

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LES ÉLÉMENTS ORPHIQUES
DANS LE *PHÉDON* DE PLATON

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN PHILOSOPHIE

PAR

JOCELYN BEAUPRÉ

SEPTEMBRE 2007

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Je n'aurais pu effectuer un tel travail sans l'aide, le soutien et la compétence de plusieurs gens autour de moi.

Je voudrais remercier particulièrement mon directeur de maîtrise, monsieur Georges Leroux du département de philosophie de l'UQAM, pour sa disponibilité, sa motivation et son souci de l'exactitude qui m'ont poussé à me dépasser. Je veux également remercier monsieur Dario Perinetti du département de philosophie de l'UQAM et madame Janick Auberger du département d'histoire de l'UQAM pour leurs précieux conseils durant l'élaboration de ce travail.

Je veux remercier mon ami Sylvain Racette qui m'a accompagné tout au long de ce travail. Un merci à Patrick Jalbert pour m'avoir écouté dans mes moments faciles et plus difficiles.

Finalement, merci à ma femme Mélanie pour ses encouragements, son soutien et sa patience.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ	v
INTRODUCTION	1
CHAPITRE I	
LA DIALECTIQUE DU <i>PHÉDON</i>	13
1.1 Introduction	13
1.2 Prologue et introduction au récit	14
1.3 Apologie	19
1.3.1 Opinion des philosophes	19
1.3.2 Doctrine des vertus	20
1.4 Immortalité de l'âme	21
1.4.1 Passage entre deux contraires	21
1.4.2 La réminiscence	22
1.5 Parenté de l'âme avec le divin	23
1.6 Objections	24
1.6.1 Simmias : âme harmonie	24
1.6.2 Cébès : absence de certitude	24
1.7 Réfutations	25
1.7.1 Réponse à Simmias	25
1.7.2 Réponse à Cébès	26
1.8 Mythe final	28
1.9 Conclusion	29
CHAPITRE II	
LES THÈMES ORPHIQUES DU <i>PHÉDON</i>	31
2.1 Introduction	31

2.2	Origine de l'âme	32
2.2.1	Les Théogonies	32
2.2.2	Palingénésie	44
2.3	Condition de l'âme	47
2.3.1	Corps-prison	48
2.3.2	Purification	55
2.4	Destinée de l'âme	63
2.4.1	Eschatologie	67
2.5	Conclusion	75
	CONCLUSION	78
	APPENDICE A	
	La dialectique de Platon	80
	BIBLIOGRAPHIE	81

RÉSUMÉ

Le *Phédon* de Platon raconte la mort de Socrate. Ce récit est l'occasion pour Platon d'exposer sa théorie de l'immortalité de l'âme. Platon va développer une théorie de l'âme en lien avec sa philosophie morale. L'élaboration de cette théorie l'amène à aborder le domaine du religieux et du spirituel.

La pensée sur la mort, sujet principal de l'œuvre, est une pleine reconstruction de la doctrine implicite des Mystères et à ce titre, elle ne peut être considérée comme une pure démythologisation. Platon transpose les préoccupations des Mystères du plan de la révélation sur le plan de la rationalité. C'est en fait toute une reconstruction de la pensée grecque que Platon érige sur des bases se rapportant aux Mystères. Cette transposition s'effectue à plusieurs niveaux.

La doctrine de la réincarnation est transposée par Platon par la doctrine de la palingénésie. Les âmes ne font plus que transmigrer, elles naissent des morts. Platon reprend le modèle de l'ascèse de l'initié pour le transposer en modèle de vie philosophique. La purification rituelle de l'orphisme est transposée par une purification de l'âme pour assurer son détachement au corps dans lequel elle est emprisonnée. Les dieux, contrairement à leur pouvoir dans l'orphisme, ne peuvent être influencés par des rituels. Et finalement, le discours mythique des mystères est transformé par le discours philosophique. En reprenant ces différents thèmes orphiques du *Phédon*, nous voyons comment Platon réussit à transcender les mystères et les mythes pour en faire des outils philosophiques.

Notre travail porte donc sur le discours religieux que l'on retrouve dans le *Phédon*, et propose plus particulièrement une discussion sur l'influence de l'orphisme dans la théorie de l'immortalité de l'âme de Platon. Le but général de notre étude est de discuter de l'apport orphique dans les idées de Platon. La preuve que Platon est influencé par l'orphisme constitue un argument complexe, auquel notre mémoire voudrait contribuer.

Mots-clés : Platon, Phédon, Orphisme, Mythe, Théogonie, Palingénésie, Réincarnation, Purification, Ascèse, Philosophie, Eschatologie.

INTRODUCTION

Platon naît en Grèce aux alentours de 427 a.v. J.-C. Un des plus importants, sinon le plus important philosophe de la Grèce antique, il est le premier dont les œuvres complètes nous sont parvenues à ce jour. Toute la philosophie occidentale sera influencée par ses écrits. Il étudie les arts, la musique, la gymnastique, les mathématiques. C'est vers l'âge de vingt ans qu'il devint l'élève de Socrate dont l'enseignement l'influencera toute sa vie. Son maître est d'ailleurs un personnage dans tous ses dialogues. La majorité des écrits de Platon prennent la forme d'un dialogue d'où ressortent différents questionnements philosophiques.

Au fil de ses réflexions, Platon va développer une théorie de l'âme en lien avec sa philosophie morale. Platon croit que l'âme est immortelle et tente de le prouver dans son dialogue du *Phédon*. Ces questionnements l'amènent à aborder le domaine du religieux et du spirituel.

Platon est influencé par l'orphisme, principale religion de son époque, notamment lorsqu'il est question de l'âme. Il se révèle à cet égard un être profondément soumis au spirituel et il n'est pas prêt à s'en détacher aussi facilement qu'il peut paraître. Platon reste cependant un philosophe et non pas un théologien. Mais est-il possible de mesurer à quel point Platon est influencé par l'orphisme lorsqu'il rédige un dialogue? L'objectif principal de ce mémoire sera de discuter l'influence de l'orphisme à l'intérieur du *Phédon*. Il nous semble que très peu d'études satisfaisantes ont été faites en ce sens, du moins à notre connaissance. Le seul travail consacré entièrement à cet aspect qu'il nous a été donné de lire est l'article de Pierre Boyancé, intitulé *Platon et les cathartes orphiques*¹. Dans les autres

¹ Boyancé, Pierre. 1942. «Platon et les cathartes orphiques». *Revue des études grecques*, vol. 55, p. 217-235.

ouvrages, tout au plus parle-t-on d'une présence d'éléments religieux indéterminés ou alors les auteurs ne font qu'exposer certains traits reliés à l'influence de l'orphisme chez Platon. Les commentateurs rapportent à plusieurs reprises la présence de l'orphisme chez Platon, sans toutefois en démontrer de manière satisfaisante l'importance, une importance que nous croyons pour notre part fondamentale pour celui-ci. Il se peut que notre recherche nous prouve le contraire. Malgré ce peu d'études, nous garderons notre hypothèse de départ d'une influence significative de l'orphisme sur Platon.

La mort et ce qui survient après est un sujet universel traité également par les religions de tout temps. À cette époque, en Grèce, l'orphisme fait partie intégrante de la vie religieuse des citoyens. Exposer au grand jour les influences de l'orphisme sur Platon n'est pas une tâche de tout repos. Nous croyions même qu'au départ, il fallait simplement rendre compte de toutes les instances de l'orphisme que l'on retrouve dans ses dialogues. Certes cet aspect est important mais il faut aller plus loin. C'est Platon lui-même qui cite les différents aspects religieux que l'on retrouve en Grèce.

Notre motivation première est d'étudier plus en profondeur l'héritage orphique dans les écrits philosophiques de Platon. Ce thème d'étude nous est venu à l'esprit plus particulièrement à la lecture du *Phédon*. La valeur philosophique du *Phédon* est grandiose, en raison de l'universalité de son sujet principal: une discussion sur la mort et de tout ce qu'elle implique. Le *Phédon* raconte de manière particulière les circonstances entourant la mort de Socrate. Le cœur en est le récit des dernières paroles de Socrate, dernières paroles traitant de la fatalité qu'il subira par l'absorption de la ciguë. Son dernier enseignement reprendra ses paroles passées tout en les reliant à l'analyse de cette fatalité du corps. Comme Monique Dixsaut le dit dans l'introduction de sa traduction du *Phédon*: «*penser la mort revient pour la*

*pensée à se penser elle-même.*²» En parlant de la mort, Socrate revient d'ailleurs aux préoccupations essentielles de la pensée : la nature de l'âme et sa présence dans le corps. De ces considérations découlent pratiquement toutes les autres préoccupations de Platon : la théorie des formes, le problème de la vertu, de la connaissance, du scepticisme ; la doctrine de la purification, de la réminiscence. Tous ces aspects se retrouvent dans le *Phédon*, ce qui en fait un dialogue très riche pour une analyse de grande envergure.

Au départ, nous croyions analyser l'immortalité de l'âme chez Platon dans l'ensemble de son œuvre. Cependant, l'interprétation du *Phédon* proposée par Kenneth Dorter dans son livre *Plato's Phaedo : an interpretation* nous a convaincu de faire le contraire. Dorter débute son étude de la manière suivante : « *This book is an attempt to understand and explore the philosophy of Plato generally, by means of what I consider the most satisfactory way of approaching his thought : the careful reading of a particular dialogue.*³ » Ces paroles nous ont rassuré en ce qui a trait à la légitimité d'un travail qui choisit de se concentrer sur un seul dialogue. Dorter n'explique cependant pas en détail pourquoi il trouve cette façon d'analyser Platon satisfaisante. Nous croyons pouvoir y répondre. Tenter de comprendre la pensée de Platon, c'est se plonger dans le processus dialectique de Platon. Platon expose toujours ses notions philosophiques à l'intérieur d'un dialogue, c'est-à-dire dans une situation particulière. Il faut toujours avoir en tête ce fait. Tout comme Socrate, il cherche à susciter la réflexion chez l'individu. Extraire une notion de son dialogue, et se contenter d'un concept abstrait, c'est amenuiser le processus de réflexion que l'on doit faire à la lecture d'un dialogue platonicien.

² Pour notre mémoire, la traduction du *Phédon* par Monique Dixsaut sera toujours prise en référence. Dixsaut, Monique. 1991. *Phédon*, Platon. Paris : Flammarion.

³ Dorter, Kenneth. 1982. *Plato's Phaedo. An interpretation*. Toronto : University of Toronto Press. p.10.

Avant de discuter du dialogue, voyons quelle était la situation religieuse en Grèce à l'époque de Platon et plus particulièrement la situation de l'orphisme. Parler d'une religion officielle à Athènes, s'est s'avancer sur un terrain glissant. Une ville comme Athènes accueillait une quantité importante de cultes qui, par nature, se déroulaient essentiellement en public. Les cultes à mystères, à la différence des autres, étaient caractérisés par le secret et leur caractère ésotérique. Seuls les initiés y participaient, la révélation leur étant réservée. Une révélation qui bien souvent était la promesse d'immortalité ou d'une vie heureuse dans un autre monde.

L'orphisme occupe par ailleurs une place importante dans la religion grecque par son unique champ de divulgation ; c'est la première à se transmettre par écrit. Les mystères, et jusqu'à un certain point le pythagorisme qui leur était associé, étaient de tradition orale. Les prêtres étaient les gardiens du culte mais l'orphisme s'est propagé par lui-même dans plusieurs écrits. Il n'était pas rare que les initiés dussent lire des passages d'Orphée lors de l'initiation. L'orphisme possède donc une littérature religieuse d'importance et c'est probablement la raison pour laquelle Platon accorde une considération philosophique sérieuse à l'orphisme. L'intérêt de Platon ne se retrouve pas dans les rites, mais bien dans une doctrine propagée par les écrits orphiques.

Orphée, une figure légendaire reprise de la mythologie, n'est pas le fondateur de l'orphisme, c'est plutôt l'orphisme qui a fait de ce personnage son inspiration première. C'est à travers différentes traditions que le mythe d'Orphée s'est façonné. Son histoire nous est parvenue par des sources fragmentées et malheureusement peu nombreuses, mais suffisantes, notamment chez le dramaturge Aristophane⁴.

⁴ Voir à ce sujet Grimal, Pierre. 1982. *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*. Paris : Presses Universitaires de France, qui répertorie l'essentiel des sources littéraires.

La tradition mythologique nous présente Orphée comme un aède. Il s'accompagnait avec une lyre et chantait si merveilleusement que personne ne pouvait résister à sa musique. Ce talent lui vient de sa mère Calliope, une Muse du mont Olympe. Les Grecs font d'Orphée le premier des poètes puisqu'il est le fils d'une Muse. Inspiré par sa mère et grâce à son talent, il a la possibilité de remonter le temps et de percevoir les origines du monde. Orphée tomba amoureux de la nymphe Eurydice. Un jour, Eurydice fut poursuivie par Aristée. Dans sa fuite, elle piétina un serpent qui la mordit et elle mourut. Orphée, attristé par sa mort, décida de descendre sous terre, dans le monde inférieur où s'étendait l'ombre de la mort gouverné par Hadès et Koré. Orphée convainc les dieux des Enfers de lui rendre Eurydice, de lui permettre d'enfreindre la loi de la mort en la laissant revivre sur terre. Eurydice peut retourner parmi les vivants en suivant son mari mais celui-ci ne doit pas se retourner avant d'avoir quitté le royaume des morts. Mais juste avant la lumière, Orphée se retourne pour regarder. Eurydice disparaît et Orphée n'a plus accès au monde des morts. Il revint sur terre et lorsqu'il mourut, l'âme d'Orphée descendit dans le royaume des ténèbres. Cette fois, Charon ne lui refusa pas le passage. L'ombre d'Orphée rejoignait celle des autres morts. Orphée reconnut de loin son Eurydice et se hâta à sa rencontre. Il pourrait maintenant la regarder et même se retourner pour l'admirer : elle ne disparaîtrait plus⁵.

À une époque de la Grèce antique où seul le mythe expliquait le monde, l'effritement des croyances héréditaires devint rapidement inévitable. Nous appuyons nos propos sur le livre maintenant classique de E. R. Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel*⁶, qui produit une fresque historico-philosophique sur la notion de l'âme dans l'Antiquité. À l'intérieur de son chapitre VI, Dodds nous entretient sur ce qu'il

⁵ Voir à ce sujet Guthrie, William K. C. 1956. *Orphée et la religion grecque: étude sur la pensée orphique*. Trad. de l'anglais par S.M. Guillemin. Paris : Payot, qui résume la vie d'Orphée

⁶ Dodds, Eric Robertson. 1965. *Les Grecs et l'irrationnel*. Trad. de l'anglais par M. Gibson. Paris : Aubier.

nomme le « Conglomérat hérité des mouvements religieux archaïques ». Par ce concept, il veut montrer que la croissance religieuse à l'époque archaïque résultait d'une élaboration lente et séculaire, et qu'elle conduisit à une agglomération de croyances plutôt qu'une substitution. Dodds donne plusieurs exemples qui valident cette idée élaborée auparavant par Gilbert Murray⁷ :

« Des notions homériques, telles que l'atê, furent assumées et transformées par la civilisation de culpabilité archaïque. Comme exemple du second cas, nous avons vu comment l'époque classique a hérité de toute une série de représentations de l'âme ou soi toutes incompatibles entre elles.⁸ »

Le Conglomérat hérité, à la fin de l'époque archaïque, se présentait donc sous cet aspect :

« Quoique d'âge variable et dérivées de structures culturelles différentes, toutes ces représentations persistent dans l'arrière-plan de la pensée au Ve siècle; vous pouviez en prendre une ou plusieurs, ou même les prendre toutes au sérieux, puisqu'il n'y avait pas d'Église établie pour vous dire laquelle était vraie, et laquelle fausse. En ces matières, il n'y avait pas de point de vue grec, il n'y avait qu'un fouillis de réponses contradictoires.⁹ »

C'est au Ve siècle avant Jésus-Christ que se produit un inévitable écroulement des croyances populaires. Cet effritement est causé par les sophistes, les dramaturges et plus spécialement par les philosophes et c'est ainsi que le présente Dodds : « L'écart entre les croyances du peuple et les croyances des intellectuels, écart déjà implicite chez Homère, s'élargit jusqu'à une rupture complète, préparant ainsi la voie à l'effritement progressif du Conglomérat.¹⁰ » Les remises en question

⁷ Murray, Gilbert. 1947. *Greek Studies*, Oxford : Clarendon Press.

⁸ Dodds. *Les Grecs et l'irrationnel*. p. 175.

⁹ *Ibid*, p. 176.

¹⁰ *Ibid*, p. 176.

s'effectuent entre autres sur la validité des mythes et des Mystères anciens concernant les questions existentielles de la société grecque : la vision de la mort, de la vie après cette mort, de l'âme, du corps, de la purification, de la vertu, de la beauté, de l'amour, de la connaissance. Dodds cite à plusieurs reprises le *Phédon* comme une des sources principales de la réforme du mythe et selon notre perspective il a raison de le faire. Lorsqu'en effet il rédige un dialogue, Platon critique plusieurs aspects de l'irrationalité des acteurs principaux de l'Antiquité : de ce point de vue, même s'il ne s'accorde pas avec eux, Platon poursuit le travail des sophistes qui eux-mêmes avaient débuté le démantèlement des Mystères.

C'est véritablement dans le *Phédon* que Platon frappe le plus au cœur même des préoccupations des Mystères. Mais son but n'est certes pas de les détruire. La pensée sur la mort, sujet principal de l'oeuvre, est une pleine reconstruction de la doctrine implicite des Mystères et à ce titre, elle ne peut être considérée comme une pure démythologisation. Platon transpose les préoccupations des Mystères du plan de la révélation sur le plan de la rationalité.

Plusieurs idées religieuses, et en particulier celle de l'âme, sont ainsi transposées :

« Le moment critique fut celui de l'identification du soi occulte et séparable, porteur des sentiments de culpabilité et, en puissance, divin, avec la psychê socratique rationnelle, chez qui la vertu est une forme de connaissance.¹¹ »

C'est en fait toute une reconstruction de la pensée grecque que Platon érige sur des bases se rapportant aux Mystères. Ce passage vers la rationalité amène une réinterprétation de différents thèmes religieux, notamment ceux se rapportant à

¹¹ *Ibid*, p. 202.

l'orphisme. Lorsque Platon discute un thème religieux, il le réinterprète en fonction de la préoccupation métaphysique qui caractérise les dialogues de sa maturité et pour Dodds, la réinterprétation de la structure religieuse est complète. Il cite cependant la réincarnation comme étant une doctrine qui demeure inchangée. Nous verrons cependant dans le deuxième chapitre qu'il en est autrement. Car pour Platon, la croyance que les âmes naissent et meurent dans un cycle infini a une implication métaphysique sur l'origine des âmes. Le cycle de renaissance implique que les âmes vont renaître des morts. Ce cycle de renaissance de l'âme dépend des morts et ne sera pas sans conséquences sur la doctrine métaphysique de l'âme.

Platon transpose également le modèle de l'ascèse de l'initié, propre aux Mystères, comme à l'ensemble de la tradition chamanique, en un modèle de vie philosophique idéal pour purifier l'âme rationnelle :

« La transe du chaman, sa séparation intentionnelle du soi occulte et du corps, est devenue la pratique de retraite et de concentration mentale qui purifie l'âme rationnelle (...) La science occulte que le chaman acquiert en transe devient une vision de la vérité métaphysique; sa recollection de vies terrestres antérieures est devenue la recollection de formes incorporelles qui sert de fondement à une nouvelle épistémologie.¹² »

L'idée que notre âme se retrouve emprisonnée dans un corps sous-tend l'idée d'une purification essentielle à la survie de l'âme et le *Phédon* peut être considéré comme la contribution la plus décisive de Platon dans l'élaboration de cette doctrine métaphysique.

Concernant les dieux, Platon conserve quelques propositions fondamentales, reprises non seulement de l'orphisme, mais aussi de la théologie olympienne

¹² *Ibid*, p. 203.

majoritaire. Platon affirme à plusieurs reprises dans le *Phédon* et dans tous ses autres dialogues que les dieux existent. Les dieux s'intéressent au sort de l'humanité par exemple lorsqu'ils demandent en rêve à Socrate de créer un œuvre d'art¹³. Mais contrairement à la croyance de l'orphisme, les dieux ne se laissent pas influencer par des rituels. Platon s'insurge contre les prêtres de la cité qui vendaient des indulgences dans ce passage célèbre de la *République* :

« Ils font croire, non seulement aux individus mais aussi aux cités, qu'on peut être délivré et purifié de ses injustices par des sacrifices et des plaisirs innocents, que ce soit au cours de sa vie et même après la mort. Ils appellent initiations les rites qui nous délivrent des maux de là-bas; et ceux qui n'offrent pas de sacrifices, des choses terrifiantes les attendent.¹⁴ »

Les commentateurs sont divisés sur l'apport du mythe dans les dialogues de Platon : s'agit-il de simples illustrations ou de croyances fondamentales, servant de base aux doctrines philosophiques ? Il est facile de relier les mythes de Platon à des fabulations inintéressantes et de les considérer comme des ornements sans importance philosophique. Nous croyons plutôt qu'il faut réconcilier les mythes de Platon avec ses écrits. Nous tenterons donc d'analyser le *Phédon*, en reliant sa doctrine philosophique à l'ensemble des Mystères présents à cette époque. À notre avis, Platon ne tentait pas simplement de déconstruire les mythes et les Mystères, il tentait plutôt de les réformer et de les reconstruire comme ils auraient dû être utilisés.

Mais pourquoi nous attarder à cet aspect de critique du mythe qu'est en partie le *Phédon*? Parce que nous croyons que c'est ce qui tenait le plus à cœur à Platon lorsqu'il rédigea le *Phédon* : montrer l'erreur socioculturelle de l'Antiquité de s'en remettre aux Mystères pour des questionnements intrinsèques à l'être humain tels que

¹³ *Phédon*, 60e.

¹⁴ Platon. *République*, 364a-365e. Trad. par Georges Leroux, Paris : Flammarion, 2002.

la mort. La reconnaissance de cette erreur est à la base de son écriture. Ces Mystères variés, sans grande cohésion, qui purifiaient le corps sans nourrir l'esprit, qui racontaient la vie dans l'au-delà pour calmer les ardeurs de l'un, apaiser les peurs de l'autre devaient être dépassés par la philosophie.

Il est très difficile de se retrouver dans cette diversité de Mystères et d'initiations, notamment en raison du caractère très fragmenté de la littérature qui a survécu¹⁵. Platon ne connaissait probablement pas lui-même toute cette diversité. Ce qui est important, c'est de repérer les points communs de la plupart de ces Mystères et de ces initiations, comme le fait d'ailleurs Platon lui-même. Il ne fait souvent que citer des anciennes traditions, en les évoquant d'un nom générique, sans jamais les nommer explicitement. Il ne veut donc pas cibler des mystères, des mythes ou des initiations en particulier. Son message s'adresse à l'ensemble et ceux qui reconnaissent les traditions se sentiront tout simplement plus concernés. Il est cependant important pour notre recherche de tenter de savoir quelles sont les sources principales de ces traditions.

Platon combattit par ailleurs cette forme d'expression mythique avec une arme efficace : le mythe lui-même. Combattre le feu par le feu, tout dépend de la forme du mythe et de son utilisation. L'utilisation du mythe était très commune à cette époque et Platon ne pouvait se passer de cette forme de discours, ne serait-ce que

¹⁵ Pour des études approfondies sur ce sujet, voir les ouvrages principaux suivants qui nous ont aidé dans notre étude:

Brisson, Luc. 1995. *Orphée et l'orphisme dans l'Antiquité gréco-romaine*. Londres : Variorum ;
 Burkert, Walter. 2003. *Les cultes à mystères dans l'Antiquité*. Trad. de l'anglais par Bernard Deforge et Louis Bardollet. Paris : Les Belles lettres;

Colli, Giorgio. 1990. *La sagesse grecque*. Trad. de l'italien par Marie José Tramuta. Paris : Éditions de l'Éclat;

Detienne, Marcel. 1989. *L'écriture d'Orphée*. Paris : Gallimard;

Guthrie, William K. C. 1956. *Orphée et la religion grecque: étude sur la pensée orphique*. Trad. de l'anglais par S.M. Guillemin. Paris : Payot;

West, M. L. 1983. *The Orphic Poems*. Oxford : Clarendon Press.

pédagogiquement. L'étude de son approche du discours mythique n'est pas notre propos, mais il est impossible de ne pas évoquer l'ambivalence platonicienne à son endroit, alors que nous nous apprêtons à étudier une de ses formes principales dans son œuvre. Il s'agira donc pour nous de démontrer qu'il était essentiel pour Platon d'inclure le mythe dans son dialogue. Cette démonstration sera renforcée par l'analyse des mythes présents dans le *Phédon* en montrant leur nécessité dans le dialogue. Mais le but ultime, en associant l'étude du mythe et des arguments du dialogue est de comprendre ce que Platon revendique : l'immortalité de l'âme.

Ce travail se divisera en deux parties. Après avoir soigneusement exposé la relation qu'entretenait Platon avec l'orphisme sur le plan de sa dialectique, nous analyserons le texte du *Phédon* dans le premier chapitre. Le deuxième chapitre présentera une discussion sur les différents thèmes orphiques du *Phédon*.

C'est donc à l'intérieur du *Phédon* que nous tenterons de mesurer l'apport de l'orphisme dans la pensée de Platon. L'exercice se concentrera sur ce seul dialogue mais représentera de manière indirecte une grande partie de la pensée de Platon. Car le *Phédon* est révélateur des grandes préoccupations de Platon que l'on retrouve dans plusieurs autres dialogues. Il est bon de rappeler que Platon est influencé par l'orphisme lorsqu'il est question de l'âme, notamment dans le but d'en éclairer sa doctrine dans des dialogues complémentaires comme le *Phèdre* ou le *Banquet*. De plus, son approche dialectique est elle-même un processus mythologique, en particulier si on considère la mise en place du dialogue et du mythe qui clôt la discussion. Ces preuves montrent que Platon est un philosophe qui ne veut pas se détacher du spirituel mais bien l'adapter. La preuve que Platon est influencé par l'orphisme constitue un argument complexe, auquel notre mémoire voudrait contribuer. Il reste maintenant à mesurer avec justesse le spirituel platonicien. En reprenant les différents thèmes orphiques du *Phédon*, nous verrons comment Platon

réussit à transcender les mystères et les mythes pour en faire des outils philosophiques.

Le récit de la mort de Socrate est l'occasion ou jamais pour Platon de prouver que l'âme est immortelle, permettant ainsi à son maître de «survivre» aux accusations portées contre lui. Platon nous peint un Socrate rempli d'une certitude et d'une assurance insurmontables que même l'approche de la mort ne parviendra pas à ébranler. C'est un plaidoyer, non plus pour se disculper des accusations d'impiété et de corruption, mais pour expliquer son attitude devant la mort. L'idée centrale qui se dégage de ce plaidoyer est que la vraie philosophie consiste à apprendre à mourir. Voilà la nature de la philosophie.

CHAPITRE I

LA DIALECTIQUE DU *PHÉDON*

1.1 Introduction

Cette section se concentre sur une analyse du *Phédon*. Il s'agira de bien comprendre l'articulation de ce dialogue autour de la notion de l'immortalité de l'âme. L'ensemble du dialogue sera passé en revue en prenant soin de faire ressortir les éléments essentiels à l'analyse qui suivra dans le chapitre suivant.

Nous analyserons donc le concept de l'immortalité de l'âme que Platon défend dans le *Phédon*, et nous le ferons dans le but de faire ressortir les éléments orphiques qui influencent Platon. Cette influence se remarque, à notre avis, par une reconstruction par Platon des thèses, des rites, des mystères et des mythes orphiques.

Platon emprunte ainsi l'approche des mystères et des mythes qui s'y rattachent, ce qui nous conduit à nous demander pourquoi Platon utilise cette forme littéraire pour expliquer le sujet du *Phédon*. C'est que Platon discute dans son dialogue du sujet principal de tous les mystères présents dans la Grèce antique, la survie de l'âme. Il ne faut certainement pas qualifier cette méthode empruntée aux mystères comme un hommage à ceux-ci. Loin de vouloir leur rendre hommage, Platon veut réformer les Mystères et les réintégrer dans la philosophie.

Nous avons ajouté en appendice une présentation de la dialectique du *Phédon*. Pour élaborer cette dialectique, nous nous sommes inspiré du plan de Mme Monique

Dixsaut¹⁶ dans l'introduction de sa traduction du *Phédon* ainsi que du plan de Kenneth Dorter dans son livre *Plato's Phaedo: an interpretation*.¹⁷ Nous avons modifié quelque peu leurs plans afin de les adapter à un plan adéquat à notre analyse.

1.2 Prologue et introduction au récit 57a-61c

Platon utilise le personnage de Socrate dans tous ses dialogues. Le plus souvent, il le positionne comme interlocuteur principal, porteur de la pensée qu'il tente de transmettre. Historiquement, Platon a été l'élève de Socrate alors que celui-ci se consacrait à enseigner la philosophie sur l'agora d'Athènes sans rien laisser à la postérité par écrit. Platon se place donc dans un univers paradoxal en mettant Socrate en avant plan, racontant la pensée de celui-ci, teintée de la sienne, alors que c'est lui-même qui rédige les dialogues. Même si Platon n'est pas qu'un simple rédacteur, pourtant, dans le *Phédon*, il le devient en quelque sorte. Le *Phédon* n'a certes pas la même structure littéraire que les autres dialogues. Au début, Platon situe le dialogue dans un récit. Le dialogue dans son état pur est remplacé le temps d'une discussion par le récit d'un dialogue qui est survenu. Certes tous ses dialogues sont présentés comme des récits des entretiens de Socrate avec ses disciples. Il est clair que Platon est l'auteur de ces récits, qu'on peut interpréter comme une sorte de biographie de Socrate. Il utilise tout simplement cette méthode pour exprimer sa pensée. Mais pourquoi utilise-t-il cette méthode ? Même si peu de commentateurs l'interprètent ainsi, Platon est selon nous d'abord un homme de son époque. Il chevauche entre les poètes, les sophistes et les fervents des mystères. Comme les poètes racontent, comme les sophistes enseignent et comme les fervents croient, Platon raconte, enseigne et fait croire à travers ses dialogues.

¹⁶ Dixsaut, M. *Phédon*. p.446-447.

¹⁷ Dorter, Kenneth. 1982. *Plato's Phaedo. An interpretation*. Toronto : University of Toronto Press.

Cet aspect qui caractérise presque tous les dialogues de Platon est beaucoup plus tangible lorsque l'on analyse la structure inhérente du *Phédon*. Car Platon change sa méthode. Il s'éloigne de son dialogue en quelque sorte, il en reste certes l'auteur mais il devient effacé. Il veut faire comme dans le mythe, un peu comme les mythes étaient racontés, un livre où l'on voit des personnages qui se rencontrent et qui rapportent des événements fabuleux qui se sont passés. Des personnages où l'un demande à l'autre de lui raconter pas simplement une histoire banale, mais bien des propos, des faits remplis de sens.

La mise en place du dialogue est primordiale pour sa compréhension. L'atmosphère que Platon installe contribue à cette prédisposition dans laquelle tous les lecteurs du *Phédon* doivent être afin de bien en comprendre le contenu. La disposition est celle du philosophe curieux, celui qui veut comprendre et apprendre, celui qui ne se préoccupe pas d'abord de ce qui s'est passé mais bien de ce qui se dit.

Echécrate est curieux. Il veut savoir ce qui s'est passé, mais il cherche aussi la signification du récit. Il adopte l'attitude du philosophe. Les autres lui rapportent que Socrate est mort en buvant la ciguë. Echécrate le sait, ce n'est pas ça qui l'intéresse : il veut savoir ce qu'il a dit. Il a nécessairement dit quelque chose. D'autant plus que sa mort est survenue beaucoup plus tard que la date de son verdict. Personne n'est en mesure de rien lui expliquer. Echécrate ne veut pas un rapport, il veut connaître les paroles de Socrate qui permettraient de comprendre le sens donné à la mort. Son premier questionnement se résume ainsi : « *qu'est-ce donc qu'il a dit cet homme avant sa mort?*¹⁸ » et par la suite « *comment est-il mort?*¹⁹ » Ce qui compte ce n'est pas la mort, car cet aspect est final, définitif, incontournable. Cet aspect est

¹⁸ *Phédon*, 57a.

¹⁹ *Phédon*, 57a.

secondaire. N'importe qui est capable de rapporter ce fait. Mais très peu sont capables de rapporter ce qu'il a dit, ce qu'il a enseigné et de donner accès ainsi au sens.

Mais les Dieux sont avec Socrate. Ils lui ont permis de rester en vie un peu plus. Car le sort a voulu que la veille de son jugement, le pèlerinage du navire envoyé à Délos tous les ans ait débuté. Cette tradition empêchait les Athéniens de condamner des gens à la mort. Cette tradition associée aux mystères devient symboliquement au service de la philosophie. Ces mystères, qui ont influencé sa pensée, n'ont qu'à être interprétés différemment, utilisés différemment pour qu'ils soient amenés à leur plein potentiel de signification. Et c'est ce que Platon s'apprête à faire.

La structure littéraire du *Phédon* est particulière comparativement aux autres dialogues. À la lecture de l'introduction (57a-59a), on peut retirer un résumé de la vision des changements que Platon veut apporter à la suite de Socrate. On débute le dialogue avec Phédon qui va raconter quasi de manière mythique les derniers moments de Socrate. Pourquoi le faire ainsi : parce que la mort est inscrite d'emblée dans la tragédie, c'est la mort injuste du héros philosophique. Le *Phédon* n'est pas mis en scène pour rien. Ce n'est plus Socrate qui raconte mais bien un récit sur Socrate, quelqu'un qui rapporte ses paroles. Rapportons les paroles d'Échécrate, rapportant ce qu'il connaît jusqu'à présent des derniers instants de Socrate : « *il n'est venu de là-bas aucun étranger à même de nous donner des nouvelles sûres à ce sujet, sauf qu'il est mort après avoir bu le poison. Pour le reste, on ne nous a rien appris*²⁰ ». Les amis de Socrate ont donc soif des dernières paroles du maître. Ils ne veulent pas se contenter des événements pour ne pas rester dans l'opinion, mais ils souhaitent connaître la vérité sur ce qui s'est passé, et cette vérité ne sera accessible que dans les paroles.

²⁰ *Phédon*, 58a.

Phédon se fera un plaisir de les raconter à ceux qui en valent la peine car, nous dit-il : « *je n'ai jamais tant de plaisir au monde qu'à évoquer le souvenir de Socrate, soit en en parlant moi-même, soit en écoutant un autre en parler*²¹ ». Platon met donc en place une scène où des gens se réunissent pour entendre une personne raconter une histoire, de la même manière que les mythes et légendes étaient racontés à son époque. D'autant plus que *Phédon* se fera un plaisir de raconter la conversation entière, rapportant les paroles du héros de son histoire.

En 61d, Socrate change encore une fois de position. Alors qu'il s'était relevé à l'entrée de ses disciples, il décide maintenant de s'asseoir pour dialoguer avec ses disciples. Ce changement de position marque le passage de l'introduction du récit vers les questions importantes. On a observé qu'il y a plusieurs significations à ce changement de position²². Par exemple, Monique Dixsaut nous présente les connotations symboliques de cette position :

« C'est un rite de supplication qui fait intervenir la puissance redoutable d'un maître auquel on se consacre; c'est aussi la manière traditionnelle de représenter les morts et, comme l'a fait Héraclès pour Thésée, relever un mort, c'est le ressusciter; d'où le fait que le postulant à l'initiation est assis, et sera relevé une fois initié; enfin, certains condamnés à mort subissent leur supplice assis. »²³

Socrate garde cette position jusqu'à ce que le récit reprenne par Phédon en 116a. C'est en prenant la même position de l'initié que Socrate nous amène vers la vraie initiation, celle de la philosophie.

²¹ *Phédon*, 58d.

²² Voir à ce sujet Loraux, Nicole. 1982. « Donc Socrate est immortel ». *Le temps de la réflexion*, 3, p.19-46.

²³ Dixsaut. *Phédon*. note 41, p.184.

L'aspect mythique du *Phédon* est également sensible lorsque Socrate discute avec Cébès et Simmias. Au début de l'entretien, Socrate affirme parler par oui-dire (61d) et fabuler (61e). Il déclare à plusieurs reprises avoir espoir (63c, 64a, 67b) de trouver quelque chose au-delà de la mort et se reporter pour cela à une antique tradition, autrement dit il fait savoir à mots couverts que son propos ne relève pas de la connaissance, mais seulement de l'opinion. Les spectateurs sont intrigués par ces propos et veulent en savoir davantage, notamment Simmias : « *quoi donc, Socrate, as-tu en tête de partir en gardant cette pensée pour toi seul? Ne veux-tu pas nous en faire part?*²⁴ » Les protagonistes sont émerveillés devant les propos de Socrate et veulent les écouter comme on écoute une histoire. Pourtant si le philosophe ne doit accorder aucune place à l'opinion, il n'est pas indifférent que le commun des hommes, qui ne philosophe pas, ait certaines opinions plutôt que d'autres. Le commun des hommes est incapable de comprendre la vraie nature du bonheur. On peut tout de même le persuader qu'il y a au-delà de la mort une survie de l'âme qui permet de la châtier ou de la récompenser en raison de ses actes. On peut donc avancer que le *Phédon*, comme le manifeste son ouverture, est un mythe dans un mythe qui exigera une interprétation dans son ensemble. C'est à partir de 107d que sera formulé expressément un mythe. Mais entre ces ultimes pages et au cours de toute la discussion qui la précède, on ne trouvera aucune rupture, aucun saut destiné à faire le passage de ce qui est, ou susceptible d'être, exprimé rationnellement à ce qui ne l'est pas.

²⁴ *Phédon*, 63d.

1.3 Apologie 61c-69e

1.3.1 Opinion des philosophes 63e-68b

Dans un premier temps, Cébès (appuyé par Simmias) objecte à Socrate que seuls les insensés pourraient se complaire dans l'attente de la mort :

« Les philosophes accepteraient facilement de mourir, c'est cela, Socrate, qui a l'air vraiment déconcertant, si toutefois nous avons eu raison de dire ce que nous avons eu raison de dire ce que nous venons de dire : que le dieu est notre gardien et que nous sommes son troupeau²⁵. Affirmer que les hommes les plus sensés ne se révoltent pas au moment d'abandonner la protection et les soins que leur prodiguent des maîtres qui soient – des dieux -, cela n'a pas de sens. Car on ne va pas s'imaginer, je suppose, qu'on sera capable, une fois libéré, de mieux prendre soin de soi-même.²⁶ »

Un homme raisonnable ne peut pas se satisfaire d'un tel destin. À cette réflexion, Socrate oppose un raisonnement prouvant qu'un véritable philosophe doit désirer la mort et « s'exercer à mourir ». S'appuyant d'un commun accord avec ses interlocuteurs sur l'existence des réalités en soi²⁷, le condamné à mort affirme qu'une vie doit tendre à rapprocher l'âme de ces réalités par la pensée, c'est-à-dire en philosophant. Ce faisant, on délaisse les soins du corps et on détourne notre âme du monde sensible : c'est en ce sens que le philosophe se prépare à mourir et doit en être heureux :

« Lorsque nous ne nous laisserons pas contaminer par sa nature (le corps), mais que nous nous en serons purifiés, jusqu'à ce que le dieu lui-même nous ait déliés. Alors, oui, nous serons purs, étant séparés de cette chose insensée qu'est le corps. Nous serons, c'est vraisemblable,

²⁵ Nous traitons de cette question dans le prochain chapitre. Voir section 2.3.

²⁶ *Phédon*, 62d.

²⁷ Il s'agit ici des Formes intelligibles. Pour plus de clarté, nous utiliserons le terme *eidos* ou Forme pour les identifier.

en compagnie d'êtres semblables à nous, et, par ce qui est vraiment nous-mêmes, nous connaissons tout ce qui est sans mélange – et sans doute est-ce cela le vrai. Car ne pas être pur et se saisir du pur, il faut craindre que ce ne soit pas là chose permise.²⁸ »

La mort consiste en l'étape ultime de la séparation de l'âme et du corps, ce qui est une purification.

1.3.2 Doctrine des vertus 68b-69c

Socrate appuie ses propos en recourant à un exemple concernant les hommes supposément vertueux. Socrate opposera les vertus illusoires aux vertus véritables. Par exemple, un homme courageux qui se révolte lorsqu'il est sur le point de mourir n'est pas un philosophe puisqu'il est tourné vers les besoins du corps et non vers ceux de l'âme. Il se révolte parce qu'il a peur et il est absurde d'être courageux par peur de maux plus grands. Socrate en arrive à la conclusion suivante avec l'approbation de ses interlocuteurs :

« Il y a fort à craindre que ce ne soit pas, pour acquérir de la vertu, un mode correct d'échange, celui qui consiste à échanger des plaisirs contre des plaisirs (...) ; à craindre qu'il n'y ait au contraire qu'une seule monnaie qui vaille et en fonction de laquelle tout cela doit être échangé : la pensée !²⁹ »

²⁸ Phédon, 67b.

²⁹ Phédon, 69a.

1.4 Immortalité de l'âme 69e-78b

1.4.1 Passage entre deux contraires 69e-72e

Bien d'accord avec ces affirmations, Cébès soulève toutefois le doute suivant : la crainte très commune chez les hommes selon laquelle l'âme, au moment de la mort, cesse d'exister, qu' « *elle ne s'en aille en s'envolant et ne soit absolument plus rien.*³⁰ » Comme à l'habitude, Socrate va reformuler à sa manière le problème de son disciple et va ainsi orienter la recherche de manière à prouver que l'âme existe bel et bien dans l'Hadès. Il va s'appuyer sur une « antique tradition » proclamant que les âmes des êtres vivants vont, à la mort, en ce lieu et également que ceux qui naissent le font à partir de ces âmes, de sorte qu'elles reviennent dans le domaine des vivants. Socrate tire de cette tradition que les âmes ont nécessairement une existence après la mort. Nous avons ici une indication très précise d'une référence à une tradition vénérable, celle de l'orphisme.

Pour ce faire, il établit par plusieurs exemples que les choses qui possèdent un contraire ne peuvent provenir que de leur contraire. Ce qui est grand, fort, ou pire provient de son contraire : il a d'abord fallu que ce soit petit, faible ou meilleur. De cette manière, Socrate demande à Cébès le contraire de « vivre », et ce dernier répond naturellement « être mort ». Puisqu'il est posé que le contraire de la mort est la vie et que ce qui a un contraire provient de son contraire, il s'ensuit une double conclusion : la mort provient de la vie et la vie provient de la mort. Cette dernière portion permet au maître et à son disciple d'avoir là un indice suffisant du fait que l'âme existe quelque part après la mort.

³⁰ *Phédon*, 70a.

Socrate développe un autre argument allant dans le même sens : le devenir doit, semble-t-il, advenir d'une façon circulaire, sinon tout finirait dans un même état. « *Tout finirait englouti dans la mort*³¹ », comme il le dit lui-même. Si ce qui vit ne provient que du vivant mais finit dans la mort, le vivant doit donc provenir du mort pour rééquilibrer le cycle. L'argument des contraires est-il une interprétation du mythe orphique ? Telle est une des questions que nous pourrions considérer dans la suite.

1.4.2 La réminiscence 72e-77a

Cébès semble convaincu par les arguments de Socrate. Il va d'ailleurs faire un lien entre ces démonstrations et une thèse qu'il semble connaître, celle de la réminiscence. Le dialogue se transporte donc d'une preuve de l'existence de l'âme après la mort à une démonstration de la réminiscence. On peut percevoir par nos sens que certaines choses semblent égales, deux cailloux par exemple. En fait, elles ne le sont pas tout à fait mais participent plutôt de l'égal en soi, c'est-à-dire de l'*eidōs* de l'égal. La vision d'un objet nous en fait saisir un autre, qui peut être semblable ou non (c'est le cas d'un caillou et de l'*eidōs* de l'égal). Mais comme cette dernière entité n'est pas perceptible par les sens, il faut bien que nous en ayons pris connaissance en un autre temps : avant la naissance, alors que notre âme côtoyait les *eidōs*. Voilà donc le processus de réminiscence réaffirmé.

Alors qu'il parle du cycle de la vie et de la mort, rien ne prouve que ce soit l'âme le principe de la vie ; il semble plutôt en convenir avec ses disciples de manière tacite. Les deux disciples de Socrate sont d'accord sur le fait que la démonstration de l'immortalité de l'âme n'est qu'à moitié complétée : l'âme existe d'une certaine façon

³¹ *Phédon*, 72d.

avant la naissance mais la preuve de sa résistance à la mort reste à faire. Ce n'est cependant pas l'avis de leur maître qui rappelle que la vie ne peut provenir que de la mort (l'argument du cycle de la vie) ; malgré tout, il va reprendre cette partie d'une manière différente, s'apercevant bien que ses disciples se résignent mal à la situation délicate.

1.5 Parenté de l'âme avec le divin 78c-85a

Est-ce que l'âme est susceptible d'être atteinte par la corruption et la dispersion? Socrate commence donc par convenir du fait que ce sont aux choses composées que revient la décomposition, et que celles qui ne sont pas composées, qui sont toujours « mêmes qu'elles-mêmes », ne subissent pas la corruption. Ensuite, que ce qui est inhérent au monde sensible fait partie de la première catégorie et que ce qui est invisible est toujours semblable en lui-même, la deuxième catégorie. À partir de ces distinctions, Socrate va établir un parallèle avec ce qui constitue un homme, c'est-à-dire un corps et une âme. Le corps a le plus d'affinité avec ce qui est sensible alors que pour l'âme, c'est avec l'invisible qu'elle offre le plus de parenté. En plus de cette association avec le non-composé et l'invisible, Socrate ajoute un élément de comparaison : ce qui commande naturellement et qui se rapproche du divin ainsi que ce qui obéit par nature, le mortel. Avec quoi l'âme a-t-elle le plus d'affinité demande Socrate? Cébès lui répond qu'elle se rapproche de ce qui est divin, elle qui commande au corps humain. Cet ensemble d'associations permet donc d'établir qu'il appartient au corps de se dissoudre, de se décomposer et qu'il est le propre de l'âme de tendre vers ce qui est invisible, toujours semblable en lui-même, divin et donc immortel. La présentation de ce rapport de séparation comme un rapport d'affinité avec le divin offre à nouveau une résonance orphique indubitable, nous y reviendrons.

Cette caractérisation de l'âme et du corps permet à Socrate de mettre en lumière la différence de degré de « corruptibilité » entre ces deux parties de l'homme. Si le corps, réputé pour être le plus corruptible, met parfois très longtemps avant de se désintégrer complètement, on ne peut pas prétendre dans ces conditions que l'âme disparaîtrait comme un souffle à la mort d'un individu. C'est ainsi que Socrate va exhorter ses disciples à vivre leur vie de façon à tourner l'âme le plus possible vers ce qui est divin par la pratique de la philosophie et ainsi assurer son immortalité.

1.6 Objections 85b-91c

1.6.1 Simmias : âme harmonie 85b-86d

Simmias soutient cependant que l'on peut comparer le sort de l'âme à celui de l'harmonie que produit une lyre. Si nous brisons la lyre, l'harmonie qui s'en dégage disparaît parce qu'elle est le produit de cette lyre, elle résulte des tensions qui en émanent lorsqu'on joue de cette lyre. De la même façon, l'âme serait le fruit des tensions internes de notre corps et cesserait donc d'exister à la mort de celui-ci. C'est en fait une objection qui se fonde sur la causalité du corps par rapport à l'âme : en supprimant la cause, l'effet ne peut pas subsister.

1.6.2 Cébès : absence de certitude 86e-88b

Immédiatement après l'objection de Simmias, Cébès s'empresse d'exprimer son incertitude face à l'argument de Socrate. Il se questionne sur le degré de corruptibilité de l'âme et en particulier sur sa dispersion après la mort. Ce dernier admet qu'il soit possible que l'âme résiste à la corruption lors de la mort ; les arguments de son maître semblent porter fruit. Par contre, ce qu'il ne peut concevoir,

c'est que cela donne une preuve de l'indestructibilité de l'âme. Pour s'expliquer, il fait une analogie avec un vieil homme et son vêtement. À sa mort, son vêtement ne se désintègre pas. Cela ne permet pas par contre d'affirmer que l'homme est intact et qu'il subsiste encore sous prétexte qu'un homme est une chose plus durable qu'un vêtement ! Il est évident que ce n'est pas le premier vêtement de cet homme, qu'il en a usé plusieurs auparavant. De la même manière, on ne peut conclure l'indestructibilité de l'âme par sa résistance à la mort ; peut-être qu'après que l'âme a usé beaucoup du corps, elle finit tout de même par se désintégrer une fois pour toutes.

1.7 Réfutations 91c-106e

1.7.1 Réponse à Simmias

La réfutation de cet argument se fera facilement en deux moments. D'abord, Socrate va méthodiquement demander à ses deux disciples s'ils ont toujours foi en la théorie de la réminiscence, et ils vont tous deux acquiescer. Tirant parti de ce fait, il va mettre en lumière le fait qu'il est impossible de soutenir en même temps cette thèse et celle de l'âme-harmonie. Comment en effet le corps pourrait-il être la cause de l'âme si cette dernière lui préexiste, conformément à ce que dit la réminiscence ? Simmias va rapidement admettre qu'il fait fausse route et que sa comparaison ne tient pas.

1.7.2 Réponse à Cébès 95e-106e

1.7.2.1 Autobiographie philosophique 95e-102a

L'objection de Cébès est prise beaucoup plus au sérieux. Socrate se doit donc de prouver hors de tout doute, non pas que l'âme survit après la mort comme il en a été question depuis le début de sa discussion, mais qu'elle fait partie des choses indestructibles, impossibles à corrompre. Pour ce faire, il propose à Cébès d'étudier : « *la cause qui, d'une manière générale, préside à la génération et à la corruption.*³² » Encore une fois, le discours de Socrate vise à discréditer le domaine des choses sensibles en tant que source de connaissance véritable. Il raconte à son disciple que, dans sa jeunesse, sa tentative d'atteindre les véritables causes de toutes choses par les sciences naturelles fut infructueuse : elle ne lui permit que de découvrir son inaptitude dans ce domaine. Également, il fait état de sa déception face aux écrits d'Anaxagore qui disaient que l'intelligence était la véritable cause sans pour autant expliquer comment. Lui non plus ne dépassait pas le monde sensible et ne donnait que des causes physiques, qui n'étaient pas satisfaisantes pour Socrate. C'est finalement vers le raisonnement qu'il se sera tourné pour fonder la véritable connaissance et ainsi découvrir les véritables causes des choses recherchées.

Cet excursus de Socrate à propos de sa recherche des causes se veut une légitimation du procédé qu'il va utiliser pour réfuter le fameux argument de l'âme-vêtement et prouver ainsi que l'âme est effectivement indestructible. De la même façon, il requiert de son disciple l'existence des *eidos*, ce qui lui sera accordé sans autre formalité.

³² *Phédon*, 95e.

1.7.2.2 Argument des contraires 102b-106e

Le maître débute donc sa réfutation en reprenant l'exemple de la grandeur et de la petitesse : la véritable cause de ces deux états est bien sûr un certain degré de participation d'un sujet à l'*eidos* de la grandeur et de la petitesse respectivement. Il va ensuite affirmer que ces *eidos* ne peuvent recevoir l'*eidos* contraire en eux-mêmes ; ou bien il s'enfuit ou bien il périt (102d-103e). Par contre, certaines réalités, lorsque ce phénomène se produit, ne peuvent quant à elles survivre. C'est le cas par exemple de la neige ou du feu, qui périssent à la venue de la Forme du chaud et du froid respectivement. Appliqués à l'âme et aux corps, ces principes permettent à Socrate et Cébès d'argumenter comme suit : l'âme est ce qui apporte la vie au corps. Comme l'âme s'apparente aux Formes, qu'elle est du même domaine, elle non plus ne peut recevoir en elle-même une Forme contraire (ou du moins qui est contradictoire sans être des opposés exacts). Elle ne peut donc pas recevoir le prédicat « mort », ce qui veut dire que l'âme est immortelle. Et l'immortalité implique l'indestructibilité, ce point fait consensus :

« Si c'est au tour de l'immortel d'être indestructible, il est impossible qu'une âme, quand la mort s'approche d'elle, périsse ; car d'après ce que nous avons dit, la mort, elle ne pourra pas la recevoir et elle ne sera jamais âme devenue morte.³³ »

« Ainsi, quand la mort approche l'homme, c'est vraisemblablement ce qu'il y a de mortel en lui qui meurt, mais ce qu'il y a d'immortel s'éloigne et s'en va, intact et sans corruption, après avoir cédé la place à la mort.³⁴ »

³³ *Phédon*, 106b.

³⁴ *Phédon*, 106e.

Voilà donc l'indestructibilité de l'âme démontrée par Socrate et à ce point du dialogue, ses disciples semblent tout à fait convaincus de ses nombreux arguments.

1.8 Mythe final 106e-118a

Le mythe du *Phédon* est assez complexe puisque Platon élabore très spécifiquement la description des différentes parties de la Terre. Tout d'abord, la terre est de forme sphérique et elle se maintient en équilibre au centre de l'Univers par ses propriétés intrinsèques. Le ciel véritable est formé de l'éther. La Terre est grande et les hommes vivent dans des cavités alors qu'ils croient demeurer sur la surface de la Terre. Mais la Terre est pure et l'homme perçoit la Terre comme un homme poisson. L'homme poisson vivant en haute mer regarde les cimes de la mer et y perçoit le ciel et les astres. Croyant demeurer à la surface des eaux, l'homme poisson croit que ce qu'il voit est pur alors que s'il sortait sa tête de l'eau, il verrait la véritable pureté de la Terre.

Cette condition d'homme poisson, c'est la condition de l'homme ordinaire. Empêtré dans sa paresse, il vit parmi les siens sans connaître toute la pureté qu'il retrouverait à la surface. De même que l'homme poisson se méprend en prenant la surface de l'eau pour le ciel, l'humain se méprend en prenant l'air pour le ciel. Pour l'homme poisson, l'air est le ciel mais pour l'humain l'éther est le ciel.

Cette analogie met l'accent sur les efforts des humains pour se sortir de cette illusion. De même qu'un homme poisson réussirait à se sortir la tête de l'eau, de même un homme pourvu d'ailes pourrait voir les choses de là-bas. « *Et si sa nature était propre à soutenir cette vision, il saurait que c'est là le ciel véritable, la lumière*

*véritable, et la Terre qui véritablement est Terre.*³⁵ » C'est de la nature de l'homme d'être capable de soutenir cette vision que Platon s'efforce de transmettre dans son dialogue.

1.9 Conclusion

Socrate va terminer son propos en rappelant à quel point il est important de mener sa vie en tenant compte du fait que l'âme est immortelle : il faut s'exercer à fuir les considérations du corps, elles qui éloignent de la vérité et des vertus et c'est en philosophant qu'on peut y parvenir. Mais il est pertinent de souligner que cette exhortation de la part de Socrate est émise au conditionnel : « *si vraiment l'âme est immortelle, elle réclame certainement qu'on prenne soin d'elle.*³⁶ » Qu'est-ce à dire ? Est-ce que Socrate lui-même ne serait pas tout à fait convaincu de ce dont il vient de faire plus d'une démonstration? Cela nous amène à nous questionner sur la valeur et la qualité des arguments que développe Platon et que nous présente Socrate. Plusieurs présupposés viennent en effet miner la crédibilité des raisonnements présentés tout au long du dialogue entre Phédon et Echécrate. Pour n'en nommer que quelques-uns, le postulat de l'existence des Formes intelligibles (*eidos*) ainsi que leur présence par participation dans le monde sensible posent définitivement problème au lecteur sceptique. Ce sera d'ailleurs l'objet de critique principal de la théorie des Formes intelligibles de Platon par Aristote.

On peut également mentionner le fait que Platon associe tout au long du dialogue l'âme avec les Formes, bien qu'il n'y ait pas vraiment de ressemblance³⁷. Ce

³⁵ *Phédon*, 110a.

³⁶ *Phédon*, 107c.

³⁷ À ce sujet, Monique Dixsaut se fait éclairante ; voir les notes 160 et 164 de sa traduction , p. 351-364.

serait plutôt une parenté avec le monde intelligible et son contenu, mais cette association demeure inexpliquée. Quelle sorte d'entité l'âme est-elle donc ? Le silence demeure d'autant plus lourd que le principal intéressé ne survivra pas au terme de la discussion, laissant à ses disciples le soin de perpétuer ses enseignements. Il a tout de même réussi à fonder sa sérénité face à un tel destin.

Nous venons donc d'exposer la dialectique du *Phédon*. Ce travail, bien que sommaire, nous prépare à l'étude du contexte orphique que l'on retrouve dans les différentes argumentations de Socrate dans ce dialogue. Nous avons limité notre présentation du dialogue à un examen des principaux arguments susceptibles de mettre en relief une influence orphique. Nous voyons très bien que Socrate n'hésite pas à s'en remettre à des traditions religieuses afin d'appuyer son argumentation, mais la portée de leur influence demeure implicite. Il nous appartient de chercher à l'élaborer. Comme nous l'avons dit en introduction, le rapport de Platon à ses sources orphiques est à la fois manifeste et obscur : Platon montre à la fois un respect et une critique de la tradition religieuse. Il adopte une attitude de réinterprétation et cet apport religieux est au service de la philosophie.

CHAPITRE II

LES THÈMES ORPHIQUES DU *PHÉDON*

2.1 Introduction

Nous reprendrons dans ce chapitre les différents thèmes liés à la doctrine de l'immortalité de l'âme selon Platon en lien avec l'orphisme. Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, Platon, influencé par la culture qui l'entourait, intègre dans le *Phédon* les éléments mythologiques suivants : la théogonie, la palingénésie, le corps-prison, la purification, l'eschatologie et la doctrine de la rétribution. Luc Brisson, dans son livre *Platon, les mots et les mythes*³⁸, discute de cet apport des éléments mythiques dans les écrits de Platon. Afin de bien comprendre la position de Platon par rapport à l'orphisme, ces éléments mythologiques seront discutés en les regroupant sous trois thèmes principaux traitant de l'origine de l'âme, de sa condition et finalement de sa destinée.

Ces différents thèmes font partie intégrante de tous les questionnements, auxquels l'orphisme faisait référence. En fait, l'orphisme, comme plusieurs religions et notamment les grandes religions à mystères qui s'étaient répandues en Grèce, tente d'aider l'homme à comprendre son origine et sa destinée. L'aperçu que nous proposons couvre ce qui dans l'orphisme vient répondre aux besoins fondamentaux de l'être humain et plus particulièrement des Grecs de l'Antiquité. On a vu que dans le dialogue du *Phédon*, Socrate, en voulant donner un sens à sa mort, reprend tous les

³⁸ Brisson, Luc. 1982. *Platon, les mots et les mythes*. Paris : F. Maspero.

aspects du questionnement sur la mort, et nul ne peut douter que ce questionnement se soit retrouvé entre autres dans l'orphisme. Dans la philosophie de Platon, discuter de l'homme, c'est par le fait même discuter de l'âme. L'âme est en fait ce qui définit réellement l'homme, comme le montre le dialogue de l'*Alcibiade*, très proche de la doctrine métaphysique du *Phédon*. L'origine de l'âme exposée par les théogonies et la palingénésie, les conditions de l'âme lors de son emprisonnement dans le corps et les moyens de purifier son âme pour en arriver à sa propre destinée sont donc les thèmes centraux qui définissent l'âme dans le *Phédon*. Le but de notre étude étant de discuter de l'apport orphique dans les idées de Platon, nous passerons en revue les thèmes essentiels, sans cependant entrer dans une discussion détaillée de chacun.

2.2 Origine de l'âme

Parmi les différentes conceptions issues des théogonies expliquant l'origine de l'âme dans l'orphisme, seules quelques idées seront retenues par Platon dans son *Phédon*. En plus des questionnements sur l'origine de l'âme, Platon va plus loin et tente aussi de s'expliquer la nature de l'âme en la reliant au concept de la métempsychose et de palingénésie.

2.2.1 Théogonies

La tradition attribue trois différentes théogonies à l'orphisme : la version ancienne, souvent désignée par le titre *Les discours sacrés en 24 rhapsodies*, la théologie de Hiéronymos et la théogonie d'Hellanicos. Ces versions se succèdent

dans le temps, allant du IV^e siècle av. J.-C. au II^e siècle apr. J.-C.³⁹ Nous en discuterons le contenu dans les sections suivantes.

La première approche vers une compréhension de l'orphisme est nécessairement l'étude de ces textes orphiques. Car avant même la possibilité de discuter de l'orphisme, il faut s'entendre sur le contenu des textes transmis par la tradition. Étudiant certains textes retrouvés principalement en Grèce, les historiens ne s'entendent pas sur la datation des différentes théogonies. En fait, les études sur le contenu des théogonies à différentes époques fonctionnent par hypothèses puisque les textes sont souvent incomplets. La cause en est qu'aucune théogonie complète n'a été retrouvée avant la découverte du papyrus de Derveni, qui, lui aussi, est malheureusement incomplet, mais dont l'étude apporte plusieurs connaissances complémentaires.

Il est important de comprendre l'évolution des théogonies pour tenter de déterminer ce qui était connu de Platon. Ce sont des témoignages de seconde main, jamais de quelqu'un se réclamant lui-même de la religion orphique. C'est dans la *République* que l'on retrouve la preuve que des théogonies orphiques circulaient à Athènes et que Platon connaissait leur contenu⁴⁰. Platon a certainement lu une de ces théogonies orphiques. Reste maintenant à savoir ce qu'elles contenaient.

2.2.1.1 La version ancienne

La reconstruction de la version ancienne de la théogonie orphique se base sur plusieurs preuves indirectes de son existence. Plusieurs auteurs grecs rapportent la

³⁹ Voir à ce sujet West, M. L. 1983. *The Orphic Poems*. Oxford : Clarendon Press, pour un tableau complet des différentes théogonies orphiques en lien avec leurs époques.

⁴⁰ *République*, 364e.

présence d'une théogonie orphique et c'est par leur témoignage indirect que les spécialistes élaborent la théogonie orphique ancienne que l'on retrouvait en Grèce au Ve siècle avant J.-C.

Luc Brisson, dans son article «Les théogonies orphiques et le papyrus de Derveni⁴¹», dresse un tableau complet des différentes théogonies orphiques qui nous sont parvenues de l'Antiquité.

Le premier témoignage d'une théogonie orphique provient d'Aristophane, qui, dans sa comédie les *Oiseaux* créée en 414 av. J.-C., peint une généalogie divine semblable à celle de l'orphisme. Voulant critiquer les utopies politiques et sociales d'Athènes, Aristophane parodie l'orphisme en expliquant, à partir de sa théogonie, l'origine des oiseaux. On retrouve cette parodie durant l'intermède de sa pièce :

«Au commencement, le Chaos, la Nuit, l'Erèbe et le Tartare occupaient l'univers; l'air, la terre, le ciel n'étaient pas. Enfin la nuit aux ailes sombres enfanta un œuf léger. L'Erèbe le reçut dans son sein et il en naquit l'Amour. De ses brillantes ailes d'or il perça l'obscurité de la nuit, plus léger que les vents, et dans le sein de l'Erèbe s'unit au chaos ailé pour donner au monde la race des oiseaux. Avant que l'Amour alliât tous les êtres, il n'y avait donc ni Olympe, ni cieus. De ces unions sortirent le ciel, l'océan, la terre et tous les dieux. Ainsi les immortels nous doivent céder le droit d'aïnesse.⁴² »

Le texte d'Aristophane ne va pas plus loin dans son explication de la théogonie orphique. Les oiseaux étant le sujet principal de sa pièce de théâtre, Aristophane les fera maîtres de sa comédie devant les dieux. Car d'Eros naquirent tous les oiseaux alors que dans la généalogie orphique ce sont les dieux qui naquirent d'Eros. Le

⁴¹Brisson, Luc. 1985. «Les théogonies orphiques et le papyrus de Derveni». *Revue de l'histoire des religions*, vol. 202, p. 389-420.

⁴² Aristophane. 1917. *Théâtre*. Paris : Flammarion. p. 33-34.

témoignage d'Aristophane révèle cependant que la Nuit est le moteur principal de la théogonie orphique.

Plusieurs autres preuves indirectes de la Nuit comme principe premier dans les théogonies orphiques se retrouvent à différents endroits. Dans le livre 12 de la *Métaphysique*, Aristote veut démontrer la nécessité d'un premier moteur éternel. Dans sa démonstration, il évoque l'opinion des orphiques : «*Cependant, soit qu'on suive l'opinion des Théologiens, qui font naître toutes choses de la Nuit....*⁴³» Dans sa démonstration du rapport entre le principe et le bien il cite encore une fois le principe premier des orphiques : «*Les anciens poètes s'expriment de la même manière; ce qui règle et commande, selon eux, ce ne sont pas les premiers êtres, comme la Nuit, le Ciel (cosmogonie orphique), le Chaos (Hésiode), L'Océan (Iade), mais Jupiter.*⁴⁴»

Avec ces preuves indirectes, nous pouvons en conclure qu'il circulait à partir du Ve siècle avant J.-C. à Athènes une théogonie que nous nommerons orphique et dont le principe primordial était la Nuit.

2.2.1.2 La théologie de Hiéronymos et d'Hellanicos

La théologie rapportée par Damascius au Ve siècle de notre ère est attribuée à Hiéronymos, historien grec du IVe siècle et à Hellanicos, logographe du Ve siècle.⁴⁵ Cette version serait apparue au Ve siècle avant J.-C. Selon cette version :

⁴³ Aristote, *Métaphysique*, Aristote. Trad. de J. Tricot, Paris : Vrin, 1991; 6, 1071 b 26-27.

⁴⁴ Aristote, *Métaphysique*, Trad. J. Tricot. Paris : Vrin, 1991, N 4, 1091 b 5.

⁴⁵ Pour une biographie de ces personnages et leurs liens avec ces textes, voir à ce sujet West, M.L., 1976. «Graeco-oriental orphism in the third century B.C.», dans *Assimilation et résistance à la culture gréco-romaine dans le monde ancien*. DM. Pippidi : Paris. pp.221-226

« on trouve deux principes primordiaux, l'eau et la matière dont vient la terre. D'eux naît Chronos, un serpent ailé pourvu de plusieurs têtes, et notamment des trois suivantes: celles d'un homme, d'un taureau et d'un lion. Cet être extraordinaire s'appelle aussi Héraclès. Bisexué, il est couplé avec une entité féminine Anankè, la nécessité, qui est de la même nature qu'Adrastée. Et il engendre l'Ether, le Chaos et L'Érèbe. Puis il dépose en eux l'oeuf dont sort ce dieu qu'on appelle Zeus, Pan et Protogonos.⁴⁶ »

Cette version marque une variante puisque la Nuit n'est plus le principe premier. Elle est remplacée par l'eau et la matière qui donneront naissance à Kronos. Cette théogonie, en lien avec la version ancienne, nous donne une nouvelle réponse à la question qui sous-tend ces deux théogonies : Qui produit l'œuf dont sort la divinité qui deviendra le premier-roi?

La version ancienne nous indique que c'est la Nuit qui produit l'œuf du premier-né. Les versions d'Hiéronymos et d'Hellanicos nous indiquent plutôt que c'est l'eau et la matière qui produisent l'œuf primordial d'où sortira Kronos qui lui-même produira un second œuf dont sort Phanès. En exposant les différences dans les théogonies orphiques, on peut également tenter de montrer les différences dans les croyances des époques où l'orphisme était présent.

« La nécessité de distinguer entre une tradition orphique qui pourrait bien remonter au moins jusqu'au Ve siècle av. J.-C., et les théogonies auxquelles cette tradition a donné lieu à différentes époques, versions élaborées à partir d'un fond commun, mais adaptées au contexte, c'est-à-dire tenant compte des croyances et du climat intellectuel de l'époque.⁴⁷ »

⁴⁶ Damascius, *De principiis*, I, 317.15-16 dans Brisson, L. 1985. "Les théogonies orphiques et le papyrus de Derveni." *Revue de l'histoire des religions* 202: p. 392.

⁴⁷ Brisson, L. 1985. «Les théogonies orphiques et le papyrus de Derveni.» *Revue de l'histoire des religions* 202: p.396.

2.2.1.3 Les discours sacrés en 24 rhapsodies

Les discours sacrés en 24 rhapsodies, qualifiés de poème orphique, se retrouvent entre autres dans l'encyclopédie de la *Souda*⁴⁸, une compilation élaborée par un groupe d'érudits byzantins au Xe siècle. Les textes de la *Souda* sont appuyés sur des fragments théogoniques présents chez Proclus⁴⁹ et Damascius⁵⁰. Ce dernier, philosophe néoplatonicien, nous affirme que ce que l'on retrouve dans les discours sacrés était la théologie orphique courante.

« Dans cette version, le principe primordial est Chronos (...) De Chronos, naissent Ether et Chasma (Chaos). Puis, dans l'Ether, Chronos fabrique un œuf argenté, dont sort un être extraordinaire aux multiples noms. (...) On l'appelle tout d'abord Phanès (...), parce que radieux, il fait apparaître toutes choses en apparaissant lui-même. On l'appelle aussi Eros, comme Aristophane. Parfois uni à Phanès en tant qu'épithète, parfois indépendant, on trouve Protogonos (= le premier-Né), comme autre nom de Phanès. On l'appelle encore Mêtis (= l'intelligence pratique). En tant que générateur de toutes choses, Phanès doit être Providence et, par suite, faire preuve, dans le gouvernement de l'univers, de cette intelligence pratique et, puisqu'il sera avalé par Zeus, Phanès s'apparente à cette Mêtis que, dans la Théogonie d'Hésiode, Zeus avale, permettant ainsi l'engendrement et la naissance d'Athéna. Enfin, on l'appelle Eriképaïos, nom dont il est impossible de déterminer l'étymologie. Avec cet être à l'apparence et aux noms multiples, la Nuit entretient des rapports complexes. La Nuit, en effet, est à la fois la mère, l'épouse et la fille de Phanès. Ce triplement de la figure féminine primordiale peut d'expliquer ainsi. Étant toutes choses et possédant les deux sexes, c'est avec la partie féminine de lui-même que Phanès se trouve en relation de toutes les façons possibles. Or, c'est à la Nuit,

⁴⁸ De nombreux extraits et manuscrits de cette encyclopédie ont été conservés. La *Souda* a fait l'objet d'une édition critique du savant danois Ada Sara Adler (Leipzig, 1928-1938). Aucune traduction française ni anglaise n'est disponible.

⁴⁹ Trouillard, Jean. 1965. *Eléments de théologie*, Proclus, Paris : Aubier-Montaigne.

⁵⁰ Galpérine, Marie-Claire. 1988. *Des premiers principes*, Damascius. Paris : Verdier.

sa fille-épouse, qui est aussi sa mère, que Phanès transmet le sceptre de la souveraineté, pour le second règne.

Le troisième règne appartient à Ouranos couplé avec Gaia, qu'enfante la Nuit.

Puis vient l'histoire de Kronos, couplé avec Rhéa, et qui châtie son père, Ouranos, pour les mêmes raisons et de la même façon que dans la Théogonie d'Hésiode.

Mais avec Zeus, la théogonie orphique s'écarte de celle d'Hésiode et prend un nouveau départ. En effet, Zeus avale Phanès. Ainsi devenu primordial, il reconstitue les dieux et constitue le monde. Et, puisque maintenant il s'identifie à Phanès, cet être bisexué entretient avec Déméter les mêmes rapports que Phanès avec la Nuit. Comme mère de Zeus, Déméter s'appelle Rhéa, et comme épouse-fille, elle s'appelle Korè. C'est en effet à Korè que s'unit Zeus pour engendrer Dionysos, à qui, alors qu'il n'était encore qu'un enfant, il transmet la souveraineté. Mais, jaloux, les Titans, avec des jouets, attirent Dionysos dans un guet-apens. Ils le tuent, le découpent en morceaux et, après avoir mis en oeuvre une cuisine qui inverse celle du sacrifice traditionnel en Grèce ancienne, le mangent. Pour les punir, Zeus les frappe de sa foudre qui les brûle. Et de la suite que dépose la fumée dégagée par cette combustion, naissent les hommes dont la constitution est double. Une part de leur être vient de Dionysos, et une autre des Titans qui ont ingurgité l'enfant.

Dans cette perspective, les hommes doivent avoir pour but de s'identifier la plus possible à Dionysos, en se débarrassant de la part des Titans qui est en eux. Et, comme Dionysos est aussi appelé Zeus, Eriképaios, Mètis, Protogonos, Eros et Phanès, tout peut recommencer.⁵¹ »

La théogonie des rhapsodies est importante puisque c'est à partir de ce texte qu'il est possible d'extrapoler des éléments présents dans la version ancienne de la théogonie orphique. Le témoignage de Damascius est tardif mais pour M.L. West, il est primordial pour l'élaboration d'une théogonie complète présente au Ve siècle avant J.-C. C'est ce que nous verrons dans notre prochaine section.

⁵¹Damascius, *De principiis*, I, 316.18-317.14 résumé par Brisson, L. 1985. «Les théogonies orphiques et le papyrus de Derveni.» *Revue de l'histoire des religions* 202: p.392.

2.2.1.4 La théogonie de Derveni et de Protogonos

En plus des preuves indirectes de la Nuit comme principe premier de la version ancienne de la théogonie orphique, la découverte du papyrus de Derveni est venue confirmer sa présence dans les versions anciennes. Découvert en 1962 à Derveni, le papyrus est en fait un commentaire sur la théogonie orphique et non simplement une théogonie archaïque au sens strict. Il manifeste une réflexion spéculative sur des sources plus anciennes. Les spécialistes datent la composition de ce texte au milieu du IV^e siècle av. J.-C., ce qui en ferait le premier véritable texte orphique qui a survécu au passage des époques. Le problème de ce texte est qu'il ne nous donne pas encore un témoignage direct d'une théogonie orphique puisque le contenu du papyrus ne peut être identifié à des sources archaïques comme celles qui sont évoquées, par exemple, par Damascius. Brisson abonde dans ce sens :

« Puisqu'il s'agit là d'un commentaire, il faut supposer la préexistence d'une théogonie orphique, connue au IV^e siècle ou même au Ve siècle, ce qui concorde avec un certain nombre de témoignages, tout le problème étant de savoir quels pouvaient être la nature et le contenu effectifs de cette théogonie.⁵² »

À l'intérieur même du papyrus, nous avons cependant la chance de retrouver de véritables vers orphiques. C'est à partir de ces vers et du commentaire de l'auteur qu'il est possible d'établir une théogonie orphique. M. L. West, dans une importante étude, a reconstruit la théogonie à laquelle le papyrus fait référence à partir de ce commentaire, malgré le fait que plusieurs parties soient manquantes.

« Dans un bref poème, Orphée annonce qu'il va chanter pour les initiés, ce qu'a fait Zeus, et les dieux nés de lui. Son récit commence au moment où Zeus va s'emparer du pouvoir royal et prend l'avis de

⁵² Brisson, L. 1985. «Les théogonies orphiques et le papyrus de Derveni.» *Revue de l'histoire des religions* 202: p.398.

la Nuit. Zeus avale Protogonos, le premier-né. En un flash-back, est évoquée la lignée divine dont vient Zeus : Nuit, Protogonos, Ouranos (Gaia), Kronos (qui castré Ouranos). Après avoir avalé Protogonos, Zeus devient le début, le milieu et la fin de tout, puis procède à une nouvelle création.⁵³ »

Le récit du papyrus s'arrête à cet endroit alors que plusieurs autres fragments sont manquants. Même si elle est fragmentaire, cette théogonie est comparable à celle retrouvée chez Aristophane, car elle prend comme premier principe la Nuit. L'entreprise de West est de reconstruire, par hypothèse, le reste de la théogonie. Car dans le papyrus, aucune mention de Kronos ni de l'assassinat de Dionysos par les Titans n'est faite. En faisant intervenir différents textes orphiques, dont les *Discours sacrés en 24 rhapsodies*, West établira la théogonie orphique que l'auteur du papyrus commentait. Cette théogonie pourrait dès lors être identifiée à la théogonie orphique commune retrouvée en Grèce au Ve siècle av. J.-C. Même si les *Rhapsodies* sont postérieures au papyrus, West juge probable que le contenu de ce texte était connu de l'auteur du papyrus. Même s'il n'en fait pas mention, l'auteur du papyrus côtoyait une théogonie où était discuté le mythe de l'assassinat et du démembrement de Dionysos. Voici donc reconstituées les parties manquantes de la théogonie sous-jacente au commentaire du papyrus de Derveni :

« Une fois le monde reconstitué, Zeus se prit de désir pour sa mère Rhéa, qui était aussi Déméter. Ils s'unirent sous la forme de serpents, et Rhéa donna naissance à Korè. Encore (ou de nouveau) sous la forme d'un serpent, Zeus féconda Korè, et elle donna naissance à Dionysos, que la nourrice Hipta emporta dans un van autour duquel était enroulé un serpent.

Korè et Dionysos reçurent peut-être des instructions sur leurs destinées futures, Korè de sa mère, Dionysos de la Nuit. Korè devait, par suite de son union avec Apollon, donner naissance aux Euménides

⁵³West, M. L. 1983. *The Orphic Poems*. Oxford : Clarendon Press, p. 100 Trad. par Brisson, L. dans «Les théogonies orphiques et le papyrus de Derveni.» 1985. *Revue de l'histoire des religions* 202, p.399.

(et, sans doute, régner dans le monde d'en bas, surveillant le traitement administré aux âmes). Dionysos devait régner dans le monde d'en haut, accueillant les sacrifices des initiés et assurant leur salut en récompense. Mais, jaloux, les Titans, avec des jouets, attirent Dionysos dans un guet-apens. Ils le tuent, le découpent en morceaux et, après avoir mis en oeuvre une cuisine qui inverse celle du sacrifice traditionnel en Grèce ancienne, le mangent. Pour les punir, Zeus les frappe de sa foudre qui les brûle. Et de la suite que dépose la fumée dégagée par cette combustion, naissent les hommes dont la constitution est double. Une part de leur être vient de Dionysos, et une autre des Titans qui ont ingurgité l'enfant.⁵⁴ »

Luc Brisson n'est cependant pas d'accord avec l'entreprise de M.L. West, qu'il juge téméraire. Car pour déterminer le contenu de la théogonie du papyrus, West ne peut plus s'appuyer sur des textes. Elle entre dans le domaine de l'hypothèse en abandonnant l'analyse de texte. Comme aucune mention du mythe de Dionysos n'est faite dans le papyrus, Brisson demeure conservateur et ne croit pas possible de démontrer la présence du mythe au Ve siècle av. J.-C. Effectivement, il n'y a aucune preuve directe que ce mythe était présent à l'époque de Platon.

Voici comment Luc Brisson propose de résumer cette théogonie :

« Dans l'Érèbe, la Nuit produit un œuf d'où sort Éros-Protogonos à qui succède la Nuit. Puis viennent Ouranos couplé avec Gaïa, Kronos couplé avec Rhéa et qui castre Ouranos, et Zeus qui avale Protogonos, puis procède à une nouvelle création, avant d'éprouver le désir de s'unir à sa mère, probablement pour engendrer Korè, à laquelle ensuite il s'unira pour engendrer cette fois Dionysos. Sur la figure et le rôle de ce dieu dans l'ancienne version de la théogonie orphique, on ne sait rien que par allusion.⁵⁵ »

⁵⁴ West, M. L. 1983. *The Orphic Poems*. Oxford : Clarendon Press. p.100 Trad. par Brisson, L. dans «Les théogonies orphiques et le papyrus de Derveni.» 1985. *Revue de l'histoire des religions* 202, p. 400.

⁵⁵ Brisson, L. 1985. «Les théogonies orphiques et le papyrus de Derveni.» *Revue de l'histoire des religions* 202, p. 401.

Malgré la reconstitution de West, Brisson ramène le débat au point de départ puisque pour lui, on ne peut extrapoler une théogonie complète présente dans la période archaïque et classique à partir du papyrus de Derveni. Faire intervenir des théogonies postérieures est une démarche philosophique par hypothèse qui n'est pas validée. Nous nous rangeons néanmoins du côté de l'entreprise de West, puisque Platon, lorsqu'il discute de la nature divine de l'âme dans le *Phédon*, doit nécessairement être inspiré par les orphiques. Nous savons que Platon connaissait les rituels orphiques : « *Ils mettent en avant quantité de livres de Musée et d'Orphée, fils de la Lune et des Muses, dit-on, pour fonder sur eux les règles de leurs sacrifices(...).*⁵⁶ » La circulation de ces livres semble donc un fait attesté par Platon. Pour l'orphique, la purification par les rituels est au centre même de sa vie religieuse. Or, les rituels de purification orphique s'appuient sur une forme d'anthropogonie se rapportant au mythe de Dionysos mis à mort. Ces thèmes orphiques sont indissociables. Il devait donc exister une formulation du mythe de Dionysos au Ve siècle puisque les rituels orphiques étaient présents à cette époque et puisque Platon réfère aux écrits qui en exposaient les doctrines.

3.2.1.5 Dionysos mis à mort

C'est dans les *Discours en 24 rhapsodies* que l'on retrouve la version la plus complète du mythe de la mise à mort de Dionysos par les Titans. Par ce mythe, les orphiques interprétaient l'origine de l'homme. Les hommes naissent de la suie formée de la destruction des Titans par la foudre de Zeus. Comme les Titans avaient ingurgité Dionysos, la suie est composée de deux éléments : une partie titanesque et une partie dionysiaque. L'homme possède donc cette double composition : le corps, partie corruptible de notre être, est rapporté aux Titans et l'âme, partie divine immortelle,

⁵⁶ *République*, 364e.

est rapporté à Dionysos. La figure de l'homme qui possède le divin, en lui provient donc ce récit dionysiaque⁵⁷.

Les orphiques établissaient un lien essentiel de l'âme au divin. Platon reprend cette idée dans le *Phédon*. Dans sa discussion de la nature de l'âme, il rapporte celle-ci à ce qui est semblable à lui-même, ce qui existe toujours de la même façon. Il en arrive à la conclusion suivante : « *ce qui est divin, immortel, objet pour l'intelligence, qui possède une forme unique, qui est indissoluble et toujours semblablement même que soi-même, voilà ce avec quoi l'âme offre le plus de ressemblance.*⁵⁸ » Cette conception de l'âme se rapportant au divin est le point de départ dans la suite des raisonnements de Platon lorsqu'il discute de la nature de l'âme.

L'âme ressemble au divin de deux façons. Premièrement, l'idée du divin renvoie à l'autorité du dieu sur le mortel. De la même façon, l'âme a l'autorité sur le corps :

« Lorsqu'une âme et un corps sont ensemble, la nature prescrit à l'un d'être asservi et commandé, à l'autre de commander et de diriger. (...) que ce qui est divin soit naturellement fait pour commander et diriger, et ce qui est mortel pour être commandé et obéir.⁵⁹ »

Cette idée sera discutée plus amplement dans la section 2.3.2 de notre mémoire, lorsqu'il sera question d'établir la relation entre le corps et l'âme.

Deuxièmement, le sort de l'âme, lorsque le corps meurt, est de côtoyer le divin. L'âme « *s'élance là-bas, vers ce qui est pur et qui est toujours, qui est*

⁵⁷ Voir à ce sujet Detienne, Marcel. 1977. *Dionysos mis à mort*. Paris : Gallimard.

⁵⁸ *Phédon*, 80b.

⁵⁹ *Phédon*, 80a.

*immortel et toujours semblable à soi.*⁶⁰ » Afin de s'élaner vers cet endroit, l'âme devra cependant se purifier :

« Si, au moment où elle se sépare, l'âme est pure et n'entraîne avec elle rien qui vienne du corps, du fait que tout au long de la vie elle n'a volontairement rien de commun avec lui, le fuit au contraire en ne cessant de se concentrer en elle-même, du fait que c'est là, toujours, l'objet de son exercice : cela ne revient-il pas à dire que cette âme pratique droitement la philosophie, et qu'elle s'exerce pour de bon à être morte sans faire aucune difficulté. (...) Donc, l'âme qui est dans cet état s'en va vers ce qui lui est semblable (...) et c'est dans la compagnie des dieux, en vérité, qu'elle passe tout le temps à venir.⁶¹ »

Cette idée sera également discutée dans la section 2.3.2 lorsqu'il sera question de purification de l'âme, dont Platon voudra montrer dans la foulée du mythe orphique qu'elle est nécessaire afin qu'elle puisse se retrouver dans la compagnie des dieux.

2.2.2 Palingénésie

Platon voulait démontrer dans le *Phédon* la thèse de l'immortalité de l'âme. Cette thèse implique donc une certaine destinée pour l'âme après la mort. L'âme ne peut être détruite, ce qui constitue la doctrine de l'incorruptibilité, mais elle implique aussi une continuité dans une histoire marquée par diverses péripéties. De façon générale, la croyance que les âmes naissent et meurent dans un cycle infini est associée à la doctrine de la réincarnation. La poursuite d'une rédemption ou le but de devenir meilleur sous-tend le but de ces cycles de renaissance. Dans la tradition, on parle de métempsycose, de transmigration de l'âme.

⁶⁰ *Phédon*, 79d.

⁶¹ *Phédon*, 80e-81a.

Platon indique dans le *Phédon* qu'il croit en la réincarnation en s'appuyant sur des preuves métaphysiques. On retrouve ce thème dans le *Phédon* lorsque Cébès soulève le doute suivant : la crainte très commune chez les hommes selon laquelle l'âme, au moment de la mort, cesse d'exister, qu' « *elle ne s'en aille en s'envolant et ne soit absolument plus rien.*⁶² » Comme à l'habitude, Socrate va reformuler à sa manière le problème de son disciple et va ainsi orienter la recherche de manière à prouver que l'âme continue d'exister bel et bien dans l'Hadès. Il va s'appuyer sur une « antique tradition » proclamant que les âmes des êtres vivants à la mort vont en ce lieu et également que les êtres qui naissent le font à partir de ces âmes, de sorte qu'elles reviennent dans le domaine des vivants :

« Est-ce que les âmes des hommes qui ont cessé de vivre existent dans l'Hadès, ou non ? Il existe une antique tradition dont nous gardons mémoire selon laquelle les âmes arrivées d'ici existent là-bas, puis à nouveau font retour ici même et naissent à partir des morts. »⁶³

Socrate tire de cette tradition que les âmes ont nécessairement une existence après la mort. Dans son commentaire du dialogue, Monique Dixsaut parle plutôt de palingénésie dans le cas de Platon. La palingénésie transforme la doctrine de la réincarnation en impliquant que les âmes vont renaître des morts. Ce cycle de renaissance de l'âme dépend des morts. Obligatoirement la mort va donc ramener à la vie. La démonstration de cette conclusion exigerait de prouver que tout ce qui est vivant provient de ce qui est mort, c'est-à-dire la palingénésie. Platon transforme donc la métempsychose orphico-pythagoricienne. L'âme fait plus que transmigrer, elle naît des morts :

« N'importe quel être vivant – et pas nécessairement un homme – peut donc naître de n'importe quel être mort. La généralisation s'opère en

⁶² *Phédon*, 70a.

⁶³ *Phédon*, 70c.

plusieurs étapes : 1. « les âmes naissent à partir des morts », 2. « les vivants (et non plus les âmes) naissent à partir de ceux qui moururent », puis 3. « les vivants proviennent des morts ». Cette dernière formule prépare l'énoncé logique : « les choses contraires à partir de leurs contraires.⁶⁴ »

L'orphisme intégrait à ses croyances la doctrine de la réincarnation. On en retrouve une preuve directe dans des inscriptions sur certaines lamelles d'or découvertes dans des tombes. La lamelle retrouvée à Pélinna qui date du IV^e siècle av. J.-C. nous indique une forme de cycle : « *Tour à tour tu es mort et tu es né, ô trois fois bienheureux en ce jour.⁶⁵* ». Une lamelle retrouvée à Thurium parle du : « *...triste cycle lassant des réincarnations.⁶⁶* » Ce peu de renseignements sur la doctrine de la réincarnation chez les orphiques nous indique que cette idée n'était sans doute pas très développée. Les orphiques se contentaient de mettre en lien la faute originelle avec ce cycle :

« Si nous voulons nous élever vers la perfection, cette malédiction ne peut être autre chose que le péché originel qui fait partie de notre nature d'homme mortel puisque cette nature provient des Titans. Dire que nous devons expier une malédiction ou un malheur, plutôt qu'une mauvaise action, semble étrange, mais cela exprime bien l'idée orphique que la nécessité d'un châtiment et d'une purification est la conséquence de notre origine et non pas nécessairement celle d'une faute individuelle.⁶⁷ »

Platon le confirme en s'interrogeant sur l'expression de la doctrine :

« Mais une purification, est-ce que par hasard ce n'est pas justement ce qu'énonce la formule d'auparavant : séparer le plus possible l'âme

⁶⁴ Dixsaut, Monique. 1991. *Phédon*, Platon. Paris : Flammarion note 114 p.340.

⁶⁵ Pugliese Carratelli, Giovanni. 2003. *Les lamelles d'or orphiques : instructions pour le voyage d'outre-tombe des initiés grecs*. Paris : Les Belles Lettres. Lamelle de Pélinna p.118.

⁶⁶ Dixsaut, Monique. 1991. *Phédon*, Platon. Paris : Flammarion, note 113 p.339.

⁶⁷ Guthrie, William K. C. 1956. *Orphée et la religion grecque: étude sur la pensée orphique*. Trad. de l'anglais par S.M. Guillemin. Paris : Payot, p.185.

du corps, l'habituer à se rassembler elle-même en elle-même à partir de tous les points du corps. »

« Car lorsqu'elle se rend dans l'Hadès, l'âme n'emporte rien d'autre avec elle que sa culture et ses goûts, qui sont, d'après ce qu'on raconte, ce qui sert ou ce qui nuit le plus à un mort dès le tout début du voyage qui le conduit là-bas. »

2.3 Condition de l'âme

Comme nous l'avons vu précédemment, chez Platon, l'âme et l'homme sont des concepts étroitement associés, le premier donnant sa nature au second. Le lien entre le corps mortel de l'homme et de son âme en est un d'enchaînement et d'assignation à résidence. C'est comme si les dieux nous donnaient l'existence dans le corps, dont notre âme devient alors captive et que seule leur volonté nous permettra de nous en libérer. Platon va utiliser cette doctrine attribuée à l'orphisme pour expliquer qu'il ne faut pas se suicider :

« Si l'un de ceux qui sont ta propriété à toi tentait de se suicider sans que tu lui aies signifié que tu voulais sa mort, ne serais-tu pas en fureur contre lui? Et si tu en avais le moyen, ne le punirais-tu pas ? Il n'y a alors peut-être rien d'absurde à affirmer qu'il ne faut pas se donner la mort avant qu'un dieu ne nous ait envoyé quelque signe inéluctable.⁶⁸ »

Bien que l'âme soit séparée du corps et appelée à s'en détacher et que notre condition corporelle soit emprisonnante, il ne nous appartient pas de décider d'affranchir notre âme. Il faut plutôt se préparer par la purification à passer dans l'au-delà.

⁶⁸ Phédon. 62c.

2.3.1 Corps-prison

C'est au tout début du dialogue, alors que Phédon rapporte les propos de Socrate, que Platon présente la condition de l'âme. Platon fait le choix pédagogique d'exposer la condition de l'âme dès le début de son dialogue avant même de discuter de son origine. Cette approche semblait la plus logique et la plus fidèle à Socrate. Il aurait été probablement mieux pour Platon d'exposer immédiatement l'origine de l'âme. Il faut cependant se rappeler que le but de la rédaction du *Phédon* est une définition de l'âme certes, mais beaucoup plus une réflexion sur la mort, concentrée dans une démonstration de l'immortalité. La mort qui est condition inhérente à la vie terrestre, au monde sensible. C'est donc la toute première préoccupation de Platon dans son dialogue : quelle est la condition de l'âme dans ce monde où le corps va mourir ? Avant même de se questionner sur ce qui survient de l'âme après la mort ou bien sur son origine, Platon veut savoir ce qu'elle fait dans le corps.

L'espoir que Socrate entretient envers la présence des dieux après la mort fait de lui un être religieux. Cet espoir, il ne le fonde pas que sur sa foi, il l'appuie par des arguments métaphysiques. Nous retrouvons ce même espoir chez les orphiques. L'espoir de retrouver les dieux bons dans l'au-delà se retrouve dans plusieurs écrits orphiques, par exemple, dans les lamelles d'or déposées sur le corps du défunt. Ces lamelles d'or contenaient des instructions pour le voyage d'outre-tombe des initiés orphiques. La lamelle d'or la plus ancienne a été retrouvée dans la nécropole d'Hipponion et est datable du Ve siècle av. J.-C. Retrouvée sur le squelette d'une femme, elle était repliée en quatre dans le cadre d'un acte rituel afin que le regard profane n'ait pas accès à ce texte sacré destiné à l'initié pour son voyage dans l'au-delà :

« Tu iras dans la demeure bien construite d'Hadès : à droite il y a une source, à côté d'elle se dresse un cyprès blanc; c'est là que

descendent les âmes des morts et qu'elles s'y rafraîchissent. De cette source tu ne t'approcheras surtout pas. Mais plus loin, tu trouveras une eau froide qui coule du lac de Mnémosyne; au-dessus d'elle se tiennent des gardes. Ils te demanderont, en sûr discernement, pourquoi donc tu explores les ténèbres de l'Hadès obscur. Dis : ''Je suis fils de la Terre et du Ciel étoilé. Je brûle de soif et je défaille; donnez-moi donc vite à boire de l'eau froide qui vient du lac de Mnémosyne.'' Et ils t'interrogeront, par le vouloir du roi des Enfers. Et ils te donneront à boire l'eau du lac Mnémosyne. Et toi, quand tu auras bu, tu parcourras la voie sacrée, sur laquelle aussi les autres mystai et bacchoi avancent dans la gloire.⁶⁹ »

Tout comme l'orphique, Socrate veut d'abord retrouver les dieux. C'est cet espoir qu'il défendra chèrement. L'espoir de retrouver les hommes bons est secondaire. L'orphique, lui, veut trouver le même chemin emprunté par les initiés.

À l'intérieur de cette argumentation, on retrouve le thème de la *phroua*, c'est-à-dire du corps-prison. C'est en Phédon, 62b, que le terme *phroua* nous apparaît alors que Socrate reprend les propos des Mystères orphiques : « *Nous les humains, sommes comme assignés à résidence et nul ne doit s'affranchir lui-même de ces liens, ni s'évader.*⁷⁰ » Ce qu'il faut tenter de comprendre dans ce passage, c'est tout d'abord ce que Platon entend par « assignés à résidence ». Il s'agit du premier parallèle d'importance philosophique avec l'orphisme que Platon expose au tout début de son dialogue. La compréhension de cette idée aura par la suite des répercussions sur l'ensemble de la théorie de l'immortalité de l'âme. Mais ce qui rend cette citation pertinente de la part de Socrate, c'est la suite : « *cette formule qui certes, à mes yeux, a de la grandeur, mais qu'il n'est pas facile d'élucider parfaitement.*⁷¹ » Cette précision apportée par Socrate démontre encore une fois son appréciation envers l'orphisme, comme fondement de la doctrine métaphysique, en même temps qu'elle

⁶⁹ Pugliese Carratelli, Giovanni. 2003. *Les lamelles d'or orphiques : instructions pour le voyage d'outre-tombe des initiés grecs*. Paris : Les Belles lettres.

⁷⁰ Phédon, 62b.

⁷¹ Phédon, 62b.

témoigne de son désir d'aller au-delà de l'obscurité énigmatique des textes religieux. Il recherche en effet dans cette croyance le fondement de sa pensée. Se pourrait-il que notre âme soit prisonnière de notre corps et pas simplement rattachée à celui-ci?

Monique Dixsaut traduit ce passage par le terme «assigné à résidence». Cette expression semble moins péjorative que le terme plus commun de *prison* choisi par d'autres commentateurs modernes. Pierre Courcelle discute de la question des différentes interprétations du terme *phroua* dans son livre *Connais-toi toi-même*.⁷² A. Espinas⁷³, qu'il cite, traduit la *phroua* par une "garderie" ou "parc à bétail", mais P. Courcelle écarte rapidement cette interprétation : « *Selon Espinas, il s'agit du parc à bétail où la divinité garde les humains; mais puisque Platon envisage aussitôt le cas où l'un des ktemata inclus dans cette phroua recourrait au suicide, il ne peut s'agir ici d'une tête de bétail.*⁷⁴ »

Jeanne et Georges Roux le traduisent plutôt par un "poste d'observation" ou "service de garnison"⁷⁵ : « *Il s'agit du poste d'observation où l'homme est placé comme une sentinelle et qu'il ne doit pas désert.*⁷⁶ » Cette interprétation du terme *phroua* est à notre avis incomplète. Le service de garnison a un sens militaire qui n'est pas propre à l'intention des dieux d'attribuer un corps à une âme. Le philosophe n'agit pas comme un militaire. Il a un devoir supplémentaire envers les dieux et envers les hommes.

⁷²Courcelle, Pierre. 1974. *Connais-toi toi-même. De Socrate à saint Bernard*. Paris : Études augustinienes.

⁷³Espinas, A. Du sens du mot *phroua*, dans *Archiv für Geschichte der Philosophie*, t. VIII, 1985, p.443-448.

⁷⁴Courcelle, Pierre. 1974. *Connais-toi toi-même. De Socrate à saint Bernard*. Paris : Études augustinienes. p. 382.

⁷⁵Jeanne et Georges Roux, 1961, « A propos de Platon, réflexions en marge du *Phédon* et du *Banquet* » *Revue de philologie*, p. 207-210.

⁷⁶Jeanne et Georges Roux, dans Courcelle, Pierre. 1974. *Connais-toi toi-même. De Socrate à saint Bernard*. Paris : Études augustinienes. p. 383.

Dans sa traduction, Monique Dixsaut le présente plutôt comme une «résidence surveillée». Ce terme combine un lieu de détention et un poste de garde. L'expression de «résidence surveillée» permet d'interpréter la *phroua* dans les deux sens discutés par Platon. Le corps est un lieu où l'on est gardé, un lieu où les dieux ont assigné une place à notre âme pour la durée de son séjour sur terre. Les dieux nous ont donc assigné une tâche, celle de soigner notre corps. Mais en plus d'accueillir notre âme, le corps l'emprisonne en l'empêchant d'avoir accès à la vérité des connaissances. C'est alors que l'homme effectue sa seconde tâche qui est celle de veiller au bon ordre de la cité et du monde des hommes. Cette assignation : « *oppose le désir de philosopher librement à la nécessité de redescendre pour gouverner et soigner.*⁷⁷ » C'est la tâche dont les dieux exhortent les philosophes à prendre au sérieux :

« Qu'ils consacrent la plus grande partie de leur temps à la philosophie, mais lorsque vient leur tour, qu'ils s'impliquent dans les tâches politiques et prennent chacun le commandement dans l'intérêt de la cité, en l'exerçant non pas comme s'il s'agissait d'une fonction susceptible de leur apporter des honneurs, mais comme une tâche nécessaire. Quand ils auront éduqué d'autres hommes de cette manière, en les rendant tels qu'eux-mêmes, qu'ils leur abandonnent alors le rôle de gardiens de la cité et qu'ils partent de leur côté résider dans les îles des Bienheureux.⁷⁸ »

Les autres traductions de la *phroua* ne permettent pas de présupposer que les dieux attribuent une tâche lorsqu'ils assignent un corps. Elles ne mettent pas non plus en évidence le lien d'attachement et même d'emprisonnement entre l'âme et le corps et les limitations que ce corps impose à l'âme.

Cet aspect fait suite à ce que l'on a vu plus haut au sujet de la palingénésie. Alors que l'âme se trouve dans le monde intelligible, l'âme transmigre dans le monde

⁷⁷ Dixsaut, Monique. 1991. *Phédon*, Platon. Paris : Flammarion. Note 57 p. 328.

⁷⁸ *La République*, 540b.

sensible pour se retrouver dans un corps. C'est l'assignation à une résidence. Qui dit assignation dit non-liberté et c'est ce qui survient à l'âme. Elle perd sa liberté puisqu'elle est mise en prison.

Cet emprisonnement dépasse la simple assignation à la résidence. Le corps est une entrave pour l'âme tout au long de son séjour à l'intérieur de celui-ci :

« au moment où la philosophie a pris possession de leur âme, elle était, cette âme, tout bonnement enchaînée à l'intérieur d'un corps, agrippée à lui, contrainte aussi d'examiner tous les êtres à travers lui comme à travers les barreaux d'une prison au lieu de la faire elle-même et par elle seule, vautrée dans l'ignorance la plus totale.⁷⁹ »

Comme nous l'avons vu au premier chapitre, les objets du corps sont sources d'enchaînement pour l'âme.

« toutes les fois que l'âme a recours au corps pour examiner quelque chose, utilisant soit la vue, soit l'ouïe, soit n'importe quel autre sens (par avoir recours au sens j'entends : utiliser les sens pour examiner quelque chose) alors elle est traînée par le corps dans la direction de ce qui jamais ne reste même que soi.⁸⁰ »

Platon y va même d'une métaphore en 83d pour nous expliquer comment s'y prend le corps:

« Chaque plaisir, chaque peine, c'est comme s'ils possédaient un clou avec lequel ils clouent l'âme au corps, la fixent en lui, et lui donnent une forme qui est celle du corps, puisqu'elle tient pour vrai tout ce que le corps peut bien lui déclarer être tel.⁸¹ »

⁷⁹ *Phédon*, 82e.

⁸⁰ *Phédon* 79c.

⁸¹ *Phédon* 83d, avec le commentaire de Courcelle, Pierre. 1974. *Connais-toi toi-même. De Socrate à saint Bernard*. Paris : Études augustinienes. p. 325-345.

C'est de cette façon que le corps détourne l'attention que l'âme porte aux Formes intelligibles. L'âme devient littéralement collée au corps, l'empêchant de se retourner vers son intérêt.

Tout porte à croire que Platon s'est inspiré de l'orphisme dans sa conceptualisation du corps comme étant une prison pour l'âme. Nous n'avons qu'à nous reporter aux théogonies orphiques exposées en 3.2.1 pour bien comprendre ce rapprochement. Nous faisons référence au démembrement de Dionysos par les Titans. Les Titans, après avoir ingurgité Dionysos, sont foudroyés par Zeus. Des cendres naissent les hommes, constitués de deux parties, l'une divine (Dionysos) et l'autre corporelle (Titan). L'âme se trouve ainsi liée depuis sa chute dans le monde de la génération. Entraînée dans un cycle de réincarnation, elle a préféré la vie titanique à la vie dionysiaque. Notre part divine est emprisonnée dans notre part terrestre et ce n'est que par l'initiation que nous pourrions l'en délivrer. Il faut également mener une vie orphique pure. Cette question sera élaborée dans la prochaine section.

Platon a recours à l'image de résidence surveillée lorsqu'il est question de la relation de l'âme et du corps. Car l'âme n'est pas dans un corps pour une raison simplement punitive. L'âme du philosophe recherchera la pensée, elle recherchera la tâche qu'elle a à accomplir. L'orphique ne voulait que vivre une vie pure, se libérer de son corps. Mais le philosophe, lui, a également un devoir d'éducation. Cette différence entre l'orphisme et Platon a des répercussions dans l'attitude de l'individu et de son action. Monique Dixsaut présente ainsi cette différence :

« différence d'attitude de l'âme qui tantôt cherche à penser – le corps fait alors obstacle, il est prison -, et tantôt s'efforce d'organiser ce qu'on l'a chargé de garder. C'est là toute la différence entre cette attitude profondément individualiste et religieuse qu'est l'orphisme et

la volonté réformatrice et politique – restructurer la cité des hommes du dedans.⁸² »

Ce parallèle avec l'orphisme servira entre autres à Socrate pour prouver qu'il est interdit de se suicider. Pour ce faire, il emploiera deux arguments. Premièrement, les dieux sont nos gardiens. Il n'appartient certainement pas à nous de choisir le moment de notre mort. Il ne faut donc pas se donner la mort sans qu'un dieu nous en donne le droit.

« Ce passage considère l'homme, très précisément, comme la propriété des dieux. À ce titre, il ne doit pas les frustrer en quittant la prison. L'image a été volontiers explicitée (...) par celles de l'ergastule, de l'esclave fugitif et du meurtrier de l'esclave d'autrui. De fait, ce texte de Platon pouvait aisément suggérer que recourir au suicide sans un ordre exprès des dieux est se conduire comme un esclave fugitif.⁸³ »

Deuxièmement, selon un argument qu'on trouve dans le commentaire d'Olympiodore sur le *Phédon*, même si le philosophe peut désirer la mort, sa partie divine l'en empêche.

« Il ne faut pas devancer la providence divine, même pour s'élever jusqu'à dieu; le degré d'union de l'homme avec dieu, lorsque l'homme est dans son corps, dépend de la capacité de ce corps à vivre selon l'âme; on ne se soustrait ni volontairement à un lien qui ne dépend pas de notre choix, ni involontairement à un lien qui dépend de notre choix.⁸⁴ »

Nous avons donc vu que la condition des âmes dans la vie présente est d'être enchaînée à un corps. Les âmes subissent ce châtement et le but du philosophe,

⁸² Dixsaut, Monique. 1991. *Phédon*, Platon. Paris : Flammarion. Note 57 p. 328.

⁸³ Courcelle, Pierre. 1974. *Connais-toi toi-même. De Socrate à saint Bernard*. Paris : Études augustiniennes. p. 385.

⁸⁴ Borgeaud, Philippe. 1991. *Orphisme et Orphée en l'honneur de Jean Rudhardt*. Genève : Librairie Droz. p.483.

comme celui de l'orphique est de s'en libérer. Pour l'orphique, notre châtement est similaire à celui des Titans coupables d'avoir démembré Dionysos. Philippe Borgeaud nous résume cette idée :

« Les Titans représentent l'élément irrationnel de l'homme. S'ils sont logés en l'homme, c'est qu'ils y sont en réclusion. Et, puisque la réclusion est une forme de punition, leur séjour en l'homme doit être considéré comme une punition. (...) On peut dire que le crime pour lequel les Titans sont emprisonnés en l'homme est le meurtre de Dionysos et que leur incarcération survient dans le cadre du processus de réincarnation. (...) Le crime des Titans foudroyés par Zeus est puni par un emprisonnement qui, en l'homme, équivaut à l'emprisonnement de l'âme dans un corps.⁸⁵ »

Pour Platon, notre châtement est provoqué par le corps qui nous empêche d'atteindre les Formes intelligibles. Pour les orphiques, celui qui vivra selon l'esprit de Dionysos sera libéré, alors que pour Platon c'est celui qui vivra de la philosophie qui sera libéré.

2.3.2 Purification

Le cycle infini des réincarnations peut être brisé par une vie d'ascétisme, que propose également l'orphisme. Deux aspects dirigent cette vie d'ascétisme chez l'orphique : respecter des principes de vie et finalement participer à des rituels. Cet ensemble définit la vie pure, la vie orphique. La vie ascétique se traduit par différents principes qui ont une signification. D'abord, les orphiques adoptent un régime végétarien. Platon lui-même nous rapporte ce principe qu'il identifie aux orphiques dans les *Lois* :

⁸⁵ Borgeaud, Philippe. 1991. *Orphisme et Orphée en l'honneur de Jean Rudhardt*. Genève : Librairie Droz. p. 496.

« On n'immolait point d'animaux sur les autels des dieux, on se contentait de leur offrir des gâteaux, des fruits enduits de miel et d'autres dons purs de sang, on s'abstenait de l'usage de la chair ne croyant pas qu'il fût permis d'en manger, ni de souiller de sang les autels des dieux, qu'en un mot la vie de ces temps-là ressemblait à celle qui nous est recommandée dans les mystères d'Orphée, laquelle consiste à se nourrir de ce qui est inanimé et à s'interdire absolument tout ce qui a vie.⁸⁶ »

L'interdiction de manger de la viande est justifiée par la peur de manger l'âme d'un proche, qui se serait incarné dans l'animal tué. W.K.C. Guthrie, dans son livre *Orphée et la religion grecque*, nous renseigne sur les raisons des orphiques d'être des végétariens. Il se fonde entre autres sur un témoignage d'Empédocle : *« Ne cesserez-vous donc pas de tuer ? Ne voyez-vous pas que, dans votre étourderie, vous vous dévorez les uns les autres? »⁸⁷* Le végétarisme des orphiques est également lié au mythe de Dionysos démembré. Voyons comment Marcel Detienne résume cette idée :

« C'est en précisant le détail du gypse, dont les Titans sont recouverts, au moment où ils font violence à Dionysos, que les acteurs du mythe découvrent leur visage d'hommes primordiaux, issus de la terre blanchâtre et associés à la chaux vive. Le récit se trouve alors renvoyé par ses traits les plus pertinents à un ensemble de représentations, pour la plupart mythiques, et qui sont relatives aux pratiques alimentaires, aux procédures culinaires, au sacrifice sanglant et, par là, à la condition de l'homme, telle qu'elle se délimite par rapport aux dieux et par rapport aux bêtes.⁸⁸ »

Renvoyées à ce mythe, les pratiques alimentaires orphiques marquent ce qui délimite le rapport entre les dieux et les hommes. La condition de l'homme est le fruit de ce démembrement, de ce festin préparé par les Titans. En mangeant la viande, les Titans se sont détournés des dieux.

⁸⁶ *Lois*, 782c.

⁸⁷ Guthrie, William K. C. 1956. *Orphée et la religion grecque: étude sur la pensée orphique*. Trad. de l'anglais par S.M. Guillemin. Paris : Payot. p. 219.

⁸⁸ Detienne, Marcel. 1977. *Dionysos mis à mort*. Paris : Gallimard. p. 30.

Le végétarisme des orphiques traduit une opposition avec le système religieux de l'époque :

« (...) la position centrale que lui réserve le mouvement orphique, dont un des traits essentiels est de refuser obstinément, dans la pratique alimentaire de son genre de vie, de manger de la viande, c'est-à-dire, sur le plan religieux et culturel, d'offrir aux dieux des sacrifices sanglants.⁸⁹ »

Orphée aurait demandé aux hommes de ne pas commettre de *phonoï*, c'est-à-dire de meurtres ou de sacrifices sanglants. Une des caractéristiques de la religion des Grecs anciens est de sacrifier des animaux aux divinités. Les orphiques sont écartés de la cité car ils ne veulent pas participer aux sacrifices sanglants ; ils deviennent peu à peu des marginaux.

Tout comme le pythagorisme le recommande, les disciples orphiques ne doivent également pas porter de vêtement en laine. Ce principe est lié à l'interdiction de manger de la viande. L'usage des choses provenant des animaux était simplement interdit. Un fragment des *Crétois* d'Euripide nous renseigne sur d'autres pratiques orphiques : « *Portant un vêtement tout blanc, je m'écarte des naissances humaines et je ne touche pas non plus les cercueils des morts et je me garde de manger une nourriture qui a été vivante.*⁹⁰ » Cette interdiction assurait une pureté à l'initié. Entrer en contact avec un cadavre ou une naissance était signe de souillure.

Respecter ces interdictions n'assure pas à l'orphique une pureté complète. L'orphique devait également être initié aux diverses purifications, aux extases. Nous avons précédemment discuté du fait que l'orphisme considérait l'âme comme ayant

⁸⁹ Detienne, Marcel. 1977. *Dionysos mis à mort*. Paris : Gallimard. p. 166.

⁹⁰ Guthrie, William K. C. 1956. *Orphée et la religion grecque: étude sur la pensée orphique*. Trad. de l'anglais par S.M. Guillemin. Paris : Payot. p. 221.

une partie divine. L'initié, à travers les rituels d'initiation, de purification et de rédemption, cherchera à s'approcher le plus possible de sa partie divine :

« Dionysos, dont le pouvoir était au centre du débat, fut égal à lui-même, gardant le même sourire pour ses dévots fanatiques et pour ses contempteurs aveugles. N'était-il pas le dieu qui sauve par l'initiation à ses mystères, celui qui délivre ses fidèles, qu'ils soient femmes ou esclaves? (...) Il ne faisait pas de doute qu'en sortant de la nature humaine le fidèle d'Orphée devenait Dionysos.⁹¹ »

Celui qui optera pour l'ascèse cherchera à transformer son âme en se distançant de son environnement physique. Les rituels orphiques étaient de plusieurs types. La musique, la danse, les rituels de types shamaniques permettaient d'amener l'âme jusqu'à un niveau divin. Guthrie nous renseigne sur la provenance de ces rituels :

« Nous ne pouvons savoir exactement en quoi consistaient les télétaï, sauf si nous croyons pouvoir nous baser pour les connaître sur les hymnes orphiques que nous possédons. (...) ces hymnes consistent bien en une série de courtes prières aux dieux avec, en tête de chacune, une indication du sacrifice approprié (non pas un sacrifice animal, bien entendu).⁹² »

Nous pouvons donc affirmer que les rituels se rattachaient nécessairement à des textes. Platon lui-même nous confirme ce fait dans *La République* : *« Ils mettent en avant quantité de livres de Musée et d'Orphée, fils de la Lune et des Muses, dit-on, pour fonder sur eux les règles de leurs sacrifices.⁹³ »* Dans ce passage, Platon critique les faux prêtres qui utilisent ces rituels afin de délivrer et purifier les individus. Les individus assistaient à ces sacrifices de peur que des maux plus grands ne les

⁹¹ Detienne, Marcel. 1977. *Dionysos mis à mort*. Paris : Gallimard. p.165.

⁹² Guthrie, William K. C. 1956. *Orphée et la religion grecque: étude sur la pensée orphique*. Trad. de l'anglais par S.M. Guillemin. Paris : Payot. p. 225.

⁹³ *République*, 364e.

attendent. Ces faux prêtres étaient présents dans la cité mais ne doivent pas être associés aux initiés orphiques, ceux qui vivaient la vie orphique.

Platon reprend ce modèle de l'ascèse tout en éliminant l'excitation recherchée dans les rituels. Son modèle d'ascèse s'applique à la philosophie. N'oublions pas l'hypothèse de départ de notre discussion : Platon utilise le modèle religieux orphique en le transcendant de manière philosophique. Dans son approche pour comprendre ce qu'est la philosophie, Platon exhorte le philosophe à se détacher du corps de façon rationnelle. Non pas comme l'initié qui utilise l'émotion engendrée par le corps mais bien par la rationalité et la philosophie. Michael Morgan nous entretient sur ce sujet:

«Platonic learning, then, is an ecstatic ritual process because it is precisely organized, religiously motivated by the desire to become divine, and facilitated by the assumption that the human soul, which is immortal, can become divine or nearly divine. The result of this Platonic appropriation of the ecstatic model, then, is a conception of philosophy as a lifelong quest for salvation.⁹⁴»

L'orphisme permettait à son adepte de libérer son âme du cycle de renaissance par une vie ascétique et des rites de purification et d'initiation aux mystères. La purification était le propre de l'initiation. Selon ces croyances, la souillure du corps se répercutait sur l'âme. Une âme dans un corps non purifié devenait atteinte par ce corps et c'est pourquoi les rites de purification du corps permettaient d'éloigner les maux qu'il entraîne sur l'âme pour assurer un bien être dans l'au-delà.

Platon reprend cette idée de purification mais ne l'applique jamais au corps. Purifier le corps c'est lui accorder de l'importance : « à force de conformer ses

⁹⁴ Morgan, Michael L. 1993 *Plato and Greek religion*. Dans Richard Kraut *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge : Cambridge University Press. p. 232.

jugements à ceux du corps et de se plaire aux mêmes objets, il est inévitable, à mon avis, qu'elle se conforme à lui dans ses goûts, bref qu'elle devienne incapable d'arriver jamais chez Hadès en état de pureté.⁹⁵ » La purification de Platon se situe dans la pensée, la recherche de la vérité. L'âme est à elle-même son propre moyen de purification en éliminant le mieux qu'elle peut les influences du corps, de sorte que la purification est détachement du corps, et non pas simple purification du corps.

Dans ce contexte, on comprend bien le fait que le corps soit une prison pour l'âme. L'âme cherche à se détacher puisqu'elle n'appartient pas à cette réalité du corps.

« Une purification, est-ce que par hasard ce n'est pas justement ce qu'énonce la formule d'auparavant : séparer le plus possible l'âme du corps, l'habituer à se rassembler elle-même en elle-même à partir de tous les points du corps, à se ramasser et à vivre, dans le moment présent comme dans celui à venir, isolée en elle-même autant qu'elle le peut, travaillant à se délier du corps comme on se délie de ses chaînes.⁹⁶ »

La mort consiste en l'étape ultime de la séparation de l'âme et du corps, elle achève donc la purification. S'appuyant d'un commun accord avec ses interlocuteurs sur l'existence des réalités en soi, Socrate affirme qu'une vie doit tendre à rapprocher l'âme de ces réalités en soi par la pensée, c'est-à-dire en philosophant. Ce faisant, on délaisse les soins du corps et on détourne notre âme du monde sensible : c'est en ce sens que le philosophe se prépare à mourir et doit en être heureux.

Il appartient au corps de se dissoudre, de se décomposer et le propre de l'âme est de tendre vers ce qui est invisible, toujours semblable en lui-même, divin et donc

⁹⁵ *Phédon*, 83d.

⁹⁶ *Phédon*, 67b.

immortel. Cette caractérisation de l'âme et du corps permet à Socrate de mettre en lumière la différence de degré de « corruptibilité » entre ces deux parties de l'homme. Si le corps, réputé pour être le plus corruptible, met parfois très longtemps avant de se désintégrer complètement, on ne peut pas prétendre dans ces conditions que l'âme disparaîtrait comme un souffle à la mort d'un individu. C'est ainsi que Socrate va exhorter ses disciples à vivre leur vie de façon à tourner l'âme le plus possible vers ce qui est divin par la pratique de la philosophie et ainsi assurer l'immortalité de leur âme.

En 69c, Platon discute des formes de purification orphique :

« Aussi il se pourrait que ceux qui ont établi à notre intention les rites initiatiques ne soient pas, de fait, des gens négligeables; mais qu'en réalité, et depuis longtemps, ce soit là le sens de leur sentence énigmatique : quiconque arrive dans l'Hadès sans avoir été admis aux Mystères et initié sera couché dans le bourbier; mais celui qui aura été purifié et initié partagera, une fois arrivé là-bas, la demeure des dieux. Car, selon la formule de ceux qui pratiquent les initiations, des porteurs de thyrses, oui, il y en a beaucoup, mais les Bacchants sont rares.⁹⁷ »

Platon trouve dans l'orphisme une doctrine où les initiations sont sources de purification et il tirera donc des rituels de purification sa morale particulière. Il est fort probable que l'idée de moralité n'était pas nécessairement présente chez les initiés orphiques. L'orphisme était axé sur la pureté rituelle et les actes et les choix moraux de l'initié se manifestaient par l'abstinence de certaines actions. Le but de l'initié orphique était de sauver son âme propre. Les interdits orphiques se faisaient en ce sens.

⁹⁷ *Phédon*, 69c.

Du point de vue moral, l'orphisme proposait des directives sur les actions interdites. Guthrie va même un peu plus loin, car pour lui, l'orphique ne pouvait pas se questionner sur la moralité de ses actions. Il n'avait pas la capacité de le comprendre et en voici la raison: « *la religion d'Orphée était la quintessence de l'individualisme; toute religion qui croit aux transmigrations de l'âme et qui se préoccupe ardemment de leur histoire est fatalement individualiste.*⁹⁸ » C'est ainsi qu'il explique l'absence de questionnement moral par les orphiques. Suite à cette explication, nous comprenons mieux Platon lorsqu'il ajoute : « *des porteurs de thyrses, oui, il y en a beaucoup, mais les Bacchants sont rares.*⁹⁹ » Les Bacchants, ceux qui se retrouvent devant Dionysos, sont rares certes, puisque pour Platon, ce sont ceux qui se sont véritablement adonnés à la philosophie, alors que les simples porteurs de thyrses sont ceux qui pratiquent les rites sans en approfondir la signification. Platon oppose une morale qui interdit et qui se contente de prescriptions extérieures à une morale qui propose les actions morales. Platon garde donc l'idée de purification des orphiques mais la réforme en la complétant par un dépassement philosophique moral. Séparer l'âme du corps, s'en délier est un pas vers ce qu'elle est en elle-même. Ceux qui s'emploient avec ardeur à se détacher de leur corps sont les philosophes et ce détachement atteindra son point culminant lors de la mort du corps. Mais pour atteindre cette déliaison, par la philosophie, l'exercice consistera en partie dans la pratique des vertus véritables.

Cette absence de morale ascétique et philosophique, c'est ce que reproche Platon aux orphiques. Car c'est souvent par peur de maux plus grands que les orphiques s'adonnent à l'initiation. Cette peur est contraire au courage. Le même exemple se retrouve avec l'idée de la modération. C'est par une sorte de dérèglement que les orphiques sont modérés. C'est parce qu'ils sont dominés par des plaisirs qu'ils

⁹⁸ Guthrie, William K. C. 1956. *Orphée et la religion grecque: étude sur la pensée orphique*. Trad. de l'anglais par S.M. Guillemin. Paris : Payot. p. 224.

⁹⁹ *Phédon*, 69d.

s'abstiennent d'autres plaisirs. Platon perçoit cette perversité morale dans l'échange qui est recherché par des actes courageux, de modération et de justice. La vraie purification consiste en l'échange d'une seule monnaie qui est la pensée: « *La pensée en elle-même, soit comme un moyen de cette purification.*¹⁰⁰ » Car c'est par la pensée que l'âme partagera les vertus réelles. La pensée purifie l'âme de ses fausses peurs, de ses faux plaisirs, de ses fausses peines. Nous remarquerons que toutes ces faussetés sont liées au corps et que Platon établit ainsi sa morale. La vertu n'est plus une manifestation extérieure par des actes mais bien une structure inhérente à l'âme.

Nous en arrivons maintenant à la discussion sur la destinée de l'âme. Cette destinée de l'âme suite à la mort du corps est la discussion principale du *Phédon*. On peut le voir dans les préoccupations de Simmias et Cébès, puisque même les philosophes doivent être rassurés par Socrate devant sa sérénité face à la mort.

2.4 Destinée de l'âme

Avant d'analyser le mythe final du *Phédon*, nous voulons démontrer sa validité en tant que forme d'expression philosophique. Sans en faire une analyse épistémologique approfondie, il est important d'établir ce qu'est un mythe platonicien. À travers ses écrits, nous savons que Platon interprétait les mythes traditionnels grecs comme porteurs de fausseté et d'immoralité. C'est la leçon la plus claire des livres II et III de la *République*. Mais comme le stipule Julia Annas dans son introduction de *Plato's Myths of Judgement*¹⁰¹, il n'a jamais dit que tous les mythes avaient un contenu immoral. Dans son article *The Epistemological Function of platonic Myth*, Robert Scott Stewart propose une définition adéquate pour la

¹⁰⁰ *Phédon*, 69c.

¹⁰¹ Annas, Julia. 1982. «Plato's myths of judgment». *Phronesis*, vol. 27, p. 119-143

poursuite de ce travail. Même si Platon désigne parfois un mythe par le terme *mythos* (histoire) et par la suite un *logos* (discours rationnel) pour désigner la même histoire, le rapport du mythe au récit est essentiel : « *we can tentatively define a Platonic myth as that which is distinctive, qua its subject matter, by its being an account of some sort of genesis, and, qua its literary style, by its poeticized form.*¹⁰² » Dans son contenu, le mythe platonicien veut nécessairement traiter du commencement, c'est-à-dire de l'élaboration, de la formation de l'univers ou d'un principe dit premier. C'est dans ces circonstances qu'il choisira les *mythoi* au détriment des *logoi*. Cette perspective sur le mythe platonicien est le début d'une compréhension de son importance. On ne peut cependant se satisfaire de cette définition. Platon n'a pas écrit des mythes simplement pour nous apprendre la formation de l'univers ou réellement nous expliquer ce qui arrive aux âmes après la mort. Il y a certes un sens plus complexe à l'intégration de ces récits dans les dialogues et c'est ce que nous tenterons de découvrir.

Au terme de l'exercice dialectique, comme il arrive aussi dans d'autres œuvres de Platon, Socrate se laisse aller à un long monologue, qui constitue une histoire dont il déclare n'être pas l'auteur, un mythe qu'il rapporte à ceux qui l'écoutent. Stewart raffine sa définition du mythe platonicien de la façon suivante : « *And though it occupies the lowest of all epistemic process, it is none the less important since it is through myth that the reader is drawn away from thinking of things within the physical domain to those of the intelligible.*¹⁰³ » Ce travail est proprement philosophique, comme est philosophique celui de donner tout son sens à une croyance religieuse, à une œuvre d'art et finalement à toute pratique humaine. Il est vrai que Platon ne livre pas à son lecteur la clé des mythes qu'il rapporte : il lui en laisse l'interprétation. Tout au plus le met-il sur la voie par quelques remarques

¹⁰² Stewart, Robert Scott. 1989. «The epistemological Function of platonic Myth». *Philosophy and Rhetoric*, vol. 22, no 4, p. 261.

¹⁰³ *Ibid*, p .263.

disséminées dans le récit. Ce qui importe au philosophe en effet n'est pas de livrer au lecteur sa philosophie toute faite, mais de l'amener à réfléchir, de le conduire à se faire lui-même philosophe. Le philosophe a la tâche de montrer quelle signification portent les croyances populaires, il ne lui revient assurément pas de les accréditer. On parlera donc ici d'une fonction propédeutique du mythe.

Du point de vue de Platon, Stewart assigne la fonction suivante à la philosophie : « *philosophy is not merely an end state, but includes also the process that leads to that end state. (...) if myth is to have any positive value, it must become part of the philosophic process rather than simply serve as its spokesperson*¹⁰⁴ » Comme il apparaît assez clairement aussi, mais cette fois un peu plus loin dans le présent dialogue (115b), Platon se préoccupe du salut de son lecteur. On parle vraiment de salut car comme Annas nous le fait remarquer : « *The repellent image may achieve the desirable result of frightening me into good behaviour now. But Plato is not to be satisfied merely with behaviour that conforms to what is right.*¹⁰⁵ » La preuve de l'immortalité de l'âme est apportée dans le dialogue du *Phédon*, il s'agit maintenant de savoir ce que l'on fait après cette constatation. Et il est très dangereux, comme le dit Platon, de choisir la vie vertueuse uniquement pour ses récompenses après la mort. La vie vertueuse est à choisir parce que c'est ce que l'on veut.

Pour clore la discussion sur la mort, Socrate raconte le mythe de la Terre. Ce n'est pas la première fois que Platon clôt ses dialogues par un mythe eschatologique. Dans son article *Plato's myths of judgment*, Julia Annas s'intéresse à l'apport des mythes eschatologiques utilisés par Platon dans quelques-uns de ses dialogues. Cet apport demeure un sujet controversé puisque la plupart des commentateurs les négligent en affirmant que le contenu de ces mythes n'apporte rien de philosophique,

¹⁰⁴ *Ibid*, p. 264.

¹⁰⁵ Annas, «Plato's myths of judgment», p. 121.

par comparaison avec d'autres mythes comme ceux concernant la nature du monde dans le *Timée*, pour donner un exemple. Certes, le problème épistémologique du mythe chez Platon reste une source de débats, mais dans le cas de l'orphisme, le rapport du mythe à la philosophie ne saurait être négligé. Pourquoi Platon utilise-t-il une forme d'expression au statut épistémologique discutable pour expliquer des vérités profondes et essentielles? Annas y voit un apport philosophique considérable : il s'agit selon elle simplement de mettre en relation le mythe et l'argument principal du dialogue dans lequel il se retrouve. Les mythes eschatologiques de Platon ne doivent pas être analysés isolément, sinon, ils perdent leur signification.

Platon accorde de l'importance aux intentions du mythe, et non au fait qu'ils étaient pour les fidèles des objets de croyance. Pierre Grimal insiste pour sa part sur les limites de la croyance aux mythes : « *Le mythe n'a d'autre fin que lui-même. On le croit ou non, selon son bon plaisir, par un acte de foi, si on le juge beau ou vraisemblable, ou simplement si l'on désire y croire.*¹⁰⁶ »

L'intention du mythe platonicien est au contraire d'éduquer, il fait plus que raconter une histoire. C'est en ce sens qu'il est propédeutique et parénétiq. Le mythe du *Phédon* ne fait pas exception à cette règle. Comme chacun des mythes eschatologiques de Platon, la Terre allégorique du *Phédon* est inséparable de la destinée de l'âme. Le mythe exprime également les différentes raisons que nous avons de choisir une vie vertueuse:

« Il n'est jusqu'aux philosophes, lorsque le raisonnement a atteint sa limite, qui n'y aient recours comme à un mode de connaissance susceptible de livrer l'inconnaissable. Sans doute n'est-il pas excessif de soutenir que cette généralisation du mythe, cette libération de ses

¹⁰⁶ Grimal, Pierre. 1982. *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*. Paris : Presses Universitaires de France, p.7.

puissances ont été l'un des apports fondamentaux – peut-être même l'apport le plus essentiel – de l'Hellénisme à la pensée humaine. Grâce à lui, le sacré a perdu ses terreurs; toute une région de l'âme s'est ouverte à la réflexion; grâce à lui, la poésie a pu se faire sagesse.¹⁰⁷ »

Pour Platon, ce sera une dernière occasion de discuter des différentes raisons de choisir une vie vertueuse.

2.4.1 Eschatologie et doctrine de la rétribution

2.4.1.1 Le mythe du *Gorgias*

Le *Gorgias* raconte que les acteurs politiques du monde athénien ont condamné Socrate parce qu'il enseignait les manières de vivre une vie vertueuse. Il a été condamné injustement dans ce monde mais son jugement après la mort, lui, sera juste. Ce dernier vrai jugement sur l'âme se retrouve expliqué par le mythe à la fin du dialogue. Socrate veut ainsi rassurer son interlocuteur en lui disant que tous les mauvais jugements infligés dans ce monde seront rectifiés par un seul vrai jugement ultime : celui au jour duquel tout homme aura ce qu'il mérite, même si les bons souffrent et si les mauvais s'enrichissent dans ce monde. Le mythe du *Gorgias* exprime, selon Annas, une forme de morale optimiste : « *We should not be depressed by the fact that around us we plainly see the good suffering and the wicked flourishing, for this is not the end of the matter; ultimately there will be a judgement where everyone gets what they deserve.*¹⁰⁸ »

¹⁰⁷ Grimal, Pierre. 1982. *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*. Paris : Presses Universitaires de France p.10.

¹⁰⁸ Annas, Julia. 1982. «Plato's myths of judgment». *Phronesis*, vol. 27, p. 123.

Le mythe du *Gorgias* est moins complexe dans son élaboration que le mythe du *Phédon* puisqu'il ne met pas en scène une allégorie de la Terre. Le mythe raconte simplement la loi de Cronos qui règne parmi les dieux. Cette loi concerne le jugement des âmes lorsque l'homme meurt. Ceux qui sont jugés justes poursuivront leur séjour dans les Iles des bienheureux et les injustes, eux, poursuivront leur séjour dans le Tartare. Mais voilà que cette loi posait problème : les juges étaient des vivants qui prononçaient leur jugement le jour même où les hommes devaient mourir. Zeus changera cette loi :

« Il faudra que les hommes cessent de connaître à l'avance l'heure de leur mort. Ensuite, les hommes devront être dépouillés pour être jugés nus. Et leur juge doit être également mort, rien qu'une âme qui regarde une âme. Que, dès le moment de sa mort, chacun soit séparé de tous ses proches, qu'il laisse sur la terre tout ce décorum – c'est le seul moyen pour que le jugement soit juste.¹⁰⁹ »

Comme les autres mythes eschatologiques de Platon mettent en scène la réincarnation, Annas ne croit pas pour autant que le mythe du *Gorgias* présuppose cette notion. Le mythe exprime clairement que les méchants doivent être punis. Pour cela, ils sont pendus pour donner l'exemple. Le mythe n'expose pas que les morts reviennent, sachant qu'ils seront punis s'ils ne sont pas vertueux dans une prochaine vie terrestre. Présupposer la réincarnation dans ce mythe, c'est tenter de le rationaliser. Ce que Platon veut, c'est prévenir maintenant sur ce qui va arriver après la mort, et justifier les punitions qu'il veut accorder aux injustes. Le mythe du *Gorgias* n'est que la simple expression de l'idée d'une morale optimiste voulant que la justice va récompenser l'homme vertueux à la fin de sa vie.

Il n'est pas très difficile de se ranger derrière l'interprétation de Annas. Il n'y a effectivement aucun élément qui présuppose la réincarnation. Si des auteurs font ce

¹⁰⁹ *Gorgias* 523 d-e.

parallèle, c'est qu'ils ont probablement en tête les écrits platoniciens ultérieurs au *Gorgias*. Le mythe du *Gorgias* est le premier mythe eschatologique de Platon et il n'est certes pas nécessaire qu'il manifeste une parfaite cohérence avec ses mythes subséquents.

L'intention du mythe du *Gorgias* est d'exprimer l'idée d'une morale optimiste : il y aura un jugement final à notre mort, ce jugement sera juste et récompensera ou châtiara l'agent concerné. Accepter cette morale optimiste, c'est se donner toutes les raisons pour être juste et vertueux dans ce monde.

2.4.1.2 Le mythe du *Phédon*

Le mythe¹¹⁰ du *Phédon* présente une cosmologie où l'univers du mythe prend forme dans notre monde. Dans ce changement, Annas voit un essai pour Platon de dépasser, en la réinterprétant, la représentation religieuse primitive du mythe.¹¹¹ Mais pourquoi prête-t-elle cette intention à Platon? En comparant les deux mythes, il est effectivement possible de faire cette affirmation. Mais était-ce réellement l'intention de Platon de faire ainsi? Si son mythe est plus élaboré, c'est que le dialogue dans lequel il se retrouve a une portée plus grande sur la question de l'âme. En les comparant ainsi, Annas a raison sur le plan du contenu mythologique, mais Platon n'avait probablement pas en tête le mythe du *Gorgias* lorsqu'il rédigea le *Phédon*.

Tout au long du *Phédon*, Socrate nous entretient de la distinction du corps et de l'esprit. À sa mort, l'homme bon se détachera facilement de son corps, source d'attachement et de fausseté. En développant cette idée, Platon a nécessairement la

¹¹⁰ Se rapporter à la section 1.8 pour un résumé du mythe du *Phédon*.

¹¹¹ Voir à ce sujet Annas, Julia. «Plato's myths of judgment».

réincarnation en tête puisque le meilleur destin est de se détacher de son corps de façon permanente, l'attachement constituant une forme de punition. Le mythe présente cependant une conception différente de la réincarnation. Les âmes ayant reçu leurs récompenses ou leurs punitions, retournent non pas dans un nouveau corps mais plutôt dans l'Hadès. Le jugement du dialogue et le jugement du mythe ne concordent plus.

Annas en vient donc à la conclusion que la doctrine de la réincarnation et le mythe final du jugement ont été intégrés dans une synthèse judicieuse.¹¹² Le mythe du *Phédon* n'est pas pour autant un mauvais mythe. Comme Platon parle de réincarnation dans son dialogue, on s'attend à ce que son mythe y concorde. Il s'agira plutôt de placer le mythe dans une perspective conséquentialiste de la justice :

«The punishments in Tartarus described at such length certainly represent the upshot of wickedness rather than the state of being wicked; for one thing, they crucially involve the reactions of other people. If we take them seriously, if we think that the myth answers to something real, then they give us a reason to be just which is clearly consequentialist: if that is what wickedness leads to in the end, then it is surely to be avoided.»¹¹³

L'intention du mythe du *Phédon* est de dresser l'image du paradis et de l'enfer afin que, maintenant, nous les regardions comme les conséquences de la vertu et du vice.

¹¹² *Ibid*, p. 128.

¹¹³ *Ibid*, p. 129.

2.4.1.3 Le mythe de *La République*

Platon affirme dans la *République* qu'une vie heureuse en est une de justice. Être juste, c'est vouloir la justice pour ce qu'elle est et non pour ses conséquences heureuses. Pourtant, le message du mythe d'Er semble pointer vers l'appréhension des conséquences de la justice, déviant ainsi du but explicité dans les neuf livres précédant le mythe. Ce mythe contient-il, comme ceux du *Phédon* et du *Gorgias*, des aspects orphiques ?

Le mythe raconte le voyage mystique dans le lieu divin que fit Er de Pamphylie, mort sur un champ de bataille. Er est un observateur de ce qu'il advient aux âmes après la vie. On assiste par ses yeux à une vision de la vie après la mort, où les âmes connaissent souffrances ou récompenses. Les âmes arrivent dans un endroit où il y a deux ouvertures. Des juges siègent dans l'espace intermédiaire et prononcent leur jugement. Les justes prennent le chemin de droite qui monte au ciel et les injustes prennent le chemin de gauche qui mène vers la région inférieure. Les unes sont bienheureuses pour avoir respecté les règles de la sagesse et les autres sont plongées dans les pires tourments. Les âmes envoyées dans les profondeurs, après avoir passé leur temps de châtement, se présentent devant Lachesis pour choisir la vie de son nouveau cycle.

Julia Annas fait tout d'abord remarquer que le mythe d'Er met en scène non plus un jugement dernier mais bien un cycle de naissance et de renaissance. Dans la cosmologie du mythe, les âmes voyagent de bas en haut et de haut en bas, laissant quatre ouvertures où se trouvent à l'intersection de celles-ci les juges. L'âme qui se détache à la fin de la vie du corps sera jugée sur les actions qu'elle a posées. Fatalement, cette âme renaîtra faisant tout d'abord le choix de sa nouvelle vie. Ce choix est influencé par les habitudes et les vies antérieures de cette âme. Comme ce choix est pratiquement déterminé, et qu'il déterminera les actions de sa vie, il apparaît

que les punitions et les récompenses à son prochain détachement (mort du corps) sont cruelles et arbitraires. Platon présente donc dans ce mythe un déterminisme où le cosmos est totalement indifférent de la moralité de l'individu. Platon n'expose plus le jugement dernier comme rectificateur des injustices de ce monde.

Même si cette cosmologie est intrigante de la part de Platon, il n'en reste pas moins qu'elle est en accord avec la conception de la justice défendue tout au long de la *République*. La justice n'apparaît pas en considérant un individu. C'est d'une perspective impersonnelle que nous pouvons comprendre la justice dans le monde. Trouver la vérité non pas d'un point de vue personnel mais bien totalement impartial pour découvrir l'essence des choses.

Annas montre ainsi l'importance du mythe d'Er dans la *République*, mais le considère insatisfaisant dans le livre dix. Le mythe est une forme de discours à considérer non pas par son contenu, mais par ce qu'il représente. L'appréhension des conséquences de la justice est la manière de représenter alors que le représenté est tout autre. Mais c'est toujours le représenté qui a de l'importance. Il ne sert donc à rien de s'étonner devant le fait que le livre dix de la *République* est sémantiquement insatisfaisant, le représenté (la nature de la justice) est conforme à la nature de la justice des neuf livres précédents. La justice est à choisir en tant que justice elle-même. La justice rendra notre âme vertueuse. Il est toujours mieux d'avoir une vie vertueuse plutôt que remplie de vice. Choisir la justice non pas pour ses récompenses, mais pour le bonheur qu'elle nous apporte. Dixsaut résume très bien l'idée de la fonction du mythe d'Er dans son livre *Le naturel philosophe* :

« L'expression du Livre X de la République : « même celui qui s'avance le dernier trouve devant lui, pourvu qu'il choisisse avec intelligence, une vie désirable... » (619b), résume parfaitement tout ce qui vient d'être dit quant à la fonction du mythe. Elle consiste à tenir

*compte de la part d'intelligence et de la part de nécessité et à croire à la victoire de l'une sur l'autre.*¹¹⁴ »

En comparant les trois mythes, Annas semble voir une évolution dans l'élaboration de chacun des mythes. Mais y a-t-il vraiment évolution ou même changement? La comparaison entre les mythes peut servir à mieux les comprendre mais le contenu ne devrait jamais être un enjeu. Les ajouts, changements, évolution de chacun des mythes ne sont en fait que des aspects dans une interprétation qui cherche d'abord à les rendre rationnels alors qu'il n'y a pas lieu de le faire. Le contenu du mythe en tant que mythe n'a aucune importance pour Platon. C'est ce qu'explique le mythe qui est à considérer.

Comme on a pu le voir, il y a des différences majeures entre les mythes eschatologiques, mais n'est-ce pas là une marque indiquant que Platon ne considère pas tellement le contenu du mythe pour qu'il soit vrai, mais que le mythe serve plutôt à illustrer une morale profonde et pour ainsi dire préexistante ? Les intentions de Julia Annas dans son analyse des mythes eschatologiques en les différenciant sont certes très fructueuses et elle a raison de dire que chaque mythe a son importance dans le dialogue, où qu'il se retrouve. Il ne peut en être autrement, mais nous devons, s'agissant de l'orphisme être plus précis : quel est exactement son rôle dans la formation de la doctrine métaphysique de Platon ? N'en est-il que l'illustration, ou a-t-il contribué à en formuler le contenu ?

Malgré les mythes et les images, Platon se situe au niveau de la philosophie et s'adresse à l'intelligence :

¹¹⁴ Dixsaut, Monique. 2001. *Le naturel philosophe*. Paris : J. Vrin, p. 179.

« Dans ce mythe, la philosophie conserve le pouvoir qui lui est reconnu dans tout le Phédon : celui de retourner le sens des mots, la charge d'opinion qui leur vient du corps et leur confère un poids de plaisir et de douleur, d'espoir et de crainte.¹¹⁵ »

C'est justement de ce lieu-là qu'ils peuvent juger de la valeur des métaphores : *« Il y a dans cette croyance comme une incantation à soi-même¹¹⁶ »*, c'est-à-dire qu'elle est comme une exhortation que l'on s'adresse à soi-même, ou peut-être plus encore : un serment qu'on se fait à soi-même de pratiquer la justice, alors même qu'on est incapable de fonder la justice en raison. Il y a parmi les hommes ceux qui peuvent comprendre qu'il n'y a pas d'autre bonheur que dans l'accès à l'intelligence, qui commande la pratique de la vertu, et c'est à eux que parlent les philosophes. Il y a aussi ceux qui ne peuvent pas le comprendre, qui ne peuvent être conduits vers la vertu que par des récits. La croyance en un jugement, qui après leur mort envoie les âmes à la place que leur font mériter leurs actes, est une croyance bonne. Julia Annas relativise cependant cette idée : *« The thought that what happens to me after death is but one stage in a continuing process of which I will not be conscious (anymore than I am now) can only weaken the force of the final judgement myth.¹¹⁷ »*

Toutefois, et c'est heureux, sans parvenir à la philosophie, les hommes peuvent mener une vie vertueuse. Si leur conduite est bonne non par impuissance à en avoir une mauvaise, mais par la croyance qu'il plaît à Hadès qu'elle le soit, et s'ils ne maudissent pas le dieu, rien ne permet de dire qu'ils sont tout à fait malheureux. Quoi qu'il en soit, le malheur vient de ce qu'on n'est pas assez vertueux, chose qui, elle-même, vient de ce qu'on n'est pas assez intelligent. Échapper à ce malheur n'est pas possible. Il y a là l'effet d'une nécessité.

¹¹⁵ *Ibid*, p. 178.

¹¹⁶ *Phédon* 114d.

¹¹⁷ Annas, «Plato's Myths of judgment», p. 129.

Socrate le dit lui-même : « *un homme intelligent ne prendra pas au pied de la lettre ce que j'ai raconté.*¹¹⁸ » Il faut simplement l'intégrer, croire en sa compréhension et non s'y conformer de manière purement rituelle ou extérieure. C'est avant même de rapporter la tradition, avant de commencer le récit mythique, que Socrate fixe l'interprétation qui doit en être donnée, puisque celui-là n'intervient que pour illustrer celle-ci. Si l'âme n'est pas mortelle, rien ne peut la sauver de ses maux : chacun subit le sort auquel ses actes le condamnent. « *Si l'âme n'est pas mortelle, il n'a aucun autre salut à ses maux, que de devenir meilleure et plus intelligente. Lorsqu'elle va chez Hadès, l'âme n'emporte avec elle rien de plus que son éducation et sa conduite.*¹¹⁹ »

Le *Phédon* tient à déterminer l'articulation entre une philosophie éthique et une philosophie de la connaissance. Si l'âme n'était pas le principe duquel dérivent à la fois nos connaissances et nos actes, il serait indifférent de vivre dans le crime ou dans la vertu. Mais c'est être indigne de l'irréductibilité de l'intelligence dont on est porteur que de se conduire de manière vicieuse. Cette vérité est illustrée dans l'opinion par l'idée des châtiments et des récompenses. Cependant l'âme du philosophe n'a réellement aucun besoin de cela pour savoir se conduire.

2.5 Conclusion

Nous venons de discuter des différents thèmes liés à la doctrine de l'immortalité de l'âme que l'on retrouve dans le *Phédon* en lien avec l'orphisme. Le but était d'éclairer les liens entre l'orphisme et Platon. Ce travail s'inscrit dans la continuité de ce que Platon entreprend dans le *Phédon* : une relation entre le discours

¹¹⁸ *Phédon* 114d.

¹¹⁹ *Phédon* 107c-d.

religieux et le discours philosophique. Nous ne pouvons dissocier le discours religieux du *Phédon*, dans la mesure où les éléments mythiques du *Phédon* sont la prémisse de la théorie de la moralité de Platon. Il prolonge le discours orphique par un discours moral. André Jean Festugière, dans son livre *Les trois protreptiques de Platon*, résume très bien l'idée d'une morale intrinsèque au dialogue :

« Il apparaît que le Phédon est bien, comme l'entendait Jamblique, un ouvrage protreptique; qu'il exhorte à la vertu contemplative; que, cette vertu se définissant la vue de l'Idée par l'âme, et cette vue ne pouvant s'accomplir que quand l'âme se détache du corps et se recueille en elle-même, Platon, pour la mieux définir, a choisi le point extrême où l'âme s'affranchit entièrement du corps, c'est-à-dire le point de la mort; que tel étant son dessein, nulle affabulation ne se prêtait mieux que le récit de la mort de Socrate et l'exemple de Socrate mourant, Platon poète, Platon disciple plein d'amour, apportant ici son concours à Platon philosophe; que néanmoins le but final de Platon n'est aucunement de prêcher la mort, mais la vertu vraie, parce que, et dans la mesure où, cette vertu vraie est la condition indispensable de l'éducation du gouvernant et donc de la réforme de l'État (...) La montée vers l'Idée du Bien veut un long et difficile effort, et ne peut donc être entreprise que si l'on a l'amour du Bien, si l'on désire vraiment d'y atteindre; mais cette montée suppose aussi un certain état de l'âme, un état de pureté, d'affranchissement, de recueillement, et c'est justement cet état que le Phédon se donne pour objet de décrire.¹²⁰ »

En renvoyant au discours religieux, le *Phédon* exhorte le philosophe à la vertu. Chez les orphiques, ce qui détermine le bon est l'initié. L'initiation comporte la purification. Par exemple, les lamelles d'or que l'on dépose sur les morts sont des indications aux dieux de laisser le passage à cette âme initiée.

*« Je viens d'entre les purs, ô pure souveraine des Enfers,
O Euklès et Eubouleus et vous autres dieux et démons :
Car je déclare appartenir, moi aussi, à votre race bienheureuse.*

¹²⁰ Festugière, André Jean. 1973. *Les trois protreptiques de Platon*. Paris : J. Vrin. p.75-76

*J'ai purgé la peine pour mes actions injustes,
Que le destin m'ait assujettie ou le fulgurant Archer céleste.
Pour l'heure, je viens en suppliante auprès de la sainte Perséphone :
Que dans sa bienveillance elle m'envoie au siège des purs.¹²¹ »*

Platon exhorte le philosophe à se rendre plus loin dans sa démarche de purification. Être initié par des rites religieux n'est certes pas assez. Platon transcende le discours religieux orphique par un discours qui s'adresse à l'âme : la philosophie :

« La philosophie constitue, absolument, le moyen du discernement de ce qui vaut et ne vaut pas, et quant au savoir et quant à la vie. Elle est aussi, nous poussant à philosopher sainement, droitement, le moyen de mener la vie qui vaut le plus et de sortir victorieux du combat.¹²² »

Le combat se situe dans le choix, que le philosophe fait à tous les jours, d'une vie vertueuse. Cette vie vertueuse est la garantie d'un passage dans l'au-delà et d'une séparation complète d'avec le corps. Ce combat se gagne par la philosophie :

« Celui qui est réellement philosophe (67b), celui qui philosophe droitement (69b), tient sa différence du fait qu'il ne se méprend pas sur le sens de ces deux mots «vie», «mort», et qu'il ne les prend pas pour les contraires. Ce que le plus grand nombre nomme mort est pour le philosophe sa vie en compagnie de la vérité.¹²³ »

Une vérité divine qu'il contempera dans l'au-delà.

¹²¹ Pugliese Carratelli, Giovanni. 2003. *Les lamelles d'or orphiques : instructions pour le voyage d'outre-tombe des initiés grecs*. Paris: Les Belles lettres. Lamelle de Thurii, p.99.

¹²² Dixsaut. *Le naturel philosophe*. p. 177.

¹²³ *Ibid*, p. 178.

CONCLUSION

Le but de notre étude était de discuter de l'apport orphique dans les idées de Platon. La preuve que Platon est influencé par l'orphisme constitue un argument complexe, auquel notre mémoire a voulu contribuer. Notre travail portait sur le discours religieux que l'on retrouve dans le *Phédon*, et il présente plus particulièrement une discussion sur l'influence de l'orphisme dans la théorie de l'immortalité de l'âme de Platon.

La pensée sur la mort, sujet principal de l'œuvre, est une pleine reconstruction de la doctrine implicite des Mystères dans le *Phédon*. À ce titre, elle ne peut être considérée comme une pure démythologisation. Platon transpose les préoccupations des Mystères du plan de la révélation sur le plan de la rationalité. C'est en fait toute une reconstruction de la pensée grecque que Platon érige sur des bases se rapportant aux Mystères. Comme nous l'avons exposé, cette transposition s'effectue à plusieurs niveaux.

Les orphiques établissaient un lien essentiel de l'âme au divin et Platon a repris cette idée dans le *Phédon*. La nature de l'âme se rapporte à ce qui est semblable à lui-même, ce qui existe toujours de la même façon. Pour Platon, ce qui est semblable à lui-même, des réalités en soi, c'est l'*eidos*. L'âme ressemble au divin de deux façons. Comme le dieu a l'autorité sur le mortel, l'âme a l'autorité sur le corps. De plus, elle côtoie le divin lorsqu'elle est libérée du corps. Voilà la partie divine de l'âme selon Platon.

Cette première conception de l'âme a des conséquences sur la théorie de l'âme de Platon. Afin de côtoyer le divin, l'âme doit se détacher du corps, qui lui fait partie des choses corruptibles. Le corps est donc une prison pour l'âme. Pour s'en détacher, l'âme devra se purifier. La purification rituelle de l'orphisme est transposée par une

purification de l'âme pour assurer son détachement du corps dans lequel elle est emprisonnée.

Platon reprend donc le modèle de l'ascèse de l'initié pour le transposer en modèle de vie philosophique. La purification de Platon se situe dans la pensée, la recherche de la vérité. L'âme est à elle-même son propre moyen de purification en éliminant le mieux qu'elle peut les influences du corps, de sorte que la purification est détachement du corps, et non pas simple purification du corps.

Cette idée de purification par la vie ascétique, puisqu'elle a des conséquences sur la théorie de la moralité de Platon, a certes influencé le christianisme. Dans un travail subséquent, il serait intéressant de partir de ce modèle d'ascèse philosophique de Platon et d'effectuer un parallèle avec la morale chrétienne.

Le discours mythique des mystères est transposé par le discours philosophique. En reprenant ces différents thèmes orphiques du *Phédon*, nous avons vu comment Platon a réussi à transposer les mystères et les mythes pour en faire des outils philosophiques. À notre avis, Platon ne tentait pas simplement de déconstruire les mythes et les Mystères, il tentait plutôt de les réformer et de les reconstruire comme ils auraient dû être utilisés.

Platon est donc influencé par l'orphisme, notamment lorsqu'il est question de l'âme. Il se révèle à cet égard un être profondément soumis au spirituel et il n'est pas prêt à s'en détacher aussi facilement qu'il peut paraître. Platon reste cependant un philosophe et non pas un théologien.

APPENDICE A
LA DIALECTIQUE DU *PHÉDON*

1. Prologue et introduction au récit 57a-61c

2. Apologie 61c-69e
 - Opinion des philosophes 63e-68b
 - Doctrine des vertus 68b-69c

3. Immortalité de l'âme 69e-78b
 - Le devenir, passage entre deux contraires 69e-72e
 - La réminiscence 72e-77a
 - Intermède 77a-78b

4. Parenté de l'âme avec le divin 78c-85a

5. Objections 85b-91c
 - Objection de Simmias : âme harmonie 85b-86d
 - Objection de Cébès : absence de certitude 86e-88b
 - Intermède 88c-91c

6. Réfutations 91c-106e
 - À Simmias 91c-95a
 - Intermède 95a-95e
 - À Cébès : Autobiographie philosophique 95e-102a
 - Argument des contraires 102b-106e

7. Conclusion: Mythe final 106e-118a

BIBLIOGRAPHIE

Éditions et traductions du texte de Platon

Bluck, Richard S. 1955. *Plato's Phaedo : a translation of Plato's Phaedo with introduction, notes and appendices*. Londres : Routledge et K. Paul.

Bostock, David. 1986. *Plato's Phaedo*. Oxford : Clarendon Press.

Canto-Sperber, Monique. 1987. *Gorgias, Platon*. Paris : Flammarion

Dixsaut, Monique. 1991. *Phédon, Platon*. Paris : Flammarion.

Hackforth, Reginald. 1955. *Plato's Phaedo*. Cambridge : University Press.

Leroux, Georges. 2002. *La République, Platon*. Paris : Flammarion

Vicaire, Paul. 1991. *Phédon, Platon*. Paris : Gallimard

Autres textes

Texte 2003. *Le papyrus de Derveni*. Trad. par Fabienne Jourdan. Paris : Les Belles lettres.

Aristophane. 1917. *Théâtre*. Paris : Flammarion

Études: monographies

- Ahrensdoerf, Peter J. 1995. *The Death of Socrates and the Life of Philosophy: An Interpretation of Plato's Phaedo*. Albany : State University of New York Press.
- Betech, Gabor. 2004. *The Derveni Papyrus: cosmology, theology and interpretation*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Borgeaud, Philippe. 1991. *Orphisme et Orphée en l'honneur de Jean Rudhardt*. Genève : Librairie Droz.
- Boyancé, Pierre. 1937. *Le culte des muses chez les philosophes grecs : études d'histoire et de psychologie religieuses*. Paris : de Boccard.
- Brisson, Luc. 1995. *Orphée et l'orphisme dans l'Antiquité gréco-romaine*. Londres : Variorum.
- Brisson, Luc. 1982. *Platon, les mots et les mythes*. Paris : F. Maspero
- Burger, Ronna. 1984. *The Phaedo : a Platonic labyrinth*. New Haven : Yale University Press.
- Burkert, Walter. 1972. *Lore and Science in ancient Pythagoreanism*. Trad. de l'allemand par Edward L. Minar. Cambridge : Harvard University Press.
- Burkert, Walter. 1985. *Greek Religion. Archaic and Classical*. Oxford: Basil Blackwell.
- Burkert, Walter. 2003. *Les cultes à mystères dans l'Antiquité*. Trad. de l'anglais par Bernard Deforge et Louis Bardollet. Paris : Les Belles lettres.
- Colli, Giorgio. 1990. *La sagesse grecque*. Trad. de l'italien par Marie José Tramuta. Paris : Éditions de l'Éclat.
- Courcelle, Pierre. 1974. *Connais-toi toi-même. De Socrate à saint Bernard*. Paris : Études augustiniennes.
- Detienne, Marcel. 1973. *Ébauche de la personne dans la Grèce archaïque* dans I. Meyerson, Ed. *Problèmes de la personne*. Paris : Mouton.
- Detienne, Marcel. 1977. *Dionysos mis à mort*. Paris : Gallimard.

- Detienne, Marcel. 1989. *L'écriture d'Orphée*. Paris : Gallimard.
- Dixsaut, Monique. 2001. *Le naturel philosophe*. Paris : J. Vrin
- Dodds, Eric Robertson. 1965. *Les Grecs et l'irrationnel*. Trad. de l'anglais par M. Gibson. Paris : Aubier.
- Dombrowski, Daniel. 2005. *A Platonic Philosophy of Religion: a Process Perspective*. Albany Suny Press.
- Dorter, Kenneth. 1982. *Plato's Phaedo. An interpretation*. Toronto : University of Toronto Press.
- Edmonds, Radcliff. 2004. *Myths of the Underworld Journey: Plato, Aristophanes and the Orphic Gold Tablets*. Cambridge UP.
- Feibleman, James K. 1959. *Religious platonism : the influence of religion on Plato and the influence of Plato on Religion*. London : Allen and Unwin.
- Festugière, André Jean. 1973. *Les trois protreptiques de Platon*. Paris : J. Vrin
- Gilead, Amihud. 1994. *The Platonic Odyssey: a philosophical-literary inquiry unto the Phaedo*. Amsterdam: Rodopi.
- Goldschmidt, V. 1949. *La religion de Platon*. Paris: PUF.
- Grimal, Pierre. 1982. *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*. Paris : Presses Universitaires de France
- Guthrie, William K. C. 1956. *Orphée et la religion grecque: étude sur la pensée orphique*. Trad. de l'anglais par S.M. Guillemin. Paris : Payot.
- Mohr, R. 1985. *The Platonic Cosmology*. Leiden: Brill
- Morgan, Michael L. 1990. *Platonic Piety, Philosophy and Ritual in Fourth Century Athens*. Yale University Press.
- Pugliese Carratelli, Giovanni. 2003. *Les lamelles d'or orphiques : instructions pour le voyage d'outre-tombe des initiés grecs*. Paris : Les Belles lettres.
- Robinson, Thomas. M. 1970. *Plato's Psychology*. Toronto : University of Toronto Press.

- Rohde, Erwin. 1952. *Psychè. Le culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance à l'immortalité*. Trad. de l'allemand par Auguste Reymond Paris : Payot.
- Solmsen, F. 1942. *Plato's Theology*. Ithaca, N.Y. : Cornell University Press
- Vernant, Jean Pierre. 1973. *Aspects de la personne dans la religion grecque*. Dans I. Meyerson, Ed. *Problèmes de la personne*. Paris : Mouton.
- West, M. L. 1983. *The Orphic Poems*. Oxford : Clarendon Press.

Études : articles et chapitres d'ouvrages

- Angeletti, Luciana Rita. 1992. «Le concept de vie dans la Grèce ancienne et le serment d'Hippocrate». *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 90, no 86, p. 156-179.
- Annas, Julia. 1982. «Plato's myths of judgment». *Phronesis*, vol. 27, p. 119-143.
- Bolotin, David. 1987. «The life of philosophy and the immortality of the soul: an introduction to Plato's *Phaedo*». *Ancient Philosophy*, vol. 7, p. 39-56.
- Boyancé, Pierre. 1942. «Platon et les cathartes orphiques». *Revue des études grecques*, vol. 55, p. 217-235.
- Boyancé, Pierre. 1963. «Note sur la *phroua* platonicienne». *Revue de philologie*, p. 7-11.
- Brisson, Luc. 1985. «Les théogonies orphiques et le papyrus de Derveni». *Revue de l'histoire des religions*, vol. 202, p. 389-420.
- Cobb, William S. 1977. «Plato's treatment of immortality in the *Phaedo*.» *Southern Journal of Philosophy*, vol. 15, p. 173-188.
- Cooper, John M. 1984. «Plato's theory of human motivations». *History of Philosophy Quarterly*, vol. 1, p.3-21.
- Dixsaut, Monique. 2001. *Immortel et indestructible: le dernier problème du Phédon* dans Ales Havlicek et Filip Karfik (ed), *Plato's Phaedo : proceedings of the second symposium platonium pragensis*. Pragues : Oikoumene.

- Dodds, E.R. 1945. «Plato and the irrational». *Journal of the Hellenic Studies*, vol 65, p.16-25.
- Dorter, Kenneth. 1976. «The *Phaedo*'s final argument». *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 2, p. 165-180.
- Dorter, Kenneth. 1976. «Plato's image of immortality». *Philosophical Quarterly*, vol. 26, p. 295-304.
- Dorter, Kenneth. 1977. «The reciprocity argument and the structure of Plato's *Phaedo*». *Journal of the History of Philosophy*, vol.15, p. 1-11.
- Dorter, Kenneth. 2001. *Deathless is indestructible, if not we need another argument: an implicit argument in the Phaedo* dans Ales Havlicek et Filip Karfik (ed), *Plato's Phaedo : proceedings of the second symposium platonicum pragense*. Prague : Oikoumene.
- Elton, Matthew. 1997. «The role of the affinity argument in the *Phaedo*». *Phronesis*, vol. 42, no 3, p. 313-316.
- Epp, Ronald H. 1974. «Katharsis and the platonic reconstruction on mystical terminology». *Philosophia*, vol. 4, p. 168-179.
- Festugière, A.J. 1930. «Les origines de l'idée de Dieu chez Platon». *New Scholasticism*, vol. 4, p.349-378.
- Findlay, John N. 1978. «The myths of Plato». *Dionysius*, vol.2, p. 19-34.
- Gallop, David. 1982. «Plato's cyclical argument recycled». *Phronesis*, vol. 27, p. 207-222.
- Gerson, Lloyd. 1987. «A Note on Tripartition and Immortality in Plato». *Apeiron*, vol.2 p. 81-96.
- Hackforth, R. 1936. «Plato's Theism». *Classical Quarterly*, vol. 30, p.439-447.
- Irwin, William. 1998. «Plato's Two Immortalities». *Contemporary Philosophy*, vol. 20, p. 3-8.
- Loroux, Nicole. 1982. « Donc Socrate est immortel ». *Le temps de la réflexion*, 3, p.19-46.

- Mcminn, J.-B. 1960. «Plato as a philosophical theologian». *Phronesis*, vol. 5, p. 23-31.
- Mendelson, Alan. 1981. «Plato's *Phaedo* and the frailty of human nature». *Dionysius*, vol. 5, p. 29-39.
- Morgan, Michael L. 1993 *Plato and Greek religion*. Dans Richard Kraut *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge : Cambridge University Press
- Morris, Michael. 1985. «Socrates last argument». *Phronesis* vol. 30 p. 223-248.
- Spitzer, Adele. 1976. «Immortality and virtue in the *Phaedo* : a non-ascetic interpretation». *Personalist*, vol. 57, p. 113-125.
- Stewart, Robert Scott. 1989. «The epistemological function of platonic myth». *Philosophy and Rhetoric*, vol. 22, no 4, p. 260-279
- Stewart, Douglas J. 1972. «Socrates last bath». *Journal of the History of Philosophy*, vol. 10, p. 253-259.
- Stough, Charlotte L. 1976. «Forms and explanation in the *Phaedo*». *Phronesis* vol. 21 p. 1-30.
- Thero, Daniel P. 1996. «Immortality of the soul in Plato's thought : the *Phaedo* arguments and their context». *Dialogue*, vol. 39, no 1, p. 1-12.
- West, M.L., 1976. «Graeco-oriental orphism in the third century B.C.», dans *Assimilation et résistance à la culture gréco-romaine dans le monde ancien*. DM. Pippidi : Paris. pp.221-226