent à leur insu : personnalité, habitudes, société, éthique, ignorance, *etc.* La magie oratoire est pratiquée, depuis Gorgias, par divers experts du discours comme les orateurs ou les sophistes, ce qui révèle l'ambiguïté de la magie de Socrate, alors qu'il prétend éliminer le faux et les illusions. Dans le *Phèdre*, différents types de possession se produisent, certaines incontrôlées, d'autres contrôlées, impliquant un processus d'initiation. La magie de Socrate trouve encore à s'illustrer avec plusieurs cas d'envoûtement marquants, mais aussi un usage d'incantations notamment pour traiter la crainte de la mort. Dans le domaine politique, le législateur recourt aussi aux incantations pour plus d'efficacité, vu qu'elles agissent sur la forme des comportements, contribuent à souder les citoyens et participent au contrôle social. Une législation sur les crimes de magie est aussi édictée.

Mots clefs : philosophie grecque, Platon, influence, magie, rituels, anthropologie, psychologie, troubles obsessionnels-compulsifs (TOC)

~~~~~

## **Title: A Research on Modes of Influence in Plato's *Dialogues*, with a General Study of Magic and Magical Thought**

### ABSTRACT :

To explain the modes of influence operating in Plato's *Dialogues*, we study how Socrates and others use their magic as several interlocutors have called Socrates a sorcerer. A framework is given to our research with a preliminary general study about magic covering anthropology, rituals – pathological (obsessive-compulsive disorders) or cultural – and magical thought. In Plato's works, the way people think is influenced by many factors often unknowingly: personality, habits, society, ethics, ignorance, *etc.* Since it had been analyzed by Gorgias, speech experts, such as orators or sophists, have been using oratorical magic in their performances. And then the ambiguity of Socrates' magic blatantly appears whereas he claims to refute falsehood and eliminate illusions. Different types of possession occur in *Phaedrus*, some uncontrolled, other controlled, entailing an initiation. Socrates carries out his magic in several striking cases of bewitchment and he also uses incantations in particular to sooth the fear of death. In the political field, the lawgiver finds an interest in using incantations for more effectiveness in his task since they can shape the forms of behaviors, create strong bond between citizens and contribute to social control. A law about crimes of magic is also designed.

*Keywords:* Greek Philosophy, Plato, Influence, Magic, Rituals, Anthropology, Psychology, Obsessive-Compulsive Disorders (OCD)

~~~~~

**Groupe de recherches Antiquité, Moyen-âge,
transmission arabe**

(UMR 7219 Sphère, Paris I/Paris VII/CNRS)

Université Paris I Panthéon-Sorbonne

U.F.R 10 Philosophie

17, rue de la Sorbonne,

F-75231 Paris CEDEX 05

École doctorale de philosophie

Université Paris I - Panthéon-Sorbonne

1, rue d'Ulm

F-75005 Paris