THÈSE DE

Collège Doctoral
Languedoc-Roussillon

DOCTORAT

LES CULTES DE LA *PHILIA* ET DE L'*ERÔS* DANS LA PHILOSOPHIE ANTIQUE, EXAMEN DES PRATIQUES INITIATIQUES DE PYTHAGORE, SOCRATE ET ÉPICURE

Présentée par **Pierre-Michel MARTINEZ**

Présentée en vue de l'obtention grade de docteur

en **Philosophie** de **UNIVERSITÉ MONTPELLIER III - PAUL VALÉRY**

Ecole Doctorale n°ED 58

Dirigée par Jean-Luc PÉRILLIÉ

Soutenue publiquement **9 décembre 2023** devant le jury composé de

Christine NOËL LEMAITRE Maître de conférences Habilitée à diriger des recherches, Aix-Marseille Université	Rapporteure
Michele CORRADI *Professore*, Habilité à diriger des recherches, Université de Pise	Rapporteur
Emmanuelle JOUËT-PASTRÉ Professeur des Universités, Université de Lorraine	tNJŞăλŘŜyΰŜ Řdz ƨdzNJè
Renée KOCH PIETTRE Directeur d'études émérite, chaire d'anthropologie religieuse, EPHE/PSL	Examinatrice
Jean-Luc PÉRILLIÉ Maître de conférences émérite Habilité à diriger des recherches, Université Montpellier 3	Directeur de thèse

Résumé :

Faire de la philosophie ce n'est pas seulement produire un discours, c'est également s'inscrire dans un *bios*, dont Platon fera l'éloge en présentant celui de Pythagore, lequel s'oppose, selon lui, à Homère, poète n'ayant pas proposé de genre de vie à caractère éthique. En plus de produire des discours, être philosophe revient à agir dans le sens de certains préceptes reliés à un courant pensée, et comme c'est souvent le cas durant l'antiquité, à faire partie d'une communauté philosophique. À ce sujet, un certain nombre de textes de l'histoire de la philosophie font ressortir une donnée qui ne nous semble pas avoir été suffisamment étudiée : celle de la puissance déterminante des pratiques initiatiques et des cultes reliés à la *philia* ou à l'*erôs* au sein de certaines communautés philosophiques. D'une manière générale, faire de la philosophie dans l'Antiquité, c'est se situer dans une culture où les implications religieuses, spirituelles, mystériques sont extrêmement présentes. Face à cela, le philosophe se voit offrir deux types de voies, dont on peut penser qu'elles ont un caractère paradigmatique. Soit, dans un mouvement que nous qualifions d' "anthropologique" (nous nommons ainsi, l'idée selon laquelle la connaissance humaine provient exclusivement du travail de l'humain lui-même), dans un processus de laïcisation de la pensée, nous assistons à une recherche poussée de l'autonomie de l'esprit humain. Cela donnera des courants de pensée comme : celui des sophistes, des historiens, de la médecine hippocratique, de certains naturalistes… Dans cette perspective, l'amitié ne se limite qu'à une collaboration ou une solidarité humaine, sous divers modes (les modèles familiaux, militaires ou civiques) ; l'*erôs* n'est souvent qu'un faux-semblant, voire une prédation, comme chez le sophiste Lysias. Soit, dans un mouvement qui relie les dieux aux humains, que nous qualifions d' "inspiré" se développe l'idée socratique qu' « il y a des chances pour que le vrai savant ce soit le dieu (…). Le savoir que possède l'homme présente peu de valeur, et peut-être même aucune » (Platon, *Apologie de Socrate*, 23a). Dans ce cas, le philosophe part du principe que les dieux sont la mesure de toutes choses, la source du vrai savoir et de la *philia* authentique. L'amitié est alors le lien cosmique (*harmonia, eidôla*) qui émane du divin, l'*erôs* une médiation en vue du « plus grand bonheur » (*eutuchia tè megistè*) pour les hommes, en tant qu'il provient des dieux (*para theôn*). Ces deux *praxeis* exigent, par conséquent, non seulement un *bios* spécifique mais un *mustèrion*, un culte initiatique en bonne et due forme, pour être pleinement accomplies. La phraséologie des mystères perceptible dans les textes pythagoriciens, socratiques, platoniciens et épicuriens ne serait pas seulement décorative ou métaphorique, mais existentielle.

Summary:

To be a philosopher is not just to produce a discourse, it is also to be part of a *bios*, which Plato praised by presenting the *bios* of Pythagoras, who, in his view, stood in contrast to Homer, a poet who did not propose a way of life of an ethical nature. As well as producing discourses, being a philosopher meant acting in accordance with certain precepts linked to a current of thought, and, as was often the case in antiquity, being part of a philosophical community. In this respect, a number of texts from the history of philosophy highlight a factor that we feel has not been sufficiently studied: the decisive power of initiatory practices and cults linked to *philia* or *erôs* within certain philosophical communities. Generally speaking, to be a philosopher in antiquity was to be part of a culture in which religious, spiritual and mystical implications were extremely present. Faced with this, the philosopher is offered two types of path, both of which are arguably paradigmatic in nature. Either, in a movement that we describe as 'anthropological' (we call it the idea that human knowledge comes exclusively from the work of human beings themselves), in a process of secularisation of thought, we are witnessing an advanced search for the autonomy of the human mind. This gave rise to currents of thought such as those of the sophists, historians, Hippocratic medicine and certain naturalists. From this perspective, friendship is limited to human collaboration or solidarity, in various forms (family, military or civic models); erôs is often no more than a pretense, or even predation, as in the case of the sophist Lysias. Or, in a movement that links the gods to humans, which we describe as 'inspired', the Socratic idea develops that "chances are that the true scientist is the god (...). The knowledge possessed by man is of little, if any, value" (Plato, *Apology of Socrates*, 23a). In this case, the philosopher assumes that the gods are the measure of all things, the source of true knowledge and authentic philia. Friendship is then the cosmic bond *(harmonia*, *eidôla*) that emanates from the divine, and *erôs* is a mediation for the "greatest happiness" (eutuchia tè *megistè*) for mankind, insofar as it comes from the gods (*para theôn*). These two *praxeis* therefore require not only a specific bios but also a *mustèrion*, an initiatory cult in due form, in order to be fully accomplished. The phraseology of the mysteries perceptible in Pythagorean, Socratic, Platonic and Epicurean texts is not merely decorative or metaphorical, but existential.

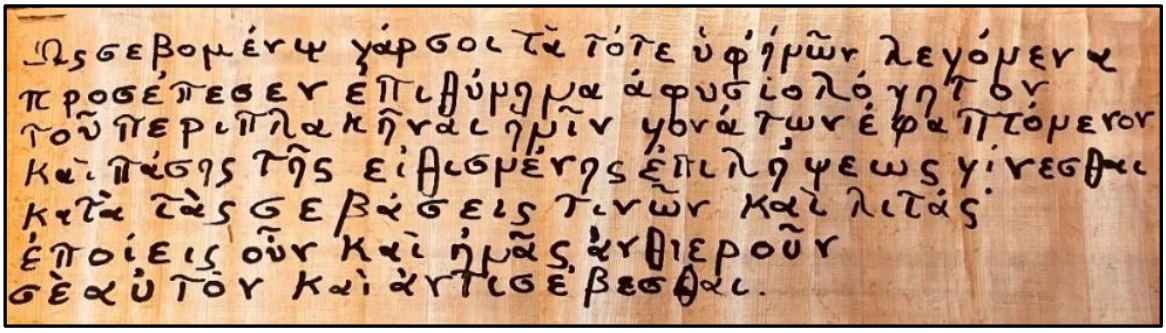

Figure 1 : Papyrus Adversus Colotem (archéologie expérimentale)

À Fû le magnifique

À ma tendre Jenny

À mon petit Pierre

Désormais arrivé au crépuscule de ce cheminement, à l'aube d'un nouveau, je souhaite remercier Jean-Luc Périllié, une recherche faisant référence à l'amitié ne pouvant se concevoir autrement. Une amitié initiatique, porteuse de sens, en bref une maïeutique qui, maintenant encore, fait parvenir jusqu'à moi la voix des anciens. Je désire également remercier le professeur Tordesillas, pour sa bienveillance mâtinée d'attention et Monsieur Corradi, qui m'a donné la passion du monde antique. Enfin, je porte une attention toute singulière à mon défunt Maître Michel Vial, qui doit probablement rire en me voyant écrire ces mots, lui qui trouvait les remerciements hors de propos, mais aussi à ma famille dans sa folie parfois géniale, à Quentin Testot pour son travail, à mon équipe de l'IAEHV, à Axel Noiret pour son aide, à l'Ordre de l'Hospitalité de la croix d'Azur, comme finalement à vous tous, vous vous reconnaitrez, vous qui avez su accepter et mettre en travail une singularité, et qui, par votre amitié, votre savoir, votre écoute, votre patience, avez pu faire devenir ce que j'ai toujours été.

« En présence de mes pairs.

« Parvenu à l'issue de mon doctorat en Philosophie, et ayant ainsi pratiqué, dans ma quête du savoir, l'exercice d'une recherche scientifique exigeante, en cultivant la rigueur intellectuelle, la réflexivité éthique et dans le respect des principes de l'intégrité scientifique, je m'engage, pour ce qui dépendra de moi, dans la suite de ma carrière professionnelle quel qu'en soit le secteur ou le domaine d'activité, à maintenir une conduite intègre dans mon rapport au savoir, mes méthodes et mes résultats. »

« Pierre-Michel Martinez »

Table des matières

Figure 1 : Papyrus Adversus Colotem (archéologie expérimentale) 2

Introduction 10

1. *Philia*, la notion d'amitié dans la philosophie antique, le premier état des lieux de cette recherche 18

2. Généalogie des pratiques de la *philia* et de l'*erôs* 24

3. Naissance et oubli de l'expérience initiatique de la *philia* et de l'*erôs* en Grèce antique 28

Partie I : Émergence de la pratique de la "philosophie initiatique" 33

Chapitre 1 : Communauté pythagoricienne, mode de vie, moyens et buts 50

1. Définition de la communauté pythagoricienne 50

2. Recommandations et processus d'enseignement du maître 57

3. *Eudémonia* par le sentier de la vertu 67

Chapitre 2 : *Philia* pythagoricienne, composantes et relations 71

1. Expression rationnelle de la *philia* par proportion et isonomie 71

2. *Arete* et *Homonoia* 77

3. *Philia* pythagoricienne, relations et correspondances. 81

Chapitre 3 : Singularité empédocléenne 87

1. Amour et lutte comme forces magnétiques 88

2. Amitié empédocléenne, la relation au divin 90

3. Théogonie empédocléenne, origine et modification de la pensée mythique 94

PARTIE II : La parenthèse socratique 99

Chapitre 1 : Sauvetage du soldat Socrate, de l'accusation de perversion à la révélation de l'*erôs* philosophique 112

1. Recherche sur la question d'un culte érotique dans le procès de Socrate 112

2. Chronologie hypothétique de la présence de l'homme érotique 116

3. *Daimôn* érotique, les témoignages de proches 125

4. Philosophie de couple, une création socratique 142

Chapitre 2 : Évolution du culte érotique au regard de la progression dite génétique des Dialogues 144

1. Défense du Socrate public 152

2. Seconde grande étape apologétique : le sauvetage du thiase 166

Chapitre 3 : Fin des pratiques initiatiques de Socrate et la naissance de la 'métaphysique' platonicienne 176

1. Lysis, de l'*erôs* emprisonné à la *philia* utile 176

2. Théétète, la fin de la médiation de la beauté du corps et la révélation tardive de la *technè* de Socrate 183

3. *Banquet*, reprise de l'erôs socratique, sources empédocléennes du Discours d'Aristophane et transposition du rite d'Eleusis dans le discours de Diotime 185

4. *Phèdre*, *erôs* mystique et mise en lumière des deux rhétoriques 192

Partie III : Culte d'Épicure et des épicuriens..... 197

Chapitre 1 : Interprétations des dieux chez les épicuriens 211

1. Hypothèse des "dieux exemples" 211

2. Perfection des dieux 219

3. Superstition de la souffrance contre religion de l'amitié pour les épicuriens 222

Chapitre 2 : Ambiance mystérique épicurienne 231

1. Divinité d'Épicure, sources et effets 231

2. Initiation au couple mimétique 232

3. Conduite mystique et culte du secret 234

Chapitre 3 : Exercices spirituels épicuriens 239

1. Pratiques mimétiques épicuriennes 239

Figure 2 : Portrait de Métrodore adossée à Épicure, musée du Louvre. 242

2. *Eikadistai* et vénération du maître 244

3. Effet de la purification sur le corps et psychagogie 247

4. Résolution d'un paradoxe, relativisation et béatification de l'amitié épicurienne 249

Bibliographie ***..... 255***

Introduction

Métrodore pourtant, dans une invitation adressée à Timarque, dit : « Répondons à la beauté par la beauté (Ποιήσωμέν τι καλὸν ἐπὶ καλοῖς) : car, en plongeant pour ainsi dire dans une communion d'affections, nous nous sommes libérés de la vie terre à terre pour entrer dans les mystères d'Épicure, une révélation véritablement divine (εἰς τὰ Ἐπικούρου ἀληθῶς θεόφαντα ὄργια) ». Quant à Colotès lui-même, alors qu'il écoutait Épicure discourir sur la nature, il se jeta tout soudain à ses genoux (γόνασιν αὐτοῦ προσέπεσε), et voici ce qu'écrit Épicure lui-même avec solennité : « Comme si tu vénérais ce que nous étions alors en train de dire, un désir a fondu sur toi, qui ne relève pas de la science de la nature, le désir de nous embrasser en nous saisissant les genoux et de déployer tout le rituel d'appropriation à travers les gestes d'adoration et les prières dont les autorités sont l'objet ; donc, dit-il tu as obtenu qu'en retour nous aussi nous consacrions et vénérions ta personne (ἐποίεις οὖν καὶ ἡμᾶς ἀνθιεροῦν σὲ αὐτὸν καὶ ἀντισέβεσθαι) ».

Plutarque, *Adversus Colotem, 1117b*[1].

Comme le souligne Aristote[2] dans la *Métaphysique*, il existe des moyens de se repérer dans l'histoire de la pensée humaine. À sa manière, nous pouvons différencier, entre autres, le discours sur les concepts abstraits représentés par les sciences mathématiques, le discours sur la matière représenté par la physique ou les sciences de la nature, le discours sur les dieux : la théologie et les Ἐπικούρου ὄργια, mais également le discours sur les relations humaines : l'éthique.

---

[1] PLUTARQUE, "Contre Colotès", *Œuvres Morales*, 1117b, texte établi par Hermann USENER, traduction Jacques BOULOGNE, Jacques BRUNSCWIG, Daniel DELATTRE, Annick MONET, dans ÉPICURE, *Les épicuriens*, direction Daniel DELATTRE et Jackie PIGEAUD, Bibliothèque la pléiade, Gallimard, Paris, 2010.
Modifiée (la traduction (ἐκ τοῦ χαμαὶ βίου εἰς τὰ Ἐπικούρου ἀληθῶς θεόφαντα ὄργια) a été changée « de la vie terre à terre pour nous élever jusqu'aux mystères d'Épicure », de "élever jusqu'aux" par "entrer dans" afin de construire une cohérence avec la suite des analyses, notamment sur une herméneutique inspirée des épicuriens. Cela se justifie par le fait que le mot (εἰς) a une étymologie qui renvoie à un mouvement vers l'intégration.

[2] « Ὥστε τρεῖς ἂν εἶεν φιλοσοφίαι θεωρητικαί, μαθηματική, φυσική, θεολογική οὐ γὰρ » (il existe donc trois sciences théoriques, la mathématique, la physique et la théologique). ARISTOTE, *Métaphysique*, 1026a20, traduction Marie-Paule DUMINIL et Annick JAULIN, Flammarion, Paris, 2008. *Aristotle's Metaphysics*, texte établi par William David ROSS, Oxford University Press, 1997, 1ère éd. 1924. Il convient de noter dès maintenant, que tout au long de cette recherche, nous allons opérer une dichotomie dans les pratiques philosophiques. Aristote est apparu comme particulièrement complexe à comprendre. Il semble se situer à la croisée des chemins, à la fois dans une ouverture vers une forme de rationalisme très "anthropologique" nous reviendrons sur ce terme et avec l'objectif de rendre compte rationnellement de ce que Platon a dit sous le coup de l'inspiration, accomplissant jusqu'au bout la démarche du *didonai logon*.

Il ne s'agit pas de catégories enfermant le penseur, mais simplement de *topoi*, des points de repère permettant de faciliter la compréhension du sujet traité. Pour exemple, si Épicure étudie les sciences de la nature, il fait également de la théologie et de l'éthique. Bien sûr, il existe des domaines de prédilection, mais chaque penseur peut avoir son 'moment' son 'discours sur…'.

Ainsi, avec ces points de repère, on est moins un théologien qu'on ne fait un discours sur le divin. Pourtant, faire de la philosophie ce n'est pas seulement produire un discours, c'est également le fait de s'inscrire dans un *bios*, dans des pratiques, ce dont Platon fera l'éloge en présentant celui de Pythagore, lequel s'oppose, selon lui, à Homère, poète n'ayant pas proposé de *genre de vie* à caractère éthique[3]. En plus de produire des discours, être philosophe revient alors à agir dans le sens de certains préceptes reliés à un courant pensée, et comme c'est souvent le cas durant l'antiquité, à faire partie d'une communauté philosophique.

À ce sujet, quelques textes de l'histoire de la philosophie font ressortir une donnée qui ne nous semble pas avoir été suffisamment étudiée. Parmi ces informations, il en est une particulièrement singulière qui n'a été que peu mise en avant, celle de la présence et du poids des pratiques initiatiques et des cultes reliés à la *philia* ou à l'*erôs*[4] au sein de certaines communautés philosophiques.

En effet, faire de la philosophie dans l'Antiquité, c'est se situer dans une culture où les implications religieuses ou spirituelles sont extrêmement présentes. Face à cela, le philosophe se voit offrir deux types de voies, dont on peut penser qu'elles ont un caractère paradigmatique.

Soit, dans un mouvement que nous qualifions d' "anthropologique[5]" (nous nommons ainsi, l'idée selon laquelle la connaissance humaine provient exclusivement du travail de l'humain lui-même). Dans un processus de laïcisation de la pensée, ce courant de fond

---

[3] PLATON, *République*, X, 600 b, traduction, introduction et note Georges LEROUX, Garnier Flammarion, 2002, dans PLATON, *Œuvres complètes de Platon*, traductions dirigées par Luc BRISSON, Flammarion, Paris, 2011.

[4] Lorsqu'il s'agira de la force érotique, *érôs* sera translitéré, lorsqu'il va s'agir de la divinité, du *daimôn*, Éros aura une majuscule et sera écrit en français.

[5] Au cours de cette recherche nous utiliserons ces guillemets : "" afin d'exprimer des concepts qui nous sont propres, et ne peuvent être revendiqués que comme des hypothèses.

“anthropologique” considère une forme poussée de l’autonomie de l’esprit humain. Cela donnera des courants de pensée comme : celui des sophistes, des historiens, de la médecine hippocratique, de certains naturalistes… L’acquisition de savoirs provient alors d’un ensemble d’exercices de l’esprit, porté par la curiosité, qui élève l’humain vers des vérités (qu’elles soient naturelles, humaines ou divines). C’est pour cela qu’une personne apprenante se nomme généralement : élève. Il convient de comprendre qu’un théologien, ou un métaphysicien travaillant la parole ou l’action divine, reste dans cette démarche, puisqu’il ne s’agit pas de la réception d’une révélation, mais de la mise en travail de la curiosité intellectuelle d’une personne. Une forme dégradée de ce courant de fond non travaillé se nomme la doxa. (Elle ne sait ‘rendre raison’des raisonnements qui l’anime). Même théologien, élevé, l’“anthropologue” ne se sentant pas inspiré par les dieux, s’oriente automatiquement vers la voie de la laïcisation de la pensée. Il s’oriente alors vers un paradigme qui fait de l’humain (dans son extrême) la « mesure de toute chose »[6]. Dans sa signification la plus poussée, l’objectif est de s’affranchir du religieux perçu comme relevant de la superstition (*deisidaimonia*). Dans sa signification la plus modérée, il s’agit simplement de séparer la pensée humaine de la pensée religieuse en ayant pour source du savoir une curiosité purement humaine.

Soit, dans un mouvement qui relie les humains et les dieux, que nous qualifions d’ ‘inspiré’[7] se développe l’idée socratique selon laquelle : « il y a des chances pour que le vrai savant ce soit le dieu et que par cet oracle, il ait voulu dire la chose suivante : le savoir que possède l’homme présente peu de valeur, et peut-être même aucune »[8]. Dans ce cas, le philosophe part du principe que les dieux sont la mesure de toute chose, la genèse du vrai savoir.

S’opposent alors deux sources du savoir : un savoir qui part de l’humain, une vérité découverte et un savoir censé provenir des dieux, une vérité inspirée liée à la relation d’amitié ou d’amour.

---

[6] PLATON, *Théétète*, 152a, traduction Michel NARÇY, Garnier Flammarion, 1999, dans PLATON, *Œuvres complètes de Platon*, *op. cit.*.
[7] Un terme qui se relie à l’inspiration divine et l’enthousiasme concept que nous développerons par la suite.
[8] PLATON, *Apologie de Socrate*, 23a, traduction Luc BRISSON, Garnier Flammarion, 2017, dans PLATON, *Œuvres complètes de Platon*, *op. cit.*.

Nous comprenons alors que durant l'Antiquité, deux points de vue fondateurs de deux herméneutiques s'opposent. Est-ce à dire que le savoir prétendu d'origine divine est catégoriquement rejeté comme relevant de la superstition ? Au pire, il est contesté… par une aile extrême du courant inverse. Concrètement, les penseurs de la Grèce antique ne sont que très rarement des athées absolus[9]. Ainsi, la présence et la compréhension du pouvoir divin ont été étudiées et mises en pratique par ceux qui s'y sont référés. Étudier une philosophie qui a des fondations 'anthropologiques' ne peut être mis au même niveau, ne peut relever des mêmes méthodes que le fait d'étudier une philosophie 'inspirée'. Les processus de la pensée "anthropologique" et des pratiques "inspirées" ne sont pas les mêmes.

Pour le chercheur moderne ou postmoderne (déraciné des traditions théologiques ou religieuses) cela représente un double effort : comprendre un texte dans sa logique propre et dans son environnement spécifique, traditionnel, souvent oublié ou négligé, et comprendre une pratique philosophique dans son ensemble qui peut permettre de donner un visage nouveau à certaines figures de la pensée antique, un angle d'appréhension permettant de voir quelque chose qui restait jusqu'à présent dans l'ombre.

Cependant, la difficulté de ce travail est double : non seulement, dans notre culture, depuis le divorce pascalien de la raison et de la foi, la spiritualité ne semble pas pouvoir s'imbriquer dans le travail de raison[10], mais en plus, les pratiques initiatiques de l'amitié (ou de l'amour) que nous allons aborder sont souvent codées ou font appel à une démarche symbolique ne relevant pas de la logique commune qui nous est familière. Vient alors un mode d'étude duquel le positivisme ambiant se détourne : l'interprétation, c'est-à-dire le fait

---

[9] « C'est ainsi que, sur cette question, la plupart des philosophes ont affirmé l'existence des dieux – ce qui est la thèse la plus vraisemblable, à laquelle nous nous rangeons presque tous ». CICÉRON, *La nature des dieux*, Livre I, 2, traduction Clara AUVRAY-ASSAYAS, dans ÉPICURE*, Les épicuriens*, *op. cit.*.

[10] Nous pensons à un paradigme sous-jacent soutenu par des scientifiques comme Richard Dawkins qui écrit : « Les mystiques exultent dans le mystère et ils veulent qu'il reste mystérieux. Les scientifiques exultent aussi dans le mystère, mais pour une autre raison : il leur donne quelque chose à faire. […] Un des effets vraiment pernicieux de la religion, c'est qu'elle nous enseigne que c'est une vertu que de se satisfaire de ne pas comprendre ». Richard DAWKINS, *Pour en finir avec Dieu*, Robert Laffont, Paris, 2008, p. 138. Une idée qui semble confondre l'acceptation d'une vérité première (avec ou sans preuve), avec le fait d'étayer, de développer cette vérité. Le fait qu'un épicurien croit que les dieux ne sont pas à craindre, ne dit pas qu'il peut se satisfaire de cette révélation sans la travailler. Un pythagoricien ne remet en question la divinité du maître et de ses propos, mais il est capable d'en rendre raison par les mathématiques. Confondre une partie des religions monothéistes avec l'intégralité des religions ne permet pas de comprendre la profondeur de l'histoire de la spiritualité. Cela construit un monde manichéen entre les partisans de l'obscurantisme et les partisans du savoir, et il ne nous semble pas que l'histoire de l'humanité se soit faite sans complexité.

de donner du crédit à quelque chose qui s'apparente pour les positivistes à de la subjectivité[11] qui avait cours dans l'antiquité, qui prend en compte le symbolique polysémique, le métaphorique, le sous-jacent (*huponoia*) et même une certaine manifestation du divin dans le symbolique, alors que le travail scientifique normatif ne s'en tient qu'au conceptuel univoque.

À l'évidence, une lecture seulement rationaliste avec une traduction littérale des propos ne peut rendre justice au courant de pensée qui nous intéresse. À la décharge de cette méthode qui tend vers l'hypercriticisme, la prudence envers les pratiques initiatiques antiques est requise, puisque certaines études les concernant présentent un risque de surinterprétation.

Comme le souligne Gábor Betegh en parlant des textes religieux antiques, notamment les liens entre les récits orphiques et les sources empédocléennes :

> D'abord il convient de préfacer l'analyse comparative par quelques remarques méthodologiques. L'existence de telles correspondances, par leur nature, résiste à une démonstration rigoureuse. Les comparaisons entre les épisodes d'un récit théogonique dont on ne possède que des bribes éparses et parfois contradictoires d'un côté, et un poème philosophique dont on ignore la structure exacte et les détails précis et dont l'interprétation générale reste controversée, de l'autre, impliquent nécessairement une dose de 'générosité' interprétative que l'on ne tolère guère normalement, et avec raison, dans nos études sur les philosophes présocratiques ou plus tardifs. Sans suspendre nos exigences méthodologiques, on doit accepter, dans une telle entreprise, de ne pas atteindre le niveau de rigueur qui caractérise la reconstruction des doctrines cosmologiques ou métaphysiques ou les comparaisons entre deux systèmes philosophiques. Car une telle étude nous oblige nécessairement à expliciter la portée et l'intention théoriques (théologique, cosmologique, etc.) d'un récit mythologique : nous devons faire notre propre 'interprétation allégorique', pour ainsi dire. Or une telle lecture n'est jamais systématiquement démontrable pas plus qu'elle ne sera jamais convaincante pour tout le monde. En ce sens, Aristote a eu raison : les textes des 'théologiens' ne se prêtent pas à une comparaison directe avec les doctrines philosophiques. En la matière, les tentatives restent toujours très délicates : on doit explorer des points de correspondances entre deux systèmes de pensée autonomes et formuler les suggestions concernant les influences que l'un pouvait exercer sur l'autre sans pour autant obscurcir les différences intrinsèques qui séparent d'une manière radicale […]. Notre aversion pour les hypothèses nébuleuses et les interprétations

[11] La notion de subjectivité relève de "l'anthroplogie", alors que, pour un inspiré, l'inspiration ne relève pas de la subjectivité limitée de l'être humain.

floues et fantaisistes ne nous dispense pas de l'examen d'un aspect important de la philosophie présocratique[12].

En conséquence, la question de l'évaluation des risques de biais scientifiques ne peut être complètement résolue. Pourtant, même si la science est reliée à la méthode, à la lumière de la vérité, elle est aussi la fille du travail de l'ombre, de la recherche de l'inconnu, de la prise de risque, sous peine de ne faire que de la vérification de ce que l'on savait déjà. L'histoire de la philosophie ne peut être réduite à l'histoire de la logique formelle. Il ne s'agit pourtant pas de présupposer que la prise de risque soit forcément synonyme d'une bonne idée. Néanmoins, il nous paraît légitime, dans le contexte des philosophies religieuses de l'antiquité, de proposer hypothétiquement une nouvelle pierre à l'édifice de nos pères, voire une touche critique tout en soulignant les limites de notre démarche. En dépit de l'aspect singulier de cette méthode à la 'générosité' interprétative, il convient de souligner que nous sommes loin de faire cavalier seul.

En effet, nous nous inscrivons dans un type d'étude, un paradigme qui prend source dans une tentative récente de relecture des *Dialogues* de Platon portée par Jean-Luc Périllié, lui-même se situant dans une certaine optique ouverte par d'autres interprètes, dans la perspective d'une prise en compte de la prégnance et du soubassement culturel des religions à mystères dans l'œuvre de certains philosophes antiques, s'opposant aux lectures exclusivement rationalistes de ces textes. Notre étude cherche à reprendre ce flambeau dont le principe interprétatif de base consiste à ne pas séparer d'une manière anachronique chez les anciens pratique philosophique et pratique religieuse. L'apport de cette recherche consiste à étendre ce principe interprétatif au courant pythagoricien jusqu'aux épicuriens, avec pour ligne directrice la place centrale du sentiment amical ou amoureux dans leurs pratiques philosophiques respectives.

Méthodologiquement, ce travail va alors consister à disséquer autant que possible et interpréter en fonction du donné culturel de l'époque certains processus de vénération de l'amitié ou de l'amour au sein du corpus antique, afin d'en comprendre le fonctionnement, les sources et les significations possibles. Nous allons également décrire certaines croyances

[12] Gábor BETEGH, « Empédocle, Orphée et le *Papyrus de Derveni* », dans Pierre-Marie MOREL, Jean-François PRADEAU, *Les anciens savants (Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg, 12)*, Strasbourg, 2001, p. 50-51.

comme des faits : il s'agit de trouver un juste milieu entre la surinterprétation et l'excès de prudence herméneutique, de prendre appui sur des faits concrets, rapportés par des textes souvent laissés de côté. Si l'hypothèse d'une philosophie reliée par la *philia* ou l'*erôs* à l'inspiration (supposée)[13] divine s'avère fondée, l'existence de ce courant de fond devrait avoir des caractéristiques spécifiques et laisser des traces, que, d'un point de vue historique l'on aurait tort de ne pas examiner. L'historien se doit de prendre en compte toute la complexité des témoignages antiques qui nous sont parvenus.

Dans l'esprit de l'interprétation dite 'généreuse' selon G. Betegh nous aurons à cœur de reprendre et d'exploiter à nouveau autant que possible le travail philologique ancien mais rarement égalé depuis d'Armand Delatte, spécialiste du pythagorisme — travail souvent laissé en friche par les historiens récents. Pour éviter la surinterprétation et une lecture naïve, nous cherchons à creuser au travers des couches culturelles entremêlées et successives pour séparer celles qui sont contaminées par des sources plus tardives, de celles qui possèdent des aspects de témoignages proches de l'événement rapporté. Par exemple, pour cerner la spécificité du pythagorisme de certains écrits, cette méthode nous autorise à prendre en compte des témoignages présentant des emprunts platoniciens, afin d'extraire, autant que faire se peut, les éléments propres au pythagorisme primitif.

Ce faisant, nous passons de l'histoire de la philosophie à proprement parler à l'archéologie philosophique, afin d'ouvrir, autant que possible, un chantier sur les traces d'une culture orale et d'une tradition initiatique perdue. Nous ajoutons que, par cette méthode, nous pourrons lancer quelques investigations par-delà les textes car nous reprendrons des données archéologiques comme l'analyse d'objets[14]. Dès lors qu'il s'agit de cerner plus en détail nos sources et d'avoir un regard susceptible de s'éloigner de l'écrit, l'objectif est de tenter de saisir le sens pratique des anciens avec plus de justesse.

Il faut souligner que cette méthode d'archéologie philosophique ne va pas de soi. Comme nous sommes parfois amenés à mettre à contribution les sources tardives, il ne faut

---

[13] Ainsi, nous ne ferons pas toujours mention de ce genre de prudence, mais nous la considérons maintenant comme faisant partie de cette recherche.

[14] Pour exemple, la référence sera faite dans la 3ème partie au fait que les statues d'Épicure sont pleines d'informations sur sa philosophie.

certes pas que cette étude conduise à des anachronismes en plaquant, par exemple, une pratique néo-platonicienne sur des courants archaïques, classiques, et hellénistiques.

Ensuite, pour mieux cerner la spécificité des pratiques philosophiques de l'amitié chez les Anciens dans le contexte d'une philosophie religieuse, nous faisons passer une partie de la philosophie antique dans le champ des religions historiques[15]. Cela induit une difficulté supplémentaire. En effet, les sciences portées par les maîtres perdent de leur neutralité, elles prennent la figure d'un dogme soutenant une croyance. Pour exemple, la physique atomiste des épicuriens ne serait là que pour servir la vocation eudémonique de leur communauté. La recherche de la vérité n'est plus seule dans l'horizon du travail philosophique : elle se fait accompagner, sur un pied d'égalité, par la recherche du bonheur et le développement du sentiment amoureux ou amical. Et expliquer que la *philia* est aussi importante, peut-être plus[16] que l'*alètheia* pour certains philosophes, ce n'est pas une chose qui va de soi dans l'esprit des études rationalistes actuelles.

Il s'agit alors de repenser le monde dans lequel se situaient ces courants, relativement auquel nous avons pris l'habitude de considérer le travail de la raison comme premier. D'abord, selon l'hypothèse d'une philosophie prenant l'aspect d'une initiation, la pratique philosophique implique autant d'importance accordée à l'inspiration qu'au travail de la raison, les deux procédures étant complémentaires.

Cette approche n'est pas des plus aisées, tant une lecture hyper-rationaliste bien documentée et brillamment argumentée a pris une place de première importance dans le monde des études anciennes. Enfin, ce travail nous a paru nécessaire en raison du fait que les recherches historiques sur la *philia* ont eu tendance à se porter surtout sur le plan conceptuel, entre un questionnement éthique et un questionnement métaphysique, et ceci nous semble être insuffisant.

---

[15] Le concept de religion historique se construit en opposition aux religions fondées sur des traditions immémoriales, dont la théogonie hésiodique est un exemple. Inversement, une religion est historique dès lors que l'on possède des témoignages précis sur son prophète en tant que père-fondateur.

[16] ÉPICURE, *Maximes Capitales*, XXVII, dans DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, Livre X, La Pochothèque, Paris, 1999. : « Parmi les choses dont la sagesse se munit en vue de la félicité de la vie tout entière, de beaucoup la plus importante est la possession de l'amitié ». (Traduction Jean-François BALAUDÉ).

1. *Philia*, la notion d'amitié dans la philosophie antique, le premier état des lieux de cette recherche

Concernant les travaux modernes portant spécifiquement sur la *philia* dans l'Antiquité, nous sommes partis du questionnement décisif de Jean-Claude Fraisse : ce dernier a compris que, même si la question du rapport à autrui a longtemps été mise de côté, elle possède un caractère essentiel dans la compréhension et la pratique de la philosophie antique. À ce sujet, Fraisse explique que :

> Le problème des rapports avec autrui, s'il a effectivement connu une très longue occultation dans les préoccupations des philosophes, a d'abord été fort longtemps présent, chez les Grecs, sous l'aspect d'une réflexion sur la nature et les conditions de la *φιλια*[17].

Dans son ouvrage, Fraisse met en évidence la part religieuse de l'amitié car il a perçu dans la *philia* antique davantage qu'une simple éthique. En nous transmettant l'histoire de ce processus, il a tenté une généalogie de l'amitié et de l'amour chez les philosophes[18]. Mais il y a chez Fraisse une fusion, voire une confusion qui nous paraît dommageable entre une *philia* inspirée, une *philia* théologique et une *philia* éthique.

Fraisse comprend qu'à partir d'Aristote, il y a eu un recadrage fort de la *philia*, et peu de choses sont restées intactes du questionnement originel. La pratique de la *philia* s'est ancrée dans une conception figée. En somme, Aristote a recadré la *philia* selon sa philosophie, et la force de démonstration fut telle, qu'elle a fini par occulter d'autres conceptions.

---

[17] Jean-Claude FRAISSE, *Philia - la notion d'amitié dans la philosophie antique, Essai sur un problème perdu et retrouvé*, Vrin, Paris, 1974, 2016[2], p. 12.

[18] À ce sujet Fraisse (dont nous saluons l'effort d'avoir une vision d'ensemble transhistorique même si son approche nous paraît quelque peu limitée) écrit : « seul Pythagore méritait, à notre sens, que l'on fît une exception [...] Mais l'essentiel de notre analyse commence évidemment avec Platon, pour trouver son centre dans les *Éthiques* aristotéliciennes […] Les maximes épicuriennes relatives à la *Philia* disponibles témoignent selon nous, malgré d'autres principes, d'un égal souci de donner à l'amitié une place prépondérante dans la vie morale, et confirment une signification métaphysique de l'épicurisme que lui ont trop contestée ceux qui l'ont ramené à un utilitarisme. C'est au contraire le stoïcisme qui, nous le verrons, bien qu'il défende comme toutes les autres écoles l'idée d'une amitié des sages, renoncera à l'envisager au sens d'une relation interpersonnelle concrète, et ramènera par contrecoup une telle relation à un sens utilitaire, que viendra tempérer un culte des sentiments affectueux [...] Il préparera par-là l'oubli de l'amitié qui est le fait de la première philosophie chrétienne, pour qui Dieu seul fait de l'autre un prochain ». Jean-Claude FRAISSE, *ibid.*, p. 24-25.

À ce sujet Fraisse écrit :

> Ce qui ne peut manquer de frapper le lecteur d'Aristote, dès qu'il ouvre les livres consacrés à la *philia*, est l'assurance avec laquelle sont résolus certains problèmes de signification, transmis par la tradition, et encore présents chez Platon. Ce qui avait été l'objet d'une élaboration progressive, et apparaissait peut-être plus comme le fait de l'usage que comme celui de définitions rigoureuses, est chez Aristote très clairement perçu, et ne prête plus à équivoques et à discussions. S'il subsiste un problème de sens de la *philia*, c'est-à-dire de ce qui fait l'unité de ses manifestations, ce problème est celui de son principe explicatif, et non celui de son domaine. Celui-ci est très nettement limité aux relations humaines, pour autant que ces dernières relèvent d'un choix rationnel […] La distance est aussi grande par rapport au lien mi-politique mi-religieux des pythagoriciens ou à l'utilitarisme civique répandu par l'enseignement des sophistes. Aristote traite d'un problème qui n'est ni cosmologique, ni métaphysique, ni même directement politique, mais spécifiquement éthique, et cela ressort, à ses yeux, du sens même du mot *philia*[19].

Tout en dénonçant le côté réducteur du choix d'Aristote, Fraisse nous paraît reproduire la même erreur puisque dans sa démonstration, il est lui-même limité par le cadre de l'étude de ce grand philosophe. La *philia* religieuse pythagoricienne n'est pas abordée selon les termes d'une pratique initiatique ou mystérique, dont la dimension existentielle ne peut être réduite à un questionnement 'métaphysique', comme le marque Fraisse dans la citation précédente, ou même à de la métaphore.

Ainsi, la seconde voie de la pratique de la *philia* n'est pas complètement reconnue par l'auteur. Et même s'il se pose la question de la « portée initiatique »[20] des pratiques socratiques, il englobe tout cela dans une problématique de notion purement conceptuelle, ce qui le conduit dans une impasse interprétative. Même si à un moment donné il se pose d'une manière ponctuelle la question[21].

Cependant, la chronologie de Fraisse est pertinente, elle relève de l'ancienne école des spécialistes qui tentaient encore de discerner les évolutions dans le temps long, de proposer de

[19] Jean-Claude FRAISSE, *ibid.*, p. 193.
[20] Jean-Claude FRAISSE, *ibid.*, p. 158.
[21] Nous pouvons noter que la question introduit son commentaire sur le *Phèdre* qui malheureusement n'explicite pas vraiment ce qu'il entend par « portée initiatique », alors que cette dimension est essentielle dans le second discours de Socrate, voire dans tout le dialogue. Manifestement Fraisse a perçu une porte interprétative, qu'il n'a pas ouverte.

vastes synthèses transhistoriques[22]. Ainsi des pythagoriciens à Épicure sur ce point structurel, elle est une source précieuse du présent ouvrage. De plus, certaines remarques chez cet auteur ouvrent parfois des pistes qui demandent à être examinées et exploitées. Notamment dans sa compréhension de la force de la *philia* épicurienne.

À ce sujet il écrit :

> Épicure est celui qui a conçu l'idée de communautés réunies en vue du seul culte de l'amitié, et cherchait à leur donner des institutions tendant à le préserver. Alors que Platon subordonnait l'amitié aux fins qu'elle permettait de découvrir, alors qu'Aristote l'associait indissolublement à l'activité la plus digne de l'homme et à son plus parfait bonheur, Épicure semble bien en faire une fin encore supérieure à la vie contemplative elle-même, dont on sait, par d'autres aspects de sa doctrine, qu'elle n'atteint ni un principe de toutes choses analogues au Bien de Platon, ni un bonheur qui serait spécifique de son activité. Peut-être pourrait-on comparer les communautés épicuriennes aux communautés pythagoriciennes[23].

Un lien entre les communautés pythagoriciennes et épicuriennes est posé au moins à titre hypotétique Fraisse comprend le caractère cultuel de la *philia*, tout en le plaçant hors de la contemplation d'un objet extérieur. Cependant, il revient sans cesse à de la théologie. Il existe cependant une distinction forte entre le discours sur le divin et les pratiques 'initiatiques', qui n'est ici jamais clarifiée. Ainsi, malgré l'emploi du mot « culte », Fraisse en conclut étrangement qu'on ne « *retrouve pas chez les épicuriens* »[24] la signification religieuse et politique de la *philia* des pythagoriciens. De même, un peu plus loin dans son ouvrage, il écrit que « *certaines maximes d'Épicure peuvent prendre un ton assez étonnant dans sa philosophie, et proclament pour la* philia *un enthousiasme qui surprend* »[25] . Tout se passe comme si l'auteur s'était approché d'une compréhension du phénomène cultuel sans pour autant parvenir à en saisir l'importance. Fraisse a amorcé un mouvement de fond en redonnant à la *philia* une place de première importance, sans réussir à expliquer que si elle fait jeu égal avec – ou surpasse – l'*alètheia*, le sens même de l'herméneutique du courant philosophique en est profondément changé. Pour que la *philia* puisse accéder au niveau supérieur, surpasser la

[22] Actuellement, la tendance dominante, concernant les études sur l'amitié antique.
[23] Jean-Claude FRAISSE, *ibid.*, p. 287.
[24] Jean-Claude FRAISSE, *ibid.*, p. 288.
[25] Jean-Claude FRAISSE, *ibid.*, p. 290.

pratique simplement humaine, elle doit transcender l'humain, être située dans une pleine participation au divin. Ce que permet l'*enthousiasmos*[26].

Ce n'est pas pour rien que la *philia* devient secondaire dans le domaine éthique, puisque, reléguée à une relation humaine, elle n'est au mieux qu'un confort pour le philosophe dans sa relation avec le monde en tant qu'elle est fondatrice de la relation au monde. Cela signifie qu'en plus de marquer plusieurs courants de pensée, la *philia* antique correspond à plusieurs manières de faire et de vivre la philosophie. Ce n'est plus seulement une question de discours mais également une question de pratique, une histoire de *bios*.

De fait, la démonstration de Fraisse s'avère selon nous incomplète. En dépit des liens qu'il établit, Fraisse conclut que les épicuriens ne se relient pas aux pythagoriciens et ne dépassent pas sur le plan religieux ce que nous appelons "la théologie", en tant que philosophes ayant élaboré un discours rationnel (ho logos) sur le divin (to theion), c'est-à-dire ne seraient que des philosophes qui n'auraient élaboré principalement qu'un travail rationnel sur le divin. Il soutient implicitement que tout le monde (à l'exception des pythagoriciens) possède globalement la même pratique philosophique et, *de facto*, il met de côté l'étrangeté de quelques textes épicuriens sur le propos.

En effet, dans le cas de *l'Adversus Colotem*, le jeune Colotès est décrit comme frappé par l'enthousiasme tandis qu'Épicure dispose de tous les attributs d'un être semi-divin : un maître de philosophie qui à l'instar de Pythagore sera un objet de culte après sa mort. En ce sens, il n'y a plus aucun lien avec la *philia* éthique décrite dans l'*Éthique à Nicomaque* : nous ne sommes plus dans la relation purement humaine. Ce n'est plus le même sujet d'étude.

De plus, il s'agit d'une relation si intense, que la dimension duelle de la scène, celle qui fait sortir Colotès du groupe et donc d'une *philia* douce et tempérée, renforce l'impression d'une relation maître-élève dynamisée par une *philia* érotisée. Nous avons affaire à un couple relié au divin, un rapport à deux, une *philia* forte et pulsionnelle en connexion avec le divin. Ce qui évoque la manière selon laquelle Socrate est parfois décrit dans sa relation privilégiée

---

[26] « 'Possession divine', transport divin, qui remonte à l'adjectif *entheos*, 'inspiré par un dieu ou par les dieux' » Dictionnaire de l'académie française, (article/A9E1863).

avec certains disciples, mais nous fait penser également à la relation d'accompagnement au sein des mystères d'Eleusis.

Même si, à l'instar du discours de Démocrite, le discours physique d'Épicure peut sembler à première vue prioritairement de type naturaliste, en réalité, il ne se situe pas uniquement dans un processus d'anthropologisation de la pensée. Le discours épicurien sur la physique ne peut être ni une priorité, ni être pris comme un simple discours rationnel, car l'*alètheia* n'est jamais le seul objectif dans la pratique épicurienne. Ainsi, avant même de s'attacher à l'apparence purement rationnelle ou conceptuelle du discours d'un philosophe, il conviendrait d'en saisir l'orientation herméneutique, c'est à dire la dépendance aux pratiques de l'environnement culturel spécifique dont elles sont issues.

Une chose est sûre : il nous faut passer à un autre paradigme interprétatif. Il nous faut ne plus nous référer au concept vague et ambigu. Évoquer une philosophie faite de simples concepts, c'est oublier le fait que le mot métaphysique est un anachronisme établi à partir de μετὰ τὰ φυσικά des *Traités* d'Aristote, et qu'il s'agit d'un mode de pensée et d'une idée qui n'est employée que bien postérieurement. On dénote même parfois une confusion entre le discours théologique et la pratique religieuse. Cela signifie que l'interprétation moderniste (dont Fraisse est représentatif) a délaissé un aspect dynamique essentiel des pratiques antiques. La compréhension de la *philia* et de l'*erôs* initiatiques ne peut donc s'appréhender au moyen de la pensée théologique postérieure, trop théorique et abstraite. Bref, Fraisse a innové mais, de toute évidence, il est resté prisonnier des *a priori* de son époque.

Il nous faut aussi prendre en compte les récentes découvertes des *graffitis d'Olbia* et l'édition du *Papyrus de Derveni*[27], lesquelles ont, certes, apporté récemment de nouvelles données. Des apports qui nous permettent d'affiner notre connaissance du contour culturel de certaines pratiques religieuses des philosophes[28] durant l'Antiquité, à savoir celui des

---

[27] Andrei LEBEDEV, « The Authorship of the Derveni Papyrus, A Sophistic Treatise on the Origin of Religion and Language: A Case for Prodicus of Ceos », dans *Presocratics and Papyrological Tradition. A Philosophical Reappraisal of the Source.* Proceedings of the International Workshop held at the University of Trier, Christian VASSALLO, 2016.

[28] Selon Alberto BERNABE « Luc Brisson et Radcliffe Edmonds ont récemment douté de l'existence du mythe orphique de Dionysos et des Titans dans d'Antiquité. Un nouvel examen des textes pertinents (présentés dans un dossier joint) porte à la conclusion que ce mythe n'est pas une construction du XIXe siècle, mais qu'il provient de

religions à mystères ayant un lien avec les pratiques philosophiques. C'est pour cela que nous devons revisiter les sources et les pratiques anciennes, afin de séparer ce qui relève de la pratique initiatique des notions de l'approche dite métaphysicienne prenant un caractère qui nous paraît « scolastique ».

On peut déplorer le fait que les spécialistes n'aient pas davantage exploité dans le cadre des études sur la *philia*, la notion d'*enthousiasmos* pourtant étudiée en profondeur par Armand Delatte dès 1934[29]. De même que Fraisse déplorait un oubli de l'amitié, nous constatons, à notre modeste niveau, un oubli des pratiques initiatiques dans l'expérience antique de la *philia*. La confusion entre religion et superstition par les spécialistes a laissé croire que la religion a toujours été vécue par la philosophie comme une forme d'asservissement.

Cela a empêché de comprendre que dans les pratiques de la "philosophie initiatique", le pouvoir divin prend la forme d'une émancipation. En y réfléchissant, le fait que les épicuriens aient opposé de « honteuses superstitions »[30] fausses aux « préconceptions »[31] vraies sur les dieux, nous mettent sur la voie d'une opposition entre les faux dieux porteurs de peurs, de souffrances et les vrais dieux amis, bons, parfaits et inspirants. En cela, les véritables dieux comme exemples, sont émancipateurs vis-à-vis de la crainte suscitée par l'humain lui-même et ses superstitions. Étrangement, la corruption de l'esprit humain par la superstition, dans la pratique de la philosophie épicurienne est proprement humaine. Pour les épicuriens les faux dieux ne sont que des constructions humaines par erreur d'interprétation. Les dieux, au contraire, viennent au secours (simplement par l'exemple, non par la volonté d'intervenir) de l'humain.

---

la Grèce ancienne : les différents auteurs qui parlent du mythe puisent à tour de rôle dans les différents éléments de son paradigme, mais ils n'ajoutent jamais des éléments incompatibles avec la figure retracée, qui a gardé sa cohésion en tout temps. Il doit donc répondre à un mouvement religieux d'une longue durée lui aussi : Quel autre candidat d'une aussi longue durée pourrions-nous trouver en dehors de l'orphisme ? ». Alberto BERNABE, "La toile de Pénélope : a-t-il existé un mythe orphique sur Dionysos et les Titans ?" dans *Revue de l'histoire des religions,* tome 219, n°4, 2002, p. 401.

[29] Armand DELATTE, *Les conceptions de l'enthousiasme chez les philosophes présocratiques*, Les Belles Lettres, Paris, 1934.

[30] LUCRÈCE, *La nature des choses*, II, [660], traduction Jackie PIGEAUD, annotations Jackie PIGEAUD, Annick Monet, Les Belles Lettres, Paris, 2010.

[31] ÉPICURE, *Lettre à Ménécée*, dans DIOGÈNE LAËRCE, *Vies…*, *op. cit.*, Livre X, [124].

C'est donc l'inverse qui se produit pour les épicuriens : le bonheur ne peut provenir que d'une alliance de la raison et de l'inspiration provoquée entre autres par les rêves, tout cela porté par l'amitié. Ce qui ajoute un nouveau sens à une scolie d'Épicure qui « dit que les dieux sont visibles par la raison »[32]. De fait, seul un esprit exercé peut interpréter et accueillir avec justesse les simulacres provenant du divin. Le culte de la *philia* est corolaire d'un travail de la raison. La vérité épicurienne oriente vers l'amitié, la peur devenant l'avatar de l'erreur humaine. L'ataraxie se perçoit ainsi comme profondément divine.

Contre-intuitivement, ce n'est pas la laïcisation de la pensée qui a ébranlé la pensée mystérique, mais comme le décrit Fraisse, au contraire, c'est une pratique cultuelle qui a mis fin à une autre pratique cultuelle. Et nous verrons la portée de notre nouvelle orientation, en opposition avec les « vieilles lunes du paradigme romantico-moderniste »[33] mais aussi contre les interprétations des communautés philosophiques antiques « très manifestement chrétiennes »[34].

2. Généalogie des pratiques de la *philia* et de l'*erôs*

Afin de présenter plus clairement notre sujet, il convient au préalable de décrire la généalogie des différentes pratiques des formes de rituels (de la *philia* et de l'*éros*) au sein des courants philosophiques antiques qui en avaient fait le point central de leur style de vie. Aussi nous faut-il recenser les courants philosophiques concernés par cette dimension cultuelle.

À cet égard, l'histoire de la philosophie est claire, et a retenu Pythagore comme étant le premier à avoir associé la *philia* et la pratique de la sagesse. Diogène Laërce, citant Héraclide du Pont[35], nous informe dès le prologue du premier livre des *Vies et doctrines des philosophes illustres* que le mathématicien de Crotone est le premier à avoir employé le nom

---

[32] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies...*, *op. cit.*, note de bas de page 1, p. 1316.
[33] Jean-Luc PÉRILLIÉ, « Un changement de paradigme dans l'étude du *Corpus Hermeticum*. L'apport d'un codex copte de Nag Hammadi », dans *La Règle d'Abraham*, 2020, p. 6.
[34] Peter KINGSLEY, *Empédocle et la tradition pythagoricienne. Philosophie ancienne, mystère et magie*, Les Belles Lettres, Paris, 1995 (édition anglaise), 2010, p. 374.
[35] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies...*, *op. cit.*, prologue, I, 12.

de *philo-sophos* et donc à avoir étymologiquement placé l'amitié au centre de sa pratique discursive et réflexive.

Le récit débute ainsi : Cicéron, reprenant le récit d'Héraclide, nous explique que l'histoire de la philosophie commence par un son étrange, des paroles inouïes qui parvinrent aux oreilles du roi des Phliasiens, un discours que ce dernier n'avait jamais entendu. Saisi d'un sentiment vif et puissant, le monarque fut enveloppé de la forme d'amour que l'on nomme *admiration* [36].

CICÉRON écrit à ce sujet :

> *Quem, ut scribit auditor Platonis Ponticus Heraclides, vir doctus in primis, Phliuntem ferunt venisse, eumque cum Leonte, principe Phliasiorum, docte et copiose disseruisse quaedam. Cuius ingenium et eloquentiam cum admiratus* (saisi d'admiration)*, esset Leon, quaesivisse ex eo, qua maxime arte confideret* (quel était donc l'art, dont il faisait profession ?) *; at illum:* (aucun) *artem quidem se scire nullam, sed esse philosophum* (il était philosophe) [37].

Cherchant à comprendre ce qui se produisait, le roi demanda à l'orateur le nom de son art, mais l'homme, prénommé Pythagore, lui rétorqua qu'il ne s'agissait ni d'art, ni de technique, mais bien de quelque chose qui provenait d'un 'genre de vie' où entre l'amitié. Ce mystérieux sage disait avoir acquis son pouvoir grâce à la *philia*, cette même forme d'attachement qui le liait à ses amis. Ainsi naquit, aux yeux du monde, la philosophie de la communauté, celle qui a pour objet la sagesse, qui se pratique en groupe, et au sein de laquelle le maître de philosophie, plein d'amitié pour l'humanité, célèbre et incarne la *philia* aux yeux de ses disciples.

---

[36] Selon Cicéron, l'histoire de la philosophie commence par l'admiration (*admiratus*). Cette première impression de Pythagore n'est pas seulement reliée à l'admiration mais également à l'enthousiasme. En effet, comme le souligne Jamblique : [Pythagore] « fit une telle impression sur la cité des Crotoniates qu'après avoir enthousiasmé (ἐψυχαγ. γησε) le conseil des anciens... ». PORPHYRE, *Vie de Pythagore,* 18, texte établi et traduit par Édouard DES PLACES, Les Belles Lettres, Paris, 2019. En utilisant le mot (ψυχαγώγέω) Porphyre met en lumière l'attraction que suscite Pythagore et la conduite des âmes. À ce sujet la note de bas de page 2 d'Édouard Des Places est sans appel « la description du physique de Pythagore et de l'attrait qu'il exerçait réunit quelques-unes des caractéristiques de l' 'homme divin', *theios anèr* ». *Ibid.*.

[37] CICÉRON, *Tusculanes*, Livre V, III, texte établi par Georges FOHLEN, Les Belles Lettres, Paris, 1931. DIOGÈNE LAËRCE, *Vies*..., *op. cit*., prologue Livre I, 12. Nous notons qu'il existe une version de cette histoire écrite par Porphyre qui lui utilise le verbe *psychagôgein*, en rapport avec la *psychagôgia* du Phèdre de Platon 261a, 271c. (à ce sujet voire : Evanghélos A. MOUTSOPOULOS, *Les structures de l'imaginaire dans la philosophie de Proclus*. Paris, note 3 p. 99 : « Le terme provient certainement, par extension, d'une expression rituelle »).

Par la suite, cette démarche philosophique cultuelle liée à un sentiment d'amour est marquée par l'épiphanie de l'*erôs* socratique[38], avec le discours emblématique d'Alcibiade dans le *Banquet* de Platon. Le philosophe Socrate est ainsi révélé dans son être profond, à la fois comme homme érotique et comme porteur des ἀγάλματα θεῶν[39] (figurines de dieux). Ce discours est particulièrement significatif, car nous voyons ici concomitamment surgir, dans la relation d'Alcibiade à son mentor, toutes les manifestations de l'amour passionnel. On dénote une sorte de transfiguration opérée par la *Philosophia*. Celle-ci désormais investit le couple de l'*erastès* et de l'*erômenos*, l'*erômenos* devenant l'*erastès*[40]. Le discours d'Alcibiade montre qu'une certaine pratique de la philosophie correspondait à l'exercice de pouvoirs spéciaux, intensément vécus, dont nous avions précédemment perçu les échos dans la réaction de Colotès.

Revenons donc à Colotès : au temps des conquêtes d'Alexandre le Grand, Épicure, un homme d'Athènes, discourait sur les atomes. Colotès, alors son jeune disciple, fut frappé, semble-t-il, par une sorte d'*enthousiasmos* [41] et, dans un élan d'amour, où il incarnait une

---

[38] Andrei Timotin informe qu' « un autel à Éros était élevé à l'entrée de l'Académie, à proximité du gymnase, et il n'est pas sans relation avec l'importance que la figure d'Éros et le thème de l'amour ont chez Platon ». Andrei TIMOTIN, *La démonologie platonicienne Histoire de la notion de daimôn de Platon aux derniers néoplatoniciens*, Brill, Boston, 2012, p. 42-43.

[39] PLATON, *Banquet*, 215b, texte établi par Paul VICAIRE, Les Belles Lettres, Paris, 1989, traduction Luc BRISSON, Garnier Flammarion, 1998, dans PLATON, *Œuvres complètes de Platon op. cit.*.

[40] VERNANT souligne que « dans le croisement des regards, un face à face avec l'aimé, comparable à l'épiphanie du dieu quand, au terme des mystères, dans l'époptie, il manifeste sa présence par une vision directe aux yeux de l'initié. Le flux érotique, qui circule de l'amant à l'aimé pour se réfléchir en sens inverse de l'aimé vers l'amant suit en aller et retour le chemin croisé des regards, chacun des deux partenaires servant à l'autre de miroir où, dans l'œil de son vis-à-vis, c'est le reflet dédoublé de lui-même qu'il aperçoit et qu'il poursuit de son désir ». Jean-Pierre VERNANT, "Un, deux, trois : Éros" dans *Mélanges Pierre Lévêque*, tome 1 : Religion, Université de Franche-Comté, Besançon, 1988, p. 297.

[41] Il convient maintenant de développer cette anecdote. En effet il est à se demander si cette manifestation excessive de sentiment chez Colotès n'est pas en relation avec ce que remarque Armand Delatte lorsqu'il décrit les phénomènes d'enthousiasme chez les premiers philosophes, ce n'est que l'enthousiasme investit maintenant les philosophes, alors qu'un présocratique comme Démocrite a tenté de décrire le phénomène de l'enthousiasme. Avec Socrate et Platon, on remarque que les manifestations apparemment excessives de l'enthousiasme investissent l'activité philosophique. Ces philosophes seraient passés de la description à l'investissement. Ainsi A. Delatte explique que « certains phénomènes particulièrement étonnants s'imposèrent à l'attention des premiers philosophes grecs qui se sont intéressés aux phénomènes de la psychologie tels l'exaltation des poètes, la faculté prophétique, l'enthousiasme mystique, certaines maladies mentales ou nerveuses. La conception courante les attribuait à des influences surnaturelles : le devin et le poète étaient 'inspirés' par la divinité ou par la Muse, les adeptes des mystères étaient 'possédés' de leur dieu, des divinités malignes ou des démons fantasques assaillaient les hommes et, pénétrant en eux, produisaient les délires et les convulsions. Bref, tous ces phénomènes étranges et inexpliqués étaient expliqués par 'l'enthousiasme' ou la possession divine. Dans quelle mesure acceptèrent-ils l'explication religieuse ou la remplacèrent-ils par une explication rationaliste ? ». Armand DELATTE, *Les conceptions de l'enthousiasme chez les philosophes présocratiques*, *op. cit.,* p. 5.

sorte de '*philia érotisée*' [42] le poussant à courir, embrasser les pieds de son maître. En retour, nous l'avons vu, ce dernier le reconnut comme divin et lui rendit les mêmes hommages.

Une fois proposée cette liste de trois grands philosophes que sont Pythagore, Socrate et Épicure, nous pouvons considérer que nous avons affaire à des manifestations de sentiments intenses ressortissant de pratiques originairement initiatiques. Peu de courants ont montré une aussi grande ferveur religieuse, du moins, peu de pensées philosophiques se sont approchées aussi près des cultes inspirés. De manière générale, on assiste plutôt, au fur et mesure de l'approche de l'époque hellénistique, à une mise à l'écart de cette démarche (sauf paradoxalement avec l'épicurisme), voire à l'oubli de cette pratique initiatique liée à l'amitié ou à l'*erôs*.

Dès lors, nous pouvons tenter d'exposer l'hypothèse de cette étude sous une forme plus précise, celle de la naissance au sein de la pensée grecque antique d'une pratique philosophique singulière provenant des mystères[43]. Cette pratique incorpore à son activité rationnelle de pensée une proportion non négligeable de pratiques à caractère existentiel reliées à un culte de la *philia* ou de l'*erôs*, pratique que nous identifions comme relevant de la "philosophie initiatique"[44].

---

[42] Cette *philia* érotisée permet de penser que malgré d'immenses différences épistémologiques entre Pythagore, Socrate et Épicure, ces penseurs ont construit chacun un rapport aux sentiments d'amitié ou d'amour, qui les fait entrer en correspondance autant que parfois il les sépare.

[43] Jamblique, que nous citons avec toute la réserve qu'implique son caractère tardif, écrit, en parlant de Pythagore : « Il passa ainsi vingt-deux ans en Égypte dans le secret des temples à s'adonner à l'astronomie et à la géométrie et à se faire initier, non pas superficiellement ni n'importe comment, à tous les mystères des dieux (Les grands mystères, τὰ μεγάλα μυστήρια) ». JAMBLIQUE, *Vie de Pythagore*, § 19, traduction Luc BRISSON, Alain-Philippe SEGONDS, Les Belles Lettres, 2011.
Dès le début de la biographie de Pythagore par Jamblique, la présence de l'initiation et des mystères est primordiale. À ce propos TIMOTIN souligne que « le parcours philosophique était modelé sur la structure générale de l'initiation aux mystères » (Andrei TIMOTIN, *La démonologie platonicienne Histoire de la notion de daimôn de Platon aux derniers néoplatoniciens*, *op. cit.*, p. 80).
C'est ce que confirme Achim Wurm (*Platonicus amor. Lesarten der Liebe bei Platon, Plotin und Ficino*, Walter de Gruyter Verlag, Berlin, 2008, p. 20) au sujet d'un ouvrage de Ch. Riedweg, *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien* (Berlin, 1986) « *der aus religionsgeschichtlicher Perspektive die Rede des Sokrates untersucht und ihr die "Tiefen struktur" einer "Mysterien initiation" zugrundeliegen sieht* » (qui examine le discours de Socrate [*Banquet* 210a-212a] d'un point de vue historico-religieux et en conclut qu'il est basé sur la 'structure profonde' d'une 'initiation aux mystères').

[44] Il s'agit d'un terme que nous retrouvons chez Raven dans *Les philosophes présocratiques* (p. 341), où l'auteur utilise cette notion pour décrire le pythagorisme. De plus, cette relation entre initiation et culte de l'amitié est fait par Konstan dans sa partie « *Pythagoreanism and the cult of friendship* » où il écrit : *« Perhaps the maxim, "philia of all toward all," that Iamblichus ascribes to Pythagoras (69) is to be understood as restricted to*

C'est trois courants selon nous initiatiques sont les acteurs d'une histoire, celle de la transposition d'un des phénomènes les plus représentatifs d'un nouvel élan religieux dont l'origine remonte à l'époque archaïque : le phénomène de l'enthousiasme.

3. Naissance et oubli de l'expérience initiatique de la *philia* et de l'*erôs* en Grèce antique

L'histoire du processus d'intellectualisation et de transposition du phénomène de l'enthousiasme est plus importante qu'on le pense. En effet, l'*enthousiasmos* et la *theia moira* (don divin qui fait naître et propage l'enthousiasme chez les *theioi andres*) ont constitué pendant longtemps un angle mort des études philosophico-historiques.

> En réalité, l'idée d'une mystique des premiers philosophes n'est pas nouvelle : elle a déjà été formulée d'une manière moins crue, certes, et très stylisée, par Bergson dans un ouvrage clairvoyant, mais peu exploité. De même, en pleine époque de positivisme conquérant, le jeune Nietzsche, non sans romantisme, l'avait courageusement approchée en établissant un lien entre tragédie, dionysisme et philosophie naissante avec, toutefois, un angle d'appréciation passablement sélectif, qui excluait d'emblée un philosophe pourtant très dionysiaque comme Socrate[45].

Il appartient pourtant à Bergson d'avoir fourni une vision synthétique de l'interaction entre mystères et philosophie grecque naissante. Comme il l'a montré, en parlant d'un nouvel élan religieux, lorsque la vague « spontanée et, pour ainsi dire, inévitable et irrésistible »[46] a perdu de son intensité et qu'elle a bouleversé l'ordre des choses, il a fallu reconstruire des représentations et réédifier les visions du monde. Alors, du dionysisme aurait émergé l'orphisme, puis est né le pythagorisme, qui fut à son tour transposé par le platonisme[47] et,

---

initiates » (Peut-être que la maxime 'la *philia* de tous envers tous', que Jamblique attribue à Pythagore doit être compris comme réservée aux initiés). David KONSTAN, *Friendship in the classical world*, p. 115.

[45] Jean-Luc PÉRILLIÉ, « Les premiers philosophes et l'enthousiasme des origines », dans *Revue Klèsis* n°2, 2005, p. 3.

[46] Henri BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Édition électronique (ePub, PDF) v. : 1,0 : Les Échos du Maquis, Paris, 2013 (première édition 1932), p. 94.

[47] Luc BRISSON dans son introduction à JAMBLIQUE, *Vie de Pythagore*, *op. cit.,* p. LVII, écrit : « Au début de la *Théologie Platonicienne*, Proclus, qui évoque dans ses grandes lignes toute l'histoire de la philosophie, peut donc se permettre d'écrire : 'Toute la théologie grecque est une fille de la mystagogie d'Orphée ; Pythagore avait repris d'Aglaophamos les initiations relatives aux dieux, Platon ensuite a reçu des écrits pythagoriciens et orphiques la science toute parfaite qui les concerne' (*Théol. Plat.* I5, p. 25.26-26.24) ».

achevant l'époque classique grecque et ouvrant sur la période hellénistique, Épicure transposera dans un dernier prolongement le culte de la *philia* en construisant un pont entre la science et la religion, et en liant l'initiation, l'éthique et la voie démocritéenne.

Afin de mettre à l'épreuve cette hypothèse, nous détaillerons et présenterons en trois temps cette expérience de l'amitié et de l'amour dans la philosophie de la Grèce antique.

Dans un premier temps, nous étudierons la naissance de cette expérience et sa création par Pythagore, par l'avènement de la *philia* pythagoricienne comme partie intégrante du genre de vie philosophique, grâce à des témoignages comme celui de Timée de Tauroménion[48]. Puis, en étudiant le passage du fragment 112, où l'on voit Empédocle entouré d'amis, nous nous questionnerons sur le rapport qu'entretient le philosophe avec la *philia* pythagoricienne, afin de mettre en exergue la singularité du philosophe dans le rapport à autrui.

Dans un second temps, nous continuerons avec la rupture socratique qui semble substituer le couple érotique à la communauté avec l'invention de la dialectique, en s'émancipant peut-être de la philosophie à caractère strictement communautaire. Nous verrons comment le vieux philosophe a pu inspirer de l'amour à ses compagnons écrivains-philosophes : Platon, et Xénophon. Et nous en viendrons à travailler la problématique du Socrate historique dans l'œuvre de Platon avec l'*erôs* et le rapport au corps comme critère de distinction, car si « l'ultime révélation, à savoir qu'Éros s'est incarné en la personne même de Socrate »[49] fut un des grands objectifs du *Banquet* de Platon, cela pourrait signifier que la présence d'un Socrate historique est corrélée à la présence d'un type de comportement érotique.

Alors nous détaillerons l'invention de cette philosophie, avec l'apparition de la dialectique, de la maïeutique, et de tout le champ lexical qui se rapporte au couple jusqu'à l'accouchement. Nous y verrons également l'histoire de la présence et de l'effacement du

---

[48] Les textes « de Timée, historien de la Sicile du troisième siècle, […] un autre élève d'Aristote, s'apparentent plus au style d'une vie de saint Pythagore qu'à une simple récit historique. Mais ils pourraient renfermer une parcelle d'authenticité ». John Earle RAVEN, *Les philosophes présocratiques*, Éditions universitaires de Fribourg, 1995, p. 242.

[49] Jean-Luc PÉRILLIÉ, *Mystères socratiques et traditions orales de l'eudémonisme dans les dialogues de Platon*, Academia Verlag, Sankt Augustin, Berlin, 2014, p. 70.

Socrate historique au sein des dialogues platoniciens, ce qui présage peut-être de l'évincement de la pratique érotique du maître au fil du temps. Enfin, nous terminerons avec l'héritage communautaire pythagoricien et l'héritage érotique de Socrate à savoir : Épicure. Ce philosophe semble avoir repris le flambeau de l'amitié initiatique par-delà l'épisode d'analyse essentiellement anthropologique d'Aristote concernant la pratique de la *philia*.

En construisant l'idée d'intermondes[50] reliés par un sentier fait d'*eidôla*, c'est-à-dire, un pont atomique reliant le divin et l'humain, Épicure montre qu'il existe toujours un passage d'amitié vers le monde des dieux. Dans un dernier souffle qui chercherait à atteindre l'οἰκουμένη (s'adressant à la totalité du monde), les épicuriens vont proclamer une sorte de "bonne nouvelle" du culte de l'amitié philosophique, celle qui apaise l'âme, lui permettant d'échapper à la terreur du destin[51].

Nous conclurons ce développement par une proposition qui pourra paraître assez audacieuse, celle d'un cadre de la pratique de la "philosophie initiatique", d'une herméneutique à caractère général et celle d'une 'théurgie' philosophique. Les pratiques du sentiment amoureux liées au bonheur et intensifiées par le charisme des grands maîtres ont pu être perçues par les disciples comme relevant d'une forme de magie divine. Le philosophe, parce qu'il articulait l'amitié ou l'amour, la vérité et sa relation au bonheur, représentait non seulement l'accomplissement … mais, pour l'initié, une transfiguration de l'humain en divin.

Nous soutenons que les maîtres de la pratique de la "philosophie initiatique" se sont fortement désolidarisés de l'anthropologie homérique et hésiodique qui assignait à l'humain une situation moyenne entre les dieux et les bêtes. Il s'agissait de mettre un terme à la vision tragique de l'existence conçue par les Grecs, montrant au grand jour la possibilité du salut[52] sur le chemin de la vérité par le pouvoir de la *philia* et de l'*erôs*, avec l'aide de l'expérience

---

[50] « *Intermundia* ('inter-mondes') est une création lexicale de Cicéron pour rendre le grec Μετακόσμια, 'intervalles entre les mondes' (Épicure, *Lettre à Pythoclès*, 89, p. 33) ; aucun texte épicurien n'en fait explicitement le lieu du séjour des dieux tandis que Cicéron emploie le terme dans des contextes polémiques (voir Les Fins ultimes, II, XXIII, 75) ». CICÉRON, *La nature des dieux*, *op. cit.*, note 17.

[51] Le fragment 52 dit que « l'amitié danse autour du monde, nous ordonnant à tous comme un héraut, de nous éveiller à [ce qui constitue] la béatitude ». ÉPICURE, *Sentences vaticanes*, 52, Bibliothèque la pléiade, Gallimard, Paris, 2010, traduction Daniel DELATTRE.

[52] Même chez les épicuriens, car l'absence de mort est aussi l'absence de tourment après la mort.

de l'enthousiasme. La pratique de la "philosophie initiatique" fut en quelque sorte le grand φάρμακον[53] de cette époque.

[53] Dans la vie de Pythagore, Jamblique écrit ceci : « Le nom seul et unique qui récapitule et rassemble tous ces aspects, celui d'amitié, c'est de l'aveu universel, Pythagore qui l'a inventé et établi ; c'est lui en règle générale, qui fut la cause essentielle que ses disciples eurent des relations particulièrement adaptées avec les dieux en songe et en rêve, ce qui n'arrive jamais à une âme troublée par la colère ni égarée par le plaisir ni par aucun autre désir honteux ». JAMBLIQUE, *Vie..., op. cit.*, § 70.
Il est à noter que la relation entre l'amitié, les dieux, les rêves, les plaisirs, les désirs et le trouble de l'âme sont des points communs entre les pythagoriciens et les épicuriens. Malgré une forte distinction épistémologique le but et les moyens que s'attribuent leurs philosophies respectives sont identiques, à savoir : le repos de l'âme par un culte savant.

Partie I : Émergence de la pratique de la “philosophie initiatique”

Aristote, dans ses livres *Sur la philosophie pythagoricienne* (Πυθαγορικῆς φιλοσοφίας), rapporte que la distinction suivante était tenue par ces hommes parmi les choses tout à fait secrètes : " Dans le vivant rationnel, il y a d'un côté le dieu (θεός), de l'autre l'homme (ἄνθρωπος), et enfin l'espèce du type de Pythagore" (τὸ δὲ οἷον Πυθαγόρας).
JAMBLIQUE, Vie de Pythagore [1].

Prenant appui sur une cohérence chronologique que nous a donné le livre de Fraisse, nous commençons cette étude par les vestiges de l'époque archaïque, en nous focalisant sur ceux qui ont introduit l'amitié et l'amour comme fondateurs de leur pensée, à savoir Pythagore et Empédocle.

En faisant cela, nous tentons de replacer la pratique des anciens dans son contexte culturel, en substituant à l'idée d'une philosophie originelle pythagoricienne, faite d'un travail métaphysique principalement contemplatif, la conception d'une pratique de la "philosophie initiatique", liée à des exercices spirituels et donnant une importance primordiale à la communauté.

En effet, comme le fait remarquer Pierre Hadot

> 'Exercices spirituels'. L'expression déroute un peu le lecteur contemporain. Tout d'abord il n'est plus de très bon ton, aujourd'hui, d'employer le mot 'spirituel'. Mais il faut bien se résigner à employer ce terme, parce que les autres adjectifs ou qualificatifs possibles : 'psychique', 'moral', 'éthique', 'intellectuel', 'de pensée', 'de l'âme' ne recouvrent pas tous les aspects de la réalité que nous voulons décrire. […] En fait, ces exercices […] correspondent à une transformation de la vision du monde et à une métamorphose de la personnalité. Le mot 'spirituel' permet bien de faire entendre que ces exercices sont l'œuvre non seulement de la pensée, mais de tout le psychisme de l'individu et surtout il révèle que les vraies dimensions de ces exercices […] (et ces exercices spirituels) existent déjà dans la tradition philosophique de l'Antiquité[2].

[1] JAMBLIQUE, *Vie..., op. cit.*, § 31. « Fragment 192, fr. 2 Ross. L'ouvrage d'Aristote *Sur les pythagoriciens* est malheureusement perdu. On trouvera une importante notice sur cet ouvrage dans Burkert, *Science*, p. 28-52 (Walter BURKERT, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*) ». *Ibid.*, Note 1.

[2] Pierre HADOT, « Exercices spirituels », dans *École pratique des hautes études*, *Section des sciences religieuses*, Annuaire, tome 84, 1975-1976, 1974, p. 25-26.

Ainsi, l'analyse de Pierre Hadot représente un réel progrès dans l'examen des pratiques antiques (philosophie comme genre de vie plutôt que théorie).

À ce sujet, Émile JANSSENS écrit dans une recension de *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Philolaos und Platon* de l'ouvrage de Walter Burkert[3] :

> Un des caractères essentiels de la mathématique pythagoricienne est constitué par son herméticité et, dans une grande mesure, sa constante liaison avec des éléments irrationnels. Au contraire, la géométrie grecque, telle que nous la voyons constituée chez Euclide et dans la suite, est entièrement démonstrative. Il y a entre la tradition pythagoricienne et la mathématique grecque une différence de nature essentielle qui exclut les prétentions du pythagorisme à un rôle d'initiateur, voire même de fondateur. Qu'il y ait eu contribution, cela ne fait aucun doute. Mais ce ne sont pas les rêveries « arithmétiques » de la secte qui ont donné le branle à l'instauration d'une science mathématique telle que nous la voyons se développer dans le déroulement de la pensée grecque. Ces rêveries sont du reste mises en relation avec une revue des manifestations de la mystique des nombres telle qu'elle apparaît chez d'autres peuples et dans d'autres civilisations. Les convergences sont frappantes, et le pythagorisme apparaît dès lors comme gravement entaché de caractères propres précisément à ces sciences non-grecques où l'irrationnel, la magie, le traditionalisme, l'herméticité et même un certain cléricalisme aboutissent à la formation d'un corpus en contradiction avec tout ce qui fait l'incomparable valeur de la science hellène, à savoir la rigueur et la libre discussion[4].

Cette recension de Janssens qui s'appuie sur Burkert, est symptomatique de l'approche strictement positiviste qui a longtemps dominé dans les études anciennes. De fait, nous nous situons en-dehors de d'une approche aussi réductrice et aussi orientée. Il faut simplement remarquer, a contrario de ce qui vient d'être dit, que la découverte des grandeurs incommensurables (répercutée dans le Ménon de Platon) est un des titres de gloire de l'École pythagoricienne. De plus, il n'y a pas de frontière tranchée et hermétique entre spiritualité interprétative et raisonnement mathématique chez les Pythagoriciens. En revanche, il existe une pratique philosophique qui se pense par-delà l'esprit humain, comme un cheminement qui provient d'autre chose. C'est pour cela qu'à l'origine, la pratique de la "philosophie

Il est à noter que dans cette puissante citation, aux éléments hégéliens quelque peu anachroniques par rapport à la pensée initiatique antique, il manque justement chez Pierre Hadot la dimension initiatique, le cheminement, la mise à l'épreuve, les symboles, et la sélection. Il utilise aussi l'herméneutique ascendante, celle de l'élévation et ne mentionne pas l'importance de la relation. Pierre Hadot décrit une pratique de la théologie, c'est-à-dire une élévation par contemplation plutôt solitaire, et non une initiation par une relation amicale ou amoureuse.

[3] Émile JANSSENS, recension de Walter BURKERT, Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Philolaos und Platon, dans L'antiquité classique, tome 32, fasc. 2, 1963, p. 629

[4] Walter BURKERT, *ibid*..

initiatique" pythagoricienne se comprend comme une relation du cosmos à l'esprit ayant besoin d'un intermédiaire et c'est là qu'intervient le sentiment relationnel de la *philia* en obéissant à une certaine logique.

Pour un pythagoricien, philosopher revient à se relier à l'harmonie universelle et divine dans une pratique à caractère existentiel qui a pour fondation la *mimesis* de cette harmonie proposée par le maître. Les pythagoriciens en imitant la perfection, c'est à dire les dieux dans leur amitié, se donnent une orientation claire dans leurs exercices spirituels. Un moyen simple pour atteindre ce but est non seulement d'aimer le maître, mais de le fréquenter aussi. Cela passe donc par l'imitation qui comprend l'apprentissage du langage du cosmos et de la nature par les sciences mathématiques. Il s'agit donc moins de faire de la science pour elle-même que de se familiariser avec le langage de l'harmonie, un langage réservé aux initiés.

En effet, à l'instar d'un phénomène naturel, la philosophie des anciens pythagoriciens est vécue comme un *bios*. Ce genre de vie est également l'expression d'une imitation de la nature, une application des lois du cosmos. C'est pour cela, qu'à cette époque, l'on voit apparaître dans le monde grec la κοινωνία (communauté), l'idée d'une mise en commun des forces du groupe, qui donnera naissance, dans d'autres domaines, à des phénomènes comme la phalange hoplitique avec des exemples comme le bataillon sacré de Thèbes, au sein duquel l'isonomie est corrélée à la *philia* voire à l'*erôs*. Le parallèle est troublant et montre que la philosophie antique s'inscrit pleinement dans un changement culturel.

De manière générale dans les cités grecques, cette conception de la force assemblée et harmonieuse devient un principe fondateur du rapport à autrui. La communauté est basée sur un principe d'attraction, décrit par Platon avec l'image de pierre d'Héraclée de Magnésie, où le groupe fait appel à une forme d'attachement, une force de gravitation qui va plus loin que l'expression de l'instinct grégaire. La *philia* est vécue rationnellement comme relation au cosmos ; en même temps, le rapport à autrui implique un « magnétisme » spirituel, tel qu'on le voit décrit dans l'*Ion* de Platon. Cette culture fait apparaître une circulation et un partage des émotions qui n'a rien à voir avec la tendresse (*storgê*) familiale ou le sentiment

d'appartenance à la cité. C'est ce que Jean-Pierre Vernant appelle « des rapports de symétrie, d'équilibre, d'égalité »[5]. La relation qu'entretiennent les anciens entre eux allie donc des forces magnétiques[6] et les rapports de symétrie au sens de proportion ou juste mesure.

De son côté, Pythagore va mettre en évidence et dynamiser l'ensemble de ces points, en y incorporant une nouvelle forme d'amour représentant le but de sa communauté, comme tremplin vers le bonheur en établissant par là même une connexion renforcée entre le divin, les lois du cosmos et l'esprit de l'homme. Il donne ainsi naissance à un groupement orienté vers la sagesse grâce à une forme d'amitié particulière, la *philia*. Pour les pythagoriciens il s'agit de construire un langage exprimant des lois géométriques, de partager l'amour des mathématiques, un langage sacré [7]. C'est cette démarche initiatique que nous devons tenter d'analyser pour en comprendre le fonctionnement.

Ainsi, c'est avec beaucoup de prudence que cette enquête nous mène vers l'un des plus grands labyrinthes de l'histoire de la philosophie, car une étude sur les pythagoriciens demeure une chose particulièrement délicate. À l'inverse d'un courant basé sur l'écrit et procédant d'une culture plus formaliste, plus proche de la nôtre, cette philosophie aux pratiques initiatiques et orales a tout pour déconcerter le lecteur moderne. Pire encore, avec les pythagoriciens se pose en effet le problème de la crédibilité des sources et de leurs interprétations.

Nous pouvons constater que, non seulement ces dernières, à l'instar des écrits de Porphyre et de Jamblique[8], sont tardives (ce qui, inévitablement, pose la question de leur

---

[5] Jean-Pierre VERNANT, *Les origines de la pensée grecque*, P.U.F, Paris, 1962, p. 3.

[6] Les forces magnétiques ont pour base un sentiment dominant, pour exemple, la famille de la cité grecque va graviter autour de la στοργή (*storgê*), un sentiment filial fait d'obligations, pour souder ses membres. Nous faisons également référence à l'*Ion* (533d), où Platon exprime sa théorie de la transmission par la chaîne aimantée.

[7] Voir le fragment 11 de Philolaos, cité dans la traduction de Simone WEIL, « Intuitions pré-chrétiennes », *Œuvres Complètes*, IV, vol. 2, Fayard, Paris, 1985, p. 248. Il est à noter que la citation du fragment 11 de Philolaos, est en fait un commentaire de Proclus : « Et la sagesse pythagoricienne s'en sert aussi comme d'un manteau pour cacher la voie mystique vers les dogmes divins (*kai hè tôn Pythagorieiôn philosophia parapetasmasi toutois khromenè tèn mystagôgian katakryptei tôn theiôn dogmatôn*). C'est le cas pour tout le "*Hieros Logos*" (Discours Sacré), et Philolaos dans *Les Bacchantes*, et toute la méthode de l'enseignement de Pythagore concernant la divinité (*toioutos gar kai ho hieros sumpas logos kai ho Philolaos en tais Bakkhais kai holos ho tropos tès Pythagorou peri theôn hyphègèseôs*) ».

[8] Même si nous soulignons la question de la fiabilité des néoplatoniciens, nous faisons nôtres les propos de Constantinos Macris sur l'idée d'un pont entre tradition et innovation notamment de la part de Jamblique, en

fiabilité) mais que, de surcroît, elles sont issues d'une tradition orale dite pseudépigraphique, sans oublier que ce courant est réputé pour avoir codé ses informations. Ainsi, les recherches de Kirk, Raven, et Schofield, montrent que la tradition pythagoricienne, fondée sur une culture de l'oralité, l'était également sur l'idée de conserver secrètement la tradition, dans l'objectif de protéger la parole du maître. Cette dernière, camouflée par un codage, est désignée par le terme d'*akousmata* (les choses qui sont écoutées) et de *sumbola*[9], qui renvoie aussi bien au signe qu'au mot de passe. Raven écrit à ce sujet que tout cela « aurait permis au nouvel initié de faire reconnaître son statut auprès de ses condisciples et des dieux, dans ce monde comme dans l'autre »[10].

Alors, comme le souligne Luc Brisson, dans cette communication symbolique et codée, la recherche se voit entravée par ces mécanismes de protection, car il « s'agissait de transmettre les maximes essentielles sous une forme inaccessible aux profanes »[11]. De fait, même si nous avions à notre disposition un papyrus de Pythagore authentifié, cela ne nous garantirait pas pour autant sa compréhension.

Tout cela corrobore l'hypothèse d'une philosophie aux pratiques initiatiques, à la fois mystérique et rationnelle, cultuelle et scientifique. Ce constat seul pourrait nous pousser à nous arrêter là, puisqu'étudier une philosophie sans écrits d'origine, issue d'une tradition orale, dite pseudépigraphique et codée, dont les seules sources accessibles sont tardives et partiales, semble relever de l'impossible. Et c'est à ce moment-là que la méthode

---

effet, selon ce chercheur : « le traité de Jamblique sur le mode vie pythagoricien (fin IIIe – début IVe siècle) constitue un point d'accès privilégié à l'étude du jeu subtil entre tradition et innovation qui caractérise la production culturelle, philosophique et littéraire de l'Antiquité tardive, y compris dans le domaine de la biographie. Le propos de la présente étude est de mettre en lumière comment Jamblique, tout en reproduisant fidèlement des sources anciennes et authentiques (ou au moins relativement fiables), parfois même rares et précieuses, sur la biographie de Pythagore, les réinterprète selon des schémas de pensée et des catégories qui sont celle du platonisme tardif ». Constantinos MACRIS, « La lecture néoplatonicienne de la biographie de Pythagore par Jamblique : quatre exemples tirés de son traité 'Sur le mode de vie pythagoricien' », *Preprint submitted on 3 Jan 2021*, p. 1.

[9] Afin d'étayer notre exemple il convient de rajouter l'explicitation de l'œuvre de Viltanioti : « Dans les cultes à Mystères, les σύμβολα servent de signes de reconnaissance parmi les initiés ou entre les initiés et les dieux. Par exemple, le σύμβολον ou σύνθημα d'Éleusis, tel qu'il est transmis par Clément d'Alexandrie, résume les étapes de l'initiation d'une manière telle qu'il ne révèle quasi rien aux non-initiés ». Irini-Fotini VILTANIOTI, *L'harmonie des Sirènes du pythagorisme ancien à Platon*, Walter de Gruyter Verlag, Berlin, 2015, p. 38.

[10] John Earle RAVEN, *Les philosophes présocratiques*, *op. cit.*, p. 245. Il convient de souligner que la dualité entre ce monde et l'autre, les lois du cosmos et la pensée, les dieux et les humains, est permanente, la pratique de la philosophie est vécue comme la construction permanente d'un pont entre deux mondes.

[11] Luc BRISSON, Arnaud MACE, Anne-Laure THERME, *Lire les présocratiques*, P.U.F, Paris, 2018, p. 107.

d'archéologie philosophique à l'interprétation 'généreuse', celle qui permet de prendre en compte des sources brouillées par d'autres époques, pourrait être pertinente ou pour le moins proposer un sentier accessible.

En effet, au premier regard, les écrits sur ce mouvement, notamment dans leur dimension dite pseudépigraphique, semblent ne pas posséder la cohérence nécessaire pour que l'on puisse les considérer comme un appui historique suffisant. Les contradictions sont grandes. Mais, plus grave encore, la description des pouvoirs attribués à Pythagore et à Empédocle entraîne de nombreuses réserves chez les historiens modernes. La pensée extra-humaine donne un *a priori* parfois sclérosant sur le sérieux de la démarche, tant nous sommes reliés au courant que nous avons qualifié d' 'anthropologique'. Enfin, la religiosité pro-pythagoricienne au sein même de la tradition platonicienne[12] et aristotélicienne, en sus du décalage entre les modes de pensée des différentes écoles, ainsi que la possibilité de confusion avec d'autres courants philosophiques sont également de nature à entraver un travail de recherche.

Ce chaos herméneutique peut, aux yeux du courant historique actuel dont la méthode est rationaliste, voire parfois hypercritique, apparaître comme le résultat d'un processus d'effondrement de la pensée rationnelle. Ce positionnement a par ailleurs été théorisé par André-Jean Festugière dénonçant des textes qui auraient semé la confusion dans l'histoire de la pensée. Il introduit alors l'expression « fiction littéraire ». Selon cette théorie, que décrit Pierre Brunet :

> L'invasion de l'esprit irrationnel et mystique de l'Orient à une certaine époque 'paraît plutôt un symptôme que la cause profonde du mal', qui, elle, n'est autre que 'le déclin du rationalisme' […]. Car seul ce déclin peut donner les éléments d'une réponse à la question posée de façon si nette par le P. Festugière : 'D'où vient alors que maintenant, ce rationalisme grec se renonce, que ce soit lui qui cède devant l'élément

[12] Pour John Earle Raven : « Platon influe sur notre entendement de la pensée de Pythagore, il affecte et contamine une grande partie des écrits et de la pensée au sujet de Pythagore dans l'Antiquité » (John Earle RAVEN, *Les philosophes présocratiques*, *op. cit.*, p. 230). Mais l'inverse est également à comprendre : que non seulement, « particulièrement importante fut l'adoption par Platon de la théorie des nombres dans le *Timée*, le *Philèbe*, et le célèbre bien qu'obscur 'enseignement oral' » (*ibid.*), mais parfois Platon semble prolonger la pensée pythagoricienne : « Le *Phédon*, par exemple, restitue très éloquemment la manière qu'avait Pythagore d'allier l'enseignement eschatologique sur le sort de l'âme aux préceptes éthiques et religieux : cette leçon est replacée dans le contexte pythagoricien d'une discussion entre amis ».

étranger, et qu'au lieu de s'en nourrir, il finisse par s'y absorber ?' (P. 7). [..] Et l'auteur, pour faire comprendre le fait, n'hésite pas à parler de 'démission de l'esprit'[13].

Nous prenons le pari de théoriser exactement l'inverse car, à l'instar de Jean-Pierre Mahé, nous pensons que cette pensée « loin de témoigner d'un défaut de raison, est au contraire le 'résultat d'une démarche rationnelle' »[14]. Comme nous l'avons hypothéqué dans notre introduction, l'existence de pratiques initiatiques aux seins de certains courants philosophiques donne une nouvelle interprétation à l'intégration de l'élément étranger, de la mystique orientale[15].

Contrairement à ce qu'avance Festugière, la mystique et le rationalisme n'ont pas été en guerre. Au contraire, ils avaient un ennemi commun. Dès le début, Protagoras et Socrate ont été condamnés par les représentants du conformisme dans la cité d'Athènes. Une *doxa* dominante de l'époque qui voyait d'un mauvais œil les interrogations des sophistes sur l'existence ou la non-existence des dieux, et sur l'apport de *daïmones* jugés corrupteurs.

Ainsi, dans la problématique des écrits pseudépigraphiques, le fait de signer d'un autre nom (généralement du nom d'un auteur connu) est considéré par les savants rationalistes actuels comme relevant d'une volonté de supercherie, de malhonnêteté. Cette condamnation morale relève de l'incompréhension : ces savants ne comprennent rien des pratiques intiatiques associées aux phénomènes de possession ou de révélation. Il est difficile cependant d'admettre qu'un écrivain ancien ait pu participer à des séances de possession. Toutefois, cela serait de nature à changer le regard que l'on porte sur son œuvre.

En effet, les écrits pseudépigraphiques sont perçus comme des faux, des fictions, des fictions littéraires, avec volonté de tromper. Au contraire, les écrits des pratiques de la "philosophie initiatique" sont honnêtes mais, ils possèdent des critères profondément

[13] Pierre BRUNET, « R. P. FESTUGIERE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, I : L'astrologie et les sciences occultes [compte rendu] », dans *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications*, tome 1, n°1, 1947, p. 80.
[14] Anna VAN DEN KERCHOVE, recension de *Hermès Trismégiste, Paralipomènes grec, copte, arménien*. Codex VI de Nag Hammadi, *Codex Clarkianus* 11 *Oxoniensis*, Définitions hermétiques, Divers, t. V, textes édités et traduits par Jean-Pierre MAHÉ. Paris, Les Belles Lettres (« Collection des universités de France », 546), 2019 » dans *Revue de l'histoire des religions*, 2021/4, tome 238, p. 733.
[15] Il est à noter que dans son texte Festugière parlait d'une évolution d'époque impériale et tardive, alors que notre sujet porte sur les périodes archaïque à hellénistique. Nous montrons donc ici que nous acceptons de considérer comme valables les sources tardives, au sens où elles auraient correctement compris la tradition archaïque et classique.

différents de nos standards bibliographiques actuels. Pour devenir un auteur (nous dirions plutôt un passeur) initiatique, il faut une connaissance éprouvée du sujet et un profond respect pour celui qui signe à travers soi. Le sentiment de révélation ou d'inspiration n'est pas perçu dans l'antiquité comme étant de la malhonnêteté. Personne n'accuse Hésiode de pseudépigraphie alors qu'il rend grâce aux Muses de s'exprimer à travers lui.

Ainsi, la clef de compréhension se trouverait dans la bonne foi et le profond respect pour la doctrine d'origine, mais aussi dans sa profonde connaissance. À ce sujet, Mahé[16] explicite la rigueur intellectuelle des néo-platoniciens et parle d'esprit d'observation empruntant le chemin inverse des "anthropologues", c'est-à-dire que ces derniers remontent vers les sources à la recherche de "preuves historiques" concernant les sources et la chronologie. Nous pouvons ainsi prendre connaissance des témoignages que lesdits néoplatoniciens ont pu récolter, dès lors qu'ils nous apprennent quelque chose sur les pratiques de l'amitié.

Ce chemin inverse reprend le processus herméneutique 'descendant', c'est-à-dire l'idée que le travail de la raison part d'une révélation, d'une inspiration et doit s'intégrer à l'esprit humain. Il représente l'inverse d'une herméneutique que nous nommerons 'ascendante', qui considère que le travail de la raison provient de la curiosité, de l'étonnement, de la pensée humaine et s'élève vers une vérité (pouvant même concerner les choses divines, nous pensons que l'inspiration et la théologie rationnelle correspondent à des processus contraires : celui qui étudie rationnellement les textes sacrés déjà transmis n'est pas à confondre avec l'homme inspiré qui reçoit une vérité soudaine, percutante, d'une source qui dépasse l'humain).

Pour comprendre l'honnêteté des pratiques de la 'philosophie initiatique', il convient de se remettre dans leur contexte. À cette époque archaïque où vit Pythagore, l'humain n'est pas encore considéré comme étant la mesure de toute chose et le centre de sa pensée. Il est commun d'avoir l'idée que la pensée humaine incorpore une dimension suprahumaine[17].

---

[16] Anna VAN DEN KERCHOVE, Définitions hermétiques, *ibid.*, dans *Revue de l'histoire des religions*.

[17] Cela pourrait prêter à confusion, car l'effectivité d'un processus basé sur le divin pourrait sous-entendre que la pratique de la "philosophie initiatique" est subordonnée à la croyance en la volonté divine. Ce n'est pas le cas

C’est alors le maintien de cette dimension qui saute aux yeux lors de la lecture des premiers écrits d’un Jamblique indiquant dans sa prière introductive l’importance des dieux, du maître et des épreuves dans la philosophie pythagoricienne. Ainsi, selon la bonne pratique de la “philosophie initiatique”, Jamblique ne débute pas par un étonnement humain qui le questionnerait, mais bien par l’accueil d’une révélation dynamisée par sa prière amicale ou amoureuse. La distinction revient au fait que sa problématique n’est pas un questionnement humain, elle n’est même pas une hypothèse, elle est une révélation qui peut être comprise en tant que telle.

Il écrit à ce sujet :

> « Après avoir invoqué les dieux comme nos guides (Ἐπὶ πάσης μὲν φιλοσοφίας ὁρμῇ θεὸν) et nous être confiés à eux ainsi que notre discours, suivons-les partout où ils voudront nous conduire, en regardant comme nulle importance le fait que cette école soit négligée depuis un si long temps, qu’elle soit dissimulée dans des connaissances étranges et certains symboles secrets, qu’elle soit cachée dans de nombreux écrits mensongers et faux, et enfin qu’elle soit rendue difficile d’accès par quantité d’autres difficultés de cette sorte (τὸ μαθήμασιν ἀπεξενωμένοις καί τισιν ἀπορρήτοις συμβόλοις ἐπικεκρύφθαι ψευδέσι τε καὶ νόθοις πολλοῖς συγγράμμασιν ἐπισκιάζεσθαι ἄλλαις τοιαύταις δυσκολίαις παραποδίζεσθαι). Il nous suffit, en effet, de la volonté des dieux, grâce à laquelle on peut supporter les choses encore plus difficiles que celles-là. Après les dieux, nous ferons du fondateur et père de cette philosophie divine (πατέρα τῆς θείας φιλοσοφίας) notre guide, mais au préalable nous ferons un retour en arrière, pour traiter de sa famille et de sa patrie »[18].

Pour donner un exemple, étant donné l’absence d’écrits signés de la main de Pythagore, l’archéologie et l’histoire, en toute bonne foi, peuvent émettre l’hypothèse que Pythagore n’a rien écrit[19]. Pourtant, à ce sujet, Ion de Chios, cité par Diogène Laërce, nous

---

puisque le processus qui fait appel à la force divine représente une altérité agissante et pas forcément une volonté. Ainsi il est tout à fait concevable de soustraire la volonté divine. C’est l’exemple des épicuriens pour qui les dieux n’ont pas de volonté envers le monde, ils qui font appel à une force physique qui représente cette altérité agissante à savoir les atomes. En somme, les pratiques de la ‘philosophie initiatique’ sont reliées à la conception de l’altérité parfaite ; Il s’agit de l’élaboration de rites, qui mime l’exemple à suivre qui vient d’ailleurs, et la boussole de cet ailleurs est le sentiment d’amour.

18 JAMBLIQUE, *Vie…, op. cit.,* § 1. Nous voyons ici à l’œuvre, lorsque Jamblique écrit « nous ferons un retour en arrière », la méthode du « chemin inverse », cette démarche d’historien décrite par Mahé.

[19] Comme l’écrit Constantinos Macris : « Contrairement à ce qui est habituellement admis sans réserve, à savoir que Pythagore n’a rien écrit, Riedweg montre que cette affirmation est tardive […]. Toutefois, on peut difficilement partager l’optimisme de l’auteur quant à l’existence de traces, aussi minces soient-elles, d’écrits authentiques de Pythagore ». *Dictionnaire des philosophes antiques*, volume VII, notice de Constantinos MACRIS, CNRS, Paris, 2018, p. 819. « L’affirmation selon laquelle ‘Pythagore n’a rien écrit’ est celle qui a le plus de chances de correspondre à la réalité historique », *Ibid.*, p. 843.

apprend que le maître de Crotone lui-même était dit pseudépigraphe. Ion prétend dans *les Triagmes* que « Pythagore aurait 'attribué à Orphée quelques écrits qu'il avait lui-même composés' »[20], ce qui, dans l'hypothèse de la véracité de cette information, serait de nature à bouleverser l'interprétation.

En effet, Ceci nous amène à attribuer à Pythagore une production littéraire de type pseudépigraphique, cela est confirmé par le fait que les pythagoriciens, selon Lebedev « claimed that their religious philosophy is sanctioned by the authority of the most ancient *theologos*, Orpheus » (prétendaient que leur philosophie religieuse été validée par le plus ancien inspiré, à savoir : Orphée)[21]. À ce sujet, Jean-François Balaudé écrit -en note de bas de page- quelque chose de crucial :

> Clément d'Alexandrie (*Stromates,* I 131) rapporte le même témoignage. S'il est bien douteux que Pythagore lui-même se soit livré à ce genre d'élaboration apocryphe, d'autres témoignages affirment avec insistance que le pythagoricien Cercops en particulier a composé de tels ouvrages orphiques (cf. 15 DK)[22].

Pourtant, nous ne pouvons pas nier que, même si cette hypothèse s'avère exacte, il nous est impossible, aujourd'hui, de la prouver. Cela entraîne cependant une autre conséquence beaucoup plus directe sur cette recherche : en effet, cette culture orale et initiatique a donné la légitimité à des biographes et à des doxographes d'attribuer (notamment à Pythagore) des δοξαι de la tradition orale, ainsi que de leur propre inspiration, en tant que vecteurs et transmetteurs de l'autorité spirituelle fondatrice du mouvement[23]. Si l'on admet

---

En effet, les informations à ce sujet sont contradictoires et tardives. Diogène Laërce laisse planer une réputation sur l'absence d'écrits de Pythagore (numérotation de LAKS) [D1 a & d.], pourtant il écrit non seulement sur un traité « *Sur la nature* » mais également de ces poèmes [D1 c-d] dans *Les débuts de la philosophie, Des premiers penseurs grecs à Socrate*, textes édités, réunis et traduits par André LAKS et Glenn W. MOST, Fayard, Paris, 2016, p. 381.
Quant à ceux qui affirment l'absence d'écrit de Pythagore, ils sont tardifs (Porphyre & Claudien Mamert, *ibid.*).

[20] Ainsi selon Constantinos Macris : « cela semble vouloir dire que, selon Ion, 'des écrits circulants sous le nom d'Orphée sont en fait de Pythagore' ». *Ibid., Dictionnaire*, *op. cit.*, p. 701. Il est donc possible que certains écrits orphiques soient issus de la démarche pythagoricienne et cela ouvre une possibilité de passerelle entre les courants de pensée. Pythagore est souvent relié à Orphée notamment pour ses relations à la musique, tant dans le décryptage des gammes que dans le pouvoir sur l'âme que ces derniers ont grâce à la musique. De plus, il existe un autre lien entre Pythagore et Orphée, ils sont tous deux remontés des enfers.

[21] Andrei LEBEDEV, « *The Authorship of the Derveni Papyrus*… », art. cit., p. 505.
. Nous traduisons '*theologos*' par 'inspiré' pour rester dans la cohérence de la schématisation conclusive de cette étude.

[22] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies...*, *op. cit.*, Livre VIII, note 8, p. 946.

[23] Il convient de rappeler que Pythagore lui-même a, selon Ion de Chios, utilisé ce procédé.

ces règles de fonctionnement, la bibliographie dite pseudépigraphique prend une structure de pensée davantage en adéquation avec ce cadre de recherche. Les témoignages sur la *philia* de Jamblique et de Porphyre acquièrent ainsi une légitimité supplémentaire et une certaine valeur d'authenticité. Notre but n'était donc pas de prouver l'existence d'une bibliographie pythagoricienne, mais bien l'existence d'un processus bibliographique légitimant certaines sources, qui sont elles-mêmes, bien existantes.

De ce fait, lorsque Lebedev écrit que « Chances are that already Herodotus and Ion of Chios in the 5th cent. BC expressed doubts concerning its authenticity and attributed the Orphic doctrine to the pythagoreans »[24] il met dans un même ensemble Hérodote et Ion de Chios[25] et ne prend pas en compte le fait que le doute soit l'expression d'une incompréhension ou d'un refus d'une culture qui se transmet par phénomène d'inspiration. Hérodote est l'un des plus grands représentants du processus de laïcisation de la pensée, du courant que nous nommons 'anthropologique'. Il est donc la partie adverse des tenants des pratiques d'une "philosophie initiatique". Sans être une preuve, sa critique va dans le sens de l'hypothèse de cette recherche.

Nous comprenons alors que cette bibliographie pythagoricienne chaotique n'est pas faite par des mystificateurs dans une volonté de falsification, mais qu'elle est construite par une culture qui, si elle répond à des critères de filiation épistémologique différents des nôtres, n'en demeure pas moins porteuse de sa propre logique. En somme, dans le cadre initiatique, celui qui écrit considère qu'il est le porte-parole d'un autre, alors que dans le cadre de l'historiographie moderne, celui qui écrit est porte-parole de lui-même référencé par ses pairs . Dans les deux cas, il est pour nous indispensable de comprendre qu'ils agissent avec la même dose d'honnêteté.

Si l'on ôte ce doute préalable qui marquait du sceau de l'infamie intellectuelle ces sources, la conséquence première pour cette recherche est que les informations qui nous sont parvenues ne peuvent être considérées comme de pures inventions puisque, même si cela peut arriver, le but premier des textes initiatiques n'est plus à être considéré comme de la

[24] Andrei LEBEDEV, « *The Authorship of the Derveni Papyrus*… », art. cit., p. 550.
[25] Il n'est pas certain que Ion de Chios puisse faire partie de ce que nous nommons les 'anthropologues'.

falsification mais bien de la fidélité voire de la dévotion. N'oublions pas que, de Jamblique à Pythagore, le culte lié au maître est fondé sur l'amitié ou sur l'amour. Ce qui renforce d'autant ~~plus~~ le caractère fidèle de sa démarche.

Nous soulignons le fait que ce qui passe pour de la pseudépigraphie relève d'une certaine pratique de l'amour-dévotion envers un père-fondateur (Orphée, Pythagore). Avec le socratisme, cela se prolonge encore puisque Platon tend à attribuer à Socrate, notamment dans la *République* et dans le *Phèdre*, des thèmes non socratiques, qui lui appartiennent en propre. On sait par Aristote (*Métaphysique*, M, 4), que Socrate n'a jamais soutenu la thèse des Idées séparées du sensible. On peut admettre à ce titre que Platon croyait non pas trahir mais accomplir ce que le maître avait laissé en friche, n'avait pu développer, sa mort ayant été prématurée. Il ne s'agissait donc pas, pour Platon, comme l'admet un préjugé répandu, d'utiliser Socrate comme un prête-nom, un faire-valoir. La déclaration d'amour d'Alcibiade envers Socrate (dans le *Banquet*)[26], qui exprime par un tiers les sentiments profonds de Platon envers son maître disparu et injustement condamné — témoignage qu'il faut prendre au sérieux — révèle l'esprit dans lequel se situaient les Anciens.

Ainsi, cette littérature initiatique témoigne d'un respect et d'une réappropriation du charisme du maître en dépit d'un discours relativement inaccessible, cependant issue d'une culture de l'oralité et d'une transmission en partie perdue. Cela atténue le principe d'une impossibilité d'étudier ces pratiques initiatiques. De plus, cette étude n'est pas seule dans cet exercice de réhabilitation.

En effet, faisant partie d'un courant qui trouve sa source dans la pensée de Pierre Hadot sur les « exercices spirituels » (dans une philosophie comprise comme un « genre de vie ») et sur la force de la tradition orale dans la philosophie antique, nous tentons de participer à la réhabilitation des écrits marqués par le fer rouge de la 'fiction littéraire' de Festugière. Peter Kingsley, dans la corrélation qu'il établit entre pythagorisme et hermétisme, écrit à ce sujet :

---

[26] Le travail de Livio Rossetti sur le discours d'Alcibiade (*Le dialogue socratique, 2011*) montre une étape décisive d'un point de vue herméneutique. Cet esprit de vénération-sacralisation du maître était celui des Pythagoriciens comme le montre le passage de *République*, 600a-b.

> En fait, l'idée même de simple 'fiction littéraire' n'a rien d'évident et, surtout, rappelle les tendances réductionnistes modernes à considérer les textes littéraires dans un vide artificiel, tout à fait indépendant de leur contexte social. (…) À l'époque [1961] où Burkert publiait ses idées sur les pseudépigraphes pythagoriciens, la mode était au rejet des *Hermetica*, également, comme simples 'fictions littéraires'. Mais des développements récents, dont la découverte de textes près de Nag Hammadi, ont rendu de plus en plus clair que même les plus raffinés des textes hermétiques sont les produits de cercles dont les membres appartenaient à une tradition vivante dotée de ses propres pratiques cultuelles et de son propre mode de vie. Les comparaisons entre les littératures pythagoricienne et hermétique sont assurément très instructives. Toutes deux sont des 'faux' : des écrits méthodiquement attribués à des autorités spirituelles influentes de l'Antiquité. Il existe de nombreuses ressemblances formelles et des recoupements quant au contenu entre les pseudépigraphes pythagoriciens et hermétiques. Et il n'est pas jusqu'à l'histoire de leur traitement par le monde académique moderne qui ne soit presque identique. Dans les deux cas, leur réduction au statut de simples 'fictions littéraires' a été une sur-réaction compréhensible, mais malheureuse, à la façon dont certains savants, au début du XXe siècle, ont eu tendance à dresser de façon suspecte le portrait de 'congrégations' hermétiques et de 'monastères' néo-pythagoriciens, dépeints à chaque fois dans des couleurs très manifestement chrétiennes[27].

Au contraire, en rendant inadéquat voire caduc par anachronisme le divorce pascalien de la foi et de la raison au sein des pratiques de la "philosophie initiatique", ce paradigme redonne leurs possibilités de vérité à ces écrits en leur ôtant le qualificatif infamant de pseudépigraphique au profit de celui de bibliographie "initiatique". Comme le décrit Jean-Luc Périllié, cette nouvelle façon d'étudier ces textes fait intervenir un changement de paradigme « au sens de Thomas Kuhn, en tant que système implicite et dominant, reproduisant des visions globales, au lieu de chercher à développer une appréciation circonstanciée, nuancée et personnelle »[28]. Reprenant cette pensée des anciens qui relevaient l'harmonie du cosmos, nous pourrions appeler ce paradigme :

> 'Harmonique' non pas dans un sens subjectif (à la manière des romantiques) mais dans un sens objectif, cosmologique. Un paradigme qui, en tout cas, devrait mieux nous permettre de saisir les caractéristiques spécifiques de la science des Anciens, nous mettant tout au moins à l'abri des projections anachroniques les plus

---

[27.] Peter KINGSLEY, *Empédocle et la tradition pythagoricienne. Philosophie ancienne, mystère et magie*, Les Belles Lettres, Paris, 1995 (édition anglaise), 2010, p. 373-374. Un phénomène que développe brillamment Jean-Pierre MAHÉ dans *Hermès Trismégiste Paralipomènes*, tome V : Codex VI de Nag Hammadi - *Codex Clarkianus 11 Oxoniensis* - Définitions hermétiques – Divers. Jean-Luc Périllié écrit à ce sujet qu'« au 'déclin du rationalisme' de Festugière, Mahé substitue un 'appétit d'élargissement universel de la raison' » : Jean-Luc PÉRILLIÉ, "Un changement de paradigme dans l'étude du *Corpus Hermeticum*. L'apport d'un codex copte de Nag Hammadi", dans *La Règle d'Abraham*, art. cit., p. 19.

[28] Jean-Luc PÉRILLIÉ, *ibid.*, p. 6.

> grossières. En ce sens, nous avons tout intérêt, pour les études de philosophie ancienne, mais pas seulement, de nous débarrasser des vieilles lunes du paradigme romantico-moderniste[29].

Ainsi, le rationalisme moderne est lié au romantisme. Primat de l'écrit sur l'oralité, insistance démesurée sur la subjectivité créatrice de fictions. Les Anciens n'étaient en rien des romantiques qui cherchaient à créer selon le « moi je ». Leur idée même de l'inspiration où le soi est relié au cosmos et au divin leur interdisait une si grande projection de l'*ego*[30].

Afin de prolonger notre avertissement d'ordre méthodologique, nous pouvons élargir la méthode de l'archéologie philosophique à l'interprétation dite 'généreuse' qui correspondrait ainsi à un nouveau paradigme. De fait, à l'instar d'un chantier archéologique, constitué d'un entremêlement de nombreuses strates d'époques diverses, de reconstitutions bienveillantes et parfois de falsifications, voire de profanations, lorsque les références anciennes semblent contradictoires (comme pour les biographies de Pythagore), le décryptage des sources doit, avec une extrême prudence et avec toute la modestie scientifique que cela implique, cela va sans dire, prendre en compte les différentes couches épistémologiques contextuelles afin de saisir la complexité du passé pour en retirer ce qui fait sens dans cette recherche. Heureusement, l'étude des pythagoriciens n'est pas seulement l'étude de Pythagore.

En effet, au contraire de la pensée du maître, grâce à un grand nombre de références, le mode de vie pythagorique semble avoir traversé l'histoire avec plus de netteté. Même si, du fait de la tradition initiatique, les doctrines étaient maintenues sous le sceau du secret, l'on pouvait davantage diffuser par écrit les caractéristiques de leur mode de vie. Nous avons donc sélectionné plusieurs auteurs qui ont pu, pour des raisons qui leur sont propres, se détacher partiellement de cette entrave pour nous laisser quelques indices.

Le premier est Timée de Tauroménion, souvent cité par Diogène Laërce et par Jamblique comme historien sérieux. Cet auteur nous transmet une source riche

[29] Jean-Luc PÉRILLIÉ, *ibid.*, p. 33.
[30] Cependant, il faut tenir compte du fait que certains faussaires pouvaient faire passer des écrits apocryphes pour authentiques afin de se faire de l'argent. À ce sujet voir le prix, selon Diogène Laërce, de l'écrit de Philolaos que Platon aurait plagié. Les manuscrits coûtaient très cher. Mais ce n'était pas le cas dans les communautés orphiques, pythagoriciennes ou hermétiques qui ne cherchaient pas à s'enrichir.

d'informations. Malgré les critiques qui lui sont très tôt[31] adressées, sa précision dans la description est inégalée, d'autant plus que, selon Constantinos Macris « on peut apprécier son indépendance d'esprit face au poids de la tradition »[32]. En complément, le péripatéticien Aristoxène de Tarente, disciple d'Aristote, théoricien de la musique et contemporain d'Alexandre le Grand, a reçu une éducation pythagoricienne de première main en les personnes de Lampros d'Érythrée, de Xénophile de Chalcis et de celle de son père Spintharos[33]. Comme il s'agissait de pythagoriciens de la dernière génération en lien direct avec la première école, nous pouvons raisonnablement penser qu'il a eu accès à la tradition orale originelle[34]. À ce sujet, Raven arrive à la conclusion que même si l'ensemble de ces témoignages reste « impossible à confirmer ou infirmer, il a le mérite d'englober, sous une forme plutôt mesurée et crédible, la plupart des faits de la bibliographie de Pythagore sur lesquels d'autres écrivains se sont étendus avec force détails »[35]. Cet auteur nous apporte des renseignements sur le mode de vie des disciples de Pythagore, leurs pratiques de purification de l'âme et du corps, le poids de la musique, ainsi que l'anecdote de Damon et Phintias reprise plus tard par Diodore de Sicile.

Ensuite nous avons Dicéarque disciple d'Aristote, pythagoricien d'origine et premier historien de la philosophie. Comme le souligne Jean-Luc Périllié :

> Le platonicien Porphyre[36] qui rapporte cette première étape de l'histoire des Grecs selon Dicéarque, donne raison à cette vision des débuts de l'humanité, dès lors

---

[31] Au sujet de Timée de Tauroménion « lorsqu'il reprend les autres, il fait preuve de beaucoup d'astuce et d'effronterie ». POLYBE, *Histoire*, XII, 24, 5, traduction Denis ROUSSEL, Gallimard, Paris, 2003. Polybe n'apprécie pas l'investigation historique de Timée, mais c'est une critique méthodologique qui ne discrédite pas ce dernier, pas plus que les reprises de Diodore de Sicile, de Trogue Pompée, et de Plutarque qui en font un exemple de vérité.

[32] *Dictionnaire des philosophes antiques, op. cit.*, volume VII, p. 720.

[33] *Ibid.*.

[34] L'hypothèse la plus probable est qu'entre Pythagore et Aristoxène de Tarente il y eut une filiation ininterrompue. Cependant en nous référençant aux travaux de Kingsley sur la pseudépigraphie et à notre hypothèse de la bibliographie dite pseudépigraphique, il n'est pas certain que les doxographes plus tardifs aient été entravés par une rupture de la chaîne traditionnelle. Il reste possible qu'il ait existé des groupuscules sporadiques vivant dans la clandestinité. De toute façon, aux yeux de ce courant, il ne peut pas y avoir de lien entre une prétendue pureté philosophique originelle et des écrits sources. En effet, il serait étrange qu'au sein de la tradition orale et initiatique il ait existé un dogmatisme du culte de la lettre.

[35] John Earle RAVEN, *Les philosophes présocratiques*, *op. cit.*, p. 239.

[36] Selon Eusèbe de Césarée, dans son œuvre *Chronologie*, Porphyre écrit sur l'histoire hellénistique

> que le Péripatéticien reprend à son compte la *doxa* très connue du *Philèbe*[37] de Platon (16c), qui est certainement d'origine pythagoricienne. En cela, Dicéarque apparaît comme un représentant de la branche pythagorisante et religieuse du Péripatos, prenant encore à cet égard quelque distance avec son maître, Aristote, se rapprochant plutôt, de fait, du 'traditionalisme' des Pythagoriciens et de Platon[38].

Pour finir, afin de comprendre la *philia* pythagoricienne par son mode de vie, nous ajoutons, avec prudence, les informations que nous fournissent Platon, Aristote, Ératosthène, Justin, Diogène Laërce, Porphyre de Tyr et Jamblique de Calchis. De là, nous commencerons cette étude sur la période en cherchant à comprendre ce qu'était le mouvement initié par Pythagore, son mode de vie, ses pratiques. Et, à l'intérieur de cette institution, nous observerons sa manière d'appréhender l'amitié afin de comprendre quels étaient ses processus. Grâce à ces indices, nous évaluerons les correspondances de ce mode de vie avec celui des cultes à mystères afin de nous donner la possibilité de trouver la présence, par-delà la pratique initiatique, d'un culte de l'amitié philosophique. C'est pour cela que nous devons comprendre que l'élaboration d'une herméneutique à caractère général des pratiques de la "philosophie initiatique" contextualise des pratiques mais ne définit pas toute la philosophie.

[37] « Toutes les inventions viennent des dieux » Platon, *Philèbe*, 16b, traduction et note de Jean-François PRADEAU, Garnier Flammarion, 2002.
[38] Jean-Luc PÉRILLIÉ, *Socrate et l'énigme des Dialogues de Platon*, Ousia, Bruxelles, 2020, p. 304.

Chapitre 1 : Communauté pythagoricienne, mode de vie, moyens et buts

1. Définition de la communauté pythagoricienne

Cette communauté d'amis reste difficilement définissable. La forme de l'école pythagoricienne fait débat. Pour exemple Loenid Zhumd dans son ouvrage *Pythagoras and the Early Pythagoreans* de 2012 écrit :

> The Pythagorean school includes only those Pythagoreans who left their mark in philosophy, science, and medicine. 'The Pythagoreans' is a more general term, which also embrases those who were menbers of the Pythagorean political societes (*hetairia*) and/or representatives of the Pythagorean way of life[39].

Dépassant la conception du culte civique, la simple école ou le groupement politique, elle est parfois décrite, dans le sens ancien et sans connotation péjorative, comme une secte.

> Selon Constantinos Macris : « Désignée à l'occasion par la recherche moderne, sans rigueur dans la terminologie, comme fraternité, confrérie, société […] ou société secrète, la 'communauté d'amis' […] de Pythagore a surtout été abordée à l'aide des catégories anciennes [1] d'un thiase (association religieuse et cultuelle) [2] de l'*hetairia* (club politique) et [3] de la *scholê* (école philosophique) […] Zhmud […] soutient fermement la thèse de l'*hetairia* politique, […] ainsi que la discussion critique permettant d'écarter la candidature de *scholê* […], puis celle d'un thiase […] C'était déjà la conclusion à laquelle était arrivé […] Krische. […] Un comparandum potentiellement révélateur pour saisir le vrai caractère de cette communauté, et auquel à ma connaissance on n'a jamais pensé, est le cercle *hetairia* aristocratique de la poétesse Sappho à Lesbos (ca 630 –ca 570) qui comme celle de son contemporain Alcée, était fondée, quelque 70 ans avant celle de Pythagore à Crotone, sur la *Philotès* (il convient de voir ici, avant la *philia*, une forme d'amour comme ciment de la

[39] Loenid ZHMUD, *Pythagoras and the Early Pythagoreans*, translated from russian by Kevin WINDLE, Rosh IRELAND, p 5. À ce sujet Jean-Luc Périllié écrit : « Se situant aussi en opposition envers la position dominante du XXe siècle (Frank, Gigon et Burkert), L. A. reprend à nouveaux frais la vision traditionnelle (Rohde, Guthrie, de Vogel). Sans vouloir nier la dimension religieuse du premier pythagorisme, il s'agit de montrer que le mouvement fondé en Italie par Pythagore à la fin du VIe siècle, a bien été philosophiquement florissant, tout en prenant davantage l'aspect d'une confrérie politique (*hetairia*) que d'un thiase (formation associant les célébrants d'un rituel à caractère sectaire) ». Jean-Luc PÉRILLIÉ, recension de : « *Leonid Zhmud, Pythagoras and the Early Pythagoreans*, translated from Russian by Kevin WINDLE and Rosh IRELAND », dans *Revue Philosophique de Louvain*, Troisième série, tome 112, n°1, 2014, p. 121.

> communauté) […] La/les communauté(s) Pythagoricienne(s) originelle(s) a/ont pu être interprétée(s) à l'aide du modèle sociologique de la secte de type charismatique (dans le sens axiologiquement neutre du terme). Dans ce sens on pourrait parler des pythagoriciens comme étant la première secte de l'histoire, une 'secte avant la lettre' » [40].

Le fait le plus notable à son propos est qu'elle fait entrer quelque chose de nouveau dans le domaine des penseurs de la *phusis* (relativement aux Ioniens), tout en s'appuyant sur la tradition. Cette communauté ne peut donc se réduire à ce que nous connaissons des groupements de l'époque.

En effet, il serait incorrect de considérer la communauté pythagoricienne comme une simple *hetairia* politique. Une telle institution n'adopte pas nécessairement un genre de vie qui lui est propre, ce qui relèverait davantage du domaine de la *scholê* avec ses exercices spirituels, voire du *thiasos* dans sa dimension religieuse. En fin de compte, tout se passe comme si, chez les pythagoriciens, les trois modèles étaient réunis en un seul. Comme le fait remarquer Jean-Luc Périllié, l'appartenance à une telle communauté est un libre choix qui « implique non seulement des prédispositions adéquates mais un changement radical de mode de vie, à savoir le choix d'un *pythagoreios tropos* »[41], une manière d'exister qui servira de modèle.

Ce que nous savons avec certitude, en revanche, c'est que cette communauté a progressivement édifié une vision de l'école philosophique grecque de son temps, dont Platon s'est inspiré en créant l'Académie. À ce sujet, le philosophe lui-même écrit :

> Mais s'il n'y a rien (concernant Homère) dans la vie publique, voit-on quelque chose dans le domaine du privé (Ἀλλὰ δὴ εἰ μὴ δημοσίᾳ, ἰδίᾳ) ? Est-il rapporté qu'Homère est devenu lui-même, durant sa vie, un guide de l'éducation (τισὶν ἡγεμὼν παιδείας αὐτὸς ζῶν λέγεται Ὅμηρος γενέσθαι) de ceux qui l'ont aimé pour l'avoir fréquenté (οἳ ἐκεῖνον ἠγάπων ἐπὶ συνουσίᾳ), ayant aussi transmis à ses successeurs un certain chemin de vie (καὶ τοῖς ὑστέροις ὁδόν τινα παρέδοσαν βίου Ὁμηρικήν) que l'on pourrait appeler « homérique », à l'instar de Pythagore qui fut lui-même aimé d'une manière exceptionnelle (Πυθαγόρας αὐτός τε διαφερόντως … ἠγαπήθη) par ses successeurs jusqu'à maintenant (οἱ ὕστεροι ἔτι καὶ νῦν), ayant dès lors constitué un genre de vie que les disciples appellent « pythagorique » (Πυθαγόρειον τρόπον

[40] *Dictionnaire des philosophes antiques*, *op. cit.*, volume VII, p. 806-807.
[41] Jean-Luc PÉRILLIÉ, « La métaphore du sentier (*atrapos*) chez Aristophane et Empédocle. Le ridicule d'un profanateur de la philosophie », dans *Revue de Philosophie Ancienne*, vol.27, n°2, 2009, p. 87.

ἐπονομάζοντες τοῦ βίου), ce qui les rend immédiatement reconnaissables aux yeux des autres (διαφανεῖς πῃ δοκοῦσιν εἶναι ἐν τοῖς ἄλλοις) ». (trad. LEROUX modifiée)[42].

Ainsi, Platon rompt avec la tradition homérique car, en mettant à sa juste place Pythagore comme éducateur principal, il nous informe sur la force originelle de cette démarche en mettant l'accent sur le verbe ἠγαπήθη, c'est-à-dire sur–l'exceptionnel amour[43] que l'on porte au maître[44], et on peut en déduire que ce genre de vie ne concernait pas des individus isolés mais des individus regroupés en communauté.

Cela nous apporte quelques prémisses pour la partie sur Socrate et les *Dialogues* de Platon. En effet, il s'agit du plus ancien témoignage sur Pythagore. Or ce témoignage parle de *bios* et d'amour. Cependant cet extrait soulève de nombreuses questions qu'il nous faudra mettre en travail : le témoignage est-il fiable ? Platon connaissait-il les pythagoriciens ? Et si oui, lesquels ? Comment ? Nous savons que le fondateur de l'académie est allé en Italie du Sud, plus précisément en Sicile, avant d'avoir composé la *République*. Ce texte procède-t-il du crypto-pythagorisme des *Dialogues* ? Pour une fois, Platon cite Pythagore. En effet, dans le livre VII de la *République*, le philosophe parle des pythagoriciens. Platon ira même jusqu'à appliquer le *koina ta tôn philôn* probablement pythagoricien et sectaire à l'origine du plan constitutionnel.

[42] PLATON, *République*, *op. cit.*, X, 600b.

[43] Comme le souligne Pierre Chantraine dans son *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, p. 7, le mot ἀγαπάω dans le monde homérique a « le sens de désirable » mais pas seulement, puisque petit à petit, notamment pour parler d'un hôte, ce mot « devient proche de φιλέω, mais en plus expressif », c'est-à-dire un accueil très chaleureux, ce qui, plus tardivement conduira ce mot à prendre la forme, entre autres, d'αγαπη, désignant la relation avec le divin. Platon, comme à son accoutumée, n'emploie pas ce verbe au hasard, en effet, l'accueil chez les Grecs, n'est pas qu'un acte éthique et rationnel, c'est un acte qui relève du religieux.

[44] Comme le souligne Jamblique, le fait que Pythagore inspire l'amour n'est pas une nouveauté provenant de sa communauté, puisque déjà jeune : « il s'en alla visiter Phérécyde, Anaximandre le physicien et Thalès à Milet. (12) Et s'étant rendu tour à tour chez chacun d'eux, il les fréquenta si bien que tous l'aimaient, qu'ils admiraient sa nature et faisaient de lui leur interlocuteur ». JAMBLIQUE, *Vie..., op. cit.*, § 11-12. « Il suscitait ainsi l'admiration et l'affection chez les prêtres et les prophètes ». JAMBLIQUE, *ibid.*, § 18. « À vrai dire, je n'approuve pas la pratique des pythagoriciens qui, dit-on, quand ils affirmaient quelque chose dans une discussion et qu'on leur demandait pourquoi, répondaient : 'Le maître l'a dit'. Le maître c'était Pythagore ; si grand était le pouvoir d'une opinion toute faite que l'autorité prévalait, même sans le soutien de la raison ! ». (CICÉRON, *La nature des dieux*, *op. cit.*, Livre I, 10). Selon notre hypothèse Cicéron ne semble pas avoir compris que le fait de rendre raison n'est pas un impératif général pour les pythagoriciens, c'est un *a posteriori* réservés aux initiés.

Platon non seulement ne critique pas Pythagore pour avoir servi de guide mais en plus destitue Homère de sa fonction traditionnelle de père éducateur de la nation hellénique. Assiste-t-on à un changement de paradigme dans le monde antique, à l'époque de Platon ? Le fait est que, à la suite de ce texte, le *Philèb*e renoue sous l'égide de Socrate avec l'inspiration pythagoricienne ; l'Ancienne Académie deviendra pythagorisante. Même Aristote dans ses œuvres perdues opérera une détransposition (d'après la thèse de Bertrand Dumoulin[45]), c'est-à-dire à un retour à la tradition pythagoricienne, par-delà les transpositions platoniciennes.

À cet égard Richard Bodéüs résume ainsi d'une manière critique la thèse originale de B. Dumoulin :

> Quelle fut la position du philosophe au départ de la réflexion, si ce n'est l'idéalisme platonicien ? Telle est la question à laquelle notre exégète croit pouvoir répondre avec certitude. Tablant sur les opinions avancées par certains interprètes de Platon (A. Diès, d'un côté, J. Moreau, de l'autre), selon lesquelles le *Phédon* et le *Timée* seraient des 'transpositions', sous forme de systèmes philosophiques, respectivement, de doctrines anthropologiques d'origine orphico-pythagoricienne et de visions cosmologiques populaires ou, elles aussi, marquées par le pythagorisme, M. Dumoulin s'ingénie à établir que le Stagirite, dans L'*Eudème* et le *De philosophia*, aurait en quelque sorte «détransposé» Platon et restauré dans leurs droits l'anthropologie ainsi que la cosmologie mythiques antérieures. « Pour Aristote, écrit-il, le mythe à l'état brut a d'abord constitué l'essentiel de la sagesse » (p. 28) ; « pour lui, l'homme n'a rien de mieux à faire que de recueillir la vérité révélée bien des fois par des êtres surnaturels » (p. 30). En réfutant la conception de l'âme-harmonie, l'*Eudème*, par exemple, n'entendrait « que confirmer la vérité révélée par le mythe » (p. 39), comme si la révélation divine constituait alors, au regard du Stagirite, le critère déterminant de la vérité. Le *De philosophia*, de son côté, aurait conservé du *Timée* « l'idée d'une divinité immatérielle » (p. 41) ; mais, pour le reste, il marquerait un retour à l'animisme des Pythagoriciens, que Platon avait transposé en système éthico-philosophique. Aucun argument scientifique, cependant, n'aurait vraiment dicté au jeune Aristote son rejet du système platonicien au profit de l'astrobiologie antérieure ; « son incompréhension des principes de l'astronomie pythagoricienne » est, du reste, évidente, pour M. Dumoulin (p. 80, n. 4) ! Ce qui semblerait à ses yeux devoir accréditer les positions qu'il défendait, c'est la caution que leur apportaient visiblement les « autorités » anciennes (les oracles, la philosophie des Mages, la tradition orphique ou l'antique sagesse que traduisent les proverbes). Défiant à l'égard d'une démarche rationnelle qui prétendrait s'ériger au-dessus de la foi en tirant d'elle-même ses principes, Aristote semblerait convaincu que «la réflexion humaine ne peut que se nourrir d'une vérité qui lui vient de plus haut » (p. 104). Cette « gnoséologie », comme l'appelle M. Dumoulin, contraste selon lui avec celle que développe le *Protreptique*. En divinisant l'esprit humain et en reconnaissant à l'intelligence

[45] Bertrand DUMOULIN, *Recherches sur le premier Aristote (Eudème, De la philosophie, Protreptique)*, Vrin, Paris, 1981.

> humaine une valeur cognitive suprême, cette dernière œuvre marquerait l'abandon par Aristote d'une attitude de soumission à l'égard de l'inspiration divine[46].

Nous devons préciser que le résumé que fait Bodéüs de l'interprétation de Dumoulin concernant le travail exégétique du jeune Aristote correspond en définitive à ce que nous appelons "philosophie initiatique". Bodéüs ne se trompe pas en disant : « la révélation divine constituait alors, au regard du Stagirite, le critère déterminant de la vérité », mais il ne voit qu'une partie du travail.

Il est fort possible, (ce que Bodéüs n'a pas compris dans sa recension à cause de son positivisme radical), que le jeune Aristote dans l'*Eudème* et le *De la Philosophie* ait obéi à la méthode socratico-platonicienne de rapporter d'abord le mythe d'origine comme *alèthès doxa*, avant de chercher à rendre compte (*didonai logon*) de sa vérité par un travail philosophique. Pour cela, il aurait commencé par « détransposer » les *doxai* pythagoriciennes que Platon avait trop directement transposées dans le *Phédon* et le *Timée* avant de chercher à les expliciter rationnellement.

Ainsi, dans le *Phédon* (66b), cette source pythagoricienne se traduit par les propos de Socrate se référant à cette *doxa (*que lui-même ne s'approprie pas) en décrivant un chemin de vie exceptionnel par l'expression *atrapos tis* (un certain sentier[47]) qui concernerait les « vrais philosophes ». Cette *doxa* se subdivise en deux parties, la première présentant le corps comme

---

[46] Richard BODÉUS, CR « Bertrand Dumoulin, Recherches sur le premier Aristote (*Eudème, De la philosophie, Protreptique*) », dans *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, tome 81, n°49, 1983, p. 130.

[47] Pour ατραπός, traducteurs et commentateurs hésitent entre "sentier" et "raccourci", suivant en cela les scholiastes et les lexicographes antiques. Deux étymologies correspondent à ces deux interprétations : l'une rattache le mot à une racine *trep-, "fouler, piétiner", attestée en grec, albanais, lituanien, russe, germanique et peut-être latin, avec a- copulatif ; l'autre fait du mot un composé privatif, apparenté à τρέπω "tourner" ("qui ne tourne pas", d'où "direct"). Tout en optant clairement pour la première étymologie - la seconde étant "populaire" -, P. Chantraine admet que le mot signifie "raccourci" dans le passage cité du *Phédon*, en accord avec nombre de traducteurs : Simone FOLLET, « Le sentier de la raison (Platon, *Phédon*, 66b) », dans *Dieux, héros et médecins grecs. Hommage à Fernand Robert*, Besançon : Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité, 2001, p. 122-123.
« "ατραπός" désigne normalement un "sentier" ; il arrive qu'il s'agisse d'un "raccourci", mais le terme peut également s'appliquer à un "genre de vie" (cf. Polit. 258c) ... » PLATON, *Phédon*, Commentaire de Robert LORIAUX, Namur GEMBLOUX, 1969. p. 88. Il est à noter que chez Empédocle (référence) nous trouvons le mot *atarpos* plutôt qu'*atrapos.*

une chose mauvaise[48] et la seconde[49] se voulant un discours sur la mort et une pratique de la *catharsis* à caractère principalement religieux, conformément à une antique tradition :

> Mais une purification n'est-ce pas justement par hasard ce qu'énonce l'antique tradition, (Κάθαρσις δὲ εἶναι ἆρα οὐ τοῦτο συμβαίνει, ὅπερ πάλαι ἐν τῷ λόγῳ λέγετα) : séparer le plus possible l'âme du corps, l'habituer à se rassembler elle-même autant qu'elle le peut, travaillant à se délier du corps comme on se délie de ses chaînes (τὸ χωρίζειν ὅτι μάλιστα ἀπὸ τοῦ σώματος τὴν ψυχὴν καὶ ἐθίσαι αὐτὴν καθ᾽ αὑτὴν πανταχόθεν ἐκ τοῦ σώματος συναγείρεσθαί τε καὶ ἀθροίζεσθαι, καὶ οἰκεῖν κατὰ τὸ δυνατὸν καὶ ἐν τῷ νῦν παρόντι καὶ ἐν τῷ ἔπειτα μόνην καθ᾽ αὑτήν, ἐκλυομένην ὥσπερ [ἐκ] δεσμῶν ἐκ τοῦ σώματος) ? (trad. Dixsaut modifiée : nous revenons à la taduction de Robin pour ὅπερ πάλαι ἐν τῷ λόγῳ λέγετα ?)[50].

Ce faisant, Platon met en évidence la distance du monde philosophique d'avec le monde homérique[51], non seulement par la pensée, ce qui implique une théogonie singulière[52], mais également avec la cité, établissant par là même une hétéropraxie, car vivre de manière philosophique, c'est aussi se distinguer.

---

[48] PLATON, *Phédon*, 66b5-66e, texte établi par Léon ROBIN, Paul VICAIRE, traduction Monique DIXAULT, dans *Œuvres complètes*, Les Belles Lettres, Paris, 1983.

[49] PLATON, *ibid.*.

[50] PLATON, *ibid.*, 67c. Chez Socrate, cette direction spirituelle ou morale est également décrite avec précision, le *Lachès* de Platon, 187e-188c, Garnier Flammarion, 1997, dans PLATON, *Œuvres complètes de Platon, op. cit.*.

[51] Une distance que confirmera plus tard Diogène Laërce en écrivant : « Φησὶ δ' Ἱερώνυμος κατελθόντα αὐτὸν εἰς ᾅδου τὴν μὲν Ἡσιόδου ψυχὴν ἰδεῖν πρὸς κίονι χαλκῷ δεδεμένην καὶ τρίζουσαν, τὴν δ' Ὁμήρου κρεμαμένην ἀπὸ δένδρου καὶ ὄφεις περὶ αὐτὴν ἀνθ' ὧν εἶπον περὶ θεῶν » (Hiéronymos dit qu'il est descendu dans l'Hadès et qu'il a vu l'âme d'Hésiode attachée à une colonne de bronze et poussant des cris stridents, celle d'Homère suspendue à un arbre et entourée de serpents, en punition de ce qu'ils avaient dit des dieux). DIOGÈNE LAËRCE, *Vie…*, *op. cit.*, Livre VIII, chapitre 1, 21.

[52] C'est ce que montre Platon par le discours de Diotime dans le *Banquet*, en décrivant la distance entre la vision commune des dieux et la vision particulière des philosophes. Il revendique une hétéropraxie et une autre théogonie, non pour contester les dieux ou faire preuve d'impiété, mais pour signifier une distance avec l'idée que la cité a du divin, comme le souligne Épicure, en reprenant la tradition « les dieux existent – évidente en effet est la connaissance que l'on a d'eux-, mais ils ne sont pas tels que [la multitude] les considère ». Épicure, *Lettre à Ménécée*, ..., *op. cit*., Livre X, [123]. Dans cet acte de résistance contre la tragédie eschatologique du monde grec, les philosophes que sont Pythagore, Empédocle, Socrate, Platon et Épicure font cause commune avec les orphiques, pour proposer une « *bonne nouvelle* » qui apaise l'âme et donne la vie heureuse à celui qui pratique ces *bioi* philosophiques. Les distinctions entre ces écoles n'empêchent en rien une vocation commune, celle de proposer un moyen d'échapper aux tourments de la vie et de la mort, comme l'écrit Sophocle « O trois fois heureux ceux qui d'entre les mortels, qui vont dans l'Hadès après avoir contemplé ces mystères : eux seuls jouissent de la vie là-bas, pour les autres il n'y a que des maux là-bas ». SOPHOCLE, *Antigone*, 1115-1121, dans *La sagesse grecque*, Vol 1, traduction de l'Italien Marie-José TRAMUT, De l'éclat, Paris, 1990. *La sapienza greca*, traduction Giorgio COLLI, Adelphi, Milan, 1977, p. 95.

Quand Platon écrit dans la *République* : « Ceux qui se réclament de lui, en effet, suivent un mode de vie qu'ils appellent pythagoricien, et ce fait les rend manifestement différents aux yeux des autres »[53], il est aussi question d'une *hodos tis biou*. Et même chose si nous si nous précisons que l'action du *Phédon* qui se passe à Phlionte, c'est-à-dire dans un cadre pythagoricien[54] : Platon remet au premier plan la question posée par Léon - roi des Phliasiens - lors de sa rencontre avec Pythagore (c'est-à-dire la distinction entre les philosophes et les autres humains), à l'endroit même où, selon la tradition, Pythagore nomme pour la première fois la philosophie.

Cette addition d'informations nous apprend qu'en opposant Homère à Pythagore, Platon répond à la question posée par le roi. En effet, la distinction entre les philosophes et les autres humains tient avant tout dans le *bios,* en l'occurrence, une vie philosophique dans une communauté reliée par la *philia*. Comme le dit Pierre Hadot, « la philosophie n'est pas seulement un discours théorique mais une manière de vivre, un choix de vie ou encore un art de vivre »[55]. Ce *bios* comprend donc des « exercices spirituels » mais également une initiation. À ce sujet, Lorelle Lamascus précise :

> *Such initiations are frequently purificatory, but are also closely bound up with the way of life adopted by members of a particular cult. Such a way of life is designated by the term βίος. Burkert's description of the Pythagorean way of life, according to the oral teachings or akousmata, provides an illustration of the way that ritual and practice transform daily life* (De telles initiations sont souvent purificatrices, mais elles sont aussi étroitement liées au mode de vie adopté par les membres d'un culte. Un tel mode de vie est désigné par le terme *bios*. La description de Burkert du mode de vie pythagoricien, selon les enseignements oraux, fournit une illustration de la façon dont le rituel et la pratique transforment la vie quotidienne)[56].

Ainsi, il existe effectivement une dimension pratique quotidienne de la pensée pythagoricienne qui, quelle que soit sa description, est mentionnée à de nombreuses reprises[57].

---

[53] PLATON, *République*, *op. cit.*, X, 600b.
[54] La cité de Phlionte est justement le cadre de l'entretien dans le *Phédon*.
[55] Maël GOARZIN, « Discours et mode de vie pythagoricien (Platon) – Octobre 2015 », dans *Comment vivre au quotidien ? Pierre Hadot et la philosophie comme manière de vivre* – Entretien avec Philippe Hoffmann 4/9, 2015.
[56] Lorelle LAMASCUS, *The Poverty of Eros in Plato's Symposium*, Bloomsbury Academic, Londres, 2016, p. 132.
[57] Selon la traduction de John Earle Raven : « Aristoxène fr.18, Jamblique *Vie pythagorique* 248-249 (DK 14, 16) […] πᾶσαν προθυ μίανπαρας χόμενος πρός τὸ κοινωνῆς αιτοῦ *bios* […]. Il fit preuve d'un grand

Ce mode d'existence, fondé sur la volonté de s'intégrer à un groupe organisé et d'y être accepté, exige un cadre réglementé et moral impliquant un style de vie pour le corps, des exercices pour l'âme, au sein d'un lieu déterminé, avec une organisation rigoureuse des tâches, des places et du temps, le tout régi par de nombreuses recommandations.

2. Recommandations et processus d'enseignement du maître

À ce sujet, toutes les doxographies ne sont pas concordantes entre elles. Toutefois, selon Jamblique et Diogène Laërce, en suivant l'exemple du maître, la majorité des pythagoriciens faisaient preuve de modération et de contrôle alimentaire[58]. Cela correspond à une idée très précise du rapport entre l'âme et le corps, car pour Pythagore « il n'est permis d'offrir en sacrifice que ceux des vivants en qui l'âme humaine n'entre pas ; c'est pourquoi il ne faut manger que des vivants sacrifiables »[59]. Il s'agit aussi d'une croyance en l'impureté du versement de sang[60] : « Lui-même vivait en accord avec ces préceptes : il s'abstenait de nourriture animale, se prosternait devant des autels non tachés de sang et désirait ardemment que les autres s'abstinssent aussi de tuer les animaux qui ont la même nature que nous »[61].

---

empressement pour partager le style de vie pythagoricien ». John Earle RAVEN, *Les philosophes présocratiques*, *op. cit.,* p. 238-239.

[58] Il est à noter que Créophyle peut provenir des mots : *kréas* (viande) et *phulon* (tribu), (Cf. stephanus de Créophyle). Selon Lycon : « Pythagore aurait suivi un régime simple, en consommant une quantité modérée de nourriture ». *Dictionnaire des philosophes antiques, op. cit.*, volume VII, p. 743. Cette modération, n'est pas sans rappeler celle de la régulation des désirs d'Épicure. Il est à noter également l'utilisation par Platon du nom de Créophyle dans la *République X* (600b) le philosophe sous-entend qu'il y a deux grandes tribus. Tout d'abord la tribu d'Homère qui est celle des mangeurs de viande et ensuite la tribu de Pythagore qui s'abstient de nourriture carnée. Cela doit correspondre au *bios puthagoreios*

[59] JAMBLIQUE*, Vie..., op. cit.*, § 85.

[60] Au sujet du contrôle alimentaire des pythagoriciens, voir : DIOGÈNE LAËRCE, *Vies…*, *op. cit.*, VIII, 19-20, 34 & JAMBLIQUE, *Vie..., op. cit.*, 106-109, 150. Il s'agit d'un processus anthropologique (le concept d'anthropologie est ici utilisé dans sa définition commune) récurent dans l'humanité qui consiste dans la fondation d'une communauté à donner le cadre relationnel à la mort, passant par le biais sacrificiel, ce qu'ont fait Pythagore, Socrate et Épicure.

[61] JAMBLIQUE, *ibid.*, § 108. Le végétarisme est un point commun entre les orphiques et les pythagoriciens. En effet, Euripide décrit son Hippolyte comme à la fois orphique et végétarien, il écrit à ce sujet : « Et maintenant, glorifie-toi ! Étale en charlatan ta nourriture végétarienne ; avec Orphée pour maître, fais le bacchant, tiens en honneur la fumée de tous ces livres ! Te voilà pris » (l'Hippolyte § 952-954.). Louis MÉRIDIER, « Euripide et l'orphisme », dans *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n°18, 1928, p. 15. Dans cet article l'auteur rajoute p. 20 : « il est certain que l'orphisme et la doctrine pythagoricienne ont profondément agi l'un sur l'autre. Il se

Pour les pythagoriciens, le tout s'opère dans une transformation du rapport à l'âme, celle de la métempsychose, conception nouvelle pour les Grecs, très liée à la tradition orientale[62], c'est d'ailleurs la critique. De cette proximité trop grande pour être anodine, qu'opposera Hérodote aux enseignements du maître. En effet, selon le commentaire d'Hérodote : « (πρῶτοι δὲ καὶ τόνδε τὸν λόγου Αἰγύπτιοί εἰσιν) [...] D'ailleurs, les Egyptiens sont les premiers à avoir soutenu que l'âme de l'homme est immortelle » [63].

Cela nous permet de comprendre la conception de la *philia* pythagoricienne, condition primordiale à la saisie des principes du Πυθαγορεῖος βίος, dont parle Platon, essence de leur communauté et donc source de leurs conceptions de la relation entre eux et avec le monde. C'est cette proximité entre cultes orientaux et le monde des mystères grecs qui construira un syncrétisme au premier siècle avant Jésus-Christ, à savoir l'Hermétisme. Il est important de souligner qu' « on admet le plus souvent qu'Hérodote vise ici Pythagore. Mais comme il se réfère à des auteurs plus anciens et plus modernes, il n'est pas impossible qu'il fasse également allusion à Empédocle »[64].

Ainsi, poser des règles nutritionnelles différentes de celles la cité n'est point un détail anodin, mais est au contraire une manière très quotidienne de se mettre en marge de la communauté d'origine. À ce sujet, Denise Grodzynski nous explique que :

> Si l'on demandait aux six auteurs [de cet ouvrage[65]] ce que signifie manger de la viande pour les Grecs de l'Antiquité, ils répondraient que les Grecs mangent du sociable : la viande est un produit dont l'état brut a été effacé par toutes les procédures que la cité a mises en place autour d'elle. L'alimentation carnée passe par le sacrifice, donc par les dieux, et le sacrifice instaure dans le même temps les repas

---

peut, notamment que la seconde ait emprunté au premier la croyance à la migration des âmes et à la série de purifications qui leur sont imposés. Pythagore est d'ailleurs nommé parmi les auteurs de poèmes orphiques ».

[62] Comme le critique Nietzsche avec son grand style : « Rien de plus absurde que d'attribuer aux Grecs une culture autochtone ; ils se sont au contraire assimilé la culture vivante de tous les autres peuples et s'ils sont allés si loin, c'est parce qu'ils ont su ramasser pour le lancer plus loin le javelot que quelque autre peuple avait laissé gisant ». Friedrich NIETZSCHE, *La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*, traduction Geneviève BIANQUIS, Gallimard, Paris, 1938, p. 27.

[63] HÉRODOTE II, 123, dans John Earle RAVEN, *Les philosophes présocratiques*, Éditions universitaires de Fribourg, 1995, p. 234-235.

[64] *Les débuts de la philosophie, Des premiers penseurs grecs à Socrate*, textes édités, réunis et traduits par André LAKS et Glenn W. MOST, Fayard, Paris, 2016, p. 381.

[65] Denise GRODZYNSKI, Marcel DETIENNE, Jean-Pierre VERNANT, « La cuisine du sacrifice en pays grec », avec les contributions de J.-L. DURAND, S. GEORGOUDI, F. HARTOG et J. SVENBRO, dans *Revue de l'histoire des religions*, 1980, p. 336.

> communautaires, lesquels renvoient à l'organisation politique des citoyens […] Rien de plus religieux, de plus politique et de plus sociable que de manger de la viande [66].

De fait, seuls des impératifs religieux puissants peuvent expliquer et justifier de telles conduites marginales de végétarisme. Un autre rapport à la viande signifie un autre rapport aux dieux, et donc, par voie de conséquence, un autre rapport à l'autre. Tout cela montre l'exigence et la force cultuelle pythagoricienne, son empreinte sur le quotidien des initiés, et sa distance d'avec la cité. En somme, cette école demandait de très intenses efforts sociaux, physiques, mentaux, et spirituels. Le pythagorisme est alors considéré comme un culte à la particularité 'de rendre raison' et non comme une activité rationnelle à tendance cultuelle, ce qui a pour effet de placer son activité rationnelle sous la dépendance de sa dimension cultuelle[67]. Nous pouvons dès lors avancer que l'amitié ne peut, dans ce genre de courant, être une activité purement humaine et pragmatique, mais s'impose comme une pratique de la "philosophie initiatique" chez les pythagoriciens. Nous avons besoin davantage de preuves.

Comme le suggère le *Gorgias* de Platon (507e-508a) la *philia* pythagoricienne se situe dans un contexte cosmologique. Comprendre la cosmologie pythagoricienne donne accès à la place de la *philia* au sein de leur *bios*. Ainsi, l'enseignement de Pythagore ne s'appuie pas que sur le principe de la causalité matérielle[68] , démocritéenne[69], car, si les pythagoriciens font des sciences notamment mathématiques, celle-ci n'est pas perçue comme la mise en évidence de causalités mais comme l'expression de l'harmonie du cosmos. Il s'agit alors d'une science

---

[66] Denise GRODZYNSKI, *ibid.*, p. 205.

[67] Dans le sens du passage du *Ménon* (81b), où se trouve l'expression *didonai logon* associée aux prêtres et aux prêtresses.

[68] L'explication de Jean-Luc Périllié nous montre que : « *Comme l'a montré Schopenhauer, dans Parerga et Paralipomena — ouvrage, curieuse coïncidence, qui porte* à peu près le même titre que ce tome V du *Corpus Hermeticum* —, il y a bien deux grands modèles de la rationalité. D'abord s'impose le modèle de la causalité matérielle et efficiente associée à la logique de l'antécédent et du conséquent et aux mesures quantitatives, apparu chez les Ioniens, fondé sur les relations diachroniques. Ce modèle sera repris par les stoïciens, puis, ensuite, par la science moderne. Le second modèle moins réducteur fait valoir d'autres types de causes, en particulier la causalité formelle impliquant l'imitation, la similitude, la synchronicité, les correspondances, l'harmonie et les proportions, apparu sur le plan scientifique avec les pythagoriciens, Empédocle, Démocrite et Platon. Certes, ce modèle autre ne saurait éliminer les successions causales et temporelles : la Fatalité (*heimarmenè*) et la Nécessité (*anankè*) (cf. p. CXCI) obéissent à la causalité efficiente ». Jean-Luc PÉRILLIÉ, « Un changement de paradigme dans l'étude du *Corpus Hermeticum*. L'apport d'un codex copte de Nag Hammadi », dans *La Règle d'Abraham*, art. cit., p. 32-33.

[69] Il convient de remarquer que Démocrite n'a pas créé de communauté, ce qui prouve également l'absence de lien entre la rationalité matérialiste comme but philosophique et les communautés d'amis chez les anciens, et comme il est décrit en détail dans un chapitre suivant même si Épicure reprend l'atomisme de Démocrite, il n'en reprend pas l'herméneutique, il n'a absolument pas les mêmes buts.

‘harmonique’ construite par des rapports de nombres. La série des nombres n’est pas perçue sous un angle abstrait, mais comme étant le langage du cosmos. En somme, la science pythagoricienne est une traduction du langage divin et sert à incorporer les lois universelles du cosmos et l’éthique divine. Ce qui justifie un processus herméneutique à caractère général. Pour cela il convient de s’appuyer sur Aristote qui décrit cette ‘science harmonique’ :

> Du temps de ces philosophes, et avant eux, ceux qu’on appelle pythagoriciens ont, les premiers, touché aux mathématiques ; ils les firent avancer et, [25] nourris de ces sciences, ils pensèrent que les principes de ces êtres étaient les principes de tous les êtres. Puisque les nombres étaient par nature les premiers d’entre ces êtres mathématiques, ils croyaient observer en eux beaucoup de similitudes (ἐδόκουν θεωρεῖν ὁμοιώματα) avec ce qui est et vient à être, plus que dans le feu, la terre et l’eau : ainsi telle propriété des nombres est la justice, [30] telle autre est l’âme, c’est-à-dire l’intelligence, une autre l’instant critique, et semblablement (ἕκαστον ὁμοίως), pour ainsi dire, de chacune des autres propriétés ; et de plus ils voyaient dans les nombres les propriétés et les rapports qui régissent les accord musicaux (ἔτι δὲ τῶν ἁρμονιῶν). Puisque, d’une part, les autres choses, en leur nature entière, paraissaient semblables aux nombres, que d’autre part, les [986a] nombres étaient ce qui est premier dans toute la nature, ils conçurent que les éléments des nombres sont les éléments de tous les êtres et que le ciel tout entier est accord musical et nombre (ὅλον οὐρανὸν ἁρμονίαν και ἀριθμος). Et toutes les concordances qu’ils trouvaient, dans les nombres et les accords musicaux, avec ~~[5]~~ les affections du ciel et avec ses parties comme avec une ordonnance entière, ils les rassemblaient et les accordaient. Et s’il y avait quelque part un manque, ils s’employaient à mettre la continuité dans toute leur doctrine[70].

Aristote nous décrit les pratiques pythagoriciennes d’une manière très synthétique. Et le processus harmonique est selon lui basé sur une révélation originelle, ce qui nous met sur la piste d’une herméneutique descendante[71]. En un seul paragraphe, il décrit comment Pythagore a lié le monde du visible et le monde invisible, le monde audible et celui qu’on n’entend pas, comment il a fait un pont entre le monde divin représenté par les nombres et le monde humain. Nous avons là une illustration de ce que dit Platon dans le *Gorgias*, 507e-508a, lorsqu’il évoque, lui aussi d’une manière éminemment synthétique, la *philia* cosmologique

[70] ARISTOTE, *Métaphysique*, *op. cit.*, 985b-986a.

[71] d’une herméneutique que nous appellerons ‘descendante’ (c’est-à-dire qui provient des dieux entités supérieures), dans l’acception de « l’altérité épistémologique » (Muriel BRIANÇON, *L’altérité enseignante*, Publibook, Paris, 2011, p. 133), c’est-à-dire, non d’une connaissance qui prend source dans la référence, mais d’une connaissance qui procède de l’inconnu, voire même qui peut paraître au premier abord absurde, comme certains raisonnements de Socrate, et donc doit en rendre raison *a posteriori*, d’une vérité intuitive non évidente, mais qui a la particularité de tenir aux ‘tripes’.

des pythagoriciens. Comme l'écrit Henri-Irénée Marrou, Pythagore construit un pont entre le monde des humains et l'architecture des nombres.

En effet :

> N'avait-on pas réussi à faire correspondre un nombre, défini et au demeurant simple, 2, 3/2…, à l'impression subjective et à la valeur esthétique que constitue la notion d'intervalle juste, de consonance […] ? Comment douter après cela que le nombre ne soit l'armature secrète du *Kosmos*, que tout dans l'univers soit nombre ? [72].

Et c'est bien cette armature secrète du cosmos qui est une révélation, le point de départ d'une herméneutique se basant sur l'inspiration et, transmise par la *philia*, d'une herméneutique infusant l'harmonie au sein du monde humain, harmonie elle-même représentée par la musique conçue comme la voix du cosmos issue de leur révélation. En alliant les sciences mathématiques et l'existence sensible, cette pensée dynamise la croyance en une cosmologie des nombres : le fait de rendre raison prouve, accompagne et donne un sens au cultuel. De plus, comme le souligne Aristote, cette croyance est si forte que les pythagoriciens en viennent à créer ce qu'ils avancent. Il y explicite que s'ils ne peuvent la prouver par le biais de leurs sens, ils produisent une croyance naïve en l'existence de quelque chose que leurs sens ne peuvent percevoir. Il ne faut pas forcément y voir une démarche volontaire de falsification. Nous en revenons à ce principe d'honnêteté relié à une croyance transmise par la *philia*.

Il s'agit en réalité du même processus que pour l'inspiration : même si Orphée n'était pas physiquement là pour dicter ses mots, la croyance en sa présence est si forte que Pythagore a pu, en toute honnêteté, signer de son nom, sans se considérer le moins du monde comme pseudépigraphe. Du fait de ses révélations, et en bon philosophe initiatique, Pythagore fixe des vérités scientifiques, issues de ce qu'il considère comme provenant de l'inspiration. Ce faisant il contrôle le désir de connaissance de ses adeptes dans le but de constituer un cadre scientifique, afin de servir les valeurs de la communauté[73].

---

[72] Henri-Irénée MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, tome 1 Le monde grec, édition du Seuil, Paris, 1948, p. 271.

[73] Nietzsche semble avoir décrit ce processus d'une manière pertinente lorsqu'il dit : « il ne s'agit pas ici de détruire la science, mais de la dominer. En effet, elle est liée dans toutes ses fins et dans toutes ses méthodes à

De fait, en comprenant l'honnêteté des inspirés dans leur rapport aux livres, aux sources, et de leur herméneutique, la démarche initiatique se dissocie d'une pure manipulation. Pythagore serait alors le créateur d'une vie philosophique riche, continuateur d'une culture initiatique ancienne, ayant engendré des adeptes qui ont tenté à leur tour de faire perdurer une ancestrale tradition.

Ainsi, comme nous l'avons vu, Pythagore a constitué une épistémologie et un processus herméneutique procédant du divin (cadre supra humain, et travail cultuel) infiltrant l'esprit humain par la *philia*.

Dans cette optique d'une herméneutique issue de l'inspiration des initiés, le culte de la *philia* des pythagoriciens sert de cadre et de rituel d'accueil à la vérité divine. À ce sujet, Porphyre, dans un mélange alliant platonisme et *néo* pythagorisme, nous explique que :

> Une fois l'intellect purifié, il faut (au disciple) lui fournir quelque chose de ce qui lui est profitable (*katharthenti… onèsiphorôn*). Or Pythagore le lui fournissait en imaginant cette méthode : tout d'abord il le guidait insensiblement vers la contemplation des incorporels de sa race (καὶ ὁμοφύλων αὐτῷ ἀσωμάτων)[74] […]. Par là en introduisant les hommes à la contemplation des vraies réalités, il les rendait heureux[75] (μακαρίους ἀπιτέλει)[76].

Nous comprenons la contamination néoplatonicienne et même stoïcienne dont cet extrait a pu faire l'objet, notamment lorsque nous lisons « incorporels[77] de sa race ». C'est donc ici que s'applique cette méthode d'archéologie philosophique à l'interprétation dite 'généreuse', puisque cette contamination ne touche pas le sujet qui nous intéresse, à savoir l'introduction à la pédagogie pythagoricienne qui met en évidence la contemplation d'une réalité mathématique, perçue comme vraie, purifiée, en vue du bonheur. Nous voyons ici que

---

des croyances philosophiques, mais elle l'oublie aisément ». Friedrich NIETZSCHE, *La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*, *op. cit.*, p. 153.

[74] À ce propos la note de bas de page 2 d'Édouard des Places la *Vie de Pythagore* de PORPHYRE informe qu' « aux qualificatifs de l'Idée chez Platon (*Phédon*, 78 c 5… ; cf. Lexique… de Platon, s .v. αὐτός, ὡσαύτως) ὁμόφυλον ajoute la notion de parenté entre intellect et le divin : 'nous aussi nous sommes de sa race' ». PORPHYRE, *Vie de Pythagore*, *op. cit.*, 46, note 2 p. 58. Nous comprenons que la pensée de Porphyre, faite de notions, contamine son pythagorisme par du néo-platonisme en lien avec Modératus de Gadès, « contemporain de Néron, il conciliait platonisme et néo pythagorisme, et semble avoir fortement marqué le néoplatonisme de Porphyre et de Jamblique ». PORPHYRE, note 5, *ibid.*.

[75] Nous avons à faire également à un eudémonisme.

[76] PORPHYRE, *Vie de Pythagore*, 46-47, *ibid*..

[77] Nous avons ici un concept stoïcien.

la contemplation doit être accompagnée par quelqu'un que l'on admire, que l'on aime de manière exceptionnelle. Au contraire d'une vision moderne qui stipule qu'il faut apprendre par soi-même, l'individu ne s'initie pas tout seul. Nous sommes ici devant un processus communautaire visant à mettre les vérités perçues intuitivement à l'épreuve de la pensée par la raison, en somme à savoir rendre raison des vérités révélées (ou perçues comme une révélation).

À ce propos, Nietzsche arrive à la conclusion que « les mathématiciens pythagoriciens croyaient à la réalité des lois[78]qu'ils avaient découvertes »[79].

Notre distance avec Nietzsche réside en ce que selon notre cadre hypothétique, il ne s'agit pas de découverte mais de la croyance en une révélation dont l'esprit humain a cherché à rendre raison. Nous comprenons que la recherche rationnelle fait partie intégrante du travail collectif au sein de la communauté[80].

En justifiant la réalité des nombres musicaux, les pythagoriciens ont fait de la vérité mathématique un gage du bonheur, la preuve de la bonne direction qu'ils empruntaient en vue du bonheur. En revanche, ce processus n'empêchait nullement leur pensée d'avoir une véritable dimension pratique. Par exemple, l'interdit de versement du sang n'a pas empêché Milon de Crotone de faire la guerre, d'autant plus que ce dernier, en tant qu'athlète, possédait une dérogation nutritionnelle[81]. Ces exceptions montrent non seulement la présence d'une rationalité dans la pensée de la communauté, mais aussi une certaine souplesse relativement

---

[78] Comme nous l'avons référencé avec Aristote, pour les pythagoriciens nous nous référons aux principes plutôt qu'aux lois.
[79] Friedrich NIETZSCHE, *La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*, *op.cit.*, p. 142.
[80] Ainsi, que peuvent être ces personnages, sinon les pythagoriciens qui admettaient en leur secte les femmes autant que les hommes ? À ce sujet, il faut souligner que Socrate explique (*Ménon*, 81b) avoir écouté *(akèkoa*) des hommes et des femmes, des prêtres et des prêtresses. Une pensée réaffirmée dans le *Banquet* de Platon avec la prêtresse Diotime de Mantinée. Pour cela nous avons des exemples célèbres comme la fille de Brontin, Théanô, épouse de Pythagore et maître d'Empédocle, cité par Jamblique (*Vie de Pythagore*, 132). Ce dernier cite aussi nombre de femmes pythagoriciennes célèbres comme Habrotélie.
[81] Selon Héraclide le Pontique « Pythagore aurait introduit un régime carné pour les athlètes ». *Dictionnaire des philosophes antiques, op. cit.*, volume VII, p. 712.

aux comportements habituellement sectaires[82] ainsi qu'un réalisme 'athlético-politico-militaire'.

Porphyre écrit à ce sujet :

> « Il y séjourna un certain temps et [Pythagore] s'occupa de l'athlète samien Euryménès, qui, grâce à ses sages avis, vainquit malgré sa petitesse beaucoup d'adversaires de haute taille et triompha à Olympie. En effet, alors que les autres athlètes gardaient la vieille coutume de se nourrir de fromage et de figues, il suivit le conseil de Pythagore et fut le premier à manger chaque jour une quantité déterminée de viande, qui fortifia son corps »[83].

Au sein de la communauté philosophique, la dimension religieuse ne se traduit pas par un mysticisme rigide en contradiction avec la science. Au contraire, il s'agit de donner un sens aux révélations cultuelles par les pratiques qui se veulent scientifiques, de louer les dieux d'une manière qui semble plus adéquate et de faire cela avec prudence et vertu. Ainsi, les pratiques et pensées des pythagoriciens ne relèvent en rien du fanatisme, du quiétisme, ou de la *deisidaimônia*. Au contraire, certains philosophes anciens en donnent une version des plus intellectuelles. Seules les descriptions que nous considérerons par la suite comme moqueuses montrent une pensée pythagoricienne fanatique à la limite du suicidaire.

En effet :

> L'Antiquité connaissait plusieurs versions de la mort de Pythagore. [1] D'après Dicéarque [17] (fr.41 Mirhady), le philosophe serait mort à Métaponte dans le sanctuaire des Muses, où il serait resté 40 jours privé de nourriture [...]. D'autres versions de sa mort à Métaponte des sources plus tardives : [2] ayant fui un incendie criminel grâce au sacrifice de ses disciples, il se serait donné la mort (Porph., *VP* 57, probablement d'après Néanthe [22]), ou bien [3] il aurait refusé dans sa fuite de traverser un champ de fèves et se serait laissé égorger (D.L.VIII 39), ou bien, [4] après avoir enseveli Phérécyde, il se serait laissé mourir de faim après avoir trouvé Cylon présidant un banquet fastueux (D.L.VIII 40, d'après Satyros [29] [FHG, fr. 10 Müller = fr. 10 Schorn] et Héraclite Lembos [40] [*FHG*, fr. 6 Müller]), ou encore [5] il serait tué à la suite d'un combat entre Agrigente et Syracuse alors qu'il essayait de contourner un champ de fèves (Hermippe [27], fr. 20 Wehrli = FGrHist (contin.) 1026 F25, ap. D.L VIII 40). Le caractère inventé ([3] et [5] : mort de type 'boomerang', où le philosophe devient la victime de ses propres croyances ou

[82] Une souplesse qui se trouve également chez Épicure, dont les conseils ne sont pas perçus comme des dogmes à prendre à la lettre, mais comme une bonne direction à suivre. Pour exemple, faire des enfants semble ne pas aller dans le sens de l'ataraxie, alors même que Métrodore, d'après le testament d'Épicure, en avait de nombreux.
[83] PORPHYRE, *Vie de Pythagore*, *op. cit.*, 15.

> doctrines), dramatique ([2]) ou démonstratif ([4] : l'ascétisme et Pythagore opposés à la luxure de Cylon) de ces versions est patent ; sans compter le fait que dans certains cas ([2] et [4]) on est en présence d'actes de suicide contredisant platement les enseignements du pythagorisme[84] (cf. Macris 374bis, section 'Doctrines / Éthique / (3)' et *infra*, sous les rubriques correspondantes de la présente notice). On le voit bien, les morts attribuées à Pythagore paraissent toutes avilissantes, ridicules ou stupides [...] On comprend pourquoi Jamblique a fait le choix de la discrétion sur le sujet[85].

Cependant, bien malgré elles, ces critiques nous informent de la force des valeurs portées par les pythagoriciens. Nous pouvons aussi poser l'hypothèse d'une description inversée : ces critiques avaient pour but de jeter le discrédit sur les valeurs de cette communauté, cherchant à présenter un dogmatisme décrit comme étant d'une stupidité si poussée qu'il aurait conduit à la mort du maître.

Nous émettons l'hypothèse qu'il s'agit d'un processus récurent dans l'histoire de la philosophie antique, qui *touche peut-être plus particulièrement les philosophies dont les pratiques sont initiatiques*. Conscients des valeurs que portent ces courants philosophiques, leurs détracteurs ont eu soit comme volonté délibérée, soit comme réflexe épidermique (de l'ordre de la profonde aversion) de dévaloriser le caractère ésotérique du courant qui était perçu comme déconcertant, scandaleux ou subversif. Le mode de vie sectaire (coupé de la société) notamment en raison des interdits alimentaires provoquait chez les habitants des cités (élite et peuple confondus) des sarcasmes à l'infini[86], voire des conduites de persécution, jusqu'à l'incendie criminel de Crotone qui décima la secte. Même si les causes apparentes de la persécution pouvaient être très politiques, la violence et l'acharnement résultaient certainement d'une très forte intolérance envers un mode de vie perçu comme contraire à la norme commune.

En effet, est souvent dénoncé dans ces textes l'exact inverse de ce qui est ciblé (que nous constaterons tout au long de ce travail), comme l'impiété de Socrate ou la gloutonnerie d'Épicure. Ainsi, afin de compléter cette enquête, il est préférable de s'orienter vers des doxographes modérés décrivant une vie pythagorique bien moins extravagante, faite de prudence, de mesure, d'exercices spirituels et d'un travail organisé.

---

[84] Notamment l'enseignement de Philolaos rapporté dans le *Phédon*.
[85] *Dictionnaire des philosophes antiques*, *op. cit.*, volume VII, p. 803.
[86] On le voit dans la *Moyenne Comédie* (58 DK E)

La vie de la communauté est partagée entre les purifications, ablutions, aspersions et onctions, les 'exercices spirituels' mêlant l'harmonie à la musique, et les exercices de pensée. La relation communautaire se travaille par des discussions de groupe réglementées, un retour à soi et par des exercices physiques. Nous pouvons noter que, contrairement à d'autres philosophes que nous appelons 'initiatiques' comme Socrate ou Épicure, la critique concernant les mœurs des pythagoriciens est faible s'agissant de leurs déviances. Généralement, on voit en eux des combattants contre la luxure[87], la moquerie intensifiant cette dimension jusqu'à à leur prêter un ascétisme mortifère[88]. L'exemple de Justin décrivant un Pythagore qui « se serait laissé mourir de faim après avoir trouvé Cylon présidant un banquet fastueux »[89] montre une critique d'un pythagorisme poussant l'ascétisme et le dogmatisme jusqu'au suicide, alors que cette pratique, comme le montre l'interdit de Philolaos au début du *Phédon* (62e) de Platon, est complètement étrangère tant aux traditions gravitant autour de Pythagore qu'à la communauté elle-même.

Néanmoins, cette critique peut offrir bien malgré elle une information : on constate le caractère ascétique de la vie cénobitique (communautaire). Le sentiment privilégié de la *philia* s'accompagnait d'une dévalorisation de l'activité sexuelle. La sexualité n'était pas condamnée en tant que telle, en tant que tabou, mais mise à distance pour des raisons de déperdition de la force vitale, car comme le signale Diogène Laërce au sujet de Pythagore :

> Personne ne doit dépasser la juste proportion (συμμετρίαν), ni pour les boissons, ni pour les aliments […]. Une fois on lui avait demandé quand il fallait avoir des relations sexuelles, il répondit : "Chaque fois que tu veux te rendre plus faible" »[90].

---

[87] « Justin, ap. Pomp. Trog. Hist. Phil. Epit. XX, 4, 1-2 et 5-8 […] *Quibus omnibus instructus Crotonamvenit populumque in luxuriam lapsum auctoritae sua ad usum frugalitatis revocavit. Laudabat cotidie virtuem et vitia luxuriae casumque civitatium ea peste perditarum* […] Doté d'une vaste expérience […], il arriva à Crotone ; et au vu de ces gens se laissant aller au luxe, il les ramena, par l'effet de son autorité, sur le chemin de la simplicité. Jour après jour, il louait la vertu ; et il dénonçait les maux qu'engendre le luxe en décrivant le sort réservé aux cités ruinées par ce défaut ». JUSTIN, dans John Earle RAVEN, *Les philosophes présocratiques*, *op. cit.*, p. 241.

[88] Friedrich Nietzsche insiste sur cette critique des pythagoriciens en écrivant : « L'ascétisme et la mortification au service de la volonté : Pythagore ». Friedrich NIETZSCHE, *La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*, *op. cit.*, p. 108.

[89] D.L.VIII 40, d'après SATYROS [29] [FHG, fr. 10 MÜLLER = fr. 10 SCHORN] et HÉRACLITE LEMBOS [40] [FHG, fr. 6 MÜLLER], dans *Dictionnaire des philosophes antiques, op. cit.*, volume VII, p. 803.

[90] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies…*, *op. cit.*, Livre VIII, 9.

Il s'agit alors de relier les adeptes par le travail de l'âme[91], travail corroboré par des exercices se rapprochant d'un véritable examen de conscience pour les disciples.

En effet, le maître recommandait sans cesse à ces derniers de s'adresser ces questions quand ils rentraient chez eux : « Où ai-je commis une faute ? Qu'ai-je fait ? n'ai-je pas fait ? Que n'ai-je pas accompli [qui aurait dû l'être] »[92]. Non seulement s'agissait-il de tenir en respect les forces corporelles, mais il convient également selon une singularité toute pythagoricienne- de travailler son *logos*, en retenant l'expression de sa parole[93]. Peut-être, par ce silence, s'agissait-il de construire, par un travail intense, un maximum d'espace en soi pour accueillir la vérité transmise par le maître.

À ce sujet, Constantinos Macris insiste sur le fait que l'on constate ici la « valeur accordée à l'effort pénible […]. Il s'agit d'un thème qui semble présent dès l'ancien pythagorisme, au moins pour ce qui concerne la valorisation de l'effort »[94], effort dans l'initiation par la direction de conscience. Ainsi, le rapport à autrui permet l'infiltration spirituelle mais également place de choix réservée à la prudence et à la modération. En somme, la vie pythagorique demande une discipline peu commune.

3. *Eudémonia* par le sentier de la vertu

Un tel effort permet d'évoquer une récompense tout aussi impressionnante. À ce sujet, les textes mentionnent la quête du bonheur éternel de l'âme. Peut-être s'agit-il de la composante orphique du pythagorisme. L'impact de l'école pythagoricienne ne se limite donc pas à la vie terrestre et, pour mener à bien cette tâche, les disciples effectuent des exercices en

---

[91] Il est à noter deux points communs entre les trois courants philosophiques les plus présents dans notre recherche. Que ce soit Pythagore, Socrate ou Épicure, d'une manière harmonique, maïeutique ou physique, le moyen d'atteindre le bonheur pour ces trois philosophes, c'est le travail de l'âme. Et ce travail est toujours en relation avec une forme d'amour, la *philia* pour Pythagore et Épicure, l'*erôs* pour Socrate.
[92] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies…*, *op. cit.*, Livre VIII, 22.
[93] Comme le compile Constantinos Macris : « Cf. Isocrate [8]. (1) Sur la pratique pythagoricienne du secret et de l'*ekemuthia*, consistant à 'tenir sa langue' ». *Dictionnaire des philosophes antiques, op. cit.*, volume VII, p. 819. Ce qui est confirmé par Diogène Laërce qui écrit : « ils gardaient le silence pendant une période de cinq ans, ne faisant qu'écouter les discours tenus ». DIOGÈNE LAËRCE, *Vies…*, *op. cit.*, Livre VIII, 10.
[94] *Dictionnaire des philosophes antiques*, *op. cit.*, volume VII, p. 842.

vue de l'*anamnêsis*[95]. En se liant à travers ses autres vies, l'exercice spirituel pythagorique agit par-delà la mort[96]. Philosopher devient alors un acte de résistance contre la terreur du destin, lequel conduit tragiquement l'humain à une fin plus ou moins sombre dans les enfers.

Pour mener à bien ce projet, la communauté dispose du meilleur des guides sur le sentier vers le bonheur : la vertu[97]. Celle-ci se traduit de trois manières : par la numérologie (l'application des lois du cosmos par le nombre), les principes et les exercices dictés par le maître. Ces derniers sont liés à un processus mimétique[98]. En témoigne le fait que Pythagore est de son vivant une source d'inspiration et l'objet d'une grande dévotion[99] qui se transformera en culte après sa mort. Celui-ci nous est confirmé par l'anecdote plus tardive d'Eratosthène décrivant la confusion avec un athlète samien nommé Pythagore, dont les conséquences furent : « le développement d'une 'légende de l'enfance' pour Pythagore et l'apparition, à l'époque tardive, de néopythagoriciens arborant une abondante crinière, par imitation du maître »[100]. Il existe donc, même chez les premiers disciples, une envie de ressembler au maître dans sa vertu mais également dans son apparence physique[101], les deux étant liés. Le mode de vie des pythagoriciens était perçu par ses membres comme étant le

---

[95] Selon Constantinos Macris pour les « exercices en vue de l'*anamnêsis* des vies antérieures de l'âme – mnémotechnique. Voir les dossiers constitués à ce sujet par Visconti *307, p. 6-48*, avec les n. 95-117, et Macris 565, p. 303 (bibliographie). Cf. aussi *supra*, *sub* 'les contours de la figure de Pythagore / 3 (1)' […] Immortalité bienheureuse, immortalité céleste ? […] L'éternel retour (ou récurrence éternelle des êtres et événements singuliers) ». *Dictionnaire des philosophes antiques, op. cit.*, volume VII, p. 836.

[96] Ion de Chios informe (Ion, fr. 36 B 2 Diels-Kranz, apud Diogène Laërce, VIII, 8) que « Pythagore l'omniscient aurait 'témoigné de la béatitude connue par Phérécyde après sa mort [*ibid*.] - ce qui sous-entendrait un contact avec l'âme de son maître défunt ? ». *Dictionnaire des philosophes antiques*, *op. cit.*, volume VII, *notes* de Constantinos MACRIS, p. 701. Cette anecdote sur les pouvoirs de Pythagore montre le lien qui pouvait unir le maître au disciple dépassant de loin le cadre pédagogique, didactique, technique ou simplement rationnel. En plus du lien que cela construit avec le personnage d'Orphée, il convient de remarquer que le travail de la mort est indispensable.

[97] Comme le soulignent Platon et Aristote, « en éthique et matière de mode de vie (1) Cf. Aristote [15], 3b. 'Pythagore le premier a entrepris de parler de la vertu, [...] en ramenant les vertus aux nombres' ([Aristote], *Magna Moralia*, I 1, 1182a 11-12). - (2) Amitié et communauté des biens : [a] entre amis tout est commun [...] ; [c] l'ami est un autre soi-même, un alter ego [...] Source ultime : Timée [23] ; voir DELATTE 532, p. 168 sq3 ». *Dictionnaire des philosophes antiques, op. cit.*, volume VII, p. 826.

[98] Il s'agit d'un processus, que l'on retrouvera plus tard chez les épicuriens.

[99] Sur ce passage, déjà cité, il est intéressant de comparer les traductions d'*ègapèthè* (*agapaô*). Georges LEROUX, dans PLATON, *République*, *op. cit.*, X, 600 b, traduit de la manière suivante : « ὥσπερ Πυθαγόρας αὐτός τε διαφερόντως ἐπὶ τούτῳ ἠγαπήθη » (Pythagore qui fut lui-même aimé de manière exceptionnelle pour cette raison), Luc BRISSON, dans (« Platon, Pythagore et les pythagoriciens », dans *Eikasia. Revista de Filosofía*, p. 42) traduit le même passage de cette manière : (Pythagore fait lui-même pour cela l'objet d'une exceptionnelle dévotion). Ainsi, les traducteurs ont, de manière indirecte, relié l'amour pythagoricien à la dévotion d'un culte.

[100] *Dictionnaire des philosophes antiques, op. cit.*, volume VII, p. 730-731.

[101] Voir les Pythagoristes décrits par l'ancienne et la moyenne comédie.

mode de vie de Pythagore. Aussi, pour accéder au bonheur éternel, il faut ressembler au fondateur.

Ce faisant, l'amitié trouve sa source dans la similitude (physique, cosmétique, gestuelle), dès lors que le maître, en l'occurrence Pythagore, était perçu comme un *daimôn*. À ce sujet, Marcel Detienne[102] nous montre que le mot δαίμων a une signification singulière dans la pensée pythagoricienne. Il démontre qu'un *daimôn* n'est pas seulement ce qu'il y a de divin en l'homme mais que le terme dispose également d'une dimension beaucoup plus tangible. Il est à noter que le concept d'*eudaimonia* implique la présence d'un *daimôn*. À cet égard, nous pouvons faire référence au *Timée* (90c)

« Mais celui qui a tourné ses pensées vers l'amour de la science et l'amour de la vérité, et qui a dirigé toutes ses 240 forces de ce côté, doit nécessairement, s'il atteint la vérité, [90c] penser aux choses immortelles et divines ; et autant qu'il est donné à la nature humaine d'obtenir l'immortalité, il ne lui manque rien pour être immortel ; et comme il a toujours cultivé la partie divine de lui-même et honoré le génie qui réside en lui, il jouit du souverain bien. Au reste, nous n'avons tous qu'un seul moyen pour cultiver toutes les parties de nous-mêmes, c'est de donner à chacune les mouvements et les conversions qui lui sont propres. Or ce qu'il y a de divin en nous est de la même nature que les mouvements [90d] et les cercles de l'âme du monde. Il faut donc que chacun de nous, à l'exemple de ces cercles, corrige les mouvements qui sont déréglés dans notre tête dès leur origine même., en se pénétrant de l'harmonie et du mouvement de l'univers ; qu'il rende l'esprit qui conçoit conforme à l'objet conçu, comme cela devait être dans l'état primitif, et que par cette conformité il soit en possession de la vie la plus excellente que les dieux aient accordée à l'homme pour le présent et pour l'avenir (trad. Luc BRISSON) ». Un tel point de vue semble provenir du pythagorisme. Timée est en effet originaire de Locres en Italie du Sud, patrie des pythagoriciens.

Le *daimôn* est, pour les premiers pythagoriciens, un être semi-divin dont la venue est authentiquement rédemptrice pour l'humanité du fait de son savoir et son amour. S'appuyant sur le *Timée* de Platon (90 C), Marcel Detienne écrit « dans un esprit très fidèle au

[102] Marcel DETIENNE, *La notion de Daimôn dans le Pythagorisme ancien*, Les Belles-Lettres, Paris, 1963.

pythagorisme, Platon marque explicitement le passage d'avoir à être, en trois temps : avoir une âme-démon, développer ce démon par l'étude de la science, jouir de l'immortalité, c'est-à-dire être εὐδάιμων »[103].

Par ailleurs, à ce sujet :

> Contrairement à des auteurs comme Épiménide, Eudoxe et Xénocrate, qui sous-entendaient qu'Apollon s'était uni charnellement à Parthénis et qu'il l'avait ainsi rendue enceinte de Pythagore, ou à d'autres auteurs encore, comme Élien (recopiant Aristote), selon lequel 'Pythagore prouvait aux hommes, qu'il était issu de semences supérieures à celles de la nature humaine' (affirmation suivie d'une série de miracles destinés à le prouver), Jamblique était convaincu que ce n'est pas le corps de Pythagore qui est d'origine divine, mais uniquement son âme, laquelle descend directement du 'domaine' d'Apollon suivant l'imagerie du *Phèdre* platonicien[104].

Detienne fait donc le lien entre la science et le divin dans sa présentation du développement du *daimôn*. Par-là, il corrobore un processus de cette hypothèse d'une pratique de la "philosophie initiatique" (impliquant une communauté d'amis et une dimension existentielle). Pour devenir un *daimôn*, il fallait donc se rendre semblable au maître, et c'est cette ressemblance qu'implique l'égalité, le fait d'avoir et d'être le même autant que possible, dans un désir d'harmonie avec le cosmos, le tout étant l'expression d'un nouvel élan de pensée dans le monde grec.

[103] Marcel DETIENNE, *La notion de Daimôn dans le Pythagorisme ancien, ibid.*, p. 117.
[104] Constantinos MACRIS, « La lecture néoplatonicienne de la biographie de Pythagore par Jamblique : quatre exemples tirés de son traité 'sur le mode de vie pythagoricien' », art. cit., p. 5.

Chapitre 2 : *Philia* pythagoricienne, composantes et relations

1. Expression rationnelle de la *philia* par proportion et isonomie

Pour mener à bien cette enquête sur la *philia* pythagoricienne nous nous devons de comprendre jusqu'à ses intimes composantes. Notamment, nous devons approfondir la compréhension de la vie en communauté. En effet, comme l'écrit Jean-Luc Périllié au sujet des pythagoriciens appelés les 'sages' (*sophoi*) :

> L'origine pythagoricienne du concept de *koinônia* se remarque dans la pratique de l'amitié avec une mise en commun de tous les biens (DK58 D7, 26) et (DK 55). Dans la *Vie de Pythagore* de Jamblique, on apprend que la relation entre les hommes dans la secte pythagoricienne avait pour principe l'amitié et la communauté indéfectible : διά κοινωνίας άδιαστρόφου (16.69.13-14). Platon se servira de ce modèle pour concevoir la communauté des Gardiens de la cité fondée elle-même sur le principe de la κοινωνία entre amis […] En rapport avec l'exposé platonicien du *Gorgias* (507e-508a), dont il y a tout lieu de croire qu'il concerne les Pythagoriciens appelés *sophoi*, Proclus {*In Platonis Timaeum commentaria* 1.17.4 — 7) nous délivre le sens cosmo-théologique de la *koinônia* pythagoricienne […] : « De plus, les Pythagoriciens attachaient une spéciale importance à la communion qui subsiste entre les réalités physiques, tant à la communion dans la *genesis*, selon laquelle toutes choses sont rendues quantités rationnelles et proportionnelles, qu'à celle qui existe entre les corps célestes : car eux aussi se donnent part les uns aux autres de leur puissance propre (trad. A. J. Festugière) »[105].

Ainsi tout est harmonie pour les pythagoriciens. C'est pour cela que Diogène Laërce écrira sur Pythagore : « L'amitié, pour sa part est une égalité harmonieuse (Φιλίαν τ' εἶναι ἐναρμόνιον ἰσότητα)[106] ». La *philia* pythagoricienne est liée à l'harmonie mais, comme le souligne Platon, celle-ci est aussi faite d'ἰσονομία (égalité devant la loi) dans l'idée que l'égalité harmonieuse sonne juste. Cela fait écho au passage du *Gorgias*, dont Jamblique nous donne ensuite les présumés auteurs résumant toutes les composantes indispensables de l'amitié pythagoricienne.

---

[105] Jean-Luc PÉRILLIÉ « '*Summetria*' des Nombres de la 'République' », dans *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, tome 102, art. cit., p. 38.
[106] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies…*, *op. cit.*, Livre VIII, 33.

> En effet, l'homme qui vit ainsi ne pourrait être aimé ni par un homme ni par un dieu. Il ne peut participer à la moindre communauté (κοινωνεῖν γὰρ ἀδύνατος) et, quand il n'y a pas de communauté (μὴ ἔνι κοινωνία), il ne saurait y avoir d'amitié. Certains "savants" ("οἱ σοφοί") disent, Calliclès, que le ciel, la terre, les dieux et les hommes forment ensemble une communauté (κοινωνίαν συνέχειν), qu'ils sont liés par l'amitié (φιλίαν), l'amour de l'ordre, le respect de la tempérance et le sens de la justice. C'est pourquoi le tout du monde (τὸ ὅλον τοῦτο), ces sages, mon camarade, l'appellent Kosmos ou ordre du monde (ταῦτα κόσμον καλοῦσιν) et non pas désordre ou dérèglement (ἀκοσμίαν οὐδὲ ἀκολασίαν). Mais toi, tu as beau être savant, tu ne sembles pas faire attention à ce genre de choses. Au contraire, tu n'as pas vu que l'égalité géométrique (ἡ ἰσότης ἡ γεωμετρικὴ) est toute puissante chez les dieux comme chez les hommes, et tu penses qu'il faut s'exercer à avoir plus (πλεονεξίαν) que les autres ! En fait, tu ne fais pas attention à la géométrie[107].

Nous voyons ici la relation entre le cosmos et la communauté, et une démonstration de la *mimésis* des dieux et de l'égalité entre tous par l'utilisation de la géométrie. De plus, l'idée de communauté universelle peut être comprise comme une sorte (anachroniquement sur le plan lexical, nous l'avouons) de « bonne nouvelle », au sein d'une culture grecque auparavant travaillée par une vision tragique et pessimiste du monde : finalement, les dieux sont amis des hommes, ce qui ne les rend ni envieux ni manipulateurs à leurs égards, une idée que nous retrouverons chez les épicuriens.

À ce sujet Platon ajoute :

> « La voix publique ne saurait traiter avec égalité d'honneurs des hommes sans valeur et des gens de bien, et à moins que l'on ne trouve la juste mesure, l'égalité entre conditions inégales se changera en inégalité. (Οὐδὲ ἐν ἴσαις τιμαῖς διαγορευόμενοι φαῦλοι καὶ σπουδαῖοι - τοῖς γὰρ ἀνίσοις τὰ ἴσα ἄνισα γίγνοιτ' ἄν, εἰ μὴ τυγχάνοι τοῦ μέτρου) C'est, en effet, en raison de ces deux situations que les régimes s'emplissent de dissensions. Oui, le vieux dicton est vrai qui dit que l'égalité engendre l'amitié (ὡς ἰσότης φιλότητα ἀπεργάζεται), et il est exact tout autant qu'il sonne juste (μάλα μὲν ὀρθῶς εἴρηται καὶ ἐμμελῶς) »[108].

---

[107] PLATON, *Gorgias*, 507e-508a, texte établi par Maurice CROISET avec la contribution de Louis BODIN, 1923 dans PLATON, *Œuvres complètes*, Les Belles Lettres, Paris, traduction Monique CANTO-SPERBER, Garnier Flammarion, 1987, dans PLATON, *Œuvres complètes de Platon*, traductions dirigées par Luc BRISSON, Flammarion, Paris, 2011. Nous avons retravaillé la traduction de Monique CANTO-SPERBER, dans la phrase : « φιλία οὐκ ἂν εἴη. φασὶ δ' "οἱ σοφοί", ὦ Καλλίκλεις, » il n'est pas écrit σοφοί mais οἱ σοφοί, la traduction de "savants" paraît, en l'occurrence, plus adaptée que celui de "sages". Admettons

[108] PLATON, *Lois*, VI, 757a, texte établi par Édouard DES PLACES, 1951, dans PLATON, *Œuvres complètes*, Les Belles Lettres, Paris, traductions Luc BRISSON, Jean-François PRADEAU, Garnier Flammarion, 2008, dans PLATON, Œuvres complètes de Platon, traductions dirigées par Luc BRISSON, Flammarion, Paris, 2011.

L'amitié pythagoricienne est régie par un principe de communauté des biens. Il est question d'une musique de l'amitié qui « sonne on ne peut plus juste » (μάλα …ὀρθῶς … καὶ ἐμμελῶς). Les sources les plus fiables sur la paternité de Pythagore quant à cette pratique à ce sujet nous proviennent de l'historien grec du IVe siècle av. J.C. Timée de Tauroménion.

En effet, pour Diogène Laërce, Pythagore : « Comme le rapporte Timée, a été le premier à dire que "communs sont les biens entre amis" » [109] et, comme le montre A. Delatte, le proverbe « n'était pas une vaine formule, mais une règle de l'organisation de la société, où les biens étaient mis en communauté »[110].

De plus, en écrivant « κοινὰ γὰρ τὰ τῶν φίλων »[111], Platon fait sien un proverbe pythagoricien et c'est justement à propos dans le contexte amoureux du *Phèdre*. Voici une scolie qui nous informe en informe :

> Alors, lorsque les jeunes gens vinrent le trouver (Pythagore), désireux de le suivre, il n'acceptait pas immédiatement, mais leur expliquait qu'ils devaient mettre leurs biens en commun avec quiconque serait admis dans leur cercle. Puis, après bien d'autres remarques, il (Timée) ajoute : 'Et c'est à cause d'eux que l'on commença à dire en Italie : *Ce qui appartient à des amis est un bien commun* (ὅτι κοινὰ τὰ τῶν φίλων).[112]

Ici Jamblique livre la genèse de l'expression *koina ta tôn philôn* (constitution de la secte) ainsi que le lieu où elle s'est d'abord répandue, il explique que Pythagore a décrit la *philia* comme étant liée à l'universel, ce qui fait sens au regard de ce que nous avons déjà évoqué sur la présence de l'harmonie dans la pensée pythagoricienne. Allant dans le sens de cette hypothèse, il *écrit* « Φιλίαν δὲ διαφανέστατα πάντων πρὸς ἅπαντας Πυηταγόρας παρέδωκε, θέῶνμὲν πρὸς ἀνθρώπουςδι εὐβεβείας καὶ ἐπιστημονικῆς θεραπείας » (Pythagore

---

Porphyre quant à lui écrira plus tard dans ce sens en écrivant « Pythagore disait […] Amitié veut dire égalité ». PORPHYRE, *Vie de Pythagore*, *op. cit.*, 162.

[109] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies…*, *op. cit.*, Livre VIII, 10.

[110] Armand DELATTE, *Vie de Pythagore et de Diogène Laërce*, Georg Olms Verlag, Bruxelles, 1988, (première édition 1922), p. 168.

[111] PLATON, *Phèdre*, 279c, texte établi par Claudio MORESCHINI, tome IV, 3, 1985, dans PLATON, *Œuvres complètes*, Les Belles Lettres, Paris.

[112] John Earle RAVEN, *Les philosophes présocratiques*, *op. cit.*, p. 243.

À ce sujet (en lien avec le *Timée* de Platon), voir JAMBLIQUE, *Vie..., op. cit.*, §§ 30, 32, 72, 74, 81, 92, 168, 257. §72 il écrit que les biens étaient confiés à un administrateur, pendant un temps de test des postulants. §81 montre que Pythagore a construit deux règles pour les parfaits pythagoriciens : la mise en commun des biens et la symbiose (la vie commune). On note que les exotériques conservaient leurs propriétés personnelles.

a enseigné avec une grande clarté l'amitié de tout envers tout : celle des dieux envers les hommes, dans la piété et un culte éclairé par la science)[113].

Ces textes décrivent donc la démarche pythagoricienne : tout à la fois présente au sein d'un monde mû par l'amitié et le culte de la bienveillance des dieux et, concomitamment, explicable et expliqué par la rationalité. À l'instar d'un Zeus démiurge introduisant l'ordre dans le chaos, Pythagore est décrit comme ayant mis de l'ordre et donné des lois à l'amitié. Ce faisant, il délimita un sentier entre le cosmos, la sensation et la faculté de raisonner : lien fondamental entre la spiritualité, le corps et la raison.

Platon (de manière voilée) et Jamblique nous décrivent la philosophie de Pythagore comme étant un culte accompagné d'une activité rationnelle. Contrairement à un rhapsode ou à un prêtre, la particularité du philosophe est que l'amitié lui sert d'accueil pour la réception de la révélation de la vérité, que cette dernière doit sonner juste, et qu'il sait rendre raison de ce qu'il affirme.

Afin de compléter, nous pouvons donner un exemple de la perception que pouvaient avoir les anciens de la force des valeurs et de l'amitié pythagoricienne. À ce propos, Aristoxène de Tarente nous donne l'exemple de Damon et Phintias. Cette histoire est issue d'un contexte de persécution, où les moqueries et la cruauté du tyran Denys II[114] envers les pythagoriciens après la dissolution de leur secte semblent avoir été monnaie courante. C'est pourtant ce cadre si spécifique qui nous révèle la plus célèbre manifestation d'une amitié pythagoricienne, démontrant sa durée et son intensité, ainsi que la confiance entre ses membres et la puissance du cercle communautaire.

Quelle que soit la véracité historique de la fable, le but de ce travail est de pouvoir saisir quelque chose sur la vie pythagorique et sur sa *philia*.

---

[113] JAMBLIQUE, *Vie…, op. cit.*, 229.

[114] Il convient de signaler que c'est grâce à la découverte d'un nouveau fragment que nous pouvons expliciter ce propos. Au sujet de l'indétermination chronologique à savoir si l'histoire elle-même se déroule sous Denys l'ancien ou Denys le Jeune, Aude Cohen-Skalli informe que « Diodore (de Sicile) est le seul à venir confirmer la datation fournie par Aristoxène de Tarente (Fr. 31 Wehrli), jusqu'ici isolée ». Aude COHEN-SKALLI, « À propos de l'anecdote pythagoricienne de Phintias et Damon : extrait du Pseudo-Maxime, un nouveau témoin d'un fragment de Diodore », dans *Revue des Études Grecques*, tome 123, fascicule 2, 2010, p. 558.

Cette histoire nous fait songer au lien puissant d'amitié tragique qui unissait Platon à son disciple Dion de Syracuse. Nous prenons ici le passage de Jamblique d'après Aristoxène, mais il existe une autre version, celle de Diodore dans son livre X[115]:

> Denys donc, qui, après avoir perdu son pouvoir de tyran, était venu à Corinthe, nous racontait souvent l'histoire de Phintias et Damon, deux Pythagoriciens. […] Certains membres de son entourage, racontait Denys, mentionnaient souvent les Pythagoriciens, pour les ridiculiser, se moquer d'eux et les traiter de vantards, et ils disaient que leur dignité, leur prétendue fidélité et leur inaccessibilité à la passion les abandonneraient si on leur faisait peur. D'autres prétendaient que ce n'était pas le cas, et une querelle s'éleva. Et l'on combina l'intrigue suivante contre Phintias. Ayant mandé Phintias, Denys lui déclara, devant l'un de ses accusateurs, que la preuve avait été apportée qu'il était impliqué avec d'autres dans un complot contre lui. Ceux qui étaient là témoignèrent qu'il en était ainsi, et Denys donna vraiment l'impression d'être indigné. Phintias fut stupéfié par ces propos. Et comme Denys déclarait sans ambages que les faits évoqués dans l'accusation avaient été soigneusement établis et que Phintias devait être exécuté, ce dernier répliqua que, s'il était d'accord pour qu'il en allât ainsi, il demandait que lui fût accordé le reste de la journée, pour régler ses affaires et celles de Damon. […]. On envoya chercher Damon, qui, mis au courant de ce qui venait de se passer, répondit qu'il allait se porter garant et rester là, jusqu'à ce que Phintias revienne. Denys racontait donc qu'il avait été frappé d'un grand étonnement (ἐκπλαγῆναι)[116] par cette conduite, mais que ceux qui depuis le début avaient manigancé cette épreuve se moquaient de Damon, lui disant qu'il serait laissé là comme un otage et ils ajoutaient en plaisantant qu'il était le daim substitué. Mais, au coucher du soleil, Phintias revint pour mourir, ce qui étonna et subjugua tout le monde. Alors Denys, à ce qu'il racontait, serra les deux hommes dans ses bras, les embrassa et leur demanda d'être admis en troisième dans leur amitié (φιλίαν), mais eux, bien qu'il ait insisté, n'étaient en aucune manière disposés à accéder à sa demande (trad. Aude COHEN-SKALLI)[117].

---

[115] Aude COHEN-SKALLI, « À propos de l'anecdote pythagoricienne de Phintias et Damon : extrait du Pseudo-Maxime, un nouveau témoin d'un fragment de Diodore », *ibid.*, p. 543.

[116] Il est à noter encore la présence du grand "étonnement" qui est récurrente dans l'histoire des pratiques de la "philosophies initiatiques". Comme l'écrit le dictionnaire Chantraine : Ἔκπαγλος : « qui frappe de stupeur, terrible » dit de héros, de paroles, etc. (Hom.), adv. Ἐκπάγλως « terriblement » (Hom., Hp.), ἐκπαγλα (*Il.*) ; le mot a pris déjà parfois chez Homère et assez souvent chez les poètes postérieurs, trag., etc. le sens de « stupéfiant », extraordinaire, merveilleux ». En attique le mot n'est attesté que chez X. et Eup. Verbe dénominatif : ἐκπαγλέομαι « être frappé d'étonnement, admirer » (Hdt., Esch., E., D.H.). Nom de qualité ἐκπλαγότητα. ἐξαισιότητα. (Hsch., avec transfert de la liquide, pour ἐκπαγλότητα si la forme est correcte. Et : De ἐκ-πλαγ-λος avec perte par dissimilation du premier λ. Radical de ἐκ-πλήσσω, ἐκ-πλαγῆναι. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque, ,* note de Pierre CHANTRAINE, Klincksieck, Paris, 1968. p. 330.

[117] Pour les sources faisant référence à Diodore : « Un extrait du florilège du Pseudo-Maxime fournit un nouveau fragment pour l'édition du livre X de Diodore de Sicile : l'étude philologique, montrant l'indépendance de la transmission des *Loci Communes* par rapport à celle de l'encyclopédie de Constant VII, implique que ce nouveau témoignage sur une anecdote pythagoricienne soit considéré isolément du fragment que Vogel publiait dans son édition de la *Bibliothèque Historique* (Fr. X, 4 Vogel= *Excerpta de Virtutibus et Vitiis* 63) – Il doit donc être publié en tant que tel, en parallèle, dans l'édition de Diodore. Y figure une donnée historique supplémentaire qui permet de faire remonter l'épisode de Phintias et Damon à l'époque du tyran de Syracuse Denys le Jeune :

Ainsi, ces deux pythagoriciens, Damon et Phintias, étaient considérés comme inséparables. Phintias se retrouve mêlé, volontairement ou non, à une conspiration contre le tyran, et est subséquemment condamné à mort. Il obtient toutefois un sursis afin de mener à bien ses affaires contre la caution de la vie de son ami Damon. Le sursis lui-même est une preuve de l'attachement exceptionnel perçu entre ces deux hommes : Phintias en retard, Damon se présente pour l'exécution, juste avant que Phintias n'accoure pour sauver son ami et finalement tenir sa parole, preuve d'une amitié valant plus que la vie elle-même.

« Tant de fidélité ébranla le tyran : il fit grâce, et demanda aux philosophes d'entrer en tiers dans leur amitié[118]. Aristoxène précise qu'il ne l'obtint pas[119] ». Ce processus d'amitié très sélective, tout comme les secrets du culte ont pu participer au sentiment de rejet des profanes et à la destruction de l'école originelle. L'amitié chez les pythagoriciens est sectaire, initiatique : Denys II n'ayant pas été initié, il ne peut donc être reconnu comme ami, sa demande est hors de propos. L'amitié philosophique relève certainement d'un don divin (*theia moira*)[120], toutefois elle n'est pas offerte à tous, et notamment aux anti-pythagoriciens, aux antiphilosophes et aux puissants qui pourraient en prendre ombrage. *In fine*, dépassant ce monde et la mort, cette amitié dépasse le simple sentiment humain d'affection. Elle n'a rien à voir non plus avec une simple vertu sociale. Comme le montre l'exemple de Damon et

---

Diodore est le seul à venir confirmer la datation fournie par Aristoxène de Tarente (Fr. 31 Wehrli), jusqu'ici isolée.
Aude COHEN-SKALLI, « À propos de l'anecdote pythagoricienne de Phintias et Damon : extrait du Pseudo-Maxime, un nouveau témoin d'un fragment de Diodore », art. cit., p. 562-563.

[118] « *Loquor autem de communibus amicitiis; nam in sapientibus viris perfectisque nihil potest esse tale* », CICÉRON, *De Officis*, livre III, 10, texte établi par Maurice TESTARD, Les Belles Lettres, Paris, 2014.

[119] Aude COHEN-SKALLI, « À propos de l'anecdote pythagoricienne de Phintias et Damon : extrait du Pseudo-Maxime, un nouveau témoin d'un fragment de Diodore », art. cit., p. 563.

[120] Dans l'introduction de la *vie de Pythagore* de JAMBLIQUE, Luc Brisson questionne exactement les propos de la problématique de cet écrit, à savoir la dimension religieuse d'une partie de la philosophie (en l'occurrence les pythagoriciens) et la relation de cette dimension avec les penseurs tardifs. À ce sujet Luc Brisson est sans appel : « Puisqu'elle est un don des dieux, la philosophie s'apparente à une révélation. Or, dans les premières lignes de l'écrit que Jamblique présente comme le *Discours sacré* ou le *Discours sur les dieux* de Pythagore, Pythagore présente bien la philosophie qu'il enseigne comme une révélation, sur laquelle il donne ces détails : ' Voici le <discours>sur les dieux de Pythagore, fils de Mnémarchos, que j'ai appris à fond lors de mon initiation à Libèthres en Thrace, alors que l'initiant était Aglaophamos : 'Orphée, fils de Kalliopê, disait, pour l'avoir appris de sa mère sur le mont Pangée, que l'essence du nombre est le principe éternel…' (§146). Comme tous les poètes, Orphée est inspiré par les Muses, filles de Zeus et de Mnémosyne (= Mémoire) ». JAMBLIQUE, *Vie..., op. cit*., Introduction, LI. Il est à noter encore en lien entre Orphée et Pythagore, tout cela dans un mode transmission par initiation et inspiration, que « Par ailleurs, Pythagore, tout comme Orphée, est associé au monde d'en bas, celui des enfers, où il se rend et dont il remonte. En outre, son pouvoir s'étend aux animaux et même aux forces naturelles ». *Ibid.*, LII.

Phintias, l'amitié pythagoricienne est perçue par les pythagoriciens comme étant directement liée au divin[121], par-delà le temps et la vie. Véritable porte cosmique, cette idée fera plus tard son chemin tout au long de l'Antiquité.

2. *Arete* et *Homonoia*

Selon Porphyre[122], la *philia* pythagoricienne se rattache à l'égalité et à l'harmonie du cosmos, harmonie qui donnera ultérieurement naissance à une nouvelle forme de pensée du rapport à autrui que l'on retrouvera chez Thucydide, avec l'Ὁμόνοια et qui sera reprise et énoncée comme une vertu par « Antiphon, Thrasymaque, Démocrite, Socrate, Archytas, Andocide, Lysias, Platon[123], Aristote (et d'autres certainement) »[124]. Nous voyons ici le déplacement de la *philia* comme vertu divine vers une idée de vertu sociale, notamment par des auteurs représentatifs d'une pensée sophistique à caractère 'anthropologique'. Le pythagorisme est un grand foyer de développement culturel (art, sciences, philosophie, religion) tout en se nourrissant de l'environnement culturel préexistant. L'époque archaïque voyait en effet l'arrivée d'une nouvelle conception des relations, le pythagorisme en est l'avatar.

Homonoia est une déesse liée à l'unité de l'esprit et à l'unanimité. Sœur d'Aretè la vertu divine, Homonoia est liée à la déesse de Thèbes : Harmonia. Nous voyons ici les concordances avec la philosophie pythagoricienne : il s'agit en effet de penser la vertu au sein d'une relation harmonique entre deux entités égales, un point central qu'explicite Jamblique :

> « Ce qu'il (Pythagore) leur conseilla en premier, c'est de construire un sanctuaire des Muses, afin qu'elles conservent la concorde (ὁμόνοια) qui règne parmi eux. Ces déesses, en effet, non seulement ont toutes le même nom, mais la tradition

---

[121] Dans le *Gorgias*, 507e-508a, texte établi par Maurice CROISET, traduction Monique CANTO-SPERBER. La *philia* rassemble les dieux et les hommes. Jamblique dans la vie de Pythagore montre que le maître en tant qu'incarnation d'un *daimôn* est la preuve de la relation entre le monde des dieux et des hommes pour les pythagoriciens.

[122] PORPHYRE, *Vie de Pythagore*, *op. cit.*, 33.

[123] Une question reste à poser, pour Platon, l'amitié est-elle chez eux une vertu ou plutôt une condition de la vertu ? Car elle ne figure pas parmi les quatre vertus cardinales de la *République*.

[124] Gaétan THERIAULT, *Le culte d'Homonoia dans les cités grecques*, Maison de l'Orient Méditerranéen n°26, série épigraphique et historique n°3, Lyon, 1996, p. 183.

(παράδοσις) les associe et elles se réjouissent au plus haut point des honneurs qui leur sont adressés en commun, bref : le chœur des Muses est toujours un seul et identique ; en outre, elles embrassent l'harmonie (ἐναρμόνιον), le rythme (ῥυθμός) et toutes choses qui produisent la concorde (ὁμόνοια) »[125].

En cela, le pythagorisme se trouve au sommet de cette nouvelle conception. Cette harmonie civique, bien suprême d'une cité grecque, est décrite plus tardivement comme un bien 'social', notamment par Socrate, qui d'après Xénophon[126] l'évoque même comme « le plus grand des biens »[127]. Elle se trouve dans les racines saines de la fondation de la cité, de même qu'à l'origine de la communauté. S'agissant tout à la fois d'une pensée reliant l'harmonie, la bienveillance mais également l'égalité, là où « communs sont les biens entre amis »[128], cette égalité fraternelle est nommée par le mot *koinônia*.

Pythagore n'est pas à l'origine du mot *philia*, ni des conceptions de la vertu, de l'harmonie et de l'égalité, ni même de la communauté, car il en est le fidéicommissaire, c'est-à-dire, l'héritier temporaire des concepts de sa culture. À l'instar de son mouvement articulant les différentes qualités des communautés humaines de son temps et revenant vers les fondements communautaires de la cité (comme le fera plus tard Platon dans la *République)*, sa pensée s'approprie les vertus de son époque et les met en travail.

Ainsi, il faut comprendre qu'à cette époque, tout comme le combat hoplitique groupé se substitue à la bravoure personnelle, l'*homonoia* n'est pas simplement une bonne entente entre les membres de la communauté, ni entre les citoyens, mais bien l'avènement d'une nouvelle pensée, de nouvelles pratiques du rapport à autrui et de considérations de la place du l'humain au milieu des siens, dans la prise en compte du fondement communautaire de la cité et du cosmos. L'*homonoia*, qui implique la synergie, aura, de fait, des conséquences

[125] JAMBLIQUE, *Vie..., op. cit.,* § 9.
[126] Dans les *Mémorables*, IV, 4, 16 ce dernier écrit : « la concorde (ὁμόνοια) est considérée comme le plus grand bien (μέγιστον αγαθόν) pour les cités et très souvent, dans celles-ci, les conseils d'anciens et les hommes les plus nobles (και οι άριστοι άνδρες) recommandent aux citoyens de vivre dans la concorde, et partout en Grèce il y a une loi qui oblige les citoyens à jurer qu'ils vivront en harmonie et partout ils prêtent ce serment ... Sans la concorde, aucune cité ne saurait être bien gouvernée, aucune maison bien administrée. Gaétan THERIAULT, *Le culte d'Homonoia dans les cités grecques*, *op. cit.*, p. 9.
[127] C'est ce qu'Aristote, dans l'*éthique à Nicomaque*, va nommer la « *concorde civique* » dans Gaétan THERIAULT, *ibid.*.
[128] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies…*, *op. cit.*, Livre VIII, 10.

profondes dans la vie des cités grecques antiques, de l'invention de formes politiques jusqu'à celle de la phalange guerrière.

Ce n'est pas pour rien que Socrate est décrit comme un hoplite, liant *ipso facto* cette fonction à la vertu. La vision et la pratique du combat par l'*homonoia* place les guerriers (quelle que soit la condition politique de la cité et, dans le cas de la démocratie, quelle que soit leur condition sociale) à égalité, dans une homogénéité faisant émerger une force d'ensemble supérieure à la somme des éléments qui la composent. Il ne s'agit pas d'une égalité sociale mais bien d'une égalité d'action au combat[129].

Ce faisant, l'unité est celle d'une totalité complexe et non pas d'une somme d'individus. Il est à noter que, de manière analogue à la communauté pythagoricienne, la musique est indispensable au mouvement de la phalange grecque, car l'*homonoia* hoplitique est liée à l'harmonie. En somme, les relations grecques sont structurées par l'égalité au sein de l'alliance et portées par la concorde et l'harmonie. Ainsi la guerre est à l'alliance (*summachia*) ce que la cité est à la concorde, ce que la philosophie est à la *philia*.

Cette union des similitudes, cette mise en commun des biens, de la force, du pouvoir, est un concept provenant d'un ensemble complexe de pratiques culturelles. L'idée que les individus puissent agir ensemble de manière coordonnée et égalitaire (selon un contexte) se retrouve dans l'art militaire (s'agissant plus que jamais de constituer une politique commune) et dans l'idée d'un κοινόν, ensemble de cités regroupées en ligue dans la recherche d'une unité militaire[130]. Ainsi advient de manière complexe la κοινωνία, la communauté, qui peut

---

[129] À partir du moment où l'on peut se payer l'équipement, et où l'on est un homme faisant partie de la cité, il y a égalité dans la phalange, il s'agit d'une égalité dans la manière de se battre, car « les riches aristocrates furent contraints d'adopter le modèle hoplitique et donc de s'intégrer à ce système égalitaire existant 'entre ceux' qui, au sein de la formation phalangique, s'exposaient de manière commune au danger […] l'émergence de la *polis* est indéniablement liée à la révolution hoplitique (VII av) et les deux phénomènes s'appuyèrent l'un sur l'autre ». Vincent TORRES-HUGON, *Hoplite le premier guerrier de l'histoire*, Heimdal, Damigny, 2018, p. 31. Cette technique hoplitique a, en plus, selon Nicias des vertus pédagogiques, puisque « quiconque a appris à combattre en armes désirera l'apprentissage qui lui fait suite ». PLATON, *Lachès*, 182b, traduction Louis-André DORION, Garnier Flammarion, 1997, dans PLATON, *Œuvres complètes de Platon*, traductions dirigées par Luc BRISSON, Flammarion, Paris, 2011. Et c'est pour cela que l'hoplite est un personnage qui traverse l'œuvre de Platon, il est porteur d'une nouvelle harmonie entre les hommes.

[130] Pour l'exemple, la ligue du Péloponnèse, au sein de laquelle Thucydide et Xénophon expliquent ce qu'est une alliance (*summachia*) et le serment qui conduit l'ensemble de la ligue à avoir les mêmes alliés et les mêmes ennemis. Dans ce domaine Thucydide, raconte qu' : « ils déclareraient avoir les mêmes amis et les mêmes ennemis ». THUCYDIDE, *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, livre premier, chapitre XLIV, traduction

procéder de la mise en commun de la monnaie des citoyens, la monnaie commune de la ligue des cités. Il convient néanmoins de se garder d'une interprétation moderne, celle que nous tentons de déconstruire tout au long de cette recherche, à savoir l'idée de la communauté notamment pensée comme une institution formelle, provenant d'une culture grecque formaliste, à l'écriture et à la pensée déterminées et déterminantes. Nous pensons que cette culture a longtemps été une articulation de pratiques parfois ritualisées et d'une pensée, et non pas comme résultant d'institutions abstraites. En voici la raison :

> Cette nouvelle manière d'interpréter les relations entre cités au sein d'une confédération complique significativement l'analyse des *koina* à l'époque classique comme à l'époque hellénistique. Cette façon de faire correspond mieux à ce que devait être le phénomène de mise en commun dans le monde grec, car la volonté de classifier les *koina* selon leurs fonctions et leurs institutions découle d'une conception moderne. Il est vrai que, de nos jours, une confédération, une fédération d'États et un État fédéral désignent des formes d'associations différentes, mais il est tout à fait inapproprié de chercher à faire correspondre les *koina* à ces concepts modernes. Les Grecs n'étaient pas formalistes et ils ne distinguaient pas les regroupements de cités par la présence ou l'absence d'institutions : c'étaient des *koina*. Les sources permettent tout de même de dissocier certains types d'associations : les symmachies (alliance militaire entre plusieurs cités grecques liée à une fin précise comme la ligue de Délos) et les amphictionies (ligues à vocation sacrée pour l'entretien des sanctuaires comme celle de Delphes). Quoi qu'étant également des *koina* (les auteurs anciens faisaient, par exemple, référence à la ligue de Delphes en l'appelant le *koinon* des Amphictyons), ils se distinguaient des autres par le type d'unité qui associait leurs membres. Une unité militaire dans le cas des symmachies et une unité religieuse pour les amphictionies. Conséquemment, un *koinon* était forgé par les réseaux d'échanges établis par ses cités membres et non par les institutions qui le régissaient[131].

En somme, ces idées de concorde, d'égalité et d'harmonie construisent un nouveau monde perceptible à Athènes et à Sparte, un nouvel élan de pensée qui bouleversera le rapport à autrui jusque sur le champ de bataille. Ainsi, la *philia* pythagoricienne est à la fois source et vectrice d'une nouvelle conception de l'humain, de sa place et de ses liens avec l'univers, ce dernier s'intégrant à l'ordre universel. Le fonctionnement de la communauté pythagoricienne

---

Jacqueline de ROMILLY, Robert LAFONT, Paris, 1990. Xénophon, quant à lui rapporte que « les Lacédémoniens refusèrent de réduire en esclavage une cité grecque (la cité d'Athènes), qui avait fait de grandes et belles choses dans les dangers extrêmes qui avaient autrefois menacé la Grèce, et il se décidèrent à faire la paix aux conditions suivantes destruction des Longs-Murs et de ceux du Pirée, livraison de tous les vaisseaux, sauf douze, retour des exilés ; les Athéniens auront les mêmes amis et ennemis que les Lacédémoniens, et suivront ceux-ci sur terre et sur mer là où ils les conduiront ». XÉNOPHON, *Helléniques*, livre II, chapitre II, §20, texte établi et traduit par Jean HATZFLED, Les Belles Lettres, Paris, 1954

[131] Pierre-Olivier GAGNE, *Le koinon ionien : étude sur l'unité d'une région*, mémoire de recherche sous la direction de Patrick Baker, Université Laval de Québec, 2014, p. 88.

a donc dynamisé, par sa *philia*, la pensée d'égalité bienveillante au sein de la communauté humaine grecque tout en le vivant en tant que révélation et harmonie divine.

3. *Philia* pythagoricienne, relations et correspondances.

Comme nous l'avons vu, l'amitié pythagoricienne n'est pas une simple relation sociale. Luc Brisson écrit à propos de Jamblique :

> En règle générale, l'amitié (φιλια) de tous pour tous : amitié des dieux pour les hommes grâce à leur piété et leur culte savant ; amitié des doctrines les unes avec les autres, et en général l'âme avec le corps, le rationnel avec l'irrationnel, grâce à la philosophie et grâce à son étude : amitié des hommes les uns avec les autres (φιλανθρωπίας ἀλλήλων) : des concitoyens grâce à un salutaire respect de la législation, des membres de groupes ethniques différents grâce à une communauté indéfectible (διά κοινωνίας ἀδιαστρόφου) ; ou encore de tous avec tous et même avec certains des êtres dépourvus de raison par l'intermédiaire de la justice, par une certaine connexion naturelle et une communion (συνοσία); ou encore dans le corps, qui est par lui-même mortel, la paix et l'accord entre les qualités contraires qui sont cachées en lui, grâce à la santé, grâce à un régime qui y tend, grâce à la sagesse (σοφία), à l'imitation de prospérité qui règne dans les éléments cosmiques. Le nom seul et unique qui récapitule et rassemble tous ces aspects, celui d'amitié (φιλία), c'est de l'aveu universel (καθολικός), Pythagore qui l'a inventé et établi ; c'est lui, en règle générale, qui fut la cause essentielle que ses disciples eurent des relations particulièrement adaptées avec les dieux en songe ou en rêve, ce qui n'arrive jamais à une âme troublée par la colère ni par le plaisir ni par aucun désir honteux[132].

Luc Brisson et Alain Philippe Segonds notent sur ce passage que « telle qu'elle est présentée ici 'l'amitié' (*philia*) prend les proportions d'un véritable principe cosmique : au niveau cosmique, humain, physique etc. On peut penser à la *philia* d'Empédocle. Plus loin, §70, c'est l'invention du nom même de *philia* qui sera attribuée à Pythagore »[133]. En cela, il existe une forte relation avec le *Gorgias* de Platon (507e-508a).

---

[132] JAMBLIQUE, *Vie..., op. cit.*, § 69.

[133] JAMBLIQUE, *Vie..., op. cit.*, § 69, note 2, p. 176. À ce propos Jamblique écrit : « Le nom seul et unique qui récapitule et rassemble tous ces aspects, celui d'amitié, c'est, de l'aveu universel, Pythagore qui l'a inventé et établi ; c'est lui, en règle générale, qui fut la cause essentielle que ses disciples eurent des relations particulièrement adaptées avec les dieux en songe et en rêve, ce qui n'arrive jamais à une âme (ψυχῇ) troublée par la colère ni égarée par le plaisir ni aucun autre désir honteux, par Zeus, ni non plus par la plus impie et la pire de toutes les fautes, l'ignorance. C'est par tous ces moyens que Pythagore soignait comme un bon démon (δαιμονίως) et purifiait l'âme ». *Ibid*., § 70, texte établi par Francesco ROMANO. Jamblique pense que

Jamblique a particulièrement bien choisi son vocabulaire afin d'informer le lecteur sur la dualité et l'articulation de la philosophie pythagoricienne : nous en voulons pour preuve que l'idée d'un culte savant montre, avant même son explicitation, l'alliance entre la dimension cultuelle et l'activité rationnelle de ces philosophes. Même si l'auteur pourrait être taxé de pseudépigraphie, étant donné l'apparition du terme *philia* dès le VIe siècle[134], Pythagore a représenté aux yeux des anciens le nouveau sens du mot *philia* (car il n'est pas démontrable qu'il ait inventé le mot ou simplement donné un nouveau sens à un mot existant).

Étant donné cette dualité entre le culte et la rationalité et, du fait de ce processus descendant de la vérité, la philosophie pythagoricienne apparaît comme une inspiration accompagnée d'une activité rationnelle. Cette philosophie dispose des traits d'un culte savant, comme s'il s'agissait d'une réorganisation intellectuelle de l'orphisme. Pour être membre de la *philia*, il faut avoir passé l'initiation par les épreuves d'ascétisme et de d'évaluation des connaissances. La pratique se voit donc ritualisée, vécue de l'intérieur tout en étant intellectualisée, la *philia* pouvant être comprise comme un moyen de transmission sélectif. Cette manière plus rationnelle, par les sciences mathématiques, de pratiquer et de transmettre démontre, s'il en est besoin, que la civilisation des anciens est en train de changer. Si la partie rationnelle des pythagoriciens est bien définie par les sciences mathématiques et géométriques, la partie ritualisée demeure obscure. Il s'agit alors ici de comprendre les sources de ces cultes, les courants et les aspirations de la communauté.

Le courant qui paraît le plus proche culturellement des pythagoriciens est l'orphisme. En premier lieu, les deux courants croient en l'immortalité de l'âme. Celle-ci

---

Pythagore est le premier à Employer le mot 'philosophie' dans le sens que nous lui connaissons. Cette citation de Jamblique est particulièrement intéressante pour notre recherche, nous pouvons constater la présence de nombre de caractéristiques de ce que nous nommons les 'philosophes initiatiques', l'amitié, la religiosité, le trouble de l'âme, le philosophe-démon. La difficulté est de savoir si Jamblique fait partie d'un courant qui invente ces choses-là, comme l'affirme Luc Brisson en écrivant : « un itinéraire typiquement néoplatonicien ». *Ibid.*, § 70, p. 176, ou bien s'il existe une démarche initiatique devant s'inspirer de la parole du maître.

[134] « Φιλία n'apparaît qu'au VIe s., chez Théognis ». Françoise FRAZIER, « Eros et Philia dans la pensée et la littérature grecques. Quelques pistes, d'Homère à Plutarque », dans *Vita Latina*, N°177, 2007, p. 32. Pour corroborer : « Cette emploi du mot *philos* apparaît déjà chez Hésiode, *Les travaux et les jours*, 370 (cité par Aristote, IX, 1, 1164 a27) et il est fréquent chez Théognis ». Note de René Antoine GAUTHIER, Jean Yves JOLIF, Peeters NAUWELAERTS, dans ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, Louvain-La-Neuve, 2002, p. 856. Pourtant dans *Les Élégies I. 306* le mot utilisé est *Philié*, car même s'il n'y a pas d'écrit signé de Pythagore, selon Cornélia de Vogel, en (Cf. Cornélia De VOGEL, *Pythagoras and Early Pythagorism*, p. 278), le développement du mot Philia est issu de Pythagore.

étant emprisonnée dans le corps et ne devant son salut qu'à des pratiques qui pourront l'aider après la mort. En deuxième lieu, les deux courants proposent de rompre le cycle des réincarnations. En troisième lieu, tous les deux proposent des rites mystiques et des règles de vie, notamment nutritionnelles pour atteindre leur but. Le rejet de la violence et sa régulation sont également fondateurs des deux courants.

Pourtant, comme le montrent les recherches de Kirk, Raven, et Schofield, les différences entre les deux courants sont notables. En effet, si les orphiques[135] introduisent de nouvelles formes divines, ce n'est pas le cas des pythagoriciens. Ces derniers disposent d'une relation avec Apollon, tandis que les orphiques sont liés à Dionysos. De plus, comme l'a perçu Raven :

> Ce qu'était au juste un rituel orphique demeure obscur, mais nous pouvons affirmer que le nom d'Orphée a été associé, dès le Vème siècle du moins, à l'établissement de certains rites (τελεται) ; ceux-ci comprenaient l'initiation à des mystères décrivant les terreurs de Hadès et servant à induire chez les initiés un état de bonheur avant comme après la mort[136].

Cette proximité entre Orphée et Pythagore est fortement critiquée par Hérodote[137], qui y voit davantage qu'une simple relation. Selon lui, les similitudes entre les deux rites

---

[135] À ce stade, nous pouvons noter que malgré les différences entre le pythagorisme est l'orphisme, le processus de pratiques initiatiques, reliant philosophie et religion orphique peut être trouvé dans l'histoire de la philosophie. En effet, dans *The Orphic Poems*, Martin Litchfield WEST « propose d'emblée sa reconstruction du récit des Rhapsodies » (ch. III, p. 70-5). Le reste du chapitre est consacré au récit de la découverte de Derveni, à la description et à la datation du rouleau, à l'examen et à la datation de l'œuvre en prose mutilée qu'il renferme, puis à la reconstruction et à la datation du poème orphique cité. Pour West, il est clair que l'auteur de l'œuvre de prose, un Ionien du début du IVE s. BC, cherche par ses explications à justifier, non ce que dit Orphée, mais son propre système philosophique. 'En conséquence ses interprétations sont uniformément erronées' (p. 79) ». BONNAFÉ Annie, M. L. West, *The Orphic Poems*, dans *L'antiquité classique*, tome 55, p. 416. Ainsi, il s'agit moins de religion que de construire une source paradigmatique pour un type de pratiques philosophiques.
Il est à noter que le travail de WEST est critiqué par LUC BRISSON : « Il faut bien admettre que cette théogonie « de Derveni » est fragmentaire et que, par voie de conséquence, tout laisse penser qu'y intervenaient d'autres figures que celles mentionnées dans les quelques dizaines de lignes reconstituées par M. L. West. Il n'en reste pas moins que, dès lors qu'on ne s'appuie plus sur un texte, même fragmentaire, même douteux, on entre dans le domaine de l'hypothèse ». BRISSON Luc, *Les théogonies orphiques et le Papyrus de Derveni* (Notes critiques*), dans *Revue de l'histoire des religions*, tome 202, n°4, 1985, p. 399.

[136] John Earle RAVEN, *Les philosophes présocratiques*, *op. cit.*, p. 236-237. Il est à noter que les Pythagoriciens vont reprendre cette eschatologie orphique. Voir le mythe du *Gorgias* qui, d'après Dodds (*Les Grecs et l'irrationnel*, 1977), relève d'une rationalisation pythagoricienne de l'orphisme.

[137] Il faut voir que la critique d'Hérodote qui relève de l'anthropologie naissante (les Lumières du Ve siècle) transmet quand même, en dépit du ton polémique et orienté, des données que l'historien peut prendre en compte tout en les traitant avec prudence. En effet, Hérodote développe son hypothèse d'un emprunt de la culture pythagoricienne aux Égyptiens en y intégrant l'orphisme et les bachiques. Ce faisant, il étaye le lien entre ces

proviendraient d'une confusion, et ce qui serait couramment prêté à l'orphisme serait en grande partie des rites pythagoriciens, eux-mêmes largement inspirés de la religion égyptienne.

Cependant, la tradition initiatique réclame une autre interprétation que celle qui insiste sur la pseudépigraphie, car non seulement nous savons par Ion de Chios que Pythagore écrivait de manière légitime sous le nom d'Orphée, mais, de surcroit, nous savons que les pythagoriciens fonctionnaient en communauté.

De fait, par son fonctionnement même, une secte risque de paraître suspecte dans le fait même d'être partiellement isolée et inaccessible au public. Ainsi, même s'il est probable que le pythagorisme ne soit pas lié à un type de régime politique, il a été considéré comme un adversaire par certains groupes de son temps. Si l'on ajoute une activité politique à la communauté, cela a inévitablement conduit aux massacres des premiers pythagoriciens et peut-être du maître lui-même.

Selon Jean-Luc Périllié :

> Des prêtres et des prêtresses qui s'efforçaient de rendre raison oralement de leurs entreprises et qui enseignaient la doctrine de la réincarnation. Ces religieux sont, selon nous, prioritairement des pythagoriciens qui, au sein du courant global de 'l'orphisme', cultivaient d'une manière quasi exclusive la tradition orale alors que, de son côté, le commentateur du *Papyrus de Derveni*, inséré plutôt dans la tradition philosophique ionienne tentait lui aussi de rendre raison du mythe orphique, mais en utilisant sans position critique le *medium* de l'écrit [138].

---

cultes et celui que fera l'hermétisme. À ce sujet il écrit « οὐ μέντοι ἔς γε τὰ ἱρὰ ἐσφέρεραι εἰρίνεα οὐδὲ συγκαταθάπτεταί σφι· οὐ γὰρ ὅσιον. ὁμολογέεδὲ ταῦτα τοῖσι Ορφικοῖσι καλεομένοισι καὶ Βακχικοῖσι, ἐοῦσιδὲ Αιγυπτίοισι καὶ Πυθαγορείοισι [...] Mais des objets en laine ne sont jamais introduits dans les temples, de même qu'ils n'étaient jamais enterrés avec eux : cela est impie. Ces usages sont en accord avec les rites dénommés orphiques et bachiques, mais sont en fait Egyptiens et pythagoriciens ». HÉRODOTE, II, 81 (DK 14, 1), dans John Earle RAVEN, *Les philosophes présocratiques*, *op. cit.*, p. 236.

[138] Par son processus même, une secte risque de paraître suspecte dans le fait même d'être partiellement isolée. Ainsi, même s'il est probable que le pythagorisme ne soit pas lié à un type de régime politique, il a été considéré comme un adversaire par certains groupes de son temps par le fait même de se doter d'un mode de vie séparant les pythagoriciens de la population, en instaurant un mode de vie singulier. La causalité hâtive qu'un citoyen peut faire entre le fait de se cacher, même partiellement et le fait d'être coupable, engendre des difficultés de communication entre la cité et la secte. Rajoutant une activité politique à la communauté, cela a inévitablement conduit aux massacres des premiers pythagoriciens et peut-être du maître lui-même.

Ainsi, les rituels pythagoriciens se comprennent comme ceux d'une secte, avec une dimension sélective doublée d'une forte tradition orale. Or, l'orphisme est une démarche et une pratique de purification personnelle dont les découvertes archéologiques montrent l'importance de la transmission écrite. De plus, les doxographes des « cinquième et quatrième siècle avant. J-C. n'établissaient pas, en général, d'identification ou d'association entre les orphiques et les pythagoriciens »[139]. Il est à noter à nouveau que Socrate affirme (*Ménon* 81b) avoir écouté (*akèkoa*) des hommes et des femmes, des prêtres et des prêtresses. Une affirmation que l'on retrouve dans le *Banquet* de Platon avec la prêtresse Diotime[140].

En somme, par acuité intellectuelle, Hérodote aurait perçu la généalogie commune entre les orphiques et les pythagoriciens, ou du moins la grande similitude entre les rites orphiques et ceux de la communauté d'amis pythagoricienne, mais sa plume se serait emportée lors de sa critique de Pythagore lui-même. Ce qui n'empêche pas, comme le remarque Raven, qu'il puisse exister des preuves de la relation entre les pythagoriciens, les cultes à mystères et les orphiques.

En effet :

> Nous pouvons plus ou moins deviner quels furent ces emprunts. L'orphisme enseignait que le corps représente une prison dans laquelle l'âme est gardée (*σῴζεται* : d'où *σῶμα*) jusqu'à ce qu'elle ait payé sa dette (Platon, *Cratyle* 400 b-c). L'Orphisme soutenait que par le moyen de ses rites, il pouvait purifier et délivrer les hommes et les cités de leurs mauvaises actions (Platon, *République* 363c-e). Les adeptes ne mangeaient ni ne sacrifiaient des animaux et cherchaient à convaincre les hommes de s'abstenir de verser le sang (Euripide, *Hipp*. 952, Aristophane, *Grenouilles* 1032, Platon, *Lois* 782c). Toutes ces idées et pratiques résonnent et trouvent un écho dans les débuts du pythagorisme. En outre, les poèmes orphiques présentaient des théories compliquées sur la cosmogonie, élaborées en partie sur la base de données tirées d'Hésiode et conçues sous une forme mythique [...] Et d'ailleurs, on décèle dans les *acousmata* pythagoriciens des indices de spéculations mythologiques semblables[141].

[139] John Earle RAVEN, *Les philosophes présocratiques*, *op. cit.*, p. 237.
[140] Diotime de Mantinée, qui paraît provenir du pythagorisme (voir Proclus, In Plat. Remp., I, 248, 25 sq. cité par M. Detienne dans « Sur la démonologie pythagoricienne » dans *Revue de l'histoire des religions*, tome 155 n°1, 1959, p. 31, n. 1. En rapport avec *Banquet*, 202e
[141] John Earle RAVEN, *ibid.* Nous avons pour exemple le symbole pythagoricien de la Y et demi-dieu Héraklès : « le célèbre apologue de Prodicos sur le choix d'Héraklès entre le Vice et la Vertu, dont Xénophon nous a conservé la reproduction au second livre de ses *Mémorables*, chap. I, §§ 21-34 » De RUYT Franz. « L'idée du

De plus, les interdits que décrit Aristote dans « *des Pythagoriciens* » ne sont pas anodins, car « quelques-unes de ces règles (concernant les fèves, le poisson) s'apparentent à des précautions rituelles qui étaient imposées aux initiés de divers cultes grecs des mystères quand ils se préparaient à participer à ces rites » [142].

En fin de compte, comme le souligne Auguste Diès[143], il s'agit d'une transposition du religieux sous une forme plus rationnelle. En prenant appui sur le divin, les pratiques de "philosophie initiatique" nous semblent davantage appartenir au courant religieux comprenant une part de rationalité humaine et non pas, comme l'admet trop rapidement un certain positivisme, à un courant rationnel élaboré par l'homme qui aurait gardé une part archaïque de mysticisme. Nous comprenons que les pythagoriciens ont simplement développé la pensée humaine dans le but de clarifier la vérité divine. En somme, dans la pratique de la "philosophie initiatique" par les pythagoriciens, ce n'est pas l'humain qui triomphe mais plutôt la part divine se trouvant en chacun des initiés.

En conclusion, nous avançons que le pythagorisme a mis en place une pratique de la "philosophie initiatique" élaborant une 'science harmonique' avec des vérités qui relativement à ses présupposés sonnent juste. Sa *philia* est vécue comme la manifestation d'un lien divin et d'un équilibre cosmique. Cette amitié divine participe à la possibilité d'atteindre l'*eudaimonia* grâce à un accompagnement et une direction spirituelle du maître de philosophie. C'est, au demeurant, ce que nous explique Empédocle, en montrant la nécessité de la *philia* dans la pratique philosophique et cela de manière singulière.

'Bivium' et le symbole pythagoricien de la lettre Y » dans *Revue belge de philologie et d'histoire*, tome 10, fasc. 1-2, 1931, p. 137.

[142] John Earle RAVEN, *ibid.*, p. 246-247.

[143] À ce sujet, Auguste Diès dans, *Autour de Platon, essais de critique et d'histoire, II : Les dialogues – Esquisses doctrinales,* p. 400-449, emploie le terme de « transposition » du religieux en rationnel, sans élimination du religieux.

Chapitre 3 : Singularité empédocléenne

Il comprendra qu'Empédocle s'est appelé lui-même un dieu parce que (θεὸν ἑαυτὸν προσηψόρευσεν), ayant été le seul à préserver son esprit pur à l'écart du mal et sans souillure (κακίας), il a compris le dieu extérieur par le dieu qui est en lui (θεὸν κατείληφεν).
Sextus Empiricus, *Contre les professeurs*[144]

Comme l'écrit Jean Voilquin, comprendre l'histoire d'Empédocle est un défi, notamment parce que : « le poète grec vivait au temps où la religion se mêlait intimement à la philosophie[145] », aussi son existence a-t-elle été l'objet de nombreuses légendes. Il est pourtant considéré avec déférence par ses pairs : Aristote par exemple, cité par Diogène Laërce, en fait l'inventeur de la rhétorique[146]. Il n'en reste pas moins un philosophe atypique, généralement associé aux pythagoriciens[147].

Il convient d'admettre, comme le reconnait Raven, que-« les fragments d'Empédocle sont plus nombreux que ceux de n'importe quel autre philosophe présocratique et par conséquent, nous fournissent une base solide pour l'interprétation[148] », base interprétative nous permettant de compléter certains espaces de la pensée pythagoricienne. Néanmoins, Empédocle se permet souvent de modifier de manière singulière les enseignements qui lui ont été prodigués. Tout cela fait de ce philosophe un penseur particulièrement intéressant notamment dans sa pratique et sa théorisation de l'amour et de l'amitié.

---

[144] SEXTUS EMPIRICUS, *Contre les professeurs*, (≠ DK ADV. MATH. 1.302-303) dans *Les débuts de la philosophie, Des premiers penseurs grecs à Socrate*, *op. cit.*, p. 789.
[145] Jean VOILQUIN, *Les penseurs grecs avant Socrate. De Thalès de Milet à Prodicos*, Garnier Frères, Paris, 1964 p. 120.
[146] « Ἀριστοτέλης δ ἐν τῷ Σοφιστῇ φησι πρῶτον Εμπεδοκλέα πρήτορικήν εὑρεῖν, Ζήνωνα δὲ διαλεκτικήν. » (Aristote, dans le *sophiste*, dit qu'Empédocle fut le premier à découvrir la rhétorique, et Zénon, la dialectique) 328 DIOGÈNE LAËRCE, VIII, 57 (DK 29 A 10), dans John Earle RAVEN, *Les philosophes présocratiques*, *op. cit.*, p. 299.
[147] « Εμπεδοκλῆσ ὁ Ακραγαντῖνος οὐ πολὺ κατόπιν τοῦ Αναξαγόρου γεγονώς, Παρμενίδου δὲ ζηλωτὴς καὶ ἔτι μᾶλλον τῶν Πυθαγορείων... » (Empédocle d'Agrigente naquit peu après Anaxagore et fut un émule de Parménide, et bien plus encore des pythagoriciens…). 335 SIMPLICIUS, *commentaire sur la physique*, 25, 19, citant THÉOPHRASTE (DK 31 A 7), dans John Earle RAVEN, *ibid*., p. 302.
[148] John Earle RAVEN, *ibid.*, p. 304.

1. Amour et lutte comme forces magnétiques

Mettant en travail l'idée de Parménide selon laquelle « Éros est l'unique cause du cosmos[149] », Empédocle théorise de manière souvent biologique ce que nous avons perçu sur l'aspect magnétique des sentiments. Cette idée des anciens faisant de l'amour une force qui rassemble, dynamise chez Empédocle une philosophie, qui se fonde, comme celle des pythagoriciens, sur une tension dynamique que nous considérons comme primordiale, entre l'unité et la dualité.

Il écrit à ce sujet :

> « Le propos que je tiendrai sera double : à un moment donné, elles [c'est-à-dire les racines] poussèrent de façon à devenir un à partir du multiple et à un autre moment, elles poussèrent séparément de sorte qu'elles furent plusieurs issues d'une seule. Double est la naissance des choses mortelles et double est la disparition : car l'un est amené à la naissance et à la destruction par la réunification de toutes les choses, l'autre est nourri et désintégré quand elles croissent séparément de nouveau (τὴν μὲν γὰρ πάντων σύνοδος τίκτει τ´ ὀλέκει τε, ἡ δὲ πάλιν διαφυομένων θρυφθεῖσα διέπτη). Et ces choses ne cessent jamais leurs échanges continuels, tantôt se ramassant toutes en l'une sous l'action de l'Amour[150] (ἄλλοτε μὲν φιλότητι), tantôt chacune s'éloignant de l'autre sous l'effet de la Lutte haineuse (ἕκαστα φορεύμενα Ναικος) »[151].

Avec une telle conception du sentiment, une communauté basée sur une forme intense d'amitié dépasse l'idée même d'une simple bonne entente. Bien plus qu'une vague conception de la relation humaine, il s'agit d'une application des lois du cosmos conduisant à l'unité. De

[149] John Earle RAVEN, *ibid.*, p. 319. Parménide explique que l'amour est « au centre de tous, se tient la Divinité qui dirige toutes choses : car elle régit la naissance odieuse et le mélange de toutes choses, envoyant la femelle s'accoupler avec le mâle et vice-versa, encore le mâle avec la femelle ». Fr.12, SIMPLICIUS, *commentaire sur la physique*, 39, 14 et 31, 13, dans John Earle RAVEN, *ibid.*, p. 276-277. À ce propos John Earle RAVEN explique ~~qu'~~: « Empédocle a reconnu dans l'œuvre de Parménide un défi épistémologique fondamental concernant la cosmologie ». John Earle RAVEN, *ibid.*, p. 306. Il aussi marqué : « il [Parménide] affirme que celle-ci [i.e la divinité de D14b.3] est aussi la cause des dieux, quand il dit : le tout premier d'entre tous les dieux c'est Éros dont elle [Aphrodite] lidée et la suite. D16. (B13) Simplicius, Commentaire de la 'Physique' d'Aristoe (et al), dans *Les débuts de la philosophie, des premiers penseurs grecs à Socrate*, *op. cit.*, p. 557.

[150] Empédocle utilise le mot « φιλότητι », il s'agit de la *philotès*, une forme d'amour plus brute et charnelle qui est antérieure à la *philia*, elle est utilisée par Hésiode dans la théogonie, à ce sujet Gabriella Pironti est explicite : « En traduisant *philotès* par 'amour', 'tendresse' ou 'douceur', comme le fait Mazon, on efface la référence, qui essentielle dans le contexte théogonique, à l'union sexuelle et à la reproduction par accouplement » HÉSIODE, *Théogonie*, 125, texte établi et traduit par Paul MAZON, notes de Gabriella PIRONTI, Les Belles Lettres, Paris, 2012, p. 15.

[151] 348 Fr. 17, 1-13, SIMPLICIUS, *commentaire sur la physique*, 158, 1, dans John Earle RAVEN, *Les philosophes présocratiques*, *op. cit.*, p. 308-309.

plus, pour le philosophe d'Agrigente, l'amour (*philotès*) est rattaché au sentier qui relie la mortalité et l'immortalité, un processus mis en pratique par la contemplation.

Empédocle écrit à ce sujet :

> 'Si tu cultives dans ton entendement résolu et si tu les contemples avec bonne volonté en t'y exerçant du cœur pur, elles resteront assurément avec toi tout au long de ta vie' (εἰ γὰρ καί σφ΄ ἀδινῇσιν ὑπὸ πραπίδεσσιν ἐρείσας εὐμενέως καθαρῇσιν ἐποπτεύσεις μελέτῃσιν...) [152].

Il convient de souligner que le mot ἐποπτεύσεις est un terme emprunté à la phraséologie des mystères probablement d'Éleusis : « contempler sur le mode extatique ». Il semble alors que ce passage va dans le sens d'une "philosophie initiatique". Rien dans la pratique d'Empédocle ne suggère l'utilisation de ce vocabulaire uniquement comme métaphorique.

Il ajoute sur le sujet :

> « Lorsque la lutte a atteint le plus profond du tourbillon et que l'Amour (Φιλότης) arrive à être au centre du vortex, c'est alors que toutes les choses se rassemblent pour n'en faire plus qu'une, non pas d'un coup mais par mélange de choses venant de tous côtés à volonté. Et pendant qu'elles se mélangeaient, d'innombrables tribus de choses mortelles se déversèrent de toutes parts, mais bien des choses demeurèrent à l'écart du mélange (μισγομένων), côtoyant celles qui étaient en train de se mélanger – toutes celles que la lutte retenait encore d'en haut – car elle ne s'était pas retirée de manière irréprochable jusqu'aux limites les plus extrêmes du cercle (τέρματα κύκλου), mais dans certains membres elle était restée tandis qu'elle s'était retirée de certains autres. Plus elle s'enfuyait, toujours courant en avant, plus elle était poursuivie par la douce et immortelle impulsion de l'Amour (ὅσσον δ΄ αἰὲν ὑπεκπροθέοι, τόσον αἰὲν ἐπῄει ἠπιόφρων Φιλότητος ἀμεμφέος ἄμβροτος ὁρμή), exempt de tout reproche. Alors instantanément, ces choses devenaient mortelles alors qu'auparavant, elles avaient appris à être immortelles, et celles qui n'étaient pas mélangées avant, se joignaient au mélange en échangeant leurs voies. Et tandis qu'elles se mélangeaient, d'innombrables tribus de choses mortelles se répandaient, revêtues de formes de tous genres, une merveille à contempler (*θαῦμα ἰδέσθαι*) »[153].

---

[152] Fr. 110, Hippolyte Ref. VII, 29, 25, dans John Earle RAVEN, *Les philosophes présocratiques*, *op. cit.*, p. 336.
[153] Fr. 35, SIMPLICIUS, *de caelo*, 529, 1 (lignes 1-15), *in Phys*. 32, 13 (lignes 3-17) dans John Earle RAVEN, *Les philosophes présocratiques*, *ibid.*, p. 318-319. Cette interprétation des rôles de l'Amour et de la Lutte dans le cosmos une explication détaillée chez Aristote : « ὅτον μὲν γὰρ εἰς τὰ στοιχεῖα διίστηται τὸ πᾶν ὑπὸ τοῦ Νείκους, τότε τὸ πῦρ εἰς ἓν συγκρίνεται καὶ τῶν ἄλλων στοιχείων ἕκαστον δὲ πάλιν ὑπὸ τῆς φιλίας συνίωσιν εἰς τὸ ἕν, ἀναγκαῖον ἐξ ἑκάστου τὰ μόρια διακρίνεσθαι πάλιν. (Lorsque l'univers est désagrégé en éléments par la Lutte, le feu s'agrège en un et il en est de même pour chacun des autres éléments ; mais lorsque, à nouveau sous

Au sein d'une philosophie à la dimension contemplative, extatique forte, Empédocle met donc en place une cosmogonie fondée sur la tension de contraires qui tout à la fois s'articulent, s'attirent, se mélangent et se rejettent. Il fait de l'expérience de l'amour l'expression d'une force cosmique. De plus, comme nous l'avons vu[154] dans sa description des racines de toutes choses (en rapport aux quatres racines de la Tétractys de Pythagore), l'expression du cosmos est chez Empédocle indissociable d'une relation au divin, le mortel étant lié à l'immortel. En effet, la physique construite par Empédocle pose les quatre éléments que sont le feu, l'air, la terre et l'eau comme les racines composantes de toutes choses. C'est ce que nous retrouvons dans *Contre les mathématiciens* de : « Sextus Empiricus. Connais premièrement la quadruple racine de toutes choses : Zeus feux lumineux, Héra mère de vie, et puis *Aidônéus, Nestis* enfin, aux pleurs dont les mortels s'abreuvent »[155].

2. Amitié empédocléenne, la relation au divin

Pour Empédocle, la relation entre les dieux et les humains est une tension permanente entre deux mondes liés par un pont nommé le *daimôn*. L'humain est alors pensé comme un dieu déchu, ce qui corrobore nos figures, puisque l'homme n'est pas un être naturel s'élevant vers le monde supra-humain, mais un être divin qui doit se souvenir.

Le Fragment 112 du poème *Purification* retient particulièrement l'attention sur la place qu'Empédocle se donne au sein du monde et celle qu'il offre à l'amitié. Ce fragment nous fournit également plusieurs indices quant à ses orientations philosophiques. De plus, la singularité de ce penseur réside dans le fait qu'il semble pleinement accepter son rôle d'esprit divin sur un ton résolument mystérique. Ainsi, à l'instar d'un Pythagore lié à Apollon, d'un Socrate silénique, et d'un Épicure dieu mortel, il se pose sans ambiguïté dans la posture du philosophe initiateur et divin. Empédocle écrit :

---

l'empire de l'Amour, ils se fondent en un seul, les parties doivent à nouveau être séparées de chaque élément) ». ARISTOTE, *Métaphysique*, A4, 985a25 (DK 31 A 37), dans John Earle RAVEN, *Les philosophes présocratiques*, *ibid.*, note 13, p. 319.

[154] 348 Fr. 17, 1-13, SIMPLICIUS, *commentaire sur la physique*, 158.
[155] *Opinions*, I, III, 20 ; *Contre les mathématiciens*, X, 315, dans Jean-Paul DUMONT, *Les écoles présocratiques*, Gallimard, Paris, 1991, p. 184.

> Amis (φίλοι), vous qui vivez dans la grande cité de l'Acragas tout doré, tout en haut de la citadelle, préoccupés de bonnes actions (ἀγατῶν μελεδήμονες ἔργων), je vous salue ! En tant que dieu immortel, et non plus mortel, je me trouve parmi vous honoré de tous comme il convient (ἐγὼ δ΄ ὑμῖν θεὸς ἄμβροτος, οὐκέτι θνητὸς μωλεῦμαι μετ᾽ μᾶσι τετιηένος), couronné de rubans et de guirlandes fraîches ; et de tous ceux que je rencontre alors que j'entre dans leurs villes prospères, des hommes comme des femmes, je reçois vénération (σεβίζομαι). Ils me suivent par milliers pour demander où se trouve la voie de leur bénéfice (κέρδος ἀταρπὸς), quelques-uns désirent des prophéties (μαντοσυνέων) tandis que d'autres demandent à entendre le mot qui guérit de toutes les sortes de maladies, transpercés depuis longtemps par de cruelles douleurs[156].

Une question supplémentaire directement liée au contexte du récit se pose : en effet, nous ignorons si le philosophe s'adresse à la foule, comme le fait supposer le nombre de gens qui le suivent, ou s'il s'adresse plutôt à un nombre conséquent d'humains aux grandes qualités, d'άριστοί, (de meilleurs) d'άγαθοί (de nobles), et surtout des φίλοι (amis) comme le suggère la tradition pythagoricienne. Nous pouvons toutefois tenter de suggérer une clef de compréhension à cette intrigante question, en ce sens que le processus cosmogonique implique des différences de niveau de réincarnation entre les humains. Il semblerait alors qu'il faille avoir cultivé d'une manière approfondie son *daimôn* intérieur pour pouvoir faire de bonnes actions et suivre le maître de philosophie afin de profiter de la puissance de ce dernier. Pour ce passage, il se peut également qu'il y ait une forme d'ironie chez Empédocle, comme le signale Périllié. Dans ce cas il faut différencier les amis de gens qui se déplacent en foule et qui ne recherchent que le gain[157].

Cependant, ce fragment nous renseigne sur le but de la philosophie d'Empédocle, car le philosophe nous décrit de manière théurgique une délivrance, celle de l'âme et celle du corps, le maître donnant une direction à l'âme et en soulageant la douleur. La philosophie est alors vue comme un double *pharmakon*, ne s'agissant pas simplement ici de ne plus souffrir, mais de se libérer d'une condition de souffrance. Dans les fragments 127, 146 et 147[158],

---

[156] Fr. 112, DIOGÈNE VIII, 62, (lignes 1 à 10) et CLÉMENT STROM. VI, 30 (lignes 9 à 11), dans John Earle RAVEN, *Les philosophes présocratiques*, *op. cit.*, p. 337.

[157] Une ironie explicitée par Jean-Luc PÉRILLIÉ, « La métaphore du sentier (*atrapos*) chez Aristophane et Empédocle. Le ridicule d'un profanateur de la philosophie », dans *Revue de Philosophie Ancienne*, art. cit.. L'auteur voit un lien avec les *Nuées* d'Aristophane, ~~il explicite que~~ l'objet des *Nuées* étant de se moquer de Strepsiade parce qu'il veut un gain financier. Un gain qui fait référence à l'*atarpos* empédocléen.

[158] Dans John Earle RAVEN, *Les philosophes présocratiques*, *op. cit.*, p. 340-341.

Empédocle narre le voyage du *daimôn*, c'est-à-dire le dieu déchu en chacun de nous[159], et la poursuite de son chemin de retour vers son monde d'origine sur l'échelle de la cosmogonie, en passant de la plante à l'animal jusqu'à l'humain : il s'agit d'une amélioration de sa forme de réincarnation qui l'accompagne progressivement à redevenir un dieu. Le philosophe est alors celui qui a la réincarnation la plus parfaite pour réintégrer sa forme d'immortel, d'où la nécessité d'un travail d'initiation et à un travail de purification de la forme de l'âme.

Il convient de préciser que dans les fragments 146 et 147 (Clément *Strom*. IV, 150, I et V, 122, 3), Empédocle, ne parle pas des philosophes mais des prophètes. La philosophie comme relation maître-disciples (dans ces Fragments il s'adresse à Pausanias ou à des amis) peut être considérée comme une voie directe pour accéder à la béatitude ou au stade d'âme divine réincarnée pour guider les hommes égarés dans leurs multiples réincarnations.

À l'instar de ce que fera plus tard Épicure, nous voyons chez Empédocle une méfiance envers la croyance populaire. Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que « le philosophe d'Agrigente ait trouvé en Lucrèce qui l'associe à Épicure, un disciple enthousiaste[160] ». Enthousiasme profondément amoureux car, au sein de son chant I, constituant le prologue des *Annales d'Ennius*[161], Lucrèce en écrivant se relie à son illustre aïeul et nous donne matière à relier les pratiques de la "philosophie initiatique" :

> On ignore en effet quelle est la nature de l'âme (*natura animai*) : est-elle née avec le corps, ou bien par hasard s'y insinue-t-elle à la naissance ? et périt-elle en même temps que nous, dissoute par la mort, ou bien alors va-t-elle voir les ténèbres d'Orcus et ses vastes abîmes ? ou encore s'introduit-elle dans d'autres espèces par miracle divin, comme l'a chanté notre Ennius, qui le premier, a ramené du riant Hélicon une couronne au feuillage éternel dont la gloire devait se répandre parmi les peuples italiotes (*per gentis Italas hominum quae clara clueret*) ? Et pourtant, Ennius expose aussi en des vers immortels qu'il existe des espaces dans l'Achéron, où ne se glissent ni nos âmes ni nos corps, mais certains simulacres d'une pâleur étrange ; c'est de là, dit-il, que lui apparut l'ombre d'Homère toujours dans la fleur de l'âge, qui se

[159] Empédocle montre ainsi que le corps est le tombeau du *daimôn*, et que ce dernier est alors toujours incarné, mais avec différentes formes de perfection sur l'échelle du retour à la divinité.
[160] Jean VOILQUIN, *Les penseurs grecs avant Socrate. De Thalès de Milet à Prodicos*, *op. cit.*, p. 120.
[161] ENNIUS, *les Annales d'Ennius*, dans fragment *Ennianae poesis reliquiae*, prologue, texte établi par Otto SKUTSCH, Leipzig, 1928, Otto SKUTSCH, Oxford, 1985.

> mit à verser des larmes salées et à lui révéler entièrement les lois de la nature (*rerum naturam*) par ses paroles[162].

Cela nous montre que la métempsychose pythagoricienne et le matérialisme épicurien se sont alliés, au moins dans un cours instant de l'histoire de la philosophie, par la force cosmique de l'amour prenant la forme d'un souvenir admiratif du second par rapport au premier[163]. De plus, cette hypothèse se voit renforcée par le mélange philosophico-religieux qu'Empédocle embrasse sans retenue. Comme le relève Raven :

> La prétention à la divinité qu'énonce Empédocle à la ligne 3 (ἐγὼ δ ὑμῖν θεὸς ἄμβροτος) fait écho à la révélation qu'Hermès fait de lui-même à Priam dans le dernier livre de l'*Illiade* (XXIV, 460[164] ; voir aussi les mots d'introduction de Déméter, *Hym. Dem.* 120). Cette salutation ressemble aussi à celle adressée au défunt initié aux cultes des mystères lors de la réception – par Perséphone semble-t-il – dans les 'plats d'or' de Thurium (datés du quatrième siècle avant J.-C. et même plus tard)[165].

Nous voyons qu'Empédocle accepte pleinement le rôle de dieu et la relation qu'entretient la philosophie avec la révélation et l'initiation. Comme à son habitude, le philosophe va encore plus loin, puisqu'il complexifie dans son œuvre l'idée de *daimôn*, sa place et sa fonction, en considérant l'humain comme un dieu déchu. À ce sujet, Raven écrit :

> Il est probable qu'Empédocle s'inspire également de l'eschatologie de la religion pythagoricienne initiatique, comme le prouve une comparaison avec le fragment fameux de Pindare (410 Pindare fr. 133 Snell (Platon *Ménon* 81b)) […] Pour ceux que

---

[162] LUCRÈCE, *De rerum natura*, Chant I, 112-126. Texte établi par Alfred ERNOUT, Les Belles Lettres, Paris, 1920, traduction José KANY-TURPIN dans ÉPICURE, *Les épicuriens*, *op. cit.*.

[163] Comme l'écrit Nicolas Lévi, il convient de souligner qu' : « on rencontre sous la plume de Lucrèce un vocabulaire religieux inspiré des mystères qui fait précisément écho non seulement aux termes mêmes qui servent à évoquer la révélation d'Homère chez Ennius, mais aussi, plus généralement, à la tradition pythagoricienne du dévoilement ». Nicolas LEVI, "Le *De Rervm Natvra* de Lucrèce, ou la subversion épicurienne de la révélation pythagoricienne des Annales d'Ennius.", dans *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes*, tome LXXXII, p. 115. De plus, « On voit facilement ce qui a séduit le poète du *De Natura Rerum* et lui a fait suivre le vieux maître mystique. Empédocle réduisait l'univers à quatre éléments que deux forces, la Haine et l'Amitié VERBE ? (Cela est exact mais nous rajoutons qu'Empédocle parle plus de Lutte et d'Amour, *Naikos / Philotès*), combinées diversement ; tous les corps n'étaient que le résultat de la combinaison des particules, ou germes, homogènes, irréductibles, invariables, insécables, éternelles. Les analogies avec la physique atomiste et particulièrement épicurienne sautent aux yeux ». Jean VOILQUIN, *Les penseurs grecs avant Socrate. De Thalès de Milet à Prodicos*, *op. cit.*, p. 120.

[164] Homère : «Ὦ γέρον, ἤτοι ἐγώ θεὸς ἄμβροτος εἰλήλουβα, Ἑρμείας· σοὶ γάρ με πατὴρ ἁμα πομπὸν ὄπασσεν. » (« Vieillard, c'est un dieu immortel qui est venu à toi : je suis Hermès. Mon père lui-même m'a placé près de toi, pour te servir de guide. »). HOMÈRE, *Iliade*, Chants XXIV, 460.

[165] John Earle RAVEN, *Les philosophes présocratiques*, *op. cit.*, p. 337.

> Perséphone tient quittes d'anciennes peines, au cours de la neuvième année, elle restitue leurs âmes au soleil en-dessus. D'entre eux se lèvent de nobles rois, et de ces hommes pleins de forces vives et exceptionnels en sagesse ; et pour la fin des temps, ils sont appelés des héros et révérés par l'humanité[166].

Pourtant, il existe une différence dans l'incarnation du *daimôn*, Empédocle, (dans le fragment 114) s'opposant aux autres en tant que dieu, car si tous sont des dieux déchus, certains possèdent l'exceptionnelle sagesse.

3. Théogonie empédocléenne, origine et modification de la pensée mythique

Nous voyons par le fragment 128 que la théogonie d'Empédocle s'est modifiée suivant le nouvel élan religieux que décrit Bergson (*Les deux sources de la morale et de la religion*) [167]. En effet, lorsqu'il écrit : « Parmi eux, on n'adorait pas Arès, le dieu de la guerre, ni le cri de guerrier, Zeus n'était pas leur roi, ni Kronos, ni Poséidon, mais Cypris [c'est-à-dire Aphrodite] était leur reine » [168]. Le philosophe fait en effet d'Aphrodite et de l'amour, la déesse suprême, l'amour dominant ainsi le cosmos. Toutefois, la haine réapparait, et le cycle recommence[169]. Cependant, afin d'éviter un raccourci qui ferait d'Empédocle un philosophe de l'amitié, nous maintenons que dans les sujets reliés au cosmos Empédocle parle d'Amour non de l'amitié. Car Aphrodite possède la *philotès* avec toute sa dimension sexuelle et non la *philia*.

---

[166] John Earle RAVEN, *Les philosophes présocratiques*, *ibid.*, p. 341.

[167] De la transmigration de l'âme à l'eschatologie « Empédocle et les orphiques partagent l'idée que la patrie immortelle de l'individu vient d'une vie supérieure, et que notre vie terrestre n'est qu'un châtiment pour une vie antérieure, dont l'âme peut être purifiée et délivrée après une période définie » Gábor BETEGH, « Empédocle, Orphée et le *Papyrus de Derveni* », dans Pierre-Marie MOREL, Jean-François PRADEAU, *Les anciens savants (Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg, 12)*, art. cit., p. 47. De plus, comme le souligne Gábor Betegh : « même s'il n'existe aucun critère formel qui permette de distinguer ce qui est orphique de ce qui ne l'est pas, dans la mesure où il n'existait pas de démarcation nette entre l'orphisme et les mouvements religieux voisins comme, par exemple, le pythagorisme est largement accepté que les croyances religieuses d'Empédocle sont très proches et même tributaires des doctrines et préceptes orphiques ». Gábor BETEGH, *ibid.*.

[168] Fr. 128, PORPHYRE, *de abstinentia*, II, 21, dans John Earle RAVEN, *Les philosophes présocratiques*, *op. cit.*, p. 342.

[169] Dans son schéma cosmique, Empédocle reprend également à son compte l'idée de réincarnation pythagoricienne en l'intégrant dans un schéma cosmique, et l'interdiction de l'abattage des choses vivantes, il explique à ce sujet : « j'ai été une fois un garçon et une fille, un buisson et un oiseau et un poisson bondissant et migrateur ». Fr. 117, DIOGÈNE LAËRCE, VIII, 77, dans John Earle RAVEN, *Les philosophes présocratiques*, *ibid.,* p. 343.

Ainsi, Empédocle est un auteur représentatif des 'pratiques initiatiques' tant il accepte d'intégrer la philosophie au centre d'une pratique de vie, de considérer la *philotès* comme centrale dans le cosmos tout en liant ses pensées à une démarche religieuse, de type à la fois mystérique, initiatique, scientifique, poétique et philosophique. Le fragment 114 clôt cette partie de manière très dynamique en mettant en lumière la dimension psychagogique que revêt la philosophie des temps anciens. Le pythagorisme et son expression empédocléenne montrent que, dès son commencement, la "philosophie initiatique" procède d'une révélation, transmise par des *daimones*, des dieux, des héros. De la naissance de Pythagore annoncée par Apollon à la mort spectaculaire et mythique d'Empédocle, la frontière entre le dieu et le maître de philosophie n'est jamais refermée. Adulé, admiré et vénéré, le philosophe archaïque n'utilise pas le mythe de manière métaphorique, il en est partie intégrante[170].

De plus, comme le souligne l'hypothèse de cette recherche,

> Le cloisonnement entre un Empédocle religieux et un Empédocle scientifique - opérant par exemple dans la distribution des fragments dans le recueil de Diels et Kranz – est fort trompeur. Il n'y a pas deux Empédocle incompatibles, mais au contraire, l'eschatologie et la physique de l'Agrigentin se réfèrent l'une à l'autre et forment un système de pensée unique [171].

Une remarque que nous retrouvons dans *Symmetria et rationalité harmonique* où Jean-Luc Périllié conclut ainsi : « Il nous semble que l'on continue à commettre avec le pythagorisme la même erreur en juxtaposant un pythagorisme primitif et religieux et un pythagorisme récent (Philolaos et Archytas) plutôt scientifique […] . On n'a pas compris, ou plutôt on ne veut pas comprendre, qu'au moins à l'origine, la mystique aille de pair avec la science »[172].

Ce système de pensée est ce que nous avons appelé la pratique de la "philosophie initiatique". Nous pouvons commencer à déconstruire l'hypothèse de l'utilisation du courant mystérique et orphique uniquement à partir des néoplatoniciens, comme nous l'avons vu,

---

[170] Et avec l'hypothèse du « péritrope » de Lebedev, le philosophe détourne le mythe.
[171] Gábor BETEGH, « Empédocle, Orphée et le *Papyrus de Derveni* », dans, Pierre-Marie MOREL, Jean-François PRADEAU, *Les anciens savants (Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg, 12),* art. cit., p. 49.
[172] Jean-Luc PÉRILLIÉ, *Symmetria et rationalité harmonique, origine pythagoricienne de la notion grecque de symétrie*, 2005, L'Harmattan, Paris, p. 54-55.

même si les sources pythagoriciennes sont toujours sujette à caution, Empédocle nous offre plus de contenu.

Comme l'explicite Gábor Betegh,

> Si le Zeus de la théogonie orphique reflète des considérations théoriques, il prête également le flanc à une utilisation philosophique et il a été soumis à une telle lecture dès les premiers stoïciens jusqu'aux auteurs néoplatoniciens tardifs. L'interprétation philosophique du Zeus orphique commence toutefois bien avant le stoïcisme : comme l'a soutenu récemment John Palmer[173], il peut être la source principale du dieu ouranien de Xénophane qui ? est souvent présenté comme le précurseur immédiat du Sphairos d'Empédocle. Il est d'autant plus surprenant qu'on néglige presque totalement la possibilité d'un lien direct entre le Zeus orphique et Sphairos, et ce d'autant plus qu'on accepte généralement l'influence orphique sur les croyances religieuses de l'Agrigentin[174]

Il ne faut pas oublier que pour Empédocle la force première qui peut construire l'unité des éléments dans le *sphairos* c'est l'amour. Cette force magnétique qui attire, réunit le cosmos, les dieux et les communautés humaines.

En somme, la structure de la philosophie pythagoricienne peut être légitiment décrite comme étant dans une profonde relation, tant scientifique que religieuse avec cet élan de fond que sont l'avènement de l'orphisme et des religions à mystères.

En conclusion, rappelant l'élément fort de la pratique initiatique empédocléenne, *l'atarpos*, et la pratique philosophique comme contemplation (*epopteia*) (fragment 110, Hippolyte, *Ref*. VII, 29, 25) grâce à ce penseur proche du pythagorisme à bien des égards, nous disposons d'indices supplémentaires pour affirmer la dimension originairement initiatique de la philosophie italique, avec, de surcroît, un travail approprié et inédit de la raison. La *philia* est donc perçue par les pythagoriciens comme un moyen cultuel et une force physique au service d'une herméneutique, il s'agit d'une infiltration de la vérité divine, reliant initiation, contemplation, et exercices spirituels.

---

[173] John PALMER, « Xenophanes ouranian God in the fouth century », dans *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 16, 1998.
[174] Gábor BETEGH, « Empédocle, Orphée et le *Papyrus de Derveni* », dans, Pierre-Marie MOREL, Jean-François *(Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg, 12)*, art. cit., p. 54.

De plus, les caractéristiques divines et physiques du maître dessinent l'hypothèse d'une relation entre l'initiation philosophique et la perception du maître de philosophie comme un être semi-divin, ce qu'Aristote dans ses livres *Sur la philosophie pythagoricienne* nomme *daimôn*. Ces caractéristiques se retrouvent dans la description qu'Empédocle fait de lui-même : « Il s'élève lui-même au rang et à la fonction d'Orphée en s'appropriant ses caractéristiques les plus importantes : poète, dont la voix est d'une force magique, et qui est à mi-chemin entre les hommes et les dieux ; source d'oracles et guérisseur »[175]. Il existe d'ailleurs une correspondance entre la description d'Orphée et celle des maîtres des pratiques initiatiques de la philosophie. Une propension à charmer et à bouleverser les âmes par la voix est un trait commun à Orphée, Pythagore et Épicure. Mais, sans conteste, celui qui fut aimé de manière passionnelle, celui déchaîna les passions amoureuses, c'est : Socrate[176].

[175] Gábor BETEGH, « Empédocle, Orphée et le papyrus de Derveni », dans, Pierre-Marie MOREL, Jean-François PRADEAU, *Les anciens savants (Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg, 12)*, *ibid.*, p. 64.

[176] « Pourquoi, de la même manière, Platon parle-t-il tantôt d'un démon, tantôt d'un dieu ? Parce que le démon aérien qui inspire Socrate est pour ainsi dire un interprète et un messager de la divinité. Mais ne pourrions-nous pas donner le nom de démon précisément à l'intellect de Socrate ? Nous le pourrions, assurément. Car Timée déclare que la divinité nous a accordé la partie supérieure de notre esprit comme une sorte de démon. À nouveau, dans le *Banquet*, l'amour spécifique qui pousse l'âme à contempler la divine beauté reçoit le nom de démon ». Marsile FICIN, « *In apologiam Socratis epitome* », dans *Opera omnia*, Anne ROLET, *Les Questions symboliques d'Achille Bocchi/ Symbolicae Questiones (Bologne, 1555) EXTRAIT 1 (Symbolum 3) : Socrate, le bon démon et l'invention de la philosophie*, p. 797-798. « En revanche, dans le Commentaire aux *Lois*, livre 9, Lyon 1490, p. 839b, Ficin nuance son propos et réaffirme le démon comme messager ou puissance intermédiaire « Rappelle-toi (*memento*) que notre démon (*dæmonem*) et notre génie (*geniumque*) ne sont pas seulement, comme on le croit, notre entendement mais aussi une puissance divine (*nostrum intellectum esse, sed numen*) ». *Ibid.*, p. 67.

PARTIE II : La parenthèse socratique

Quand je lui prête l'oreille, mon cœur (καρδία) bat beaucoup plus fort que celui des corybantes (κορυβαντιώντων)[1] et ses paroles me tirent des larmes : et je vois un très grand nombre d'autres personnes (παμπόλλους) qui éprouvent les mêmes impressions.
Platon, *Banquet*, [2].

Nous rappelons que nous nous inscrivons dans une tentative récente de relecture des *Dialogues* de Platon, dans la perspective d'une prise en compte de la prégnance et du soubassement culturel des religions à mystères dans l'œuvre du philosophe, en opposition aux lectures exclusivement rationalistes de ses textes[3].

Une lecture mystérique des œuvres de Platon où de ceux qui l'ont commenté ne va pas de soi, pour exemple on peut légitimement se questionner sur ce fragment de Proclus :

> Platon nous enseigne beaucoup de conceptions merveilleuses concernant la divinité au moyen de notions mathématiques (ὁ Πλάτων πολλὰ καὶ θαυμαστὰ δόγματα περὶ θεῶν διὰ τῶν μαθηματικῶν εἰδῶν ἡμᾶς ἀναδιδάσκει) ; et la sagesse pythagoricienne s'en sert aussi comme d'un manteau pour cacher la voix mystique de la doctrine divine (καὶ ἡ τῶν Πυθαγορείων φιλοσοφία παραπετάσμασι τούτοις χρωμένη τὴν μυσταγωγίαν κατακρύπτει τῶν θείων δογμάτων). C'est le cas pour le *Hieros Logos*, et Philolaos dans ses bacchantes et dans toute la méthode de l'enseignement de Pythagore concernant la divinité (τοιοῦτος γὰρ καὶ ὁ ἱερὸς σύμπας λόγος καὶ ὁ Φιλόλαος ἐν ταῖς Βάκχαις καὶ ὅλος ὁ τρόπος τῆς Πυθαγόρου περὶ θεῶν ὑφηγήσεως)[4].

[1] « En grec, le terme *korúbas* désigne quelqu'un qui participe, à un titre ou à un autre, à des rites appartenant à ce genre de cérémonies appelée 'initiations' ». PLATON, *Banquet*, note de bas de page 1, Luc BRISSON, Garnier Flammarion, 1998 dans PLATON, *Œuvres complètes*, *op. cit.*, p. 150.
[2] PLATON, *Banquet*, *ibid.*, 215e.
[3] À cet égard il convient de souligner l'importance de la notion de "transposition" introduite par Auguste Diès (dans *Autour de Platon*), reprise par Alberto Bernabé dans sa grande étude du *sôma-sèma* orphique du *Cratyle* et du *Gorgias* (dans *La transposition platonicienne*).
[4] PROCLUS, *Commentaire sur le premier livre des éléments d'Euclide* (éd. Friedlein, 22,9) = fragment Diels-Kranz (DK 44 B 19), Cité dans la traduction de Simone WEIL, « Intuitions pré-chrétiennes », *Œuvres Complètes*, IV, vol. 2, art. cit., p. 248. Il est à noter que la citation du fragment 11 de Philolaos, est en fait un commentaire de Proclus : « Et la sagesse pythagoricienne s'en sert aussi comme d'un manteau pour cacher la voie mystique vers les dogmes divins (*kai hè tôn Pythagorieiôn philosophia parapetasmasi toutois khromenè tèn mystagôgian katakryptei tôn theiôn dogmatôn*). C'est le cas pour tout le "*Hieros Logos*" (Discours Sacré), et Philolaos dans les *Bacchantes*, et toute la méthode de l'enseignement de Pythagore concernant la divinité (*toioutos gar kai ho hieros sumpas logos kai ho Philolaos en tais Bakkhais kai holos ho tropos tès Pythagorou peri theôn hyphègèseôs*) ». *Ibid*.

Pourtant Simone Weil rapporte ceci : « Platon emploie le même mot de lien pour définir, dans le *Banquet*, la fonction médiatrice de l'Amour entre la divinité et l'homme »[5].

La lecture mystérique de type pythagorisant des *Dialogues* a déjà été tentée. Simone Weil en est la plus récente expression et l'on voit qu'elle se situe dans la tradition du néoplatonisme. De fait, l'objectif est ici de montrer qu'une lecture complémentaire est possible, en rajoutant à la lecture pythagoricienne des dialogues de la période médiane (*Phédon*, *République*) et de la maturité (*Politique*, *Timée*, *Philèbe*, *Lois*) une autre lecture initiatique centrée spécialement sur le personnage de Socrate (davantage perceptible dans les *Premiers dialogues* et dans le *Banquet*). Socrate aurait transposé dans la philosophie les rites des Corybantes fondés à la fois sur Eros et sur Dionysos. Le corybantisme semble être une expression très intense au Ve siècle d'un culte dionysiaque en connexion avec l'orphisme. Voir le Dionysos *orphikos*[6] des inscriptions d'Olbia (dans *Les débuts de la philosophie, Des premiers penseurs grecs à Socrate*, p. 102). D'où l'émergence très étonnante de figure du Silène associée à Socrate dans *le Banquet* par son *erômenos* attitré, Alcibiade. Figure qui apparaît aussi dans *le Banquet* de Xénophon et qui semble avoir été communément admise par les compagnons de Socrate. Pourtant le pythagorisme n'épuise pas la thématique initiatique dans *les Dialogues*. Antérieurement, à la période médiane, les *Premiers dialogues* font appel au corybantisme.

Et Jean-Luc Périllié commente :

> D'abord, première énigme, les mathématiques révèlent quelque chose de divin. C'est dit par Philolaos dans un autre fragment (fr. 11 D.-K.) perçu comme "plus clair", cité et commenté par S. W. : il est question "de choses démoniques et divines (*en tois daimoniois kai theiois pragmasi*)" résidant dans la "puissance de la nature et la vertu du nombre". Philolaos aurait dit aussi, d'après Plutarque, que "la géométrie est le principe et la mère-patrie (*mètropolis*) des autres sciences (*tôn allôn mathèmatôn*)" (Témoignage 7A D.-K.). Ce qui nous renvoie à une formule célèbre que Plutarque attribue à Platon : "Dieu perpétuel géomètre" qui semble bien situer Platon au sein de la tradition pythagoricienne, *via* Philoalos, que Platon, d'ailleurs, connaissait fort bien, cité au début du *Phédon*. Nous pouvons percevoir un signe d'authenticité de l'attribution, dans le fragment 19, des *Bacchae* à Philolaos : le début du *Phédon* étant

[5] Simone WEIL, « Intuitions pré-chrétiennes », *Œuvres complètes*, IV, art. cit., p. 106.
[6] Nous écrivons *orphikos* cf. Lebedev, n. 234, p. 571-572, ΟΡΦΙΚΟ͂Ι étant dat. sing., car ce n'est pas un nom. plur.: Διο[νύσοι] Ὀρφικοί mais une prescription à sacrifier à Dionysos Orphikos, c'est-à-dire à Dionysos de la Théogonie d'Orphée, le fils de Perséphone, non pas le fils de Sémélé.

> placé sous la tutelle de Philolaos, ce n'est certainement pas un hasard si Platon définit, en 69c-d, le vrai philosophe comme un "bacchant". N'y aurait-il pas là une référence implicite à cette œuvre et à son contenu ? Philolaos pourrait avoir énoncé, bien avant Platon, le dicton initiatique "nombreux sont les porteurs de thyrse mais rares sont les bacchants", en l'ayant transposé dans un sens philosophico-mathématique[7].

A qui parcourt *Les débuts de la philosophie, des premiers penseurs grecs à Socrate*, en dépit de son importance, l'ouvrage laisse apparaître une lacune concernant le personnage de Socrate nous amenant à poser cette question : pourquoi l'*erôs* socratique n'est-il pas perçu comme plus déterminant au sein même de l'idiosyncrasie de Socrate[8] ? Pourquoi cet ouvrage dont l'originalité est d'inclure Socrate dans les sophistes du Ve siècle, n'a pas mis l'accent sur sa dimension d'homme érotique ? La question du Socrate érotique ne mériterait-elle pas d'être traitée plus en détail. Ce genre de lacune chez les spécialistes actuels, ainsi que la nécessité de prendre en compte la dimension initiatique des *Dialogues*, rend très urgente, selon nous, l'entreprise de procéder à une relecture plus adaptée, non exclusivement « rationaliste » de ces textes. Il s'agit de respecter autant que faire se peut l'esprit qui gouverne ces textes. Pour mieux les comprendre, il convient pour l'historien de tenter de s'imprégner de cet esprit. Nul doute qu'il ne peut être appréhendé dans le cadre des méthodes néopositivistes, analytiques et hypercritiques qui sont exclusivement utilisées à notre époque. C'est ainsi que nous soulignons une opportunité, un *kairos*, de nouvelles perspectives à ouvrir, un manque d'attention historique qui mérite d'être compensé.

En effet, *Les débuts de la philosophie, des premiers penseurs grecs à Socrate* consacrant un simple tiers de page à « Socrate et Érôs », paraît sous-estimer un point important, voire phénoménal, de l'idiosyncrasie socratique. Une sous-estimation pour le moins dommageable car la prise en compte de ce phénomène devrait nous permettre de

---

[7] Jean-Luc PÉRILLIÉ, *Propos intempestifs, retours à la parole des anciens*, 2O22, p. 10.

[8] À la page 1351 des *Débuts de la philosophie, des premiers penseurs grecs à Socrate*, il existe une description du cercle d'amis socratique et de la relation entre Socrate et Alcibiade. Ce passage ne contient pas de description sur la beauté du corps. Tout au plus, à la page 1353, il est fait mention de la laideur de Socrate. Nous ne retrouvons aucune référence à des ouvrages comme le *Charmide* où le philosophe tombe en pâmoison devant le corps du beau jeune homme. Pour aller dans ce sens, à la page 1361 au sujet du pamphlet de Polycrate et de *l'Apologie de Socr*ate de LIBANIOS, nulle mention de l'expression '*tous erastas*'. (Expression pourtant mise en avant dans Jean-Luc PÉRILLIÉ, *Mystères socratiques et traductions orales de l'eudémonisme dans les Dialogues de Platon*, *op. cit.*, note 20, p. 117).

progresser un tant soit peu vers une éventuelle résolution de la question socratique. Les données sont pourtant évidentes : le caractère dit *erôtikos* du personnage est communément décrit par les trois socratiques dont nous avons des œuvres ou des fragments conséquents : Platon, Xénophon, Eschine. Et par là, nous reprenons une critique qu'avait formulé Nietzsche[9] en son temps. C'est-à-dire, une culture occidentale, qui aujourd'hui malgré une potentielle apparence moderne, laïque voire libertaire, aurait, peut-être, une fondation morale et une vision des mœurs qui n'aurait pas tout à fait bougé sur ses bases chrétiennes. L'étude de l'*erôs* resterait encore enfermée sous la contrainte d'une sorte de préjugé, ce qui pourrait se répercuter sur la recherche moderne en philosophie antique. Avec ce préjugé cumulé à une suspicion manifeste propre au mouvement que nous nommons 'anthropologique' envers la religion, nous avons là les deux piliers culturels d'un frein scientifique.

Bien sûr, comme l'écrit Dover :

> To ask whether Plato responded homosexually to the stimulus of male beauty more intensely than most Athenians of his social class in the late fifth and early fourth centuries is to ask a question of very limited relevance to the history of philosophy or the history of homosexuality[10].

Cependant, il convient de se rendre compte que « 'l'amour grec' reste aujourd'hui un problème vivace »[11], car au cours des siècles de l'histoire de l'Occident, le désir du corps a été marqué au fer rouge.

---

[9] « Platon va plus loin. Il dit, avec une innocence pour laquelle il faut être grec, et non 'chrétien', qu'il n'y aurait pas du tout de philosophie platonicienne s'il n'y avait pas d'aussi beaux jeunes gens à Athènes : ce n'est que leur vue qui transporte l'âme des philosophes dans un délire érotique et ne leur laisse point de repos qu'ils n'aient répandu la semence de toutes choses élevées sur un monde si beau ». Friedrich NIETZSCHE, *Le crépuscule des idoles*, Flammarion, Édition de Christian JAMBET, traduction Henri ALBERT, Paris, 2017, p. 23. Nous remarquons que Nietzsche allie l'*erôs* et le délire de l'enthousiasme. Ce philosophe met en avant le fait que la sensualité est structurelle de l'œuvre philosophique grecque, qu'elle n'est peut-être pas ce qu'il y a de plus important, mais la relation érotique liée au corps ou à l'âme n'est jamais exclue de l'œuvre de Platon. S'inscrivant dans la phraséologie des néoplatoniciens, il écrit : « Le divin Platon [..] (soutient) que toute beauté pousse à la reproduction, que c'est là précisément l'effet qui lui est propre, depuis la plus basse sensualité jusqu'à la plus haute spiritualité... ». *Ibid.*, p. 22. Nous voyons dans l'écriture de Nietzsche, le mouvement du désir des corps et de l'amour de l'âme. Il convient de rajouter que la phrase construit une hiérarchie implicite entre la bassesse du corps et la noblesse de l'âme.

[10] DOVER Kenneth J., *Greek Homosexuality*, Harvard University Press, Cambridge, 1978, p. 153.

[11] Julie MAZALEIGUE-LABASTE, « De l'amour socratique à l'homosexualité grecque », dans *Romantisme*, N°159, 2013, p. 46.

Ainsi une question mérite d'être posée : en plus de celle de la sincérité d'une croyance aux dieux (Platon, *Apol*. 35d.), est-ce à la hauteur d'un philosophe de renom comme Socrate que d'avoir été attiré par la beauté corporelle des jeunes gens ? Un philosophe peut contempler des idées, mais peut-il aussi contempler les jeunes hommes, voire les toucher ? Est-il intellectuellement aussi digne de parler des formes d'une hétaïre ou d'un éphèbe que de discourir sur la tempérance ? Les textes platoniciens n'ont-ils pas montré que l'*erôs* est digne d'être un objet de méditation philosophique ? Socrate n'est-il pas d'abord attiré par la beauté des corps ou n'est-il attiré exclusivement que par l'âme des jeunes hommes ? À moins que la beauté des corps ne soit qu'une médiation vers la beauté de l'âme ? La grâce du corps ne serait alors pas une fin en soi.

La difficulté corollaire de toutes ces questions, c'est que chaque point de vue trouve une réponse satisfaisante dans une partie des discours consacrés à Socrate (*logoi sôkratikoi*). Ainsi, afin de comprendre l'*erôs* socratique il convient de comprendre que si, sur le plan des notions philosophiques, le Socrate de Xénophon est bien différent de celui de Platon, au contraire, pour ce qui concerne la dimension « érotique » (au sens grec), les portraits des différents disciples (Platon, Xénophon, Eschine) convergent. Il convient également d'expliciter en quoi l'étude des pratiques érotiques socratiques a posé des problèmes. Cela nous permettra d'appréhender cette *praxis* et notamment dans sa dimension cultuelle.

Cette difficulté du comportement social[12] de Socrate est peut-être justement celle qui a été mise en travail par Platon qui n'a eu de cesse de décrire un Socrate justifiant, et en fin de compte sortant philosophiquement indemne, de ces visites dans des lieux accusés de débauche (notamment par Aristophane dans les *Nuées* et les *Saisons*). Car, même pour les anciens, le vieux Socrate semblait se comporter comme quelqu'un qui faisait fi de la bienséance sociale. En fin de compte, pour réhabiliter l'*erôs* socratique, il convient de décrypter ce qui a été soit un mystère, soit un scandale pour beaucoup de ses contemporains.

---

[12] Un comportement qui pourrait plus facilement le relier à la fondation du courant Cynique (relié notamment à l'argument l'ironie de Socrate de Livio Rossetti dans le *dialogue socratique, 2011* « *Le ridicule comme arme entre les mains de Socrate et de ses élèves*, p. 195-213, *La rhétorique de Socrate*, p. 215-244 », recension dans Lefka AIKATERINI, « Livio Rossetti, Le dialogue socratique », dans *Études platoniciennes* 11, 2014, en ligne.

Car, même si le problème s'est accru avec le christianisme, l'*erôs*, du moins dans sa dimension charnelle[13], est frappé par une forme d'indignité. Cela vient du fait que le corps ne peut pas être mis au même niveau que l'âme qui a les caractéristiques de penser et d'être pensée et, aussi, de rechercher la sagesse ou son histoire[14]. Ainsi, en philosophie, peut-être plus précisément en métaphysique, un processus de dépassement des désirs du corps a emporté avec lui une part de la compréhension de l'*erôs* socratique, peut-être même déjà du temps de Platon.

On peut citer en exemple ce que dit Michel Narcy concernant le traducteur Jean-Nicolas Grou au XVIIIe siècle. Ce père jésuite comprend qu'avec deux mille ans d'avance Platon, « éclairé des seules lumières de la raison », c'est-à-dire sans le secours de la révélation chrétienne, a réfuté l'athéisme et le matérialisme en vogue au XVIIIe siècle. « Le jésuite Jean-Nicolas Grou (1731-1803) n'en refuse pas moins de céder aux sollicitations de son éditeur qui l'encourage à traduire tout Platon : des dialogues tels que *le Sophiste*, *le Politique* et *le Parménide*, répond-il tout d'abord, sont impossibles à rendre en français ; s'il surmonte ses réticences, c'est pour exclure en tout cas *le Banquet*, *le Phèdre, le Charmide* et *le Lysis*, auxquels, écrit-il « les bienséances que je dois à mon état ne me permettent pas de toucher »[15].

De fait, la philosophie académique dans le sens ancien ou moderne est si prompte à s'orienter vers le monde des idées, des concepts, vers un monde 'métaphysique' fait de notions, que l'*erôs* socratique dans sa dimension corporelle, sexuelle et initiatique n'a pu être

---

[13] Cependant, il n'est pas certain que Socrate faisait l'amour avec ses jeunes compagnons. Les textes montrent au contraire qu'il dépassait la dimension charnelle considérée comme *para phusin* (251a), contre-nature dans le *Phèdre*. Chez Xénophon, *Banquet*, même le baiser sur la bouche est prohibé par Socrate. Y compris dans le livre II des *Mémorables avec* Critobule.
Voir aussi l'anecdote rapportée en *Mémorables* I, 2, 29-30, où Socrate reproche très crûment à Critias son amour pour Euthydème. Car cet Amour reste purement charnel.

[14] Luc Brisson exprime bien cette idée dans ses conclusions sur l'*Apologie de Socrate* : « En acceptant de mourir dans ces conditions, Socrate témoigne de façon radicale de ses convictions : l'âme, quel que soit le sens alors donné à ce terme présente plus de valeur que le corps ». PLATON, *Apologie de Socrate*, *op. cit.*, p. 66. C'est dans un sens extrêmement fort que Luc Brisson terminera son explication en écrivant, « il fallait que Socrate meure pour que vive la philosophie », nous l'interprétons en ce sens : « il faut que le corps meure pour que vive la philosophie ». Mais attention, il ne s'agit pas de commencer par la mort du corps mais bien de faire du corps une médiation à l'avènement de la philosophie. Ainsi, la mort de Socrate implique une dimension d'injustice qui permet à la philosophie de vivre en développant la dimension apologétique. Il est à noter que la mort du corps ne revêt pas une telle dimension.

[15] Michel NARCY, « L'inventeur du Platon français : Victor Cousin », dans *Platon et la philosophie contemporaine*, édt. R. Calin, J.-L. Périllié, O. Tinland.

appréhendé dans ses potentialités, sa dimension dynamique. Est-ce à dire que la perception d'une certaine bestialité[16] des désirs sexuels n'est en rien compatible avec le noble travail philosophique ? De surcroît la sacralisation de l'écriture par la culture moderne[17] est une entrave supplémentaire à l'appréhension de la dimension vivante du *logos a fortiori* s'il s'agit d'un *erôtikos logos*.

Pour surmonter ce biais culturel, il nous faut une approche compréhensive au moyen de laquelle nous écartons toute fausse pudeur, afin d'accorder une valeur philosophique aux désirs des corps, à la voix, aux vibrations, aux contacts qui transparaissent dans l'écriture des *Dialogues* et pas seulement aux concepts véhiculés par les œuvres. L'histoire de la philosophie moderne héritée de la scolastique a fait de la focalisation sur les concepts une priorité. Or les pratiques de la "philosophie initiatique" impliquent un effort de mise en situation, de prise en compte d'un parcours existentiel, où s'articulent la contemplation, la vibration du *logos* et du contact.

Au contraire, ce présent travail consiste à participer au courant qui tente de redonner une importance au corps et aux désirs comme « moments », « médiations » au sein d'un parcours d'ascension vers le divin. En prenant en compte cette dimension corporelle et psychologique, peut-être pouvons-nous davantage rendre justice à cet homme qui vibrait tant au contact[18] des beaux corps, lui qui n'a jamais écrit mais qui fut connu pour avoir tant aimé. Un homme au désir si ardent, qu'il fut, du moins aux yeux de certains, le représentant du *megas daimôn* Éros lui-même en ce monde.

---

[16] La bestialité, qui est une non-initiation, est rejetée par Platon dans le *Phèdre* (250e-251a). Il est à rajouter que ce passage du *Phèdre* est le grand acte d'initiation. En effet, lorsque l'on sort de la sexualité et de l'amour du corps et que l'on tombe en pâmoison, que l'on s'élève par l'amour, vers le divin (et non par soi-même), on rentre dans l'amour de l'âme.

[17] En introduction de Platon, *Œuvres complètes*, Luc Brisson marque : « À l'époque de Platon, l'écrit règle dans tous les domaines : en politique, où les lois sont consignées par écrit, au tribunal où les parties lisent des discours écrits par des spécialistes, au théâtre où les pièces sont rédigées par écrit, dans l'administration où les archives diverses sont conservées dans un édifice public, et dans tous les genres littéraires, l'histoire, ce qu'on appelle alors 'Philosophie' ». PLATON, *Œuvres complètes*, *op. cit.*, XI. Il s'agit d'un point de vue étonnant, puisqu'à l'époque de Platon l'usage public de l'écriture est relativement récent, quant à relier la philosophie et l'écriture, même si cela est antérieur, c'est oublier que les deux grands philosophes que cite Platon lui-même à savoir : Pythagore et Socrate, ne sont pas réputés pour la quantité prolifique de leurs œuvres. Quant au point de vue de Socrate, l'épisode de la lecture du Papyrus par Phèdre dans le texte du même nom, ne montre pas une grande estime de Socrate pour cet usage.

[18] Même si, les textes comme ceux du *Charmide* et du *Phèdre* montrent que c'est plus la vue que le contact physique qui met Socrate en émoi.

Cette propension érotique n'est pas sans produire une contradiction entre le corps relié à la 'perfection' (Xénophon, *Mémorables* II, 6*, 28*) et le corps comme 'tombeau' (Platon, *Cratyle*, 400c) et cela se traduit dans des *logoi sôkratikoi* par l'expression et par l'abolition du désir charnel. Cette tension contradictoire appuie l'hypothèse de l'existence de deux Socrate. Un plutôt restitué dans sa dimension charnelle et l'autre plus ouvert à la dimension mystique, l'un enraciné dans des pratiques corporelles d'une existence, l'autre qui en fait abstraction. Pour mettre en travail cette hypothèse, il nous faut considérer que cette tension entre attirance corporelle et dépréciation du corps habite nombre de penseurs anciens, à commencer, peut-être, par Socrate. La force de sa présence qui transparaît dans les *Dialogues* et la profondeur de ses propos proviendraient de cette tension et de son effort répété et constant pour la surmonter. Nous devons souligner que la question est complexe, que ces 'deux Socrate' sont entremêlés, nous ne pensons pas à un critère qui donnerait un Socrate pur de toute interprétation, mais plutôt d'un critère faisant ressortir quelque chose du Socrate historique, afin de s'y approcher.

Gabriele Giannantoni, aborde ce problème d'une manière qui se veut synthétique en tentant de dégager un substrat commun aux différents auteurs socratiques. Les différences de présentation des auteurs loin d'être des obstacles doivent être perçues comme des variantes, des modulations à partir d'un thème unique :

> Les progrès dans les études sur Socrate, sur les milieux socratiques et sur Platon, ont conduit à poser dans des termes relativement nouveaux le problème de leur interprétation, conduisant à reconnaître le caractère authentiquement socratique de personnages comme Eschine, Euclide, Antisthène, Aristippe et d'autres (paradoxalement longtemps discrédités de ce point de vue) et à reconnaître pleinement le caractère socratique des dialogues de jeunesse de Platon, proposant ainsi une meilleure reconstruction de la crise du socratisme de Platon (dans le *Gorgias*) et de ses développements ultérieurs. Vlastos formule dans son dernier livre (Vlastos, *Socrates, Ironist and moral Philosopher*, Cambridge, 1991, p. 1-2) le problème de la manière suivante : le Socrate des dialogues de jeunesse de Platon est-il le Socrate historique ? Oui. Mais n'est-ce pas en même temps Platon ? Oui et n'est-ce pas les deux à la fois ? Oui. Les mêmes questions et les mêmes réponses sont également valables pour Aristophane, Xénophon, Antisthène, Euclide et Aristippe. En d'autres termes, la tâche qui nous incombe est d'approfondir l'ensemble du socratisme sous tous ses aspects ; en effet, c'est dans l'ensemble du socratisme qu'il nous faut rechercher le Socrate de l'histoire. La multiplicité des traductions socratiques, plutôt que d'être considérée comme un obstacle, doit être comprise comme une aide pour

> atteindre le Socrate historique. La question de Schleiermacher doit donc être reformulée de la manière suivante : Qu'a donc été Socrate sur la base de ce que nous font savoir de lui Aristophane, Platon, Xénophon, et tous les autres Socratiques ? [19]

Pour percevoir et reconstituer ce thème initial, selon la méthode de Giannantoni, il nous paraît opportun de prendre appui sur 'l'homme érotique' utilisant la médiation de la beauté du corps pour aller vers la beauté l'âme.

Ainsi, la tendance à n'aborder l'histoire de la philosophie que sur le plan doctrinal pourrait avoir faussé à la base toute tentative de résoudre ladite « question socratique ». Partir de l'existentiel, en particulier du rapport à l'*erôs* comme médiation dans un parcours initiatique, au contraire, serait de nature à ouvrir de nouvelles perspectives nous permettant de progresser quelque peu tout au moins vers cet objectif.

Bien évidemment, Socrate ne peut être réduit à un *erôtikos anèr*. Toute approche biographique doit tenir compte de la complexité du personnage. Mais quelle est l'essence de ce personnage si singulier ? Quel est le sujet qui revient à chaque fois ? C'est sa relation avec les jeunes hommes[20], ou les hétaïres. Du procès au *Protagoras*, en passant par le pamphlet de Polycrate, ou les *Mémorables* de Xénophon, quelles qu'en soient les interprétations, tous sont d'accord : Socrate était un 'homme érotique' qui avait un penchant pour les beaux jeunes gens, il est toujours[21] décrit comme un amant.

À la page 223 de *Socrate et l'énigme des Dialogues de Platon,* la conclusion de Jean-Luc Périllié est sans appel « *Les comportement de type 'homo-érotique' […] caractérisent dès lors le Socrate historique […] et devraient jouer un rôle déterminant au sein de l'initiation philosophique fondée sur la maïeutique* ».

Toutefois, dans les *Dialogues* de Platon il existe un autre type de Socrate, le « *Socrate platonicien théoricien de l'éducation, très clairement perceptible dans les livres centraux de*

---

[19] Gilbert Romeyer DHERBEY, Jean-Baptiste GOURINAT, *Socrate et les socratiques*, Vrin, Paris, 2001. p. 12.
[20] Même dans des textes platoniciens n'ayant pas d'ambiance reliée au désir comme le *Lachès*, il est marqué que Socrate est connu en bien par les adolescents alors même que les adultes ne le connaissent pas personnellement : « Il me revient en mémoire des propos tenus par ces adolescents : lorsqu'ils discutent ensemble à la maison, ils font souvent mention de Socrate et le couvrent d'éloges ». PLATON, *Lachès*, *op. cit.*, 180e-181a.
[21] Du moins, dans un premier temps chez Platon.

la République »[22], dont on peut penser que ce sont des dialogues placés sous l'adage : « communs sont les biens entre amis »[23], signifiant ainsi leurs liens avec le monde pythagorique et la *philia*.

Il semble donc y avoir une opposition entre une certaine *praxis* érotique et un type de *philia*. Et pourtant, cette distinction *erôs* / *philia*, ou celle de la beauté du corps opposée à la non prise en compte de la beauté corporelle, n'empêche en rien la maïeutique de rester en action. Dans le *Théétète* Socrate n'a pas en face de lui un jeune homme dont la beauté serait comparable avec celle de Charmide et pourtant s'enclenche une dynamique comparable de fécondation des âmes. La seule chose qui a changé (en plus de l'âge de maturité de Socrate) c'est que d'un jeune homme explicitement décrit comme beau, nous passons à un jeune homme explicitement décrit comme laid physiquement mais beau par son âme [24].

Dès lors que l'on ne constate pas chez Socrate une quête exclusive de la beauté dans les corps, ni une quête de la richesse, on ne peut condamner Socrate pour perversion de l'élite (ni même pour corruption des jeunes hommes athéniens socialement haut placés ou prometteurs). Avec la figure de Théétète nous sommes obligés de reconnaitre pleinement la dynamique eudémonique de Socrate fondée sur les vertus de l'âme.

Ainsi, toutefois, en constatant qu'une caractéristique première de Socrate est son attirance première pour la beauté du corps des jeunes hommes, les *Dialogues* de Platon nous indiquent la présence d'un Socrate plus historique[25].

---

[22] Jean-Luc PÉRILLIÉ, *Socrate et l'énigme des Dialogues de Platon*, *op. cit.*, p. 223.
[23] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies…*, *op. cit.*, Livre VIII, 10.
[24] Il y a plus que cela, d'un jeune perçu comme très riche nous passons à un jeune homme plus modeste, et d'un jeune homme mort pour avoir fait partie des trente tyrans d'Athènes, nous passons à un jeune homme mort au combat pour la démocratie. Manifestement, Platon rachète une morale politique à son maître. Et la beauté du corps, la richesse, le pouvoir aristocratique des disciples de Socrate a parfois été occulté par Platon pour complexifier le personnage de son maître. Ce n'est pas une invention de Platon, puisque nous savons qu'Eschine de Sphettos était pauvre, mais détail important, ce dernier avait des pratiques érotiques excentriques, notamment dans les dettes auprès des prostituées, ce qui fait écho à la vie de Socrate. En effet dans le *Phédon*, Socrate caresse les cheveux de *Phédon*, qui était anciennement un prostitué. Seul passage des *Dialogues*, de Platon, où l'on voit Socrate pratiquer un geste qui peut paraître ambigu tout en restant cependant dans les limites de la décence. Avant de mourir, le philosophe touche une dernière fois, dans un geste de tendresse, les cheveux de cet ancien esclave des désirs du corps.
[25] Nous reprenons la théorie du Socrate 1 et 2 de Vlastos, s'appuyant sur Aristote, et nuancée par l'interprétation de Jean-Luc Périllié. Ainsi, nous ne séparons pas Socrate en 2 nettement mais nous y mettons des degrés de

Cette dimension érotique n'est pas une invention de Platon, ce dernier a perçu en observant son maître que son désir des corps pouvait être une sorte d'élan premier permettant le travail philosophique. Platon a peut-être considéré que pour divulguer la maïeutique dans le *Théétète*, comme *technè* privilégiée de Socrate, il valait mieux mettre en scène un jeune homme non attirant physiquement. L'important était de diffuser une représentation édifiante, non ambiguë, de la pratique maïeutique, car incomprise par ses contemporains[26]. Platon veut revenir au point de départ, celui d'un Socrate vieillissant qui se voit confronté à une affaire judiciaire (210d). Un retour à l'origine du cycle apologétique.

De fait, l'érotique comme *praxis*, c'est-à-dire la proximité physique avec les jeunes gens, est une distinction très socratique, qui se retrouve chez d'autres auteurs comme Xénophon[27]. Et c'est ce que nous pouvons remarquer dans la *République VI* (485b)[28], lorsque Platon définissant le philosophe comme l'amant de la sagesse (*ero-sophos*), associe implicitement deux traditions, l'une pythagoricienne (*philia*) et l'autre socratique (*erôs*), tout en présentant sa conception platonicienne de l'*ousia*. Platon nous montre à la fois la proximité entre Pythagore et Socrate et en même temps leur différence première. Nous avons deux philosophes aux pratiques initiatiques, à la dimension religieuse forte, le premier étant un ami de la sagesse qui fut décrit comme le premier à exercer au sein d'une communauté, le second un amant de la sagesse qui fut le premier à introduire une *praxis* de couple au sein de la

---

présence de Platon. ARISTOTE, *Métaphysique*, M, 1078b 17-31. G. Vlastos, *Socrate*, *Ironie… op. cit.*, p. 72 sq. et surtout p. 134 : « Je trouve donc chez Aristote une bonne confirmation de ma thèse selon laquelle le philosophe moraliste à la recherche des définitions des termes moraux (…) est un Socrate recréé par Platon, tandis que le métaphysicien qui invente la théorie des Formes 'existant séparément c'est Platon lui-même, qui ne parle qu'en son nom. De même il confirme mon idée que la profession d'ignorance de Socrate était la position adoptée du Socrate historique ». Vlastos cite alors le passage 183b7-8 des *Réfutations Sophistiques, Socrate* posant des questions car avouant ne pas savoir (*hômologei gar ouk eidenai*). Cf. à l'analyse de Jean-Luc Périllié analyse in *Mystères socratiques*, *op. cit.* p. 330, n. 1, « Il faut sauver le soldat Socrate » : *Entretien sur le discours d'Alcibiade du Banquet de Platon*, p. 16. …

[26] Nous notons dès maintenant que cet argument de 'la force érotique incomprise' sera également utilisé contre les accusations d'hédonisme d'Épicure, il ne s'agira pas seulement d'une invention de la part de ses accusateurs, mais bien d'une incompréhension de ce que peut être une force érotique initiatique, mais cela sera traité dans la partie III.

[27] « La perfection : ton corps ; et dans ce corps il y a une âme (τὸ σῶμα· ἐν δὲ τούτωι ψυχήν) ». XÉNOPHON, *Mémorables*, III, 11, *Texte établi par Michele BANDINI, traduction Louis-André DORION*, Les Belles Lettres, Paris, 2000. L'idée qui mène à la traduction de perfection (καὶ μάλα εὖ περιπλεκόμενον) semble bien éloignée, d'un Socrate considérant le corps comme un tombeau.

[28] Socrate dit qu'il est dans la nature des *philosophoi* d'être toujours amoureux (*aei erôsin*) de l'essence toute entière (*pasès tès ousias*) en n'abandonnant aucune partie, selon le modèle précédemment expliqué (livre V, 474d-475b) concernant ceux qui sont *philotimoi* et qui sont *erôtikoi*.

philosophie. La distinction peut se formaliser entre une philosophie de l'amour fraternel et une philosophie de l'amour plus érotique [29].

Ainsi, par ces quelques éléments nous pouvons commencer à approcher le culte érotique de Socrate, il s'agit d'une initiation de source probablement orphique ou mystérique (corybantique), faisant appel à un processus maïeutique, auprès de beaux jeunes hommes (même si le cas de Théodote et la figure de Diotime laissent la question de l'initiation féminine ouverte). Tout cela dans le but d'accroître la beauté de leur âme et d'atteindre une purification, de parvenir à la vérité, en vue du bonheur. Il est probable que la beauté du corps et le désir de Socrate, au sein d'un comportement d'*erôtikos anèr* (*Rép*. V, 474d-475a), était la pratique originelle, même si ce désir doit être complexifié. Nous verrons que le phénomène d'*anterôs*, d'inversion de l'*erastès* et de l'*erômenos* va faire partie de l'initiation.

Avec ce critère de la présence du désir des corps par Socrate nous pouvons saisir un nouvel angle d'appréhension de ce que nous savons de la vie du philosophe athénien. Une approche que nous faisons commencer à sa mort. En effet, on ne peut comprendre l'histoire de Socrate sans étudier son procès.

Ce dernier ouvre des questionnements, auxquels nous avons partiellement répondu, mais nous pouvons commencer par cette question : y-a-t-il un lien entre la condamnation de Socrate et ses pratiques érotiques ? Nous pouvons alors tenter de « sauver le soldat Socrate »[30] en passant de l'accusation de corruption, voire de perversion, à la présence d'un culte érotique.

Pour faire cela, nous commencerons par l'examen de cet apparent sauvetage du soldat Socrate opéré par Platon principalement dans l'*Apologie* et dans le *Banquet* en remplaçant l'accusation de corruption, voire de perversion, par la mise en lumière d'un culte érotique. Nous partirons de son procès, puis nous analyserons sa présence dans les *Dialogues* de Platon par les études stylistiques et par les témoignages de proches ayant connu le maître, ce qui

---

[29] La pratique socratique ne peut pas se réduire à de l'*erôsophia*. En effet, cela serait un concept trop réducteur puisque Socrate ne peut être limité à une pratique purement érotique, il éprouve aussi une *philia*, une *philia* érotisée et un *erôs* intense.

[30] Expression que nous devons à Jean-Luc Périllié notamment dans dialogue filmé au sujet de son livre sur les mystères socratiques : https://www.youtube.com/watch?v=24IQ2hGdmMk&t=1031s.

nous permettra de mettre en lumière la philosophie socratique correspondant à une pratique de couple. Ensuite, nous analyserons le culte érotique socratique au regard des considérations nouvelles sur la distribution dite « génétique » des *Dialogues* de Platon. Enfin, nous terminerons l'analyse de deux ouvrages : le *Lysis*, pour la naissance de l'*erôs* platonicien, et le *Théétète* comme un baroud d'honneur socratique en tant que prétexte d'une ultime révélation.

Chapitre 1 : Sauvetage du soldat Socrate, de l'accusation de perversion à la révélation de l'*erôs* philosophique

1. Recherche sur la question d'un culte érotique dans le procès de Socrate

Même si Socrate subit l'accusation de « corruption de la jeunesse » (τοὺς νέους διαφθείρων) [31], c'est un fait, la question érotique n'est pas traitée directement pendant le procès et les temps de polémiques qui ont suivi. C'est une problématique effacée, car ce qui transparait dans les *Apologies* de Platon et de Xénophon sont des accusations liées aux activités publiques et religieuses de Socrate.

En effet, dans son acte d'accusation :

> « Voici l'accusation et la déclaration sous serment de Mélétos fils de Mélétos de Pitthos contre Socrate fils de Sophronisque d'Alopéké : Socrate est coupable de ne pas reconnaître les dieux que reconnaît la cité et d'y avoir introduit d'autres démons nouveaux. Il est aussi coupable de corrompre la jeunesse. Peine proposée : la mort » […] (Cité par Diogène Laërce livre II, 40 : τάσε ἐψράψατο καῖ ἀντωμόσατο Μέλητος Μελήτου Πιτεὺς Σωκράτει Σωφρονίσκου˙ Αλωπεκῆθεν· ἀδικεῖ Σωκράτης οὓς μὲν ἡ πόλις νομίζει θεοὺς οὐ νομίζων, ἕτερα δ̓ καινὰ δαιμόνια[32] εισηψούμενος· ἀδικεῖ δὲ καὶ τοὺς νέους διαφθείρων· τίμηνα θάνατος) Cf. XÉNOPHON, *Mémorables*, I, 1, 1 ; PLATON, *Apologie*, 24b[33].

Cette accusation nous renseigne sur une chose très importante : celle de l'introduction d'« autres démons nouveaux » (ἕτερα δ̓ καινὰ δαιμόνια) [34] dans l'Athènes par Socrate.

---

[31] Cf. XÉNOPHON, *Mémorables*, I, 1, 1 ; PLATON, *Apologie*, 24b.

[32] En concordance avec les conclusions de DORION sur les mots τὸ δαιμόνιον et en l'occurrence le pluriel δαιμόνια (*Socrate, le daimônion et la divinination*), la traduction de Michel NARCY (Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, p. 244) fait référence à « d'autres divinités nouvelles » et non plus au démon.

[33] Guy DONNAY, « L'impiété de Socrate », Dans *Ktéma : Civilisations de l'Orient, de la Grèce et de Romes antiques*, N°27, 2002, p. 156.

[34] Il convient de clarifier une problématique que soulève Louis-André DORION sur l'emploi dues mots τὸ δαιμόνιον, Louis André Dorion est formel : « En traduisant τό δαιμόνιον par 'démon', 'signe divin' ou par toute autre expression qui désigne un intermédiaire entre la divinité et Socrate, on travestit l'argumentation de Xénophon puisque celle-ci vise au contraire à démontrer que Socrate attribuait directement à la divinité la voix qui se manifestait occasionnellement à lui pour le conseiller ». Louis-André DORION, *Socrate, le daimônion et*

Pourtant, il convient de nuancer le propos, puisqu'il s'agit de cultes démoniques (*daimonia*), non pas de *daimones* à proprement parler. Selon l'hypothèse de cette recherche, ce type culte démonique introduit par Socrate, n'a rien à voir avec les *daimones* homériques, Il ne s'agit ni plus ni moins que de Socrate lui-même. C'est-à-dire, d'une individualité psychologique et corporelle permettant l'expression d'une puissance ou réalité intermédiaire entre les hommes et les dieux, (cf. Platon, *Banquet*, 202d-e), à savoir Éros. Ainsi Socrate a tout du silène mais il reste un homme. Il est une incarnation d'Éros mais il n'est pas absolument identique à lui qui lui survivra en tant que *megas daimôn*. Socrate est possédé par Éros ou il l'incarne. Cela veut dire qu'Éros dans sa nature semi-divine dépasse l'individualité psychologique et corporelle de Socrate. Réduit à lui-même Socrate n'est pas grand-chose. Il ne fait que douter. Comme le montrent les exemples du *l'Apologie* (20e-21a, 21d), *le Ménon* (80c-d), *l'Hippias mineur* (372b-372d). Quand il est possédé par Éros, il est inspiré et il peut alors exposer de beaux discours dont il n'est pas la source, comme dans le *Phèdre* (241d1-2). Socrate termine un premier discours sur l'amour et en commence un second. Et comme le souligne l'accusation, ces pratiques philosophico-religieuses sont étrangères à l'Attique. Guy Donnay lie la philosophie, la politique (avec prééminence) et le religieux socratique d'une manière probablement trop restrictive :

> Le second (délit dont Socrate était accusé), 'avoir introduit d'autres démons nouveaux', se référait à la démonologie propre aux Pythagoriciens[35], dont il partageait les croyances. Que ces dernières aient pu constituer un délit à l'époque s'explique par les liens de leurs adeptes avec les clubs aristocratiques tenus pour responsables du désastre de 404[36].

---

la divination, p. 5. Dorion soutient qu'il n'y a pas d'intermédiaire entre Socrate et les dieux, il en déduit que *daimonion* n'est pas daimôn, et qu'il s'agit alors des dieux eux-mêmes. Selon l'hypothèse de notre étude, Dorion a raison, il n'y a pas d'intermédiaire entre Socrate et les dieux, mais au contraire nous en concluons que le *daimonion* c'est Socrate lui-même en tant qu'Éros lorsque les dieux lui parlent.

[35] Il convient de rajouter à l'hypothèse de Guy Donnay la dimension orphique, dionysiaque et érotique, mais cela ne change rien à la pertinence de l'argumentation.

[36] Guy DONNAY, « L'impiété de Socrate », dans *Ktéma : Civilisations de l'Orient, de la Grèce et de Rome antiques*, N°27, art. cit., p. 155. Mais il convient de se demander pourquoi le pythagorisme n'a pas bénéficié de la même tolérance ? « C'est sans doute qu'il ne s'agissait pas seulement d'une religion, mais aussi d'une doctrine politique ». *Ibid*. Il est vrai que la métempsychose pythagoricienne possédait une dimension aristocratique forte, et cela s'est traduit de manière politique. Parallèlement, il est à noter que Socrate fréquentait la haute aristocratie d'Athènes (Alcibiade, Charmide, Critias, Callias, le cercle de Périclès, etc.).
Idée également développée dans Guy DONNAY, « Le parcours intellectuel de Socrate », dans *L'antiquité classique*, p. 57.

Cette thèse peut être discutée. En effet, il n'est pas certain que le pythagorisme se soit implanté à Athènes au point d'attirer contre lui un ressentiment populaire. Ce qu'on reprochait surtout à Socrate c'était sa critique virulente de la démocratie et ses accointances avec les Spartiates. Il est possible cependant qu'à Athènes, le courant inspirant, enthousiaste, était davantage issu de l'orphisme que du pythagorisme. Le grand personnage orphique, proche de Socrate, est Euthyphron. On pourra le constater en parcourant le dialogue éponyme et le début du *Cratyle* Qui mentionne l'expression énigmatique : « les chevaux d'Euthyphron »[37].

Ainsi, le sort de Socrate fut différent de celui de Pythagore, car Socrate semble plus proche du monde orphique que de celui des pythagoriciens et que les pythagoriciens ne semblent pas avoir été pourchassés dans Athènes. Toutefois, certains contemporains du philosophe athénien comme Aristophane (Voir la fin des *Nuées* qui évoque l'incendie de la maison des Pythagoriciens à Crotone) ont pu faire un lien direct entre lui et la secte de Crotone.

Mais ce n'est pas tout, car en y ajoutant une accusation de corruption, deux chemins de compréhension s'offrent à nous, soit il s'agit d'une corruption intellectuelle, soit il s'agit d'une accusation qui s'adresse à celui qui passe pour un pervers (*panponèros République*, *VI*) ou un « salaud de la pire espèce » (*miarôtatos*) dans l'*Apologie* de Platon (23d1) puisqu'attiré par la beauté de certains jeunes gens. Il s'agit pour les accusateurs d'accabler Socrate, ayant certainement eu vent de ses pratiques érotiques. Ce qui relevait dans le milieu socratique d'un culte d'Éros à caractère subtil, impliquant autant, voire davantage, la beauté de l'âme que la beauté corporelle (ex. la beauté cachée du personnage de Théétète) a été perçu de l'extérieur comme relevant seulement de la perversion et de viles pratiques d'orgie sexuelle. Par ailleurs, la dimension politique n'était pas absente dans les accusations. Socrate séduisant de jeunes aristocrates, faisant l'apologie de Lacédémone (voir le *Criton*, 52e « dont souvent tu vantes la constitution… »). On suspectait nécessairement la préparation d'un complot aristocratique

[37] PLATON, *Cratyle*, *op. cit.*, 407d. Euthyphron (*Euthyphron*, 3b5) parle du *daimonion* comme cause de la disgrâce de Socrate auprès des autorités de la cité. Or l'orphisme euthyphronien était marginal, décrié, objet de moqueries.

contre le régime démocratique établi. Les ennemis de Socrate pouvaient alors contourner l'amnistie de 403[38] par par la mise en avant de griefs religieux.

Ainsi, l'accusation s'étant focalisée sur le religieux, et la réputation de Socrate ayant été défendue par Platon et d'autres (*Apologies*, *sôkratikoi logoi* publiés), l'affaire Socrate n'était pas réglée pour autant. Six années après le procès les questions politiques n'avaient pas encore été réglées. Polycrate représentant le parti des démocrates, excédé par la réhabilitation de Socrate, publie un pamphlet *Accusation de Socrate* (*Katègoria Sôkratous*)[39].

Le sophiste lance les hostilités, traitant le philosophe d'amis des tyrans[40]. « Ce n'est pas un hasard si les accusations de caractère religieux disparaissent complètement dans le texte de Polycrate rapporté par Libanios et si l'on retrouve au premier plan celles de caractère politique, essentiellement les rapports de Socrate avec Alcibiade et Critias »[41].

Mais là où cette accusation devient pertinente pour cette recherche, c'est en deçà des mobiles religieux (qui n'étaient que des prétextes), une nouvelle accusation a été formulée sur les mœurs cachées de Socrate. Une accusation que nous rapporte Libanios sur des pratiques amoureuses socratiques où le mot 'amant' est écrit[42]. L'accusation maintenant pointe du doigt

---

[38] Au mois de juin, en 403 avant Jésus-Christ, une loi d'amnistie promulguée par Anytos (Diogènes, *Vies et...*, VI, 13) concernant les agissements pendant le joug des trente tyrans est votée par les citoyens d'Athènes.

[39] Le texte originel de Polycrate fut perdu, mais on sait grâce à l'*Apologie de Socrate* de Labanios,que les réponses formulées à l'encontre du texte de Polycrate sont exclusivement politiques, ce qui permet de déduire le texte lui-même. (Pour une exégèse des connaissances sur le Pamphlet de Polycrate voir : Jean-Luc PÉRILLIÉ, *Mystères socratiques et traditions orales de l'eudémonisme dans les Dialogues de Platon*, *op. cit.*, note 20, p. 117-118. Pour encore plus de précision voire Jean Humbert, *Socrate et les petits socratiques*, « doit-on donner raison à Polycratès ? […] Il semble que Polycratès ne reprenait contre Socrate aucun grief d'ordre religieux ; s'il l'accusait, comme Mélétos, d'être le mauvais génie de la jeunesse […] » dans Jean Humbert, *Polycratès, l'Accusation de Socrate et le Gorgias*). Il convient de souligner que l'accusation de Polycrate, faisant référence à la reconstruction des longs murs après les victoires du Stratège Conon, soit 6 ans après la mort de Socrate, il ne peut donc s'agir de l'accusation lors du procès de Socrate, mais bien d'un pamphlet postérieur (cf. Diogène Laërce, II, 39).

[40] « Athéniens […], Socrate entraîne les jeunes gens à se tourner contre les lois. Notre constitution est en danger. Ce sophiste (*sophistês*) forme des hommes insolents, tyranniques, insupportables, et méprisant l'égalité. Ne l'empêcherons-nous pas ? Ne l'arrêterons-nous pas ? Ne nous débarrasserons-nous pas avant que ceux qu'il a éduqués ne se débarrassent de la force des lois ». LIBANIOS, *Apologie de Socrate, op. cit.*, p. 38. (<1 E1 G.) dans *Les débuts de la philosophie, Des premiers penseurs grecs à Socrate*, *op. cit.*, p. 1361. « Certains interprètes ont suggéré que les mots attribués par Libanios à Anytos pourraient remonter à la version qu'avait donnée Polycrate du discours d'accusation au procès ». *Ibid.*, note 1.

[41] Gilbert Romeyer DHERBEY, Jean-Baptiste GOURINAT, *Socrate et les socratiques*, *op. cit.*, p. 9.

[42] « 'Si en effet les choses que Socrate ne cache pas', dit-il 'sont si nuisibles, que sont les autres et que conseille-t-il quand il est seulement avec ses amants (*tous erastas*) ». LIBANIOS, *Apologie de Socrate, op. cit.*, § 114,

certaines pratiques perçues comme immorales. Polycrate attaque la réputation du philosophe tout en témoignant, malgré lui, du Socrate *erôtikos*. Et ceci nous renvoie à l'accusation de la corruption socratique. Polycrate clarifie les accusations sur Socrate. La corruption de la jeunesse jusque-là ne se comprenait que comme un simple dévoiement intellectuel. Mais là, il s'agit bien d'une accusation d'un autre ordre qui entre dans le champ de la sexualité. C'est une accusation qui dénonce les mœurs du philosophe. Et c'est justement à ce niveau que commence notre enquête, puisque les pratiques amoureuses cachées renvoient, selon nous, à un culte érotique. Dans ce but, nous pouvons tenter de réutiliser le cycle apologétique concernant Socrate, que Michel Narcy a décrit dans son introduction du Théétète. Il nous faut établir autant que possible la chronologie d'une vaste entreprise apologétique qui, sans doute, a été publiée par écrit par Platon et les autres disciples peu de temps après le procès. L'*Apologie* rédigée par Platon, selon notre hypothèse, est une pièce maîtresse de cette grande entreprise et a été composée peu de temps après le procès[43] :

> *Théétète* est ainsi (ou l'intention de Platon a été qu'il soit) le dernier dialogue socratique - entendons le dernier à avoir Socrate pour protagoniste. Dernier des dialogues consacrés à Socrate, il s'achève sur une indication dont le sens est d'en situer la scène le plus près possible de l'*Apologie*, laquelle passe pour avoir été la première œuvre de Platon : manière sans doute de clore sur lui-même ce qui se présente ainsi comme un cycle. Et pourtant, l'indication ne laisse pas d'être trompeuse : elle fait croire au lecteur de Platon que la suite du *Théétète*, c'est l'*Apologie*. Pas du tout : la suite du *Théétète*, c'est le *Sophiste*. Entre le *Théétète* et l'*Apologie* va s'interposer l'Etranger d'Elée : éclipse de Socrate, et changement d'orbite de l'œuvre de Platon. C'est ce qu'annonce Platon à la dernière ligne du *Théétète*, en faisant prendre à Socrate rendez-vous pour le lendemain : du *Théétète*, on passe à autre chose que l'*Apologie*, à autre chose que le mémorial de Socrate[44].

2. Chronologie hypothétique de la présence de l'homme érotique

Tout d'abord, il convient de cerner davantage ce que pouvait être l'*erôs* socratique. À ce sujet comme le fait remarquer Jean-Luc Périllié, il nous faut clarifier le fait que « dans l'Antiquité, le terme *erôtikos* désignait moins les comportements suggestifs destinés à susciter

---

dans Jean-Luc PÉRILLIÉ, *Mystères socratiques et traductions orales de l'eudémonisme dans les Dialogues de Platon*, *op. cit.*, note 20, p. 117.

[43] Contrairement à ce qu'écrivent certains chercheurs comme Luc Brisson.

[44] PLATON, *Théétète*, *op. cit.*, Introduction de Michel NARCY, p.70.

le désir sexuel chez autrui que, tout à l'inverse, l'état d'un individu en proie au sentiment amoureux »[45]. Par ailleurs, dans le *Banquet* (212c), il y a une inversion des rôles entre l'*erômenos* et l'*erastès*, il s'agit du phénomène d'*anterôs* explicité dans le *Phèdre* (255d-256a). Ainsi Socrate est l'homme amoureux, non pas le séducteur. Il est d'abord séduit par la beauté d'un éphèbe. Par la suite, dans un deuxième temps, au stade de l'*anterôs*, il provoque une force d'attraction qu'il utilise dans un but philosophique et bienveillant. C'est pour cela que rien de ce qui se passe ne se fait par devoir, au contraire de l'amour de la famille avec la *storgê*[46], qui parfois contraint. La pratique érotique socratique ne suscite pas chez les participants de réactions de dégoût ou de réprobation morale, car les pratiques érotiques du maître sont toujours bienveillantes. Cet *erôs* socratique peut alors être associé à une histoire que nous allons tenter de reconstituer.

Tout commence avec l'*Euthyphron.* Ce dernier étant rattaché aux questions religieuses, c'est-à-dire, la thématique principale du procès[47], il semble avoir était écrit peu après ce dernier[48]. Pourtant, la défense mise en place Platon ne se fait pas attendre, puisque Socrate commence par dire dans l'ouvrage éponyme que Protagoras est plus beau qu'Alcibiade, car le savoir et la sagesse sont plus importants que le corps. En effet, Socrate est connu pour son amour des jeunes hommes. Cette affirmation n'est pas niée, elle est contextualisée par Platon, afin de signaler l'absence de perversion. Ainsi, Platon ajoute que Socrate préférait l'amour de la sagesse à l'amour du corps, et que son amour des éphèbes n'avait d'autre but que la philosophie. La beauté de l'âme efface la beauté physique, la philosophie efface le rapport de l'*erastès* à l'*erômenos*. Nous pouvons aussi observer que,

---

[45] PÉRILLIÉ Jean-Luc, « Socrate, 'homme érotique' (*erôtikos anèr*) ? », dans *Kentron revue pluridisciplinaire du monde antique*, n°31, 2016, p. 93.

[46] « Démocrite résumera d'un mot : ' Tous les parents ne sont pas des amis' (Fr. 107). Ainsi se dissocient deux notions d'abord unies, celle de la parenté, *sungenia*, et celle d'amitié, *philia*, et se fait jour la nouvelle conception d'une amitié fondée non plus sur l'appartenance au même groupe naturalisé, mais sur un choix libre de l'individu » ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, commentaire René Antoine Gauthier, Jean Yves, Louvain-La-Neuve, 2002, p. 656. Ainsi, le philosophe est celui qui fait émerger la liberté dans les relations interindividuelles.

[47] Dans ce texte Platon fait tout de suite le lien entre l'accusation d'impiété et « le signal divin » et nous apprend que Socrate se décrit comme mû par la φιλανθρωπία (*Euthyphron*, 3d) ce qui va dans le sens de la notion du *daimôn philanthrôpotatos*.

[48] La question sexuelle n'ayant pas été agitée durant le procès, Platon pouvait se permettre d'évoquer la *paiderastia* socratique d'une manière douce, comme si de rien n'était. Comme on le voit dans le prologue du Protagoras, la polémique sur ce plan semble ne pas avoir éclaté. Ou alors, si elle avait éclaté, comme le montrent les fragments des Saisons d'Aristophane (dont nous reparlerons), elle ne concernait pas Socrate en particulier, mais plutôt les sophistes qui se réunissaient chez Callias.

dans le *Protagoras,* la maïeutique est déjà à l'œuvre. De fait, dès le dialogue surgit un échange avec celui qui est nommé l'Ami (probablement, un complice en pratique érotique). Socrate raconte ensuite son réveil, son dialogue avec le jeune Hippocrate, la venue de Protagoras, et implicitement son activité d'entremetteur[49]. Il est clair au vu de dialogue que Socrate privilégie la beauté de l'âme sur la beauté du corps, (ce qui reviendra avec le *Banquet* et le *Théétète*).

Ainsi, en parlant de la beauté d'un homme d'âge mûr (Protagoras) prisée par Socrate, Platon coupe court à l'accusation selon laquelle Socrate aurait eu un penchant exclusif pour la beauté corporelle des jeunes gens. Platon calme le jeu. Il n'entre pas directement dans la polémique pour ne pas l'envenimer. Il faut voir que, d'après l'*Apologie* 23d1, Socrate était taxé de *miarôtatos* : (terme très vulgaire qu'on peut traduire par : « salopard de la pire espèce »). Injure dont on peut penser qu'elle valait principalement pour les pervers sexuels. Adimante dans *Rép. VI* 487d, 489d, parle de philosophes qui passent pour être *pamponèroi*, totalement pervers. Socrate paraît concerné en premier chef.

Pourtant cet écrit le *Protagoras* semble se situer avant la publication du pamphlet de Polycrate. Ainsi la pratique érotique socratique est présentée dans les *Premiers dialogues* comme médiatrice. La beauté des jeunes hommes n'est pas une fin en soi, car il existe une beauté plus grande, celle de l'âme[50]. Tout cela est à situer au sein d'une description qui souhaite prouver qu'il n'y a rien à reprocher à Socrate, sans rien en cacher, ni rien traduire. Il en résulte que son rapport au corps n'est pas pervers mais philosophique. Nous y voyons comme un apaisement de la polémique originelle[51]. Le désir des beaux corps par Socrate peut être encore décrit de manière relativement anodine.

---

[49] Le fait que la maïeutique soit déjà à l'œuvre dans le *Protagoras* est une hypothèse avancée par Julius TOMIN dans « *Socratic midwifery* » dans *Classical Quarterly*, et par Jean-Luc Périllié dans *Oralité et écriture chez Platon*, p. 125.

[50] « D'où viens-tu, Socrate ? sans doute à la chasse d'Alcibiade ». PLATON, *Protagoras*, texte établi et traduit par Maurice CROISET, 1923, 309a, traduction Frédérique ILDEFONSE, Garnier Flammarion, 1997.

[51] Il existe une thèse défendue par Jean-Luc Périllié (*Oralité et écriture chez Platon*), selon laquelle il est possible néanmoins que la polémique reste au contraire prégnante, elle couve sous un calme apparent qui est le calme qui précède la tempête. Les ennemis de Socrate ont eu gain de cause. Socrate a été exécuté mais les rancœurs demeurent. La preuve est que Polycrate est en train de rédiger son pamphlet ou va le faire peu de temps après le *Protagoras*. Il est important de voir que la maïeutique est déjà à l'œuvre dans ce dialogue. Socrate, au lieu de faire du jeune Hippocrate un futur patient de son accompagnement maïeutique va le remettre à

Puis se produit une rupture, un traumatisme terrible dans le milieu socratique. La partie relativement sereine du cycle apologétique qui conserve un certain calme pédagogique après le procès est terminée. Les ennemis de Socrate qui en tout état de cause représentent la doxa dominante athénienne ont fort mal supporté le fait que les disciples osent rédiger des *sôkratikoi logoi* pour le défendre[52]. Non contents d'avoir gagné le procès, ils ne toléraient aucune voix discordante. Telle est, selon toute apparence, la raison pour laquelle Polycrate a rédigé son pamphlet[53] dans lequel les griefs politiques et sexuels étouffés durant le procès sont ressortis.

En réponse à cette attaque, les disciples ont réagi selon plusieurs étapes, dont nous pouvons faire la chronologie. Si nous revenons un peu avant, ayant pour source Hermogène, Xénophon étant revenu de l'expédition des 10000 en 399 avant Jésus-Christ (après la mort de Socrate) ou de son expédition avec le Roi Agésilas en 394, il a pu écrire son *Apologie de Socrate* avant le pamphlet de Polycrate[54]. Cette dernière information nous détaille les raisons qui ont poussé Polycrate à écrire son Pamphlet. Le parti démocrate au pouvoir ne pouvait laisser passer la totale réhabilitation de Socrate, notamment de la part d'un écrivain-militaire travaillant directement pour les Spartiates. Ils se devaient de réagir pour lancer une contre-offensive.

Ainsi les disciples du clan de Socrate ne sont pas restés inactifs. Ils ont réagi en engageant une nouvelle étape du cycle apologétique que nous nommons « le non-lieu dans l'affaire de la maison de Callias"[55], et ont produit des dialogues qui répondent à Polycrate.

Protagoras. Ce qui correspond à sa fonction d'entremetteur (*proagôgos)* qui est explicitée tardivement dans le *Théétète*. Démarche que l'on retrouve à la fin du *Lachès* avec Nicératos.

[52] Cela est expliqué dans des termes différents par Jean Humbert dans (*Socrate et les petits socratiques*, n.23 et 24).

[53] Le pamphlet de Polycrate peut être daté en 393 avant Jésus-Christ d'après un 'gaulois' philosophe, Favorinius d'Arles (Phaborinos le sophiste).

[54] La date de 394 est plus probable, car au début de l'*Apologie de Socrate*, Xénophon écrit qu'il a connaissance d'autres apologies qu'il décrit comme fidèles et concordantes mais timorées sur le désir de mort de Socrate.

[55] Voir l'*Euthydème* (277d) *Théétète* 152c sq. 156a sq. Platon parle des 'mystères sophistiques' (*ta hiera ta sophistika*). Un ensemble nous viennent à l'esprit, surtout que, au moment où il fait référence à ces mystères, dans ces deux dialogues, Platon parle de Prodicos. Ce dernier serait-il lié à des 'mystères sophistiques' ?
Cette question nous a amené avec prudence à nous renseigner sur éventuelle existence de 'mystères sophistiques'. Tout d'abord Platon écrit-il de manière littérale ? Ensuite, Socrate y serait-il relié ou compromis de par sa dimension érotique, dans un certain type de célébration sophistique ?
Dans l'*Euthydème*, Socrate semble partie prenante de ces 'mystères sophistiques'. Il a l'air bien renseigné voire être un initié.

Platon écrit le *Gorgias*, le grand dialogue apologétique chargé d'une polémique sévère qui prend en compte l'eudémonisme et la politique du philosophe condamné. Le *Gorgias* est un dialogue qui répond au pamphlet non sans violence mais avec subtilité, en substituant Calliclès à Polycrate, montrant par là le mépris que Platon a pour le rhéteur. C'est l'occasion pour Platon de mettre à plat le problème de la philosophie. L'objectif de ce recadrage platonicien est de faire une mise au point complète concernant l'engagement philosophique de Socrate et les implications politiques de cet engagement. La question de l'*erôs* sera donc provisoirement laissée de côté, les esprits n'étant pas encore assez préparés pour entendre la vérité. Platon attendra le *Lysis* (pour la *philia*) et le *Banquet* (pour l'*erôs*) pour faire les mises au point qui conviennent dans ces domaines à la fois subtils et explosifs.

Selon notre hypothèse génétique, dans des temps proches, Platon écrit le *Charmide*, avec un cadre ressemblant à celui du *Protagoras*. Dans cet ouvrage, commence à émerger la dimension érotique, toute suite sublimée au moyen d'une initiation philosophique. Notons que

---

À ce propos Jean-Luc Périllié reprenant certains éléments de l'article de Lebedev (Andrei LEBEDEV, « *The Authorship of the Derveni Papyrus*… », art. cit.) écrit :
« Durant son procès, Socrate a répondu aux anciennes calomnies répandues depuis -423, relatives aux *Nuées* d'Aristophane (cause première de toutes les rumeurs), mais il a passé sous silence les calomnies plus récentes relatives aux *Saisons* du même auteur comique, qui, de fait, portaient davantage sur le sophiste Prodicos de Céos, néanmoins le concernant indirectement : Prodicos était son ami voire son collaborateur (*Théétète*, 151 b5). Dans le cadre de la première apologétique, le *Protagoras* vise à montrer que, dans la maison de Callias, ne se produisaient pas de « mystères sophistiques » dévoyés, relativement auxquels Socrate aurait été partie prenante, aurait été en tout cas compromis. On rencontre une situation apologétique comparable dans le *Banquet* de Xénophon qui se déroule chez Callias, correspondant à un certain rituel. (*Considérations nouvelles sur la distribution dite « génétique » des Dialogues de Platon*, p.7)
Nous avons fait le lien avec le cycle apologétique des *Dialogues* de Platon. L'idée aurait été d'innocenter Socrate et ses proches. Pour rassembler toute cette démarche et cette volonté d'innocenter ce groupe nous avons constitué l'expression : « le non-lieu dans l'affaire de la maison de Callias". Cette expression va signifier dans notre recherche le processus apologétique. Il ne s'agit pas d'innocenter les sophistes mais l'ensemble des pratiques auxquelles était associé Socrate. Surtout depuis les scandales engendrés par Aristophane et ses œuvres, où Socrate a été expressément associé à Callias. Cependant, il convient de rajouter que le problème reste complexe car il ne reste que quelques fragments de *Saisons*.
Il nous faut ajouter les fragments qui nous restent de la pièce perdue des *Saisons* d'Aristophane : ils révèlent l'existence d'un procès fictif, certes, mais très important par ses répercussions.
Nous devons insister sur la puissance de la calomnie. Dans les *Saisons* d'Aristophane, Callias qui recevait les sophistes a été durement traîné dans la boue : il était décrit comme « riche, homosexuel, ruiné par les prostitués et alimentant des parasites (flatteurs). » Voir la scolie V in Lucien, Iov. Trag (Zeus tragique). 48, p. 83.16. et voir Cicéron, Lois, II, 37 : Les Dieux nouveaux et les veillées consacrées à leur culte sont sans cesse attaqués par le plus plaisant des poètes de l'ancienne comédie, par Aristophane ; au point que, chez lui, Sabazios et quelques autres dieux sont jugés comme étrangers et bannis de la cité.
Cic. Leg. II.37 (= Aristophane [Hôrai], PCG III.2, 296) : novos vero deos et in his colendis nocturnas pervigilationes sic Aristophanes, facetissimus poeta veteris com
oediae, vexat, ut apud eum Sabazius et quidam alii dei peregrini iudicati e civitate eiciantur.

le *Charmide* commence par un dialogue entre Socrate et l'ami, abordant, très curieusement leurs pratiques érotiques (comme dans le *Protagoras*, 309).

En effet, dans le prologue, Socrate s'adresse à un anonyme, ce qui est assez caractéristique des deux ouvrages, et Socrate fait alors le récit à un ami anonyme de la rencontre d'un érotisme intense du jeune Charmide (*Charmide*, 154a). On le voit regardant subrepticement l'intimité d'un jeune Charmide. Ne nous voilons pas la face, le dévoilement de la tunique du jeune homme produit chez le philosophe le plus grand émoi. Ici, Platon reproduit l'érotique du *Protagoras* mais d'une manière encore plus marquée. Le moins qu'on puisse dire est que Platon ne se satisfait pas d'une présentation édulcorée de son maître. L'objectif de Platon est de continuer à montrer qu'en dépit de l'irruption d'un désir charnel qu'il ne nie pas, Socrate préfère l'âme de Charmide au désir impérieux de son corps. Ensuite, le dialogue traitera justement de la tempérance (*sôphrosúnê*), et c'est exactement ce que va montrer Socrate par son comportement. Il est décrit comme un penseur plus attiré par l'éros que par le pouvoir politique[56]. Par-là, Platon veut certainement montrer que Socrate avait moins un ascendant politique sur les aristocrates comme Charmide et Critias, qu'une ascendance morale. En faisant cela, Platon balaye la critique d'un abus de pouvoir du maïeuticien, notamment sur le plan politique ou érotique. L'emprise de Socrate laisse intacts les corps et la cité.

Au sujet du désir des corps, il convient de ne pas se méprendre : le pouvoir de tempérance de Socrate, sa préférence pour l'âme de Charmide, ne doit pas occulter deux choses : la première est évidente. Et c'est Socrate qui en parle le mieux : « *Il jeta sur moi des yeux que je ne saurais décrire […] c'est alors, mon noble ami, que j'entrevis l'intérieur de son vêtement : je m'enflammai, je ne me possédais plus* »[57]. À l'époque de l'action du *Charmide* (153c) le personnage de Socrate âgé de 40 ans était un homme qui possédait une activité désirante peu commune. Même si en fin de compte la beauté de l'âme avait la préférence de Socrate, il convient de rappeler que la préférence n'implique pas l'indifférence ou l'absence d'intérêt. Et c'est justement la démarche de Socrate, de faire de la beauté du

[56] Pour preuve que les pratiques politiciennes n'intéressent pas Socrate : il n'assiste pas aux assemblées.
[57] PLATON, *Charmide*, 155d, traduction, introduction et note Louis-André DORION, Garnier Flammarion, 2004, dans PLATON, *Œuvres complètes*, *op. cit.*.

corps une médiation, le corps étant un tremplin entre l'humain et le divin. Plus exactement, le désir socratique révèle la présence du *daimôn* Éros. Le désir devient la marque d'une possible réception du divin. Mais en aucun cas le plaisir hédoniste n'est prédominant. La frontière entre les deux est chez Socrate imperméable. Il n'y pas de rejet absolu ou un problème de mœurs. C'est juste que le désir est réorienté en désir de savoir. La sexualité n'est donc pas un mal en soi[58] pour Socrate, elle n'a rien à faire en tant que telle dans sa pratique maïeutique. C'est ce qu'il tentera d'expliquer à Alcibiade[59]. Ainsi, dans la maïeutique, que nous pensons purement socratique, la beauté du corps des jeunes hommes joue un rôle de médiation permettant de s'élever vers Éros, qui lui-même fait pont vers les dieux et permettant, de ce fait, l'énoncé et la propagation du message eudémoniste. Ce message, selon nous, se situe dans le prolongement de l'orphisme qui, d'ailleurs, vouait un culte à Éros.

Il nous faut alors attirer l'attention sur une autre donnée souvent négligée : le pouvoir que Socrate accordait à certains remèdes (*pharmaka*) — pouvoir non contesté par ses disciples ou compagnons. Celui-ci est directement relié à la relation de Socrate avec les corps. En effet, dans le *Charmide*, le jeune homme éponyme vient à Socrate, car celui-ci est présenté comme celui qui est capable de trouver des remèdes à des souffrances physiques. Il est alors souligné que ces remèdes ne fonctionnent qu'avec des incantations. Il existe donc, dans la pratique socratique un lien entre le logos et le corps comme une complémentarité garantissant le pouvoir de guérison. Ici, l'idée de remède pour les maux de tête : « τι τῆς κεφαλῆς

---

[58] Tout au long de l'œuvre de Platon, la sexualité, et particulièrement l'homosexualité, est mise en travail comme une question complexe et indéterminée. Parfois, Platon va se positionner contre l'homosexualité. En effet, selon Luc Brisson : « Cette condamnation de l'homosexualité comme pratique « contre nature » (*parà phúsin)* s'accorde avec ce qu'on peut lire dans *les Lois* (I 636c, VIII 835d-842a), notamment ; en outre, elle correspond à cet appel en faveur d'une « sublimation » du désir formulé plus haut (cf. *supra Phèdre* 249a, n. 208). L'usage des termes *tetráapous* « quadrupède », et *paidosporeîn*, « émettre sa semence en vue d'engendrer des enfants » (une seule occurrence de ce terme dans tout le corpus platonicien *Phèdre* 250e (ἐπιχειρεῖ καὶ παιδοσπορεῖν) ne peut nous faire croire que Socrate parle ici d'un accouplement hétérosexuel comme le pense K.J. Dover (*Homosexualité grecque*, [1978], traduction de S. Saïd, Grenoble, la Pensée sauvage, 1982, p. 200, n. 15), qui s'oppose sur ce point) G. Vlastos (« *Mpve in Plato* » [1969], *Platonic Studies*, Princeton, Princeton Univ. Press, 1981[2], p. 23, n. 76). En tout cas, Plutarque (*Amatorius* 5, *Moralia* 751d-e) ne lit pas ce texte comme K.J Dover. ». PLATON, *Phèdre*, *op. cit.*, note 227, p. 202.

[59] Une leçon que ce dernier ne peut pas comprendre car il est possible que l'Alcibiade historique trouve nombre de dangers voire la mort à cause de ses conquêtes sexuelles.

φάρμακον »[60], est central, ce qui montre que Socrate a une réputation de guérisseur, du moins parmi les membres du cercle socratique.

Le cycle apologétique continue avec le *Banquet*, où le problème de la corruption sexuelle de la jeunesse est enfin porté au grand jour. Platon traite la question avec le discours d'Alcibiade. Il répond que Socrate refusait les avances des jeunes hommes, malgré leurs insistances. Platon insiste sur le fait que Socrate pratiquait la chasteté pour se consacrer à l'âme des *erômenoi* et de commencer à dépasser la médiation de la beauté des corps, en épurant le désir de Socrate. Il met aussi en avant le phénomène d'*anterôs* afin de complexifier le désir du philosophe. Par-là, Platon ne nie pas 'l'homme érotique', il lui retranche la confusion que crée le désir des beaux corps et finit tardivement, avec le *Théétète*, par dévoiler toute la dimension philosophique de Socrate avec la maïeutique, une dimension quasi-divine.

Ainsi, il existe bien une progression dans les réponses de Platon, d'abord, dans le *Gorgias*, apparaît la réponse politique, ensuite, dans le *Banquet*, est exposée la réponse sur les mœurs et la révélation du Socrate silénique. C'est aussi l'occasion pour Platon de renforcer le rôle de la piété chez son ancien maître. Enfin durant la période de maturité de Platon, se présente une volonté récapitulative dans le *Théétète*[61]. Socrate qui, d'un point de vue dramatique, n'est pas loin de son procès (car le lendemain, il doit se rendre chez le magistrat instructeur 210d), accompagne un jeune homme plutôt disgracieux physiquement. En ce sens, à l'âge de 70 ans, il paraît moins préoccupé par la beauté corporelle des jeunes hommes. De

---

[60] PLATON, *Charmide*, *op. cit.*, 155e.

[61] Selon Jean-Luc Périllié (dans *Socrate et l'énigme des Dialogues de Platon*, p. 154 et 223), le *Théétète* est un « discours agalmatique » à structure silénique. Dans ce discours, Socrate se comporte comme un silène. Il est désopilant et réfute avec force. De plus, surgit la présence des *agalmata thêon* lors de la grande digression. Socrate se met à parler du philosophe, alors même que le sujet du *Théétète* est la science. La figure du silène est rappelée au tout début du Théétète, en 143e, en présentant les traits du jeune homme qui sont ceux de Socrate jeune et ceux du silène d'une manière générale : nez applati et yeux saillants. Ce sont les traits habituels du silène dans la description du Banquet de Xénophon, IV, 19. En somme, le Théétète est placé implicitement sous le signe du silène.
Une autre chose renvoie à cette dimension silénique de Socrate. En effet, au début du dialogue, Socrate dit qu'il ne sait rien (*Théétète*, 151a), mais à ce moment de grande digression, il dévoile une vérité. Le dialogue montre comment Socrate pouvait passer de sa position habituelle du doute et de l'aporie à une subite inspiration par laquelle, lors d'un grand discours, il pouvait atteindre le vrai (176b sq.).
En somme, ce que veut montrer Platon c'est que ce sont les dieux qui parlent à travers le *daimôn*. À ce sujet Jean-Luc Périllié émet une hypothèse audacieuse en écrivant : « Il semble que, dans le *Théétète*, l'on se maintiendrait plutôt dans un terrain religieux et socratique. Toutefois, le terrain métaphysique avec le thème de 'la justice en soi' ne saurait être exclue (175c) ». *Ibid.*, p. 158.

cette manière se termine la fin du cycle apologétique[62]. À ce moment, Platon révèle l'art de Socrate caché derrière les pratiques du maître, à savoir la maïeutique. Cela permet d'effacer définitivement tout reproche de perversion. Mais l'objectif est autre : il s'agit de décrire plus en détail la pratique secrète de la maïeutique. Le temps ayant fait son œuvre (le *Théétète* a été rédigé au moins 30 ans après la mort du maître), Platon a dû estimer qu'il était temps de révéler ce qu'était exactement l'art caché de la *maieutikè*. Avec ce travail Platon aura sauvé le soldat Socrate, en rachetant non seulement la réputation de son maître mais aussi celle des sophistes de la maison de Callias, comme en témoignent les remarques sur les mystères sophistiques dans le *Théétète* (152c sq. 156a sq).

On remarque à la fois un effacement de la beauté du corps et un effacement des considérations politiques relatives aux disciples (Alcibiade, Critias, Charmide) de Socrate dans la progression des œuvres de Platon. On passe du *Charmide*, où le jeune homme est irrésistible, en possession aussi d'une immense fortune, pour évoquer ensuite, dans le *Banquet*, dialogue dans lequel le jeune homme, Agathon, est beau et dans une riche villa, pour aboutir enfin au *Théétète* où le jeune homme est disgracieux, et sans trop de richesse (144d). En faisant cela, Platon conduit Socrate, métaphoriquement à prouver « le non-lieu dans l'affaire de la maison de Callias », il sort les pratiques de la maison des lieux de scandale popularisés par les *Nuées* et les *Saisons* d'Aristophane. Dans son cycle apologétique, Platon extrait Socrate des pompes et des scandales de l'aristocratie. Ainsi l'amour du corps et de l'âme finira par donner priorité à l'âme. L'homme érotique pourra enfin dévoiler sa maïeutique divine. Cela justifiera totalement Socrate en raison du privilège qu'il accordait à sa pratique de l'amour des âmes, et des fruits qui en résultaient. La maïeutique et la quête de vérité qui la caractérisent en sont la consécration finale. Tout cela sous le regard, la bienveillance, et l'accompagnement du dieu Érôs.

Cependant, la compréhension de Socrate ne passe pas uniquement par l'analyse des textes de Platon mais également par l'examen des textes de ceux qui ont vécu à côté de maître. Des disciples aux chemins de vie différents, auprès de qui nous pouvons apprendre quelle expérience c'était de vivre auprès d'un tel personnage.

---

[62] Nous signalons que le cycle apologétique est chronologique mais Platon construit un traitement en différé selon les tensions et les polémiques.

3. *Daimôn* érotique, les témoignages de proches

Dans sa dimension érotique, Socrate est un cas particulier, un point culminant dans l'expérience de l'amour au sein de la philosophie de la Grèce antique. Pour la première et la dernière fois dans l'histoire des anciens, ce penseur ose élever l'*erôs* à la dimension d'un savoir philosophique lié à une *praxis* (voir Alcibiade, dans le *Banquet* 215b, d, e, 216a-c et le *Lysis* 210c de Platon, les *Mémorables* II, 6, 28 de Xénophon et l'*Alcibiade* fr. 11c Dittmar d'Eschine[63]) et le désir des beaux corps en tant que médiateur et vecteur de vérité. En faisant cela, il pousse le nouvel élan philosophico-religieux à son paroxysme. C'est d'ailleurs ce que comprend Gabor Betegh des *Nuées* d'Aristophanes : « *The Socrates of the Clouds moreover requires that members of his cult renounce the existence of traditional gods* »[64]. Articulant les forces du corps et de l'âme, il ouvre un nouveau sentier vers le bonheur. S'inspirant des orphiques, des adeptes des cultes dionysiaques et des pythagoriciens, Socrate insuffle une nouvelle dimension à la pratique en créant la première philosophie impliquant le couple lié par l'*erôs*.

En effet, Socrate a compris l'immense potentiel de la force magnétique[65] de l'amour et du désir du corps et des forces de procréation. Il s'est alors affranchi des limites de la *philia* en construisant une pratique philosophique d'union, comprenant le désir de la beauté des corps, la séduction, l'enfantement et l'accouchement spirituel. À partir de ce moment, la philosophie ne sera plus seulement une panacée issue de la communauté (*koinon*), mais pourra le cas échéant s'intensifier dans une relation à deux.

Au sein de ce nouveau culte, le philosophe athénien se qualifie lui-même de « proxénète » (*mastropos*) spirituel (Xénophon, *Banquet*, 57), On sait par Platon qu'il

[63] Du moins en public, la dimension amoureuse d'Empédocle et la *philia* érotisée de Colotès, peuvent suggérer une tradition érotique sous-jacente présente avant et après Socrate. Mais lui seul en utilisera une pleine intensité, et il en paiera le prix. S

[64] Gabor BETEGH, *Plato on Philosophy and the Mysteries*, Cambridge University Press, 2022, p. 238.

[65] Une force magnétique dont on trouve la théorisation dans l'*Ion* : « C'est une puissance divine qui te met en mouvement, comme cela se produit dans la pierre qu'Euripide a nommé Magnétis (Μαγνῆτιν) […] C'est de la même façon que la Muse, à elle seule, transforme les hommes en inspiré du dieu […] par l'intermédiaire de ces êtres inspirés, d'autres hommes reçoivent l'inspiration du dieu (ἐνθουσιαζόντων) ». PLATON, *Ion*, 533d, Monique CANTO-SPERBER.

s'entremettait pour mettre en contact certains jeunes hommes et certains sophistes comme Prodicos. Il a le pouvoir silénique et sait rendre les gens amoureux les uns des autres. Cette dimension donne une explication sur la présence de Socrate dans certaines soirées dénoncées par Aristophane dans les *Saisons*, mais également témoigne d'une pratique liée à la beauté du corps. Il est présent non par perversion mais parce qu'il transmet l'inspiration des dieux pour ceux qui sont choisis, et l'art de la sage-femme pour ceux qui sont fécondés et arrivent à terme. L'homme érotique est un maïeuticien spirituel de la fécondation spirituelle à l'accouchement. Avec lui, l'amour devient vecteur de vérités, l'*erôs* devient l'attelage le plus puissant de l'*alètheia*. L'univers en présence de Socrate se manifeste tel un cosmos érotique.

Ainsi, l'oubli du courant de fond de la pratique de "philosophie initiatique" par les historiens de la philosophie a eu pour conséquence une vision édulcorée de la *philia* et de l'*erôs*. Le caractère subversif du socratisme a été effacé et cela a durablement compromis la vision que l'on a cultivée et transmise non seulement de Socrate mais de la philosophie antique elle-même. Et c'est justement grâce à l'apport spécifique du plus turbulent des sages que nous pouvons prendre sérieusement en considération l'hypothèse d'une autre forme de philosophie. C'est en ce sens que nous nous sentons autorisé à examiner les caractéristiques du courant de fond de la "philosophie initiatique" et du rôle de la *philia* et de l'*erôs* dans ces courants.

Depuis cette restriction de la vision de Socrate, le maïeuticien s'est vu rattacher quasi-exclusivement à une forme de tempérance permanente[66]. Une sorte de pratique de la philosophie dans une sérénité intelligente. En effet, il est rare de croiser la description de Socrate comme un philosophe pouvant être en colère[67], violent à la bataille, dans la dynamisation des sens, au contact des corps. L'histoire de la philosophie propose plutôt un Socrate de type stoïcien domptant les passions de l'âme.

C'est d'ailleurs le sort qui a été réservé aux philosophes étudiés dans cette recherche. Ils sont tous attachés à la mesure, au repos de l'âme et au travail des sens. Pythagore est

---

[66] Dans son *Banquet* 10, Xénophon parlent de chasteté *sôphrosunè*, de l'*erôs sôphrôn*.
[67] Pour exemple, dans la dernière partie de l'*Apologie* de Platon, après le verdict, Socrate est animé par une sainte colère. Il maudit les mauvais juges.

réputé pour faire travailler la tempérance du corps et pour son travail sur l'harmonie afin d'apaiser les âmes et Épicure est le champion du travail sur les désirs.

Ainsi, en soustrayant la dimension érotique à la pratique de la "philosophie initiatique", il serait possible de tout réduire à une *philia* de tempérance, à une forme de douceur, comprise comme une justesse dans le rapport à l'autre, à une mesure qui permet de faire advenir une harmonie dans la relation entre humains. En fin de compte, cela se résumerait à un processus de recherche éthique, pour trouver la relation la plus efficace. La *philia* devient le refuge d'une sagesse édulcorée.

En fonction de ce paradigme, il est donc courant d'assimiler ces trois philosophes et notamment Socrate à une force tranquille, qui s'oppose aux sophistes, aux rhéteurs, aux politiciens, aux poètes, aux rhapsodes (*Ion*), aux avocats, qui, eux, gesticulent, émeuvent, hurlent, et font tout ce qui est à faire pour convaincre les sens et assoupir la raison. En somme, ces sophistes utilisent l'intensité émotionnelle à de mauvaises fins. Les désirs et les émotions ont donc souvent reçu l'anathème de la suspicion.

En généralisant, cela pourrait donc être le portrait type du philosophe antique, celui d'un humain tranquille, bienveillant, heureux, simple, plein de douceur et surtout extrêmement raisonnable, voire rationnel. Une sorte de savant bienveillant et tête en l'air, à l'image d'un Thalès regardant le ciel étoilé et tombant dans un puits.

Pourtant, ce portrait est vite entaché par des figures philosophiques puissantes et de premier plan, Empédocle soulevant les foules et s'habillant de manière luxueuse, plongeant dans un volcan[68], Socrate 'l'homme érotique'[69], déchainant les passions, Diogène de Sinope, un 'Socrate devenu fou'[70], capable de pulsions érotiques publiques. Il ne faut pas aller bien loin pour comprendre que la philosophie n'est pas un style de vie qui manque de dynamisme délirant, d'excentricité. Épicure lui-même se voit entaché d'une réputation sulfureuse, certes

[68] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies…*, *op. cit.*, VIII, 69.
[69] PLATON, *Banquet*, *op. cit.*, 215d-e.
[70] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies…*, *op. cit.*, VI, 54.

très mal comprise mais l'exemple de Colotès permet de saisir sur le vif des moments intenses de relation[71]. La philosophie antique n'est pas faite entièrement de calme plat.

Alors, le portrait unique du philosophe se caricaturant en une espèce d' 'ascète ultra rationnel' ne jurant que par une *philia* utile ne tient pas face à l'étude de l'histoire de la philosophie. Pierre Hadot fait un remarquable portrait de ce que peut-être aussi un philosophe, en la personne de Socrate, il écrit à son sujet :

> « Cet Éros, ce *daimôn*, ce philosophe, c'est Socrate lui-même[72], 'rude, malpropre, va-nu-pieds, sans gîte, couchant toujours par terre et sur la dure, dormant à la belle étoile sur le pas des portes et dans les chemins' et en même temps 'chasseur hors ligne, sans cesse en train de tramer quelque ruse, passionné d'inventions et fertile en expédients, employant toute sa vie à philosopher'. Le portrait qu'Alcibiade fait de Socrate à la fin du *Banquet* est évidemment destiné à faire comprendre que le véritable Éros n'est autre que Socrate lui-même, le philosophe par excellence »[73].

Alors, pas de doute, deux postures s'affrontent, se mettent en tension : le portrait du philosophe théoricien porté partiellement par Platon et par Aristote dans *l'Éthique à Nicomaque* et le portrait du philosophe érotisé, porté par Épicure dans son échange avec Colotès et par Platon dans le discours d'Alcibiade[74]. La mesure face au dynamisme. Pourtant, il est difficile de placer l'*erôs* dans l'histoire de la philosophie, un peu comme s'il s'agissait d'un amour secret, d'une doctrine qui doit rester cachée. Une tendance des historiens depuis Xénophon et les Stoïciens, dès lors qu'il était question de promouvoir une vision aseptisée, purement rationaliste de Socrate, lequel devenait un modèle de rationalisme et de domination de soi, de *karteria*. Les dimensions érotique et initiatique nous paraissent intiment liées. Il est

---

[71] Notre pilier d'argumentation se base donc sur ce constat, à l'instar d'un Socrate perçu comme pervers, Épicure se voit justement entaché des mêmes vices, et ce n'est pas un hasard, la reliance entre ses deux quiproquos est : l'*erôs* philosophique. C'est-à-dire une pratique "philosophique initiatique" érotique qui incomprise par les profanes et transformée par les médisants.

[72] En écrivant cela Pierre Hadot, appuie l'hypothèse selon laquelle le *daimôn* c'est Socrate lui-même.

[73] Pierre HADOT, « L' 'amour magicien'. Aux origines de la notion de '*Magia Naturalis*' : PLATON, PLOTIN, MARSILE FICIN », dans *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, P.U.F, Paris, 1982 p. 284.

[74] Comme l'écrit Livio Rossetti, le discours d'Alcibiade porte valeur de témoignage sur la nature du vieux philosophe. Il s'agit d'un homme qui se met en contact avec le corps de jeunes hommes mais dans le but de travailler leur âme : « Au cours de ce discours Alcibiade insiste seize fois sur la crédibilité de ce qu'il dit, et dans six de ces passages il interpelle directement Socrate et lui lance le défi suivant : « Pourrais-tu démentir (*amphisbetein*) ce que je viens de dire à propos de toi et/ou de ce qui a eu lieu entre nous ? » Question rhétorique si l'on veut, mais c'est parce qu'il s'agit d'une question sur laquelle Alcibiade ne craint pas le moindre démenti, et ce n'est pas un hasard si Socrate, à son tour, se garde bien de l'interrompre, ne serait-ce que pour rectifier certains points ». Livio ROSSETTI, « Le dialogue socratique *in statu nascendi* » dans *Philosophie antique*, n°1, Paris, 2003, p. 12.

à comprendre que les moments d'enthousiasme[75] ne peuvent être appréhendés avec justesse que par ceux qui en comprennent le sens véritable.

Ainsi, en soustrayant sa dimension cultuelle et amoureuse de la relation au sein de la philosophie antique, la recherche en philosophie a opéré une universalisation d'une *philia* plus aristotélicienne. On rencontre à nouveau le problème que nous avons souligné chez Fraisse. Elle a généralisé la vision d'un Socrate purement rationnel.

En faisant cela, la recherche a réduit les relations du philosophe athénien à de la tempérance et à de l'utilité sociale[76]. Or, une telle démarche purement. D'autres auteurs, dont Platon lui-même, décrivent un Socrate plus excentrique, plus dynamique, plus dionysiaque.

Ce nouveau *daimôn* dévoile de nouveaux horizons, ouvre la voie à de nouvelles perspectives d'accomplissement philosophique. En reprenant et en adaptant la force la plus archaïque et la plus puissante du panthéon grec, Socrate va élaborer une pratique philosophique de couple, entre l'*erastès* et l'*erômenos*. Pour comprendre ce Socrate historique nous devons étayer son portait par ceux qui l'ont directement côtoyé. Trois disciples ont transmis leurs impressions sur cet homme d'exception. Tout d'abord Eschine de Sphettos, non suspecté de transformation du personnage, ensuite Platon, et enfin Xénophon. Il s'agit de trois disciples très différents qui ont chacun un regard et une expérience distincts de leur maître.

Cette expérience de l'*erôs* commence par ceux qui ont eu l'expérience de vivre avec le Socrate historique. Il s'agit de comprendre ce que ses disciples ont pu observer comme comportement, et de rapporter ce qu'était un peu le Socrate historique, comment il maniait cette force magnétique de rassemblement empédocléenne pour rendre les gens meilleurs. Les trois disciples choisis pour leur proximité avec Socrate ont décrit, sans malice, le maître, avec leurs propres mots, souvenirs, et orientations.

---

[75] Dans le sens grec : « 'Possession divine', transport divin, qui remonte à l'adjectif *entheos*, 'inspiré par un dieu ou par les dieux' » Dictionnaire de l'académie française, (article/A9E1863).

[76] Nous opposons l'utilité sociale, quelque chose qui relève de l'éthique humaine à l'utilité divine décrite par Eschine. En effet, dans l'*Alcibiade* [= VI A] 50, Eschine de Sphettos ramène l'expérience de *l'enthousiasmos* à l'utilité. Par la *theia moira*, Socrate devient enfin utile à quelqu'un, en particulier pour Alcibiade.

Le premier de nos auteurs est Eschine de Sphettos, un homme d'origine modeste, auteur de plusieurs dialogues[77]. Il est également connu, comme étant un des premiers à avoir enseigné l'art oratoire. Il est, selon Platon, présent lors de la mort de Socrate et a, lui aussi, vécu à la cour de Denys II le tyran. Ce personnage controversé [78] décrit le comportement de Socrate comme étant relié à l'amour. Pour lui, pas de *philia* utile, pas d'amitié mesurée, il est sans détour, Socrate est un homme amoureux.

Joan-Antoine Mallet écrit à ce sujet :

> Ce lien entre Socrate, Alcibiade et la *theía moira*[79] se trouve déjà dans un fragment d'Eschine de Sphettos où Socrate s'explique sur son rapport particulier avec Alcibiade (fragment 11a1-11a4²)[80] :
>
> Ἐγὼ δ' εἰ μέν τινι τέχνῃ ᾤμην δύνασθαι ὠφελῆσαι πάνυ ἂν πολλὴν ἐμαυτοῦ μωρίαν κατεγίνωσκον· νῦν δὲ θείᾳ μοίρᾳ ᾤμην μοι τοῦτο δεδόσθαι ἐπ' Ἀλκιβιάδην.
>
> Mais si, moi, je pensais, par quelque technique, être capable d'être utile, je m'accuserais sans aucun doute d'une grande folie. Maintenant, au contraire, je pense que cette chose m'a été donnée par une *theía moîra* dans le cas d'Alcibiade[81].

Cet extrait montre la perception de l'herméneutique Socratique. Le vieux philosophe n'est pas dans l'exploitation des moyens humains mais bien la réception des dons divins et

---

[77] De manière prudente, comme le souligne Jean-Luc Périllié, dans *Socrate, « homme érotique » (erôtikos anèr) ?,* six dialogues ont été authentifiés : ceux d'Aspasie, Alcibiade, Axiochos, Callias Télaugès, Miltiade, et Rhinon, conformément à : Taylor A.E. (1934), « *Aeschines of Sphettus* », *in Philosophical Studies*, Londres, Macmillan *and Co.* (*History of Ideas in Ancient Greece*), p. 1-27. Ehlers B. (1966), *Einevor platonische Deutung des sokratischen Eros. Der Dialog Aspasia des Sokratikers Aischines*, Munich, C.H. Beck (*Zetemata. Monographi enzurklassischen Altertum swissenschaft* ; 41). Giannantoni G. (2001), « L'Alcibiade d'Eschine et la littérature socratique sur Alcibiade », in *Socrate et les Socratiques*, G. Romeyer-Dherbey (dir.), J.-B. Gourinat (éd.), Paris, Vrin (Bibliothèque d'histoire de la philosophie), p. 289-307 (= « *L'Alcibiade di Eschine e la letteratura socratica su Alcibiade* », *in Lezionisocratiche*, G. Giannantoni, M. Narcy (éd.), Naples, *Bibliopolis* [*Elenchos* ; 26], 1997, p. 349-373).

[78] À l'instar de son maître, Eschine est accusé d'avoir mal géré ses problèmes financiers voir : « un passage d'un discours de Lysias contre Eschine : Πρὸς Αἰσχίνην τὸν Σωκρακὸν χρ́ωος, Contre Eschine le Socratique pour une affaire de dette, est conservé par Athénée XIII, 611e ». Michel NARCY, dans Diogène LAERCE, *Vies et Doctrines des philosophes illustres*, note 3, p. 271, mais aussi une accusation de plagiat à l'encontre de Socrate (Diogène Laërce, II, 60). Mais en aucun cas il n'est accusé d'avoir trahi la parole du maître.

[79] Joan-Antoine MALLET, *La question de la theía moîra chez Platon*, Thèse de Doctorat, Université Paul Valery, Montpellier, 2018.

[80]Gabriele GIANNANTONI, *Socratis et socraticorum reliquiae, collegit, disposuit, apparatibus notisque instruxit.*

[81] AESCHINES [= VI A] 50, Joan-Antoine MALLET, « Note sur l'usage de la notion de *theía moîra* chez Maxime de Tyr, Eschine de Sphettos et Platon », Dans le document *Maxime de Tyr, entre rhétorique et philosophie au IIe siècle de notre ère*, p.184-202.

cette réception est intensifiée par l'amour[82]. En effet, dans le *Phédon* (77e-78a), Socrate nous explique que les savoirs humains sont quasiment inutiles. Il y a aussi dans le dialogue entre Cébès, Socrate et dans la mission de chercher un nouveau maître, l'impossibilité de faire de la philosophie d'une manière isolée. Cela correspond également au discours de l'*Apologie de Socrate* (33c), où ce dernier exprime l'idée selon laquelle seul le savoir divin a de la valeur. C'est pour cela que lorsque Socrate erre dans les rues d'Athènes pour questionner les « sachants », la remise en question de leur savoir renvoie à la remise en question du savoir humain. De fait, pour Socrate, est-il possible de se relier à la vérité si l'on n'a pas été touché par la grâce du divin ? Cela nous ramène à son sens de la recherche collective ou partagée, et à son besoin d'appartenir à un thiase à la fois érotique et dionysiaque (Xénophon, *Banquet*, VIII, 2).

À ce sujet, Eschine est une source intéressante à plusieurs niveaux. Parce qu'il nous renseigne sur le fait que Socrate n'avait pas pour disciples que de riches aristocrates[83]. De plus, il fait mention d'un Socrate comme vivant la pratique érotique. Il ne s'agit pas de simples discours mais de fréquentations. Attirons l'attention sur le fait qu'Eschine de Sphettos dit à peu près la même chose que Platon sur Socrate dans le *Banquet*, à savoir une commune description de la relation à l'*erôs*, à l'inspiration et à une culture marginale de type orphico-dionysiaque (une commune description de la relation qui transparaît dans l'*Ion* de Platon). Et pourtant Eschine n'a pas tenté de faire œuvre de philosophie. Il n'avait aucun intérêt littéraire ou philosophique à orienter la parole du maître pour défendre une quelconque orientation personnelle.

> Il écrit au sujet du Maître : « mais par l'amour (Ἐγὼ δὲ διὰ τὸν ἔρωτα) que j'ai eu la chance d'éprouver (ὃν ἐτύγχανον ἐρῶν) envers Alcibiade, j'ai vécu une expérience en rien différente de celle des Bacchantes (οὐδὲν διάφορον τῶν Βακχῶν ἐπεπόνθειν). Car, quand les Bacchantes deviennent enthousiastes (καὶ γὰρ αἱ Βάκχαι ἐπειδὰν ἔνθεοι γένωνται), elles puisent du lait et du miel là où d'autres ne peuvent même pas tirer de l'eau. Quant à moi, bien que je ne sois savant en aucune science que je pourrais enseigner afin d'aider un homme (καὶ δὴ καὶ ἐγὼ οὐδὲν μάθημα ἐπιστάμενος ὃ διδάξας ἄνθρωπον ὠφελήσαιμ' ἄν), j'ai néanmoins pensé qu'en le

[82] Nous notons que cette réception n'est pas uniquement intensifiée par l'amour car dans le *Phédon*, Socrate est investi par la *theia moira* parce qu'il est sur le point de mourir. La *tuchè* s'en est mêlée. Mais il se peut que ses dernières discussions avec les disciples aient entretenu le feu sacré.
[83] « Non, je suis à la disposition du pauvre comme du riche ». PLATON, *Apologie de Socrate*, *op.cit.*, 33b.

fréquentant, je le ferais devenir meilleur par mon amour (ὅμως ᾧμην ξυνὼν ἂν ἐκείνῳ διὰ τὸ ἐρᾶν βελτίω ποιῆσαι) »[84].

La dimension mystérique, pédagogique et eudémonique de l'amour de Socrate est indéniable. Eschine pose implicitement tous nos critères d'une pratique de "philosophie initiatique" utilisant l'*erôs* comme vecteur de vérité et de bonheur. Il le fait en soulignant l'appartenance religieuse de Socrate à un monde dionysiaque. En aucun cas le maître ne déclare savoir par lui-même quelque chose, dans une quête intellectuelle provenant d'une curiosité humaine, par laquelle une recherche purement individuelle (penser par soi-même) serait mobilisée, mais bien d'être le messager du divin par l'amour.

Il s'agit donc d'un homme dont l'amour n'est pas un but mais un moyen, dont le désir devient un vecteur pour une démarche qui allie 'rendre raison' et inspiration spirituelle, appelée démonique (*to daimonion*) à l'époque. Ainsi, la référence au culte dionysiaque par Eschine n'est pas anodine, elle nous met en présence d'une possession divine reliée à cet amour socratique qu'il décrit[85]. Mais il n'est pas le seul à avoir observé les agissements amoureux du philosophe.

Homme riche et citoyen d'Athènes[86], Xénophon est tout le contraire d'Eschine. Ensemble, ils sont la preuve que Socrate ne choisissait pas ses disciples relativement à une seule condition sociale. Cet homme possède également une vie très éloignée des penseurs de cette époque. Chasseur, guerrier, il verse le sang à profusion, il connait l'amitié et la communauté mais essentiellement à travers la guerre. Il sait allier une forme d'amour, le soin prodigué à ses hommes et le commandement. Hoplite, stratège, ami de Sparte, cet aristocrate est l'homme qui relie aventure et philosophie. Militairement, il a, par ses actes, ouvert la voie à Alexandre le Grand, un autre disciple d'un grand philosophe (Aristote), en montrant que l'on pouvait affronter la Perse sur son territoire et en revenir vivant. Ainsi, Xénophon n'est-il pas à Socrate ce qu'Alexandre était à Aristote ?

---

[84] AESCHINES *SSR* [VI A] 24, ESCHINE, *Alcibiade*, 11c, dans Jean-Luc PÉRILLIÉ, *Socrate, « homme érotique » (erôtikos anèr) ?,* dans *Kentron revue pluridisciplinaire du monde antique*, n°31, 2016, p. 105.

[85] Comme le souligne Lebedev : « *The feeling of "being possessed" by a god is especially characteristic for βακχεία and ecstatic cults* » (Le sentiment 'd'être possédé' par un dieu est particulièrement caractéristique des cultes extatiques). Andrei LEBEDEV, «*The Authorship of the Derveni Papyrus*…», art. cit, p. 574.

[86] Sa citoyenneté est changeante, car étant proche de Sparte, Xénophon sera banni d'Athènes et ses biens confisqués, une sentence qui sera levée en 367.

On croit, comme Émile Chambry, que le portrait xénophontien est plus proche du vrai Socrate. On doit pourtant constater que si le portrait qu'il propose est toujours une intéressante source d'informations, en définitive, on obtient une représentation qui s'avère plus aseptisée, plus politiquement correcte que celle fournie par Platon. Par exemple, dans le Banquet, I, 10-11, Xénophon efface le côté rugueux, excessif du phénomène de possession, alors que Platon ne le fait pas.[87], pour cela, il nous le décrit fin d'esprit, et moral à l'instar de ses deux compagnons de formation, que sont Eschine et Platon. Il n'en reste pas moins que Xénophon a respecté la dimension amoureuse de Socrate. Il faut aussi souligner que selon Michel Narcy, Xénophon est celui propose un « Socrate qui ose se dire presque l'égal d'un dieu »[88].

Dans les *Mémorables*[89] il utilise le mot *erôtikos* (διὰ τὸ ἐρωτικὸς εἶναι) en raison de mon être érotique), parvenant ainsi au passage à mentionner l'essence (*to einai*) érotique de Socrate[90]. Pas de doute sur la nature amoureuse de ce dernier. Socrate est décrit comme un traqueur d'hommes de bien. Aux yeux d'un chasseur comme Xénophon, c'est cette image d'un prédateur à l'affût de sa proie, qui lui a paru la plus exacte. Chaque auteur évolue dans un univers singulier dont il tire son vocabulaire, ses expressions. C'est d'ailleurs ce qu'il fait dans l'entretien[91] entre Socrate et la courtisane Théodote. On peut y reconnaitre un Socrate pleinement grec dans toute sa dimension érotique, y compris dans l'admiration du corps d'une femme. Appréciant également la vue d'une belle hétaïre nue, il peut en contempler la beauté sans retenue. Le philosophe n'a évidemment rien à se reprocher dès lors que nous avons affaire à une culture au sein de laquelle la sensualité n'est pas l'objet d'un tabou. Mais même dans cette atmosphère charnelle entre une très belle courtisane et l'*erôtikos anèr*, on peut se demander si, par cette scène, Xénophon n'a pas voulu 'normaliser' Socrate, en révélant ses tendances hétérosexuelles. Ceci afin de contrecarrer les accusations ou rumeurs qui insistaient

---

[87] XÉNOPHON, *Banquet*, 1996, dans *Œuvres complètes*, traduction Émile CHAMBRY, Flammarion, Paris, 1967, p.255. Il faut souligner que ce point de vue de Chambry est discutable. Pour des besoins apologétiques, Xénophon a rendu Socrate plus lisse, plus insipide, humain trop humain. Il en résulte un personnage sans charisme particulier. On ne comprend plus pourquoi il a exercé une telle influence et pourquoi il a été condamné à mort.

[88] Michel NARCY, « Xénophon, *Mémorables*, III 11, la meilleure amie de Socrate », dans *Les Études philosophiques*, N° 69, 2004, p. 233.

[89] XÉNOPHON, *Mémorables*, *op. cit.*, II, 6, 28.

[90] Jean-Luc PÉRILLIÉ, *Socrate, « homme érotique » (erôtikos anèr) ?*, *op. cit.*, p. 93.

[91] XÉNOPHON, *Mémorables*, *op. cit.*, III, 11.

surtout sur les mœurs pédérastiques de Socrate. Il faut souligner que le corps est encore une fois relié à l'âme[92].

Alors, en plus de la séduire, Socrate explique à Théodote :

> Et quelle sorte de filets, demanda-t-elle, est-ce que je possède ? – Tu en as certainement un, répondit-il, et qui enlace à la perfection : ton corps ; et dans ce corps il y a une âme (τὸ σῶμα· ἐν δὲ τούτωι ψυχήν) grâce à laquelle tu apprends à charmer par le regard, à plaire par la parole, et tu dois accueillir avec joie celui qui s'applique, repousser celui qui vit dans la mollesse, veiller avec sollicitude l'ami qui est tombé malade, le féliciter chaleureusement lorsqu'il a fait de belles actions et complaire de toute ton âme à celui qui a pour toi beaucoup d'égards. Pour ce qui est d'aimer, je suis sûr que tu sais le faire non seulement avec abandon, mais aussi avec bienveillance (φιλεῖν γε μὴν εὖ οἶδ᾽ ὅτι ἐπίστασαι οὐ μόνον μαλακῶς, ἀλλὰ καὶ εὐνοϊκῶς). Et je sais que c'est non seulement par la parole, mais aussi par des actes que tu persuades tes amis qu'ils te plaisent (καὶ ὅτι ἀρεστοί σοί εἰσιν οἱ φίλοι, οἶδ᾽ ὅτι οὐ λόγωι ἀλλ᾽ ἔργωι ἀναπείθεις) [93].

C'est la relation entre le corps et l'âme qui est importante. Mais Socrate ne parle pas à n'importe quelle femme. Il demande à Théodote de dépasser la pulsion brutale pour développer un amour désintéressé de reconnaissance, de sollicitude, de charité envers le malade. Il propose une éducation morale à une prostituée de haut vol. L'ambiance des *Mémorables* n'est pas un cas unique dans les œuvres de Xénophon. En effet, le *Banquet*[94] de Xénophon, possède également un arrière-fond dionysiaque, fait de possessions[95]. Il est structuré comme un rite d'intronisation des Corybantes tout en édulcorant le côté brutal de ces

---

[92] Selon Louis-André Dorion : « Cette référence à l'âme est de toute première importance car c'est grâce à l'âme de Théodote qu'elle apprend (ᾗ καταμανθάνεις) non seulement à plaire par le regard et la parole, mais aussi à choisir les 'amis' auxquels elle accordera ses charmes, […] à se lier avec des types d'hommes qui incarnent des qualités ou des vertus qui sont essentielles aux yeux de Socrate […] ce qui s'offusquent de ce que Socrate donne des conseils à une courtisane sur la façon d'appâter et de retenir des hommes (cf., Delatte 1933, p. 152 ; Chambry 1967, vol.3, p. 435 n. 362) ne se sont pas aperçus qu'avant de donner ces conseils, aux §§ 12-14, Socrate exhorte Théodote à se lier avec des hommes vertueux ». XÉNOPHON, *Mémorables*, *op. cit.*, note 1, p. 385. Ce dernier défend la présence de Socrate par la reliance de son action avec l'âme et la vertu, il admet qu'il y a une forme de scandale à trouver Socrate en présence d'une courtisane, surtout à lui prodiguer des conseils dignes d'un proxénète. Pourtant, malgré la force de cette argumentation, Louis-André Dorion oublie lui-même un élément capital : la courtisane a un beau corps, et ce n'est pas un détail. La beauté est vectrice d'un travail philosophique. La beauté du corps est certes plus ordinaire, mais c'est un départ pour travailler l'âme. Ainsi, c'est bien grâce à l'âme de Théodote que la vertu peut se développer mais c'est bien grâce à son corps qu'elle peut attirer les hommes de vertu.

[93] XÉNOPHON, *Mémorables*, *op. cit.*, III, 10.

[94] XÉNOPHON, *Banquet*, *op. cit.*, I, 1.

[95] Xénophon écrit : « Πάντες μὲν οὖν οἱ ἐκ θεῶν (ceux qu'un dieu possède) του κατεχόμενοι ἀξιοθέατοι δοκοῦσιν εἶνα ». XÉNOPHON, *Mémorables*, *op. cit.*, I, 10.

rituels. La démonstration de Jean-Luc Périllié à ce sujet est sans équivoque, ce sont des adorateurs d'Éros :

> On constate, en effet, que le *Banquet* xénophonien décrit, sous l'apparence d'une joyeuse beuverie entre amis, un réel thiase dionysiaque en pleine célébration d'un rituel d'intronisation. D'abord, le prologue de cette œuvre (chap. I) fait apparaître le terme significatif de *tetelesmenos*. Le comportement de Callias en proie au sentiment amoureux est mis directement en relation avec ce terme issu de la phraséologie des mystères, nous faisant comprendre que le personnage est observé par des initiés et qu'il sera par conséquent soumis à un rituel. On relève, en effet, la phrase suivante : Καλλίας τότε διὰ τὸν ἔρωτα πράττω νἀξιοθέατος ἦν τοῖς τετελεσμένοις τούτῳ τῷ θεῷ (I, 10-11): « Callias se comportant de cette manière sous l'influence d'Éros offrait un beau spectacle pour les initiés à ce dieu » (trad. Ollier 1961, 40 modifiée). Précisément, dans le prologue, la présence et l'influence toute mystérique d'Éros se remarquent à deux niveaux. D'abord, sa présence surgit avec l'arrivée d'Autolycos, laquelle plonge les convives dans une profonde émotion. Tout se passe comme si le dieu soudainement se manifestait, selon une *epopteia* spontanée, par le fait même de l'apparition de ce jeune homme doté d'une beauté surhumaine. Ensuite, son influence se perçoit par le comportement même de Callias, observé, comme on l'a vu, par les initiés du dieu ou du *daimôn* Éros. Or, il ne faut pas chercher bien loin pour s'apercevoir que « les initiés à ce dieu », ceux-là mêmes qui observent la scène, ne sont autres que les membres du cercle socratique : cela sera précisé au chapitre VIII. À première vue, le surgissement de la terminologie des mystères est surprenant puisqu'il est dit que Callias a invité Socrate et ses *philoi*, non pour se faire initier, mais pour célébrer la victoire d'*Autolycos* au concours du pancrace. Néanmoins, en poursuivant la lecture de l'œuvre, il apparaît que la célébration du jeune homme, cantonnée au prologue, n'est plus qu'un lointain prétexte. En réalité, la série des entretiens s'organise dans le but de vérifier si le personnage qui présentait au départ des signes manifestes d'une possession d'Éros est précisément digne d'être initié, en l'occurrence d'entrer dans le thiase mené par Socrate lui-même. En employant le terme *tetelesmenos*, Xénophon, dès le prologue, a ainsi annoncé d'une manière assez claire que son dialogue devait être lu au moins à deux niveaux : le niveau apparent et profane en tant que récit relatif à une réunion amicale pour célébrer un heureux événement, et le second niveau autrement plus subtil, distingué en *huponoia*, qui n'est autre qu'initiatique. Par la suite, le développement de cette œuvre assez atypique s'explique comme le déploiement, sur un mode ambigu – partiellement manifeste, partiellement crypté –, d'un rituel initiatique. Il s'agira de répondre à une première *epopteia* ou épiphanie d'Éros, purement adventice, par une seconde célébration érotique, qui sera spécialement organisée selon le rituel, à savoir la procédure d'intronisation qui va concerner Callias[96].

Ainsi Jean-Luc Périllié détaille un rituel d'intronisation dont il a réussi à reconstruire les étapes. Tout d'abord le fait d'être *tetelesmenos*, le fait d'être en proie au sentiment amoureux qui conduit la mise à l'épreuve de ce sentiment, ensuite l'*epopteia* spontanée,

[96] Jean-Luc PÉRILLIÉ, *Socrate, « homme érotique »* (*erôtikos anèr*) *?*, *op. cit.*, p. 100-101.

l'apparition du dieu Éros, puis la réponse à cette épiphanie par une seconde célébration érotique qui conduit à l'intronisation de Callias. Ainsi Xénophon fait comme Platon, il tente d'expliciter les scandales des soirées de Callias en éloignant Socrate d'une vulgaire séance d'orgie. Une telle mise en scène entre tout à fait dans l'objectif apologétique qui a concerné le *Protagoras* de Platon : établir un non-lieu dans l'affaire de la maison de Callias sans trahir ouvertement, explicitement et dans le détail les initiations : Xénophon relie Socrate et son thiase à un culte mystérique dédié à Éros.

De plus, dans les *Mémorables* (II, 1, 21), Xénophon nous parle de Prodicos en ces termes « Et le sage Prodicos, dans son écrit sur Héraklès, celui-là même qu'il présente en de nombreuses occasions, expose la même conception au sujet de la vertu ». Il ajoute par la suite l'image d'un choix entre deux chemins : « laissent voir si leur vie empruntera le chemin de la vertu ou celui du vice ». Comme le souligne Dorion[97], il n'y a rien d'étonnant à voir l'éloge de Prodicos dans un texte de Xénophon. Nous pensons effectivement qu'il s'agit d'un sophiste d'exception, dont le thiase socratique ne tarît pas d'éloges (cf. *Charm*. 163d, *Prot*. 341a, *Ménon* 96d, *Crat*. 384b-c, *Hip*. *Maj*. 282c). Ensuite, Dorion rapporte que « pour Detienne (1960, p. 38), la fable d'Héraklès à la croisée des chemins est sans doute d'inspiration pythagoricienne, ainsi qu'en témoigne l'origine pythagoricienne du *bivium*, symbolisé par la lettre Y (cf. de Ruyt 1931 ; F. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romaines*, Paris, 1942, p. 421-430) […] 'Aussi nous paraît-il plus vraisemblable et moins hypothétique d'admettre que Prodicos a imaginé son Apologue à partir d'éléments élaborés par les Pythagoriciens' (p. 43) »[98]. Il y aurait donc un lien entre le pythagorisme et le thiase Socratico-prodicéen. Xénophon fait référence au chemin du vice et au sentier de la vertu. En réalité, l'orphisme serait davantage concerné que le pythagorisme car le *bivium* (voie de perdition à gauche et, à droite, la voie du salut) est un symbole orphique dans les tablettes orphiques de Pétélie, Pharsale, Hippone et Thurium. Voir G. Colli, *La Sagesse grecque*, 1977, trad.fr. 1990, p. 172-195. Prodicos et Socrate ont pu opérer à la fois une transposition philosophique et une synthèse des traditions initiatiques, puisque les mystères d'Éleusis semblent aussi avoir été convoqués.

---

[97] XÉNOPHON, *Mémorables*, *op. cit.*, notes complémentaires, p. 148-155.
[98] XÉNOPHON, *Mémorables*, *op. cit.*, notes complémentaires, p. 150-151.

Ces deux voix sont corrélées à deux visions du savoir, une que nous nommons “anthropologique” (perçu comme étant d’essence humaine) et une autre qui est “inspirée” (perçu comme étant d’essence divine). Mais, il convient d’étendre le champ d’étude de cette dualité. Par-delà notre interprétation du monde anthropologique et du monde inspiré, reliée au monde du vice et de à celui de la vertu, nous retrouvons cette dualité dans cette bataille qui oppose Parménide (dans son poème *sur la nature*, qui à l’instar du d’Éraklès, voit l’apparition d’une déesse) à Gorgias. Comme le souligne Detienne « 'Αλήθεια est la connaissance, elle est σοφία. Et l'opposition de l'Être et du Non-Être n'est peut-être pas sans rapport avec la distinction que la pensée orphique trace entre le Salut et la Perdition. Pour le poète comme pour le philosophe, le vrai savoir s'oppose à un faux savoir, comme la Réalité aux Apparences » [99]. C’est ce que Socrate dans l’Apologie de Platon (23a) nous expose sur l’absence de valeur du savoir humain.

Au sujet de l’origine pythagoricienne de la double voie que nous transmet Xénophon, l’étude de De Ruyt nous informe que :

> La lettre Y représente le symbole de la vie morale. La volonté du père ou du maître suffit à diriger l'enfance : mais au seuil de la jeunesse la question du bien et du mal se pose devant le libre arbitre de l'homme : deux routes s'ouvrent devant lui : celle de gauche, la branche épaisse de Y, est large et d'accès facile, mais aboutit au gouffre de la honte, celle de droite, la branche mince, est un sentier raide et pénible, mais au sommet duquel on trouve le repos dans l'honneur et la gloire[100].

En somme, par ces références, l’hoplite athénien Xénophon relie Socrate à une longue lignée d’inspirés, tout en innocentant le thiase socratique. C’est exactement ce que fait Platon à travers le discours d’Alcibiade.

En effet, le *Banquet* de Platon propose un développement qui fera date dans l’histoire de la philosophie. Après s’être envolé dans les hauteurs hyperouraniennes de la métaphysique avec le discours de Diotime, Platon offre un témoignage poignant de cet immense amour qu’il

[99] Marcel DETIENNE, « La notion mythique d'Αλήθεια », dans *Revue des Études Grecques*, tome 73, fascicule 344-346, Janvier-juin 1960, p. 34. Cela renvoie peut-être à PLATON, *Apologie de Socrate*, 23a, et la valeur nul du savoir « humain ».
[100] Franz DE RUYT, « L'idée du ‘Bivium’ et le symbole pythagoricien de la lettre Y », art. cit, dans *Revue belge de philologie et d'histoire*, tome 10, fasc. 1-2, 1931, p. 139.

portait à Socrate. Il s'agit du discours d'Alcibiade. Il ne serait pas digne de Platon, de présenter son maître sans y insuffler un propos philosophique.

Pourtant, derrière le philosophe de génie se cache le regard ébahi du jeune disciple face à un tel personnage. Et malgré le fossé qui sépare le *Banquet* de Xénophon et celui de Platon, un mot revient pour rappeler la nature du maître : celui d'ἐρωτικά (*Banquet*^{P} 207c), ἐρωτικῶς (*Banquet* 216d), *Banquet*, 199d), voir (*Banquet*^{X} : IV, 47 ; IV, 56 ; IX, 6).

Le *Banquet* de Platon est sans ambigüité, Socrate est relié à un culte rendu à Éros et à l'instar de Xénophon, il y ajoute une ambiance dionysiaque. Ainsi, grâce à l'intervention d'Alcibiade[101], nous comprenons que Socrate pouvait[102] à l'occasion incarner le *megas daimôn* Éros.

Le *Banquet* n'est pas le seul ouvrage décrivant le maître ainsi.

En effet, afin de compléter le portrait de Socrate, Platon écrit dans *La République*, un dialogue où le philosophe athénien, s'adressant à Glaucon, se décrit comme celui qui eut de nombreux aimés. Il y a un passage particulièrement significatif :

> Cela ne convient guère à un homme érotique (ἀνδρὶ δ' ἐρωτικῷ) d'oublier que tous les garçons qui sont dans l'éclat de leur jeunesse aiguillonnent (δάκνουσί) d'une manière ou d'une autre et émeuvent (κινοῦσι) l'homme érotique (ἐρωτικὸν) qui est attiré par eux (φιλόπαιδα), parce qu'ils lui semblent dignes de ses soins et de son affection (δοκοῦντες ἄξιοι εἶναι ἐπιμελείας τε καὶ τοῦ ἀσπάζεσθαι). N'est-ce pas ainsi que vous vous comportez envers ceux qui sont vos jeunes beaux (ἢ οὐχ οὕτω ποιεῖτε πρὸς τοὺς καλούς) ? [103].

Comme le souligne Jean-Luc Périllié, cette idée d'homme érotique peut être précisée : « On peut même constater le caractère insistant de l'expression, car le suffixe *-ikos* (de l'adjectif *erôtikos*) indique en lui-même une catégorie plutôt qu'une disposition

[101] PLATON, *Banquet*, *op. cit.*, 215a-c, 215d, 216a.
[102] Aux yeux de ses disciples.
[103] PLATON, *République*, *op. cit.*, 474d.

momentanée »[104]. Il s'agit d'un homme particulièrement dominé par l'amour et donc prompt à l'incarner.

Cette incarnation, cette possession est admirablement mise en lumière par Alcibiade dans le *Banquet*. En effet, ce dernier met en garde le locuteur contre la pensée que Socrate ne serait qu'un homme :

> « Sachez-le bien en effet, aucun de vous ne connaît vraiment cet homme-là. Mais moi je vais continuer à vous montrer ce qu'il est, puisque j'ai déjà commencé à le faire. Vous observez en effet qu'un penchant amoureux (ἐρωτικῶς) mène Socrate vers les beaux garçons (καλῶν) : il ne cesse de tourner autour d'eux, il est troublé par eux[105] . D'un autre côté, il ignore tout et il ne sait rien, c'est du moins l'air qu'il se donne. N'est-ce point là un trait qui l'apparente au silène ? Oui tout à fait, car l'enveloppe extérieure du personnage s'apparente à celle d'un silène sculpté. Mais à l'intérieur, une fois le silène sculpté ouvert, avez-vous une idée de toute la modération (σωφροσύνης) dont il regorge, […] Mais quand il est sérieux et que le Silène s'ouvre, je ne sais si quelqu'un a vu les figurines des dieux (ἀγάλματα ἔχοντες θεῶν) qu'il recèle. Moi, il m'est arrivé de les voir, et elles m'ont paru divines »[106].

C'est sans détour qu'Alcibiade dit que le Silène couvre un dieu. Que le corps de Socrate est le vecteur de la puissance du divin. Par son physique, Socrate ressemble à Éros qui n'est pas beau puisqu'il désire le beau et on ne désire pas ce que l'on a déjà. Socrate ayant la forme du silène, il est une médiation démonique vers le divin. Le divin n'est pourtant pas Éros lui-même, dans le *Banquet* il est question de *theioi*. Ce sont les dieux qui s'expriment dans les discours de Socrate. Éros n'a été qu'un médiateur. Ainsi, quand son âme est ouverte et que

---

[104] Jean-Luc Périllié nous explicite ce qu'il y a autour du phénomène d'*antéros* « Le suffixe *-ikos* suggère, en effet, qu'avec *erôtikos* nous n'avons pas seulement affaire à un *erastès* (occasionnellement amoureux d'un *erômenos*), mais à quelqu'un qui appartient à une catégorie, celle des gens qui sont portés à l'amour. Athénée, *Deipn*. X, 48, 436F, dit, d'après un historien dénommé Baton de Sinope (époque hellénistique), qui a écrit un livre sur le poète Ion, que celui-ci était un grand buveur et [l'homme] le plus érotique (Βάτων δ' ὁ Σινωπεὺς ἐν τοῖς περὶ Ἴωνος τοῦ ποιητοῦ (FHG IV 350) φιλοπότην φησὶ γενέσθαι καὶ ἐρωτικώτατον τὸν Ἴωνα). Ion aurait avoué dans ses Élégies qu'il avait aimé une certaine Crysille de Corinthe, fille de Télée. Il s'agit probablement d'Ion de Chios, à la fois philosophe et poète du Ve siècle avant J.-C. (DK 36, 2). Ion serait ainsi, avant Socrate, le premier philosophe *erôtikos*, même si, d'après ce témoignage, il n'aurait aimé qu'une seule femme. Mais on comprend, grâce au suffixe *-ikos*, que l'élan vers l'amour provenait chez lui d'une nature particulière. Dans le *Banquet*, IV, 62, Prodicos est lui aussi doté d'une nature érotique, et Socrate l'entremetteur l'aurait rendu *erôtikôteros* en activant davantage, par une nouvelle rencontre arrangée avec Hippias, une nature déjà existante ». Jean-Luc Périllié, *Socrate, 'homme érotique' (erôtikos anèr)*, *op. cit.*, p. 95.

[105] Le lien entre la *praxis* érotique de Socrate et la beauté du corps y est explicite, Platon va jusqu'à expliciter le trouble de Socrate.

[106] PLATON, *Banquet*, *op. cit*., 215b-216c-d.

s'expriment les dieux (*agalmata theôn*), ce n'est plus Éros le médiateur qui parle, ce sont les dieux eux-mêmes.

Fait étonnant, c'est qu'Alcibiade lui-même s'est retrouvé amoureux alors même alors même qu'il est plus qu'improbable qu'un jeune homme beau et riche s'entiche d'un homme mûr et peu fortuné. La force de l'amour a dépassé le pouvoir social et l'utilité vulgaire.

Le discours d'Alcibiade appuie notre argument. L'amour de l'âme n'est pas le rejet du corps, mais plutôt son intensification, comme si l'amour du corps avait pour but d'abreuver l'âme d'une force qui la développe à condition de pouvoir trouver le sentier qui relie les deux. On peut y voir alors une expérience eudémonique en ce sens que le salut de l'âme est apporté à l'amant dans sa relation à l'aimé.

Comme nous l'avons vu, le prologue du *Charmide* (155d), débute par une scène intense de pulsion sexuelle, mais il convient de prendre en compte le fait que le texte développe l'idée d'une sagesse comme maîtrise de soi (*sôphrosunè*) et notamment face au plaisir du corps et ce n'est pas sans lien avec notre propos. Car c'est un texte qui montre d'une manière plutôt inattendue un Socrate bouleversé par le corps et par l'âme de son jeune interlocuteur. Il est non seulement évident que le Socrate historique avait une sensibilité non dénuée de connotations sexuelles, mais en plus, il s'avère que cette tension est tout de suite mise en travail pour l'orienter vers le désir de l'âme. L'*erôs* socratique possède un lien avec le corps qui ne peut être considéré comme purement accessoire. Socrate « est à la fois *erastès* et *erôtikos*, bien qu'on ne puisse, évidemment, réduire son amour au seul élan physique »[107]. Car cet élan, n'est pas le but de la démarche socratique, il en est le médiateur, la puissance physique est faite pour donner de la force au travail philosophique.

Ce n'est pas tout. Socrate n'en reste pas là. Telle une revendication, par une sorte de présentation de son identité, il dit : « moi, j'aime Alcibiade, fils de Clinias, et *Philosophia* »[108]. En écrivant cela, il pose l'amour d'Alcibiade comme préalable[109]. Comme l'a décrit

---

[107] Jean-Luc PÉRILLIÉ, *Socrate, « homme érotique » (erôtikos anèr) ?*, *op. cit.*, p. 97.
[108] PLATON, *Gorgias*, *op. cit.*, 481e.
[109] Car dans le monde socratique, il n'y a pas de philosophie sans *praxis* érotique

Jean-Luc Périllié[110], la suite du passage montre que c'est *Philosophia* qui l'emporte sur Alcibiade, comme *Dèmos* (peuple) l'emporte sur *Dèmos* fils de Pyrilampe, dans l'esprit de Calliclès.

Dans cette interprétation, ce qui est bouleversant, c'est que nous dépassons le corps comme tombeau de l'âme pour faire advenir le corps comme enveloppe séduisante. Il y a là une contradiction avec le dicton orphique. L'homme peut s'ouvrir comme la statue de Silène afin de faire jaillir ce qu'il a de divin en lui. Retenons le fait, qu'à aucun moment, Socrate n'a honte de son désir ou ne le rejette. Nous devons faire de même et accepter une autre idée du philosophe athénien. Le Socrate historique ne refuse pas le désir : il le met en travail, l'oriente, dans un but que nous identifions comme eudémonique.

L'expérience de Socrate, c'est l'expérience de l'homme érotique, dès lors que le sentiment amoureux peut rendre les gens meilleurs. Il s'agit également de l'expérience d'un culte, et d'une initiation. À l'instar d'un Pythagore avant lui, le philosophe athénien se comporte comme le vecteur d'un culte savant. Il existe une tension chez Socrate entre la vision orphique négative du corps, et une vision méliorative, propre à l'*éros*. Socrate assume totalement cette tension, source du dynamisme de sa pensée. Cela est également confirmé par Platon (voir opposition *Phédon* / *Timée* ; qui se trouve au cœur du *Banquet*). Par la suite Aristote, par contre, aurait cherché à la dépasser définitivement, en passant de son inspiration orphique de ses *Dialogues* (*Eudème*, *Protreptique*) à son anthropologie morale des *Ethiques*.

Ainsi, Socrate dépasse la vision sépulcrale du corps propre à l'orphisme, tout en reprenant le culte d'Éros de cette même branche cultuelle. En même temps, au moyen d'une vaste synthèse, il associe le besoin de purification de l'âme à la quête du rationnel notamment avec le *didonai logon*, cette procédure devant impérativement s'ajouter à la quête mystérique. Avec Socrate la vérité sera fille de l'enthousiasme par l'amour. Afin de comprendre l'homme érotique, nous nous concentrons sur la particularité de sa pratique : la philosophie de couple.

---

[110] Jean-Luc PÉRILLIÉ, « Sophistes et Philosophes : deux types de Paroles, deux types de possession. La Vérité : Platon et les Sophistes », dans *Section méditerranéenne de l'International Plato society*, Oct 2015, Aix-en-Provence, France.

4. Philosophie de couple, une création socratique

Selon l'hypothèse de cette recherche, dans la pratique 'philosophique initiatique', il existe deux formes d'amour, la *philia* simple : l'amitié, qui a permis l'élaboration d'une philosophie de la communauté, dans un style de vie qui se pratique en groupe, ainsi qu'une *philia* intense qui finit par se transmuter en *erôs*, qui se pratique en couple entre le questionneur et le répondant. Par exemple Socrate aimait s'entretenir dialectiquement avec les éphèbes. Il faut rappeler que de l'école ionienne à Thalès, seul Héraclite fait figure d'exception solitaire, car philosopher, c'est avant tout faire partie d'une communauté, même s'il existe dès le départ une relation entre le maître et son disciple qui peut conduire à des rapports privilégiés.

Pourtant, il ne faudrait guère confondre les pratiques des présocratiques reliant un maître à son disciple, avec celles de Socrate. En effet, la distinction des rapports maître-disciple antérieurs à Socrate de la relation privilégiée du « couple socratique » peut se détailler de la sorte : la relation maître-disciple des présocratiques ne semble pas impliquer la participation active du disciple dans l'établissement de la vérité, mais plutôt la réception passive du savoir par ce dernier. Antérieurement à la nouveauté du champ lexical de la séduction, de la procréation et de l'accouchement par Socrate, pour les présocratiques, le disciple n'est que le récipiendaire de la vérité du maître, à l'instar du silence demandé aux élèves pythagoriciens.

De plus, la relation n'a pas d'obligation d'être duale, même si l'on peut parfois observer des privilèges, comme chez Empédocle s'adressant à Gorgias. Empédocle, par ailleurs, pratiquait une forme de magie auprès de Gorgias (*goèteuonti*). Nous pouvons également noter que Socrate lui-même, dans le *Ménon*, est associé à un *goès*, soit un sorcier (ἐπεὶ μούνῳ σοὶ ἐγὼ κρανέω τάδε πάντα, car, pour toi seul, j'accomplirai tout cela[111]). Dans l'introduction de son livre I, reprenant les *diadokai tôn philosophôn*, Diogène Laërce dresse la généalogie des maîtres et disciples, dans une sorte de successions de couples. Pourtant, il n'est pas certain que la relation maître-disciple que décrit l'auteur soit aussi structurée que ce qu'il laisse entendre. Il dit à ce propos : *« Thalès en effet (enseigna) Anaximandre, celui-ci*

[111] EMPÉDOCLE, in Diogène Laërce, Vies…, VIII, 59.

Anaximène, celui-ci Anaxagore, celui-ci Archélaos, celui-ci Socrate qui introduisit la philosophie morale ; celui-ci (enseigna) les divers socratiques, dont Platon qui fonda l'Ancienne Académie »[112]. Si l'on peut dire qu'à chaque fois le maître forme un disciple privilégié qui va devenir aussi connu que lui, c'est avec Socrate que nous voyons pour la première fois Diogène Laërce mentionner la formation de plusieurs disciples importants de manière concomitante. D'autre part, il est à noter que Diogène ne parle pas de la fonction d'accoucheur, opposée à celle de transmetteur.

Il est à noter que le couple existe également, semble-t-il, au sein des écoles sophistiques. Le *Protagoras*[113], en effet, nous permet de nous interroger : l'enseignement des sophistes, ces maîtres itinérants, était-il réalisé de manière individuelle pour chaque disciple, ou plutôt réalisé en groupes du fait de tarifs trop élevés ? Dans le début de l'ouvrage, Socrate propose Hippocrate comme disciple, et Protagoras explique les méthodes d'éducation sophistique, où il se distingue des sophistes comme Hippias qui malmènent les jeunes hommes en les obligeant à suivre un cursus. Et c'est alors que nous constatons que le terme employé par Platon est τοὺς νέους (318e), c'est-à-dire l'accusatif pluriel : il semble que Platon parle de jeunes hommes, ce qui laisse penser à un enseignement de groupe. En plus, tout au long de la conversation sur le prix de l'enseignement (328b), les élèves sont mentionnés à plusieurs occasions au pluriel. Cette pratique de la philosophie de couple et surtout celle de la communauté est reliée à un style de vie singulier.

Comprenant la singularité de Socrate, afin de compléter l'hypothèse initiatique de cette recherche nous nous concentrerons sur la présence de Socrate dans les différentes périodes de l'élaboration de l'œuvre de Platon. Pour cela, reprenant les recherches de Jean-Luc Périllié, nous étudierons le culte érotique socratique au regard des considérations nouvelles sur la distribution dite « génétique » des *Dialogues* de Platon.

---

[112] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies…*, *op. cit.*, prologue, I, 14. Nous soulignons que si Épicure est relié à Pythagore, ici Socrate et Platon sont reliés à Thalès. Nous voyons maintenant qu'il s'agit de l'expression de la dualité de Socrate, un Socrate orphico-pythagoricien, un Socrate Platonico-Thalésien.
[113] PLATON, *Protagoras, op. cit.*.

Chapitre 2 : Évolution du culte érotique au regard de la progression dite génétique des Dialogues

Rappelons le cadre hypothétique de cette recherche sur la *praxis* érotique de Socrate et relions-le au cadre général de cette thèse sur les cultes de l'amour et de l'amitié des pratiques de la "philosophie initiatique".

Dans cette étude il existe deux pôles socratiques, l'un correspond au Socrate historique, l'autre correspond au retraitement platonicien du personnage. Tout comme Pythagore et Épicure, le Socrate historique ferait plutôt partie de ce que nous nommons les "inspirés", c'est-à-dire des penseurs se situant dans le courant de fond de la pratique de la "philosophie initiatique". Ce sont des philosophes religieux qui utilisent une *praxis* reliée à l'*erôs* ou à la *philia*[114]. Au contraire des poètes ou des prêtres, ce genre philosophe qui utilise une pratique initiatique, sait en rendre raison, dans une perspective qui va dans le sens de la pensée scientifique.

La démarche herméneutique qui, selon notre approche, tente de cerner le Socrate historique, nous permet de faire surgir un personnage vivant, haut en couleur, susceptible de tomber en pâmoison ou plutôt d'être comme frappé par la foudre à la vue d'un jeune homme particulièrement beau. L'éphèbe est dès lors assimilé à la statue (*agalma*) d'un dieu (voir le *Phèdre*, 251a, en rapport avec le *Charmide*, 154c). Nous retrouverons d'ailleurs ce tropisme apparemment excessif, en tout cas surprenant de la part d'un philosophe, chez Epicure dans sa relation avec Colotès. Le maître de philosophie est dès lors possédé, transporté dans une sorte de monde parallèle que les anciens appelaient *to daimonion* (le démonique), monde intermédiaire dans lequel évoluent les *daimones*, en particulier le *megas daimôn* Éros. Un monde nous mettant en relation concrète avec le divin[115] où la beauté du corps (cas de

---

[114] Pour rappel, la *praxis* érotique reliée à la *philia* est ce que nous trouvons dans *l'Adversus Colotem* ou pour Socrate dans le *Théétète*. Il s'agit d'une *philia* érotisée où il n'est pas question du désir des protagonistes mais bien d'une dimension amoureuse duale, moins communautaire et plus intense. Chez Socrate cela se traduit par une maïeutique activée auprès d'un ami et non d'un amant.

[115] Un processus bienveillant : « ceux qu'ils ne croient pas que je fais cela par bienveillance, éloignés qu'ils sont de savoir qu'aucun dieu n'est hostile aux hommes ». PLATON, *Théétète*, *op. cit.*, 151d. Par-là Socrate valide notre hypothèse du daimôn *philanthropotatos*, car il est bien veillant et se relie au divin.

Charmide) ou, cas plus rare de l'âme (cas de Théétète), est perçue en ce sens comme une sorte de tremplin permettant d'accéder au démonique.

Le *Théétète* (149a-151d) et le *Phèdre* (243e) nous montrent que, par le démonique et par cette relation concrète avec le divin, l'âme de l'*erastès* pourra être en mesure de saisir des semences (*spermata*, 276b-c) de vérité. L'homme amoureux, transporté par Éros déposera les *spermata* dans l'âme de l'éphèbe, à terme, ce dernier pourra accoucher à son tour de beaux discours. Dans un premier temps, c'est l'*erastès* qui enfante des beaux discours (*Banquet*, 209 b-c-d-e). Concrètement, nous pouvons voir cela dans le discours inspiré de Clinias dans l'*Euthydème* (289d-290a) et un moment d'inspiration chez Théétète (*Théétète*, 185c-d).

Socrate demande : par quelle faculté (*dunamis*) (185c) pouvons-nous discerner ce qui est commun en toutes choses en particulier pour le son et la couleur, pour qu'on puisse affirmer « est » et « n'est pas » ? Théétète qui a parfaitement compris le sens de la question de Socrate, la reformule d'une manière très claire : on voit qu'il fait un inventaire très exhaustif des communs (le fait d'exister ou non, la ressemblance ou la dissemblance, le même et l'autre, l'unité et le reste des nombres). Parmi ce qui appartient au corps, *au moyen de quoi* avons-nous, par l'âme, la sensation ? Ce qui est curieux ici c'est que Théétète ramène le « au moyen du quoi » au niveau du « par ». Instrumentalise-t-il l'âme comme le suggère Narcy (note 324) ? Théétète opposerait encore une résistance à la théorie de l'âme de Socrate… Peut-être est-il seulement dans la confusion, tout en énonçant une vérité fondamentale. Toujours est-il que Socrate, s'aperçoit que Théétète a été particulièrement loquace et qu'il le suit à la perfection : « tu suis plus que bien » (185d). En fait, il y a tout lieu de croire que Théétète est tout à coup sujet à une inspiration, qu'il est à son tour inspiré. Cela est signalé par le « Mais par Zeus (*alla ma Dia*) ». Ce qu'il semble, (*moi dokei*) est qu'il n'y a pas pour les communs d'organes propres comparables aux sens. L'instrumentalisation, pour les communs, s'il y en a une, ne peut pas être du même ordre que pour les sens propres (organes de la la vue, l'ouïe, etc.). En fait, ce que n'a pas vu Narcy, c'est qu'on est dans l'opinion droite *orthè doxa* ou opinion vraie. Les communs sont, reconnaît Théétète, perçus par l'âme elle-même et par elle-même (*autè di autès hè psuchè episcopein*). Il a tout à coup non pas une lueur mais un éclair d'intelligence. La notion d'âme concernant les communs fait tout à coup avancer la discussion. Certains ont vu qu'en se ralliant au concept de l'âme, Théétète parvenait à se convertir à la philosophie, à l'image de Clinias à la fin du premier protreptique de

l'*Euthydème*. Car la réplique de Socrate avec Théétète est la même qu'avec Clinias (*Euthydème*, 282c). Socrate le félicitait de donner d'emblée la réponse dont il avait besoin

D'un autre côté, il existe un Socrate plus platonicien, dont le parcours initiatique se fait moins inspiré, moins axé sur la rhétorique divine des « beaux discours » pour prendre un caractère plus métaphysique[116] (saisie des Essences pures de l'Intelligible). Le discours de Diotime du *Banquet* (qui est lui aussi initiatique) marque la transition. C'est une transition qui culmine dans l'initiatique 210e : πρὸς τέλος ἤδη ἰὼν τῶν ἐρωτικῶν ἐξαίφνης κατόψεταί τι θαυμαστὸν τὴν φύσιν καλόν « celui qui est arrivé désormais au stade suprême des des Mystères d'Éros, apercevra soudain quelque chose de merveilleusement beau par nature » (trad. Brisson). Il est encore question d'accoucher de « beaux discours » (209b) pour celui qui est fécond selon l'âme, mais surgit tout à coup dans ce discours diotimien la thématique du beau en soi séparé du sensible. Tout porte à croire qu'on est entré dans le domaine platonicien à partir du substrat socratique de l'accouchement de l'âme. Touché par l'aiguillon socratique de l'*erôs*, Platon pendant longtemps (jusqu'au *Phèdre* et au *Théétète*, (composé probablement vers -370), a prolongé, décrit avec précision les tribulations de l'attachement amoureux, comme moments du rituel initiatique. Il semble que, dans ses œuvres de grande maturité, cet aiguillon se soit émoussé. Dans le *Timée* passablement inspiré du pythagorisme, Platon revient à la *philia*. Le *Philèbe* est très certainement le dernier soubresaut de l'*erôs* socratique. Car le nom Philèbe, veut dire « celui qui aime les éphèbes ». Il s'avère que Socrate, dans ce dialogue, s'est permis de commettre une sorte de rapt philosophico-amoureux[117]. Il s'est accaparé les *erômenoi* de Philèbe en la présence de ce dernier. Ainsi, selon la lecture de Jean-Luc Périllié, dans le *Philèbe*, Socrate entre en transe au moins pendant « le rituel nuptial » devant de beaux jeunes gens. Socrate (63b-64b) utilise la figure de style de la prosopopée et cherche à marier certains plaisirs avec l'intellect et la réflexion, pour que de l'union ou mélange puisse naître quelque chose de proportionné. Les entités concernées sont invitées à donner leur accord ou à exprimer leurs conditions pour une cohabitation (*oikein, sunoikein*,

[116] Nous rappelons que le mot "métaphysique" est ici employé pour non seulement montrer la plus grande présence de Platon, dans une période qui inspirera son élève Aristote, mais également pour signifier la présence d'une pensée plus récente, plus scolastique, qu'il y a quelque chose d'anachronique dans l'analyse "métaphysique" de l'œuvre de Platon et de celle d'Aristote.

[117] Jean-Luc PÉRILLIÉ, « Corybantisme socratique et crypto-pythagorisme, une autre lecture du *Philèbe* », Dans *La règle d'Abraham* n°41, 2019, p. 62-63. Le rapt se fait en 12a. Protarque et ses compagnons abandonnent leur maître Philèbe réduit au silence, pour suivre la discussion menée par Socrate.

Philèbe, 63b-c), signalant d'éventuels « empêchements » (*empodismata*, 63d5), concernant les enfants qui sont à naître ou qui sont nés (*ta gignomena tekna*, 63e1). Dans cet ouvrage Platon semble s'en remettre plutôt à la figure originaire, au Socrate Corybante, grand prêtre d'Éros, tel qu'il était représenté dans le discours d'Alcibiade et dans les premiers dialogues, selon l'hypothèse stylométrique (*Charmide*, *Lachès*, *Protagoras*, *Criton*, *Gorgias*, *Alcibiade*, *Ménon* etc.).

D'après Luc Brisson, il est important d'expliciter plus en détail qu'il existe deux types de pédagogies "érotiques". Celle des sophistes (maître plein et disciple vide) de type masculin : le sophiste remplit le disciple de savoir. Celle de Socrate de type féminin (maître vide et disciple plein, fécond) : c'est le cas de la relation Socrate - Théétète. Durant ce type de formation peuvent avoir lieu des phénomènes d'aimantation et de transmission de l'enthousiasme. Le maître vide se voit tout à coup transporté par un enthousiasme plus qu'humain, qu'il transmet à son interlocuteur.

C'est justement le cas du *Cratyle* où existe une forme d'enthousiasme divin, d'acquisition du savoir par chaîne aimantée :

> Socrate :
>
> […] cette sagesse (σοφία) qui soudain à l'instant, vient de tomber sur moi, je ne sais d'où…
>
> Hermogène :
>
> Ça, oui, Socrate, j'ai tout bonnement l'impression que tu te mets à vaticiner comme ceux qui ont un accès d'inspiration divine (ἐνθουσιῶντες).
>
> Socrate :
>
> En tout cas, Hermogène, c'est Euthyphron du dème de Prospalte que je rends surtout responsable de mon accès de savoir. Dès l'aube, j'ai été en sa compagnie et j'ai prêté l'oreille à ses propos. Il se peut donc que, dans son état d'inspiration divine (ἐνθουσιῶν), il ait non seulement empli mes oreilles d'un savoir divin (τῆς δαιμονίας σοφίας), mais qu'il se soit emparé de mon âme (ἀλλὰ καὶ τῆς ψυχῆς ἐπειλῆφθαι)[118].

[118] PLATON, *Cratyle*, *op. cit.*, 396d.

Socrate nous explicite un processus de transmission et d'inspiration en y décrivant un savoir perçu comme divin. On retrouve ce même processus dans l'*Euthydème* avec les différentes phases de révélation (273c, 277c, 278c, 290a) dans le but d'initier et d'introniser Clinias. Également dans le *Théétète*, où sous le sceau du secret, Socrate passe par des moments de transmission et d'inspiration puis d'une description de la pédagogie féminine accompagnée des mots de la pratique de la sage-femme (149a). Ainsi, cette forme pédagogique féminine semble être réservée à la pratique de la "philosophie initiatique"[119].

À l'inverse, il n'est pas certain que durant le mode de transmission sophistique, des phénomènes d'aimantation, de transmission par contagion de l'*enthousiasmos* (telle qu'elle a été décrite par Platon dans l'*Ion*) aient pu se produire, du moins nous n'en n'avons pas d'indices suffisants. Toujours est-il que le *Protagoras* de Platon nous offre une description saisissante du rayonnement et du charisme dont bénéficiait Protagoras. Il reste que le thème de l'*enthousiasmos* n'apparaît pas vraiment dans la littérature sophistique du Ve siècle, telle qu'elle nous est parvenue. Le thème apparaît chez les présocratiques, non pas chez les sophistes, mis à part, peut-être, Prodicos (qualifié d'homme divin dans le *Protagoras* (340e) et dans le *Théétète* (151b)). Ce qui paraît cohérent puisque les sophistes ne se sont pas spécialement intéressés par les mouvements religieux. Les sophistes représentent plutôt le courant des 'Lumières' de ce que nous nommons "anthropologues" au Ve siècle. Contrairement à Socrate, ils ne se réfèrent pas particulièrement à la tradition orphique [120].

C'est ainsi que Platon va se souvenir de son maître : un homme susceptible parfois d'avoir des accès de délire, fascinant, aimant, heureux et ironique. Ce souvenir va profondément inspirer les représentations du personnage qu'il va exposer dans ses *Dialogues*. Il va donc prononcer un vibrant hommage dédié à cet homme qui avait la capacité d'intensifier sa force de relation à tel point qu'il faisait naître une emprise, un enthousiasme

---

[119] Pour faire une relation et tenir le fil rouge de notre recherche, le passage d'une pédagogie masculine à une pédagogie féminine est présente dans *l'Adversus Colotès*, où Épicure, Savant et maître s'agenouille à son tour devant le disciple. Cette inversion est aussi à relier avec le phénomène d'*anteros*.

[120] Sauf, peut-être, Prodicos, dans l'analyse du *Papyrus de Derveni* que fait Lebedev : *« there is also the evidence found in both Aristophanes and Themistius that Prodicus wrote an allegorical interpretation of the Orphic theogony* » (il existe également des preuves, trouvées à la fois chez Aristophane et Thémistius, que Prodicus a écrit une interprétation allégorique de la théogonie orphique Andrei LEBEDEV, *« The Authorship of the Derveni Papyrus*… », art. cit., p. 492.

érotique qui avait tout d'un pouvoir divin. Toutefois, nonobstant l'immense respect qu'il avait pour son maître[121], Platon va d'une certaine manière prolonger la pensée du personnage de Socrate pour en faire le porte-parole de ses propres doctrines politiques, philosophiques, métaphysiques, comme on le voit, entre autres, dans *République* VI-VII, dans le second discours palinodique du *Phèdre*, etc. Peut-être Platon avait-il le sentiment de ne pas trahir le maître. Il va lui insuffler ce que lui-même a compris de la philosophie au fur et à mesure des années.

Pourtant, on ne peut approcher les caractéristiques principales de l'initiation érotique socratique en faisant l'économie de la chronologie globale généralement admise de la succession des *Dialogues* (lecture génétique), bien que nous soyons conscients du fait que cette chronologie fondée sur des indices stylistiques reste pour une bonne part hypothétique. Reprenons l'argument d'une chronologie des œuvres de Platon :

Dans l'introduction aux *Œuvres complètes* de Platon, au sein de la partie '*Platon pour notre temps*' (XVI), Luc Brisson écrit :

> À partir du XIXe siècle, on a tenté de classer les ouvrages de Platon en fonction de critères stylistiques […] Les résultats, contestables, de cette double enquête sont les suivants :
>
> Ouvrages authentifiés
>
> 1) Période de jeunesse (399-390)
>
> *Les deux Hippias, Ion, Lachès, Charmide, Protagoras, Euthyphron*
>
> 2) Période de transition (390-385)
>
> *Alcibiade, Gorgias, Ménon, Apologie de Socrate, Criton, Euthydème, Lysis, Ménéxène, Cratyle*
>
> 3) Période de maturité (385-370)
>
> *Phédon, Banquet, République, Phèdre*

[121] Voir l'amour, comme l'écrit Brisson : « On a l'impression que par la bouche d'Alcibiade, c'est Platon qui exprime ses propres sentiments à l'égard de Socrate ». Platon, *Banquet*, *op. cit.*, introduction de Luc Brisson, note 1, p.27

4) Dernière années (370-348)

Théétète, Parménide, Sophiste, Politique, Timée, Critias, Philèbe, Lois[122]

Il ajoute quelque chose d'important, une sorte de mise en garde : « Ce classement chronologique n'est qu'heuristique, et ne doit donc pas être considéré comme une base pour l'argumentation »[123].

Au contraire, si notre base argumentative est l'hypothèse d'un Socrate historique *daimôn* érotique, œuvrant pour le déploiement des potentialités de l'âme par la médiation de l'effet érotique produit par la perception de la beauté corporelle, Il est possible de progresser un tant soit peu dans la classification chronologique des *Dialogues*. Socrate étant présent au début de l'œuvre de Platon, cette donnée n'est pas sans conséquences du point de vue de la chronologie[124]. Les résultats des recherches stylistiques loin d'être un point de départ pourraient bien être une confirmation.

Si notre hypothèse s'avère exacte, plus nous nous situons dans les œuvres dites de 'jeunesse'[125] plus nous devrions avoir affaire à une érotique socratique reliée à la présence des beaux corps. Inversement, plus nous nous approchons des derniers dialogues, plus une théorisation de la *praxis* érotique et un retour à une certaine *philia* va aller de pair avec une absence du désir relié aux beaux corps. La concordance ne peut être absolue. Nous constatons plutôt la perception d'une tendance. Ainsi, depuis le début de cette recherche, la complexité du sujet nous impose méthodologiquement de ne pas chercher à démontrer des catégories fixes, mais de percevoir l'existence de degrés. L'œuvre platonicienne ne peut être perçue comme une narration purement chronologique, dans une sorte de démarche généalogique. Il y a simplement une mutation de la pensée qui va de pair avec la maturation des idées de Platon.

[122] PLATON, *Œuvres complètes*, *op.cit.*, dans introduction *Platon pour notre temps*, XVI.
[123] PLATON, *Œuvres complètes*, Platon pour notre temps, *ibid.*, XVI.
[124] Ce qui appuierait les conclusions des recherches sur la stylistique du disciple de Socrate.
[125] Cette classification se base sur un faisceau d'indices et la méthode stylométrique de Baskosky (voir : Wincenty LUTOSLAWSKI, « Principes de stylométrie appliqués à la chronologie des œuvres de Platon », dans *Revue des Études Grecques*, tome 11, fascicule 41, 1898, p. 61-81).

Alors, en prenant appui sur nos précédentes conclusions, cette étude peut maintenant détailler la *praxis* érotique socratique en la corrélant à la chronologie des études stylistiques. Nous verrons qu'elle se trouve préfigurée dans les premiers *Dialogues* de Platon.

Comme nous l'avons préalablement vu dans les dialogues de jeunesse, il y a les débuts d'une érotique socratique mais sans grande expression théorique, seulement l'expérience de Socrate retranscrite par son disciple dans un but apologétique. On dénote cependant, dans le texte, une des plus grandes expressions du désir des corps par Socrate. Ce qui corrobore le lien entre ce désir, l'absence de théorisation et donc une grande présence de thématiques strictement socratiques. Pour aller plus loin dans cette typologie, nous montrerons que dans le *Protagoras*, il existe une médiation, une relation entre la beauté du corps et la beauté de l'âme, entre l'amitié et l'amour, dans un combat seulement apparent entre la sophistique et la philosophie. Nous y détaillerons une tension hypothétique. Plutôt opposition entre une pratique rhétorique impliquant le groupe, ou le regroupement et une philosophie de couple représentée par Socrate.

Ensuite, notre étude tentera de mettre en lumière le fait que dans l'*Apologie de Socrate* se trouvent la plupart des éléments de notre hypothèse à l'état embryonnaire. Puis nous consacrerons une partie sur l'apothéose silénique de Socrate dans le *Banquet* au cours duquel Platon nous dévoile que son maître était perçu par ses disciples comme un silène, avec tout ce que cela implique de connotations mystériques et dionysiaques. Apparaît alors le phénomène d'*anterôs* avec le rejet des avances faites à Socrate par un disciple. On remarque alors que Socrate n'est plus décrit comme étant en émoi devant le corps des beaux jeunes hommes, ce qui clarifie la supériorité de la beauté de l'âme vue dans l'*Apologie de Socrate*. On assiste à une plus grande théorisation de l'érotique socratique qui se trouve être en corolaire avec un rejet de désir corporel par Socrate.

Enfin, avec le *Phèdre*, nous verrons une mise en pratique de cette théorisation. Il sera moins question de la beauté de Phèdre que de théoriser sur la présence et les effets du dieu Éros.

Ainsi, suivant la chronologie des *Dialogues* de Platon selon Jean-Luc Périllié[126], nous scinderons le cycle apologétique platonicien en deux parties, en nous concentrant sur des œuvres reliées particulièrement à l'*erôs*, comme le *Protagoras*, l'*Apologie de Socrate*, puis le *Banquet*, le *Phèdre*.

1. Défense du Socrate public

Dès le prologue du *Protagoras*[127], la situation amoureuse de Socrate est très claire. Il est amoureux d'Alcibiade. Et même s'il a trouvé un plus bel homme, il reste amoureux du jeune homme.

> L'AMI[128]- D'où viens-tu Socrate ? Sans doute de la chasse à la beauté d'Alcibiade (Ἦ δῆλα δὴ ὅτι ἀπὸ κυνηγεσίου τοῦ περὶ τὴν Ἀλκιβιάδου ὥραν)? Je l'ai vu justement avant-hier et, c'est vrai, j'ai trouvé que c'était encore un bel homme (Καὶ μήν μοι καὶ πρῴην ἰδόντι καλὸς μὲν ἐφαίνετο ἀνὴρ ἔτι). Mais un homme, Socrate, soit dit entre nous, avec déjà toute cette barbe qui lui pousse au menton !
>
> SOCRATE- Et alors ? N'es-tu pas toi-même un admirateur d'Homère, qui a dit que le plus bel âge était celui de la première barbe[129], c'est-à-dire précisément l'âge d'Alcibiade[130]

Socrate doit justifier l'amour qu'il a pour Alcibiade, car dans la cité-État d'Athènes, au sein des relations entre les citoyens matures et les éphèbes, il existe un cadre lié à l'âge et Alcibiade commence à le dépasser. Cette petite défense de Socrate n'est pas anodine, dans le processus apologétique initié par Platon. Cela sous-entend une mise en explicitation du rapport qu'entretenait le philosophe avec les règles sociales reliées à l'*erôs*. Comme à son

[126] Jean-Luc PÉRILLIÉ, « Considérations nouvelles sur la distribution dite 'génétique' des Dialogues de Platon » dans Python de l'agora, art. cit..
[127] Que l'on considère généralement comme un dialogue de jeunesse.
[128] Comme l'a explicité Jean-Luc Périllié dans *Mystères socratiques et traditions orales de l'eudémonisme dans les Dialogues de Platon*, avec l'ami du Charmide, nous avons affaire à un compagnon « érotique » de Socrate. Une sorte de complice en amours pédérastiques. Probablement un membre du thiase érotique dont il est question dans le *Banquet VIII* de Xénophon.
[129] Homère : « Il se met alors en marche, sous l'aspect d'un jeune prince, chez qui commence à percer la moustache, et dont l'âge entre tous est charmant ». HOMÈRE, *Illiade*, XXIV, 348, texte établi et traduit par Paul MAZON, préface Jean-Pierre Vernant, notes Hélène MONSACRÉ, Les Belles Lettres, Paris, 2015 ; Voir également : HOMÈRE, *Odyssée*, X, 279, texte établi et traduit par Victor BÉRARD, Les Belles Lettres, Paris, 1924.
[130] PLATON, *Protagoras*, *op. cit.*, 309a-b.

habitude Socrate se situe hors cadre. Dans cette situation, le maïeuticien doit seulement faire allusion à sa *praxis* érotique auprès de sa communauté d'amis.

Car les amis de Socrate savaient bien qu'il n'était pas un pervers. Il faut tenir compte du compagnonnage érotique de l'ami qui est un complice. En réalité, c'est vis-à-vis du peuple que Socrate est en train de se justifier. On peut y voir aussi un indice selon lequel un rituel érotique se met en place dès le début du dialogue. Il s'agira de dire ce qui se passait exactement dans la maison de Callias, lieu des « mystères sophistiques », traînée dans la boue par Aristophane (*Saisons*) [131]. Ce discours s'adresse envers ceux qui désapprouvent sa démarche. Ce passage du *Protagoras* illustre bien cette double contrainte :

> L'AMI – Que s'est-il donc passé entre vous de si extraordinaire ? En tout cas tu n'as sûrement pas rencontré en ville quelqu'un de plus beau que lui.
>
> SOCRATE – Si, et bien plus beau[132].

Nous voyons que le processus érotique de Socrate doit être explicité, Socrate n'a de cesse de montrer la relation entre son amour de la beauté du corps et celui relié à la beauté de l'âme. La sagesse et le savoir sont directement posés comme supérieurs au corps. La recherche de la beauté de l'âme place Socrate aux antipodes des pratiques hédonistes et politiques prisées par les élites de l'époque. Le *Gorgias* mettra en scène au moyen de la confrontation entre Socrate et le personnage paradigmatique de Calliclès toute la radicalité de l'opposition entre l'eudémonisme, la philosophie de l'âme, et l'hédonisme, pratique très ambiguë des orateurs assoiffés de puissance politique. Pour revenir au *Protagoras*, en poursuivant le dialogue, on dénote une mise en lumière du fait que Socrate, de manière innocente et évidente, avance quelque chose qui, pourtant, ne va pas de soi :

> SOCRATE – Comment ce qu'il y a de plus savant, mon bienheureux ami, ne paraîtrait-il pas plus beau ?[133]

---

[131] Il est bon de rappeler qu'il existe au moins deux cercles d'amis socratique : les amis du cercle élargi (ex. les convives du *Banquet*, sauf Aristodème) qui ne connaissent pas vraiment les us et coutumes érotiques du cercle intime (Aristodème et la clique du Phédon, dont Xénophon ne fait pas partie) et les amis proches (le clan socratique) qui les connaissent et qui savent pertinemment que Socrate pratique *l'erôs sôphrôn*, l'amour chaste, même s'il y a en lui un *erôtikos einai* (un être érotique) vis-à-vis des jeunes gens.
[132] PLATON, *Protagoras*, *op. cit.*, 309c.

Étonnamment, l'ami érotique de Socrate ne contredit pas l'argument de l'alliance entre le savoir et la beauté, ce qui signifie que non seulement cet argument a pour fonction de justifier la *praxis* érotique de Socrate, mais en plus montre que Socrate est entouré d'initiés. Ce qui n'est pas contradictoire avec la première phrase, car, comme le souligne Livio Rossetti (*Le dialogue socratique*), les entretiens socratiques (*logoi sôkratikoi*) se transmettaient au départ de bouche à oreille entre amis, sympathisants du mouvement socratique. Cela est confirmé au début du *Banquet*, et du *Théétète*. Il faut souligner que même dans les dialogues socratiques de maturité, Platon respecte et rapporte ces coutumes socratiques. L'ami semble être au courant des pratiques érotiques de Socrate tout en étant ignorant de ce qui vient de se passer chez Callias. Cela s'explique par la dimension pédagogique du texte : le lecteur, comme l'ami, doit apprendre des choses différentes au fur et à mesure de sa lecture. C'est pour cela que l'ami hédoniste, se plaisant à échanger sur son amour des corps des jeunes hommes, apparaît aussi comme un initié érotique sachant pertinemment que la beauté du corps n'est que médiation. Cet ami se comporte comme s'il était initié à ce mystère socratique. Si cela n'avait pas été le cas, il aurait été en droit de demander à Socrate de préciser ce lien érotique entre un sophiste de maturité et un bel éphèbe. Ce qu'il ne fait en aucun cas.

Mais ce n'est pas tout, car ce passage nous renseigne sur la source du phénomène d'*anterôs*.

La beauté de l'âme dépasse celle du corps grâce au savoir et à la sagesse Avec tout ce que cela entraîne d'une inversion sociale du désir entre l'*erômenos* et l'*erastès*. Nous comprenons mieux pourquoi les jeunes éphèbes finissent par être attirés par Socrate, et pourquoi celui-ci résiste aux avances physiques ; en résistant, il attise le désir de savoir et il évite la confusion entre une pratique à but hédoniste et une *praxis* de type eudémonique. De fait, ce processus est décrit dans le *Banquet* et explicité dans le second discours palinodique de Socrate dans le *Phèdre*.

Cependant, dans un but apologétique, il est possible que le rejet des avances des jeunes hommes par Socrate soit systématisé[134] par Platon. L'idée principale n'est pas d'opérer un

---

[133] PLATON, *Protagoras*, *op. cit.*, 309d.
[134] Une fois n'est pas coutume.

rejet massif et absolu de la sexualité, mais bien de montrer de manière claire une orientation du maître. En effet, même si dans les textes plus tardifs que le *Protagoras*, comme le *Banquet* ou le *Phèdre*, se présentent des écrits plus forts dans le sens de l'*anterôs*, au regard de la *praxis* érotique socratique originelle, même si beaucoup d'indices laissent à penser le contraire, il n'y a pas lieu d'invoquer nécessairement une sublimation de l'acte sexuel. D'un autre côté, si Socrate avait coutume d'abuser sexuellement de ses jeunes disciples en exploitant l'ascendant qu'il exerçait sur eux, Platon n'aurait pas pris la peine de la défendre à ce point. De fait, l'objectif de Platon est d'expliciter, dès le début du cycle apologétique, le but de la *praxis* socratique : la beauté du corps n'est pas une fin en soi.

Le *Protagoras* se poursuit avec un jeune Hippocrate au tempérament passionné qui parle du sophiste et relativement à ce fond érotique qui ne s'éteint jamais, c'est à ce moment que Platon, introduit le fil rouge de son apologie : "établir un non-lieu dans l'affaire de la maison de Callias". Et ce n'est absolument pas un lieu anodin :

> « J'ai entendu dire qu'il logeait chez Callias […] Le plus souvent, en effet, Protagoras reste à l'intérieur : ainsi, sois tranquille, selon toute vraisemblance, nous le trouverons à la maison »[135].

Socrate parle comme s'il était parfaitement informé. En effet, comment se fait-il qu'il sache exactement où se situera Protagoras, et pourquoi ce dernier ne quittera pas la maison de Callias ?

À la maison de Callias, une ambiance qui n'est pas sans évoquer un certain pythagorisme s'installe. Protagoras devient une sorte d'inspiré d'Orphée (comme Pythagore lui-même). Contrairement à Socrate, il agit avec des groupes et non en couple. Et par son *logos*, il construit une harmonie.

> Protagoras entraîne sa suite, de chacune des cités par lesquelles il passe, en les charmant de sa voix tel Orphée : et charmés par sa voix, ils le suivent […] J'éprouvai une grande joie à la vue de ce chœur (Τοῦτον τὸν χορὸν μάλιστα)[136] […] ses auditeurs se séparaient en deux groupes, de part et d'autre, harmonieusement (ὄπισθεν

[135] PLATON, *Protagoras*, *op. cit.*, 311a.
[136] Il faut noter que ce chœur se meut d'une manière comique, comme l'a remarqué Ildefonse. Pourquoi ce comique ? Platon se moque-t-il de ce pythagorisme caricatural ?

καθίσταντο κάλλιστα) et en bon ordre (κόσμῳ), et, décrivant une marche circulaire, se replaçaient chaque fois derrière lui : c'était superbe[137].

Tout se passe comme si Socrate allait soit perturber, soit intensifier l'harmonie de la communauté. Nous avons le clan érotique avec ses membres nommés : Callias, Charmide, Socrate est toujours à l'affut de la beauté : « *Un jeune garçon* (Agathon), *encore adolescent, d'une belle et bonne nature, à mon sens, et, pour l'apparence, d'une grande beauté* (καλόν τε κἀγαθὸν τὴν φύσιν, τὴν δ' οὖν ἰδέαν πάνυ καλός) »[138]. La relation entre le corps des jeunes hommes et leur heureuse nature, c'est-à-dire quelque chose qui se rapproche de l'âme est tout de suite mise en place. Contrairement au *Charmide*, où le jeune Charmide est vanté pour ses qualités d'âme en même temps qu'il se distingue par la beauté du corps, ici la situation est plus ambiguë. Le corps joue un rôle important puisque ce jeune homme encore éphèbe n'a pas encore brillé par son âme. Agathon, tout jeune homme (-432-430) n'a pas encore produit son œuvre d'auteur tragique.

Platon prévient : tôt ou tard, Agathon sera érotisé par Socrate.

Ensuite, nous assistons à un nouveau rapt d'un thiase par Socrate, qui commence par l'utilisation du terme « *homme divin* (τοῦ Προδίκου - πάσσοφος γάρ μοι δοκεῖ ἀνὴρ εἶναι καὶ θεῖος) »[139] dans le but de nous rappeler le caractère initiatique et religieux de la démarche. Et lorsque Platon marque : « nous étions à peine entrés qu'entraient derrière nous le bel Alcibiade »[140]. Il semble que le thiase de Protagoras soit maintenant prêt à être enlevé par Socrate, dont le charisme s'avèrera supérieur à celui du sophiste.

Le sujet de la suite est le passage d'une philosophie de la communauté à une philosophie de couple, cela se produit par cette question : « *Voulez-vous vous entretenir avec moi seul à seuls, ou en présence des autres ?* (Πότερον, ἔφη, μόνῳ βουλόμενοι διαλεχθῆναι ἢ

[137] PLATON, *Protagoras*, *op. cit.*, 315a-b.
[138] PLATON, *Protagoras*, *ibid.*, 315d-e.
[139] PLATON, *Protagoras*, *op. cit.*, 315e7-316a1. Nous soulignons qu'implicitement, Platon signale que le *theios anèr* ici n'est pas Protagoras mais Prodicos, sophiste qui est reconnu par Socrate comme très savant. (Voir le *Théétète* 151b : μὲν δὴ ἐξέδωκα προδίκῳ, πολλοὺς δὲ ἄλλοις σοφοῖς τε καὶ θεσπεσίοις ἀνδράσι). Le *theios anèr* est l'homme qui dispose de la *theia moira*, comme cela est dit dans le *Ménon*.
[140] PLATON, *ibid.*.

καὶ μετὰ τῶν ἄλλων;) » [141]. C'est ce que Protagoras nommera : « le fréquenter lui exclusivement afin qu'ils deviennent meilleurs en le fréquentant (ἑαυτῷ συνεῖναι ὡς βελτίους ἐσομένους διὰ τὴν ἑαυτοῦ συνουσίαν) »[142]. Plus largement, c'est le processus même de la philosophie depuis Pythagore qui est remis en question. Socrate construit un cadre d'intensification relationnelle.

Protagoras donnera ensuite le cadre de l'initiation : un secret sous-entendu, à savoir le fait de rester caché aux yeux du monde. Nous mettons à profit ce passage afin d'expliciter ce qu'est 'être caché' pour une pratique de la "philosophie initiatique" : Contrairement à ce qu'écrit Plutarque, qui a, pour le moins, l'avantage de relier Pythagore, Socrate et Épicure dans la même phrase, rester caché ne revient pas à dire :

> À Epaminondas : 'Abstiens-toi de commander une armée !', à Lycurgue : 'N'écris point de lois !', à Thrasybule : Ne tue point les tyrans !', à Pythagore : 'Ne dispense point d'enseignement !', à Socrate : ne dialogue point, et à toi, Épicure : 'N'écris point à tes amis […] pour imposer comme loi à la vertu l'oubli, à la science l'inaction, à la philosophie le silence et à la réussite l'obscurité[143]

Au contraire, dans la pratique de la "philosophie initiatique", on doit faire preuve de lumière mais cela doit être accompagné d'une mesure en fonction du degré d'initiation. Il s'agit d'une manière pragmatique d'éviter d'expliciter des propos incompréhensibles auprès d'une personne qui ne pourra que l'interpréter d'une manière dangereuse. C'est ce qu'explique Platon avec l'exemple de Protagoras : en faisant semblant de parler de la sophistique, il décrit des initiés traversant les cités-Etats sans se faire reconnaitre tout en diffusant par leur art ce qu'ils peuvent dire au monde ces propos sont sans appel :

> Un homme qui agit de la sorte doit effectivement prendre des précautions ! Il suscite en effet des jalousies très fortes, des hostilités et des complots. J'affirme pour ma part que l'art sophistique est un art ancien, et que ceux des Anciens qui le pratiquaient, craignant la haine qu'il suscite l'ont dissimulé sous des masques divers

[141] PLATON, *ibid.*, 316b.
[142] PLATON, *ibid.*, 316d.
[143] PLUTARQUE, *Vivre caché,* 1128f-1129a, traduction Jean-Louis POIRIER, dans ÉPICURE, *Les épicuriens*, *op. cit.*.

(ἐνίους δέ τινας ᾔσθημαι καὶ γυμναστικήν, οἷον Ἴκκος τε ὁ Ταραντῖνος καὶ ὁ νῦν ἔτι ὢν οὐδενὸς ἥττων σοφιστὴς)[144].

Le penseur pourra prendre les traits de n'importe qui et se cachera sous une certaine activité, n'importe quelle profession pour ne pas être découvert… Afin de passer inaperçu aux yeux de ceux qui détiennent le pouvoir politique. C'est une mise en garde qui rappelle le destin de Pythagore et de Socrate.

Le problème de Protagoras, c'est d'ailleurs qu'il accepte le tout-venant comme le jeune Hippocrate, même si ce dernier apparaît comme incompétent ou immature. En cela, notamment pour des raisons financières, Protagoras ne respecte pas les rituels de mise à l'épreuve. Platon montre ainsi qu'avec Protagoras nous avons affaire à une pseudo-philosophie initiatique, contrairement à Socrate qui lui sélectionne les candidats à l'initiation grâce au *daimonion*. Comme le montrent le *Théétète*, l'*Euthydème* ou la fin du *Lachès*. Ce discours de Protagoras sur la pratique sophistique est d'une grande résonance pour notre recherche. D'après notre lecture du texte de Platon, l'ensemble des caractéristiques de la pratique de la "philosophie initiatique" reliée à un culte de la *philia* ou de l'*erôs* sont présents. Mais elles sont tournées en dérision par Socrate pour ce qui concerne Protagoras. Dans le texte, contrairement à Prodicos, il n'est pas élevé au statut de *theios anèr*, seul type d'homme susceptible d'être un réel initiateur[145].

De la généalogie qui prend en compte Orphée, à la dissimulation de la pratique, sa sélection, ses risques, son amour, son amitié, ses relations entre les membres, l'harmonie et la musique, Platon oscille entre description d'une pratique initiatique et dénonciation du dévoiement de la pratique de Protagoras. Quant à l'hypothèse d'un texte à prendre au sens littéral sur la sophistique, qui peut décemment penser qu'Orphée puisse être classé parmi les sophistes, dans une longue lignée de sophistes dissimulés ?

[144] (*Protagoras*, 316d, trad. Ildefonse). Au vu du sort de Pythagore et d'autres penseurs, en plus de la dimension mystérique, ce genre de démarche n'est rien d'autre que du bon sens.
[145] Comme le décrit Jean-Luc Périllié dans *Socrate et l'énigme des dialogues de Platon* (p. 40), il est à noter que Socrate n'est pas le seul initiateur de l'œuvre de Platon puisque l'Etranger d'Elée dans le *Sophiste* est présenté comme un *theios anèr*. Par conséquent, il pourra prendre la succession de Socrate comme dialecticien initiateur.

En somme, Platon nous apprend que celui qui pratique la “philosophie initiatique” est un homme sage qui se cache derrière une fonction officielle. Protagoras se dit être une exception mais en réalité, il ne fait que présenter un pastiche d’initiation.

Protagoras fait ensuite appel à ce qui caractérise la démarche démagogique à savoir : que contrairement aux ‘autres’ sophistes qui n’utilisent pas la force, la contrainte, si le jeune homme vient le trouver : « *il n’apprendra que ce pour quoi il est venu* » [146]. Ce qui semble un argument reliant Protagoras à une forme de *philia* est en fait très problématique.

En effet, alors que l’enseignement pluridisciplinaire aiguise l’esprit de l’initié et rend possible chez lui un certain détachement envers l’immédiateté, l’enseignement purement politique de Protagoras ne pourra que livrer l’individu à la *doxa* toute puissante. Il n’y a plus de mise à l’épreuve. L’ironie socratique du passage réside dans le fait qu’en proposant une description apparemment élogieuse de Protagoras, on voit qu’en réalité Socrate démonte son enseignement. Celui-ci n’est pas initiatique puisqu’il n’y a pas de rudesse, de mise à l’épreuve. La flatterie de Protagoras envers ses élèves s’oppose à la souffrance de l’accouchement socratique.

Pour continuer dans les processus d’une *praxis* érotique, la suite du *Protagoras* décrit une herméneutique descendante où des vérités et des dons sont octroyés par des dieux bons envers les humains. Pour le *Protagoras* de Platon, Zeus a une composante eudémonique, il fait apprendre en plus des dons « les liens d’amitiés qui rassemblent les hommes (δεσμοὶ φιλίας συναγωγοί) »[147]. L’amitié ou l’amour sont ici des dons divins.

L’amour est ainsi une toile de fond du cadre du discours. Des phrases sont là pour le rappeler, « Après une telle performance, Protagoras cessa de parler. Quant à moi, je restai sous le charme (κεκηλημένος)[148] encore un bon moment, à le regarder comme s’il allait parler encore, avec désir (ἐπιθυμῶν) de l’entendre »[149].

---

[146] PLATON, *ibid.*, 318e.
[147] PLATON, *Protagoras*, *op. cit.*, 322c.
[148] Il convient ici de s’arrêter sur le verbe *kèleô*. Ce terme a un sens positif mais aussi négatif, il peut signifier séduire, corrompre par le plaisir. Sur l’érotique sophistique voir : PLATON, *Protagoras*, *ibid*, note 39.
[149] PLATON, *Protagoras*, *ibid.*, 328d3-5.

Puis Socrate interprète les propos lapidaires de Simonide. « Que ce sont des meilleurs, et ceux qui le restent longtemps, qui sont aimés des dieux (οἱ θεοὶ φιλῶσιν) »[150]. Platon par l'intermédiaire de Socrate fait de l'exégèse. On y voit apparaître la sagesse eudémoniste de Socrate selon laquelle, il est possible pour l'homme de s'élever au rang du *théophilos*, ce qui était impossible dans le cadre de la sagesse tragique représentée par Simonide[151]. Dans ce passage l'eudémonisme est plutôt marginal et les conceptions populaires sont plutôt celles qui sont entérinées par les poètes comme Simonide : « On pourrait estimer à juste titre non humaine la possession de la sagesse (σοφία) »[152]. Cette phrase de premier plan montre le caractère extrêmement ambitieux de la recherche de la *sophia* comme science qui élève l'homme au divin.

Il y a ensuite un retour au couple, « en effet, nous autres êtres humains, nous sommes en quelque sorte mieux armés à deux face à n'importe quelle tâche »[153], rappelant que pour l'instant, le couple c'est Socrate et Protagoras. Il serait difficile de dire que Protagoras est directement mis en travail dans la douleur.

Nous voyons bien que le jeune Hippocrate est vide et qu'il doit être rempli. Mais Protagoras n'est pas forcément la bonne personne pour le remplir. Prodicos serait meilleur. On pressent déjà que Protagoras n'est pas un bon formateur, encore moins un accoucheur des âmes. Nous pouvons considérer que c'est un corrupteur qui va dans le sens de la doxa, du *mega zôon* (*Rép*. VI, 493a-b-c). Ensuite en (352b) un indice nous est donné, lorsque Socrate refuse que Protagoras use de ses talents d'orateur, ce qui provoque, chez le sophiste de l'agacement. Nous voyons les piliers de la relation que construira Socrate avec Théétète, lorsque le philosophe dira : « Allez Protagoras, découvre-moi ta pensée sur ce point : quelle

---

[150] PLATON, *ibid.,* 345c.
[151] Voir Aristote, *Métaphysique*, *op. cit.*, A, 982b30-31.
[152] *Ibid.*, (982b28-29). Par la suite Aristote, dans le prolongement de Platon, se met dès lors en marge de la vision traditionnelle qui se limite à une sagesse réduite à la portion congrue comme *anthrôpinè* sophia, celle-ci ne cherchant ni à s'élever à la connaissance totale des principes du réel, ni évidemment à égaler les dieux. *Anthrôpinos* désigne comme chez Platon, ce qui est humain par opposition au divin.
[153] PLATON, *Protagoras*, *op. cit.*, 348d.

est ta position à l'égard de la science (ἐπιστήμην) ? »[154], tout en décrivant par la suite un ensemble de sensations (fougue, plaisir, peine, amour, crainte).

Le *Protagoras* se termine sur deux notions fondatrices de cette recherche : (θαυμάζοιμι)[155], l'admiration et la présence du divin. Cette admiration que l'on retrouve comme caractéristique de la communauté pythagoricienne envers le maître, que Platon fera dans sa comparaison avec Homère. Quant à la conclusion de Protagoras, elle révèle que l'*erôs* socratique n'est pas une séduction faite de flatterie. On pense alors à la difficile mission d'accoucher.

A contrario, dans un dialogue de transition, nous assistons à une expérience qui en dit long sur les pratiques initiatiques de Socrate. Nous avons pour exemple l'*Euthydème* selon la lecture proposée par Jean-Luc Périllié dans *Socrate et l'énigme des Dialogues de Platon*. Dès lors que nous assistons à l'intronisation corybantique de Clinias, ce passage (277d) est d'une précision extraordinaire : « Ce qu'ils font, c'est exactement la même chose que dans l'initiation aux mystères des corybantes (Κορυβάντων), lorsqu'on procède à l'intronisation (θρόνωσιν) de celui qui doit initier. Tu sais bien qu'il y a alors une sorte de ronde et des jeux, si, en effet, tu as été initié toi aussi »[156]. La dimension initiatique est alors flagrante. L'*Euthydème* fait apparaître un moment de grâce spectaculaire, de révélation, de *theía moira* que produit l'amitié érotique divine entre Socrate et Clinias (*Euthydème,* 290b-e). Il n'est pas hors de propos de conceptualiser une béatification de l'amitié[157] par Socrate. À l'évidence, ce type d'amitié ne peut être considéré comme banal, aux yeux des anciens, il mérite un traitement cultuel.

Revenons à l'*Apologie de Socrate*, que nous pouvons plutôt classer dans les Premiers *Dialogues* car la polémique est principalement religieuse (conformément aux enjeux du

[154] PLATON, *Protagoras*, *op. cit.,* 352b.
[155] PLATON, *ibid.*, 361e.
[156] PLATON, *Euthydème*, 277d, texte établi par Louis MÉRIDIER traduction, Monique CANTO-SPERBER.
[157] Notre hypothèse peut aller jusqu'à la codification cultuelle de l'amitié.

procès historique), alors qu'avec le *Gorgias* (pour donner suite à la publication du pamphlet de Polycrate), la polémique sévère se déplace vers la dimension politique[158].

Le mouvement "anthropologique", comme celui des sophistes, des historiens, des médecins hippocratiques, les naturalistes, fonde sa pratique sur la séparation entre la croyance et la démarche scientifique. la pensée se fonde et se développe par elle-même, quand bien même il s'agirait d'atteindre une vérité divine selon un processus d'élévation. Au contraire, dans les pratiques de la "philosophie initiatique" comme celle des pythagoriciens ou de Socrate, la vérité vient d'en haut. La croyance dynamise la recherche par le sentiment d'avoir été initié et investi par le divin. Ce sentiment donne un point d'appui à l'élaboration de la pensée.

Socrate et Platon se servent de la connaissance qu'ils ont de l'initiation pour insérer une dimension religieuse à la pratique de la philosophie. Ce faisant, les pratiques de la "philosophie initiatique" deviennent un argument de défense pour Socrate :

> Il existe un certain Socrate, un savant, un 'penseur' qui s'intéresse aux choses qui se trouvent dans l'air (τά τε μετέωρα φροντιστὴς), qui mène des recherches sur tout ce qui se trouve sous la terre et qui de l'argument le plus faible fait l'argument le plus fort (καὶ τὰ ὑπὸ γῆς πάντα ἀνεζητηκὼς καὶ τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιῶν). C'est là, Athéniens, la rumeur qu'ils ont accréditée, et voilà des accusateurs que j'ai à craindre. En effet, ceux qui leur prêtent l'oreille estiment que les gens qui s'adonnent aux recherches qui viennent d'être mentionnées ne reconnaissent pas les dieux (οὐδὲ θεοὺς νομίζειν)[159].

Il y a ainsi à Athènes une confusion (peut-être voulue par les accusateurs) entre un "savant" de type "anthropologue" et un maître des pratiques de la "philosophie initiatique" (qui ont été discréditées par les *Nuées* d'Aristophane, qui représentent sur le mode d'une moquerie assassine l'initiation de *Strepsiade* dans le *Phrontistèrion*, Temple de la Pensée). Les deux font de la recherche mais dans une direction diamétralement opposée. Cependant, dans les deux cas, la *doxa* athénienne les considère comme des perturbateurs de l'ordre social. Pour contrecarrer cela, Platon affirme haut et fort que son maître était profondément religieux et profondément bénéfique pour la cité. C'est pour cela que Socrate refuse l'accusation de

[158] Voir la thèse de Jean Humbert dans *Socrate et les petits socratiques*, P.U.F, Paris, 1967., Jean-Luc PÉRILLÉ, *Socrate et l'énigme des Dialogues de Platon*, *op. cit.*, p. 93 et p. 129.
[159] PLATON, *Apologie de Socrate*, *op. cit.*, 18b-c.

corrupteur politique et religieux. Il se décrit comme ne faisant pas partie des penseurs allant dans le sens d'une certaine laïcisation ou désacralisation.

Ensuite, Socrate nomme Aristophane comme l'un de ces accusateurs (20b), c'est-à-dire précisément celui qui a publiquement accusé les habitués de la maison de Callias et qui a ridiculisé sur le thiase socratique. Platon fait donc le lien entre le problème de mœurs, le problème du savant et le problème religieux. Les accusateurs de Socrate ont brouillé (consciemment ou non) les pistes. Ce qui a perturbé le jugement en démêlant ce nœud gordien, nous y voyons de la mauvaise foi mêlée à l'ignorance.

Un autre argument va dans le sens notre hypothèse, à savoir que « ceux que je viens d'évoquer soient des savants qui possèdent un savoir d'un rang plus élevé que celui qui se rapporte à l'être humain (Οὗτοι δὲ τάχ᾽ ἄν, οὓς ἄρτι ἔλεγον, μείζω τινὰ ἢ κατ᾽ ἄνθρωπον σοφίαν σοφοὶ εἶεν) »[160]. Selon notre approche globale, le savoir de la pratique d'une "philosophie initiatique" doit être compris, pour Socrate et Platon, comme étant d'origine divine. Socrate va par la suite du texte expliciter que le savant « anthropologue » est en réalité quelqu'un qui s'imagine savoir, puisque sa connaissance croit pouvoir s'élever au-dessus de ce qui se rapporte à l'homme (le *kosmos*, par exemple). Il laisse par-là entendre (car il parlera de *theia moira* en 33c6) que seul le praticien de la "philosophie initiatique" peut faire advenir des vérités en ce monde. Les savants que nous classons parmi les « anthropologues » (ex. Anaxagore, Archélaos, Diagoras, etc., les savants de l'école ionienne en particulier) privilégient l'humain dans la source du savoir, un savoir dont Socrate conteste la force. On peut y voir une sorte de « déconstruction » du travail purement humain par Socrate. Au contraire, la philosophie de type initiatique (pythagorisme, socratisme, platonisme) s'appuie en partie sur la révélation et ne croit pas que l'homme puisse progresser vers la vérité (pour les questions importantes) uniquement par lui-même. Et pourtant, il convient alors de comprendre que ce n'est pas principalement la science anthropologique qui est en cause, puisque Socrate comme Protagoras sont en danger de la même manière. Il n'en reste pas moins que Socrate et Platon opposent la doxa politique (qui est aussi celle des sophistes) à l'*alètheia* révélée par le divin, transmise par le démonique. *Doxa* politique face à l'*alètheia*.

---

[160] PLATON, *Apologie de Socrate*, *op. cit.*, 20d-e.

Socrate nous confie la mission que lui confia le dieu 'Apollon'[161] , c'est-à-dire, la remise en question des savoirs humains. Socrate est en mission divine. L'accuser d'impiété revient à un procès de type "Jeanne d'Arc" avant l'heure. C'est-à-dire lorsque l'autorité politique utilise l'autorité religieuse pour imposer une décision judiciaire et officieusement politique[162]. En l'occurrence, ce n'est ni la science, ni la religion qui ont condamné Socrate, mais bien le parti de la démocratie. Ce qui montre que démocratie et philosophie se soient parfois construites en opposition.

Socrate révèlera avec talent l'absurdité de l'accusation dans sa plaidoirie. Il décrit ce qu'il considère comme le bon moyen de faire advenir un savoir en ce monde. De fait, la mission de Socrate agissant sous l'égide d'Apollon est initiatique : celui-ci critique l'incapacité de ses accusateurs à rendre raison, ce qui justement, est le propre du praticien de la "philosophie initiatique".

En somme, pour Socrate, il y a d'un côté les "savants" de type "anthropologique" qui font un travail de raisonnement mais qui ont une base de vérité fragile et, de l'autre, les "inspirés" qui touchent au vrai tout en étant dans l'ignorance du raisonnement.

À ce sujet, le maïeuticien dit :

> Ce n'est pas en vertu d'un savoir, qu'ils (les poètes) composent, mais en vertu d'une disposition naturelle et d'une possession divine (ἐνθουσιάζοντες), à la manière de ceux qui font des prophéties (θεομάντεις) et de ceux qui rendent des oracles ; ces gens-là aussi en effet disent beaucoup de choses admirables, mais ils ne savent rien des choses dont ils parlent[163].

Ainsi, selon Socrate la vérité n'est pas une découverte humaine, c'est un don des dieux. Son détenteur peut également être dépourvu du travail qui conduit au savoir (ce qui signifie que l'individu n'est en rien la cause de son savoir). On peut ainsi dire des vérités sans les comprendre, car :

---

[161] Dont nous connaissons la proximité avec Pythagore.
[162] Officiellement l'accusation est religieuse car les questions politiques ne sont pas abordées en raison de la loi d'amnistie promulguée par Anytos, chef du parti démocratique. C'est pour cela que l'*Apologie* s'insère dans les Premiers Dialogues.
[163] PLATON, *Apologie de Socrate*, *op. cit.*, 22b-c.

> Il y a des chances pour que le vrai savant ce soit le dieu et que par cet oracle, il ait voulu dire la chose suivante : le savoir que possède l'homme (ἡ ἀνθρωπίνη σοφία) présente peu de valeur, et peut-être même aucune[164].

En somme, la connaissance de l'homme ne vaut rien face au savoir divin. Il s'agit d'une leçon d'humilité épistémologique, qui n'est pas sans humilier ceux qui prétendent être savants. Pour Socrate, philosopher n'est pas un acte d'émancipation humaine, c'est un acte d'obéissance aux dieux. Le philosophe est un cadeau offert aux hommes par le divin (θεοῦ δόσιν ὑμῖν ἐμοῦ καταψηφισάμενοι.) (*Apologie de Socrate*, 30e) non un homme curieux intellectuellement mobilisé par des intérêts purement rationnels et humains.

Ainsi cette première période de production desdits *Premiers dialogues* montre que le culte érotique socratique a soulevé des questions complexes auxquelles les apologies ont tenté de répondre. Comme le souligne Jean-Luc Périllié[165], il existe deux grandes apologétiques, la première défend l'homme public, la seconde s'attache davantage à Socrate en tant qu'homme privé. Dans une première sous-partie nous avons vu les questions religieuses abordées dans l'*Apologie*, *Euthyphron* et le *Protagoras* pour montrer au public que dans la maison de Callias il n'y avait pas de mystères sophistiques dévoyés ; à cet égard l'article de Lebedev[166] apporte des éléments tout à fait intéressants concernant l'expression récurrente dans les *Dialogues*, relative aux « mystères sophistiques ». À la suite de la publication du pamphlet de Polycrate, nous rangeons une seconde sous-partie ~~avec~~ les questions politiques abordées dans *Gorgias*, *Charmide*, *Alcibiade*. Nous pouvons aussi retenir qu'avec le *Ménon* (où intervient Anytos) se présente comme une récapitulation de cette première apologétique, car c'est toujours Socrate vu de l'extérieur que Platon défend principalement.

[164] PLATON, *Apologie de Socrate*, *op. cit.*, 23a.
[165] Jean-Luc PÉRILLIÉ, *Socrate et l'énigme des dialogues de Platon*, *op. cit.*, p. 129-159, 263.
[166] Andrei LEBEDEV, « *The Authorship of the Derveni Papyrus*… », art. cit..

2. Seconde grande étape apologétique : le sauvetage du thiase

Le grand cycle apologétique platonicien continue avec la défense du cercle d'amis élargi que l'on retrouve dans le *Banquet,* ou un cercle d'amis restreint que l'on retrouve dans le *Phédon*, le *Phèdre* puis le *Théétète.*

Il est à noter que dans le *Banquet*, Platon répond toujours au pamphlet de Polycrate, mais il aborde les très problématiques questions sexuelles, après avoir résolu la question politique, notamment avec la *République* (qui couronne la seconde sous-partie de la première apologétique). La *République* vient après le *Ménon* pour élaborer la solution politique aux problèmes soulevés par le Socrate historique. Pour corroborer cette chronologie, il convient de lire le début de la *lettre* VII qui décrit la genèse de la *République*, comme l'a montré Auguste Diès dans son Introduction de la *République*.[167]. En reprenant les travaux de Jean-Luc Périllié sur la *distribution génétique* des *dialogues* de Platon, nous avons enfin la récapitulation totale des deux étapes apologétiques avec le *Théétète* qui clôt le grand cycle apologétique platonicien. Puis, le *Philèbe* avec une dernière apparition du Socrate érotique (avec le rapt virtuel du cercle de Philèbe) pour régler un contentieux intra-académique sur la question du plaisir. Auparavant, en réponse au *Pamphlet* de Polycrate, le *Banquet* et le *Phèdre* font le point au sujet du rapport de Socrate à l'éros[168],

En effet, Le *Banquet* est un éloge du dieu Éros qui met en avant une invention socratique, une nouvelle version de la *philia* qui a gagné en intensité. La philosophie de l'*erôs* est une philosophie intensifiée où les amis de la sagesse deviennent les amoureux de l'amour de la sagesse. Pourtant, il ne s'agit pas pour Socrate de rejeter la *philia* : il s'agit simplement, dans certains cas, de la faire passer à une intensité supérieure.

---

[167] Conformément à l'article de Jean-Luc Périllié (« Considérations nouvelles sur la distribution dite 'génétique' des Dialogues de Platon »).

[168] Par la suite, le *Phédon* fait le point avec les amis intimes sur le rapport de Socrate à la mort. Ce qui est intéressant c'est que cette progression La progression dite « génétique » que Jean-Luc Périllié conçoit s'accorde en bonne partie avec l'approche stylométrique. En effet, la progression dite « génétique » reliée à une stratégie apologétique, passe de la défense du Socrate public ou en prise avec l'institution (Premiers *Dialogues*) à celle du Socrate privé (*Banquet, Phèdre*, *Théétète*, l'*apologie* très spéciale du début du *Phédon* entre amis protégés au sein de la prison), s'accorde avec la progression dite stylométrique.

À l'instar de notre interprétation du *Protagoras*, le *Banquet* montre la distinction entre une philosophie pythagoricienne : communautaire, basée sur la *philia*, et une nouvelle philosophie socratique, dans une pratique de couple basée sur l'*erôs*. Ainsi, le *Banquet* représente un témoignage de premier ordre sur Socrate, sur son *erôtikè praxis*. En effet, l'ensemble des processus érotiques y sont explicités.

Tout d'abord, comme le souligne Luc Brisson : « Le terme 'Banquet' traduit inadéquatement le grec *súmposium* qui signifie littéralement 'beuverie en commun' »[169]. Le point de départ est donné, il s'agira d'une pratique philosophique accompagnée d'une *philia*, notion qui avait été cultivée spécialement par les Pythagoriciens, représentés dans le dialogue par le médecin Eryximaque. [170]. Mais, bouleversant la mesure de la *philia* communautaire, entre en scène la beuverie dionysiaque en la personne d'Alcibiade. La communauté philosophique se change en discussion voire en dispute de couple. S'opère alors l'intensification socratique vers une érotique forte, provenant de la relation entre l'*erastès* et l'*erômenos*, au désir inversé par le phénomène d'*anterôs*, et cette relation fait passer le *Banquet* de la *philia* à l'*erôs*. Le propos rationnel du discours finit par s'accorder avec l'ambiance philosophique. Le rationnel prend corps au sein du banquet.

Les caractéristiques de notre hypothèse d'un culte érotique socratique y sont mentionnées : à savoir : l'inspiration, l'initiation, une pratique reliée au couple, la médiation du corps, le phénomène d'*anterôs*, et Socrate présenté comme un *daimôn*, un être semi-divin. Il y est décrit une pratique socratique qui a pour but de construire des hommes meilleurs (καλοι κἀγαθοι[171]), c'est-à-dire, des hommes heureux, purifiés, initiés, et sages.

Tout cela dans le cadre d'une pratique de la "philosophie initiatique" : Alcibiade affirme qu'ils sont tous atteints « du délire et des transports bachiques produits par la philosophie »[172]. Il ne s'agit donc pas d'une philosophie faite de curiosité et de

---

[169] PLATON, *Banquet*, introduction, p. 103.
[170] « *Erixymachus's description of good Eros as balance and proportion is perhaps as much Pythagorean in its inspiration as it is Empedoclean* » (La description d'Erixymaque du bon Éros en tant qu'équilibre et proposition est peut-être autant pythagoricienne dans son inspiration que d'Empédocle). Lorelle LAMASCUS, *The Poverty of Eros in Plato's Symposium*, *op. cit.*, p. 84.
[171] PLATON, *ibid.*, 222a8.
[172] PLATON, *ibid.*, 218b.

questionnement intellectuel purement humain, mais bien, comme cela est signalé dans l'*Apologie de Socrate*, de véhiculer et traduire la sagesse du dieu, en en rendant raison.

Dans le *Banquet*, Platon choisit de nous décrire une ivresse éthylique, celle d'Alcibiade. Mais il convient de voir cette ivresse comme un masque de l'*enthousiasmos* : « Un instant plus tard, on entendit dans la cour la voix d'Alcibiade, qui, complètement ivre, criait à tue-tête »[173].

En effet, l'ivresse d'Alcibiade est d'abord éthylique. Au sens propre scénographique mais avec un sens figuré à caractère symbolique. Loin de décrédibiliser le discours, elle est le signe d'une inspiration. Mais cela n'est pas suffisant, Alcibiade a besoin du maître pour s'abandonner à tout son délire possessif, c'est-à-dire pour laisser parler les *daimones*, qui « sont les seuls capables de nous mettre dans un état de possession et, parce que ce sont des airs divins, de faire voir quels sont ceux qui ont besoin des dieux et d'initiations (μόνα κατέχεσθαι ποιεῖ καὶ δηλοῖ τοὺς τῶν θεῶν τε καὶ τελετῶν δεομένους διὰ τὸ θεῖα εἶναι (trad. Brisson) »[174]. C'est pour cela qu'en présence de Socrate il déclame : « Quand je lui prête l'oreille, mon cœur bat beaucoup plus fort que celui des corybantes (trad. Brisson) »[175], Alcibiade entre en pleine possession. Il convient cependant de faire la différence entre les us et coutumes du cercle socratique qu'Alcibiade décrit et sa situation dramatique qui l'amène à faire un récit sur Socrate devant les convives. Car effectivement, le fait de parler de Socrate le plonge dans un état second.

Cette possession s'accompagne d'une passion amoureuse qui est reliée à un *erôs* du couple, et cela se traduit chez Alcibiade par de la jalousie possessive, une passion violente :

> (Alcibiade) « Tu as trouvé le moyen de te placer auprès du plus bel homme de la compagnie » […] (Socrate) « Depuis le moment où je suis tombé amoureux (Ἀπ' ἐκείνου γὰρ τοῦ χρόνου, ἀφ' οὗ τούτου ἠράσθην) de lui, il ne m'est plus permis de tourner mon regard vers un seul beau garçon (καλῷ οὐδ' ἑνί) ou de parler avec lui sans que cet homme-là devienne envieux et jaloux (οὔτε διαλεχθῆναι)[176] sans qu'il me

[173] PLATON, *ibid.*, 212d.
[174] PLATON, *ibid.*, 215c.
[175] PLATON, *ibid.*, 216e.
[176] Importante ici est l'apparition du *dialegesthai*. Une philosophie de couple !

> fasse des scènes extraordinaires (θαυμαστὰ ἐργάζεται) et qu'il m'injurie ; pour un peu il en viendrait même aux mains (trad. Brisson)»[177].

Il va alors tenter de rendre raison de la vérité qui lui a été donnée : Socrate est un *daimôn* qui coïncide avec *le daimôn Erôs*.

Ensuite, Alcibiade va suggérer les « pouvoirs »[178] extraordinaires de Socrate, il parle de son immunité aux effets de l'alcool : « Avec Socrate, messieurs, mon astuce ne fonctionnera pas : autant on lui ordonnera de boire autant il boira, et il n'en sera pas ivre pour autant (trad. Brisson) » [179]. Il décrit aussi le fait qu'il soit capable de ne pas dormir[180], qu'il ne craint pas le froid, qu'il a un courage hors du commun. Ainsi il décrit un Socrate, dont l'apparence et les actes traduisent son doute quant à la condition de simple humain de Socrate, et cela est conforté par ses discours qui sont « on ne peut plus divins » (θειοτάτους)[181].

Ainsi, au lieu de prononcer un éloge du dieu Éros, il « prononce un éloge de Socrate » [182], en précisant : « je dirai la vérité »[183], Alcibiade rajoute que s'il y a quelque chose de faux que Socrate lui coupe la parole, mais comme l'explicitent les analyses de Livio Rossetti[184], ce dernier ne le fera pas.

De fait, Alcibiade annonce la nature de Socrate : il « est on ne peut plus pareil à ces silènes »[185]. Il décrit le philosophe athénien comme un silène. Il est celui par qui s'adresse le divin en ce monde. Il ressemble au satyre Marsyas, celui-là même qui fut condamné à mort pour s'être mesuré à Apollon, celui qui possédait un talent relié à l'harmonie qui se mesurait à celui des dieux. Et cette situation a un point de départ identique à celui des œuvres comme le *Charmide* ou le *Protagoras* : un beau jeune homme.

---

[177] PLATON, *ibid.*, 213c-d.
[178] PLATON, *ibid.*, 216c.
[179] PLATON, *ibid.*, 214a.
[180] Tout comme son immunité à l'alcool, le fait que le sommeil ne lui manque pas est confirmé par la fin du *Banquet* (223d) ce qui prouve qu'Alcibiade dit vrai.
[181] PLATON, *ibid.*, 222a.
[182] PLATON, *ibid.*, 214d.
[183] PLATON, *ibid.*, 214e.
[184] Livio ROSSETTI, *Le dialogue socratique*, Les Belles Lettres, Paris, 2011.
[185] PLATON, *ibid.*, 215a.

La beauté ainsi que la victoire d'Agathon est un des principaux moteurs du *Banquet*, ainsi s'exprime Alcibiade, qui inaugure son entrée dans la salle par l'expression de son désir pour le bel Agathon : « avec ces bandelettes sur la tête, pour les faire passer de ma tête sur celle de l'homme qui a le plus de talent et qui est le plus beau »[186]. L'érotique socratique forte commence par le désir du corps d'un beau jeune homme. Alcibiade explique qu' « un penchant amoureux mène Socrate vers les beaux garçons (Σωκράτης ἐρωτικῶς διάκειται τῶν καλῶν) : il ne cesse de tourner autour d'eux, il est troublé par eux »[187], mais Alcibiade insiste bien : le désir de Socrate part du corps mais il n'y reste pas.

En effet, après avoir décrit un Socrate satyrique voire libidineux, Alcibiade fait volte-face en nous décrivant le phénomène d'*anterôs* :

> Que le beau garçon soit beau, cela ne l'intéresse en rien, et même il a un mépris inimaginable pour cela (ἴστε ὅτι οὔτε εἴ τις καλός ἐστι μέλει αὐτῷ οὐδέν), tout comme il méprise le fait que le garçon soit riche (πλούσιος) ou qu'il possède quelque avantage jugé enviable par le grand nombre […] Or, je le croyais sérieusement épris de ma jeunesse […] j'imaginais qu'il allait aussitôt me tenir les propos que précisément un amant tient en tête à tête à son bien aimé, et je m'en réjouissais (ἂν ἐραστὴς παιδικοῖς ἐν ἐρημίᾳ διαλεχθείη, καὶ ἔχαιρον.). Or, il n'en fut absolument rien […] puisque je m'étais lancé dans cette entreprise, je devais en avoir le cœur net. Je l'invite donc à dîner avec moi, tout comme un amant qui veut tenter quelque chose sur son bien-aimé (Προκαλοῦμαι δὴ αὐτὸν πρὸς τὸ συνδειπνεῖν, ἀτεχνῶς ὥσπερ ἐραστὴς παιδικοῖς ἐπιβουλεύων) […] il dédaigna ma beauté, il s'en moqua et se montra insolent à son égard […] Je le jure par les dieux, par les déesses, je me levai après avoir dormi au côté de Socrate, sans que rien de plus se fût passé que si j'avais dormi auprès de mon père ou de mon frère aîné […] Du reste, je ne suis pas le seul qu'il ait traité de cette manière. Il s'est conduit de même avec Charmide, le fils de Glaucon, avec Euthydème, le fils de Dioclès, et avec beaucoup d'autres qu'il dupe en se donnant l'air d'un amant, alors qu'il tient le rôle du bien-aimé (οὓς οὗτος ἐξαπατῶν ὡς ἐραστὴς παιδικὰ μᾶλλον αὐτὸς καθίσταται ἀντ᾽ ἐραστοῦ) (trad. Luc Brisson)[188].

En plus de l'inversion du désir, qui montre le but philosophique de la démarche, dans le fait que le désir du corps se transfigure en désir de savoir, Alcibiade nous apprend que la pratique de Socrate est une érotique de l'âme. La description est nette et sans appel, l'érotique socratique n'a plus pour but le plaisir du corps.

---

[186] PLATON, *ibid.*, 212e.
[187] PLATON, *ibid.*, 216d.
[188] PLATON, *ibid.*, 216d-222b.

Cependant, il convient de ne pas oublier quelque chose, Socrate réchauffe le désir des beaux adolescents, et même s'il n'a que faire de leur beauté pour elle-même, le fait est là : il tourne autour des beaux jeunes hommes. Ainsi, cette beauté n'est pas inutile. Elle fait partie du processus érotique en tant que médiation.

À la suite, Platon va construire un autre texte qui constitue une mise en pratique de *praxis* socratique partant de l'inspiration érotique et aboutit à la théorie de l'âme : le *Phèdre*.

Platon commence par poser le cadre érotique en disant trois mots « Ὦ φίλε Φαῖδρε » (Phèdre, mon ami) [189]. Ici, il va s'agir davantage d'une *philia* érotisée. En effet, peu de mentions sont faites de la beauté du corps de Phèdre (243e). Pourtant, l'homme érotique est toujours présent en toile de fond : « Sache que ce que tu vas entendre, Socrate, te concerne tout particulièrement, car, vois-tu, la question traitée avait, je ne sais comment, rapport à l'amour (οὐκ οἶδ' ὅντινα τρόπον ἐρωτικός) (trad. Brisson) »[190]. Phèdre continue en mentionnant que cela porte sur « la séduction d'un beau garçon »[191], Phèdre fait donc un lien entre les beaux garçons et Socrate. La pratique de la "philosophie initiatique" et l'importance de l'enthousiasme sont posées : « en voyant cet homme, il s'est réjoui de trouver quelqu'un avec qui partager sa transe corybantique »[192].

---

[189] PLATON, *Phèdre*, *op. cit.*, 227a.
[190] PLATON, *ibid.*, 227c.
[191] PLATON, *ibid.*

[192] PLATON, ibid., 228b-c. (cf. Jean-Luc PÉRILLIÉ, Mystères socratiques et traditions orales de (l'eudémonisme dans les Dialogues de Platon, op. cit., p. 405-407). Nous notons qu'en 228 b7, l'expression τὸν συγκορυβαντιῶντα relève bien du rite des corybantes, tel qu'il est décrit dans l'Euthydème, 276d-e. La suite du Phèdre montre que Socrate va être possédé à trois reprises. La première dans un discours qui va dans le sens de Lysias, la seconde fois dans un discours contre Lysias, inspiré par Éros et Aphrodite. Il est donc possédé à plusieurs niveaux, la première possession par les Muses et les Nymphes en tant qu'il est silène en relation avec ces divinités, mais comme son premier discours est impie, il devra faire un second discours en étant possédé par Eros et Aphrodite, pour se rétracter. Enfin, la grande deuxième partie du Phèdre qui porte sur les discours (*logoi*), le silène Socrate sera à nouveau possédé par une divinité qui lui ressemble (corps de bouc et tête d'homme), le dieu Pan, frère du logos. Voir la prière finale du Phèdre.

Un parallèle intéressant peut être établi : sous le manteau de Charmide, il y avait son corps, alors que sous le manteau de Phèdre, il y a un papyrus. Platon montre subrepticement que nous passons petit à petit d'une pratique érotique socratique forte faite d'oralité et de corps que nous retrouvons dans les œuvres de jeunesse, à une pratique érotique douce faite d'écriture (à noter que l'écrit est contesté comme *medium* à la fin du *Phèdre* mais que le papyrus sera également à l'honneur au début du *Théétète*, où l'écriture aura une autre fonction, celle d'un aide-mémoire ; et d'une manière globale la fonction principale de l'écriture platonicienne est apologétique, voire protreptique. Il s'agit ici des prémices de la fin de la description de la pratique de la "philosophie initiatique" de Socrate.

Les capacités physiques hors norme de Socrate sont mentionnées. Cela commence par : (Phèdre) : « J'ai bien fait, me semble-t-il de venir pieds nus ; toi bien sûr, c'est ton habitude »[193]. Cela témoigne aussi d'une propension des amis de Socrate à l'imiter.

Ensuite, Platon fixe la caractéristique initiatique du philosophe en rappelant sa piété. Pour la mettre à l'épreuve Phèdre, qui se rapproche des savants dit ceci : « Socrate : tu crois, toi, que ce que raconte ce mythe est vrai ? (σὺ τοῦτο τὸ μυθολόγημα πείθῃ ἀληθὲς εἶναι) […] j'estime que des explications de ce genre ont du charme […] (si on les rectifie) cela ne rend en aucun cas l'homme heureux (ου πανυ εὐτυχοῦς ἀνδρός) […] et cela en faisant usage de je ne sais quelle science grossière (trad. Brisson) »[194].

Ainsi, les caractéristiques sont posées, Socrate n'est pas embarqué dans un processus de laïcisation de la pensée. Il considère le savoir humain comme insuffisant. En somme, Socrate n'est pas dans ce que nous appelons "l'anthropologie". En faisant appel à l'adage de l'oracle de Delphes, il appelle l'humain à de l'humilité épistémologique et à de la modération quant à sa critique des mythes. Au contraire, Selon lui, les mythes doivent être compris comme faisant partie du cheminement initiatique qui conduit au bonheur.

Par la suite, Platon fait mention aux statuettes divines (230c). La langue grecque montre à cet égard la continuité avec le *Banquet*. Socrate inspiré va révéler ses *agalmata*

---

[193] PLATON, *ibid*, 229a.
[194] PLATON, *ibid.*, 229c-d.

theôn. Phèdre poursuit en sous-entendant la partie divine de Socrate en la nommant l'« étranger » (230c), il y a aussi la présence de « l'homme admirable » (θαυμάσιε*)* (230d) où même si cela peut être pris pour une simple formule courtoisie, rien n'est chez Platon mis au hasard. Nous avons le retour de 'l'admiration', si présente depuis Pythagore.

Phèdre lit son papyrus, Socrate donne ses impressions, la passion gagne Phèdre, par un amour blessé, il menace Socrate (236d-e). A cet instant, nous sommes à la limite d'une dispute de couple.

Socrate va alors se couvrir le visage et faire une incantation aux Muses (237a), car un certain processus démonique d'inspiration est en cours, mais c'est un processus de second ordre. En effet, ce dernier entre en communication avec des divinités secondaires, les nymphes du lieu. Cette démarche sous-entend qu'il y a une hiérarchie des discours en fonction de la hiérarchie des divinités. Socrate en tant que *megas daimôn* fait pont entre différents dieux et les humains. Il ne s'agit pas toujours de la même divinité, ni même de rentrer en contact avec Éros lui-même dont ce dernier a avant tout une fonction de médiation. La vraie inspiration adviendra avec le discours palinodique, second discours de Socrate. Un processus qu'il explicitera en (242b), dans lequel il décrit un ressenti qui nous permet de faire la distinction au sein du processus du *daimonion*, entre le signal divin qui l'empêche de faire quelque chose, et le don divin (*theía moîra*), [195] qui lui permet de transmettre la parole de la divinité qui est Aphrodite se manifestant.

Ce n'est plus Socrate qui parle mais bien Éros : « (Socrate) -Dis-moi, mon cher Phèdre, n'es-tu pas du même avis que moi : je suis dans un état qui tient du divin. (Phèdre) – C'est tout à fait mon avis, Socrate : cela ne t'est pas habituel : un flux t'emporte (trad. Brisson)»[196]. Il convient de voir que c'est une première manifestation de l'inspiration chez Socrate. Il faut préciser de quelles divinités provient ce premier discours de Socrate.

Socrate se rétracte à cause du signal démonique. D'où la nécessité de prononcer un second discours palinodique. Cela renvoie au fait que ce premier discours n'est pas vraiment

---

[195] « Θείᾳ μέντοι » PLATON, *ibid.*, 244b.
[196] PLATON, *ibid.*, 238c.

initiatique tout en étant inspiré (car Socrate n'a pas de don oratoire). Ce discours, en fin de compte, correspond à la vision commune de l'amour. Il n'est inspiré que par des divinités mineures, les Nymphes.

Au contraire, le second est fortement inspiré par Éros et Aphrodite et a un caractère initiatique. Ce second discours a un caractère programmatique. Platon en vient à donner les raisons qu'il avait omis de présenter dans les autres *Dialogues*[197]. La seconde partie du *Phèdre* qui aborde la rhétorique et la dialectique est encore sous le coup d'une autre inspiration, celle de Pan (263d). Car, ce sont les conclusions de Jean-Luc Périllié[198], en somme Socrate ne sait rien par lui-même.

S'ensuit l'activité qui distingue la pratique de "philosophie initiatique" des autres inspirations : rendre raison. Socrate va alors rendre raison de l'inspiration dont il a été l'objet. Ce qui est étrange c'est que, normalement, dans la démarche maïeutique, c'est Phèdre qui aurait dû avoir une inspiration et Socrate aurait dû le faire passer par plusieurs étapes d'évaluation. Il semble que le *Phèdre* soit un texte explicatif de l'érotique socratique mais s'engageant cependant dans une dimension platonicienne plus 'métaphysique'. C'est ainsi que le Socrate historique qui est représenté au début du dialogue (notamment avec son *daimonion sèmeion, Phèdre,* 242b-c), transfiguré par l'inspiration du deuxième discours, cède alors la place à Platon lui-même, inspiré par les thèmes qui lui sont propres (doctrine des Idées, de la Réminiscence, explication scientifique de la passion amoureuse, vision du monde hyper-ouranien, conception de la *dialektikè*, mythe de Theuth etc.). Afin de de déployer les doctrines propres à l'auteur, le but n'est plus apologétique : il est devenu didactique, tout en restant initiatique, d'où l'importance de la phraséologie des mystères dans le second discours. C'est pour cela qu'on ne peut conclure à une utilisation de ce vocabulaire par Platon uniquement dans un but métaphorique.

Et c'est ce que nous allons voir dans les *Dialogues* que l'hypothèse stylométrique nomme 'tardifs'. Avec une tendance à la perte de l'*erôs* socratique dans une démarche plus ancrée dans une *philia* pythagoricienne. Platon va fortement la revendiquer avec des phrases

[197] Ce caractère programmatique, Schleiermacher l'a appelé *Grundmythos* (*Introductions aux Dialogues de Platon*).
[198] Jean-Luc PÉRILLIÉ, *Socrate et l'énigme des Dialogues de Platon*, *op. cit.*, p. 164-165.

comme : (Phèdre) – « Forme les mêmes vœux pour moi. Entre amis, tout est commun »[199]. La seconde grande partie du *Phèdre* sur la rhétorique et la dialectique substitue un échange amical au discours intense de type amoureux du second discours de Socrate.

L'apport récent de Lebedev[200] sur les 'mystères sophistiques' vient confirmer ce que Jean-Luc Périllié subodorait depuis un certain temps et qu'il a pu développer à nouveau frais dans une publication récente[201].

Grace à ces travaux nous comprenons de mieux en mieux quelque chose de particulièrement étrange : Socrate (avec ou sans l'aide de Prodicos) se livrait avec ses amis et dans le privé à des séances de transposition philosophique de rites corybantiques. Les médisances circulant sur les célébrations nocturnes chez Callias, véhiculées par les *Saisons* d'Aristophane, comédie perdue dont il nous reste des fragments, constituent une pièce non négligeable dans la reconstitution du puzzle. Surtout, la récurrence du thème des mystères sophistiques dans la progression des *Dialogues* n'avait jamais été prise en compte par les spécialistes, prenant cette expression comme seulement ironique et négligeable.

Et cela donne un poids considérable dans l'hypothèse d'un culte érotique et philosophique porté par Socrate.

---

[199] PLATON, *Phèdre*, *op. cit.*, 279c.
[200] Andrei LEBEDEV, « *The Authorship of the Derveni Papyrus*… », art. cit..
[201] Jean-Luc PÉRILLIÉ, « Considérations nouvelles sur la distribution dite « génétique » des *Dialogues* de Platon », dans *Python de l'Agora*, https://lepythondelagora.com/Consid%C3%A9rations%20nouvelles.php

Chapitre 3 : Fin des pratiques initiatiques de Socrate et la naissance de la 'métaphysique' platonicienne

Il s'agit ici d'étudier l'*erôs* socratique mais dans des dialogues à la fois plus tardifs, mais également plus révélateurs. Avec cette fin de cycle apologétique, Platon réserve à son public une révélation des plus inattendues : tout d'abord, avec le *Lysis*, Platon, semble-t-il, s'émancipe de son maître, pose les bases de sa pensée, puis, *a contrario*, avec le *Théétète* la révélation tombe : Platon revient vers le socle socratique, les non-initiés ne connaissaient pas la véritable pratique socratique, la maïeutique.

1. Lysis, de l'*erôs* emprisonné à la *philia* utile

Tout d'abord, par l'hypothèse stylométrique, le *Lysis* n'est pas considéré comme un dialogue de maturité mais plutôt de transition. À ce titre, nous le classons comme un dialogue assez déroutant.

Au début du dialogue on voit qu'il n'est pas sans rapport avec certaines pratiques éphébophiles[202]. Hippothalès interpelle Socrate et l'attire pour voir de beaux garçons. « Cela en vaut la peine » dit-il (203b). En (204a), il réitère sa demande : « Veux-tu nous suivre pour voir ceux qui s'y trouvent ? » Socrate répond : « J'aimerais premièrement que l'on me dise ici même pour quelles raisons je dois y aller et quel est le beau garçon de l'endroit ». Il demande à Hippothalès (204b) quel est le beau garçon qu'il préfère et comme celui-ci rougit il en déduit qu'il est amoureux. C'est là que Socrate fait part de son aptitude exceptionnelle en tant qu'*erôtikos anèr* : « Je ne vaux rien et je ne suis bon à rien dans les autres domaines, (Εἰμὶ δ' ἐγὼ τὰ μὲν ἄλλα φαῦλος) mais en vertu de quelque don divin (ἐκ θεοῦ δέδοται) je sais immédiatement reconnaître qui aime et qui est aimé » (ταχὺ οἵῳ τ' εἶναι γνῶναι ἐρῶντά τε καὶ ἐρώμενον). Cette affirmation est en résonance avec le *Banquet* (177d).

[202] On remarquera dans le prologue la composante érotique pédophile, puisque là, il ne s'agit pas encore d'adolescents.

Dans le *Lysis*, Socrate fait un discours sur l'amitié[203], tout en se situant comme un tiers dans une relation amoureuse. Il s'agit dans ce dialogue de montrer que certaines idées opèrent des tournants dans la conception de la *philia* et de l'*erôs*. Ce dialogue se situe dans un moment où ce génie de la pensée qu'est Platon, passe de l'expression des initiations érotiques de son maître aux prémices de la création de sa propre démarche herméneutique, où l'humain prend un peu plus de pouvoir sur le divin, et où l'activité rationnelle se développe aux dépens de l'activité initiatique. Le *Lysis* fait partie de ces œuvres où Platon construit une proto-démarche 'métaphysique' (cela est à relativiser car nous verrons que, selon Dorion, le *Lysis* ne contient pas encore la métaphysique platonicienne)[204]. Même si le *Lysis* prépare la révélation capitale de l'*erôs* socratique qui apparaît dans le discours d'Alcibiade du *Banquet*, il prépare aussi d'une certaine manière le discours de Diotime mais, pour le moment, sans connotation idéaliste au sens platonicien. Le *Lysis* met en place le développement d'un Socrate qui commence à prendre quelques distances envers le Socrate que nous trouvons dans le *Charmide* ou dans le *Protagoras*.

En effet, à la lecture du *Lysis*, il est légitime de penser que Socrate n'est plus tout à fait dans une pratique érotique mais affiche une préférence pour une *philia* utile[205]. C'est dans ce mouvement de pensée que Romina Andrea[206] appuie son hypothèse sur la priorité de Socrate pour la *philia* sur le passage qui commence au (210c).

Platon écrit de manière extrêmement pragmatique les mots suivants :

> - Pourrons-nous être chers à quelqu'un, et quelqu'un pourra-t-il nous aimer dans les domaines où nous ne serons d'aucune utilité (ἀνωφελεῖς) ?
>
> - Bien sûr que non, répondit-il,

---

[203] Comme nous l'avons énoncé, une tendance n'est pas une catégorie, elle se situe sur plusieurs plans, avec des allers-retours de la part de Platon.
[204] Il convient de rappeler qu'Aristote reste pourtant eudémoniste. Il veut rendre compte de la tradition. Il à la place de Et continue l'œuvre de Platon mais, selon nous, dans une direction qui met l'humain au centre de la démarche philosophique.
[205] Pourtant, dans l'*Alcibiade* d'Eschine de Sphettos, il est bien question d'utilité (AESCHINES, SSR VI A). Par contre, nous signalons que le thème de l'utilité n'apparaît plus dans le discours de Diotime qui est, lui, platonicien.
[206] Andrea ROMINA, *Campo de convergencia entre las relaciones de eros y de philía en Platón*.

- Par conséquent, ni ton père ne t'aime dans la mesure où tu es inutile, ni personne n'aime qui que ce soit d'autre pour autant qu'il est inutile (ἄχρηστος).

- Il ne me semblerait pas, répondit-il.

- Il en résulte que si tu deviens savant (σοφός), mon enfant, tous te seront amis, tous te seront apparentés (πάντες σοι φίλοι καὶ πάντες σοι οἰκεῖοι ἔσονται), car tu seras utile (χρήσιμος) et bon ; sinon personne ne sera ton ami[207]

Cette définition qui relie la *philia* et l'utilité n'est jamais réfutée et ainsi explique que ce qui compte vraiment c'est la sagesse (σοφός) et la sagesse pratique, l'utilité (χρήσιμος). L'intérêt platonicien pour la *philia* devient politique, il pose les bases d'une belle cité et l'*erôs* n'est plus le sujet.

En effet, Le sujet n'est pas l'*erôs* mais la *philia*. Cela ne veut pas dire que Socrate abandonne l'*erôs*. Il est à noter que le *prôton philon* (*Lysis*, 219e) en tant que bien est irréductible à une personne. La personne est ramenée au rang de moyen et d'instrument au service d'une fin, qui est le *prôton philon*. Ce sujet du *Lysis* est devenu l'objet d'un débat important qui a opposé Vlastos défendant l'idée d'une instrumentalisation de la personne, à d'autres interprètes. Dorion dans ces notes du *Lysis*[208] fait remarquer que le comportement amoureux de Socrate dément cette interprétation instrumentaliste.

En effet, ce que Socrate aime chez les jeunes garçons dont il est épris c'est leur aspiration au bien, de sorte que l'amour pour une personne n'est pas dissocié de l'amour pour le bien[209]. Or rien n'est plus apparenté (*oikeion*) à cette dernière que le bien. Il n'y a

[207] PLATON, *Lysis*, 210c, traduction, introduction et note par Louis-André DORION, Garnier Flammarion, 2004, dans *Œuvres complètes*, *op. cit.*.
[208] PLATON, *Lysis*, introduction de Louis-André Dorion, *op. cit.*, p. 202-211.
[209] Voir *Alcibiade majeur* : « mais celui qui aime ton âme ne s'éloignera pas tant qu'elle ira vers le meilleur ». PLATON, *Alcibiade*, 131c, traduction Jean-François PRADEAU, Chantal MARBOEUF, Garnier Flammarion, 1999. Cette relation entre le bien et la relation d'amour se trouve également dans l'*Alcibiade* (133a-d), où Socrate explicite que lorsqu'on regarde dans l'œil de l'être aimé on y voit sa propre âme (133c), et que c'est un excellent moyen de progresser dans la connaissance de soi et donc dans la connaissance de « ce qui est bon comme ce qui est mauvais » (*ibid.*). Nous voyons ici l'importance de l'autre et du couple dans la relation philosophique socratique, mais également comme source d'égarement dans le sensible lorsqu'on « regarde quelque autre partie » (133a). Cela impliquerait-il une modification du regard au cours de la dialectique ?
Nous pouvons également montrer que cette dimension de couple en lien avec le passage du sensible à l'intelligible peut trouver un écho dans le mythe de la caverne, où le prisonnier ne se libère pas seul, mais il est aidé, voire contraint dans la souffrance à sortir de la caverne : « Chaque fois que l'un d'entre eux serait détaché et contraint de se lever rapidement » (*République VII*, 515c). Nous voyons ici toute la dimension douloureuse de

cependant aucun indice suffisant pour penser qu'avec le *prôton philon* (comme étant le bien), on aborde quelque chose qui approche l'Idée transcendante du Bien ou du Beau que l'on trouve dans la *République* et dans le *Banquet*. Comme le souligne Louis-André Dorion, les dichotomies sensible/intelligible ; mouvement/repos ; devenir/être, constitutives de la métaphysique platonicienne n'apparaissent pas. Même la notion d'*eidôlon* (219d) qui apparaît dans le *Lysis* n'appartient pas au vocabulaire technique de la théorie des Formes.

Pour Dorion, ce qui reste malgré tout platonicien dans le *Lysis* est le modèle ternaire de la relation amoureuse : deux individus A et B s'engagent dans une relation réciproque selon la *philia* grâce à un troisième terme, le bien. A et B ne peuvent s'aimer réciproquement que si l'un et l'autre reconnaissent en l'autre une aspiration au bien.

Dorion ouvre le débat de la nature du *Lysis* en écrivant :

> En conclusion de son article sur l'objet de l'amour chez Platon (1973), Vlastos a ajouté un appendice, intitulé « *Is the Lysis a vehicle of Platonic doctrine ?* » (p. 35-37), où il s'efforce de démontrer que le *Lysis* n'est pas encore l'expression d'une doctrine platonicienne. Certes, si l'on réduit le platonisme à la doctrine des formes intelligibles, on a beau jeu de démontrer que le *Lysis* n'est pas encore platonicien. Nous sommes plutôt d'avis, avec Fraisse[210] (1974, p. 146), que le *Lysis* place le problème de la *philia* au cœur même du platonisme, et contribue à l'analyse sans cesse reprise de l'adhésion de la conscience au bien qui est sa fin ».

Le dernier développement du *Lysis* sera de montrer que le *prôton philon* renvoie à un apparenté *oikeion* qui se définit par une affinité de nature, non pas par les liens du sang. Platon va à l'encontre de Xénophon, selon lequel les relations familiales sont les plus achevées des relations de *philia*. L'amour, l'amitié et le désir impliquent un apparentement naturel, entre celui qui désire ou aime et celui qui est désiré ou aimé[211].

---

la pédagogie socratique, ainsi que la signification maïeutique et métaphorique de la grotte et de sa sortie, avatar d'une nouvelle naissance reliée à la vérité, pour celui qui travaille la philosophie.

[210] Le fait que Dorion se réfère à Fraisse, renforce notre précédente argumentation sur la dimension 'méthaphysique' de la *philia* décrite par Fraisse. En effet, la dimension quasi-mathématique de la démonstration de Dorion de la relation amoureuse va dans ce sens.

[211] Voir *Lysis* (221e-222a), le désir implique une forme d'apparentement au niveau de l'âme ; des dispositions de l'âme, les occupations ou l'aspect physique (*eidos*). L'apparentement apparaît encore une fois comme un troisième terme unificateur. L'apparentement par l'âme est ce qu'il y a de plus élevé.

En principe, pour Dorion[212], l'assimilation de l'*oikeion* au bien devrait se produire dans le passage conclusif (222b-e), mais pour des raisons qui tiennent à l'âge des interlocuteurs, au souci de respecter l'ignorance de Socrate, nous n'aurons droit, dit Dorion qu'à une tentative avortée d'assimilation du bien à l'*oikeion*.

On pourrait croire que dans le *Lysis* la pratique d'une "philosophie initiatique" est totalement remplacée par une proto-métaphysique dans la relation entre le *prôton philon* et « le souverain bien (*ta ariston*) »[213]. Car, nous assistons petit à petit à la naissance du philosophe de la cité où, au contraire, l'*erôs* devient un sentiment qui ne peut pas être annulé, mais doit être partiellement désamorcé et transformé en *philia*. Le *Lysis* a pourtant quelque chose de socratique, il y a toujours la thématique de l'amour. La médiation de la beauté des jeunes hommes pour atteindre autre chose. Il y a aussi, le combat de Socrate contre l'emprise amoureuse découlant d'une pensée sophistique hédoniste.

Pourtant, le *Lysis* est sans détour, la relation entre Hippothalès et son jeune amant doit être modifiée. L'*erôs* doit être englobé par une *philia* utile à la cité mais avant tout utile aux amants. Mais deux voies doivent se différencier, le *prôton philon* et même le « souverain bien », s'ils peuvent se faire sans mention d'une inspiration divine, n'ont rien à voir avec la voie sophistique de l'amour hédoniste défendu par Calliclès (Platon, *Gorgias*). Car comme nous l'avons déjà écrit (mais il convient de le rappeler) : nous opposons l'utilité sociale qui peut prendre la forme d'une utilisation de l'autre au sens vulgaire à l'utilité divine[214] qui conduit au bonheur. L'utilisation du mot utilité (χρήσιμος) (Platon, *Lysis*, 210d-214e) par Platon, porte en lui-même une histoire religieuse et son devenir éthique. Pierre Chantraine explique à ce sujet qu'à l'origine il y a :

> Χρης la base secondaire commune à […] Χρησμός m. « oracle », désigne non la question posée mais uniquement la réponse formulée (Pi. *P*. 4,60, Hdt., att., SIG 1044, 49, Halic. IVe-IIIe S. av.) […] Composé : πῦθο-χρηστᾶς m. dor. « inspiré par la Pythie » (AEsh. Ch. 940. […] Χρηστός : adj. verbal « que l'on peut utiliser », d'où la notion d'excellence extrême […] Apparaît dans. *Batr*. 39, puis commun en ion.-att.,

[212] PLATON, *Lysis*, introduction de Louis-André Dorion, *op. cit.*, p. 208.
[213] PLATON, *Lysis*, introduction de Louis-André Dorion, *op. cit.*, p. 203.
[214] Une utilité décrite par Eschine de Sphettos dans l'*Alcibiade*. En effet, Eschine dans ses fragments ramène l'expérience de l'enthousiasmos à l'utilité. Par la *theia moira*, Socrate devient enfin utile à quelqu'un, en particulier pour Alcibiade. *Socratis et Socraticorum Reliquiae. Vol. 2,* AESCHINES [= VI A]).

notamment dans de multiples valeurs morales et sociales ; fréquent dans les épitaphes à partir de l'époque hellénistique, avec la formule au vocatif χρὴστὲ (χρὴστὴ) χαῖρε, Garducci, Epigr. Graeca 3, 151-152. Noter la χρὴστὴ τελευτή « fin heureuse » ; p.-ê. de là χρὴστηόν τινα ποιεῖν = ἀποχτιννύναι à Sparte selon Arist. fr. 592 = Plu. *Quaest. Rom*. 52, *Quaest. Graec*. 5 (v. L. Robert, *Études Anatotiennes* 369) ; peut s'expliquer aussi par l'idée d'une disposition définitive prise à l'égard d'une personne […] Formes moins anciennes : χρὴστό-φιλος « qui a pour ami les gens de biens » (Arist.), -φιλία (Arist.) ; χρὴστό-ήθης « d'un caractère bon et honnête » (Arist., Plot.), -ήθια (*LXX*, Démétr.) ; et plusieurs termes exprimant l'excellence dans un talent […] (Et enfin) χρήσιμος adj., non forcément issus de χρῆσις pour la forme (*Redard*, o. c. 101), très proche de χρηστός pour le sens : qualifie celui en qui ou ce en quoi on cherche et on trouve recours, ressource, avec les associations et les mêmes spécifications morales et sociales (*Thgn*. 406, Hdt, *Th*, att., etc.)[215].

La relation qu'entretient ce mot avec le monde religieux et celui de l'éthique est criant. Il semble que le langage grec s'est petit à petit modifié pour partir de l'apport du divin (à travers l'oracle) pour enfin incorporer ces nouvelles conceptions de l'apport humain. Un processus que nous pensons retrouver dans l'œuvre de Platon. On note une connotation très positive de la racine est de son déploiement. Cela prouve que l'utilité platonicienne du *Lysis* n'a rien de vulgaire. Voir même procède d'une transposition du langage religieux vers le langage philosophique.

On ne peut nier pourtant un mouvement qui s'opère chez Platon, nous entrons avec le *Lysis* dans un dialogue où l'*erôs* socratique est replacé dans un genre plus vaste qui est celui de la *philia*. D'ailleurs le mot *erôs* ne nomme plus cette force qui crée une intensité philosophique sans égale. Elle est redevenue un attrait physique[216].

[215] *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, p. 1276-1277,

[216] À ce sujet Romina Andrea est très claire :
« Nous travaillerons sur les relations interpersonnelles chez Platon, c'est-à-dire sur *erôs* et *philia*. Nous verrons que les deux familles de mots subissent un certain déplacement dans la signification, ce qui signifie qu'*erôs* et *philía* sont associés à un domaine sémantique complètement nouveau. Et ce déplacement est si important que les deux relations finissent par être équivalentes à un moment donné. Cependant, cela ne doit pas être compris comme une fusion de termes ou de sens. *Erôs* et *philía* ne deviennent jamais synonymes, mais plutôt une sorte de convergence ponctuelle des sens, que nous pourrions appeler symbiose philosophico-linguistique, car c'est une coexistence conjointe des significations qui désignent les deux types de relations à la recherche d'un avantage mutuel. Les mots *erôs* et *philía* ne sont pas synonymes, pas plus que les relations qu'ils créent. Bien au contraire, ils appartiennent à des familles conceptuelles différentes : *erôs*, qui est généralement traduit par amour, toujours connoté un désir sexuel ; *Philia*, d'autre part, qui est traduit par amitié de manière abstraite, était bien plus lié à une proximité affective ». Andrea ROMINA, *Campo de convergencia entre las relaciones de eros y de philía en Platón*, *op. cit.*, p. 1.

Ainsi, selon notre hypothèse, au sein de cette œuvre, Socrate se situe chez les "anthropologues". Ici plus de délire, d'enthousiasme[217], mais seulement une démarche intellectuelle pour mettre en travail des problématiques[218]. Notre propre écrit de ce chapitre et notamment nos interprétations des notes de Dorion prennent un tournant mathématique (relation érotique (E) = A+B+ tiers (t)), ce qui montre que la source même de cette réflexion s'est déplacée du domaine cultuel à une pensée faite de notions, notions qui étaient cependant à la base des recherches socratiques : *ti esti to agathon* ? *ti esti to kalon* ?

Dans notre hypothèse, nous passons progressivement de la pratique de la "philosophie initiatique" par culte érotique à une science divine "théologique" et une éthique humaine.

Pourtant, cette histoire de l'*erôs*, n'est non seulement pas finie, mais elle va prendre un tournant inattendu. En effet, avec le *Théétète*, une certaine pratique secrète va nous être révélée.

---

[217] Notre analyse doit être nuancée : On peut penser au contraire qu'avec la notion de *prôton philon* Socrate est tout à coup inspiré. Car il n'est pas dans son attitude habituelle de doute unilatéral. N'est-il pas séduit, charmé par la beauté et la candeur du jeune Lysis ?

[218] Romina Andrea décrit bien cette dimension anthropologique présente dans le *Lysis* :
« Commençons par expliquer brièvement le problème des relations érotiques. Les relations pédérastiques, comme on le sait, étaient une pratique courante dans l'Athènes classique. Lorsque des relations s'établissent entre deux jeunes garçons ou deux hommes mûrs, elles ne suscitaient pas trop d'intérêt pour être attaquées moralement. La critique portait sur relations que les hommes mûrs essayaient d'entretenir avec les jeunes, étant donné que ces derniers étaient encore dans une phase de développement de leurs compétences publiques et n'avaient pas atteint une position politico-sociale, ce qui pouvait entraîner la corruption des jeunes *erômenoi*.
Nous avons ici le développement de problème socio-éducatif et politique :
'L'*erastès*, l'amant, devait être une sorte de guide spirituel pour l'*erômenos*, car le jeune homme était à un âge où il avait commencé à marcher seul, déjà sans l'aide du pédagogue, et il devait se préparer à une vie d'adulte. C'est à cette époque que les hommes adultes ont commencé à abuser des jeunes hommes, alors qu'ils jouissaient de leur jeunesse, mais ils étés abandonnés dès qu'ils vieillissaient'.
C'était un âge critique où le citoyen grec devait être formé pour faire face aux obligations de la *polis*. Platon n'est pas inconscient de ce problème et essaie de donner une sorte de solution établissant une nouvelle série de formes de comportement à l'égard des relations et en particulier des relations érotiques ». Andrea ROMINA, *Campo de convergencia entre las relaciones de eros y de philía en Platón*, *op. cit.*, p. 2.

2. Théétète, la fin de la médiation de la beauté du corps et la révélation tardive de la *technè* de Socrate

Selon l'hypothèse stylométrique, le *Théétète* est un ouvrage relativement tardif. Selon notre hypothèse, la présence de Platon est maintenant plus forte dans ces textes, de manière corolaire le désir des corps de Socrate s'éteint, tout cela dans un but apologétique et dans le désir d'innocenter Socrate et le thiase de "la maison de Callias", mais également dans le but de clarifier la pratique érotique socratique de l'âme.

Effectivement, le *Théétète* commence son dialogue par une information de première importance, Théétète n'est pas un beau jeune homme : « (Théodore)- Mais en fait - et ne te fâche pas contre moi - il n'est pas beau, et il te ressemble, tant pour l'aplatissement du nez que pour les yeux saillants »[219]. Et cela résume tous les processus cités. En plus de faire taire les détracteurs de Socrate, Platon assène un coup de grâce en divulguant pourquoi Socrate était un homme érotique : la maïeutique. Ce faisant, il y décrit un maître religieux, bienveillant et permettant aux jeunes hommes de s'améliorer.

À ce propos, Jean-Luc Périllié écrit-:

> L'art socratique appelé *maieutikè* est présenté comme inconnu des profanes et relevant du secret (*Théét*.149a)[220]. En cela, cette révélation du *Théétète*, 149-a151-d, concernant la maïeutique se situe bien dans le prolongement de la première 'ouverture des portes' du *Banquet* concernant le Socrate privé et ésotérique, apportée par le discours d'Alcibiade. On passe de la révélation concernant l'homme à celle concernant sa *technè*. En cela, ce passage bien connu du *Théétète* se présente indéniablement comme une clé tardive apportée par Platon, permettant de comprendre rétrospectivement dans quel but Socrate, dès les *Premiers dialogues*, accompagnait des jeunes gens, pourquoi il s'évertuait à réfuter leurs pensées mal formées (avortement) et pourquoi il s'entremettait auprès des sophistes, dès lors que le jeune homme était perçu comme 'vide', tel Hippocrate au début du *Protagoras* […] Il y a fort à croire que ce rôle d'*entremetteur* que s'accorde Socrate (*promnômai*, *Théétète*, 151b3) chez Platon, qu'on retrouve aussi d'une manière spectaculaire chez Xénophon avec le terme très cru de *mastropos* (proxénète) (*Banquet*, chap. III sq.), correspond à un trait idiosyncrasique très fort, très chargé d'*eirôneia* […]. Avec cette fonction se manifeste tout l'aspect trivial, grossier, subversif, chargé de force érotique, du Socrate

[219] PLATON, *Théétète*, *op. cit.*, 144a.
[220] « Socrate – Et que j'exerce le même métier (accoucheuse), est-ce que tu l'as entendu ? Théétète – Pas du tout Socrate – Eh bien, le fait est, sache-le bien ; ne me dénonce pourtant pas devant les autres. Car mon ami, cela passe inaperçu, que je possède cet art ». PLATON, *Théétète*, *ibid.*, 149a.

historique – caractère cru que Platon, contrairement à Xénophon, a quelque peu masqué, mais qu'on retrouvera plus tard chez un Cynique comme Diogène de Sinope[221] .

Il s'agit du troisième acte du 'sauvetage du soldat Socrate' et selon cette hypothèse, cette pratique de la maïeutique n'est rien d'autre qu'un culte érotique, qui passe par une initiation mystérique, dans une procédure en trois temps, choix du jeune homme par le divin, fécondation de l'âme, avortement ou accouchement de la vérité, tout cela avec la caution négative de la non-interdiction du *daimonion*.

Socrate étant vieux (70 ans) dans le *Théétète*, Il est nécessairement moins émoustillé par la beauté physique des jeunes hommes. Mais la thématique de l'amour des jeunes gens demeure. Comme on la retrouve dans le *Philèbe*. Ainsi, avec le *Théétète*, il s'agit du dépassement de la médiation de beauté du corps, ce déclassement étant couplé avec la révélation tardive de la *technè* de Socrate. Ce dernier ouvrage est un baroud d'honneur. C'est à ce moment là où Platon délivre le secret qui doit mieux faire comprendre le ministère socratique. Peut-être en raison de la neutralisation des ennemis de Socrate, Platon montre que ses contemporains ignoraient tout de sa pratique philosophique.

(Socrate) – Eh bien, le fait est, sache-le bien : ne me dénonce pourtant pas devant les autres. Car, mon ami, cela passe inaperçu, que je possède cat art (accoucheuse) : eux, parce qu'ils ne le voient pas, ce n'est pas cela qu'ils disent sur moi, mais que je suis absolument de nulle part et que je fais perdre aux hommes leurs moyens (Λέληθα γάρ, ὦ ἑταῖρε, ταύτην ἔχων τὴν τέχνην· οἱ δέ, ἅτε οὐκ εἰδότες, τοῦτο μὲν οὐ λέγουσι περὶ ἐμοῦ, ὅτι δὲ ἀτοπώτατός εἰμι καὶ ποιῶ τοὺς ἀνθρώπους ἀπορεῖν.)[222].

C'est ainsi que se termine la grande apologie platonicienne de Socrate, le maître est philosophiquement sauvé. Platon a rendu justice à son maître, à sa nature, à l'*erôtikos anèr*. Nous comprenons que l'utilisation officielle de la force érotique n'est qu'une parenthèse dans la philosophie antique. La philosophie sera, désormais, reprise par la mesure, la tempérance, l'éthique et surtout un travail plus 'anthropologique' où l'humain va peu à peu devenir la source et le centre de la pensée aux dépens du divin. En effet, Platon dans le *Timée* fait

[221] Jean-Luc PÉRILLIÉ, *Socrate et l'énigme des Dialogues de Platon*, *op. cit.*, p. 154-155.
[222] PLATON, *Théétète*, *op. cit.*, 149a.

revenir Socrate à la *philia*. Ainsi, à l'exception du *Philèbe*[223], où cela reste implicite, l'*erôs* dans la pratique initiatique en philosophie n'aura finalement été qu'une parenthèse. Au fur et à mesure des *Dialogues*, nous assistons à la naissance du philosophe de la cité, avec des problématiques en prise avec des enquêtes politiques, scientifiques, morales. Ainsi Socrate acquiert sa dimension pleinement 'métaphysique'. Le *daimôn* érotique semble alors une parenthèse. Cela signe la fin des rituels, mais de manière officielle. Mais pour autant sa pratique érotique est-elle définitivement perdue ?

3. *Banquet*, reprise de l'erôs socratique, sources empédocléennes du Discours d'Aristophane et transposition du rite d'Eleusis dans le discours de Diotime

Selon Luc Brisson, le discours de Diotime rapporté par Socrate nous apprend qu'en restant dans le monde sensible, l'acte sexuel entre l'homme et la femme permet de perpétuer le beau dans le monde sensible, alors que le Beau est éternel dans l'Intelligible. Au contraire, au niveau du monde intelligible, seule la relation homoérotique relève du domaine de l'âme. Le sentier entre le sensible et l'intelligible demande un processus initiatique et un intermédiaire : le *daimôn* Éros. Ainsi, retransmettant ce discours,

> Socrate s'oppose radicalement à Aristophane. Pour Aristophane en effet, la puissance d'Éros réside dans l'union, dont, au niveau du sensible, il assure la réalisation entre les êtres humains qui recherchent leur moitié complémentaire, alors que, pour Socrate, Éros permet de passer du sensible à l'intelligible qui constitue la réalité véritable[224].

C'est ce que nous avons appelé le processus de médiation du corps vers l'âme de l'*erôs* socratique. Cette analyse de Brisson nous montre l'idée d'un passage entre le sensible et l'intelligible, d'un mouvement qui a donc besoin d'un sentier pour être effectif, mais également d'un guide. Tout cela est illustré par le surgissement d'une phraséologie pour le moins inattendue dans des textes philosophiques : la phraséologie des cultes à mystère. De

[223] Platon ressuscite Socrate dans le *Philèbe* pour régler un contentieux sur le plaisir. Ce n'est pas un problème politique. C'est Socrate en tant qu'amant de la Muse philosophe, comme dans le *Gorgias*. Voir les dernières lignes du *Philèbe* et la note de Pradeau (p. 1364). De plus, la discussion n'est pas vraiment de type scolastique.
[224] Platon, *Banquet*, *op. cit.*, introduction de Luc BRISSON, p. 46-47.

plus, dans le *Banquet* nous voyons apparaître la même division que dans le *Phèdre*, c'est-à-dire l'opposition entre un Aristophane bloqué par Éros dans le sensible et Socrate lui donnant son pouvoir de guide vers l'intelligible.

> Il semble très probable que l'éloge d'Éros par Aristophane fasse allusion à l'Éros orphique dont l'auteur comique décrit la naissance dans les *Oiseaux* (v. 693-703) […] L'influence de l'orphisme sur Aristophane peut avoir été directe[225] ou indirecte, par l'intermédiaire d'Empédocle, cf. Denis O'Brien, « L'Empédocle de Platon », *Revue des études grecques* 110, 1997, p. 381-398. Sur *Banquet* 189c2-193d5, cf. les pages 385-390[226].

Ce rapprochement que font Brisson et O'Brien justifie notre filiation des pratiques de la "philosophie initiatique" et dont Pythagore, lui-même inspiré par l'orphisme, a été le père fondateur. Puisque O'Brien, relie les Orphiques et les Pythagoriciens comme Empédocle Socrate et Platon. Le discours de Diotime ne peut pas être considéré comme une pure invention platonicienne, c'est l'hommage à une généalogie des pratiques philosophiques initiatiques, réinterprétées par un philosophe profondément inspiré (Platon).

Cependant, il convient de s'assurer de la solidité de cette filiation. O'Brien écrit que dans le *Banquet* de Platon (189c2-193d5) Aristophane s'inspire d'Empédocle. Pourtant, il existe une distinction entre les deux auteurs. En effet, pour Aristophane les entités en forme de sphères ancêtres des êtres humains ne sont pas nécessairement bisexuées. La séparation faite par Zeus sépare aussi bien deux hommes, deux femmes que deux êtres de sexes différents. Pour Empédocle ces êtres originaux sont à la fois mâles et femelles. Ainsi, la question se pose de savoir si la possibilité de réunification par la sexualité de ces âmes provient d'Empédocle (ce qui donnerait du poids à l'existence d'un culte érotique au sein de la tradition philosophique). Pour O'Brien, il est

---

[225] Au sujet de l'influence directe, nous pouvons mentionner Euthyphron qui a toute l'apparence d'un prêtre orphique au Ve siècle à Athènes, ayant une secte autour de lui (*tois amphi Euthuphrona, hoi amphi Orphea*, Platon, *Cratyle* 400a, 400c). C'était la thèse de Burnet. « Car Euthyphron, d'après lui ne devrait pas être considéré comme le représentant des croyances traditionnelles de son temps […] il dut appartenir à quelques sectes issues du pythagorisme ». Maurice CROISET, recension de : « *Plato's Euthyphro, Apology of Socrates and Crito edited with notes by John Burnet* », dans *Revue des Études Grecques*, tome 37, fascicule 173, Octobre-décembre 1924, p. 468. De plus, dans le *Cratyle*, Socrate rapporte les étymologies orphiques en se plaçant sous la bannière de l'*enthousiasmos* d'Euthyphron.

[226] Platon, *Banquet*, *ibid.*, p. 47.

> Possible de répondre de façon positive à cette question : les deux zoogonies d'Empédocle ne se sont pas arrêtées à la production d'hommes et de femmes. Sous l'influence croissante de l'Amour, les membres isolés qui se réunissent, d'abord sous forme de monstres, ensuite sous forme d'hommes et de femmes, finiront par avoir une part égale de l'eau et du feu, formant ainsi des êtres bisexués, avant d'être résorbés dans l'unité parfaite de la Sphère bienheureuse. De façon à la fois inverse et parallèle, les êtres bisexués contraints de se séparer en hommes et en femmes seront, un jour, écartelés en membres isolés, avant de perdre toute identité individuelle au moment de la séparation totale des éléments, apogée de l'œuvre séparatrice de la Discorde. Si cette reconstitution est correcte, la théorie d'Empédocle rejoindra, sur ces deux points, celle d'Aristophane dans le *Banquet* : Empédocle, de même qu'Aristophane, croira à une évolution qui dépassera, pour le meilleur ou pour le pire, la condition actuelle des hommes que nous sommes[227].

Nous touchons ainsi à l'origine de la pratique d'une philosophie de couple socratique, puisque l'*erôs* socratique qu'est la relation amoureuse, reliée par le savoir que représente Hermès dans le mythe d'Aristophane, nous offre les voies possibles pour l'humain : la construction du corps par l'hétérosexualité ou le déploiement de l'âme par l'homoérotisme.

Il est ainsi possible de penser l'homoérotisme de Socrate comme étant, lors de la maïeutique, un homoérotisme féminin (nous développons l'idée p. 262). Puisque Socrate, dans cette pratique, est une sage-femme, et que le jeune homme accouche. Deux figures dont la fusion engendrerait un être sphérique purement féminin. Ce qui prouve que l'homoérotisme socratique ne peut se relier tout le temps à un désir homosexuel, qui, en plus de bloquer le philosophe dans le sensible (même s'il ne peut y avoir reproduction des corps), ne correspond absolument pas à la force érotique en présence. Car, dans la maïeutique, il ne s'agit pas d'homosexualité mais d'homoérotisme féminin. D'ailleurs, Luc Brisson ajoute quelque chose qui justifierait une proposition d'herméneutique à caractère général puisqu'il écrit :

> À une conception masculine de l'éducation associée à l'éjaculation, Diotime oppose une conception féminine comme procréation. Dans ce contexte, comme cela a déjà été dit, l'éducation n'est plus considérée comme l'acquisition d'une compétence relative aux choses sensibles, mais comme une conversion vers l'intelligible, en général et vers la Beauté en particulier qui assimilée aux divinités qui président à l'accouchement (« Ainsi ce qui dans la génération joue le rôle de la Moire et d'Ilithyie, c'est la Beauté », *Banquet* 206d), conduit l'âme du disciple à enfanter […] cet enfantement spirituel transposant au niveau de l'âme une activité que l'ensemble des êtres humains, les femmes en particulier, mettent en œuvre au niveau du corps […] C'est ce changement dans la façon de concevoir l'éducation, indissociable d'une

[227] Denis O' BRIEN, « L'Empédocle de Platon », dans *Revue des études grecques* 110, 1997, p. 388-390.

> modification radicale de définir le savoir, qui permet de saisir la pertinence des allusions aux mystères dans le discours de Diotime rapporté par Socrate et de mesurer leur importance [228]

Nous avons ici la démonstration qu'il existe deux manières frontalement opposées de penser le savoir, dont la seconde est intimement reliée au religieux. Un peu comme s'il existait une science du monde sensible et une science du monde intelligible. Une éducation qui s'adresse au corps, s'oppose à une éducation qui s'adresse à l'âme, un savoir sensible s'oppose au savoir intelligible.

Luc Brisson ajoute : « Ce type de relation sexuelle oriente, par la suite, soit vers l'action politique, comme l'indique Aristophane, soit vers cette initiation de type philosophique que décrit Socrate rapportant les paroles de Diotime »[229]. Nous avons ainsi nos deux types de voies, celle anthropologique qui conduit à la perpétuation de la *polis*, globalement à la politique et celle des inspirés qui, selon les textes, en particulier *Banquet*, conduit à la félicité divine par l'initiation.

Ainsi comme le dit Diotime :

> Voilà Socrate sans doute Socrate, en ce qui concerne les mystères relatifs à Éros, les choses auxquelles tu peux, toi aussi être initié. Mais la révélation suprême et la contemplation, qui en sont également le terme quand on suit la bonne voie, je ne sais si elles sont à ta portée. Néanmoins, dit-elle, je vais parler sans ménager mon zèle. Essaie de me suivre, toi aussi, si tu en es capable […] Or, s'il enfante la vertu véritable et qu'il la nourrisse, ne lui appartient-il pas d'être aimé des dieux ?[230] Et si entre tous les hommes, il en est un qui mérite de devenir immortel n'est-ce pas lui ? (trad. Brisson)[231]

Suivant notre schéma argumentatif, nous devrions retrouver des éléments des rites d'Eleusis au sein même du discours de Diotime. En comparant la pratique érotique socratique et les Mystères d'Eleusis Brisson écrit :

---

[228] Platon, *Banquet*, *op. cit.*, introduction de Luc BRISSON, p. 65.
[229] Platon, *Banquet*, *ibid.*, p. 48.
[230] Nous notons une concordance, dans les *Mémorables*, Xénophon écrit « grâce à moi, ils sont amis des dieux » XÉNOPHON, *Mémorables*, II, 1, 33. Dans la note 7, Brisson écrit : « Platon soutient également que c'est grâce à la vertu que les hommes deviennent amis de dieux (*Lois* IV 716 c-d), alors qu'Aristote rejette l'hypothèse qu'il puisse y avoir des relations d'amitié entre les hommes et les dieux (EE VII 12, 1244b7-10). Xénophon reconnaît à plusieurs reprises la possibilité d'une relation d'amitié entre les hommes et les dieux (cf. *Chasse*, XIII, 17-18 ; *Banq*. III 14 ; IV 46-49 ».
[231] Platon, *Banquet*, *op. cit.*, 209e5-210a2, 212a6.

> Dans ce contexte, éduquer, c'est tourner le regard de l'âme du sensible vers l'intelligible, de l'image vers le modèle qui est la réalité véritable. La comparaison avec les mystères devient alors toute naturelle.
>
> En dépit de leur diversité, on peut faire cette remarque générale sur les cultes à mystères. Les mystères sont des cérémonies au cours desquelles l'admission et la participation d'un individu dans un groupe dépendent d'une dramatisation mettant en scène un changement de statut, c'est-à-dire une initiation (*teleté*) ; à la limite, mystère et rite d'initiation sont synonymes. Alors que, dans le cas des initiations qui impliquent le passage d'une classe d'âge à une autre et donc du statut d'enfant à celui de citoyen adulte, on se situe sur le plan de la réalité sociale, dans le cas des initiations mises en œuvre dans le cadre de cultes à mystères, le passage mis en scène est en lui-même invisible, puisqu'il implique le passage d'un état spirituel à un autre[232].

Les besoins de réponses existentielles des Athéniens de l'âge classique peuvent être considérés comme la source de l'avènement des cultes à mystères. Ces cultes sont alors représentés comme relevant d'un besoin fondamental, probablement institué à partir d'une certaine pression populaire, de trouver un sens existentiel à face à la mort, la maladie et la souffrance : la religion homérique restait certainement trop superficielle face aux attentes spirituelles, face à l'espérance en le salut des âmes après la mort. Cette phrase de Platon est tellement signifiante que nous la répétons : « voilà sans doute, Socrate, en ce qui concerne les mystères relatifs à Éros, les choses auxquelles tu peux toi aussi être initié (*muêtheies*). Mais la révélation suprême et la contemplation (*tà têlea kai epoptika*), qui en sont également le terme quand on suit la bonne voie, je ne sais si elles sont à ta portée » (*Banquet*, 209e-210a). Ce qui est très étonnant, très significatif, c'est le surgissement du terme *epoptika* sans aucune ambiguïté (par opposition avec le passage d'Empédocle que nous avons cité, *epopteuein*) sur le plan des cultes à mystères. Cela indique d'une manière on ne peut plus manifeste une reprise par Platon, dans le discours de Diotime, du rite éleusinien.

D'où la nécessité de différencier les Grands Mystères et des Petits Mystères qui avaient cours à Eleusis. La question est alors de savoir si on retrouve cette distinction au sein même du discours de Diotime

En effet, les Mystères d'Éleusis étaient constitués de deux étapes, les « petits Mystères », l'initiation et les « grands Mystères », où l'initié (*mustês*) était accompagné sur le

[232] Platon, *Banquet*, *op. cit.*, introduction de Luc BRISSON, p. 66-67.

sentier par un (*mastagôgos*). Nous voyons dans les « grands Mystères » l'importance de la relation, de la dimension de couple que nous retrouvons chez Empédocle, chez Socrate, dans le discours d'Aristophane et dans le discours de Diotime.

Ainsi, « en quoi consistait cette initiation ? On est à peu près sûr que les rites comprenaient trois éléments : les *drômena*, représentations dramatiques, les *deiknûmena*, objets sacrés qu'on montrait, et les *legômena*, commentaires qu'on faisait sur le *drômena* »[233]. En proposant à Socrate de nous sortir de la prison du monde sensible pour découvrir le monde intelligible, Diotime, (par la voix de Socrate et l'écriture de Platon) opère une transposition philosophique des rites d'Éleusis.

En faisant appel aux recherches Christoph Riedweg[234] Brisson écrit qu'il s'agit de découper :

> Le discours de Diotime à partir des articulations de ce passage de Clément d'Alexandrie : 'Ce n'est donc pas sans raison que les mystères commencent chez les Grecs par les rites purificateurs comme chez les Barbares par le bain. Ensuite, ce sont les petits mystères qui ont pour fonction d'enseigner et de préparer à ce qui doit suivre, puis les grands mystères qui concernent l'ensemble des choses, où il ne reste plus à apprendre, mais à contempler et à comprendre la nature et les réalités' (*Stromates*, XI, 70, 7-71, 2, trad. A. Le Bouleluec). Le découpage que propose Christoph Riedweg est légèrement différent de celui que je suggère ; mais les deux sont compatibles »[235].

Socrate embarrassé dit : « que je n'avais pas raison tout à l'heure d'être plongé dans l'effroi ? N'est-ce pas plutôt à la façon d'un devin que je viens de parler, en disant qu'Agathon allait s'exprimer de façon admirable, tandis que moi j'allais me trouver dans l'embarras ? » (*Banquet*, 198a7-8 trad. Brisson). Le philosophe athénien continue sur la critique des éloges d'Éros puis commence le processus initiatique. « Dans un premier temps,

---

[233] Platon, *Banquet*, *ibid.,* p. 68.
[234] Sur le sujet cf. Christof Riedweg, *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien, Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte* 26, Berlin/New York, De Gruyter, 1987. Sur le *Banquet*, p. 2-29, et sur le *Phèdre*, p.30-67. Riedwed valide l'hypothèse de la phraséologie des mystères, il écrit à ce sujet « *Einführung von Mysteriterminologie in 209e5, aber auch die Person der Diotima selber, deren besonderen Beziehung zum KultischRituellen gleich zu Beginn deutlich gematch wird* (201d3-5), cf. S.4) ». Il y a introduction de la terminologie des mystères en 209e5, mais aussi à la personne de Diotima elle-même, dont la relation particulière avec le cultuel-rituel est clairement mise en évidence dès le début (201d3-5), cf. p.4). *Ibid*. p. 10.
[235] Platon, *Banquet*, *ibid*., p. 69-70.

tout le moins, il s'agit non point d'un discours, mais d'une discussion entre lui et Agathon (199c3-201c9). Cette discussion est un entretien réfutatif, *élenkhos* qui équivaut en fait à une purification (voir *Soph*. 230b-d). Ce dialogue avec Agathon est suivi par un interlude (201d1-e7) où Socrate annonce qu'il va rapporter l'entretien qu'il a eu avec Diotime »[236].

L'explication de Socrate (*Banquet*, 201e8-209e4) sur la naissance d'Éros est reliée aux petits Mystères d'Éleusis, la phase (*tà legomena*). Diotime nous apprend le rôle d'intermédiaire et la puissance du *mega daimôn* Érôs. Tout cela construit le sentier d'initiation avec son pont intermédiaire entre le monde des hommes et celui des dieux. Ensuite nous avons une seconde phase qui transpose les grands Mystères. Nous avons le voyage accompagné, que constitue le passage de l'âme du sensible vers l'intelligible, où l'initié (*muêtheies*) peut atteindre « la révélation suprême et la contemplation (*tà têlea kai epoptika*), qui en sont également le terme quand on suit la bonne voie, je ne sais si elles sont à ta portée' (209e-210a). Il est difficile d'être plus explicite »[237].

Nous rappelons qu'il ne faut pas s'y tromper : ce qui ressemble à une pure ascension ne concerne que le discours de Diotime, pas l'ensemble de la pratique socratique. Il y a d'ailleurs un contenu platonicien évident qui se met en place. L'ascension n'est pas l'unique démarche de la pratique de la "philosophie initiatique". De fait, par la suite, avec la maïeutique, Socrate rappelle, en explicitant que sa mère était sage-femme (*Théétète*, 149a) que dans la pratique philosophique il y a également une descente par voie basse. L'initié devient lui-même un pont. Puisqu'il ne s'agit pas simplement d'arriver à contempler le Beau mais bien d'en apporter les fruits dans ce monde. Ce passage de la beauté du corps qui précède la beauté de l'âme, et la contemplation de la Beauté intelligible, contient en elle-même le même processus que celui du *daimôn*. N'oublions pas la démarche profondément pédagogique de la philosophie. Quel que soit le degré de confidentialité, ou même d'expertise de la philosophie, il y a ruissellement. À l'instar des dieux bienheureux, le comportement même du philosophe est vecteur d'un apprentissage. Socrate (tout comme Pythagore et Épicure) ne s'est pas enfermé dans les murs d'une école. Le Discours de Diotime doit être compris comme un prolongement de la démarche de Socrate.

---

[236] Platon, *Banquet*, *ibid*., p. 70.
[237] *Ibid*.

Cette inspiration Éleusienne qu'a perçue Luc Brisson renvoie également à notre questionnement sur la validé des sources tardives, notamment l'utilisation d'auteurs néoplatoniciens ou néopythagoriciens qui pourraient donner une image faussée des pratiques de l'âge classique. Cela part de l'hypothèse qu'il y aurait une coupure, une déformation de la pensée et des pratiques au cours de l'époque hellénistique. Pourtant, Édouard des Places écrit : « En conclusion, si Platon est à l'origine de ce recours aux mystères, entre lui et Clément, Philon a formé un relais »[238]. Cependant, des Places pose la question de l'utilisation métaphorique de la phraséologie des mystères. Pourtant, la force de la présence de ces cultes, *a fortiori* la présence du religieux depuis la naissance de la philosophie au sein de certains courants comme les pythagoriciens que Platon présente implicitement comme une source, nous incite à répondre partiellement à la négative. En somme, avec le discours de Diotime, Platon nous dévoile la part mystérique de la philosophie. Mais, ce n'est pas tout, car il existe un dialogue platonicien où notre hypothèse de la dualité des voies qui s'offrent à l'humanité entre l'"anthropologie" et l'"inspiration", où la mise en pratique de la phraséologie des mystères d'Éleusis devient effective. Diotime représente, en fin de compte, le programme global de l'initiation mystérique, une ligne directrice principale, la perspective d'une voie de salut : devenir *theophilès* par l'éros. On est dès lors en droit de se demander si le *Phèdre* qui, dans la chronologie des *Dialogues*, est consécutif, ne représente pas la mise en application concrète, dans l'expérience même de l'amour (l'attachement de Socrate à Phèdre), de cette voie initiatique.

4. *Phèdre, erôs* mystique et mise en lumière des deux rhétoriques

Depuis l'affaire qu'il l'a opposé à Teucros (un métèque vivant à Athènes qui, en 415 av. JC, dénonça et fit la liste des accusés dans l'affaire de la parodie des Mystères d'Éleusis et à la mutilation des Hermès), le nom de Phèdre est relié aux Mystères d'Eleusis.

Comme le souligne Luc Brisson :

---

[238] Edouard DES PLACES, Riedweg (Christoph). *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*, dans *Revue belge de philologie et d'histoire*, tome 67, fasc. 1, 1989. Antiquité - Oudheid. p. 190.

La chose pourrait expliquer l'importance des allusions au Mystères dans le *Banquet* et du *Phèdre*, nous permet en outre de comprendre deux allusions de Lysias à *Phèdre*. Dans son plaidoyer *Sur les Biens d'Aristophane* [XIX] (15), Lysias nous apprend que, quand il épousa sa cousine, Phèdre « était un homme pauvre, mais qui ne l'était pas devenu par sa faute » […] Dans une pièce intitulée *Phèdre*, qui aurait été représentée vers 363 av. JC, le poète comique Alexis (frag. 245, CAF II, p.386 Kock = Athénée XIII 562a) met ces deux vers dans la bouche de Phèdre : « alors que je quittais le Pirée, le malheur et la perplexité me firent devenir philosophe ». Il s'agit peut-être là d'une allusion à l'affaire des Mystères. On pourrait aussi lire la mention à la pauvreté en *Phèdre*, 227c, comme une allusion aux conséquences de cette affaire ; l'allusion à la vieillesse vise peut-être Socrate[239].

C'est pour cela que Platon fait de lui un acteur majeur du discours sur l'amour mais aussi pour déployer à nouveau la phraséologie des mystères (« Mais toutes recrues de fatigues, s'éloignent sans avoir été initiées à la contemplation de la réalité (πόνον ἀτελεῖς τῆς τοῦ ὄντος θέας) » Voir aussi 250c « Nous étions comblé en tant que mystes et époptes » Les verbes *muéô* et *epopteuô* sont reliés aux petits et grands Mystères Éleusiens Athéniens, ce sont des verbes reliés au silence *post* initiation et à la contemplation). Il en fait également un témoin de la folie érotique (*Phèdre*, 249c-d), du processus de médiation du corps où l'on passe de la séduction physique du monde sensible à la séduction intellectuelle du monde intelligible. Avec cette médiation, on passe de la relation d'amant (*erastès*) et de bien-aimé (*erômenos*) à celui de maître / disciple. En faisant cela le maïeuticien éloigne l'amour du sentiment ou d'une folie purement humaine. Dans le second discours Socrate décrit l'amour comme un *enthousiasmos* (ἐνθουσιάζων, *Phèdre*, 249e). De plus : « l'atmosphère mystique que créent dans le dialogue les multiples allusions aux Mystères, dont le vocabulaire privilégie les images de mouvement ascensionnel, constitue la toile de fond idéale au récit de ces mythes »[240].

Ainsi, deux voies sont fortement explicitées par Socrate. En effet, au début du dialogue, Phèdre fait l'erreur de penser que la rhétorique est un art purement humain (*Phèdre*, 261b). Ce que, dans notre classification nous avons appelé les techniques "savantes", quintessence du processus de laïcisation de la pensée humaine, dans des pratiques comme les plaidoiries judiciaires.

[239] Platon, *Phèdre*, *op. cit.*, présentation de Luc BRISSON, p. 19 et note, 7 p. 65.
[240] *Ibid.*, p. 48-50.

Au contraire, Socrate lui apprend que la rhétorique peut devenir l'art de mettre en travail l'âme (*psuchagôgia*, *Phèdre*, 261a-b). Nous voyons ici dans l'opposition entre le sensible comme état sclérosant et le mouvement libératoire entre le sensible et l'intelligible. À la rhétorique technique (*Phèdre*, 267d-269e) « Socrate veut substituer une véritable science du discours, se fondant et sur la dialectique, seule méthode qui mène sûrement à l'appréhension de l'intelligible et à sa description, et sur la cosmologie, qui permet de savoir à quoi s'en tenir sur l'âme humaine »[241]. Nous avons là une parfaite démonstration d'une pratique de la "philosophie initiatique", avec l'inspiration des muses. Et si nous lions le *Phèdre* et le *Banquet* nous avons l'ensemble des éléments de notre démarche argumentative, avec la présence de Orphiques, des Pythagoriciens, d'Empédocle, tout cela en lien avec Éros. Mais nous pouvons aller plus loin en établissant un autre lien.

Ainsi à la question de savoir si nous n'avons une mise en application du programme du discours de Diotime dans le *Phèdre*. Nous pouvons répondre que dans le premier discours, Socrate se voile en défendant la thèse de Lysias, car il est parjure : il défend la position du non-amant, alors qu'il est sous le charme érotique de Phèdre. Toujours est-il que dans son premier discours, il est *nympholèptos*, envoûté par les Nymphes (Νυμφῶν, *Phèdre*, 230b) du lieu. Ce qui a mis en lumière une première manifestation de son éloquence. Socrate n'a aucun talent humain pour la rhétorique (en somme, la science 'humaine' anthropologique lui échappe complètement). S'il est éloquent, c'est parce qu'il est possédé par des divinités (dans un premier temps de divinités secondaires, les Nymphes). Il y a donc nécessairement une palinodie après intervention du signal démonique (*sèmeion daimonion, Phèdre*, 242b). Socrate alors possédé par Éros et Aphrodite, galvanisé par son amour pour Phèdre, peut déployer un vaste discours inspiré et décrire le monde hyperouranien. Par son expérience de l'*erôs*, le philosophe athénien est mis en situation concrète de la contemplation de l'Intelligible, de transcender le monde sensible. D'où son opposition des deux cheminements amoureux de l'âme, d'un côté le parcours de l'âme récemment initiée qui s'abîme dans la contemplation dès la vue d'un éphèbe particulièrement beau (*Phèdre*, 252b), et, de l'autre, le parcours seulement humain et même bestial de l'âme dont l'initiation est ancienne.

---

[241] *Ibid.*, p. 53.

En effet, pour terminer cette partie sur l'*érôs* socratique nous souhaitons revenir à un passage du *Phèdre* particulièrement troublant :

> Chaque fois donc que, posant ses regards sur la beauté du jeune garçon (παιδὸς κάλλος) et recevant de cet objet des particules qui fluctuent (τὴν ἀπορροὴν) pour venir vers elle– d'où l'expression 'vague de désir' (ἃ δὴ διὰ ταῦτα ἵμερος καλεῖται)- l'âme est vivifiée et réchauffée, elle se repose de sa souffrance et elle est toute joyeuse (δεχομένη [τὸν ἵμερον] ἄρδηταί τε καὶ θερμαίνηται, λωφᾷ τε τῆς ὀδύνης καὶ γέγηθεν, [251d])[242].

Les particules[243] qui se détachent pour vernir et activer le repos de la souffrance de l'âme, où l'on offre à l'être aimé des offrandes comme à une statue divine, sont un lien fort entre la pensée de Platon et celle d'Épicure. De manière extrêmement étonnante, un évènement en particulier reflète ce discours du *Phèdre* à savoir l'*Adversus Colotem*.

[242] PLATON, *Phèdre*, *op. cit.*, 251c-d.

[243] Ici Platon fait référence à une physique pythagoricienne, celle d'Empédocle, dans le fait que le *daimôn* a perdu ses ailes et a été jeté hors de sa condition divine. Il ne s'agit pas pour nous de dire que Platon insère de l'atomisme, mais bien de relier Platon et Épicure (et par la présente Empédocle) dans le mouvement de fond de la pratique de la "philosophie initiatique". Comme l'écrit Luc BRISSON : « l'image des « effluves » semble venir d'Empédocle, qui l'aurait utilisée dans le cadre de sa théorie de la lumière et de la vision (*Ménon* 76c-d) ; pour un exposé de la théorie de la vision chez Platon, cf. *Timée* 67c-e. ». PLATON, *Phèdre*, *ibid.*, note 231, p. 202.

Partie III : Culte d’Épicure et des épicuriens

> Ainsi, ces doctrines et celles qui s'y apparentent, fais-en l'objet de tes soins, jour et nuit, pour toi-même et pour qui te ressemble (ὅμοιον) ; et jamais, ni dans la veille ni dans tes rêves, tu ne connaîtras de trouble profond, mais tu vivras comme un dieu parmi les hommes (ζήσῃ δὲ ὡς θεὸς ἐν ἀνθρώποις). Car il n'est en rien semblable à un vivant mortel, l'homme qui vit au milieu de biens immortels (θανάτοις ἀγαθοῖς).
> Épicure, *Lettre à Ménécée* [1].

L'hypothèse selon laquelle il existerait des pratiques initiatiques épicuriennes est considérée depuis longtemps comme de la médisance. Il suffit de lire Diogène Laërce qui écrit dans un passage qu'il nomme 'les malveillances' :

> Timocrate aussi, le frère de Métrodore, élève d'Épicure qui a abandonné l'école, dit que ce dernier vomissait deux fois par jour en raison de ses excès, et il raconte que lui-même avait à peine eu la force de fuir ces réunions philosophiques nocturnes et cette vie communautaire proche des mystères (τὰς νυκτερινὰς ἐκείνας φιλοσοφίας καὶ τὴν μυστικὴν ἐκείνην συνδιαγωγήν)[2].

On peut donc penser à juste titre que chaque élément de cette citation est en soi une mauvaise chose pour la réputation d'Épicure. Pourtant ce n'est peut-être pas le cas :nous savons qu'Épicure était atteint de violents calculs, ceux qui peuvent provoquer des vomissements. En soi, cette information n'est pas médisante envers le maître de philosophie. C'est plutôt le fait de la relier à l'excès, et c'est ce débordement qui devient polémique. Ainsi, nous pourrions poser l'hypothèse que Timocrate ou ceux qui ont reporté ces mots ont orienté des faits exacts, comme la souffrance d'Épicure, l'état de son corps, la présence de réunions nocturnes et une propension à l'initiation. Néanmoins nous pouvons retenir que la pratique initiatique est, depuis longtemps, un sujet polémique.

Pourtant, nous examinerons l'hypothèse selon laquelle Épicure relie la pensée humaine et divine en privilégiant la captation des atomes des dieux par les humains et expliciter pourquoi l'ensemble du cadre épistémologique épicurien dépend des imitations que

[1] ÉPICURE, *Lettre à Ménécée*, dans DIOGÈNE LAËRCE, *Vies…*, *op. cit.*, Livre X, [135].
[2] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies…*, *op. cit.*, Livre X, 6, introduction, p. 1243.

les hommes font du comportement des dieux. L'accès au savoir dépend d'une compréhension première du monde qui est décrite dans la *Lettre à Ménécée*.

En effet, Épicure termine son écrit par cette phrase « tu vivras comme un dieu parmi les hommes »[3]. Cela peut signifier qu'avoir accès à la connaissance épicurienne c'est se transformer en une forme de divinité par une pratique d'une "philosophie initiatique", c'est-à-dire une vie qui les différencient des autres humains en les reliant aux dieux.

Ce rapport fondamental à la connaissance reliée à une manière de vivre est un point crucial qui inverse la direction du savoir. En effet, le bonheur et la connaissance proviennent des dieux (non par leurs volontés mais par leurs exemples) et non des humains, qui à l'instar de ce que dit Socrate[4], n'ont jamais eu le pouvoir de découvrir la connaissance par eux-mêmes. La pratique intellectuelle humaine est au service de la réception du savoir divin, ou du moins, pour les Épicuriens du savoir le plus important : celui du sens et du but de la vie (comme état d'être) : la *philia*. Il est alors très difficile pour notre esprit moderne de faire passer la compréhension de la *philia* avant celle de l'*alètheia*.

Cette *philia* n'est pas universelle : elle est un peu comme une prédisposition. Elle concerne des personnes que Diogène d'Oenoanda nomme « ceux qui sont d'heureuse composition »[5] et le prosélytisme épicurien ne provient que du fait que ces derniers cherchent en tous lieux les élus dont l'âme possède le don mimétique. Des personnes bien disposées qui pourront réceptionner et digérer les atomes divins et ainsi, en passant par différentes phases, les faire devenir comme des dieux parmi les hommes.

Les épicuriens possèdent donc une herméneutique descendante, c'est-à-dire qui provient des dieux, (même si les épicuriens font du domaine des dieux un ailleurs et non un au-delà, un ailleurs de perfection, donc supérieur en termes de valeur). Cela allie prière et

---

[3] Épicure, *Lettre à Ménécée*, dans DIOGÈNE LAËRCE, *Vies…*, *op. cit.*,Livre X, [135].
[4] PLATON, *Apologie de Socrate*, *op. cit.*, 23a.
[5] Diogène d'OENONDA, *Abrégé sur la sensation et la nature*, 3 [3-6], traduction Pierre-Marie MOREL. « Laissons de côté l' « insensé » (ἄφρων), ou l'homme qui, n'étant pas « bien né » (γενναῖος) […]Métrodore a écrit sur *La noblesse de naissance* (DL X, 1 et 24). – soit qu'il ait une âme d'esclave, soit qu'il appartienne à un peuple esclave (cf. DL X, 118) – ne peut prétendre à la sagesse ». CONCHE Marcel, « L'amitié épicurienne », p. 6-10, dans *L'Enseignement philosophique*, 2013/4 (63e Année), p. 3.

maîtrise du savoir sur les atomes, le tout étant dynamisé par la *philia*, représentante de la perfection divine et donc prérequis à la connaissance et au bonheur.

Ainsi, le discours d'Épicure ne peut être considéré uniquement comme une physique, une éthique ou une théologie. L'épicurisme est avant tout une pratique cultuelle de la *philia*[6] à la dimension existentielle forte. Cela va plus loin, car nous verrons que l'exemple de la forte ressemblance, de la quasi-gémellité des statues de Métrodore et d'Épicure, montre, s'il en était besoin, que la pratique épicurienne, grâce au don mimétique de l'âme, produit des effets physiques sur le corps humain.

Il faut souligner qu'en plus de cette dimension mystérique, il existe chez les épicuriens une dimension de couple issue du socratisme réaffirmé. Ainsi une compréhension plus complexe de la *philia* épicurienne pourrait alors se relier à l'*erôs*. Et c'est exactement, cette dimension érotique, duale, intense et religieuse que nous retrouvons dans l'*Adversus Colotem*[7].

À l'évidence, la proscynèse, décrit dans l'*Adversus Colotem*, a non seulement une dimension spirituelle[8], mais il ne correspond pas à la *philia* rationnelle décrite par Aristote dans *l'Éthique à Nicomaque*. Au contraire, elle ressemble plus à l'attirance que suscite Socrate en Alcibiade dans le *Banquet* de Platon. Par cette pratique, Colotès témoigne envers Épicure des mêmes signes de dévotion que ceux qu'on réservait aux statues divines, tandis qu'en retour, le maître ne fait pas preuve de sévérité face un évènement de type religieux. Au contraire, ce dernier entérine l'action de son interlocuteur en lui rendant sa générosité, c'est-à-dire, « *les mêmes honneurs sacrés et les mêmes marques de révérence* »[9]. Une pratique reliée par l'amitié dans un cadre mystérique qui semble être confirmée par le passage de Métrodore, où il est écrit « *Répondons à la beauté par la beauté : car, en plongeant pour ainsi dire dans*

---

[6] Une dualité pensée religieuse qui fait que la pensée d'Épicure se meut dans ne « dialectique qui lui est immanente » Karl MARX, *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Épicure*, traduction Jacques PONNIER, Ducros, Bordeaux, 1970, p. 113.

[7] PLUTARQUE, « Contre Colotès », *Œuvres Morales*, 1117b, texte établi par Hermann USENER, traduction Jacques BOULOGNE, Jacques BRUNSCWIG, Daniel DELATTRE, Annick MONET.

[8] Ce que fait Colotès n'est pas une doctrine, c'est une pratique, un vécu, un ressenti. C'est cela le caractère existentiel de la pratique, mais il s'agit aussi de « la prise de conscience de la dimension surhumaine, divine » Renée KOCH PIETTRE, « La proscynèse de Colotès : une lecture de Plutarque, Moralia 1117 b-f », *dans Lalies*, art. cit., 18, 1998, p. 188, caractérisant la sagesse d'Épicure.

[9] PLUTARQUE, « Contre Colotès », *Œuvres Morales*, *op. cit.*, 1117b.

une communion d'affections, nous nous sommes libérés de la vie terre à terre pour entrer dans les mystères d'Épicure, une révélation véritablement divine »[10].

Nous sommes loin d'une éthique relevant uniquement de la relation humaine. Nous voyons apparaître une nouvelle carte de visite pour la philosophie épicurienne, celle du culte inspiré, même si cela peut paraître extrêmement contradictoire auprès de ceux qui ont utilisé le pouvoir de l'atome et l'absence d'intervention divine comme base épistémologique.

L'*Adversus Colotem* démontre ainsi que la pratique épicurienne a des effets sur l'âme (au sens épicurien) des concernés. Cela fait opposition à une interprétation issue d'une méthode rationaliste, qui ne pourrait relever qu'un questionnement sur le comportement d'un élève d'un cours de physique. L'interprétation par une méthode d'archéologie philosophique, selon un nouveau paradigme harmonique et répondant à une interprétation que nous disons « généreuse » nous permet d'étudier la dimension non rationnelle de la scène. Une dimension religieuse pouvant renvoyer à une dimension que nous osons appeler « théurgique ».

En effet, loin de penser de manière rationnelle qu'on ne peut être heureux en supportant les pires maux[11], grâce à un certain pouvoir lié à l'amitié divine, Épicure parvient au soir de sa vie à effacer la douleur atroce qui l'étreint. Et cela montre que la pratique épicurienne permet l'obtention de pouvoirs de type *pharmakon,* selon une interprétation qui sera exposée d'une manière synthétique dans la conclusion de cette recherche[12] : celle du philosophe théurgique.

Aussi posons-nous ici un point essentiel : pour les épicuriens, les dieux disposent d'un pouvoir immense sur terre, non point issu de leurs actions mais de leurs atomes. Ils sont des phares qui indiquent la direction, une direction du bonheur. Ainsi, ils ne sont pas à craindre

---

[10] PLUTARQUE, « Contre Colotès », *Œuvres Morales*, *ibid.*, 1117b.
[11] ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, *op. cit.*, Livre I.
[12] Il est à noter qu'Épicure n'est pas le seul à prétendre pouvoir relier sa philosophie à un *pharmakon*, puisque comme le rappel Viltanioti : « Dans le *Théétète*, Socrate compare sa méthode maïeutique aux incantations que prononcent les sages-femmes pour contrôler les douleurs de l'accouchement ». Irini-Fotini VILTANIOTI, *L'harmonie des Sirènes du pythagorisme ancien à Platon*, *op. cit.*, p. 91. Il est à remarquer que les *daimônes philanthropotatoï* ont une magie qui apaise la douleur de l'âme et du corps. Que ce soit Pythagore jouant de la musique, Socrate par son *logos* ou Épicure par les prières atomiques, le résultat est le même : l'apaisement de la douleur.

mais bien à vénérer, à admirer et à aimer, à imiter, chacun, pour peu que l'on possède un don mimétique, pouvant devenir récipiendaire des '*eidola*' divins.

À l'instar des deux premières parties, cette recherche sur les épicuriens demande une mise au point. L'angle d'interprétation que nous allons proposer, celui d'une origine religieuse et mystérique qui structure la communauté épicurienne, n'est pas une évidence. Dans un souci scientifique, nous mettrons donc en balance d'autres interprétations. Il s'agira alors de poser un regard à la fois nouveau et renseigné sur une vie philosophique. Il nous faut considérer que le mode de vie épicurien, plus que tout autre, a fait l'objet de nombreuses projections négatives ou de dissimulations, relativement aux normes et aux valeurs instituées depuis l'antiquité. Notre époque plus libérale ne fait pas exception.

Ici notre hypothèse n'est pas de ranger les épicuriens dans la "philosophie initiatique", ce qui serait trop englobant et réducteur, mais de leur donner une carte de plutôt que celle d'une école associant sur des fondements naturalistes, un discours théologique et des pratiques d'une "philosophie initiatique" basée sur la *philia*. Il s'agit donc d'apporter une figure supplémentaire à la compréhension des épicuriens, non de poser un tout nouveau modèle d'interprétation.

Il convient ici, tout comme dans les autres parties, de proposer une interprétation plus nuancée à base de degrés, et non de faire des révélations spectaculaires. Les épicuriens seront interprétés et perçus comme plus mystériques, afin de progresser vers une meilleure compréhension de certains de leurs textes et de leurs agissements.

Ainsi, en partant d'une approche assez conventionnelle, Épicure peut être décrit comme un matérialiste, un philosophe qui a pour objectif la démystification des phénomènes naturels en y apportant une explicitation matérielle. Dans cette optique, l'histoire de la philosophie a pu généralement donner à Épicure le statut de champion des sciences de la nature. Sa critique de la conception des dieux, sur le fait que « Ce qui est bienheureux et incorruptible ne connait pas soi-même d'embarras et n'en cause pas à autrui, de sorte qu'il n'est la proie ni de la colère ni de la complaisance ; car c'est chez un être faible que se trouve

tout ce qui est tel »[13], peut se percevoir sans mal, non comme un athéisme masqué[14], mais plutôt comme la proclamation d'une absence de la présence des dieux dans le monde des hommes. De là, il est possible de conclure à un Épicure très "anthropologue", éloigné de toute conception religieuse.

De plus, la dimension aristocratique et élective du monde mystérique, ne semble pas du tout correspondre à la pédagogie universaliste épicurienne, où femmes et esclaves avaient tous leurs places.

L'idée d'un Épicure *daimôn philanthropotatos*, créateur d'une secte d'origine mystérique, aux aspirations pythagoriciennes, ne va pas de soi. Il convient alors de reprendre chaque point et d'en donner une explication sourcée.

Pourtant, avant même ce travail, un énorme paradoxe saute aux yeux du lecteur.

En effet, si les dieux n'ont aucun impact en ce monde, pourquoi autant de travail épicurien sur l'imitation du monde divin ? Et si les épicuriens agissent dans le sillage des dieux qui n'auraient aucun impact en ce monde, s'ils imitent des divinités indifférentes au déroulement de la vie humaine, la dimension pédagogique, c'est-à-dire le souci d'apprendre à autrui, et par conséquent le souci de l'autre, n'a plus aucun sens. Pourquoi un Épicure se revendiquant comme divin, devient-il maître de qui que soit, au lieu de vivre en ataraxie, bienheureux, caché dans l'isolement de quelque amitié sélective ?

Ce paradoxe n'enlève rien de l'inconfort à penser l'articulation entre le culte et le travail de la raison, entre les sentiments d'amitié prescrits par Épicure et la neutralité du travail scientifique. Relier la figure du maître de philosophie et celle du prophète, c'est-à-dire, celui qui est à l'origine d'une révélation divine, demande une prudence et des appuis textuels très solides.

---

[13] Épicure, *Maximes capitales*, I, dans DIOGÈNE LAËRCE, *Vies…*, *op. cit.*, Livre X, [139].
[14] « En outre, il [deviendra évident] que ce n'est pas nous qui abolissons les dieux, mais d'autres ». Diogène d'OENONDA, *Abrégé sur la sensation est la nature*, *op. cit.*, 16 [1].

Pourtant, cette hypothèse d'une relation entre le monde épicurien et celui des mystères, c'est-à-dire le monde du « rendre raison » philosophique et celui de la croyance, n'est pas exceptionnelle. En effet, comme nous l'avons vu dans les précédentes parties, la philosophie antique peut, comme le relève Renée Koch Piettre :

> S'illustrer quand même dans les marges du religieux, dès lors qu'il se serait agi d'atteindre au-delà du rationnel : grandeur morale (Stoïciens) élévation mystique (Platon), contemplation intellective (Aristote). De ce point de vue, on s'accorde à trouver dans presque toutes les écoles post-socratiques les éléments d'une 'spiritualité', ce moderne synonyme de 'religion'. Mais la physique des Présocratiques, notamment dans sa pointe extrême qu'est l'atomisme de Leucippe, paraît se dresser encore solitaire comme le premier rocher émergé de la science occidentale[15]

À cela nous répondons, que nous entendons remettre en question ce caractère exceptionnel de l'atomisme issu de Leucippe et Démocrite, qui conserve, comme les autres mouvements philosophiques, des implications mystériques. Il convient également de distinguer les différentes manifestations de la « spiritualité », les pratiques mystériques ne sont pas identiques aux questionnements métaphysiques, c'est la distinction que cette recherche fait entre le discours humain sur les dieux, la 'théologie', et l'inspiration, faite d'initiations, de pratiques cultuelles, d'enthousiasme, ne se réduisant pas à la pure contemplation intellectuelle. Quant à ce rocher du rationnel de l'atomisme issu de Leucippe et développé par Démocrite, il ne faut pas oublier que selon Erich Frank « historiquement, le pythagorisme semble lié à l'atomisme » [16]. De plus, selon Diogène Laërce :

> Pour la (tradition italique), c'est de la façon suivante : Phérécyde (enseigna) Pythagore, celui-ci son fils Télaugès, celui-ci Xénophane, celui-ci Parménide, celui-ci Zénon d'Élée, celui-ci Leucippe, celui-ci Démocrite, celui-ci de nombreux philosophes, parmi lesquels il faut nommer Nausiphane [et Naucydès] qui (enseignèrent) Épicure[17].

Une citation à prendre au sérieux, du fait que Diogène Laërce admire Épicure. Ainsi, notre hypothèse d'une pratique de la "philosophie initiatique", semble trouver une famille de pensée, celle des italiques. Et c'est dans ce que Socrate et Épicure avaient de pythagoricien

[15] Renée KOCH PIETTRE, *Comment peut-on être un dieu ? La secte d'Épicure*, Belin, Paris, 2005, p. 8.
[16] Albert RIVAUD, « *Erich Frank. Plato und die sogenannten Pythagoreer. Ein Kapitel aus der Geschichte des griechischen Geistes* », dans *Revue des Études Grecques*, tome 39, fascicule 180-181, Avril-juin 1926, p. 292.
[17] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies…*, *op. cit.*, Livre I, prologue, 15.

qu'il faut chercher une démarche mystérique, non dans leur spécificité épistémologique ou dans la source platonicienne ou démocritéenne ; Platon était de tradition ionienne et Démocrite ne semble pas avoir pratiqué particulièrement la communauté ou l'amitié. Il convient d'admettre que Pythagore, Socrate et Épicure ont pour fondation communautaire un sentiment lié à l'*éros* et que ce sentiment est perçu comme divin.

Épicure paraît alors s'éloigner de la figure du matérialisme comme pure expression de la rationalité humaine, dans un atomisme devenant une catégorie dont le courant de fond serait profondément "anthropologique". Épicure est moins atomiste qu'il n'utilise les sciences de l'atome. Le culte épicurien n'est pas un mysticisme sans fondation intellectuelle.

Au contraire, l'inspiration, l'enthousiasme sont perçus comme la source de « l'évidence »[18] dont parle Épicure. Il s'agit d'un point de départ, d'un moteur premier qui donne par la suite la possibilité d'un travail consistant à rendre raison de ce qui est proféré en premier lieu sous le coup d'une extase ou d'une illumination. Pour les épicuriens, la science des atomes et des simulacres en est justement l'explicitation tout comme la dialectique pour les socratiques ou les sciences mathématiques l'était pour les pythagoriciens. En effet, rendre raison d'une inspiration, ce n'est pas vainement justifier « de honteuses superstitions »[19]. Épicure ne s'oppose pas aux dieux, il veut simplement abolir « les dieux de la multitude »[20], car leurs idées ne proviennent pas d'une 'inspiration atomique'[21] ; c'est-à-dire d'une préconception mais d'une supposition fausse, construite par des intelligences qui n'ont pas fait le travail nécessaire, n'ont pas eu un don mimétique suffisant, pour une compréhension juste des sensations. Ce qu'Épicure veut faire, ce n'est pas détruire les croyances, mais plutôt

[18] « Les dieux existent – évidente en effet est la connaissance que l'on a d'eux-, mais ils ne sont pas tels que [la multitude] les considère ». ÉPICURE, *Lettre à Ménécée*, dans DIOGÈNE LAËRCE, *Vies…*, *op. cit.*, Livre X, [123]. « Ce que nous observons par l'intellect a la vérité de l'évidence » Démétrios LACON, *La forme du dieu*, 21-22, traduction Daniel DELATTRE.
[19] LUCRÈCE, *La nature des choses*, *op. cit.*, II, [660].
[20] ÉPICURE, *Lettre à Ménécée*, dans DIOGÈNE LAËRCE, *Vies…*, *op. cit.*, Livre X, [123].
[21] Les préconceptions, tout comme les rêves épicuriens, peuvent être interprétées comme des inspirations données par les simulacres. Rendre raison d'un simulacre c'est exercer son esprit à éviter les interprétations erronées, comme le mélange des simulacres humains et équin se transformant en images de centaure.

remplacer la peur par l'amitié. Faire de cette dernière l'élément « le plus important, de très loin »[22].

En effet, « Selon Philodème, les Dieux (col. I, 17-18, éd. Herman Diels, p. 16) : les sages sont les amis des dieux et les dieux sont les amis des sages. On peut aussi songer aux rites dédiés à Cybèle et évoqués par Lucrèce (*La Nature des choses*, II, 640-643, p. 311) »[23].

C'est pour cela que pour Sabine Luciani, l'argumentation de Lucrèce précède celui de la déesse mère Cybèle Qui est la déesse des rites des Corybantes. N'y aurait-il pas un lien avec les mystères socratiques comme transpositions des rites corybantiques ? :

« Conformément à l'enseignement d'Épicure, Lucrèce pose une limite à l'infini atomique postulé par Démocrite en démontrant que, si le nombre des atomes de forme semblable est nécessairement illimité, la variété des formes atomiques ne saurait être infinie (II, 479-580) »[24].

À l'origine de ce raisonnement de Lucrèce, Épicure nous donne une explicitation complexe des dieux :

SCHOLIE :

« Ailleurs, il dit que les dieux sont visibles par la raison, existant d'une part numériquement, d'autre part selon l'identité de forme, à partir d'un écoulement continu de simulacres semblables qui ont été constitués en une identité de forme humaine ».[25]

Selon Jean-François Balaudé,

> Cette scholie est, en vue de reconstituer la théologie d'Épicure, aussi importante qu'obscure. Elle indique que la vision des dieux est à penser selon deux axes : distinction de dieux individuels, identité fondamentale de tous les dieux distincts, les

---

[22] ÉPICURE, *Maximes capitales*, XXVIII, dans DIOGÈNE LAËRCE, *Vies…*, *op. cit*., [148].
[23] *Les Épicuriens*, sous la direction de Daniel DELATTRE et de Jackie PIGEAUD, note de bas de pages 36, p. 1407.
[24] Sabine LUCIANI, « Cybèle et les mystères de la matière (Lucrèce, *De rerum natura* II, 581-660) » dans *Revue des études latines, Champion,* 2017, 94, p. 50.
[25] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies…*, *op. cit.*, note de bas de page 1, p. 1316.

> uns existant numériquement, les autres selon l'identité (les « identiques » ne seraient pas plusieurs ; les plusieurs ne seraient pas identiques ?). En d'autres termes, il n'est pas consistant de tenir que οὗς μὲν – οὗς δὲ renvoie à deux catégories (ce que l'on a toujours fait néanmoins), mais il faut comprendre que le scholiaste renvoie à deux aspects des dieux épicuriens (d'où ma traduction). Pour rare que soit l'usage dans ce sens de ὁ au masculin avec les particules μὲν et δὲ, je le retrouve sans ambiguïté dans un développement d'Aristote consacré au νοῦς : καὶ γὰρ τῶν πρώτων ὅπων καὶ τῶν ἐσχάτων νοῦς ἐστι καὶ οὐ λόγος, καὶ ὁ μὲν κατὰ τὰς ἀποδείξεις τῶν ἀκινήτων ὅπων καὶ πρώτων, ὁ δ ἐν ταῖς πρακτικαῖς τοῦ ἐσχάτου καὶ ἐνδεχομένου καὶ τῆς ἑτέρας προτάσεως (*Éthique à Nicomaque*, VI 12, 1143 b1-2)[26].

Nous avons ici l'idée que, pour Épicure, seul un travail de la raison peut permettre une interprétation juste des sensations issues des atomes des dieux, mais en plus il convient de dynamiser cette réception par un travail spirituel. Les dieux sont invisibles pour la multitude. D'ailleurs cette scolie fait penser à un *sumbolon* pythagoricien : elle semble codée tout en nous montrant que la multitude du divin est reliée à l'identique, ce qui permet de comprendre l'importance de la mimétique pour un épicurien. Tous doivent ressembler à un seul, ce qui permet également de saisir la similitude des portraits épicuriens.

Cette étude montrera l'intérêt de la conception du maître de philosophie comme un *daimôn philanthropotatos*, afin de distinguer les dieux de l'être semi-divin plein d'amitié pour l'humanité. Cela donne un autre sens à la divinité et aux prières adressées à Épicure par des auteurs comme Diogène d'Oenoanda, explicitant des pratiques cultuelles comme l'imitation des maîtres, eux-mêmes imitant les dieux : « Et même si je ne prends pas part aux affaires publiques, j'affirme ces choses par l'intermédiaire de cet écrit comme si j'agissais effectivement, m'efforçant de montrer ce qui est utile à notre nature »[27]

> Diogène d'Oenoanda est clair : il convient de vivre caché, de ne pas participer à la vie sociale activement, tel un dieu bienheureux n'ayant que faire de ces choses-là. Pourtant, tels les dieux donnant l'exemple du bonheur en rêve, imités par le maître qui à son tour illustre de par son exemple les moyens de compréhension du monde divin. En faisant cela, Diogène nous apprend le processus originel d'agir des épicuriens : l'exemple à imiter (une sorte d'harmonie de gestes et de pensées, qui faciliterait un passage magnétique des atomes, un peu comme la construction d'un sentier comprenant un pont entre le monde humain et l'intermonde divin. L'imitation est alors l'expression humaine de l'harmonie, c'est-à-dire le fait d'atteindre la perfection

[26] DIOGÈNE LAËRCE, *ibid.*, note de bas de page 1, p. 1316.
[27] DIOGÈNE D'OENONDA, *Abrégé sur la sensation est la nature*, *op. cit.*, 1.

de la forme divine initiale, d'où la forme du visage d'Épicure comme symbole de perfection).

Tout comme le plaisir épicurien qui n'est pas une 'présence de' jouissance mais une 'absence de' douleur, les dieux épicuriens n'agissant pas par la 'présence de' pouvoirs mais 'l'absence d'imperfection'. Épicure est celui dont l'esprit a réussi à révéler ce processus originel, il doit donc être celui qui doit être imité. Sa divinité n'est pas la présence de son âme après la mort, mais l'absence d'imperfections durant son vivant.

C'est pour cela que Diogène imite la structure narrative de la *Lettre à Ménécée*, en reprenant la phrase « ce qui fait l'objet de mes soins »[28] faisant écho à « À propos des recommandations que je te fais continuellement, mets-les en pratiques et fais-en l'objet de tes soins »[29]. Une demande de soin qui revient dans une phrase qui met en doute l'aspect universaliste de la doctrine épicurienne.

En effet, il est écrit : « Ainsi, ces doctrines et celles qui s'y apparentent, fais-en l'objet de tes soins (μελέτα), jour et nuit, pour toi-même et pour qui te ressemble »[30]. Tel un écho, Diogène d'Oenoanda écrit à son tour qu'il souhaite, par l'exemple, « porter secours sans plus tarder à ceux qui sont d'heureuse composition […], ainsi que je l'ai dit, la plupart sont collectivement malades […] de l'opinion fausse à propos des réalités […]. J'ai voulu, en me servant de ce portique, offrir à tous les regards les remèdes propices au salut »[31].

Une porte ouverte ne signifie pas que tout le monde est capable de la franchir.

Dans l'interprétation de la pratique de la "philosophie initiatique", la sélection des âmes n'est pas l'aristocratie sociale. Elle peut avoir un lien culturel mais cela dépend du mode de sélection des membres et du mode de promotion au sein de l'ordre. Si le pythagorisme semble avoir eu un mode de sélection *a priori* selon Jamblique (*Vie*…, § 7) pour le premier degré d'intégration à la secte, Socrate, tout comme Épicure semble avoir fonctionné par une sélection *a posteriori* par degré de réussite initiatique. Socrate allant dans la rue, s'autorisant à

[28] DIOGÈNE D'OENONDA, *Abrégé sur la sensation est la nature*, *op. cit.*, 3 [2].
[29] ÉPICURE, *Lettre à Ménécée*, dans DIOGÈNE LAËRCE, *Vies…*, *op. cit.*, Livre X, [123].
[30] ÉPICURE, *ibid.*, dans DIOGÈNE LAËRCE, *Vies…*, *ibid.*, Livre X, [135].
[31] DIOGÈNE D'OENONDA, *Abrégé sur la sensation est la nature*, 3, *op. cit.*, [3-6].

questionner n'importe qui, et Épicure acceptant la foule, tout en exprimant la différence entre Métrodore et un membre ordinaire du mouvement épicurien[32]. Un parallèle moderne serait que si l'école primaire française est ouverte à toutes et à tous, ce n'est pas le cas d'une école d'ingénierie, et personne ne remet en question l'idée de sélectionner les « meilleurs ».

La problématique de la compréhension de l'aristocratie épicurienne est difficilement accessible uniquement parce que notre aristocratie moderne se drape d'universalisme (qui se heurte d'ailleurs à une volonté d'intégrer dans les institutions l'égalité arithmétique rejetée par Platon). Ce problème de compréhension de l'égalité (ce mélange entre l'égalité arithmétique et géométrique), vaut également pour la compréhension de la *philia*, qui n'est pas la fraternité moderne, ni même la liberté qui n'est pas, contrairement aux pratiques de la "philosophie initiatique", liée à la dépendance au divin.

Il s'agit ici d'arriver à appliquer nos socles d'interprétations dans l'idée d'ajuster la compréhension des anciens. En effet, réussir par ce biais à dégager la pudeur exprimée vis-à-vis du passé permettrait de réussir à s'en dissocier face à celle du présent. Par exemple, le slogan contemporain de notre République - *Liberté, Égalité, Fraternité* -, ne correspond que fort peu au fait d'être des individus 'mêmes' reliés par une *philia*. Cette remise en question de notre perception moderne nous permet de mieux appréhender cette tentation d'utiliser l'universalisme, relatif à la modernité, chez les épicuriens. L'*homonoia* est reliée à l'égalité dans des pratiques d'une "philosophie initiatique". Cette dernière est également profondément géométrique, c'est-à-dire sélectifs, aristocratiques (dans un sens non-social).

Pourtant quelque chose semble contredire, ou atténuer nos hypothèses. Diogène d'Oenoanda semble souffrir du sort de ses semblables en écrivant : « je me suis lamenté sur la vie qu'ils mènent et j'ai pleuré sur le temps qu'ils ont gâché »[33]. Cette phrase va à l'encontre de l'esprit épicurien, qui, en imitant les dieux dans l'objectif de l'ataraxie devrait ne pas faire preuve d'imperfection, et donc ne pas souffrir des agissements d'autrui. Cela peut s'expliquer par le fait que Diogène d'Oenoanda ne se considère pas comme l'égal d'un Épicure ou d'un

[32] Cf. DIOGÈNE LAËRCE, *Vies…*, *op. cit.*, Livre X, [22].
[33] Diogène d'OENONDA, *Abrégé sur la sensation est la nature*, *ibid.*, 2 [2].

Métrodore, mais seulement comme « un homme bon »[34], un stade inférieur d'imitation du divin.

Un article récent et particulièrement bien étayé de Stéphane Marchand[35] reprend un ensemble de sources dont l'interprétation tend vers une démarche épicurienne que nous qualifions d'"anthropologique", et soutenant par là même le contraire de notre hypothèse. Cet article nous sert de colonne vertébrale nous permettant de tester la solidité de notre hypothèse des pratiques d'une "philosophie initiatique". Pour cela nous réexaminerons l'interprétation des dieux chez les épicuriens, leur distinction entre superstition et religion, la pratique de la mimétique et ses sources, ainsi que l'élaboration du culte des épicuriens.

[34] Diogène d'OENONDA, *ibid.*.
[35] Stéphane MARCHAND, « Sens et fonction de la théologie épicurienne d'après le *De rerum natura* », dans *Aitia*, art. cit., 2020.

Chapitre 1 : Interprétations des dieux chez les épicuriens

1. Hypothèse des “dieux exemples”

De prime abord, dans l’antiquité, notre hypothèse d’une passivité active des dieux épicuriens ne semble pas avoir retenu l’intérêt des commentateurs. Pour exemple, Long et Sedley construisent l’hypothèse des dieux images. Prenant un parti par rapport auquel nous nous situons aux antipodes, ces auteurs expriment :

> La fausse croyance que les dieux se mêlent des affaires des hommes les prive de leur capacité de béatitude éternelle. L’idée qu’il dépend des hommes de garantir le caractère impérissable des dieux devient beaucoup plus compréhensible si l’on prête à Épicure la doctrine faisant des dieux des constructions mentales des hommes [36].

L’interprétation des dieux images comme une construction mentale[37] provenant des rêves et d’une propension humaine à l’idéalisation a beaucoup d’avantages et répond à nombre de questions, notamment celles qui concernent le lien étroit entre les dieux et les buts éthiques de chaque personne. Pourtant, l’explication de Long ne rend pas compte de l’enthousiasme, de la ferveur des épicuriens et, surtout, elle n’explicite pas la fonction et la puissance des atomes nécessaires au changement somatique que signalent les épicuriens. La théorie de Long et Sedley revient à réduire le pouvoir théurgique des *eidôla* divins à un simple effet Pygmalion. Le fait d’être heureux sous la torture de la maladie de la pierre, ce n’est pas simplement se dynamiser par l’image provenant de l’individu. Cela exige une force de conviction qui nécessite le concours des atomes, des *eidôla* divins.

---

[36] LONG Anthony Arthur et SEDLEY David Neil, *Les philosophes hellénistiques, I Pyrrhon L’épicurisme*, traduction Jacques BRUNSCHWIG, Flammarion, Paris, 2001, p. 281.

[37] « Pour donner du sens à tout ceci, il est crucial de voir qu’il s’agit simplement de la conception épicurienne normale du mécanisme de la formation des concepts. N’importe quel processus imaginatif est mené à bien par le fait que l’esprit reçoit de l’air environnant (‘se met en consonance avec’ pour ainsi dire) celles des innombrables images disponibles qui correspondent à l’impression requise, qu’elles viennent de corps solides, par exemple des hommes, ou qu’elles se forment accidentellement à partir du stock illimité des atomes (15A1-4, D) ». LONG Anthony Arthur et SEDLEY David Neil, *ibid.*, p. 291.

Ce type d'interprétation très "anthropologique" trouve sa source dans l'antiquité, où il existe une véritable suspicion d'athéisme d'Épicure[38] (même si pour Long et Sedley la question sur la nature des dieux est plus complexe). Cette suspicion, ces commentateurs n'auront de cesse de la combattre, peut-être pour la paix sociale, mais peut-être aussi par conviction. Cet athéisme, qu'il soit de réputation ou d'idée, est à relativiser puisque : « les épicuriens étaient même admis à la dignité sacerdotale, ils pouvaient officier à l'autel, selon les rites les plus sacrés de la religion établie »[39]. Il serait étrange que des athées reconnus, ayant de très fortes suspicions envers la religion, puissent avoir de telles fonctions.

Mais cela n'est pas suffisant. Il ne s'agit pas seulement d'une histoire : nous y voyons des implications à caractère paradigmatique. Selon notre hypothèse, la métaphysique aristotélicienne sert de fondement de la pensée tant dans le monde « académique », comme c'est le cas pour Long et Sedley, que dans le monde religieux chrétien. En effet, cette idée d'une divinité émanant seulement de l'imagination des hommes se trouve également dans un texte sacré[40] qui parle des épicuriens et qui donne la même interprétation quant au lien entre l'imaginaire et les statues divines :

> Pendant que Paul les attendait à Athènes, son esprit était profondément indigné à la vue de cette ville pleine d'idoles (Ἐν δὲ ταῖς Ἀθήναις ἐκδεχομένου αὐτοὺς τοῦ Παύλου, παρωξύνετο τὸ πνεῦμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ, θεωροῦντι (N θεωροῦντι → θεωροῦντος) κατείδωλον οὖσαν τὴν πόλιν) […] Quelques philosophes épicuriens et stoïciens se mirent à parler avec lui (Τινὲς δὲ καὶ τῶν Ἐπικουρείων καὶ τῶν (N τῶν Στοϊκῶν → Στοϊκῶν) Στοϊκῶν (B Στοϊκῶν → Στωϊκῶν) φιλοσόφων συνέβαλλον αὐτῷ. « Certains disaient : "Que peut vouloir dire ce semeur de discours" ? Et d'autres : "Il semble être un prédicateur de divinités étrangères (xenôn daimoniôn)". (Paul annonçait, en effet, Jésus et la Résurrection). Καί τινες ἔλεγον, Τί ἂν θέλοι ὁ σπερμολόγος οὗτος λέγειν; Οἱ δέ, Ξένων δαιμονίων δοκεῖ καταγγελεὺς εἶναι: ὅτι τὸν Ἰησοῦν καὶ τὴν ἀνάστασιν εὐηγγελίζετο) […] Alors ils l'attrapèrent et le conduisirent à l'Aéropage en disant : « Pourrions-nous savoir quel est ce nouvel enseignement que tu apportes ? (Ἐπιλαβόμενοί τε αὐτοῦ, ἐπὶ τὸν Ἄρειον πάγον ἤγαγον λέγοντες, Δυνάμεθα γνῶναι, τίς ἡ καινὴ αὕτη ἡ ὑπὸ σοῦ λαλουμένη διδαχή) […] (*Paul debout au mileu de l'Aéropage prend la parole* Σταθεὶς δὲ ὁ (N ὁ → [ὁ]) Παῦλος ἐν μέσῳ τοῦ Ἀρείου πάγου ἔφη) Comme l'a aussi dit quelques-uns de vos poètes : « Nous sommes aussi de sa race ». Ainsi donc, puisque nous sommes de la race de Dieu, nous ne devons pas croire que la divinité ressemble à de l'or, à de l'argent ou à de la pierre, sculptés par l'art et l'imagination de l'être humain (Γένος οὖν ὑπάρχοντες τοῦ θεοῦ,

[38] Anthony Arthur LONG et David Neil SEDLEY, *ibid.*, note 1, p. 287.
[39] David HUME, *Enquête sur l'entendement humain*, traduction Michel MALHERBE, Vrin, Paris, 1748, p. 341.
[40] *Nouveau Testament*, *Actes des Apôtres*, 17, 16-29.

οὐκ ὀφείλομεν νομίζειν χρυσῷ ἢ ἀργύρῳ ἢ λίθῳ, χαράγματι τέχνης καὶ ἐνθυμήσεως ἀνθρώπου[41], τὸ θεῖον εἶναι ὅμοιον)42.

Paul étant un Juif converti au christianisme, devenu apôtre, nous y voyons le début d'une forte relation philosophique entre le monde athénien et le monde gréco-romain et la pensée religieuse chrétienne[43]. Paul s'en prend aux philosophes pour les mettre en contradiction avec eux-mêmes. On ne peut pas se penser comme des hommes se pensant de la race de Dieu et élever en l'honneur des dieux des statues en pierre, métal, issus de la « pensée » (*enthumèsis*) des hommes. Le Chantraine qu'évoque le mot ἐνθυμήσεως signifie pensée, but, conception. C'est la forme génitive singulière de ἐνθύμησις, qui est dérivé de ἐνθυμέομαι (penser, considérer). Il s'agit d'une action réflexive, ou l'organisation d'un plan, une action proprement humaine.

D'un autre côté, le paradigme "anthropologique" qui ramène le divin à une simple production imaginaire aussi, dès ces débuts possède une propension à ne pas pouvoir comprendre la pensée initiatique. En effet, il trouve sa source dans la volonté humaine et ne pense les questions qu'à travers cette dernière. L'action des dieux en est alors réduite à la

[41] Nous voyons ici le lien entre la forme humaine scultée du divin et le fait que cela sous-entend une création imaginaire.
[42] Évangile d'Athènes = Nouveau Testament, Actes, 17,18-29, texte établi par Maurice ROBINSON, William PIERPONT, traduction Louis SEGOND, Société Biblique de Genève, Romanel-sur-Lausanne, 2007.
[43] Cette relation science / chrétienté est traitée par Martha Craven Nussbaum :
« *But in our time, when religious sources of individual salvation are widely mistrusted, personal erotic love (along with others secular sources of value) has come, even more intensely, to bear the weight of many people's longings for transcendence, for a perfection more than earthly, for mysterious union with that perfection* » (Mais de nos jours, où les sources religieuses du salut individuel suscitent une large défiance, l'amour personnel de nature érotique (en même temps que d'autres sources de valeurs séculières) en est venu de manière encore plus intense, pour beaucoup de gens, à porter le poids de leurs désirs de transcendance, d'une perfection plus que terrestre, d'une union mystérieuse avec une telle perfection). Martha Craven NUSSBAUM, *The therapy of desire theory and practive in hellenistic ethic*, Princeton University Press, Princeton, 1994, p. 142.
Cette relation est également explicitée par ce conflit qui tente de résoudre la réconciliation par l'amour de Lucrèce entre deux pensées, celle de la science moderne et celle de la chrétienté :
« Comme l'a remarqué Martha Nussbaum, il y a bien peu d'auteurs modernes qui s'arrêtent sur les argumentations lucrétiennes à propos de l'amour. Il en est de même dans des ouvrages plus récents, tels ceux de…. D'autre part, Nussbaum a noté que chez les commentateurs qui s'occupent effectivement du problème, l'idée est assez répandue, concernant le traitement lucrétien de l'amour, qu'est digne de considération la très ancienne thèse, appliquée surtout par la tradition chrétienne à partir de la biographie de saint Jérôme et valant pour le poème dans son entier, selon laquelle Lucrèce aurait écrit son œuvre sous l'influence de la folie ». Franco TRABATTONI, « 5 - Lucrèce et l'amour : l'interprétation de Martha Nussbaum », dans : Alain GIGANDET éd., *Lucrèce et la modernité. le vingtième siècle*, art. cit., p.79. Lucrèce n'est alors ni un scientifique moderne, ni un chrétien. C'est l'évidence. Réflexion spécieuse.

question de la volonté. Ce mode de raisonnement ne correspond en rien à une pensée de type négatif (c'est-à-dire l'absence) utilisée par les épicuriens.

En effet, à la question de l'action des dieux, Cicéron, n'envisage que deux voies possibles : « La grande question, dans cette affaire, est de savoir si les dieux ne s'occupent de rien (*an dii nihil curent*), sont exempts de toute charge dans le gouvernement du monde, ou si, au contraire ce sont eux qui, dès l'origine, ont fait et établi toutes choses (*an contra ii sint qui ab initio fecerint*), les dirigent et les font mouvoir pour une durée illimitée »[44]. Il en conclut que sans volonté d'intervention, la piété est inutile. Ce qui conduit manifestement à la constatation que Cicéron ne connaît pas (ou feint de ne pas connaître) la pratique des "dieux exemples", dont la piété transforme l'humain de manière atomique.

Cependant, au cours de l'explicitation de la divinité épicurienne, le texte de Cicéron a quelque chose qui renforce notre hypothèse : « Si nous recherchions seulement le moyen de rendre aux dieux un culte pieux et de nous libérer de la superstition, j'en aurais assez dit. En effet, la nature éminente des dieux, étant éternelle et bienheureuse, recevrait des hommes un culte pieux, car toute excellence mérite vénération »[45]. Il est donc spécifié une distinction entre superstition et religion, mais surtout, apparaît l'idée selon laquelle l'excellence en elle-même justifie la vénération, l'excellence étant un modèle. Cette remarque va dans le sens de l'idée des "dieux modèles" pouvant agir non par la volonté mais bien par l'exemple. Cela justifie aussi le fait de « vénérer Épicure »[46], puisque sa compréhension du monde, son amitié, en font un représentant de l'excellence, non parce que son âme aurait survécu et donc aurait encore une volonté, une persistance mais bien par son souvenir et celui de son excellence.

En somme, les épicuriens soustraient la volonté des grands pouvoirs de ce monde. Et cela peut se justifier par leur ancrage épistémologique. En effet, les épicuriens définissent une idée non pas pour elle-même mais bien pour son absence. Le plaisir épicurien détient son pouvoir par l'absence de trouble, et non par la présence d'un plaisir, qui serait la preuve d'une imperfection, car aucun plaisir en soi ne peut être défini comme absolument bon.

---

[44] CICÉRON, *La nature des dieux*, *op. cit.*, Livre I, 2.
[45] CICÉRON, *La nature des dieux*, *ibid.*, Livre I, 45.
[46] CICÉRON, *ibid.*.

Par conséquent, les dieux comme les épicuriens détiennent leur pouvoir par l'absence de volonté, qui elle-même ne serait que facteur d'imperfection. Il s'agit d'un raisonnement particulièrement subtil qui permet d'évaluer le bon sentier emprunté par celui qui pratique la philosophie, non par l'expression de la puissance de la volonté, mais par le modèle d'une vie accomplie.

Ainsi, être épicurien ce n'est pas montrer la force de sa volonté, la puissance de son argumentation, mais simplement l'exemple d'une vie heureuse. L'épicurisme est une philosophie de l'exemple.

Quant à l'aspect universel de l'épicurisme, Cicéron formule un doute en écrivant : « Bien que ces découvertes d'Épicure soient trop subtiles et ses mots trop nuancés pour être comprises par n'importe qui »[47]. Cicéron ne parle pas d'un *Sumbolon* de type pythagoricien mais même sans en avoir le titre, le philosophe s'aperçoit de la démarche, il y a quelque chose de caché au royaume des épicuriens.

Et pourtant, dans son argumentation, ce n'est officiellement pas du tout le cas. Cicéron précise même l'absence du lien que nous établissons : « Or, tu ne me caches pas la vérité, comme Pythagore la cachait aux étrangers » (74). Ce à quoi nous répondrons, si c'est le cas, et qu'il n'y ait aucune formule rhétorique dans sa phrase, pourquoi Cicéron mentionne-t-il Pythagore ? De plus tout le long de l'attaque contre Épicure, Velléius l'épicurien semble serein et joyeux. Il sourit (79), comme si Cicéron ne pouvait pas comprendre que donc ses arguments n'en étaient pas, tout en révélant à rebours l'efficacité ataraxique de la philosophie d'Épicure.

Un indice nous signale le caractère mystérique de la pratique philosophique des épicuriens. Velléius répond ceci :

> Délivrés de ces terreurs par Épicure, qui a revendiqué pour nous le droit à la liberté, nous ne craignons pas des êtres dont nous comprenons qu'ils ne se créent à eux-mêmes aucun souci et n'en causent aucun à autrui, et nous honorons pieusement

[47] CICÉRON, *ibid.*.

> et religieusement l'excellence et l'éminence de leur nature. Mais je crains de m'être laissé entraîner par mon enthousiasme (*Sed elatus studio uereor, ne longior fuerim*)[48].

Nous avons ici, des éléments de notre description des pratiques de la "philosophie initiatique", la révélation du maître, la liberté humaine vécue comme la compréhension du divin, le bonheur en ligne de mire, la piété et de plus, il y a une évocation de l'enthousiasme (*studium*), c'est-à-dire d'une force qui dépasse celui qui s'exprime. Cela est seulement suggéré mais l'ambiance est là. Cette hypothèse est confortée plus loin par Cicéron qui écrit ces mots : « son exceptionnelle affection pour toi » (58). Cela nous renvoie à toute la tradition initiatique traduite par Platon au sujet de Pythagore (*Agapèsthai*)[49], c'est l'idée d'une force peu commune dont le maître devient le vecteur. Une sorte d'accroissement du magnétisme dont l'intensité et le ressenti renvoie à la *philia* ou à l'*erôs*. Ainsi, nous posons la question : Cicéron a-t-il codé son texte ?

Une autre chose fait écho au texte de Cicéron : l'idée que les épicuriens suscitent une véritable sympathie mais que leur dogme a quelque chose d' « absurde » (59). Cela nous renvoie à la mise en garde d'Alcibiade selon lequel les discours donnés par Socrate peuvent parfois, de prime abord, paraître « ridicules »[50].

Pourtant Cicéron retransmet le sentiment d'amitié que l'on a pour l'épicurien en présence, comme si son absurdité apparente n'entachait en rien la qualité de leur relation, l'immanence de sa nature "*philiesque*". Et enfin, dans son attaque frontale des religions, il laisse indemne les cultes des mystères et en particulier celui d'Eleusis qui se voit attribuer le titre de « sainte »[51] .

De plus, Cicéron nous dévoile un raisonnement particulièrement intéressant : la *mimes*is humaine a modifié son image pour ressembler à celle des dieux. Ainsi : « On ne doit donc pas dire qu'ils ont forme humaine, mais que la nôtre est divine » (90). Il y a donc une pensée de fond que l'on peut faire remonter à Empédocle quand celui-ci explique que le

---

[48] CICÉRON, *ibid*., Livre I, 56.
[49] PLATON, *République*, X, 600b.
[50] PLATON, *Banquet*, 221e.
[51] « Je laisse de côté la sainte, l'auguste Éleusis ». C'est d'autant plus fort que Cicéron écrit cela dans le contexte où il critique les religions. CICÉRON, *La nature des dieux, ibid*., Livre I, 119.

vivant, la matière, ne résultent que du processus de l'âme déchue, du *daimôn*, qui purifié par *mimésis* regagne petit à petit sa forme divine. Ainsi, l'âme épicurienne est certes mortelle, mais il préexiste un processus atomique de perfectionnement, que Cicéron confond avec le « hasard » (91), puisqu'il ne semble pas comprendre l'idée d'une passivité agissante. Il ne décrit que la volonté ou l'absence de volonté. Le but n'est pas de devenir immortel mais plus directement d'en avoir l'attribut, à savoir le bonheur par la *philia*, tout cela travaillé par la raison.

De plus, Cicéron nous construit un lien entre les pythagoriciens et les épicuriens, en écrivant que ces derniers utilisent l'*isonomia* (109), et donc l'idée que les épicuriens ont recours, eux aussi, à l'équilibre et l'harmonie cosmique.

La dénonciation de la philosophie épicurienne par Cicéron sonne faux. Ce dernier montre que l'action de son ami épicurien a des effets bénéfiques, et il ne doute pas de l'intelligence de l'épicurisme. Il sous-entend cependant un coté mystérique ressemblant à celui de Pythagore, car le point central de sa critique ne tient pas du tout : on ne peut accuser un ami que l'on qualifie d'intelligent de soutenir une philosophie qui manque à ce point de bon sens. Nous émettons l'hypothèse que Cicéron montre aux épicuriens qu'il n'est pas dupe et que c'est pour cela que Velléius, l'épicurien, sourit à plusieurs reprises pendant son argumentation.

Il s'agit d'une hypothèse susceptible d'être controversée. Notre étude reconnait cependant que l'inverse, celle d'un Épicure athée, a été soutenue. N'oublions pas que Cicéron écrit : « pour Épicure les dieux n'existaient pas et que tous ses propos sur les dieux immortels visaient à écarter l'impopularité »[52].

> En outre, la philosophie épicurienne remplit les deux conditions de possibilité d'un athéisme dans l'Antiquité, bien mises en valeur par David Sedley : l'athéisme suppose (1) une physique matérialiste qui puisse rendre compte de la nature et de la cosmologie sans faire appel à la causalité divine et (2) une anthropologie capable de

[52] CICÉRON, *La nature des dieux*, *op. cit.*, Livre I, 123.

> rendre compte de l'existence de croyances sur les dieux. Tout cela fait que le système épicurien pourrait faire l'économie d'une théologie[53].

Effectivement, rationnellement, une absence de théologie épicurienne n'entacherait pas le reste de leur travail. Alors pourquoi son existence, et pourquoi un tel développement ?

Car, non seulement la théologie épicurienne existe mais elle occupe une place centrale dans la philosophie de ces derniers. Pour Stéphane Marchand une seule conclusion s'impose : « le sens et la fonction de la théologie ne sont pas les mêmes que dans les autres philosophies antiques »[54].

Pour lui,

> Lucrèce donne cependant quelques indications sur ces principes et fait ressortir, sans véritable variation, les éléments de la *Lettre à Ménécée* (123-124) et de la première Maxime Capitale d'Épicure : « les dieux sont des vivants immortels, bienheureux, qui ne vivent pas dans notre monde, qui n'ont aucun rapport aux hommes et ne les aident pas, qui ne sont pas sensibles à leurs prières »[55].

C'est là une interprétation qui, selon nous, ne va pas assez loin. Il convient de reprendre la logique de Cicéron : ce ne sont pas les dieux qui ressemblent aux humains mais bien l'inverse, car, chez les épicuriens ce ne sont pas les dieux qui agissent envers les humains, c'est tout le contraire. Ainsi, oui, les dieux n'ont pas la volonté d'aider les humains. Toutefois, ils ont un rapport avec eux, un jargon, de l'ordre de l'atomique. Et, causalement, si les dieux ne sont pas sensibles aux prières, c'est l'inverse, ce sont les épicuriens qui sont sensibles aux prières qu'ils adressent aux dieux. Ce n'est pas une prière, qui consisterait à faire advenir la volonté de celui qui prie, comme le fait d'exaucer un vœu, mais bien une prière à la passivité agissante, celle de se connecter physiquement à la perfection divine. Comme un exercice de mutation, de purification de l'âme humaine par les atomes divins. La preuve, c'est qu'Épicure mort et disparu n'a donc aucun souhait à exaucer. Son seul pouvoir c'est de continuer à servir d'exemple par le souvenir qu'il laisse à son école. Un peu comme l'image d'après Long et Sedley mais en quelque sorte dopée à la puissance atomique. Ce

[53] Stéphane MARCHAND, « Sens et fonction de la théologie épicurienne d'après le *De rerum natura* », dans *Aitia*, art.cit., 3.
[54] Stéphane MARCHAND, *ibid.*, 4.
[55] Stéphane MARCHAND, *ibid.*, 5.

qu'Épicure exprimera à la fin de sa vie, sur le pouvoir du souvenir de l'amitié intense sur la douleur. Ce qui revient à dire que l'existence des dieux n'est avérée que comme moteur premier de l'amitié parfaite, vécue en rêve, ressentie, et donc vraie.

2. Perfection des dieux

Comme le souligne Voula Tsouna :

> *Philodemus develops and defends Epicurus' theological theses in his treatises On Piety*[26] *and On the Gods. Particularly relevant to our subject are Philodemus' claims in the first part of On Piety that the gods must have a perfect disposition (ἕξις) in accordance with our pure conceptions of them (ἐννοήματα: De piet. 5. 131–44, Obbink),*[27] *precisely because they are capable of having perception and pleasure; they cannot partake of pains, for if they could, they would be weak and imperfect (7. 189–201); since they are immune to disturbance, they must be indifferent towards human affairs; and since they have these characteristics, we should not fear them. Following Epicurus, Philodemus provides an informative contrast between such notions and the distorted concepts that most men have, and he gives reasons why men came to attribute to the gods features incompatible with their blessedness. Either because they thought on their own that the gods must be subject to pain and disturbance like every other animal (9. 234–43), or because they were manipulated by their leaders to entertain such thoughts (11. 294 ff.), they came to fear the gods and their hostility both in life and after death. Moreover, Philodemus explains the sense inwhich the gods can harm or benefit us, clarifying Polyaenus' claim 'thatdivine nature is the cause (αἰτία) for us' (38. 1096–7) of goods and evils.*

> (Philodème développe et défend les thèses théologiques d'Épicure dans son traité *De la piété et Des dieux*. Particulièrement pertinentes pour notre sujet sont les affirmations de Philodème dans la première partie de *Sur la piété* que les dieux doivent avoir une disposition parfaite (ἕξις) conformément à nos conceptions pures au sujet d'eux (*ἐννοήματα* : De piet. 5. 131–44, Obbink), précisément parce qu'ils sont capables d'avoir de la perception et du plaisir ; ils ne peuvent pas participer aux douleurs, car s'ils le pouvaient, ils seraient faibles et imparfaits (7. 189-201) ; puisqu'ils sont insensibles aux perturbations, ils doivent être indifférents aux affaires humaines ; et puisqu'ils ont ces caractéristiques, nous ne devons pas les craindre. À la suite d'Épicure, Philodème fournit un contraste instructif entre les notions et les concepts déformés que la plupart des hommes ont, et il donne les raisons pour lesquelles les hommes en vinrent à attribuer aux dieux des traits incompatibles avec leur béatitude. Soit parce qu'ils pensaient d'eux-mêmes que les dieux doivent être sujets à la douleur et aux perturbations comme tout autre animal (9. 234-243), ou parce qu'ils ont été manipulés par leurs dirigeants pour entretenir de telles pensées (11. 294 sq.), ils en vinrent à craindre les dieux et leur hostilité dans la vie et après la mort. De plus, Philodème explique le sens dans lequel les dieux peuvent nous nuire ou nous

être bénéfiques, clarifiant l'affirmation de Polyaenus « que la nature divine est la cause (*αἰτία*) pour nous » (38. 1096-1097) des biens et des maux)[56].

Nous avons alors le moteur premier de la philosophie épicurienne : la perfection des dieux[57] est la clef de voûte qui permet de comprendre certains de leurs préceptes et de leurs comportements. Lorsque Stéphane Marchand écrit : « Les dieux épicuriens sont donc à la marge du système », nous répondons que c'est l'inverse : ils en sont le pilier central. Et ce qui perdure des dieux en ce monde : c'est leur exemple.

Nous pouvons alors opérer une déconstruction argumentative :

> Mais alors comment parler de ces dieux-là ? Et surtout pourquoi faudrait-il en parler ? Il y a plusieurs réponses possibles à cette question, réponses qui permettent d'illustrer les différentes fonctions de la théologie épicurienne. On pourra en effet considérer trois fonctions possibles : 1 une fonction thérapeutique : la théologie épicurienne sert à dissiper le mal religieux et la superstition ; 2 une fonction théorétique : les épicuriens parlent des dieux pour répondre aux questions et aux objections qu'on a pu leur faire ; il faut montrer que les dieux ne sont pas une infraction au système ; 3 une fonction éthique : les épicuriens parlent des dieux parce que ceux-ci nous fournissent un véritable modèle de sagesse[58].

Le dernier point est le bon, en tant que modèle de sagesse, la pratique de la "philosophie initiatique" épicurienne donne un pouvoir théurgique de type atomique, elle

[56] Voula TSOUSNA, *The ethics of Philodemus*, (traduction personnelle), Oxford university press, 2007, p. 245.
[57] Il est à noter qu'une autre interprétation est possible comme l'écrit Voula Tsouna s'appuyant sur le travail d'Obbink : « *Obbink (1996) outlines two possible interpretations of the relevant passages of On Piety. The first suggests that the gods are responsible for harm and benefit to men by being implicated in various physical processes of causation, while the second posits that our ideas of the gods function as direct causes of harm and benefit for people* » (Obbink (1996) décrit deux interprétations possibles des passages pertinents de *On Piety*. Il suggère d'abord que les dieux sont responsables du mal et du bienfait des hommes en étant impliqués dans divers processus physiques de causalité, tandis que le second postule que nos idées sur les dieux fonctionnent comme des causes de préjudice et de bénéfice pour les personnes). Voula TSOUSNA, *ibid*., p. 246. C'est ce processus physique de causalité, impliquant l'action des atomes divins sur l'humanité, qui fonde l'hypothèse de cette recherche. Les épicuriens fonctionnant par absence de… le principe de l'Ataraxie construit un processus inversé. Il ne s'agit pas d'atteindre le plaisir par la volonté des dieux, mais d'atteindre l'absence de douleur par la non-volonté des dieux. C'est l'absence de mal qui engendre le bien, la volonté étant souvent perçue comme vectrice de souffrance. Seuls les atomes, c'est-à-dire l'expression de la liberté de la nature, apporte l'harmonie et l'apaisement de l'âme. Il s'agit d'un processus qui trouve peut-être sa source dans la théorie du plein et du vide (LUCRÈCE, *De la nature*, I, 334-390 ; 445-482, ÉPICURE, *Lettre à Hérodote*, 68-73 ; SEXTUS EMPIRICUS, *Contre les professeurs*, 219-227) que nécessite l'atomisme. Comme le fait remarquer Karl Marx dans sa thèse, pour Épicure le vide « n'est pas le négatif de la matière elle-même, mais il est là où la matière n'est pas. Cette négation est donc aussi, sous ce rapport, en elle-même éternelle ». Karl MARX, *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Épicure*, *op. cit.*, p. 141. Le mouvement, tout comme le travail philosophique est possible dans la négation.
[58] Stéphane MARCHAND, « Sens et fonction de la théologie épicurienne d'après le *De rerum natura* », dans *Aitia*, art. cit., 6.

fournit aussi les exercices spirituels, le fait de pouvoir en rendre raison et donc d'en donner une bonne interprétation non troublée. Tout cela modifie l'âme et le corps par une purification des atomes de l'âme humaine et de l'imperfection que représentent les troubles de l'âme. La difficulté d'interpréter les épicuriens se produit lorsque l'on retranche l'herméneutique descendante des pratiques de la "philosophie initiatique". Lorsqu'on les pense comme utilisant une pensée scientifique pré-moderne.

Ainsi, plus on interprète les épicuriens comme issus d'un mouvement "anthropologique", c'est-à-dire d'un mouvement qui trouve sa genèse dans la croyance que la pensée humaine est sa propre source, qu'elle soit laïque ou religieuse (de type métaphysique), moins on comprend l'inspiration épicurienne et sa théologie. C'est d'ailleurs peut-être le problème de Cicéron, sauf si notre hypothèse du texte codé s'avère exacte.

Et c'est dans ce sens que nous lisons ces conclusions :

> Ces fonctions ne sont nullement exclusives les unes des autres, il faudra les coordonner et se demander *in fine* si elles épuisent le sens de la théologie dans le poème de Lucrèce. Cette dernière question n'est pas anecdotique : en effet, la réflexion sur la théologie épicurienne amène à se demander dans quelle mesure une lecture pragmatique du discours épicurien – selon laquelle, en somme, le discours sur les dieux trouverait sa justification uniquement dans ses effets – rendrait totalement compte de la démarche d'Épicure[59].

C'est exactement la problématique, celle de se soustraire à une lecture causale, matérialiste de l'épicurisme, pour en donner une lecture harmonique, dans le sens pythagoricien. Et pour cela, il faut commencer par faire confiance à la sincérité de la croyance et de la piété épicurienne, en comprenant que s'ils critiquent la peur qu'engendre la superstition, ils admirent sincèrement l'amitié religieuse.

[59] Stéphane MARCHAND, *ibid.*, 7.

3. Superstition de la souffrance contre religion de l'amitié pour les épicuriens

Pour Épicure et les épicuriens y compris Lucrèce, nous émettons l'hypothèse que leur croyance est basée sur l'amitié, qu'ils considèrent leur culte comme une religion profondément positive. Cependant, depuis la *Lettre à Ménécée*, comme tout bon praticien de la "philosophie initiatique", les épicuriens mènent un combat féroce contre les 'honteuses superstitions'. Ces dernières peuvent prendre le titre de religions de la multitude, mais elles sont considérées comme une erreur. Le critère de la superstition comme de la fausse religion est simple, c'est une croyance basée sur la peur, sur l'imperfection et donc sur l'inverse de l'essence du divin.

Ainsi, lorsque Stéphane Marchand écrit :

> De nombreux passages de Lucrèce présentent la destruction de la superstition et de la religion comme le but principal de son texte. On a souvent remarqué que c'était même une particularité du texte lucrétien que d'insister sur cette fonction de la philosophie épicurienne. D'ailleurs, les nombreuses mentions des dieux servent avant tout à présenter la fonction même du poème : il s'agit de 'défaire les nœuds dont la religion nous entrave'[60].

Il est très important de souligner qu'il s'agit de la religion entravante, non de toute forme de culte. La divinité comme imperfection vectrice de peur est une infamie pour les épicuriens. Il ne s'agit pas d'athéisme. Nous y voyons, au contraire, une sorte de prosélytisme.

Même si son texte ne concerne pas la *philia*, Lucrèce est un exemple de relation philosophique à l'amour lié à une "philosophie initiatique". Le début de son poème commence par l'*erôs* de Vénus, puis enchaîne avec la *philia* d'Épicure :

> Mère des Énéades, plaisir des hommes et des dieux, Vénus nourricière, sous les astres glissants du ciel, toi qui peuples la mer porte-nefs, la terre porte-fruits puisque, par toi, toute espèce des vivants est conçue et voit en s'éveillant la lumière du soleil […] frappés dans leurs cœurs par ta force […] tu fais en sorte, par le désir, de génération en génération les espèces se propagent[61].

[60] Stéphane MARCHAND, *ibid.*, 8.
[61] LUCRÈCE, *La nature des choses*, *op. cit.*, II, [1-21].

Le protocole est identique à celui des textes de Jamblique sur la vie de Pythagore, qui commence par une prière puis par la vénération de son maître Pythagore, qu'il remercie de sa sagesse. Lucrèce ne commence pas son œuvre par n'importe quelle déesse, c'est une prière à l'amour, Vénus, centre de la nature (comme pour l'Aphrodite d'Empédocle). Il est étrange de soupçonner l'athéisme d'un auteur qui écrit au début de son texte : « aide-moi, je t'en prie » (24) à une déesse.

Son texte a moins pour but de « défaire les nœuds dont la religion nous entrave » (930-931) que d'« entreprendre d'exposer la loi sublime du ciel et des dieux » (53-54).

Ensuite, suivant le même protocole que Jamblique, il fait l'éloge de son maître.

Mais ce n'est pas tout, en écrivant : « il s'est avancé loin hors des murailles flambantes du ciel, et il a parcouru le tout immense par l'âme et par l'esprit, d'où il nous rapporte en vainqueur ce qui peut naître, ce qui ne peut » (73-74). Lucrèce établit un lien qui va dans le sens l'hypothèse de notre recherche. Il est difficile de ne pas penser à l'éloge d'Empédocle envers Pythagore que nous rapporte Porphyre :

> Parmi eux se trouvait un homme extraordinaire
> Par son savoir, un génie ayant sur acquérir
> Un trésor de sapience, en toutes disciplines
> Également brillant. Bandant ses facultés,
> Il pouvait évoquer les souvenirs précis
> De tout ce que, homme ou bête, il avait été
> En dix et même vingt vies humaine[62].

Lucrèce par la suite fera l'éloge d'Empédocle lui-même :

> Ne semble pourtant avoir possédé rien de plus illustre (*illustrius*) que cet homme,
> Rien de plus sacré (*sanctum*), de plus admirable (*admirabilius*) et de plus précieux.
> En vérité, les chants sortis de sa poitrine divine
> Résonnent fortement et exposent d'illustres découvertes,
> Au point qu'à peine semble-t-il être né d'une souche humaine (*humano genere*)[63].

[62] Empédocle, dans Porphyre, *Vie de pythagorique*, 30, dans L*es écoles présocratiques*, *op. cit.*, p.237.
[63] LUCRÈCE, *Sur la nature*, 729-734, Dans *Les débuts de la philosophie, Des premiers penseurs grecs à Socrate*, *op. cit.*, p. 783.

La description est sans appel, la notion de divin est largement exploitée. Les maîtres de philosophie sont la représentation de la force divine en ce monde. Et la généalogie reste claire, nous avons Pythagore, Empédocle et Épicure. Ce qui correspond à la généalogie donnée par Diogène Laërce[64], mais aussi celle des axes du plan de l'œuvre de Fraisse.

Nous avons ici les deux points de commencement d'un texte profondément religieux mais pas selon l'orthopraxie de la cité (que ce soit Rome ou Athènes). C'est justement pour cela qu'il y a autant de confusions et de contradictions dans l'interprétation du texte de Lucrèce.

Ainsi, le but est d'évider de s'initier « aux éléments d'une doctrine impie » (82), celle de la peur, avatar de l'imperfection humaine, souillant l'âme, contrairement à la doctrine de la *philia* et de *l'erôs*, avatars de la perfection divine, purificatrice.

Il faut comprendre que lorsque Lucrèce fait référence à la *Maxime capitale* XI :

> Si nous n'étions en rien tourmentés par les inquiétudes que suscite en nous le monde céleste, par celles que nous avons à propos de la mort (Θάνατος) – comme si elle ne devait jamais être quelque chose pour nous -, et encore par notre absence de réflexion sur les limites de la douleur et des désirs, nous n'aurions pas besoin en outre de l'étude de la nature (φύσις) [65].

C'est une erreur que de penser que « la connaissance de la nature répond à une exigence d'utilité[66] », ou bien d'opposer la nature matérielle et le divin lui aussi matériel et parfait. La connaissance de la nature répond à une exigence théologique, puisque Lucrèce ne prétend pas montrer les conclusions humaines de type scientifique des lois de la nature, mais celles des lois divines. Ainsi, pour la déesse, et pour l'amour de son maître, il va « entreprendre d'exposer la loi sublime du ciel et des dieux[67] ». Cela sonne de manière très différente : son discours n'est pas de type "anthropologique".

---

[64] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies…*, *op. cit.*, Livre I, prologue, 15.
[65] ÉPICURE, *Maximes capitales*, XI, dans DIOGÈNE LAËRCE, *Vies…*, *op. cit.*, [142].
[66] Stéphane MARCHAND, « Sens et fonction de la théologie épicurienne d'après le *De rerum natura* », dans *Aitia*, art. cit., 9.
[67] LUCRÈCE, *La nature des choses*, *op. cit.*, I, [54].

Cette dimension religieuse permet de répondre à des questions qui, lorsqu'elles sont posées de manière "anthropologique", sombrent dans une certaine confusion. En témoignent ces propos de S. Marchand qui s'en réfèrent à une sorte de déterminisme culturel, dont l'épicurien ne parviendrait pas à s'affranchir :

> Suffit-il de voir et de comprendre cette vérité épicurienne pour être guéri de la superstition ? Cette dernière n'est-elle pas plus profondément ancrée en nous, à la fois épistémologiquement et historiquement ? Épistémologiquement, parce que le mal ne vient peut-être pas d'une seule croyance mais d'un ensemble de croyances, voire d'attitudes, de dispositions, d'émotions liées entre elles. Historiquement, parce que la superstition nous précède, elle nous est transmise en une tradition toujours vive[68].

Pour un épicurien, la réponse est oui. La compréhension des lois naturelles et divines, couplée aux exercices spirituels, comme la prière, ou le travail des désirs, permet d'orienter son âme vers les atomes des dieux. Cela renvoie à des propriétés théurgiques, et conduit à l'*ataraxie*. Nous ne sommes pas en présence d'un questionnement qui mélangerait une proto-sociologie et une proto-psychologie, mais bien dans un domaine cultuel, où la réponse à toutes les questions est la *philia*.

C'est un raisonnement qui procède par analogies : la nature analogue aux dieux, les dieux analogues à Épicure, Épicure analogue à la *philia*, la *philia* analogue à l'*ataraxie*, l'ataraxie (ou le plaisir) analogue au bonheur.

C'est dans cet axe d'interprétation que l'on peut orienter les priorités épicuriennes. Par exemple, Pierre-Marie Morel :

> Le prologue de la *Lettre à Ménécée* d'Épicure, exemple emblématique de l'exhortation épicurienne à la philosophie et à la thérapie de l'âme, le montre clairement : il faut pratiquer la philosophie dès la jeunesse, afin d'être comme un ancien face à « ce qui va arriver », grâce à « l'absence de crainte ». L'*aphobia* est donc indispensable au bonheur. Le sage, dont le portrait constitue le point d'orgue de la *Lettre*, se caractérise au premier chef par son absence de crainte[69].

Selon l'hypothèse de notre recherche, Pierre-Marie Morel fait une confusion entre la cause et la conséquence. Ce qui caractérise le sage, c'est la ressemblance ou analogie aux

[68] Stéphane MARCHAND, « Sens et fonction de la théologie épicurienne d'après le *De rerum natura* », dans *Aitia*, art.cit. 20.
[69] Pierre-Marie MOREL, « La peur, passion radicale », dans *Elenchos* 39, 2018, p. 284.

dieux, d'ailleurs Épicure ne dit-il pas : « Car il n'est en rien semblable à un vivant mortel, l'homme qui vit au milieu des biens immortels »[70]. Et de cette *mimèsis* découle la *philia* qui elle-même sera cause de l'*aphobia*. Dans le processus de l'herméneutique descendante des pratiques de la "philosophie initiatique", la source du savoir et des bonnes pratiques ce sont les dieux, et non le travail des humains (qui vient en second pour infiltrer les vérités divines dans le monde des hommes).

Par conséquent, penser que vivre en épicurien consiste à se développer dans des raisonnements éthiques, théologiques, physiques, c'est inverser leurs pratiques. Il s'agit là d'une confusion avec une pratique de la "philosophique anthropologique" impliquant un processus de laïcisation. Il s'agit dans une pratique d'élévation spirituelle, de ne compter que sur le travail humain pouvant au mieux approcher le domaine métaphysique. Il convient de ne jamais sous-estimer le culte de la *philia* épicurienne et sa dimension existentielle pour comprendre les textes de ces derniers.

C'est pour ça que « face à la mort, face aux dieux, au manque et à la douleur, et face à l'idée que l'on peut se faire du destin » [71] , la cible d'Épicure, n'est ni la mort, ni la douleur, et certainement pas les dieux, mais l'appréhension, qui résulte en définitive d'une absence de *philia*. Cette dernière conduisant à la perfection, elle ne peut inclure subséquemment la crainte. Dans cette perspective, l'épicurisme peut se définir comme étant le combat de l'amitié contre la peur. Ainsi, durant l'antiquité et chez les épicuriens, « le statut particulier de la peur appellera donc une analyse plus complexe qu'une simple généralisation anthropologique »[72]. Même si Pierre-Marie Morel s'oriente vers une approche 'holistique', ce qui n'est pas exactement le champ de notre hypothèse, de plus cela paraît peu compatible avec l'épicurisme pour lequel le tout comme composé n'est que la somme des parties (atomes). Cependant, nous appuyons l'idée que l'épicurisme procède du complexe et ne se réduit pas à pas un matérialisme simpliste.

Ainsi, lorsque dans « le préambule doxographique du livre X, Diogène Laërce dit ceci : « Dans le *Canon*, Épicure dit que les critères de la vérité sont les sensations et les

[70] ÉPICURE, *Lettre à Ménécée*, dans DIOGÈNE LAËRCE, *Vies...*, *op. cit.*, Livre X, [135].
[71] Pierre-Marie MOREL, « La peur, passion radicale », dans *Elenchos* 39, art. cit., p. 284-285.
[72] Pierre-Marie MOREL, *ibid.*, p. 286.

préconceptions et les affections' (DL X 31) »[73], il convient de comprendre qu'Épicure fixe des vérités scientifiques issues de ce qu'il considère comme provenant de l'inspiration. Ce faisant, il contrôle l'instinct de connaissance de ses adeptes dans le but de construire un cadre scientifique afin de servir les valeurs de la communauté[74]. La vérité n'est pas perçue comme une donnée universelle atteignable par l'humain mais bien comme un don divin dynamisé par les *eidôla*, traçant dès lors un sentier qu'il faut suivre avec minutie.

C'est exactement le point axiomatique qui est développé dans la *Lettre à Hérodote*, où Jean-François Balaudé fait remarquer ceci :

> L'organisation formelle de la lettre revient à offrir une présentation synthétique, donnant l'apparence d'un mouvement déductif en réalité sous-entendu par une procédure inductive dont Épicure fait la théorie, et dont il établit la validité, en même temps que la nécessité. En effet, la présentation déductive (des principes aux développements et conséquences) n'est possible que précédée, dans l'ordre de l'investigation, par une série d'inductions successives, amplifiantes, généralisantes, tenues pour vraies grâce à leur confirmation par l'apparaître sensible, ou du moins non infirmées par lui[75].

Un processus décrit de manière logique mais dont le « sous-entendu » peut fort bien procéder d'une révélation divine. En fin de compte, Épicure rend raison d'une révélation issue de la « loi sublime du ciel et des dieux » [76] . Si, pour Épicure, il existe une volonté, c'est bien celle des atomes, de la nature elle-même, dont les dieux-amis sont l'expression de la perfection, c'est-à-dire, l'harmonie du cosmos. Comprenant cela, on peut avancer qu'une philosophie naturelle pour un épicurien est une philosophie divine.

Et cela oriente notre compréhension de cette philosophie qui travaillant la douceur de la mesure est loin de penser que « la passion amoureuse se traduit également par une forme de dépossession de soi, d''aliénation' sous l'effet du désir » [77]. Car si la démesure est effectivement une mauvaise chose pour les épicuriens, le but n'est pas la préservation du

---

[73] Pierre-Marie MOREL, *ibid.*.
[74] Nous notons à nouveau que Nietzsche semble avoir décrit ce processus d'une manière pertinente lorsqu'il dit : « il ne s'agit pas ici de détruire la science, mais de la dominer. En effet, elle est liée dans toutes ses fins et dans toutes ses méthodes à des croyances philosophiques, mais elle l'oublie aisément ». Friedrich NIETZSCHE, *La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*, *op. cit.*, p. 153.
[75] BALAUDÉ, « Introduction » dans DIOGÈNE LAËRCE *Vies…*, *op. cit.*, Livre X, p. 1156.
[76] LUCRÈCE, *La nature des choses*, *op. cit.*, I, [54].
[77] Pierre-Marie MOREL, « La peur, passion radicale », dans *Elenchos* 39, art. cit., p. 293.

‘soi’, mais simplement la concordance avec les dieux. C’est pour cela que le jeune Colotès n’est pas du tout réprimandé par Épicure[78]. Si l’amour n’est pas issu d’un désir vide humain, mais est bien l’expression d’un enthousiasme divin, la dépossession de ‘soi’, au profit de l’incarnation divine est, pour un épicurien, une bonne chose.

C’est pour cela que le *De rerum natura* de Lucrèce est dédié à Vénus. Il est alors plus juste de penser : « que ‘l’*amor*’ passionnel est la perversion d’une sorte d’énergie vitale, pour sa part parfaitement naturelle, celle qu’incarne positivement la figure de Vénus »[79]. La perversion provient d’une erreur humaine, pas de l’amour en lui-même. C’est une histoire de purification et de perversion. La purification de l’âme épicurienne a la singularité de produire un effet immédiat et non un effet *post mortem*.

Cette difficulté d’interprétation de Pierre-Marie Morel, est identique à celle de Fraisse. Elle provient du lien herméneutique entre la pensée d’Épicure et celle d’Aristote[80]. Il s’agit d’une tendance de fond de la recherche en histoire de la philosophie. Tout se passe comme si toute la philosophie antique n’était que des notes de bas de pages de l’œuvre d’Aristote. La démarche profondément “anthropologique” de ce grand philosophe, et le développement incroyable qu’il a opéré en donnant l’autorisation à la pensée humaine d’agir par elle-même, n’opère pas dans le même sens que la pratique de la “philosophie initiatique” d’Épicure.

Par conséquent, étudier « les facteurs moraux et psychologiques »[81] du poème, ne possède pas le sens herméneutique adéquat pour comprendre certaines significations du texte sauf à en arriver au paradoxe entre l’ « amour ‘dépassionné’ »[82] décrit par Lucrèce et « la figure de Vénus »[83] invoquée par ce dernier. Alors que l’hypothèse de la pratique de la “philosophie initiatique” permet de comprendre la distinction entre l’amour comme

[78] PLUTARQUE, “Contre Colotès”, op. cit., Œuvres Morales, 1117b,
[79] Pierre-Marie MOREL, *ibid.*, p. 293.
[80] « Lucrèce […] Comme Aristote, il associe, d’un côté, le désir sexuel et la passion amoureuse à la chaleur, de l’autre, l’inquiétude à un refroidissement, comme l’atteste l’expression *frigida cura* » Pierre-Marie MOREL, *ibid.*, p. 294-295. Pierre-Marie Morel va plus loin en s’opposant (et en étayant brillamment son propos) directement aux éléments de notre hypothèse : « Il est donc faux de croire que l’amour, comme le voudrait toute une tradition littéraire et philosophique, notamment platonicienne, nous est envoyé par les dieux ». *ibid.*, p. 295.
[81] GIGANDET Alain, « Lucrèce et l’amour conjugal. Un remède à la passion ? », dans *Bernard Besnier éd., Les passions antiques et médiévales. Théories et critiques des passions*, Paris cedex 14, Presses Universitaires de France, « Léviathan », 2003, p. 96.
[82] GIGANDET Alain, *ibid.*, p. 95.
[83] *Ibid.*.

expression du divin et l'amour comme expression du désir humain, un peu comme la différence entre un *erôs* céleste et un *erôs* vulgaire. Sans quoi on ne peut qu'adhérer à la conclusion qui suit : suivant une tradition et un travail sur la sexualité « relayés par Hippocrate puis Aristote »[84],

> Vénus est le nom d'un processus physique dont Lucrèce souligne d'un bout à l'autre le caractère mécanique, anonyme, sans place pour une quelconque instance subjective. La comparaison remarquable avec le jaillissement du sang en direction de l'origine de la blessure, la réciprocation du flux d'images provoquant le désir et du flux séminal par lequel celui-ci s'accomplit suggèrent l'automatisme d'un circuit d'où tout choix, voire toute conscience sont exclus [85].

Prenant appui sur des bases de types "Anthropologiques", le chercheur peut alors développer tous une argumentation sur un épicurisme proprement humain :

> Peut-on, à partir de là, lire dans le texte de Lucrèce quelque chose comme une prescription, une telle « correction » de l'amour peut-elle être considérée comme éthiquement normative ? Martha Nussbaum, dans l'article mentionné ci-dessus[86], a cru pouvoir donner une réponse positive à ces questions suivant une double perspective : thérapeutique et anthropologique. Selon elle, en effet, c'est dès l'hymne à Vénus que Lucrèce introduit deux paradigmes de l'amour, l'un sociopolitique, à travers l'adresse inaugurale *Aeneadum genetrix*, l'autre naturel, par le rut allègre des différentes races animales. Ce biais permet au poète de préparer son lecteur à l'élaboration d'une perspective « humaine » sur le désir et l'amour, une fois rejetées les illusions de ce que Martha Nussbaum ne craint pas de nommer la « religion de l'amour »[87].

Un épicurisme fait d'anthropologie, de sociopolitique, de psychologie… Pourtant, il convient de revenir à Épicure lui-même et de nous demander si en allant si loin dans notre développement d'un épicurisme proprement humain, nous ne pouvons pas alors retomber dans le questionnement de Cicéron, et nous demander sans fin : pourquoi un système physique si élaboré s'est-il encombré de la religion ? Dans une école où l'on rejette les illusions pour décrire des procédures naturelles mécaniques, il est étrange qu'un élève comme Colotès puisse se jeter aux pieds du maître et que celui-ci en retour lui rende des hommages de type religieux, ce n'est pas une attitude courante lors d'un cours de physique

[84] GIGANDET Alain, *ibid.*, p. 102.
[85] GIGANDET Alain, *ibid.*, p. 99.
[86] Martha Craven NUSSBAUM, *The therapy of desire theory and practive in hellenistic ethic*.
[87] GIGANDET Alain, *ibid.*, p. 105.

(*aphusiologèton*). Lucrèce avait-il vraiment besoin d'une prière à Vénus pour faire une démonstration sur la biologie de l'amour ? Et enfin, n'y a-t-il pas confusion entre dépassionner et désintensifier ?

Parce que si l'amour au sein d'un couple que Lucrèce décrit condamne la passion, celui qu'il voue à Épicure, inversement, ne manque pas d'intensité. Un amour duel, mimétique, quasi-érotique, nous rappelle que l'épicurisme possède sa dimension dans la philosophie du couple et notamment dès l'origine où l'on voit qu'Épicure et Métrodore ont reflété l'image des dieux.

Chapitre 2 : Ambiance mystérique épicurienne

1. Divinité d'Épicure, sources et effets

Comme il est explicité tout au long de cette recherche, le maître d'une pratique de la "philosophie initiatique" n'est pas un dieu parfait, c'est une sorte de semi-divinité au service des humains. Il se situe sur le pont qui relie le sentier divin au sentier humain, il a la forme d'un *philanthropotatos*, à moitié *philia* divine, à moitié *anthropos* imparfait. Ce qui lui confère l'imperfection du souci de l'humanité. Ce regard que pose Épicure sur lui-même et à sa propre histoire ne vient pas de nulle part, en effet :

> Il semble cependant que cette religion ait commencé dans sa propre famille : les biographes devinent chez Épicure une extraordinaire précocité, que son père, maître d'école, ne se faisait sans doute pas faute de porter aux nues, et nous avons conservé une trace de cet enthousiasme peu propre à construire une personnalité modeste, dans ces mots de Plutarque : ' Son propre frère, Néoclès, déclarait dès leur enfance qu'il n'était jamais né et qu'il n'existait de son temps personne de plus sage qu'Épicure, et que sa mère avait contenu en elle-même des atomes tels que par leur réunion ils devaient produire un sage.
>
> D'autre part, une lettre qui paraît lui être attribuée (à Épicure) écrite à sa mère et lui enjoignant, par souci filial de l'aisance maternelle, de cesser de lui envoyer des subsides, tâche de calmer les inquiétudes maternelles en ces termes : … 'Mère, prends courage : car mon fantôme ne te révèle rien de malheureux. Considère au contraire que de jour en jour nous acquérons quelque avantage nouveau qui nous fait avancer vers une félicité plus grande. Non, elles ne sont ni insignifiantes ni sans valeur, ces choses qui égalent notre condition à celle des dieux, et qui nous montrent, tout mortels que nous sommes, en rien inférieurs à une nature incorruptible et bienheureuse. En effet, quand nous sommes en vie d'une part, nous savourons une joie semblable à celle des dieux'…[88].

Il y a ici tous les éléments qui ont pu favoriser chez Épicure, l'idée d'une place singulière dans le monde des hommes. Il a pu développer une identité peu banale qui a eu des effets dont le retentissement est arrivé jusqu'à aujourd'hui.

[88] Renée KOCH PIETTRE, « La proscynèse de Colotès : une lecture de Plutarque, *Moralia* 1117 b-f », dans *Lalies* art. cit., 18, 1998, p. 197.

Partant de là, un culte du sentiment envers le maître fut instauré. Ce qui entraîna des moments d'extase et de reconnaissance réciproque de la divinité. Deux exemples sortent du lot. Mais tout d'abord il faut comprendre :

> Une conversion s'est accomplie et nous atteignons le point où l'épicurisme est devenu une mystique […] Nous pouvons conclure cependant d'ores et déjà que la proscynèse[89] de Colotès figure, dans ce qu'il faut appeler la religion épicurienne (voir une telle position Farrington 1967 ; Hadot 1996 ; Paratore 1947 ; Pascal 1906 ; Picavet 1889 ; Rabbow 1954), le paradigme d'un véritable sacrement : la transsubstantiation d'un homme en dieu[90].

> La seconde qualification est appliquée au tout jeune Pythoclès par Épicure lui-même selon un mot rapporté par Diogène Laërce (X, 5) : 'Je serai à genoux, pour attendre ton entrée, désirée avec passion et qui ressemble à celle d'un dieu' […] nous citons la traduction d'André Laks (1976 ; 9 et 45) […] décrivant une attitude de suppliant, qui serait alors la même que celle de Colotès […] On traduira cependant 's'asseoir' (près des autels, dans les sanctuaires) et non 'se mettre à genoux' [91].

Ces phénomènes d'enthousiasme remettent en question la nature de la *philia* épicurienne, loin d'être purement communautaire. Les exemples de Colotès, de Pythoclès et de l'amitié originelle entre Métrodore et Épicure, donnent du poids à la dimension érotique, c'est-à-dire la propension à établir une relation de couple dans cette pratique. Telle la démarche socratique, la conversion épicurienne semble se faire à deux, et particulièrement auprès des jeunes hommes. Cette conversion implique forcément une initiation.

2. Initiation au couple mimétique

L'école épicurienne n'est pas connue pour avoir fermé ses portes au public, ni pour avoir construit une philosophie basée sur le secret. Au contraire, nombre d'exemples donnent une image épicurienne très ouverte, comme l'acceptation des femmes et des esclaves. Loin de l'idée d'une aristocratie se réservant des mystères, la philosophie épicurienne possède tous les attraits d'une pensée publique, ouverte au plus grand nombre. À l'instar de Diogène

[89] *Proskynésis* est un dérivé du verbe *proskynéô* (προσκυνέω), ce dernier est composé des mots *pros* (πρός), « vers », et *kynéo* (κυνέω), « baiser ».
[90] Renée KOCH PIETTRE, *« La proscynèse de Colotès : une lecture de Plutarque, Moralia 1117 b-f »,* dans *Lalies*, art. cit., 18, 1998, p. 198.
[91] Renée KOCH PIETTRE, *ibid.*, p. 193.

d'Oenoanda, les épicuriens semblent avoir eu à cœur de partager leur savoir. Penser cela est à la fois exact, mais en même temps procède de l'erreur de percevoir une école philosophique comme un tout procédant d'un unique processus. La pratique de la "philosophie initiatique" n'est qu'une carte parmi tant d'autres. Être épicurien, c'est procéder d'une physique, d'une théologie, d'une éthique, le tout ayant vocation à la diffusion publique. Mais il existe un processus inverse : l'entrée dans la secte, le fait d'accéder à des mystères inconnus du grand public. Cette hypothèse peut alors expliquer certains paradoxes, comme le fait que les dieux ne s'occupent pas des humains, mais qu'Épicure, divin, se préoccupe de transmettre l'amitié et le bonheur aux hommes. À l'instar de Cicéron, nous pourrions conclure à une contradiction. Car le divin ne veut pas de mal, mais également il ne veut pas de bien *a priori*, se soucier du bien-être de quelqu'un, ce serait déjà manquer de perfection. Or, la figure d'un être semi-divin, pont entre les dieux et les humains, peut faire comprendre le caractère *philanthropotatos* du maître de philosophie, présent alors une moitié divine (*philia*) et sa moitié humaine *anthrôpos*. Vivant un bonheur divin imparfait, c'est cette imperfection qui revient à se soucier de l'humanité.

Il convient maintenant de comprendre en quoi consistait l'initiation épicurienne. Renée Piettre écrit qu'elle a étudié un passage du *Contre Colotès* de Plutarque (1117 b-f) et dit-elle :

> On y voit, d'après un fragment d'une lettre d'Épicure cité par l'auteur, Colotès, qui fut un disciple d'Épicure dès les premières années de l'école de Lampsaque, se jeter aux genoux de son maître en un geste de vénération qui suscita immédiatement, et comme en miroir, un acte d'adoration identique de la part d'Épicure. Nous avons interprété cette scène comme l'illustration *d'une phase essentielle de l'initiation épicurienne* : la reconnaissance de la divinité du maître et l'accès simultané du disciple à cette même divinité[92].

Ce processus de négation qui traverse toute la philosophie épicurienne, c'est-à-dire : une philosophie de l'autre, de l'absence, du miroir, relevant de l'image, donne de la force à l'hypothèse d'une démarche érotique, relevant du couple, d'une *philia* érotisée épicurienne qui deviendrait le point départ d'une initiation qui procède par mimésis. Celle-ci a peut-être pour origine l'amitié érotisée entre Métrodore et Épicure, dans le désir du premier de

[92] Renée PIETTRE, « Épicure, dieu et image de dieu : une autarcie extatique », dans *Revue de l'histoire des religions*, tome 216, n°1, 1999, p. 6.

ressembler au second. Ici la démarche de couple, comme par une sorte de flash d'amour, s'approche de l'enthousiasme pour Socrate que décrit Alcibiade dans le *Banquet* de Platon. Si cette hypothèse de l'initiation épicurienne relevant du couple mimétique s'avère exacte, il doit y avoir plus de preuves d'une mystique épicurienne.

3. Conduite mystique et culte du secret

Nous rappelons qu'il ne s'agit pas ici d'écrire que toute action épicurienne est mystique. Nombreux sont ceux qui assistent au cours d'Épicure, peu d'entre eux se mettent à genoux. L'épicurisme a des dimensions physique, éthique et théologique qui peuvent très bien s'expliciter en public et n'ont pas le besoin d'un mystère pour pouvoir être décodées. Pourtant, sans cette carte de la pratique de la "philosophie initiatique", creuser la pensée d'Épicure prend parfois la forme d'une impasse. Mais par-delà la pensée rationnelle, l'initiation est également un ensemble d'actes qui vont clairement dans ce sens :

À ce propos, Jean-Luc Périllié est formel :

> La conduite mystique, loin d'être systématiquement écartée, pourrait faire partie intégrante des actes cérémoniels de la secte qui, tout en appelant au discours rationnel sur la physique, prendrait dans la pratique collective, l'aspect d'une véritable religion avec des cultes codifiés, proférés envers le maître et envers certains membres privilégiés de la secte. Ou plus exactement, au vu de ces deux extraits de lettre[93], on distingue au moins deux types de comportements religieux de l'amitié : un comportement spontané, enthousiaste, non conforme, mais accueilli, semble-t-il, avec une certaine bienveillance (le geste de Colotès) ; et un comportement adapté, ritualisé, peut-être codifié, tout en étant compatible avec une certaine expression ostentatoire (les comportements d'Épicure envers certains de ses disciples)[94].

Cette clarification de la mystique épicurienne par Jean-Luc Périllié nous permet de commencer à distinguer les étapes du culte épicurien de la *philia*. Ce culte est constitué d'un ensemble de règles, mais également, ce qui correspond bien à l'épicurisme, d'une forte propension à l'adaptation, d'un sens de l'accueil bienveillant.

[93] Cela renvoie à *l'adversus collotem* et à l'épisode de Pythoclès Diogène Laërce (X, 5)
[94] Jean-Luc PÉRILLIÉ, « Colotès et la béatification épicurienne de l'amitié », dans *Les études philosophiques*, n° 73, 2005/2, p. 232.

Pourtant, cela ne suffit pas. Nous devrions retrouver les éléments d'une pratique de type *sumbolon*. Cela nous permettrait de prendre quelques distances avec le discours plus ou moins convenu de Cicéron sur la distinction entre les pythagoriciens et les épicuriens.

L'adage épicurien, 'vivre caché' soulève de nombreuses interprétations. Selon l'hypothèse de notre recherche, cela signifie que pour Épicure l'on ne peut tout dire à tout le monde à tout moment. Il faut être prêt à pouvoir entendre certaines révélations. Cela a l'avantage d'éviter les colères populaires résultant d'une mauvaise interprétation du dogme mais cela a l'inconvénient de participer à la création de la rumeur, dont est toujours victime Épicure, même au XXIème siècle.

En effet à l'instar de Socrate condamné pour une idée mal comprise de ses pratiques et de ses mœurs, le courant épicurien gardera un parfum de scandale tout au long de l'histoire car il osera revendiquer qu' « aucun plaisir n'est un mal en soi »[95]. N'étant pas initiés, ni même au fait de la pensée d'Épicure, peu chercheront à comprendre la suite de cette maxime[96]. L'histoire de la philosophie agit comme si la pratique de la "philosophie initiatique" suscitait un malentendu et des condamnations morales qui devront être déconstruites.

En effet, la *doxa* de l'époque pense un Socrate proxénète pervers et un Épicure vomissant ses excès. Cette erreur sociale met en lumière la première difficulté de l'utilisation du secret, à savoir que ces communautés (les pythagoriciens, le thiase de Socrate, ou les épicuriens) prêtent le flanc à toutes les légendes, à tous les procès, voire parfois à toutes les condamnations[97].

De fait, au cours de l'histoire de la philosophie, Épicure fut accusé de tous les vices. Aucun ne lui fut épargné, mais, comme le souligne Sénèque : « je le dis en dépit de ceux des

---

[95] ÉPICURE, *Maximes Capitales*, VIII, dans DIOGÈNE LAËRCE, *Vies…*, *op. cit.*, Livre X.

[96] « Mais ce qui est susceptible de produire certains plaisirs apporte bien plus de tourments que de plaisirs ». ÉPICURE, *ibid.*. Nous sommes ici dans une invitation à la mesure. La philosophie épicurienne renvoie à un hédonisme éthique, non à la débauche sans limites.

[97] « La secte d'Épicure est une école de scandale ; mais je dis : elle a mauvais renom ; on la diffame sans qu'elle le mérite. Qui peut bien connaître le temple, s'il n'est admis dans l'intérieur ? Le fronton seul donne lieu aux faux bruits et invite à une coupable espérance ». SÉNÈQUE, *De la vie heureuse*, XIII, Traduction Joseph BAILLARD, Hachette, Paris, 1914. BONNE CITATION

nôtres qui courtisent la foule, la morale d'Épicure est vertueuse, irréprochable ; à l'examiner de près, elle est même austère »[98]. L'impiété d'Épicure et la violence de la *doxa* (ici la foule) parcours l'histoire de la philosophie et « *the charge stemmed partly from Epicurus' rejection of teleology and divine providence* » (l'accusation découlait en partie du rejet par Épicure de la téléologie et de la providence divine)[99]. Le philosophe du Jardin avait une autre idée de la finalité de la religion et du rôle des dieux. Comme nous l'avons vu en plus d'être coupable d'hérésie, ce philosophe tombait sous le coup de l'accusation d'athéisme.

Comme l'a écrit Pierre Gassendi en mettant en avant « la puissance de calomnie des stoïciens face à l'innocence d'Épicure »[100], « s'il est peut-être vrai que l'impiété est présente dans la doctrine épicurienne, elle est absente des mœurs d'Épicure »[101]. Ce prêtre chrétien mathématicien avait ressenti la dualité et la tension dynamique de la philosophie épicurienne. Cette dialectique qui avait permis aux pythagoriciens d'articuler pratique scientifique et dévotion religieuse, a été reprise par l'école du Jardin. Comme le souligne Montaigne « Épicurus, duquel les dogmes sont irréligieux et délicats, se porta en sa vie très dévotieusement et laborieusement »[102].

De plus, Pierre Gassendi remarque la distance entre les écrits diffusés par les épicuriens et la compréhension de la vie de la communauté. Ce qui tend à prouver l'existence de paliers initiatiques révélant des mystères. Et cela expliquerait pourquoi certains épicuriens ont un discours envers la foule (expression d'une forme de *doxa*) qui peut même entrer en contradiction avec les principes fondateurs de l'épicurisme. Nous pensons en particulier à un prêtre romain impérial épicurien, grandement reconnu en son temps, qui donna un ordre troublant, sur fond de colère divine, celui « d'ériger une statue pour manifester sa reconnaissance… envers une impératrice, Plotine, veuve de Trajan, épicurienne, qui apporta à la secte un ardent soutien auprès de l'empereur Hadrien »[103].

---

[98] SÉNÈQUE, *ibid.*.
[99] Dirk OBBINK, *The atheism of Epicurus*, Columbia University, New York, 1989, p. 188.
[100] Pierre GASSENDI, *Vie et mœurs d'Épicure*, traduction Sylvie TAUSSIG, Alive, Paris, 2001, p. 54.
[101] Pierre GASSENDI, *ibid.*, p. 51.
[102] Michel de MONTAIGNE, *Les essais*, traduction, Jean BALSAMO, Catherine MAGNIEN-SIMONIN, Michel MAGNIEN, la pléiade, Paris, 2007, p. 407.
[103] Renée KOCH PIETTRE, *Comment peut-on être dieu ? La secte d'Épicure*, *op. cit.*, p. 58, cf. p. 251-252

Nous émettons l'hypothèse que l'expression d'une contradiction chez un épicurien est peut-être le signe d'un mystère caché.

Ainsi,

> La forme secrète de l'amitié connue seulement des initiés et que l'on prend soin de cacher aux profanes : l'expression épicurienne *vivre caché*[104] prend dès lors une singulière résonnance. Le fait que ces pratiques aient été plus ou moins cachées nous amène à considérer une sorte de maxime générale qui règle le rapport des sectes vis-à-vis de l'extérieur : ne pas révéler ses perles aux pourceaux, tel est, semble-t-il, l'impératif catégorique de toute confrérie initiatique, de toute secte religieuse qui cherche à se démarquer de la pratique commune, et surtout du mode de vie terre à terre et coutumier. S'il y a prosélytisme (et il y en a un dans l'épicurisme, comme en témoigne la polygraphie d'Épicure, de Zénon de Sidon et de Philodème de Gadara), celui-ci ne doit pas pour autant aboutir à une totale divulgation du fond de la doctrine ou de la pratique, car généralement, la foule piétine, lacère, souille, dégrade ce qui est sacré, ce qui a le plus de valeur pour les adeptes de la secte. Or les Épicuriens sont tout sauf des pourceaux parce qu'ils ont des perles qu'ils dérobent soigneusement aux regards de la foule. Telle est vraisemblablement la cause principale de la profonde incompréhension dont ils ont souffert […] Au vu de ces témoignages, on peut globalement définir le mysticisme comme une pratique collective, initiatique, rituelle, et sotériologique de l'enthousiasme (ou de l'ivresse dionysiaque) dépassant, par l'intensité du sentiment religieux, les cadres statiques et coutumiers de la religion de la cité. Pour comprendre les liens profonds entre ces pratiques et la philosophie grecque, nous ne saurions suffisamment recommander la lecture ou la relecture des pages pénétrantes de Bergson dans les *Deux sources de la morale et de la religions*, Paris, PUF, p. 229 sq. Les fragments et témoignages que nous venons d'étudier apportent une confirmation tout à fait flagrante à la thèse bergsonienne selon laquelle la philosophie grecque est traversée de part et d'autre (de l'orphisme, des Pythagoriciens et de Platon jusqu'à Plotin) par une veine mystique que Bergson interprète sous l'angle de son concept de religion dynamique. Il est manifeste, finalement que l'on retrouve cette veine même au sein du courant de l'Antiquité qui paraissait, à première vue, le plus éloigné de cette effervescence religieuse. À titre de confirmation supplémentaire, on, pourra consulter l'important article d'A. Bernabé, « Orphisme et présocratiques », in *Qu'est-ce que la philosophie présocratique*, André Laks et Claire Goulet, Cahiers de philologie, vol. 20, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 2002. Bernabé recense (p. 215) les textes révélant une source orphique de la philosophie grecque, même pour la philosophie ionienne. Sur les mystères orphico-dionysiaques, cf. le fragment des *Crétois* d'Euripide (fr. 472, Naucz^2) : les prêtres crétois parviennent à la vie pure au moyen de l'extase et de l'initiation aux mystères de Zeus et de Dionysos. Nous retrouvons directement et indirectement ces deux divinités dans les textes mystiques épicuriens que nous tentons d'analyser[105].

Tout cela est confirmé par :

[104] PLUTARQUES, *Si l'expression 'vis caché' est bien dite*. Dans ÉPICURE, *Les épicuriens*.
[105] Jean-Luc PÉRILLIÉ, « Colotès et la béatification épicurienne de l'amitié », dans *Les études philosophiques*, art. cit., p. 246-247.

> Une mise en relation avec un autre témoignage apporté par Clément d'Alexandrie in *Stromates*, V, 9, 58, cité par A. Laks lui-même : « Non seulement les Pythagoriciens et Platon ont caché de nombreuses choses mais aussi les Épicuriens qui disent que, d'après eux, certaines choses sont secrètes et qu'il ne faut pas les transmettre par les écrits à tous ceux qu'on rencontre »[106].

Ce genre de secret n'est pas seulement à comprendre comme une pratique spirituelle. Il ne faut pas oublier que pour les épicuriens, il n'y rien après la mort. Il s'agit également d'une pratique de la paix sociale. Les points fondamentaux d'une doctrine très élaborée sont souvent choquants aux yeux des profanes, des personnes non préparées, l'incompréhension pouvant alors se transformer en condamnation à mort. Nous pouvons ainsi comprendre la volonté de cacher les exercices spirituels épicuriens, mais quelles en sont ses pratiques ?

[106] Jean-Luc PÉRILLIÉ, *ibid.*, p. 249.

Chapitre 3 : Exercices spirituels épicuriens

1. Pratiques mimétiques épicuriennes

Il existe un lien de première importance entre l'imitation platonicienne et l'imitation épicurienne. C'est l'idée qu'on se rapproche de son objet d'étude. Que l'on finisse par devenir ce que l'on observe. Une pensée fondatrice d'un culte du sentiment où il s'agit de tourner son regard vers la représentation de cet amour, tout d'abord le maître de philosophie, le *daimôn* puis la divinité. Le culte de la *philia* ou de l'*erôs* est une chaine de relation.

À ce sujet Jean-Luc Périllié explique que même si les pratiques diffèrent largement, le processus initial est identique dans les trois philosophies que sont celle de Pythagore, de Platon et d'Épicure :

> Pour Platon dans le *Timée*, 90 a-d, la contemplation des merveilles du ciel et l'intelligence du mouvement des astres sont la voie du salut qui nous mène à l'immortalité et qui nous permet de nous élever, dès cette vie à la béatitude des bienheureux : « Celui qui contemple se rend semblable à l'objet de sa contemplation » (*Timée*, 90 d 4). Épicure élimine, à l'évidence, la théologie astrale de source pythagoricienne, mais retient certains principes de la pratique contemplative de ses devanciers. C'est en recueillant les simulacres provenant des dieux parfaits que l'adepte peut atteindre leur félicité : il se rend lui aussi, comme le dit Platon, semblable à l'objet de sa contemplation. Ou encore, on a pu constater qu'en reconnaissant le dieu dans l'ami, on devient soi-même semblable à l'être contemplé : on devient soi-même également un dieu (*isotheos*). Se rendre semblable à l'être contemplé par le fait même de le contempler, n'est-ce pas finalement la justification mystico-philosophique, issue du platonisme, du comportement étrange d'Épicure envers Pythoclès et Colotès ? Ainsi ce plaisir dans la joie en faveur de l'amitié, dont on sait maintenant qu'il s'accompagne de manifestations de divinisation des membres de la confrérie, ne saurait être défini comme un plaisir secondaire : en tant que plaisir divin, il peut être considéré comme le plaisir extatique (à la fois intérieur et cinétique) pratiqué au sein de la secte, de la même manière que la joie contemplative et philosophique était considérée comme ce qu'il y avait de plus haut chez les Platoniciens. Ce qui laisse à entendre que le plaisir catastématique ne s'oppose pas d'une manière systématique au plaisir cinétique. Tout au contraire, comme l'a compris Carlo Diano, il en serait l'exacte condition de possibilité [107].

[107] Jean-Luc PÉRILLIÉ, « Colotès et la béatification épicurienne de l'amitié », dans *Les études philosophiques*, art.cit., p. 254.

Nous avons à faire à une mystique des images. Comme le souligne Cicéron, observateur des exercices spirituels des épicuriens : « Je connais personnellement des épicuriens qui vénèrent des statuettes de toute sorte »[108].

En effet,

> L'Épicurien de l'Antiquité adorait des images. Celle des dieux, qui se présentent d'elles-mêmes, comme en épiphanie, à l'esprit des sages capables d'accéder à leur contemplation ; mais aussi les statues des sages fondateurs eux-mêmes. Les portraits des philosophes étaient largement diffusés à travers le monde gréco-romain. Rien de plus répandus cependant que les portraits d'Épicure et des maîtres qui l'entourèrent[109].

Selon notre hypothèse, la pratique épicurienne de la "philosophie initiatique" consiste en un ensemble d'exercices spirituels dont le pivot est l'imitation. Le processus est simple, il consiste à visualiser une chaîne atomique dont il faut suivre le sentier. Épicure par son exceptionnelle capacité mimétique a trouvé la voie de la *philia* divine et de l'ataraxie tout en étant suivi par Métrodore et Hermarque réciproquement. Ces trois hommes étant parvenus à la divinité par imitation, et puisque l'absorption des atomes divins par l'âme produit des effets somatiques, des changements conduisant à la perfection de l'image, les sages épicuriens ont fini physiquement par se ressembler. Il s'agit de suivre en les observant ceux qui incarnent le sentier de la perfection.

Ainsi, l'épicurisme est une doctrine de l'imitation. De fait, à l'instar du processus pythagoricien, le premier exercice spirituel épicurien consiste à imiter Épicure. Cela donne du sens à la phrase suivante : « tu vivras comme un dieu parmi les hommes »[110], dans l'hypothèse de cette recherche, le « ὡς »[111] (comme) devient le représentant du processus mimétique épicurien. Pour un épicurien, on n'est pas un dieu, on est 'comme' un dieu.

C'est pour cela que :

---

[108] CICÉRON, *La nature des dieux*, *op. cit.*, Livre I, 85.
[109] Renée PIETTRE, « Épicure, dieu et image de dieu : une autarcie extatique », dans : *Revue de l'histoire des religions*, tome 216, art. cit., 1999, p. 7
[110] ÉPICURE, *Lettre à Ménécée*, dans DIOGÈNE LAËRCE, *Vies…*, *op. cit.*, Livre X, [135].
[111] *Ibid.*.

> Nous trouvons une première illustration saisissante dans un célèbre hermès bifrons de la *Stanza del filosophie* du musée du Capitole à Rome, représentant d'un côté le visage d'Épicure, et du côté opposé le visage de Métrodore. Bernard Frischer vante l'extraordinaire magnétisme de cette image qui, malgré d'innombrables transformations dans l'arrangement de la salle n'a jamais quitté la place centrale où elle focalise tous les regards. Cette image nous rappelle qu'Épicure ne s'est pas offert en modèle comme un solitaire au-dessus de la mêlée, mais comme un être double, un peu, pour employer une comparaison imparfaite, comme ces premiers hommes parfaitement heureux du mythe d'Aristophane dans le *Banquet*…[112]

En plus de l'utilisation du magnétisme propre à la pratique d'une "philosophie initiatique", cela fait étrangement penser aux premiers hommes décrits dans le *Banquet* de Platon, ceux dont la gémellité les rend complets, avant d'être frappés par la foudre de Zeus. Ils sont une sorte de représentation de l'amour parfait, de l'âme sœur. Ainsi, l'altération de l'âme entraine l'altération du visage. Quand l'humain purifie son âme, il finit par prendre le visage des dieux.

À ce propos Renée Piettre explique que :

> L'usage abondamment attesté chez les Épicuriens de portraits de leurs fondateurs toujours très ressemblants entre eux s'explique par l'amitié idéalement gémellaire entre Métrodore et Épicure, premier maillon de la chaîne des amis du Jardin, attaché lui-même à un modèle divin qui est le principe et la fin du bonheur épicurien. Or le zèle à imiter les dieux, qui fait de l'épicurisme une véritable réforme religieuse, suppose chez les sectateurs les plus avancés une mutation intérieure et même somatique, dont le mécanisme s'analyse tant dans la théorie de la physique des dieux que dans l'affectivité débordante d'Épicure : il consiste en un flux continu d'images mentales ou visuelles qui s'échangent dans l'effusion de l'amitié. L'être des dieux trouve dans ce commerce fusionnel un aliment ininterrompu et le sage y puise, dans l'extase même, son indestructible sérénité[113].

Même si ce n'est pas le propos de Renée Piettre, nous avons ici tous les éléments d'une pratique de la "philosophie initiatique" basée sur l'imitation de l'être des dieux, une réforme religieuse, portée par un maître de philosophie dont le vecteur principal est la *philia*, voire la *philia* érotisée (puisque dans une dimension de couple), dont l'expression peut être l'extase, c'est-à-dire l'enthousiasme, tout cela dynamisé par une science.

---

[112] Renée PIETTRE, « Épicure, dieu et image de dieu : une autarcie extatique », dans *Revue de l'histoire des religions,* tome 216, art. cit., p. 9.
[113] Renée PIETTRE, « Épicure, dieu et image de dieu : une autarcie extatique », dans *Revue de l'histoire des religions*, tome 216, art. cit., résumé.

Renée Piettre, très justement décrit le principe originel de la philosophie épicurienne où l'âme du sage est reliée aux dieux par la capacité d'en rendre raison. Chez les épicuriens, cette pratique se concrétise par des exercices spirituels comme la prière mais aussi dans un désir mimétique, dont on trouve la source chez les pythagoriciens[114], c'est-à-dire, le désir de ressembler le plus possible aux dieux.

À ce sujet, nous avons la preuve que les visages des maîtres fondateurs (ou du moins ce qu'en a gardé le culte et la postérité) avaient des traits similaires.

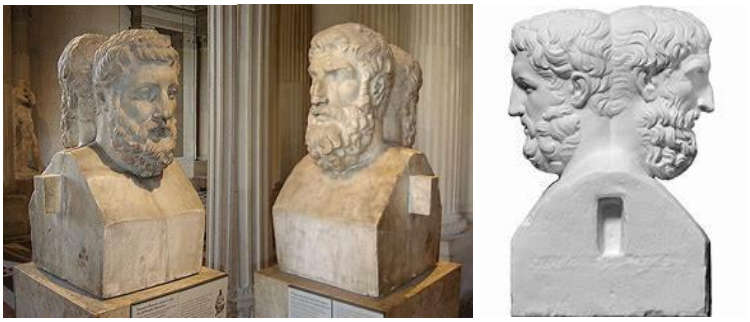

Figure 2 : Portrait de Métrodore adossée à Épicure, musée du Louvre[115].

« L'usage largement attesté, de portraits de ses fondateurs, aux traits presque identiques, chargés d'imprimer dans l'esprit des adeptes la forme d'un modèle divinisé. Chacun devait tendre à ressembler à Épicure le plus possible »[116]. Car le visage d'Épicure est le visage de l'amitié, le visage des dieux, du processus divin (articulation entre l'infinité des atomes et l'unité du divin)[117]. Ainsi, pour un épicurien, nous sommes la représentation de l'infini sur le sentier unique du bonheur. Il s'agit alors pour un épicurien de s'exercer à construire, à intensifier, une chaîne de transmission d'une image, une chaîne d'aimantation

---

[114] Ou du moins chez les pythagoriciens tardifs (ce qui est d'ailleurs un possible biais de l'hypothèse de cette recherche, une pratique mimétique de type '*néo*' qui concerne les pythagoriciens, épicuriens, platoniciens tardifs) : *Dictionnaire des philosophes antiques, op. cit.*, volume VII, p. 730-731.

[115]Oliverlaric, https://www.turbosquid.com/fr/3d-models/free-scan-double-herm-epicurus-3d-model/1006704, Éric Gaba, musée du louvre, http://www.pileface.com/sollers/spip.php?article2209, Éric Gaba, musée du louvre, https://www.pinterest.fr/pin/345862446352851454/.

[116] Renée KOCH PIETTRE, « La proscynèse de Colotès : une lecture de Plutarque, Moralia 1117 b-f », dans *Lalies*, *ibid.*, 18, 1998, p. 185.

[117] La scolie épicurienne rapporté par au texte de DIOGÈNE LAËRCE, (Vies et doctrines des philosophes illustres, note de bas de page 1, p. 1316, note de Jean-François BALAUDÉ) articule l'unité est la dualité du divin.

atomique, et, avec cette dimension de couple, cette chaîne est peut-être plus socratique, érotique qu'il y paraît.

En effet, « cette amitié-là ne s'est répandue que par la fécondité de ce couple premier, de cet hermaphrodite étrange »[118] qu'est celui de Métrodore et Épicure. Ici, Renée Piettre utilise le langage de la maïeutique, c'est-à-dire le langage du couple, où l'amour de deux êtres va permettre la fécondation et la naissance d'une vérité en ce monde. Et dès le début, cette pratique de la philosophie s'est implantée dans un terreau profondément religieux :

> *Diskin Clay has drawn our attention to the "hero cult" features of the Epicurean communities, where members strengthened their bonds of "fellow-feeling" by and in their emulation, commemoration, and imitation of Epicurus and his first collaborators. The cult included annual sacrificial offerings to the members of Epicurus' family; the annual celebration of Epicurus' birthday on the 10th of Gamelion; the festivals held on the 20th of each month in honor of Epicurus and Metrodorus, as weIl as other festivals and common meals*. (Diskin Clay a attiré notre attention sur les caractéristiques du 'culte des héros' dans les communautés épicuriennes, où les membres ont renforcé leurs liens de 'sentiment de camaraderie' par et dans leur émulation, commémoration et imitation d'Épicure et de ses premiers collaborateurs. Le culte comprenait des offrandes sacrificielles annuelles aux membres de la famille d'Épicure ; les célébrations annuelles de l'anniversaire d'Épicure le 10 Gamelion ; les fêtes organisées le 20 de chaque mois en l'honneur d'Épicure et de Métrodore, ainsi que d'autres fêtes et repas communs)[119].

Cette démarche religieuse reliée à un style de vie et à des exercices spirituels tournant autour de la *philia* a un but très matériel, très pratique, cela revient à le penser comme une forme de gymnastique pour l'âme, un entrainement la conduisant à l'ataraxie.

O'Connor écrit :

> *More important than communal philosophical study, I believe, was the concrete example of the other members of the Epicurean community, illustrated in a striking way by the school's hero cult to Epicurus and its other founders. The cult was doubtless intended solely for the edification and support of the living members of the community. Cicero (Fin. 2.103) and Plutarch (Mor. 1128A-30B) held this cult inconsistent with the fundamental Epicurean dicta "Death is nothing to us" and "Live unknown," but these are criticisms that do little more than vent polemical spleen.*

[118] Renée PIETTRE, « Épicure, dieu et image de dieu : une autarcie extatique », dans *Revue de l'histoire des religions,* tome 216, art. cit., p. 10.
[119] Clarence Edvin GLAD, *Paul and Philodemus Adaptability in Epicurean and Early Christian Psychagogy*, (traduction personnelle), Brill, Leiden, 1995, p. 176.

Epicurus did not endow these cultic celebrations to guarantee his soul a vicarious enjoyment of the pleasures of the table after he was gone, nor to attain immortal fame. The cult seems to have aimed at two benefits for its celebrants: the enjoyable memory of the goodness of the departed heroes of Epicureanism, and the inspiration of their example. 13 The importance in Epicurean moral education of imitating such exemplary precursors can hardly be stressed enough. Even the Master himself found comfort and inspiration in the calm and fearless example of the many close associates who died before him (Plus important que l'étude philosophique communautaire, je crois, est l'exemple concret des pratiques des autres membres de la communauté d'Épicure, et cela est illustré de manière frappante par le culte des héros de l'école, non seulement Épicure mais aussi les autres fondateurs. Le culte était sans doute uniquement destiné à l'édification et au soutien des membres vivants de la communauté. Cicéron (*Fin*. 2.103) et Plutarque (*Mor*. 1128A-30B) voient en ce culte une contradiction avec le dicton épicurien fondamental à savoir : 'la mort n'est rien pour nous' et 'vivre de manière caché', mais ce ne sont que des polémiques. Épicure n'a pas doté ces fêtes cultuelles pour garantir à son âme une jouissance par procuration des plaisirs de la table après son départ, ni pour atteindre une renommée immortelle. Le culte semble avoir visé deux avantages pour celui qui célèbre : le souvenir agréable de la bonté des défunts héros de l'épicurisme, et l'inspiration de leur exemple. On ne soulignera guère assez l'importance dans l'éducation morale épicurienne d'imiter de tels précurseurs exemplaires. Même le Maître lui-même a trouvé réconfort et inspiration dans le calme et l'intrépide exemple des nombreux proches qui sont morts avant lui)[120].

Nous comprenons la dynamique vertueuse de cette chaîne amicale. Ainsi, ce ne sont pas les vivants qui sont au service des morts, mais bien l'inverse. Le bonheur épicurien n'est pas une promesse, il est atteignable par la sagesse et la *philia*, tout cela dans un cadre d'une pratique d'une "philosophie initiatique", portée par un exercice mental mais également un cadre initiatique, à la dimension existentielle prononcée. Comme le souligne Clarence Edvin Glad, les épicuriens avaient une fête religieuse surnommé *Eikadistai.*

2. *Eikadistai* et vénération du maître

Le culte d'Épicure se faisait chaque 20 du mois, c'est pour cela que les épicuriens avaient acquis un surnom grec en lien avec cette pratique : les *Eikadistai*[121]. Né de la volonté

[120] David K. O'CONNOR, *The Invulnerable Pleasures of Epicurean Friendship*, (Traduction personnelle), University of Notre dame, Notre Dame, 1989, p. 171.

[121] *Eikades* : cf. Pierre Boyancé, Sur une épitaphe épicurienne, dans *Revue des Études latines* 33, 1955, p. 113-120. Comme le souligne Renée Koch dans sa note 19, « Épicure, dieu et image de dieu : une autarcie extatique », dans *Revue de l'histoire des religions*, tome 216, art. cit., p. 11 : « Le 20 du mois de Gamélion uniquement : cf. André Laks, Édition critique et commentée de la « Vie d'Épicure » dans *Diogène Laërce (X, 1-34), Cahiers de*

d'Épicure, à travers son testament, ce rassemblement avait pour but de célébrer le souvenir du fondateur et de ses amis. En effet, la demande du maître n'a jamais été autre que de fêter ses liens d'amitié et d'amour.

D'ailleurs comme l'explicite Renée Piettre :

> Placée en un jour où les Grecs avaient coutume de fêter Apollon[122], elle ne constitue pas davantage un culte héroïque : elle célèbre un dieu, et ce dieu est expressément désigné comme double, il s'agit d'Épicure et de Métrodore unis par l'amitié. Au mois de Gamélion, la même fête du 20 célébrant l'anniversaire de la naissance du fondateur est cependant, de cette manière, replacée dans la perspective d'une nouvelle naissance, la naissance à l'amitié et à la perfection de la sagesse, comme après une initiation éleusienne : et justement, c'est le 20 que s'achevaient les mystères[123].

Il ne s'agit pas de comparer l'incomparable. La conception de l'âme des épicuriens n'a strictement rien à voir avec la conception de l'âme des orphiques. La similitude se situe dans le processus, l'idée d'une purification de l'âme conduisant au bonheur. Tout cela véhiculé par une forme d'amour reliée avec des vérités données par l'enthousiasme. La particularité des pratiques de la "philosophie initiatique" est ici de pouvoir en rendre raison par une science. Ainsi, dans l'hypothèse où les épicuriens auraient pris quelque chose du champ des religions à mystères, cela concerne le processus de purification de l'âme et non le discours théologique qui va avec. C'est d'ailleurs le cas de toutes les pratiques de la "philosophie initiatique" qui ne

---

philologie I, Publications de l'Université de Lille III, 1976, p. 1-118, ici p. 85, n. 21. Mais cette date est en concurrence avec celle du 10 et celle du 7 du même mois, dans Diogène Laërce 10, 18 et 10, 14 : cf. Diskin Clay, The Cults of Epicurus, *Cronache Ercolanesi* 16, 1986, p. 11-28 ; W. Schmid, Epikur, Reallexicon der *Antike und Christentum* V, 1962, 681- 819 (= Epicureo e l'epicureismo cristiano, trad. ital. d'Italo Ronca, Antichità classica e cristiana 24, Brescia, 1984), p. 17 de l'édition italienne; et W. Schmidt, *Geburtstag im Altertum*, Giessen, 1908, p. 43 sq. et 89. Le 7 est consacré à Apollon, ce dont B. Frischer, 1982 (p. 275 sq.), tire argument pour lire dans le nom d'*Épikouros* un pseudonyme emprunté à une épiclèse d'Apollon (Épikourios)... ». Nous trouvons le mot *Eikadistès* (εἰκαδιστὴς) dans ATHÉNÉE DE NAUCRATIS, *Les Deipnosophistes*, Livre VII, 298d, texte établi et traduit par : Alexandre-Marie DESROUSSEAUX, 1956.
Il convient de noter que lorsqu'Athénée dans son livre XIII écrit sur l'amour, dans son point 12, il traite du dieu Éros, dont il dit que Zénon de Cition le reliait à la *philia* et à l'*homonoia* (φιλίας καὶ ἐλευθερίας, ἔτι δὲ καὶ ὁμονοίας), mais en plus il explicite la complexité du dieu pour les Athéniens de l'âge classique en l'éloignant du simple dieu qui préside aux rapports sexuels. Tout cela concorde avec notre travail sur la *philia* pythagoricienne et sur l'*erôs* socratique.

[122] Notons la concordance des divinités associées de manière directe ou indirecte à la pratique de la "philosophie initiatique", Apollon suit l'histoire de cette recherche depuis Pythagore.

[123] Renée PIETTRE, « Épicure, dieu et image de dieu : une autarcie extatique », dans *Revue de l'histoire des religions*, tome 216, art. cit., p. 11.

conservent des cultes à mystères que ce qui sert la doctrine du maître. Cependant, il existe une constante dans toutes ces pratiques philosophiques : la vénération du maître.

Lorsque Colotès tombe en extase aux pieds d'Épicure[124] ce dernier utilise cet évènement et ceux qui y ressemblent dans sa doctrine. Il écrit à ce sujet : « la vénération à l'égard du sage est un grand bien pour celui qui le vénère »[125]. Il s'agit d'une chaîne divine par processus érotique. L'idée consiste à voir dans des actes de vénération entre le jeune disciple et le maître comme un effet miroir divin. Cela provient du processus négatif des épicuriens dont le plaisir est perçu par le processus de l'absence, c'est-à-dire sa négation : le reflet. Ici, par effet miroir, le jeune homme dynamise sa partie divine en se reliant à la divinité d'Épicure. C'est le développement de son âme par la négation, c'est-à-dire : l'effusion dans l'autre. Ainsi, « quand Épicure attend Pythoclès dans une position de vénération, il s'est lui-même élevé au bonheur suprême d'un dieu bienheureux qui s'extasie à l'avance en pensant à la venue d'un autre dieu »[126]. Nous sommes d'accord avec Jean-Luc Périllié à la différence que dans l'hypothèse de notre recherche, il ne s'agit pas d'élévation mais d'infiltration atomique. Dans l'intégration de l'atome divin purifiant l'âme humaine, nous sommes dans un processus descendant : c'est le divin qui est en action. C'est lui qui est en premier dans la démarche. Le travail de l'humain réside dans le fait de mettre bas, pas de s'élever.

En effet, il ne s'agit pour un épicurien de penser qu'il s'élève par ses propres forces pour que son image se donne des airs divins, mais plutôt de se modifier somatiquement et

---

[124] L'analyse de Koch sur ce sujet nous paraît particulièrement pertinente : « il est possible que disposions d'un autre témoignage sur l'exaltation de Colotès à l'endroit d'Épicure. Un fragment de papyrus qui appartient à un écrit que Philodème a lu et qui a été présenté par Usener comme un cri attribué à Colotès. Cela manifestait la vénération quasi divine dont Épicure était l'objet de la part de ses disciples […] Traduisons en ajoutant le contexte qui précède : 'Car ce ne sont pas des paroles prononcées au hasard que cette acclamation de Colotès, mais des mots bien dignes de lui (Épicure) : 'Te voici, Titan, illuminant toutes les ténèbres !' Rolf Westman estimait que la lecture du papyrus est trop obscure pour que l'on puisse suivre Usener sur ce point. Nous ne retiendrons donc qu'une chose : cette lecture d'Usener constitue de la part du grand philologue un commentaire implicite de notre passage de Plutarque. Le verbe *pareînai*, qui appartient au lexique de l'épiphanie, associé à la révélation par Épicure des arcanes de l'univers, nous paraît comporter une interprétation correcte de l'origine de la proscynèse de Colotès : la leçon de physique fut pour le disciple une révélation, une révélation des lois de l'univers et simultanément un accès au séjour des dieux, dont Épicure lui-même apparaît comme la figure médiatrice et paradigmatique ». Renée KOCH PIETTRE, « La proscynèse de Colotès : une lecture de Plutarque, Moralia 1117 b-f », dans *Lalies*, art. cit., 18, 1998, p. 189.

[125] ÉPICURE, *Sentences Vaticanes*, 32, *op. cit.*.

[126] Jean-Luc PÉRILLIÉ, « Colotès et la béatification épicurienne de l'amitié », dans *Les études philosophiques*, *op. cit.*, p. 246-241.

dans son âme pour qu'agissent les atomes divins et pour pouvoir ressembler le plus possible aux dieux bienheureux. La fondation première de ce monde est divine. Elle n'est pas humaine. L'humain est justement la part d'imperfection à faire reculer.

Ainsi, cet humain passant la barrière de l'ataraxie devient un sage, et, comme l'écrit Philodème, ce philosophe « nomme les sages amis des dieux et les dieux amis des sages »[127], se crée alors un cercle vertueux, ou plus exactement un cercle divin.

3. Effet de la purification sur le corps et psychagogie

Pour Renée Piettre, le culte de l'amitié épicurien a des effets sur la matière

> Images (simulacres) du sage ou des dieux, cela constitue pour Épicure (en vertu de sa doctrine intégralement matérialiste) un phénomène physique conduisant à nourrir notre être corporel, à lui conférer l'accroissement et enfin la plénitude de la stabilité dans l'ataraxie […] Peut-on vraiment réduire chez Épicure l'éthique à la physique ? Ce point a toujours retenu les commentateurs. 'Comme un dieu parmi les hommes' : faut-il s'arrêter à cette comparaison ? Mais Épicure n'engage Ménécée à cette vie de quasi-félicité divine que parce qu'il y a totalement accédé lui-même. Cette métamorphose du dieu en homme et de l'homme en dieu est possible en Grèce, où la représentation du divin est anthropomorphe et où on honore des hommes-dieux. Elle est possible selon les théories d'Épicure plus que partout ailleurs, puisque Épicure lui-même, fait remarquer De Witt, n'a jamais parlé de l'immortalité des dieux mais seulement de leur incorruptibilité soutenue par la vertu et par l'amitié, une incorruptibilité accessible à l'homme. Elle est possible dans la mesure où l'on admet que l'épicurisme est bien une réforme religieuse, engageant simultanément une vision du monde, une vie individuelle et une communauté humaine nouvelle[128].

Chez les épicuriens la véritable révolution religieuse, c'est que le corps est la voie première d'apprentissage vers la divinité. Il n'y a pas que les corpuscules de l'énergie de l'aimantation de la force divine. C'est-à-dire quelque chose de non palpable, mais bien une dimension matérielle tactile de la présence divine. Avec les épicuriens pour la première fois il y a contact physique avec les dieux : ce sont des divinités qui nous touchent grâce aux atomes.

---

[127] Philodème dans, *Die Fragmente der vorsokratiker*, Griechisch und deustch von Hermann DIELS, *Neunte auflage herausgeben* von Walther KRANZ, col 1, (traduction personnelle), *weidmannsche verlagbuchhandlung*, 1960, 17-18.

[128] Renée PIETTRE, « Épicure, dieu et image de dieu : une autarcie extatique », dans *Revue de l'histoire des religions, tome 216*, art. cit., p. 17-20.

Renée Piettre explique :

> Toute la doctrine pouvait s'appréhender par paliers du général au particulier, et se déduire en quelque sorte des propositions fondamentales, de la même façon que la géométrie d'Euclide (un contemporain d'Épicure) découle tout entière des théorèmes fondamentaux. Ramassée dans le *Tetrapharmakon* ou dans les trois lettres conservées par Diogène Laërce, déployée dans les 6 chants de Lucrèce ou détaillée dans les 37 livres de la physique d'Épicure lui-même, la doctrine ne variait pas. Elle variait d'autant moins qu'Épicure l'avait accompagnée d'une pédagogie, ou plutôt d'une psychagogie elle-même méticuleuse, contraignante et particulièrement efficace : tant par la répétition – y compris à haute voix – et par la rumination – y compris par des reformulations écrites – que par la discussion et par l'examen de conscience, il s'agissait de parvenir à une adhésion totale et immédiate à des propositions que, simultanément, la raison devait tenir pour évidentes et nécessaires[129]

L'excellente description de certains exercices spirituels épicuriens par Renée Piettre, dont on peut percevoir certaines similitudes avec les pythagoriciens comme l'examen de conscience (voire avec les chrétiens par la répétition de la prière) est entachée par une interprétation trop "anthropologique" de la perception que les épicuriens avaient de leur démarche. Pour un épicurien, les vérités qui tiennent aux tripes, celles évidentes, n'ont pas besoin de l'appui de l'esprit humain, ou d'un exercice. L'évidence a pour source une altérité divine[130]. La pensée humaine n'est pas *a priori* capable de comprendre ces informations (c'est pour cela qu'elles peuvent paraître *a priori* absurdes pour Cicéron ou ridicules pour Alcibiade parlant de Socrate). C'est une histoire de confiance, de foi, à partir du moment où l'on adhère au processus, il fonctionne. Si ce n'est pas le cas, il convient alors de continuer à travailler, pour pouvoir en rendre raison. Ainsi, ce n'est ni l'ignorance de la croyance, ni la conclusion de la science moderne, mais bien une autre forme d'herméneutique, qui permet à la fois

[129] Renée PIETTRE, *ibid.*, p. 11.

[130] « C'est pour accentuer l'identité d'origine entre religion et philosophie que Marx insiste sur l'idée que Plutarque, en critiquant Épicure, ne fait que se critiquer lui-même, car le philosophe Épicure révèle la conscience de soi qui est aussi ce qui apparaît inversé dans la religion. L'analyse de la joie religieuse, dans le fragment intitulé le Culte et l'individu, est ainsi suggestive : la religion commence par nier la conscience de soi en l'écartant dans la lointaine conscience divine. Dieu n'est de ce point de vue que l'innocence objectivée, l'Ataraxie (absence de trouble) tombée dans une existence autonome qui s'oppose à l'homme et lui interdit du même coup la béatitude. La négation religieuse fait ainsi de Dieu un Autre. Mais Dieu n'est pas le pur et simple détour de l'ataraxie. L'altérité qui le sépare de l'homme est un conflit et non une différence sereine ». Karl MARX, *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Épicure*, *op. cit.*. Les travaux préparatoire, traduction Jacques PONNIER, p. 31.
Karl Marx semble arriver à la même conclusion de l'hypothèse de cette recherche : le divin épicurien est présenté comme l'altérité, dont la conscience divine se substitue à la conscience humaine, la conclusion de Marx est politique, il en fait une interprétation négative, en tant qu'historien nous ne faisons que présenter l'hypothèse que pour un épicurien antique, cela représentait une délivrance.

d'asseoir sa pensée sur les vérités *a priori* et religieuses, et en même temps de pouvoir les développer par la raison humaine dans un processus scientifique.

4. Résolution d'un paradoxe, relativisation et béatification de l'amitié épicurienne

Il y a plusieurs années, nous avions commencé notre recherche par l'interrogation que suscitait le paradoxe d'un Épicure-dieu, mais un dieu intervenant dans les affaires humaines. Nous pouvons aujourd'hui construire une hypothèse qui met fin à ce paradoxe.

Tout d'abord rappelons à ce titre, qu'une contradiction existe au sein même d'un Épicure-dieu, un paradoxe culminant entre l'autarcie du dieu et l'intervention du philosophe. En effet, la perfection divine ne permet pas la philanthropie, puisque si le dieu n'intervient pas en ce monde, c'est qu'il ne veut pas de mal mais également ne veut pas de bien. Comment un Épicure devenu dieu parmi les hommes pourrait-il se soucier du genre humain ? Et s'il veut faire le bien, il peut faire le mal.

La réponse est simple. Épicure n'est pas un dieu, il s'agit d'une figure semi-divine, celle dont on trouve la source chez les pythagoriciens, et dont retrouve la trace chez Socrate, celle du *daimôn*. Pour un épicurien, le maître est un être semi-divin que la perfection rend heureux et l'imperfection rend soucieux du bonheur des hommes. Il est ce pont qui relie les deux mondes, cette statue divine qui cache une âme magnifique, et dont on doit embrasser les pieds (du moins pour les élus). Un être qu'on aime de manière exceptionnelle. Il n'y a donc aucun paradoxe puisque le maître de philosophie est une force dialectique, il ne peut être complètement parfait, mais il n'est plus un simple être humain. C'est pour cela que durant sa vie, particulièrement vers sa fin, que le corps d'Épicure est touché par l'imperfection de la souffrance, non pas son âme qui elle reste intacte, alimentée par les atomes de la *philia* (mais également le processus érotique qui le relie, entre autres, à Métrodore), ainsi que par les rêves des dieux.

Épicure se situe dans un processus perpétuel de changement où il est « soi-même comme un autre »[131] ou plutôt soi-même comme un dieu.

> Les dernières volontés d'Épicure et les témoignages que nous avons par d'autres sources font clairement apparaître que, de même qu'il se préparait à la mort et à la survie, il entendait perpétuer deux sortes de cultes : un culte héroïque pour ses parents, frères, sœurs, pour les associés de l'époque de son séjour à Lampsaque, et pour son anniversaire. Il y avait un autre culte célébré le jour d'Apollon, le vingtième jour chaque mois, dédié au fondateur de la cérémonie. Ce culte était conçu comme un culte à la divinité d'Épicure. Ces cultes et la littérature commémorative qui était semble-t-il, lue au cours de ces célébrations de morts héroïques de la communauté épicurienne semblent en contradiction flagrante avec deux doctrines fondamentales de la philosophie épicurienne : 'Vis caché' et 'la mort n'est rien pour nous'. Un vrai épicurien ne saurait espérer devenir membre des 'morts reconnaissants' ou se complaire dans la mort grâce à la vénération des générations successives de ses 'amis philosophes'. Mais Épicure comprenait la sagesse de sa propre maxime : 'Celui qui éprouve de la vénération pour le sage jouit d'un grand bienfait'. Ces jours de culte et de commémoration communautaire remplirent pour les épicuriens d'Athènes (et plus tard d'Herculanum) le but pour lequel ils les avaient établis : celui de n'importe quel culte héroïque grec était d'entretenir chez son adorateur un sens de l'identité communautaire[132].

Diskin CLAY résume brillamment les différentes formes de culte des épicuriens, tout en faisant ressortir la finalité personnelle des prières. Cependant, plus qu'une démarche d'entretien de l'identité communautaire, il s'agit avant tout d'exercices spirituels dont le but est la purification de l'âme humaine par les atomes divins, le tout conduit par le sentiment de l'amitié (voire de l'amour pour certains). Il n'y a donc aucune contradiction avec la conception de la mort par les épicuriens, puisque ces derniers ne font que dynamiser la vie en vue du bonheur. De plus, l'action atomique est réelle, les bienfaits sont perçus comme immédiats et constants.

Jean-Luc Périllié relativise le côté sectaire de l'épicurisme.

En effet,

> On remarquera cependant qu'à la différence de l'ésotérisme pythagoricien et platonicien qui était à la fois mystique et intellectualiste, le goût du secret chez les Épicuriens devait davantage concerner les pratiques que les doctrines. Avec André

[131] Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris, 1990.
[132] Diskin CLAY, *L'épicurisme*, dans Alain GIGANDET, Pierre-Marie MOREL, *Lire Épicure et les épicuriens*, P.U.F, Paris, 2007, p. 17.

> Laks, nous pensons que le caché n'était pas le but principal de l'épicurisme, ce qui a pu être caché ce n'était pas tant le savoir que le plaisir est un souverain bien, commencement et fin de la vie heureuse, que de connaître la manière dont cette conception pouvait être vécue par les membres de la secte. A. Laks pense plutôt au contenu complexe de la doctrine qui demande une initiation au sens commun du terme. Mais, dans ce cas, pourquoi parler de secrets chez les Épicuriens et non pas chez Aristote ou chez les Stoïciens qui exigeaient une initiation au sens intellectuel et technique aussi poussée, sinon plus ? L'expression choses secrètes est trop forte et reste intrinsèquement liée à l'effet secte ainsi qu'à une crainte viscérale de la profanation. Toutefois, si les Épicuriens, comme les Pythagoriciens, vivaient d'une manière sectaire, le caché ou le secret ne pouvait pas avoir le même sens chez ceux qui cherchaient à répandre le contenu théorique de la doctrine que chez ceux qui, au contraire, punissaient de mort (symbolique) le traître qui révélait l'enseignement réservés aux initiés. Entre le pythagorisme et l'épicurisme on passe d'une philosophie principalement ésotérique à une philosophie principalement exotérique qui a adopté même un prosélytisme militant et Platon peut être considéré comme étant à mi-chemin entre les deux. Cependant, que la philosophie de l'ère hellénistique ait pu être principalement de type exotérique n'empêchait pas qu'il pût y avoir en elle quelque chose de caché : certaines doctrines relatives au divin et des pratiques plus ou moins codifiées, réservées aux initiés qui ne devaient en aucun cas être connues du profane par le moyen de certains écrits[133]

Cette thèse de la souplesse de l'ésotérisme épicurien apporterait une réponse sur le peu d'informations que nous avons à son sujet. Jean-Luc Périllié apporte une nuance juste quant à la distinction entre les Pythagoriciens et les Épicuriens. Cependant, il s'agit d'une nuance de degrés, d'intensité du culte du secret. Il n'en reste pas moins que les épicuriens ne pouvaient pas développer en public l'ensemble de leur thèse, et notamment le crédit qu'ils portaient à la *philia* qui fut si fort que l'on peut parler à proprement dire de béatification de l'amitié :

> En effet, si on veut faire la synthèse des doctrines de l'amour dans l'Antiquité, il est difficile de ne pas y voir une sorte de progression, à la fois vers la singularité et l'universalité de la personne. Sans prendre parti sur le contenu spirituel respectif de chaque doctrine, mais en se fondant uniquement sur ces deux catégories, on peut admettre que la doctrine épicurienne aurait permis à la conscience philosophique de passer de l'*erôs* sublimé et mystique platonicien du beau corps ou de la belle âme, comme moyen en vue d'une fin universelle mais impersonnelle, à l'amour désintéressé et confraternel de l'homme personne en tant qu'il manifeste le divin. La mystique se serait ainsi déployée progressivement de l'universel impersonnel à l'universel personnel en passant par la médiation de la particularité de la confrérie initiatique. En ce sens, la *Philia* épicurienne apparaît réellement comme une transition entre l'*Erôs* et l'*Agapè*, dont la fameuse *Épître aux Corinthiens* (13, 13) de Paul de Tarse offre l'expression la plus accomplie. L'*Erôs* platonicien est l'amour mystique du Beau en soi impersonnel par la médiation de l'*erômenos* ; la *Philia* épicurienne est

[133] Jean-Luc PÉRILLIÉ, « Colotès et la béatification épicurienne de l'amitié », dans *Les études philosophiques*, *op. cit.*, p. 250.

> l'amour mystique et désintéressé du *philos* en tant qu'il est membre de la même confrérie et partage la même doctrine ; l'*Agapè* est l'amour mystique et désintéressé du prochain qu'il soit ami ou ennemi. Inversement, ce mouvement d'évolution de l'amour mystique vers l'universel et la singularité de la personne exige, en contrepartie, un abandon progressif du rituel initiatique. Avec l'*Erôs* platonicien, le rituel était tellement exigeant et sélectif que personne ne pouvait le suivre : le plus sage des hommes, Socrate, n'était pas forcément jugé digne de l'accomplir totalement (*Banquet*, 209e-210a); avec la *philia* épicurienne, l'initiation mystique devient possible pour l'homme (donc personnelle), mais n'est réservée qu'aux proches du Maître, qu'aux disciples accomplis ; avec l'*agapè* chrétienne, l'amour mystique sera ouvert à tous et tendra donc à faire disparaître les rituels initiatiques : il résidera essentiellement dans des actes désintéressés d'assistance, de charité (*agapè*). Cependant, cette évolution vers l'assistanat pouvait déjà se remarquer dans le cadre particulier des sympathisants et des membres de la secte du Jardin. Finalement, malgré ces apports nouveaux et déterminants, il y avait un indéniable esprit de secte (*hairesis*) dans la communauté du Jardin, entretenu par l'autorité incontestée et le culte de la personnalité dont jouissait le fondateur du mouvement ; il y avait de même un ésotérisme de la *philia* par le fait que celle-ci s'accompagnait de tout un rituel caché du profane : quand bien même elle était censée toucher, par prosélytisme, le plus grand monde possible, elle ne s'adressait pas réellement à tout le monde, mais seulement à ceux qui adhéraient totalement à la doctrine. Ce n'était pas l'amour divin qui inspirait l'amour du prochain, c'était l'amour du compagnon de secte qui prenait l'aspect d'un amour divin. [134]

Le lien que fait Jean-Luc Périllié entre l'*erôs* sublimé platonicien et l'amour confraternel épicurien peut être affiné directement l'*erôs* d'un Socrate historique et la *philia* érotisée de Colotès. Dans les deux cas, le corps cache l'âme d'un dieu, tout cela en tant que fin personnelle. Il serait alors possible de penser que, depuis Pythagore puis Platon, il n'y a pas eu de progression mais une divergence partiellement entamée par Aristote, et une démarche initiatique reprise par Épicure. Un univers où il y a toujours eu une confrérie initiatique. Ce faisant c'est le sentier métaphysique qui donnera naissance à l'*agapè*, tout au long de l'antiquité tardive jusqu'à l'avènement de la toute-puissance chrétienne. Les mouvements initiatiques dits '*néo*' (comme les néopythagoriciens, ou les néoplatoniciens) continueront à honorer l'amour et à en être les représentants (il n'y a qu'à voir ce qu'écrit Cicéron sur son ami épicurien, il critique ses dogmes mais adore le personnage). La distinction revient dans le fait que l'*agapè* fait de l'amour un absolu sans condition, alors que la *philia* épicurienne a un prérequis de réciprocité, ce qui le relie au rituel initiatique, puisque l'aimé ne peut être tout le monde et aimera en retour. Ainsi, l'amour chrétien étant ouvert à tous, il n'y a plus d'élu (ou qu'un élu : le Christ). L'initiation devient alors un simple rituel de

[134] Jean-Luc PÉRILLIÉ, *ibid.*, p. 258-259.

passage. C'est pour cela que sa théologie peut se reconnaître plus dans une philosophie, une métaphysique tendant à l'universel, beaucoup plus propice à asseoir une soif d'un prosélytisme mondial.

Le corps du compagnon était alors le réceptacle, le pont, l'avatar de l'amour divin. Nous soutenons, par contre, qu'il ne s'agissait pas seulement d'un aspect divin, mais d'une incarnation. C'est pour cela que les pratiques de la "philosophie initiatique" ne sont un précurseur ni de l'athéisme, ni de la chrétienté.

La conclusion de cette recherche sera simple et brève, il n'y a pas besoin de référencer plus ou de complexifier à outrance une thèse que nous avons porté depuis le début de cet écrit : la philosophie épicurienne, tout comme celle des pythagoriciens et des socratiques n'a jamais eu pour objectif de détruire la religion : elles ont eu l'ambition de la réformer. Le but a été de déconstruire la vie de souffrance basée sur la terreur des dieux pour la remplacer par un culte basé sur l'amitié, la confiance, l'amour et la bienveillance. Ces courants philosophiques sont une religion de la relation, de l'autre comme divin. Ainsi, lorsque l'absence dynamise l'action, lorsque la volonté n'est plus source de souffrance, lorsque l'harmonie est source de rapports sains, l'amoureux, l'ami devient ce qu'il y a de plus important au monde. La présence du dieu se fait sentir, car « sans toi rien ne naît aux rivages divins de la lumière, rien ne se produit qui fût de joie ni d'amour »[135].

Pour aller plus loin, nous osons formuler que la recherche de la vérité pourrait être secondaire pour certains courants philosophiques, puisqu'allant de soi, de par la relation au divin. Relayer la vérité et la recherche de connaissance bien loin des priorités, n'est pas courant et pourrait être suspecté d'irrationalisme. Pourtant, après avoir longtemps réfléchi à l'occasion de ce travail intense, un point final et doux nous vient à l'esprit, tel Tolstoï relisant Pascal[136]. Celui d'une simple phrase de fin qui sonne comme un début :

---

[135] LUCRÈCE, *La nature des choses*, *op. cit.*, I, 23-24.

[136] « Se fondant sur son petit livre intitulé *Discours sur les passions de l'amour*, dans lequel il dit que le plus grand bonheur accessible à l'homme, l'amour, est un sentiment pur, spirituel, et qui doit être la source de tout ce qui est élevé et noble ». TOLSTOÏ, *Lecture de la semaine (7 juillet) Pascal*, dans LESOURD François, *Le Cercle de lecture Une œuvre tardive de Tolstoï, Lectures russes de Pascal. Hier et aujourd'hui*, 2020.

En fin de compte, cette hypothèse d'une herméneutique descendante, procédant d'une pratique d'une "philosophie initiatique", reliée au culte de la *philia* ou de l'*erôs*, n'est-ce pas simplement le fait que certains Grecs avaient saisi l'existence d'une autre force que celle de la raison raisonnante (souvent perdue dans ses doutes), l'intelligence que l'on nomme, depuis Pascal, la raison du cœur ? L'histoire de la philosophie pourrait-elle être une histoire d'amour ?

Bibliographie

I Textes anciens

Orphisme

A) textes

Les débuts de la philosophie, Des premiers penseurs grecs à Socrate, Textes édités, réunis et traduits par André LAKS et Glenn W. MOST, Fayard, Paris, 2016. p. 72-77, p. 102, p. 1195

Poetae Epici Graeci. Testimonia et Fragmenta II. Orphicorum et Orphicis similium testimonia et fragmenta fasc. 2, éd. Alberto Bernabé, Bibliotheca Teubneriana, 2004.

B) Etudes

BERNABÉ Alberto, « La toile de Pénélope : a-t-il existé un mythe orphique sur Dionysos et les Titans ? », dans *Revue de l'histoire des religions*, tome 219, n°4, 2002, p. 401- 433.

BERNABÉ Alberto, « Orphisme et présocratiques », dans *Qu'est-ce que la philosophie présocratique*, André LAKS et Claire GOULET, Cahiers de philologie, vol. 20, Presses Universitaires du Septentrion, Lille, 2002.

La sagesse grecque, Vol 1, traduction de l'Italien Marie-José TRAMUT, De l'éclat, Paris, 1990. *La sapienza greca*, traduction Giorgio COLLI, Adelphi, Milan, 1977.

Le Papyrus de Derveni, texte, présentation, traduction, notes Andrei LEBEDEV, "The Authorship of the Derveni Papyrus, A Sophistic Treatise on the Origin of Religion and Language : A Case for Prodicus of Ceos", dans *Presocratics and Papyrological Tradition A Philosophical Reappraisal of the Source Proceedings of the International Workshop held at the University of Trier*, Christian VASSALLO, 2016, p. 491-599.

WEST Martin Litchfield, *The Orphic Poems*, Clarendon Press, Oxford, 1984.

Compilations Présocratiques

Die Fragmente der vorsokratiker, Griechisch und deustch von Hermann DIELS, Neunte auflage herausgeben von Walther KRANZ, Erster BAND, weidmannsche verlagbuchhandlung, 1960.

Les débuts de la philosophie, Des premiers penseurs grecs à Socrate, Textes édités, réunis et traduits par André LAKS et Glenn W. MOST, Fayard, Paris, 2016.

Les écoles présocratiques, direction de Jean-Paul DUMONT, Gallimard, Paris,1991 (traductions de 1988, Daniel DELATTRE, Jean-Paul DUMONT et Jean-Louis POIRIER).

Les penseurs grecs avant Socrate. De Thalès de Milet à Prodicos, traduction Jean VOILQUIN, Garnier Frères, Paris, 1964.

Les philosophes présocratiques, Geoffrey Stephen KIRK, John Earle RAVEN, Malcolm SCHOFIELD, Éditions universitaires de Fribourg, 1995.

Auteurs anciens (par ordre chronologique)

HOMÈRE, *Illiade*, texte établi et traduit par Paul MAZON, préface Jean-Pierre Vernant, notes Hélène MONSACRÉ, Les Belles Lettres, Paris, 2015.

HOMÈRE, *Odyssée*, texte établi et traduit par Victor BÉRARD, Les Belles Lettres, Paris, 1924.

HÉSIODE, *Théogonie*, texte établi et traduit PAR Paul MAZON, notes Gabriella PIRONTI, Les Belles Lettres, Paris, 2012.

HÉRODOTE, *Histoires*, tome VII, texte établi et traduit par Philippe-Ernest LEGRAND, Les Belles Lettres, Paris, 1951.

Sur les Pythagoriciens :

Les débuts de la philosophie, Des premiers penseurs grecs à Socrate, Textes édités, réunis et traduits par André LAKS et Glenn W. MOST, Fayard, Paris, 2016. Fragments pythagoriciens réunis par Constantinos MACRIS. p. 343-391.

Dictionnaire des philosophes antiques, volume VII, note de Constantinos MACRIS, CNRS, Paris, 2018, p. 681-884.

Sur Parménide :

Les débuts de la philosophie, Des premiers penseurs grecs à Socrate, Textes édités, réunis et traduits par André LAKS et Glenn W. MOST, Fayard, Paris, 2016. Fragments Pythagoriciens réunis par Constantinos MACRIS, p. 540-591.

Les philosophes présocratiques, Geoffrey Stephen KIRK, John Earle RAVEN, Malcolm SCHOFIELD, Éditions universitaires de Fribourg, 1995, p. 257-281.

Sur EMPÉDOCLE :

- *Les débuts de la philosophie, Des premiers penseurs grecs à Socrate*, textes édités, réunis et traduits par André LAKS et Glenn W. MOST, p. 659-820.

- Jean VOILQUIN, *Les penseurs grecs avant Socrate. De Thalès de Milet à Prodicos*, p. 121-141.

- John Earle RAVEN, *Les philosophes présocratiques*, p. 301-345.

THUCYDIDE, *Histoire de la guerre du Péloponnèse,* texte établi et traduit par Jacqueline de ROMILLY, Les Belles Lettres, Paris, 1953.

THUCYDIDE, *Histoire de la guerre du Péloponnèse,* traduction Jacqueline de ROMILLY, Robert LAFONT, Paris, 1990.

ARISTOPHANE, *Nuées*, Introduction de Silvia MILANEZI, Texte établi par Victor COULON, traduction Hilaire VAN DAELE, Les Belles Lettres, Paris, 2009.

Sur ESCHINE :

Socratis et Socraticorum Reliquiae. Vol. 2, *collegit, disposuit, apparatibus notisque instruxit* Gabriele Giannantoni Ed. dell'Ateno – Bibliopolis- 1990, p. 593-629.

PLATON, *Platonis Opera*, édition de John Burnet, *Oxonii : E. typographeo Clarendoniano*, Londres, 1910.

PLATON, *Apologie de Socrate*, Introduction de : François L'YVONNET, texte établi et traduit par Maurice CROISET, Les Belles Lettres, Paris, 2003.

PLATON, *Œuvres complètes*, texte établit, texte établit et traduit, Les Belles Lettres, Paris,

- Tome II, *Hippias majeur - Charmide – Lachès – Lysis*, texte établi et traduit par Maurice CROISET, 1921.
- Tome III, 1, *Protagoras*, texte établi et traduit par : Maurice CROISET, 1923.
- Tome III, 2, *Gorgias - Ménon*, texte établi et traduit par Maurice CROISET, Avec la contribution de Louis BODIN, 1923.
- Tome IV, 1, *Phédon*, texte établi et traduit par Léon ROBIN, Paul VICAIRE, 1983.
- Tome IV, 2, *Le Banquet*, texte établi et traduit par Paul VICAIRE, 1989.
- Tome IV, 3, *Phèdre*, texte établi par Claudio MORESCHINI, 1985.
- Tome V, 1, Euthydème, texte établi par Louis MÉRIDIER, 1931.
- Tome V, 2, *Cratyle*, texte établi par Louis MÉRIDIER, 1931.
- Tome VI. *La République*,

  - Livres I-III, texte établi et traduit par Émile CHAMBRY, 1932, avec introduction d'Auguste DIÈS.

  - Livres IV et V, texte établi et traduit par Émile CHAMBRY, 1933.

  - Livres VI et VII, texte établi et traduit par Émile CHAMBRY, 1933.

  - Livres VIII - X, texte établi et traduit par Émile CHAMBRY, 1934.

- Tome VII, *Théétète*, texte établi et traduit par Auguste DIÈS, 1967.
- Tome X, *Timée – Critias*, texte établi et traduit par Albert RIVAUD, 1925.
- Tome XI, *Les Lois*,

  - Livre VI, texte établi et traduit Édouard DES PLACES, 1951.

PLATON, *Œuvres complètes* de Platon, traductions dirigées par Luc BRISSON, Flammarion, Paris, 2011,

- *Alcibiade*, traduction Jean-François PRADEAU, Chantal MARBOEUF. Garnier Flammarion, 1999.

- *Apologie de Socrate*, traduction et présentation Luc BRISSON, Garnier Flammarion, 2017.

- *Banquet*, traduction, introduction et note Luc BRISSON, Garnier Flammarion, 1998.

- *Charmide*, traduction, introduction et note Louis-André DORION, Garnier Flammarion, 2004.

- *Cratyle*, traduction, introduction et note Catherine DALIMIER, Garnier Flammarion, 1999.

- *Euthydème*, traduction, introduction et note Monique CANTO-SPERBER, Garnier Flammarion, 2013.

- *Euthyphron*, traduction, introduction et note Louis-André DORION, Garnier Flammarion, 1998.

- *Gorgias*, traduction, introduction et note Monique CANTO-SPERBER, Garnier Flammarion, 1987.

- *Ion*, traduction, introduction et note Monique CANTO-SPERBER, Garnier Flammarion, 1989.

- *Lachès*, traduction, introduction et note Louis-André DORION, Garnier Flammarion, 1997.

- *Lettre VII*, traduction, introduction et note Luc BRISSON, Garnier Flammarion, 1987

- *Lois*, traduction, introduction et note par Luc BRISSON et Jean-François PRADEAU, Garnier Flammarion, 2008.

- *Lysis*, traduction, introduction et note par Louis-André DORION, Garnier Flammarion, 2004.

- *Phédon*, traduction, introduction et note Monique DIXSAUT, Garnier Flammarion, 1991.

- *Phèdre*, traduction, introduction et note Luc BRISSON, Garnier Flammarion, 1989.

- *Philèbe*, traduction et note de Jean-François PRADEAU, Garnier Flammarion, 2002.

-*Protagoras*, traduction de Frédérique ILDEFONSE, Garnier Flammarion, 1997.

- *République*, traduction, introduction et note Georges LEROUX, Garnier Flammarion, 2002.

- *Théétète*, traduction, introduction et note Michel NARCY, Garnier Flammarion, 1999

- *Timée*, traduction, introduction et note Luc BRISSON, Garnier Flammarion, 1999.

PLATON, *Phédon*, Commentaire et traduction, LORIAUX Robert, Namur GEMBLOUX, 1969.

XÉNOPHON, *Helléniques*, traduction Jean HATZFELD, Les Belles Lettres, Paris, 1954.

XÉNOPHON, *Mémorables*, Texte établi par Michele BANDINI, traduction Louis-André DORION, C.U.F, Les Belles Lettres, Paris, 2014.

XÉNOPHON, *Œuvres complètes*, traduction Pierre CHAMBRY, Flammarion, Paris, 1967. *Banquet (1996). Helléniques (1967).*

ARISTOTE, *Ethica Eudemia*, texte établi par Richard Rudolf WALZER, Jean M. MINGAY, Clarendon Press, Oxford, 1999.

- *Éthique à Eudème*, et traduction Catherine DALIMIER, Flammarion, Paris, 2013.
- *Ethica Nicomachea*, *recognovit Franciscus Susemihl, Lipsiae, in aedibus*, Teubner, 1903.
- *Éthique à Nicomaque*, introduction, traduction, commentaires René-Antoine GAUTHIER, Jean Yves JOLIF, Peeters NAUWELAERTS, Louvain-La-Neuve, 2002.
- *Éthique à Nicomaque*, OLLÉ-LAPRUNE, commentaires Belin et fils, Paris, 1882.
- *Aristotle's Metaphysics*, texte établi par William David ROSS, Oxford University Press, 1997, 1ère éd. 1924.
- *Métaphysique*, traduction, présentation, Marie-Paule DUMINIL, Annick JAULIN, Flammarion, Paris, 2008.

DICÉARQUE, *Fragmenta in Die Schule des Aristeles*, vol 1, Wehrli, Schwabe, Bâle, 1967

ÉPICUREA, texte grec texte établi par USENER, Leipzig, 1887.

ÉPICURE, *Les épicuriens*, direction Daniel DELATTRE et Jackie PIGEAUD, Bibliothèque la pléiade, Gallimard, Paris, 2010.

- CICÉRON, *La nature des dieux*, traduction Clara AUVRAY-ASSAYAS.

- Démétrios LACON, La forme du dieu, traduction Daniel DELATTRE.

- Diogène LAËRCE, *Lettre à Ménécée*, traduction Daniel DELATTRE, Joëlle DELATTRE-BIENCOURT, José KANY-TURPIN.

- PLUTARQUE, *Contre Colotès*, traduction Jacques BOULOGNE, Jacques BRUNSCWIG, Daniel DELATTRE, Annick MONET.

- PLUTARQUE, *Vivre caché*, traduction Jean-Louis POIRIER.

- *Sentences vaticanes*, traduction, notes Daniel DELATTRE.

-LUCRÈCE, *De rerum natura*, traduction José KANY-TURPIN.

ENNIUS, *les annales d'Ennius*, fragment *Ennianae poesis reliquiae*, Johannes VAHLEN, Leipzig, 1928, Otto SKUTSCH, Oxford, 1985.

POLYBE, *Histoire*, traduction Denis ROUSSEL, Gallimard, Paris, 2003.

PHILODÈME, *De la piété*, traduction OBBINK, Clarendon Press, Oxford, 1996.

SÉNÈQUE, *De la vie heureuse*, traduction Joseph BAILLARD, Hachette, Paris, 1914.

LUCRÈCE, *De rerum natura*, texte établi par Alfred ERNOUT, Les Belles Lettres, Paris, 1920.

LUCRÈCE, *La nature de choses*, traduction Jackie PIGEAUD, annotations Jackie PIGEAUD, Annick Monet, Les Belles Lettres, Paris, 2010.

PAUL DE TARSE, *Évangile d'Athènes*, texte établi par Maurice ROBINSON, William PIERPONT, traduction Louis SEGOND, Société Biblique de Genève, Romanel-sur-Lausanne, 2007

CICÉRON, *De la divination*, texte établi et traduit par François GUILLAUMONT, Les Belles Lettres, Paris, 2022.

CICÉRON, *De Natura Deorum*, Livre I, texte établi et traduit par Martin VAN DEN BRUWAENE, Latomus, Bruxelles, 1970.

CICÉRON, *De Officis*, Livre III, texte établi par Maurice TESTARD, Les Belles Lettres, Paris, 2014.

CICÉRON, *Tusculanes*, texte établi par Georges FOHLEN, traduction Jules HUMBERT, Les Belles Lettres, Paris, 1931.

PLUTARQUE, *Contre Colotès*, Œuvres Morales tome XV, texte grec dans Épicurea edidit Hermannus USENER, Leipzig, 1887, traduction André-Jean FESTUGIÈRE, *Épicure et ses dieux*, P.U.F, Paris, 1946.

ATHÉNÉE DE NAUCRATIS, *Les Deipnosophistes*, texte établi et traduit par : Alexandre-Marie DESROUSSEAUX, Les Belles Lettres, Paris, 1956.

DIOGENES OF OENOANDA, *the Epicurean inscription*, texte établi par Martin Ferguson SMITH, Bibliopolis, Naples, 1993.

DIOGÈNE D'OENOANDA, *Abrégé sur la sensation est la nature*, traduction Pierre-Marie MOREL.

DIOGÈNE LAËRCE, *Diogenis Laertii vitae philosophorum,* Vol. 1 et vol. 2, texte établi et traduit Long Herbert Strainge LONG, Clarendon Press, Oxford, 1966.

DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, introduction, traduction, notes de Jean-François BALAUDÉ, Luc BRISSON, Jacques BRUNSCHWIG, Tiziano DORANDI, Marie-Odile GOULET-GAZÉ, Richard GOULET et Michel NARCY, La Pochothèque, Paris, 1999.

PORPHYRE, *Vie de Pythagore et Lettre à Marcella*, texte établi et traduit par Édouard DES PLACES, Les Belles Lettres, Paris, 2019.

- *Lettre à Anébon l'égyptien*, traduction Henri-Dominique SAFFREY, Alain-Philippe SEGONDS, C.U.F, Paris, 2012.

JAMBLIQUE, Giamblico *Summa Pitagorica,* texte établi et traduit par Francesco ROMANO, *Bompiani il penserio occidentale*, Milan, 2006.

JAMBLIQUE, *Vie de Pythagore*, traduction Luc BRISSON, Alain-Philippe SEGONDS, Les Belles Lettres, Paris, 2011.

- *Les mystères d'égypte*, traduction Édouard DES PLACES, Les Belles Lettres, Paris, 1993.
- *Réponse à Porphyre (De Mesteriis)*, traduction Henri-Dominique SAFFREY, Alain-Philippe SEGONDS, C.U.F, Paris, 2013.
- *De Pythagorica Vita liber*, traduction, notes Ludwig DEUBNER, Teubner, Leipzig, 1937.

EUSÈBE, *Préparation évangélique*, texte établi et traduit par Édouard des Places, Paris, édition du Cerf, 1983.

PROCLUS, *Théologie platonicienne*, Les Belles Lettres, Paris, 1969.

OLYMPIODORE D'ALEXANDRIE dit le jeune, *In Platonis Phaedonem*, William NORVIN, TEUBNER, Leipzig, 1913.

FICIN Marsile, « In apologiam Socratis epitome », dans Opera omnia, p. 797-798, dans *Anne ROLET, Les Questions symboliques d'Achille Bocchi/ Symbolicae Questiones (Bologne, 1555) EXTRAIT 1 (Symbolum 3) : Socrate, le bon démon et l'invention de la philosophie*, url : https://www.academia.edu/39807900.

MONTAIGNE Michel de, *Les Essais*, édition, Jean BALSAMO, Catherine MAGNIEN-SIMONIN, Michel MAGNIEN, la pléiade, Paris, 2007.

GASSENDI Pierre, *Vie et Mœurs d'Épicure*, traduction Sylvie TAUSSIG, Alive, Paris, 2001.

II Textes modernes (par ordre alphabétique)

AIKATERINI Lefka, « Livio Rossetti, Le dialogue socratique », dans *Études platoniciennes*, 11, 2014. URL : http://journals.openedition.org/etudesplatoniciennes/552.

BERGSON Henri, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Édition électronique (ePub, PDF) v. : 1,0 : Les Échos du Maquis, Paris, 2013 (première édition 1932).

BETEGH Gábor, « Empédocle, Orphée et le papyrus de Derveni », dans Pierre-Marie MOREL, Jean-François PRADEAU, *Les anciens savants (Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg 12*), Strasbourg, 2001, p. 47-70.

BETEGH Gábor, « Les pythagoriciens et le papyrus de Derveni », dans Frisbee Scheffield et James Warren, *Routledge Companion to Ancient Philosophy*, Londres : Routledge, 2014, p. 79-93.

BETEGH Gábor, *Plato on Philosophy and the Mysteries*, Cambridge University Press, 2022, doi : https://doi.org/10.1017/9781108557795.009.

BIGNONE Ettore, *L'Aristotele perduto e la formazione di Epicuro*, La nova Italia, Firenze, 1936.

BODÉUS Richard, recension de « Bertrand Dumoulin, *Recherches sur le premier Aristote (Eudème, De la philosophie, Protreptique)* », dans *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, tome 81, n°49, 1983, p. 128-132, url : https://www.persee.fr/doc/phlou_0035-3 3841_1983_num_81_49_6233_t1_0128_0000_.

BONNAFÉ Annie, recension de M. L. West, *The Orphic Poems*, dans *L'Antiquité classique*, tome 55, 1986, p. 415-417, url :

https://www.persee.fr/doc/antiq_07702817_1986_num_55_1_2194_t1_0415_0000_1.

BOYANCÉ Pierre, « Sur une épitaphe épicurienne », dans *Revue des Études latines* 33, 1955, p. 113-120.

BRIANÇON Muriel, *L'altérité enseignante*, Publibook, Paris, 2011.

BRISSON Luc, « Damascius et l'Orphisme » dans *Recherche.s et Rencontres*, n° 3, 1991, p. 157-209.

BRISSON Luc. Les théogonies orphiques et le papyrus de Derveni (Notes critiques*), dans *Revue de l'histoire des religions*, tome 202, n°4, 1985, p. 389-420, url : https://www.persee.fr/doc/rhr_0035-1423_1985_num_202_4_2687.

BRISSON Luc, MACE Arnaud, THERME Anne-Laure, *Lire les présocratiques*, P.U.F, Paris, 2018.

BRISSON Luc, « Platon, Pythagore et les pythagoriciens », dans *Eikasia. Revista de Filosofía,* 12, Extraordinario I, 2007, p. 39-66 url : https://www.revistadefilosofia.org/11-3.

BRUNET Pierre, « R. P. FESTUGIERE, La révélation d'Hermès Trismégiste, I : L'astrologie et les sciences occultes [compte rendu] », dans *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications*, tome 1, n°1, 1947, p.79-81, url : https://www.persee.fr/doc/rhs_0048 7996_1947_num_1_1_4607.

BURNET John, *Early Greek Philosophy*, A. & C. Black, Ltd., Édimbourg, 1892.

BURKERT Walter, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, traduction Edwin MINAR, Harvard University Press, Cambridge, 1972.

BURKERT Walter, *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon,* Nuremberg, Hans Carl, 1962.

CLAY Diskin, « The Cults of Epicurus», dans *Cronache Ercolanesi* 16, 1986, p. 11-28.

COHEN-SKALLI Aude, « À propos de l'anecdote pythagoricienne de Phintias et Damon : extrait du Pseudo-Maxime, un nouveau témoin d'un fragment de Diodore », dans *Revue des Études Grecques*, tome 123, fascicule 2, 2010, p. 543-583, doi : https://doi.org/10.3406/reg.2010.8164.

CONCHE Marcel, « L'amitié épicurienne », dans *L'Enseignement philosophique, 2013/4 (63e Année)*, p. 6-10, url : https://www.cairn.info/revue-l-enseignement-philosophique-2013-4-page-6.htm.

CORRADI Michele, « L'aporie de Protagoras sur les dieux », dans *Philosophie antique*, 18, 2018, p. 71-103.

CROISET Maurice, « *Plato's Euthyphro, Apology of Socrates and Crito edited with notes by John Burnet* », dans *Revue des Études Grecques*, tome 37, fascicule 173, Octobre-décembre 1924, p. 467-468, url : https://www.persee.fr/doc/reg_0035-2039_1924_num_37_173_5177_t1_0467_0000_2.

CUMONT Franz, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romaines*, Librairie orientaliste P. Geuthner, Paris, 1942.

DAWKINS Richard, *Pour en finir avec Dieu*, Robert Laffont, Paris, 2008.

DE CORTE Marcel « Ettore Bignone, L'Aristotele perduto e la formazione di Epicuro, Florence, 'La Nuova Italia' ». Dans *L'antiquité classique*, tome 6, 1937, p. 417-421, url : https://www.persee.fr/doc/antiq_07702817_1937_num_6_2_3061_t1_0417_00002.

DELATTE Armand, *Les conceptions de l'enthousiasme chez les philosophes présocratiques*, Les Belles Lettres, Paris, 1934.

DELATTE Armand, *Vie de Pythagore et de Diogène Laërce*, Georg Olms Verlag, Bruxelles, 1988, (première édition 1922).

DE RUYT Franz, « L'idée du 'Bivium' et le symbole pythagoricien de la lettre Y », dans *Revue belge de philologie et d'histoire*, tome 10, fasc. 1-2, 1931, p. 137-145, url : https://www.persee.fr/doc/rbph_0035-0818_1931_num_10_1_1340.

DETIENNE Marcel, « La notion mythique d'Ἀλήθεια », dans *Revue des Études Grecques*, tome 73, fascicule 344-346, Janvier-juin 1960, p. 27-35, url : https://www.persee.fr/doc/reg_0035-2039_1960_num_73_344_3596.

DETIENNE Marcel, *La notion de Daimôn dans le Pythagorisme ancien*, Les Belles-Lettres, Paris, 1963.

DETIENNE Marcel, « Sur la démonologie de l'ancien pythagorisme », dans *Revue de l'histoire des religions*, tome 155, n°1, 1959. p. 17-32, url : https://www.persee.fr/doc/rhr_0035-1423_1959_num_155_1_8881.

DES PLACES Edouard, *Riedweg (Christoph). Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*, dans *Revue belge de philologie et d'histoire*, tome 67, fasc. 1, 1989. Antiquité - Oudheid. p. 190, url : https://www.persee.fr/doc/rbph_0035-0818_1989_num_67_1_6953_t1_0190_0000_2.

DESCLOS Marie-Laurence « Le ridicule comme arme entre les mains de Socrate et de ses élèves », dans (dir.), *Le Rire des Grecs. Anthropologie durire en Grèce ancienne*, Jérôme MILLON, Grenoble, 2000, p. 263-258. https://www.academia.edu/19302836/Le_dialogue_socratique_2011_.

DE VOGEL Cornélia, *Pythagoras and Early Pythagoreanism*, Van Gorcum, Assen, 1966.

DHERBEY Gilbert Romeyer, GOURINAT Jean-Baptiste, *La rhétorique de Socrate*, Vrin, Paris, 2001.

DHERBEY Gilbert Romeyer, GOURINAT Jean-Baptiste, *Socrate et les socratiques*, Vrin, Paris, 2001.

DIÈS Auguste, *Autour de Platon, essais de critique et d'histoire*, II : *Les dialogues – Esquisses doctrinales*, Gabriel Beauchesne, Paris, 1927.

DIÈS Auguste, *La transposition platonicienne*, Conférence donnée à l'Institut supérieur de philosophie, Louvain, 1912.

DODDS Éric Robertson, *Les Grecs et l'irrationnel*, Flammarion, Paris, 1959.

DONNAY Guy, « L'impiété de Socrate », dans *Ktéma : Civilisations de l'Orient, de la Grèce et de Rome antiques*, N°27, 2002, p. 155-160, doi : https://doi.org/10.3406/ktema.2002.2329.

DONNAY Guy, « Le parcours intellectuel de Socrate », dans *L'antiquité classique*, tome 78, 2009, p. 39-61, url : https://www.persee.fr/doc/antiq_07702817_2009_num_78_1_3737.

DORION Louis-André, « Socrate et l'utilité de l'amitié », dans *Revue du MAUS*S, 1/2006, no 27.

DORION Louis-André, *Socrate, le daimônion et la divination*, url : http://www.cartesius.net/images/Louis-Andre_Dorion.pdf.

DOVER Kenneth J., *Greek Homosexuality*, Harvard University Press, Cambridge, 1978.

DUMOULIN Bertrand, *Recherches sur le premier Aristote (Eudème, De la philosophie, Protreptique)*, Vrin, Paris, 1981.

Frédéric FAUQUIER, Brigitte PÉREZ-JEAN (Dir.). *Maxime de Tyr, entre rhétorique et philosophie au IIe siècle de notre ère*. Presses universitaires de la Méditerranée, 2016, Mondes anciens, Rosa Plana- Mallart, 978-2-36781-214-4. hal-03050467

FLACELIÈRE Robert, « Le féminisme dans l'ancienne Athènes », dans *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 115e année, N. 4, 1971. pp. 698-706, url : https://www.persee.fr/doc/crai_0065-0536_1971_num_115_4_12697.

FESTUGIÈRE André-Jean, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, tome III, Gabalda, Paris, 1953.

FOLLET Simone, « Le sentier de la raison (Platon, *Phédon*, 66b) », dans *Dieux, héros et médecins grecs. Hommage à Fernand Robert*, Besançon : Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité, 2001, p. 121-130.

FRAISSE Jean-Claude, *Philia - la notion d'amitié dans la philosophie antique, Essai sur un problème perdu et retrouvé*, Vrin, Paris, 2016.

FRANK Erich, *Plato und die sogenannten Pythagoreer*, Lasson, Georg. Kant-Studien, Berlin, 1926.

FRAZIER Françoise, « Eros et Philia dans la pensée et la littérature grecques. Quelques pistes, d'Homère à Plutarque », dans *Vita Latina*, N°177, 2007, p. 31-44, url : https://www.persee.fr/doc/vita_0042-7306_2007_num_177_1_1242.

GAGNE Pierre-Olivier, *Le koinon ionien : étude sur l'unité d'une région*, mémoire de recherche sous la direction de Patrick Baker, Université Laval de Québec, 2014.

GIANNANTONI Gabriele, *Socratis et socraticorum reliquiae, collegit, disposuit, apparatibus notisque instruxit* : https://www.persee.fr/doc/reg_0035-2039_1994_num_107_509_2619_t1_0289_0000_1.

GIGANDET Alain, MOREL Pierre-Marie, *Lire Épicure et les épicuriens*, P.U.F, Paris, 2007.

GIGANDET Alain, « Lucrèce et l'amour conjugal. Un remède à la passion ? », dans *: Bernard Besnier éd., Les passions antiques et médiévales. Théories et critiques des passions, I. Paris cedex 14, Presses Universitaires de France, « Léviathan »*, 2003, p. 95-110, url : https://www.cairn.info/les-passions-antiques-et-medievales--9782130529620-page-95.htm.

GLAD Clarence Edvin, *Paul and Philodemus Adaptabiliry in Epicurean and Early Christian Psychagogy*, Brill, Leiden, 1995.

GOARZIN Maël, « Discours et mode de vie pythagoricien (Platon) – Octobre 2015", dans *Comment vivre au quotidien ? Pierre Hadot et la philosophie comme manière de vivre Entretien avec Philippe Hoffmann 4/9,* 2015, url : https://biospraktikos.hypotheses.org/1509.

GRODZYNSKI Denise, recension de DETIENNE Marcel, VERNANT Jean-Pierre, « La cuisine du sacrifice en pays grec », avec les contributions de J.-L. DURAND, S. GEORGOUDI, F. HARTOG et J. SVENBRO, dans *Revue de l'histoire des religions*, tome 197, n°2, 1980, p. 204-209, url : https://www.persee.fr/doc/rhr_0035-1423_1980_num_197_2_5067.

HADOT Pierre, « Exercices spirituels », dans *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*, Annuaire, tome 84, 1975-1976, 1974, p. 25-70, url : www.persee.fr/doc/ephe_0000-0002_1974_num_88_84_17023.

HADOT Pierre, « L'"amour magicien". Aux origines de la notion de "Magia Naturalis" : PLATON, PLOTIN, MARSILE FICIN », dans *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, T. 172, No. 2, Études de la philosophie ancienne : Hommage à Pierre-Maxime Schuhl pour son quatre-vingtième anniversaire, P.U.F, Paris, 1982, p. 283-292.

HUMBERT Jean, *Polycratès L'Accusation de Socrate et le Gorgias*, Klincksieck, Paris, 1930.

HUMBERT Jean, *Socrate et les petits socratiques*, P.U.F, Paris, 1967.

HUME David, *Enquête sur l'entendement humain,* traduction Michel MALHERBE, Vrin, Paris, 1748, p. 341.

JANSSENS Emile, Walter Burkert, « Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Philolaos und Platon », dans *L'antiquité classique*, tome 32, fasc. 2, 1963. pp. 627-630, url : https://www.persee.fr/doc/antiq_0770-2817_1963_num_32_2_1392_t1_0627_0000_3.

KINGSLEY Peter, *Empédocle et la tradition pythagoricienne. Philosophie ancienne, mystère et magie,* Les Belles Lettres, Paris, 1995 (édition anglaise), 2010.

KOCH PIETTRE Renée, *Comment peut-on être dieu ? La secte d'Épicure*, Belin, Paris, 2005.

KOCH PIETTRE Renée, « La proscynèse de Colotès : une lecture de Plutarque, Moralia 1117 b-f », dans *Lalies*, 18, 1998, p. 185-202.

KONSTAN David, *Friendship in the classical world*, Cambridge University Press, 1997.

LAKS, Édition critique et commentée de la « Vie d'Épicure » dans *Diogène Laërce (X, 1-34), Cahiers de philologie* I, Publications de l'Université de Lille III, 1976, p. 1-118.

LAMASCUS Lorelle, *The Poverty of Eros in Plato's Symposium*, Bloomsbury Academic, Londres, 2016.

LESOURD François, « Le Cercle de lecture Une œuvre tardive de Tolstoï », dans *Lectures russes de Pascal. Hier et aujourd'hui*, 2020, url : https://hal-univ-lyon3.archives-ouvertes.fr/hal-03879450.

LEVI Nicolas, « Le *De Rervm Natvra* de Lucrèce, ou la subversion épicurienne de la révélation pythagoricienne des Annales d'Ennius. », dans *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes*, tome LXXXII, 2008/1, p. 113-132, doi : https://doi.org/10.3917/phil.821.0113.

LUTOSLAWSKI Wincenty, « Principes de stylométrie appliqués à la chronologie des œuvres de Platon », dans *Revue des Études Grecques*, tome 11, fascicule 41, 1898, p. 61-81, doi : https://doi.org/10.3406/reg.1898.5847 url : https://www.persee.fr/doc/reg_0035-2039_1898_num_11_41_5847.

LONG Anthony Arthur et SEDLEY David Neil, *Les philosophes hellénistiques, I Pyrrhon L'épicurisme*, traduction Jacques BRUNSCHWIG, Flammarion, Paris, 2001.

LUCIANI Sabine, « Cybèle et les mystères de la matière (Lucrèce, De rerum natura II, 581-660) » dans *Revue des études latines, Champion*, 2017, 94, p.45-66, url : https://hal-amu.archives-ouvertes.fr/hal-01692251.

MACRIS Constantinos, « La lecture néoplatonicienne de la biographie de Pythagore par Jamblique : quatre exemples tirés de son traité sur le mode de vie pythagoricien' », *Preprint submitted on 3 Jan 2021*, 2021, url : https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-03051868.

MAHE Jean-Pierre, *Hermès Trismégiste Paralipomènes, tome V : Codex VI de NagHammadi - Codex Clarkianus 11 Oxoniensis - Définitions hermétiques – Divers*, L Les Belles Lettres, Paris, 2019.

MALLET Joan-Antoine, *La question de la theía moîra chez Platon*, Thèse de Doctorat, Université Paul Valery, Montpellier, 2018.

MALLET Joan-Antoine, « Note sur l'usage de la notion de theía moîra chez Maxime de Tyr, Eschine de Sphettos et Platon », dans *le document Maxime de Tyr, entre rhétorique et philosophie au IIe siècle de notre ère* (Page 184-200), url :

https://123dok.net/article/note-notion-the%C3%ADa-mo%C3%AEra-maxime-eschine-sphettos-platon.9ynv4m0z. Frédéric Fauquier, Brigitte Pérez-Jean (Dir.). Maxime de Tyr, entre rhétorique et philosophie au IIe siècle de notre ère. Presses universitaires de la Méditerranée, 2016, Mondes anciens, Rosa Plana- Mallart, 978-2-36781-214-4. hal-03050467

MARROU Henri-Irénée, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, tome 1 Le monde grec, édition du Seuil, Paris, 1948.

MARCHAND Stéphane, « Sens et fonction de la théologie épicurienne d'après le *De rerum natura* », dans *Aitia*, 10, 2020, url : http://journals.openedition.org/aitia/7686.

MARX Karl, *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Épicure*, traduction Jacques PONNIER, Ducros, Bordeaux, 1970, p. 113.

MAZALEIGUE-LABASTE Julie, « De l'amour socratique à l'homosexualité grecque », dans *Armand Colin « Romantisme »*, N°159, 2013, p. 35-46, url : https://www.cairn.info/revue-romantisme-2013-1-page-35.htm.

MEILLET Antoine, *Introduction à l'étude comparative des langues indo-européennes*, Librairie Hachette, Paris, 1908.

MÉRIDIER Louis, « Euripide et l'Orphisme », dans *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n°18, 1928, p. 15-31, doi : https://doi.org/10.3406/bude.1928.4493.

MOREL Pierre-Marie « La peur, passion radicale », dans *Elenchos*, 39, 2, 2018, p. 297-298, doi : https://doi.org/10.1515/elen-2018-00170.

MOUTSOPOULOS Evanghélos A, *Les structures de l'imaginaire dans la philosophie de Proclus*, Les Belles Lettres, Paris, 1985.

NARCY Michel, « L'inventeur du Platon français : Victor Cousin », dans *Platon et la philosophie contemporaine,* édt. R. Calin, J.-L. Périllié, O. Tinland.

NARCY Michel, « Xénophon, mémorables, III 11, la meilleure amie de Socrate », dans P.U.F *Les Études philosophiques*, N° 69, 2004, p. 214-234, url : https://www.cairn.info/revue-les-etudes-philosophiques-2004-2-page-213.htm.

NICHOLS Mary, *Socrates on Friendship and Community Reflections on Plato's Symposium, Phaedrus, and Lysis*, Cambridge University Press, 2009.

NIETZSCHE Friedrich, *La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*, traduction Geneviève BIANQUIS, Gallimard, Paris, 1938.

NIETZSCHE Friedrich, *Le crépuscule des idoles*, Flammarion, Édition de Christian JAMBET, traduction Henri ALBERT, Paris, 2017.

NUSSBAUM, Martha Craven, *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton University Press, Princeton, 1994.

OBBINK Dirk, *The atheism of Epicurus*, Columbia University, New York, 1989.

O'BRIEN Denis, « L'Empédocle de Platon », dans *Revue des études grecques* 110, 1997, p. 381-398.

O'CONNOR David, *The Invulnerable Pleasures of Epicurean Friendship, University of Notre dame*, Notre Dame, 1989.

Ollé-Laprune?

PALMER John, « Xenophanes' ouranian God in the fourth century », dans *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 16, 1998.

PÉRILLIÉ Jean-Luc, « Colotès et la béatification épicurienne de l'amitié », dans *Les études philosophiques*, n° 73, 2005/2, p. 229-259.

PÉRILLIÉ Jean-Luc, « Considérations nouvelles sur la distribution dite 'génétique' des *Dialogues* de Platon » dans *Python de l'agora*, 2023.

PÉRILLIÉ Jean-Luc, « Corybantisme socratique et crypto-pythagorisme, une autre lecture du Philèbe », dans *La Règle d'Abraham* N° 41, p. 57- 97, 2019.

PÉRILLIÉ Jean-Luc, « La métaphore du sentier (atrapos) chez Aristophane et Empédocle. Le ridicule d'un profanateur de la philosophie », dans *Revue de Philosophie Ancienne*, vol.27, n°2, 2009, p. 63-97.

PÉRILLIÉ Jean-Luc, « Leonid Zhmud, Pythagoras and the Early Pythagoreans. Translated from Russian by Kevin Windle and Rosh Ireland », dans *Revue Philosophique de Louvain*, Troisième série, tome 112, n°1, 2014. pp. 121-123, url : https://www.persee.fr/doc/phlou_0035-3 3841_2014_num_112_1_8338_t1_0121_0000_3.

PÉRILLIÉ Jean-Luc, « Les premiers philosophes et l'enthousiasme des origines », dans Revue *Klèsis* n°2, 2005, url : https://www.academia.edu/11764087/Lenthousiasme_des_premiers_philosophes.

PÉRILLIÉ Jean-Luc, *Mystères socratiques et traditions orales de l'eudémonisme dans les Dialogues de Platon*, Préface de Thomas Alexander Szlezák, Academia Verlag, Sankt Augustin, Berlin, 2014.

PÉRILLIÉ Jean-Luc, *Oralité et écriture chez Platon*, Ousia, Bruxelles, 2012.

PÉRILLIÉ Jean-Luc, *Propos intempestifs, retours à la parole des anciens*, 2022, BLOG, url : Propos 10 : Le "retournement inverse" de Simone Weil. L'héritage de Proclus (jlperillie.com).

PÉRILLIÉ Jean-Luc, « Saving Private Socrates, Il faut sauver le soldat Socrate »: Entretien s sur le discours d'Alcibiade du Banquet de Platon, Texte + notes + références bibliographiques d'un entretien filmé accessible sur la plateforme YouTube :

https://youtu.be/24IQ2hGdmMk, url : https://www.academia.edu/es/29024904/Saving_Private_Socrates_Il_faut_sauver_le_soldat_Socrate.

PÉRILLIÉ Jean-Luc, *Socrate et la tradition des mystères*, compte rendu de la conférence du mardi 17 novembre 2015 à l'Université Paul Valéry, Montpellier, 2016, Academia.edu/199735.

PÉRILLIÉ Jean-Luc, *Socrate et l'énigme des dialogues de Platon*, Ousia, Bruxelles, 2020.

PÉRILLIÉ Jean-Luc, « Socrate, 'homme érotique' (*erôtikos anèr*) ? », *dans Kentron revue pluridisciplinaire du monde antique*, n°31, 2016, p. 91-126, doi : https://doi.org/10.4000/kentron.333.

PÉRILLIÉ Jean-Luc, « Sophistes et Philosophes : deux types de paroles, deux types de possession. La Vérité : Platon et les Sophistes », dans *Section méditerranéenne de l'International Plato' society*, Oct 2015, Aix-en-Provence, France, url : http://veriteplatonsophistes.com/accueil.html, hal-01250333v2.

PÉRILLIÉ Jean-Luc, « 'Summetria' des Nombres de la 'République' », dans *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, tome 102, n°1, 2004, p. 35- 58, url : https://www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_2004_num_102_1_7535.

PÉRILLIÉ Jean-Luc, *Symmetria et rationalité harmonique, origine pythagoricienne de la notion grecque de symétrie*, L'Harmattan, Paris, 2005.

PÉRILLIÉ Jean-Luc, « Un changement de paradigme dans l'étude du Corpus Hermeticum. L'apport d'un codex copte de Nag Hammadi », dans *La Règle d'Abraham*, 2020.

PIETTRE Renée, « Épicure, dieu et image de dieu : une autarcie extatique », dans : *Revue de l'histoire des religions, tome 216*, n°1, 1999, p. 5-30, https://www.persee.fr/doc/rhr_0035-1423_1999_num_216_1_1110.

RENAN Ernest, *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, Clamann Levy, Paris, 1883.

RICOEUR Paul, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris, 1990.

RIEDWEG Christof, *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien, Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte* 26, Berlin/New York, De Gruyter, 1987.

RIVAUD Albert, « Erich Frank. Plato und die sogenannten Pythagoreer. Ein Kapitel aus der Geschichte des griechischen Geistes », dans Revue des Études Grecques, tome 39, fascicule 180-181, Avril-juin 1926, p. 289-293, url : https://www.persee.fr/docAsPDF/reg_0035_2039_1926_num_39_180_5264_t2_0289-_0000_1.pdf.

ROBIN Léon, Bignone (Ettore), « L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro », dans *Revue des Études Grecques*, tome 50, fascicule 235, 1937, p. 268-274,

url : https://www.persee.fr/doc/reg_00352039_1937_num_50_235_5122_t1_0268_0000_3.

ROLET Anne, *Les Questions symboliques d'Achille Bocchi/ Symbolicae Questiones (Bologne, 1555) EXTRAIT 1 (Symbolum 3) : Socrate, le bon démon et l'invention de la philosophie*, 2007, url : https://www.academia.edu/39807900.

ROMINA Andrea, *Campo de convergencia entre las relaciones de eros y de philía en Platón*, (CEFA / UNR). ISBN 978-950-673-966-9.

ROSSETTI Livio, « Le dialogue socratique *in statu nascendi* » dans *Philosophie antique*, n°1, Paris, 2003, p. 11-35.

ROSSETTI Livio, *Le dialogue socratique*, Les Belles Lettres, Paris, 2011.

SAINT-MICHEL Léonard, « Situation des dodécaèdres celto-romains dans la tradition symbolique pythagoricienne », dans Bulletin de Γ Association G. Budé, Suppl. Lellres d'Humanités, fasc. X, 1951, p. 92-116, url : https://www.persee.fr/doc/bude_1247-6862_1951_num_10_4_4510.

SEDLEY David, « The Atheist Underground », dans *V. Harte et M. Lane (éds), Politeia in G Greek and Roman Philosophy*, Cambridge, CUP, 2013,

SEDLEY David, *The Midwife of Platonism : Text and Subtext in Plato's Theateus*, Oxford University Press, 2004.

SCHLEIERMACHER, Friedrich Daniel Ernst, Introductions aux *Dialogues* de Platon (1804-1828) - Leçons d'histoire de la philosophie (1819-1823). Suivies des textes de Friedrich Schlegel relatifs à Platon, Le Cerf, Paris, 2004.

SCHMID Wilhelm, « Epikur, Reallexicon » dans *Antike und Christentum* V, 1962, 681- 81.

SCHUBERT Paul, « Andocide et ses amis dans le discours sur les mystères », dans *Revue des Études Grecques*, 2013, url : https://www.persee.fr/doc/reg_0035-2039_2013_num_126_2_8141.

THERIAULT Gaétan, *Le culte d'Homonoia dans les cités grecques*, Maison de l'Orient Méditerranéen n°26, série épigraphique et historique n°3, Lyon, 1996.

TIMOTIN Andrei, « Contrainte et persuasion dans la prière. Un aspect de la polémique entre Porphyre et Jamblique », dans *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes,* tome (LXXXVIII), 2014/2, p. 151-165.

TIMOTIN Andrei, *La démonologie platonicienne Histoire de la notion de daimôn de Platon aux derniers néoplatoniciens*, Brill, Boston, 2012.

TOMIN Julius, "Socratic midwifery", dans *Classical Quarterly*, 37, I, 1987, p. 97-102.

TORRES-HUGON Vincent, *Hoplite le premier guerrier de l'histoire*, Heimdal, Damigny, 2018.

TRABATTONI Franco, « 5 - Lucrèce et l'amour : l'interprétation de Martha Nussbaum », dans : Alain Gigandet éd., Lucrèce et la modernité. le vingtième siècle. Paris, Armand Colin, « Recherches », 2013, p. 77-96, url : https://www.cairn.info/lucrece-et-la-modernite--9782200280574-page-77.htm.

TSOUNA Voula, *The ethics of Philodemus*, Oxford university press, 2007.

TURCAN Robert, « Marcel Detienne. De la pensée religieuse à la pensée philosophique. La notion de daimôn dans le pythagorisme ancien », dans *Revue de l'histoire des religions*, tome 168, n°2, 1965, p. 180-182.

UZDAVINYS Algis, *The Golden Chain An Anthology of Pythagorean and Platonic Philosophy*, World Wisdom, Bloomington, 2004.

VAN DEN KERCHOVE Anna, « Hermès Trismégiste, Paralipomènes grec, copte, arménien. Codex VI de Nag Hammadi, Codex *Clarkianus* 11 *Oxoniensis*, Définitions hermétiques, Divers, t. V, textes édités et traduits par Jean-Pierre Mahé. Paris, Les Belles Lettres (« Collection des universités de France », 546), 2019 », dans *Revue de l'histoire des r religions*, 2021/4, tome 238, p. 732-735,

url : https://www.cairn.info/revue-de-l- histoire-des-religions-2021-4 page-732.htm.

VERNANT Jean-Pierre, *Les origines de la pensée grecque*, P.U.F, Paris, 1962.

VERNANT Jean-Pierre, « Un, deux, trois : Éros » dans *Mélanges Pierre Lévêque, tome 1 : Religion*, Université de Franche-Comté, Besançon, 1988, p. 293-305.

VILTANIOTI Irini-Fotini, *L'harmonie des Sirènes du pythagorisme ancien à Platon*, Walter de Gruyter Verlag, Berlin, 2015.

VLASTOS, *Socrates, Ironist ans moral Philosophe*r, Cambridge University, Press, 1991.

WEIL Simone, « Intuitions pré-chrétiennes », *Œuvres complètes*, IV, vol. 2, Fayard, Paris, 1985.

WURM Achim, *Platonicus amor. Lesarten der Liebe bei Platon, Plotin und Ficino*, Walter de Gruyter Verlag, Berlin, 2008.

ZHUMD Leonid, *Pythagoras and the Early Pythagoreans*, translate from russia by Kevin WINDLE, Rosh IRELAND, Oxford University Press, 2012.

Dictionnaires

Dictionnaire des philosophes antiques, volume VII, note de Constantinos MACRIS, CNRS, Paris, 2018.

Dictionnaire du monde germanique, note de Philippe FRITSCH, Bayard, Paris, 2007.

Dictionnaire de l'académie Française, url : https://www.dictionnaire-academie.fr/ .

Dictionnaire de l'ésotérisme, Pierre RIFFARD, Payot, Lausanne, 1983.

Dictionnaire étymologique de la langue grecque, note de Pierre CHANTRAINE, Klincksieck, Paris, 1968.

(Remerciements bibliographiques à des œuvres qui n'ont parfois pas les galons de la science mais qui pourtant nous aide tant. Remerciement particulier au site Remacle.org, qui n'a certes pas les dernières traductions, mais dont l'aide pour le repère dans une œuvre est de premier plan, remerciement particulier au site Wikipedia, qui certes, n'a parfois pas les bonnes informations, mais dont l'étendu de données permet des recoupements inattendus, Merci également au dictionnaire le Bailly. À Michael Langlois pour son clavier grec ancien si précieux. À tous les moteurs de recherche. Un remerciement tout particulier au vulgarisateur de Youtube dont le travail est une source de questionnements nouveaux, merci à tous, je vous rends les honneurs).