

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 54 (2007)

Heft: 1-2

Artikel: Le Phédon de Platon : le pathos de l'immortalité

Autor: Alekniené, Tatjana

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-760528>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 05.05.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Le *Phédon* de Platon : le *pathos* de l'immortalité¹

On a souvent répété que la philosophie platonicienne avait fondé une tradition tenace de l'attitude hostile à la vie des passions et des émotions. Outre la critique célèbre de Friedrich Nietzsche, on peut évoquer le jugement de Christopher Stead, selon lequel les disciples de Platon et d'Aristote avaient appris à considérer l'homme comme un être *hybride* qui n'a pas un bien commun, et à tenir le bien poursuivi par l'élément rationnel pour le but unique de l'homme, opposé aux mouvements de sa partie « animale » ; une telle optique avait altéré la vraie image de la vie morale où les passions et les émotions jouent pleinement, à côté de la raison.² Le Socrate du *Phédon*, « Socrate mourant », est généralement présenté comme la figure exemplaire de cette attitude « intellectualiste », étrangère à la vie passionnelle et affective de l'âme.³ De telles critiques ne sont certainement pas infondées ; cependant, il faut bien voir, que, tout en exaltant la vie de l'élément rationnel de l'âme, le Socrate du *Phédon* parle de l'unique *passion* de la vie de philosophe, d'une *expérience vécue* par son âme, et non pas d'un état abstrait et « théorique », opposé aux passions et aux émotions.⁴

Le thème de *l'expérience*, qu'une âme attentive peut et doit vivre devant la vraie réalité, constitue un des motifs fondamentaux de ce bel hymne philosophique⁵ qu'est le *Phédon* de Platon. Dès le début de son récit, Phédon avoue à

¹ Je remercie vivement Daniel PETIT qui m'a aidé à améliorer l'expression française de cet article.

² STEAD, Christopher : *The Concept of Mind and the Concept of God in the Christian Fathers*. In : HEBBLETHWAITE, Brian / SUTHERLAND, Stewart R. (Edd.) : *The Philosophical Frontiers of Christian Theology. Essays presented to Donald MacKinnon*. Cambridge : Cambridge University Press 1982, 39–54, ici 48.

³ Cf. NIETZSCHE, Friedrich : *La naissance de la tragédie*. Traduction de Jean Marnold et Jacques Morland, revue par Angèle Kremer-Marietti, introduction et notes d'Angèle Kremer-Marietti. Paris : Le Livre de Poche 1994, c. 13, 15.

⁴ Les études de Pierre HADOT et la notion d'« exercice spirituel » qu'il a appliquée à la *pratique* de la philosophie grecque ont bien mis en relief l'aspect existentiel de cette philosophie ; pour les dialogues platoniciens, cf. surtout les chapitres 2 et 3 des *Exercices spirituels*, soit les pages 38–47 dans la nouvelle édition de 2002 (HADOT, Pierre : *Exercices spirituels et philosophie antiques*, Préface d'Arnold I. Davidson. 2 éd. Paris : Albin Michel 2002). Parmi les prédécesseurs de Hadot on peut évoquer les travaux de Victor GOLDSCHMIDT (*Les Dialogues de Platon*. Paris : Presses universitaires de France 1947), Konrad GAISER (*Protreptik und Paränese bei Platon. Untersuchungen zur Form des platonischen Dialogs*. Stuttgart : Kohlhammer 1959) et de René SCHAEERER (*La question platonicienne : Étude sur les rapports de la pensée et de l'expression dans les Dialogues*. 2 éd. Neuchâtel : Secrétariat de l'Université 1969).

⁵ Cf. *Phédon* 84 d–85 b.

son auditeur d'avoir *éprouvé*, le dernier jour passé auprès de Socrate, un *senti-ment étonnant*, θαυμασία ἔπαθον :

« d'un côté, ce n'était pas de la pitié qui me venait, comme lorsqu'on assiste à la mort d'un homme qui vous est cher. Car cet homme était manifestement heureux, Echécrate, à en juger d'après son attitude et son langage – tant il montrait de fermeté et de noblesse en quittant la vie ; à tel point qu'il me donnait l'impression, lui qui pourtant s'en allait chez Hadès, de ne pas s'y rendre sans un privilège divin, et bien plus, de devoir, une fois arrivé là-bas, y trouver un bonheur tel que jamais on n'en a connu ! Pour toutes ces raisons, rien qui ressemblât le moins du monde à de la pitié ne me venait, comme on eût pu l'attendre de la part de qui assiste à un malheur. Je n'éprouvais cependant pas non plus un plaisir semblable à celui que je prenais lorsque, comme nous en avons l'habitude, nous étions plongés dans de la philosophie – car telle était bien la nature des discours que nous échangeions. Non, sincèrement, j'étais envahi par un sentiment déconcertant (ἀλλ' ἀτεχνῶς ἄτοπόν τί μοι πάθος παρῆν), curieux mélange où entraient certes du plaisir, mais aussi de la douleur quand me revenait à l'esprit que cet homme-là, tout à l'heure, allait cesser de vivre. Et nous tous qui étions présents nous trouvions à peu près dans le même état, tantôt riant, parfois pleurant ».⁶

Bien que l'on ne s'attende guère, de la part de Platon écrivain, à des aveux « lyriques », ce récit mis dans la bouche de Phédon est peut-être la confession la plus ouverte et la plus psychologique de tous ses écrits. Il semble que nous puissions y sentir l'émotion de l'auteur lui-même qui devait « être malade » ce jour-là.⁷ Ce n'est pas sans doute par hasard si le nom de Platon n'est mentionné qu'ici, dans le *Phédon*, et dans l'*Apologie de Socrate*, deux textes qui touchent au plus près l'événement majeur de la vie de Socrate, et de celle de Platon lui-même. En tout cas, ces quelques lignes du récit de Phédon, ainsi que la scène finale de l'ouvrage, montrent bien que les disciples de Socrate ne sont pas moins sensibles qu'un Achille d'Homère qui ne cache pas sa douleur (cf. *Iliade* 19, 4 *sqq.*) :

« Jusqu'à ce moment, nous avions, pour la plupart, réussi à nous retenir de pleurer ; mais quand nous vîmes qu'il buvait, et qu'il avait bu : impossible ! Ce fut plus fort que moi, je laissai moi aussi couler mes larmes, à tel point que je dus me couvrir le visage pour pleurer sur moi-même – car ce n'était pas sur lui, mais sur mon propre sort que je pleurais, en comprenant quel ami j'allais perdre. Quant à Criton qui, encore plus tôt que moi, n'avait pu retenir ses larmes, il s'était dressé. Mais Apollodore qui, pendant tout le temps qui précédait, n'avait cessé de pleurer, se mit, à ce moment-là, à rugir de douleur, à hurler son

⁶ *Phédon* 58 e–59 a, traduction de M. Dixsaut (PLATON : *Phédon*. Traduction nouvelle, introduction et notes par Monique Dixsaut. Paris : GF-Flammarion 1991).

⁷ *Ibid.* 59 b10 : Πλάτων δὲ οἴμαι ἡσθάνει.

indignation, si bien qu'il n'y avait personne, de tous ceux qui étaient présents, dont il ne brisât le courage ». ⁸

Les interlocuteurs de Socrate avouent souvent se sentir embarrassés ou bouleversés, sous l'effet des discours de Socrate.⁹ Et ce jour-là, ses auditeurs, qui sont ses amis proches, sont plus émus que d'habitude et ne réussissent pas toujours à retenir leurs larmes. Tel est le fond psychologique de toute la discussion racontée par Phédon. Celui-là est, aux yeux de ses amis de Phlionte, une personne tout à fait apte à leur apprendre (enfin !) les événements du dernier jour de Socrate, car il y était lui-même présent et a lui-même subi l'effet des propos de Socrate sur la vraie nature et l'expérience authentique de l'âme immortelle.¹⁰

Plusieurs motifs importants du *Phédon* apparaissent dans le prologue de cet ouvrage, pour être ensuite développés dans sa partie principale. Souvent, il s'agit de la transposition de certaines notions, à partir de leur signification « physique » habituelle vers le sens spécifiquement platonicien. Telle est, par exemple, l'évolution du motif de « la pureté » et de « la purification » (58 b), des notions « être sauvé » (58 a10–b2) et « être délié » (59 e6, 60 a1, et *sqq.*). Un pareil traitement peut être observé dans le cas de notre thème de l'expérience (πάθος, παθεῖν) vécue personnellement et authentiquement. En effet, les premiers mots de Socrate qui vient d'être délié semblent reprendre l'étude de la « pathologie », amorcée par Phédon : Phédon s'étonnait de l'étrange état ressenti le jour de la mort de Socrate, et Socrate lui-même commence par s'interroger sur l'étonnant rapport entre les sensations de « l'agréable » et du « pénible » (60 b–c). En général, le corps qui, dans le *Phédon*, est vigoureusement dénoncé comme le pire ennemi de l'âme, y est en même temps très présent, – le corps de Socrate lui-même, au début engourdi pour un moment à cause de la chaîne, et figé pour toujours, dans la scène finale du dialogue (117 e–118 a). Tous les propos de Socrate, les λόγοι et les μύθοι proposés à ses amis, visent à « désarmer » ce fâcheux et dangereux « compagnon » de l'âme et à faire regarder la mort avec les yeux de l'âme, et non pas avec ceux du corps,

⁸ *Ibid.* 117 c–d.

⁹ Cf., par ex., *Euthyphr.* 10 b6–8, *Ménon* 80 a–b (γοητεύεις με καὶ φαρμάττεις καὶ ἀτεχνῶς κατεπάδεις, ὥστε μεστὸν ἀπορίας γεγονέναι), *Banquet* 215 b–216 c (ἐκπεπληγμένοι ἐσμὲν καὶ κατεχόμεθα. [...] ὅταν γὰρ ἀκούω, πολὺ μοι μᾶλλον ἢ τῶν κορυβαντιῶντων ἢ τε καρδία πηδᾷ καὶ δάκρυα ἐκχεῖται ὑπὸ τῶν λόγων τῶν τούτου, ὁρῶ δὲ καὶ ἄλλους παμπόλλους τὰ αὐτὰ πάσχοντας).

¹⁰ *Phédon* 57 a–b, 58 d. Les auteurs anciens (voir surtout Diogène LAËRCE : *Vies* II, 105) racontent que Phédon aurait été capturé lors de la prise de sa ville et forcé d'entrer dans une maison close, d'où il aurait été libéré grâce à l'intervention de Socrate, qui aurait convaincu ses amis de le racheter ; « et à partir de ce jour, librement, il pratiqua la philosophie », καὶ τοῦντεῦθεν ἐλευθερίως ἐφιλοσόφει. Quoi qu'il en soit du fondement historique de ce témoignage, le récit peut donner l'impression d'une description métaphorique de l'expérience personnelle de la libération que le futur philosophe Phédon a vécue grâce à son contact avec le philosophe Socrate.

pour y voir non pas un malheur physique, mais un événement, plein d'espoir, de la vie de l'esprit. Ainsi, tout au début du dialogue, Socrate, invité à ne pas « s'échauffer trop en dialoguant » (ce qui pourrait empêcher l'action du poison), renonce à se soucier des affaires du corps et se met à étudier le destin de l'âme.¹¹

Socrate parle beaucoup de sa propre expérience (πάθη, cf. 96 a) intellectuelle ; plusieurs éléments de ces récits ont laissé une trace dans les biographies postérieures de Socrate et de Platon. Non seulement il raconte son expérience, mais encore il vise à ce que ses interlocuteurs bouleversés puissent, eux aussi, saisir ce qui lui inspire un bel et noble espoir, pour que, une fois franchies les limites de la « physique », ils éprouvent, eux-mêmes, le calme et la sérénité de la réalité « métaphysique ». Aux yeux du philosophe, la mort est dépourvue du *pathos* tragique qui l'entoure habituellement, dans la vie et dans la poésie traditionnelle. Socrate demande que soient reconduites à la maison les femmes qui se lamentent (60 a, 117 d7-e2), interdit à ses amis les manifestations tragiques et refuse, lui-même, de s'indigner sur son sort. Le mot ἀγανακτεῖν (« s'indigner », « se révolter »), qui désigne habituellement une indignation exaspérée devant la mort ou autre grand malheur,¹² est un motif constitutif du discours apologétique (63 b-69 e) que Socrate est obligé de présenter à ses amis, presque offensés : d'où vient cette facilité avec laquelle Socrate les abandonne, eux, ainsi que les dieux qui sont les meilleurs gardiens des hommes dans cette vie-ci (cf. surtout 63 a). Si Socrate lui-même reprend une fois l'expression tragique, c'est pour plaisanter, quand, allant prendre son dernier bain, il annonce :

« Pour chacun d'entre vous, Simmias, Cébès et tous les autres, ce voyage est remis à plus tard, à un moment qu'on ne connaît pas. Mais moi, pour parler comme un personnage de tragédie, c'est maintenant, déjà, que le destin m'appelle ! »¹³

Socrate lui-même ne convient guère pour le rôle du personnage tragique. Peut-on penser à une tragédie quand toutes les choses sont disposées et tenues ensemble par le lien du bien (cf. 99 c), quand les hommes sont surveillés par les meilleurs maîtres et gardiens que sont les dieux (62 b-c), et où chaque âme obtient ce qu'elle désire et ce qu'elle poursuit durant cette vie, quand elle s'approche et presque s'identifie avec l'objet de sa passion (cf. 66 e-67 b, 68 a-b, 69 c-d, 79 c-d, 80 d-84 b). S'il y a là une tragédie, ce sera celle des âmes qui se sont laissées égarer par les choses visibles, se sont remplies et se sont alourdies par l'élément étranger à la réalité immortelle (cf. 79 c-d, 81 b-e, 108 a-c).

¹¹ *Phédon* 63 d-e.

¹² Cf. LIDDELL, Henry George / SCOTT, Robert / JONES, Henry Stuart : *A Greek - English Lexicon*. 9 ed., New Supplement added. Oxford : Clarendon Press 1996, s. v. ἀγανακτῶ.

¹³ *Phédon* 115 a.

Mais c'est un mélodrame comme celui de l'existence répétée d'une fourmi, d'une abeille ou d'un autre être « médiocre », qui attend la plupart des âmes, molasses et dépourvues de toute forte passion (cf. 82 a10–b9). À la lumière de la « pathologie » du *Phédon*, la fameuse « apathie » stoïcienne apparaît comme une maladie de l'âme figée au niveau de l'existence d'un paisible insecte.

Le mot grec lui-même *πάθος*, avec le sens d'« expérience », de « disposition », d'« état », – surtout celui de l'âme agitée, d'où « la passion », – ne fait pas partie des notions-clés du *Phédon*, comme « la pensée » (*φρόνησις*), « la philosophie », « l'être » (*τὸ ὄν, τὰ ὄντα*), etc. Néanmoins, ce nom, ainsi que le verbe *πάσχω* (infinitif aoriste *παθεῖν*), « éprouver », forme, à travers de toute l'œuvre, un des grands thèmes de ce dialogue, celui de l'expérience authentique.¹⁴ Ainsi, tout en distinguant deux espèces de choses, Socrate précise que « la dispersion » et « la décomposition » est une expérience (*πάθος, πάσχειν*) qui convient aux corps visibles et palpables, tandis que l'expérience (*πάθημα*) authentique de l'âme est de se trouver plongée dans l'élément stable et invisible de la réalité intelligible.¹⁵ C'est là que l'âme éprouve l'état de la mort, défini dans le *Phédon* comme celui de la séparation d'avec le corps,¹⁶ et vit son immortalité. Or l'immortalité propre à l'âme est un état de « pureté » et de « liberté » qu'une âme pensante cultive pendant son existence humaine. L'âme qui pense, qui réfléchit, qui se rassemble elle-même en elle-même, s'exerce déjà à s'éloigner du corps, à vivre par elle-même et à se nourrir de la réalité intelligible.¹⁷

Les philosophes savent bien – explique Socrate¹⁸ –, quel est l'état de l'âme (*ὅτι οὕτω ... ἔχουσιν*) quand la philosophie commence à la persuader et à la libérer de son emprisonnement. Elle lui apprend que le mal suprême que l'âme puisse subir, elle l'éprouve non pas à cause d'une maladie ou de la perte de biens, mais quand elle s'habitue à croire à la réalité des choses qui provoquent de fortes impressions sensuelles et quand elle s'accoutume à s'identifier avec

¹⁴ Évidemment, la notion d'« état » et d'« expérience » peut être désignée, et l'est dans le *Phédon*, avec d'autres mots, comme, par exemple, *ἔχω* (*πως*) ou *διάκειμαι*.

¹⁵ *Phédon* 78 b–c, 79 d : *τῷ ποίῳ τινὶ ἄρα προσήκει τοῦτο τὸ πάθος πάσχειν, τὸ διασκεδάννυσθαι, καὶ ὑπὲρ τοῦ ποίου τινὸς δεδιέναι μὴ πάθῃ αὐτό [...]* ἄρ' οὖν τῷ μὲν συντεθέντι τε καὶ συνθέντῳ ὄντι φύσει προσήκει τοῦτο πάσχειν, διαιρεθῆναι ταύτῃ ἥπερ συνετέθη· εἰ δέ τι τυγχάνει ὃν ἀσύνθετον, τοῦτῳ μόνῳ προσήκει μὴ πάσχειν ταῦτα, εἴπερ τῷ ἄλλῳ; [...] ὅταν δέ γε αὐτὴ καθ' αὐτὴν σκοπῇ (*sc.* ψυχὴ), ἐκεῖσε οἴχεται εἰς τὸ καθαρόν τε καὶ αἰὲν ὄν καὶ ἀθάνατον καὶ ὡσαύτως ἔχον, καὶ ὡς συγγενὴς οὔσα αὐτοῦ αἰὲν μετ' ἐκείνου τε γίγνεται, [...] καὶ πέπαιται τε τοῦ πλάνου καὶ περὶ ἐκεῖνα αἰὲν κατὰ ταῦτα ὡσαύτως ἔχει, ἅτε τοιούτων ἐφαπτομένη· καὶ τοῦτο αὐτῆς τὸ πάθημα φρόνησις κέκληται.

¹⁶ *Phédon* 64 c, 67 d4–5.

¹⁷ Cf. *Phédon* 67 c–d, 84 a–b.

¹⁸ *Ibid.* 82 d9–83 e2.

les sensations corporelles.¹⁹ Chaque sensation forte, vécue avec le corps, comme si elle possédait un clou, attache l'âme au corps, la fixe en lui, la prive de sa liberté et cultive un *état* qui ne permettra pas à l'âme, au moment de la mort, d'éprouver pleinement et véritablement la séparation d'avec le corps.²⁰

Un autre danger majeur qui guette l'âme, est l'état de « misologie », quand l'on se met à haïr les raisonnements et les arguments, λόγοι. Selon Socrate, ce serait une disposition malsaine (cf. 92 e) et lamentable (90 c8 : οἰκτρὸν ἄν εἴη τὸ πάθος), empêchant de cultiver l'expérience et l'habitude de l'immortalité. Car ce n'est qu'en se plongeant dans les λόγοι que l'âme se trouve dans son milieu propre, celui de la réalité invisible, stable et immortelle. Etant un sensible « pathologique », Socrate met ses amis en garde contre le danger de la « misologie » (89 c11-12 : ἀλλὰ πρῶτον εὐλαβηθῶμέν τι πάθος μὴ πάθωμεν), quand il aperçoit une nouvelle vague de doutes se soulevant dans les âmes des auditeurs, qui viennent d'entendre les arguments présentés par Simmias et par Cébès. Comme Phédon l'avoue à son interlocuteur,

« Après qu'ils eurent parlé, tous ceux qui les avaient écoutés ressentirent une impression pénible, ἀηδῶς διετέθημεν [...]. Le raisonnement précédent nous avait fortement convaincus ; or il nous semblait qu'on nous avait plongés à nouveau dans le trouble, rejetés dans l'impossibilité d'adhérer non seulement aux raisonnements précédents, mais à tous ceux qu'on pourrait tenir par la suite : comment ne pas avoir d'inquiétude quant à la valeur de notre jugement ou quant à la possibilité même d'arriver à une conviction en cette manière ? »²¹

Le Socrate du *Phédon* ne se contente pas de sa propre espérance et sa sérénité. Il tient, jusqu'au dernier moment de sa vie, et en se servant de cette expérience bouleversante, à allumer la même foi dans les âmes de ses auditeurs.²² S'ils n'éprouvent pas eux-mêmes cet espoir de Socrate, sa mort risque de devenir, pour eux, leur propre tragédie. Si demain, à la même heure, il n'y aura plus d'homme au monde qui soit capable de parler de la réalité véritable d'une façon convaincante (ἄξιως)²³ et de bien traiter les âmes prises par les doutes,²⁴

¹⁹ *Ibid.* 83 b5-c : οὐδὲν τοσοῦτον κακὸν ἔπαθεν ἀπ' αὐτῶν ὢν ἄν τις οἰηθείη, οἷον ἢ νοσήσας ἢ τι ἀναλώσας διὰ τὰς ἐπιθυμίας, ἀλλ' ὃ πάντων μέγιστόν τε κακῶν καὶ ἔσχατόν ἐστι, τοῦτο πάσχει καὶ οὐ λογίζεται αὐτό, [...] ὅτι ψυχὴ παντὸς ἀνθρώπου ἀναγκάζεται ἅμα τε ἡσθῆναι σφόδρα ἢ λυπηθῆναι ἐπὶ τῷ καὶ ἡγεῖσθαι περὶ ὃ ἄν μάλιστα τοῦτο πάσχη, τοῦτο ἐναργέστατόν τε εἶναι καὶ ἀληθέστατον, οὐχ οὕτως ἔχον.

²⁰ *Phédon* 83 c-e2.

²¹ *Ibid.* 88 c.

²² La conviction, selon laquelle le savoir essentiel (et existentiel) ne peut pas être enseigné, mais doit naître dans l'âme de « l'élève » lui-même, est bien exprimée dans le fameux texte de la *Lettre 7* (341 c4-d2 et 343 e-344 c1) de Platon.

²³ *Phédon* 76 b10-12.

²⁴ Cf. *ibid.* 77 e-78 a.

il ne leur reste qu'à pleurer sur leur propre sort, non pas sur celui de Socrate.²⁵ Les discours de Socrate visent à empêcher cette tragédie aussi, et non pas seulement à soulager la douleur provoquée par sa mort. C'est pourquoi le dernier vœu de Socrate est que ses amis continuent à s'occuper de leur âme et d'en cultiver la certitude, l'expérience et l'état d'immortalité.²⁶

Il semble que le but principal des arguments et raisonnements, λόγοι que le Socrate du *Phédon* propose à l'examen de ses amis, soit de les aider à éprouver la force de l'âme (la puissance effective de sa φρόνησις), qui s'occupe d'elle-même, se rassemble en elle-même et agit par elle-même, pour que, une fois plongée dans la réalité intelligible, leur âme vive un état (πάθος, πάθημα) de son existence authentique.²⁷ Ce n'est pas probablement un hasard si Simmias demande à Socrate de l'aider à éprouver l'état de « réminiscence » dont ils sont en train de discuter (73 b 6–7 : αὐτὸ δὲ τοῦτο, ἔφη, δέομαι παθεῖν περὶ οὗ ὁ λόγος, ἀναμνησθῆναι). Et Socrate qui a recours à sa stratégie habituelle de questionnement, invite plusieurs fois l'interlocuteur à s'appuyer sur son expérience personnelle : « Tu sais bien ce qu'éprouvent les amants à la vue d'une lyre, d'un manteau, ou de n'importe quel objet utilisé habituellement par celui qu'ils aiment » (73 d) ; « Mais quoi, les choses qui, elles, sont égales en soi, est-ce qu'elles te sont, à toi, apparues une seule fois inégales ? Ou l'égalité apparue inégalité ? » (74 c) ; « Mais en ce qui concerne les propriétés se trouvant dans les bouts de bois, et, plus généralement, dans les objets dont nous parlions à l'instant, ceux qui sont égaux, est-ce que nous n'éprouvons pas une réaction analogue ? » (74 d : τί δέ ; [...] ἢ πάσχομέν τι τοιοῦτον περὶ τὰ ἐν τοῖς ξύλοις τε καὶ οἷς νυνδὴ ἐλέγομεν τοῖς ἴσοις) ; « Nous avons bien, nous aussi, n'est-ce pas ? une réaction semblable en face des objets égaux et de l'égal en soi ? » (74 e : τί οὖν ; τὸ τοιοῦτον πεπόνθαμεν καὶ ἡμεῖς ἢ οὐ περὶ τε τὰ ἴσα καὶ αὐτὸ τὸ ἴσον ;) etc. La réminiscence d'un savoir n'est pas seulement une pensée (ἐννοια) qui vient en tête, mais c'est une certaine disposition (πάθος) de l'âme tendue vers une chose, auparavant perdue.

Et la fameuse stratégie socratique du questionnement, bien qu'elle ne laisse pas beaucoup de place à l'initiative des interlocuteurs, les contraint à vérifier et à approuver, par leurs assentiments plus ou moins assurés, les divers pas du raisonnement, ainsi que la certitude de sa conclusion. Cette fois, il s'agit de la « prémisse » capitale de toute la philosophie socratique et platonicienne, qui pose la nature raisonnable et immortelle de l'âme. « À mon avis, si on suit cette voie de recherche, tout le monde, et même le cerveau le plus lent, sera prêt à accorder que, en gros et en détail, l'âme est une chose qui offre plus de

²⁵ Cf. 117 c5–d1.

²⁶ Cf. 78 a, 115 b–c1.

²⁷ Cf. 79 d.

ressemblance avec ce qui existe toujours de la même façon », ²⁸ – Cébès lui-même, ainsi que les autres auditeurs, ne se tient guère pour un « cerveau lent » (δυσμαθής). Bien au contraire, il a réputation de quelqu'un qui pense indépendamment et ne se presse pas d'accepter les arguments exposés (cf. 62 e–63 a, 77 a6–c5). Les conclusions de la dernière discussion de Socrate reçoivent l'appui de l'autorité intellectuelle de tous ses auditeurs. Cependant, Socrate approuve la réaction de Simmias, qui se sent contraint, à cause de la grandeur de la question traitée, de garder au fond de lui « une certaine réticence à croire aux affirmations précédentes ». ²⁹ Socrate serait content si ses amis ne manquaient pas d'énergie et de passion pour suivre, jusqu'au bout, la voie tracée par ses discours et son expérience personnelle. ³⁰

Abstract

*Plato's philosophy is often reproached with having started a persistent tradition of deriding human feelings and passions. The Socrates of the *Phaedo* is usually seen as the embodiment of this "intellectualist" attitude hostile to all the passions of the soul. This and similar criticisms are not baseless. However, it is worth noting that while extolling the rational life of the soul, the Socrates of the *Phaedo* does not speak about some "theoretical" state contrary to any affections and passions; instead, he praises the unique passion of the philosopher's life and the experience of his soul.*

²⁸ 79 e.

²⁹ 107 a–b.

³⁰ 107 b4–9.