Platon

Phédon. Commentaire (57a—73a)[1]

Laurent Cournarie

Philopsis : Revue numérique
https://philopsis.fr

Les articles publiés sur Philopsis sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle doit faire l'objet d'une demande d'autorisation auprès des éditeurs et des auteurs. Vous pouvez citer librement cet article en en mentionnant l'auteur et la provenance.

Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur philopsis.fr

1. Un dialogue à part et unique

Traditionnellement, on présente ensemble l'*Apologie de Socrate*, le *Criton* et le *Phédon* – souvent précédés de l'*Euthyphron*, où Socrate interroge le prêtre éponyme sur le thème de la piété, le jour même où il apprend l'accusation d'impiété portée contre lui. L'*Apologie* reproduit le discours de défense qu'aurait produit Socrate au cours de son procès ; le *Criton* se déroule un mois après, dans la cellule de Socrate, la veille de l'exécution de la sentence, quand on annonce le retour du navire envoyé vers Délos, pour commémorer la victoire de Thésée sur le Minotaure, pendant le voyage duquel toute peine était suspendue. Quant au *Phédon*, il relate les propos de Socrate au dernier jour de sa vie et sa mort parmi ses disciples.

Pourtant, ces trois dialogues ne se ressemblent pas parce qu'ils n'ont pas été écrits à la même époque et n'appartiennent pas aux mêmes groupes d'œuvres, de telle sorte que leur rédaction obéit à des intentions toutes différentes. L'*Apologie* et le *Criton* font partie des

1 Ce commentaire du *Phédon*, partiel et inachevé, a fait l'objet d'un cours en 2005 pour le programme d'oral de l'ENS de Lyon. Le dialogue est cité dans l'édition de Monique Dixsaut, Paris, GF, 1991, dont on exploite l'introduction et les notes.

Laurent Cournarie © *Philopsis* – Tous droits réservés

premiers dialogues, dits socratiques, quand Platon est encore proche de son maître : l'*Apologie* date vraisemblablement des années 396-395, trois ans après la mort de Socrate (399), et le *Criton* lui est postérieur de peu. Le *Phédon* fait partie du second groupe de dialogues[2], composés après 390 et même 385, c'est-à-dire à une époque où Platon construit sa propre pensée. Ainsi on y trouve les thèmes qui s'affirment comme platoniciens, objets de discussion au sein de l'Académie : les théories des Idées, de la réminiscence, de l'âme, l'esquisse de la méthode dialectique, des réflexions mathématiques, cosmologiques et éthiques.

Ainsi on aurait tort de croire que le *Phédon* reproduit fidèlement les derniers moments et les ultimes paroles de Socrate, à l'exception peut-être de sa dernière injonction à Criton : « N'oublie pas d'offrir un coq à Asklépios », comme signe de sa piété. C'est d'autant moins probable que Platon dit lui-même n'avoir pas été présent auprès de son maître (59b)[3]. Même si Socrate a discuté de l'immortalité, s'il est vraisemblable qu'il est mort dans la sérénité que raconte le dialogue, celui-ci paraît bien être l'occasion pour Platon d'introduire ses propres vues sur l'immortalité, les débats internes à l'Académie, notamment l'intérêt croissant pour le pythagorisme – ainsi Simmias et Cébès formés par le pythagoricien Philolaos participent-ils activement à la discussion.

Donc, le *Phédon* est certainement une fiction où la figure de Socrate est différente de l'*Apologie*, sans doute plus proche du Socrate historique. Socrate ici n'affecte plus une ironie insolente, une simplicité de raisonnement, ne se dit plus le plus savant ou le plus habile (*sophôtatos*) des hommes comme le lui aurait enseigné l'oracle de Delphes, mais il développe des spéculations brillantes et subtiles. Surtout c'est à l'égard de la mort qu'il se montre sous un nouveau jour. Dans l'*Apologie*, Socrate se réjouit de mourir pour pouvoir continuer d'interroger les héros et les hommes célèbres dans l'Hadès, sans faire allusion au bonheur de vivre auprès des dieux. Et même, on croit entendre un propos épicurien quand il suggère que la mort n'est rien à craindre si elle est un doux sommeil. Dans le *Phédon*, rien de tel. Socrate tente de persuader, à la fois par la rigueur du raisonnement, par son attitude personnelle devant la mort, par le rappel d'antiques croyances, la conviction qu'il s'apprête à connaître la félicité éternelle d'être auprès des dieux, conviction orphique et pythagoricienne que Platon a progressivement

---

2 On a l'habitude de distinguer, en dehors des œuvres apocryphes, trois périodes dans l'œuvre de Platon :
- les écrits de jeunesse, les uns consacrés à défendre la mémoire de Socrate, probablement dans cet ordre : *Apologie de Socrate, Criton, Euthyphron* ; les autres où l'on reconnaît la méthode socratique d'examen, une préparation critique qui purifie l'esprit des préjugés pour une recherche libre de la vérité, et qui porte sur des vertus particulières : le courage dans le *Lachès*, la sagesse pratique (sôphrosunè) dans le *Charmide*, l'amitié dans le *Lysis*, la justice au livre I de la *République*. Certains considèrent que le *Gorgias* vient clore cette période des dialogues dits socratiques ;
- la maturité, après le retour de Platon à Athènes et l'installation de l'Ecole à l'Académie : on cite le *Ménéxène*, le *Ménon* (L. Robin, Platon, Paris, PUF, 1968, p. 30), l'*Euthydème*, le *Cratyle*, le *Phédon*, le *Banquet,* le reste de la *République*, le *Phèdre*.
- la période de vieillesse peut-être commençée dès le *Théétète* et le *Parménide*, à laquelle appartiennent avec certitude, le *Sophiste*, le *Politique*, le *Timée* et le *Critias*, le *Philèbe* et les *Lois*.
Mais les travaux récents de Leonard Brandwood proposent le classement suivant comme le précise Jean-Paul Dumont dans les *Eléments d'histoire de la philosophie antique* (Paris,. Nathan Université, 1993, p. 237-238) :
- œuvres authentiques : Groupe I A (par ordre alphabétique) : *Apologie de Socrate, Charmide, Criton, Euthyphron, Hippias Mineur, Ion, Lachès, Protagoras* ; Groupe I B (par ordre alphabétique) : *Banquet, Cratyle, Euthydème, Gorgias, Hippias Majeur, Lysis, Ménéxène, Ménon, Phédon* ; Groupe II (par ordre chronologique) : *République I-X, Parménide, Théétète, Phèdre* ; Groupe III (par ordre chronologique) : *Timée, Critias, Politique, Philèbe, Lois I-XII, Epinomis, Lettre I-XIII*.
- œuvres suspectes ou apocryphes : *Alcibiade majeur, Alcibiade mineur, Axiochos, Clitophon, Définitions, Démodocos, Eryxias, Hipparque, De la justice, Minos, Les Rivaux, Sisyphe, Théagès, De la vertu.*

3 « Je crois que Platon était malade ». M. Dixsaut note que le « je crois » mis dans la bouche de Phédon est ambigu, pouvant servir à justifier l'abandon du disciple au moment où c'est le moins acceptable, ou à rejeter sur Phédon la responsabilité de cette narration imaginaire. « Peut-être après tout veut-il produire tous ces effets en même temps, plus un : se faire, d'un même mouvement, apparaître et disparaître comme auteur d'un dialogue où il présente, à travers un récit de la mort de Socrate, sa propre conception de la philosophie » (Platon, le *Phédon*, éd. M. Dixsaut, Paris, GF, 1991GF, p. 37). C'est une intrusion d'auteur pour se faire disparaître comme tel.

Laurent Cournarie © *Philopsis* – Tous droits réservés

acquise. Ainsi, comme l'écrit B. Piettre : « Socrate dans le *Phédon* est devenu pythagoricien, ou plus simplement platonicien, définissant la philosophie comme une ascèse, une séparation de l'âme d'avec le corps et une purification, se lançant dans des considérations subtiles sur les Formes, leurs rapports mutuels et leur rapport aux choses sensibles : ces questions ne cessent de préoccuper Platon dans les dialogues ultérieurs »[4].

Socrate acquiert dans le *Phédon* une dimension de sagesse, inconnue auparavant. Il n'est plus le plus habile des hommes, celui qui sait qu'il ne sait rien et qui interroge, à cause de cela, sans relâche ses contemporains jusqu'à la provocation, intermédiaire entre les dieux et les hommes, averti par son « démon » de sa tâche civique, mais il s'est élevé à un savoir et à des considérations supérieures qui le rendent capable d'un jugement serein sur le bien et le vrai. Le dialogue se termine sur cette phrase : « Voilà, Echécrate, ce que fut la fin de notre ami, d'un homme dont nous pouvons dire, parmi tous ceux qu'il nous a été donné de connaître, il fut le meilleur, le plus sensé (*phronimos*) et le plus juste ». C'est la *phronèsis* et la justice, c'est-à-dire la justice fondée sur la pensée et l'intelligence (*phronèsis*), elle qui donne l'assurance d'être dans le vrai, qui caractérise Socrate pour fixer définitivement ses traits dans l'histoire et l'imaginaire de la philosophie.

Car le *Phédon* est sans aucun doute un dialogue tout à fait à part. Comme l'écrit M. Dixsaut, « le *Phédon* raconte une mort, celle de Socrate. Mais le récit de cette mort singulière est occasion de tenir un discours différent sur la mort. Car Socrate ne se contente pas de mourir : il meurt après avoir parlé, parlé de la mort, précisément »[5]. De fait, on ne peut lire le *Phédon* comme un autre dialogue, parce qu'on ne parle pas de la mort comme d'une vertu ou des mathématiques. Pour ainsi dire, la mort engage la philosophie dans une épreuve de vérité radicale. Plus exactement, la pensée rencontre dans la mort son autre absolu, son impossibilité même – ce qui en supprime la possibilité : pensée, où est ta victoire ? Or Platon retourne l'impossibilité en confirmation de la possibilité de la pensée et de la philosophie.

D'abord, paradoxalement la philosophie n'apprend rien sur la mort. De ce point de vue, la philosophie est toujours décevante pour celui qui en attend une révélation sur ce qu'elle est et sur ce qu'il y a au-delà. Mais c'est parce qu'elle désamorce le tragique, le dramatique du discours commun sur la mort. Ainsi le récit de la mort de Socrate n'émeut pas – ou alors l'émotion vient des disciples seulement et à travers eux. Il ne s'agit pas d'une méditation sur la mort (sur la confrontation de la conscience avec la mort), soit pour rappeler le néant de notre condition, soit pour en appeler à un rapport authentique du sujet à son existence (être-pour-la-mort). Si le Socrate du *Phédon* est l'image du sage ou du philosophe parvenu à la sagesse, c'est-à-dire dont la sagesse est éprouvée par sa sérénité devant la mort, c'est parce qu'il ôte à la mort son pathétique, son caractère d'effroi[6]. C'est bien la peur de la mort qui inspire la conduite des hommes, leurs passions et leur appétit du pouvoir. Le stoïcisme développera pleinement cette idée que l'homme libre, inaccessible aux menaces, à la domination du pouvoir, est celui qui s'est affranchi de la crainte de la mort, ce qui se résumera ainsi : « la préméditation de la mort est préméditation de la liberté. Qui a appris à mourir, il a désappris à servir ».

La mort, ramenée par la philosophie à sa vérité, se laisse définir simplement comme séparation de l'âme et du corps. Or cette définition ramène avec elle la puissance de la pensée. Penser la mort pour la vivre librement, cela revient à penser la pensée. Socrate montre que la philosophie et la mort sont unies par la même activité, que la mort n'annule pas la pensée mais en accomplit l'acte même, qu'on ne pense pas *contre* la mort, mais qu'on la pratique en pensant. Ici l'on tient sans doute le point culminant du dialogue : que philosopher c'est mourir et même être mort. Comme l'écrit M. Dixsaut : « Platon y invente une autre manière de parler de la mort qui fait ainsi une entrée remarquée puisqu'on va découvrir que penser la mort revient pour la pensée à se penser elle-même. Mort et philosophie travaillent de la même façon, en déliant

4 *Op. cit*., p. 47.
5 GF, p. 11.
6 *Phédon*, 68b.

Laurent Cournarie © *Philopsis* – Tous droits réservés

l'âme du corps, en la séparant non pas du corps en général mais du corps qui fait obstacle à la pensée »[7]. Ici les solidarités se nouent[8] : l'adversaire de la philosophie et de la raison (misologie) est aussi bien celui qui craint la mort parce qu'il pense à partir du corps (*philosomatos*). Au contraire le philosophe est celui qui ne craint pas la mort parce qu'il a toujours subordonné la pensée à l'exercice qui consiste à délier l'âme du corps, c'est-à-dire à se délivrer du souci du corps.

Penser autrement la mort, c'est penser finalement la philosophie. Platon n'a pas eu pour visée de raconter le plus fidèlement possible la mort et la conduite de Socrate devant la mort. Il s'agit plutôt de placer l'auditeur ou le lecteur dans l'atmosphère qui convient le mieux à la réflexion sur le sens de la philosophie et sur l'immortalité de l'âme. En effet, à bien des égard, l'objet du dialogue c'est la philosophie : ce qu'elle est et ce qu'elle doit être. Qu'est-ce qu'un philosophe, du moins authentique ou véritable, comme le précise toujours Platon, qui pratique la philosophie « droitement » ? C'est sans doute un philosophe qui ne craint pas la mort, qui s'impose la même règle de la discussion rationnelle jusqu'à la fin, qui soumet la mort à sa pensée, c'est-à-dire la mort du corps à la vie de l'âme, et qui, par conséquent, envisage résolument le problème de l'immortalité de l'âme. Si philosopher c'est s'exercer à mourir, il faut se demander ce qu'il en est de la vie de l'âme elle-même, si elle périt avec le corps ou non, et en quoi consiste son essence. De fait, le dialogue est peut-être écrit d'abord à l'intention des élèves de l'Académie, pour rappeler qui était vraiment Socrate et à quel point la philosophie est une recherche difficile et exigeante. On notera ainsi que Platon signale la présence de nombreux disciples de Socrate dans l'assistance : Eschine, Antisthène, fondateur de l'Ecole cynique, Euclide de Mégare, qui développe les apories de la dialectique …, mais que seuls participent à la discussion sur l'immortalité de l'âme, Simmias et Cébès de Thèbes, disciples de Socrate mais formés à la philosophie pythagoricienne – comme Echécrate qui s'empresse, au début du dialogue, d'apprendre de Phédon la manière dont s'est déroulée la fin du maître. Cela signifie que pour Platon, continuer la philosophie après Socrate, ce n'est pas se fourvoyer dans des doctrines morales courtes (vertu = plaisir, par exemple), sans considérations mathématiques, métaphysiques, cosmologiques, mais, au contraire, sur le modèle des pythagoriciens, engager la pensée sur la voie longue de la vérité. Ainsi s'éclaire aussi le passage célèbre sur la misologie, contre ceux qui cherchent la vérité en abandonnant la raison.

Donc la philosophie se définit toujours par rapport à l'âme – qui offre son sous-titre au dialogue – comme souci de l'âme plutôt que du corps, comme théorie de l'immortalité de l'âme. L e *Phédon* articule exactement les deux thèses – la discussion sur l'immortalité de l'âme constituant l'essentiel du dialogue, opérant ainsi la transition du Socrate historique à la figure platonicienne de Socrate. Dans l'*Apologie*, Socrate présente sa mission divine comme une vie philosophante[9], c'est-à-dire comme une vie qui s'examine[10], qui a le souci de l'âme (de la sienne et de celle des autres[11]. Et l'individu qui a passé sa vie à cette occupation ne peut craindre la mort : « il n'y a pas de mal possible pour l'homme de bien, ni dans cette vie, ni au-delà, et … les dieux ne sont pas indifférents à son sort »[12]. Dans le *Phédon*, le souci de l'âme conduit à des explications métaphysiques d'une toute autre portée. Vivre en philosophant c'est pratiquer la séparation de l'âme et du corps et donc celui qui a passé sa vie à philosopher, c'est-à-dire d'une certaine façon à mourir, a des raisons d'espérer qu'il y a « quelque chose après la mort »[13]. Il s'agit, du même coup, de transformer une ignorance en connaissance. Dans l'*Apologie*, Socrate explique ainsi : « craindre la mort, ce n'est rien d'autre que se donner pour savant sans l'être ;

7 *Op. cit*., p. 12.
8 *Phédon*, 68b.
9 *Apologie de Socrate*, 28e.
10 *Ibid*., 38a.
11 *Ibid*., 30b.
12 *Ibid*., 41d.
13 *Phédon*, 63c.

Laurent Cournarie © *Philopsis* – Tous droits réservés

c'est donner l'impression qu'on sait ce qu'on ne sait pas. Nul en effet ne sait ce qu'est la mort, si par hasard elle n'est pas pour l'homme le plus grand des biens ; mais on la redoute comme si on savait pertinemment qu'elle est le plus grand des maux. Comment ne pas voir là cette ignorance qu'il faut stigmatiser, celle qui consiste à croire ce qu'on ne sait pas ? »[14].

Mais à défaut de connaître la mort, même si la pensée la ramène à son propre exercice, ne peut-on pas démontrer que l'âme est immortelle, ou que son essence la rend incorruptible, et que donc l'espérance dans une félicité au-delà de la mort est rationnelle ? Pourtant une théorie de l'âme et de l'immortalité de l'âme peut-elle se substituer à l'ignorance de la mort ? L'espérance dans une vie immortelle est-elle rationnelle ou simplement raisonnable, mêlant le vraisemblable et le discours mythique à sa constitution ?

Tel est, certainement, tout l'enjeu de ce long et profond dialogue : être une apologie de la philosophie par l'apologie de Socrate devant la mort et inversement, une apologie du philosophe par la constitution d'une théorie de l'âme et de son immortalité. De fait, se mêlent à la fois une confiance dans la raison à pouvoir s'élever au vrai, à fonder les conditions de la vérité (dialectique, hypothèse des Formes), à prouver non seulement la préexistence de l'âme mais sa survivance (affinité entre âme et Forme), et une ouverture au discours du vraisemblable et du mythe. Mais aussi bien l'orphisme, le mysticisme et le mythe sont-ils transformés en doctrine philosophique, par une série de gradation des preuves de l'immortalité de l'âme (de l'argument du cycle, à la réminiscence, à la parenté de l'âme et de la Forme ; à la simplicité de l'âme, à l'incompatibilité des contraires). Et le mythe final du dialogue peut alors s'interpréter comme la traduction légendaire, imaginaire de la connaissance philosophique. Comme l'écrivait Diès : « les bienheureux voient les dieux et conversent avec les dieux, ils voient le soleil, la lune et les astres dans leur réalité véritable, et ce spectacle bienheureux du monde réel n'est qu'une de ces transpositions inverses qui servent à matérialiser, à des degrés divers, l'immatériel, à réfracter, sur les plans successifs de l'intuition sensible, la contemplation des Idées »[15].

On trouve là l'accomplissement de la mort de Socrate par la philosophie de Platon et l'accomplissement du *logos* platonicien par la mort socratique[16]. Ici la mort du philosophe n'est pas la fin de la philosophie, mais en quelque sorte son couronnement. La mort de Socrate vérifie la thèse qu'il avançait de manière un peu provocante et qui arrache le rire au béotien. « Philosopher c'est apprendre à mourir et être mort ». Finalement, on dira qu'être mort, c'est accomplir la philosophie : la connaissance de l'être s'accomplit dans le silence de la mort : la certitude est atteinte dans la suspension du discours, comme si la mort jouait dans le *Phédon*, l'analogue de ce que sera la *theôria* dans la *République*. A ce moment seulement, l'âme devient pleinement ce qu'elle s'est efforcée de devenir au cours de la vie philosophique : purement *nous*, adéquate aux Formes auxquelles elle ressemble (co-naturalité). L'identité de l'âme et de l'intelligible s'accomplit dans la mort ou, inversement, c'est par cette identité que la mort peut être un accomplissement.

Mais cette hypothèse reste pour le philosophe une attente et une espérance en faveur de laquelle la philosophie se présente comme un « beau risque » à courir[17]. Jusqu'où la réflexion de l'âme sur l'âme relève-t-elle du savoir et où passe l'écart entre la conviction raisonnable et la croyance irrationnelle ? Tout lecteur du *Phédon* est dans la situation de Phédon lui-même, en position d'intériorité et d'extériorité par rapport au dialogue : il est concerné par cette mort et par le discours sur l'immortalité, mais il est appelé à survivre à cette parole dans l'étonnement qui laisse la conviction libre et personnelle. C'est aussi pourquoi sans doute « on revient toujours au *Phédon* »[18] comme à l'image de la mort du philosophe qui accepte la mort sans

14 *Apologie de Socrate*, 29a-b.

15 *Autour de Platon*, Paris, Belles-Lettres, 1972, p. 447.

16 Cf. P. Ricœur, *Etre, substance, essence chez Platon et Aristote*, Paris, Cdu et Sedes, 1982, p. 58-59.

17 *Phédon*, 114d.

18 R. Schærer, « La composition du Phédon », *Revue des Etudes grecques*, 53, 1940, n° 249, p. 1.

Laurent Cournarie © *Philopsis* – Tous droits réservés

dénoncer l'injustice, le malheur des hommes[19]. L'exigence de justice qui commande le désir de la sagesse se replie sur le souci de soi-même, c'est-à-dire sur le gouvernement de l'âme sur elle-même et son corps, ouvrant nécessairement la réflexion de l'âme sur elle-même à la question de son immortalité. Comme l'écrit K. Jaspers :

> « Le *Phédon*, avec l'*Apologie* et le *Criton*, est l'un des quelques documents irremplaçables dont vit l'humanité. Les hommes de l'Antiquité, qui philosophaient, l'ont lu pendant de longs siècles et y ont appris à mourir dans le calme de l'acquiescement à leur propre destin, même s'il était funeste.
>
> Nous ne devons pas nous tromper sur l'impression de froideur que donne cette attitude. Mais on ne peut pas lire ces écrits sans être saisi dans sa pensée même. Il y a ici une exigence sans fanatisme, une suprême possibilité qui ne se fige pas dans une morale, une façon de s'ouvrir à la réalité ponctuelle et unique de l'absolu. Avant de l'atteindre, l'homme ne doit pas s'abandonner, mais lorsqu'il repose en lui, il peut vivre et mourir en paix »[20].

S'il faut « se rappeler Socrate »[21], c'est-à-dire que la cité peut condamner à mort le philosophe, il faut surtout se rappeler la mort de Socrate, mort sans tragique[22], d'un homme qui s'élève au divin par la pensée, qui fonde sur cet exercice même l'espérance de la béatitude de l'âme réservée au philosophe, mais où la certitude ne sera jamais une possession puisqu'elle implique le risque de vivre en pariant sur l'immortalité.

Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur philopsis.fr

19 L'Occident, dans son double héritage, vit à l'ombre de deux figures et de deux morts paradigmatiques, celle de Socrate et celle du Christ. Pourtant, il est faux de vouloir rapprocher les deux morts, soit pour christianiser Socrate soit pour helléniser le Christ. Ainsi pour Rousseau, tout oppose ces deux morts : « Quelle distance de l'un à l'autre ! Socrate, mourant sans douleur, sans ignominie, soutint aisément jusqu'au bout son personnage ; et si cette facile mort n'eût honoré sa vie, on douterait si Socrate, avec tout son esprit, fut autre chose qu'un sophiste. Il inventa, dit-on la morale ; d'autres avant lui l'avaient mise en pratique. (…) Mais où Jésus avait-il pris chez les siens cette morale élevée et pure dont lui seul a donné les leçons et l'exemple. (…) La mort de Socrate, philosophant tranquillement avec ses amis, est la plus douce qu'on puisse désirer ; celle de Jésus expirant dans les tourments, injurié, raillé, maudit de tout un peuple, est la plus horrible qu'on puisse craindre. Socrate prenant la coupe empoisonnée bénit celui qui la lui présente et qui pleure ; Jésus, au milieu d'un supplice affreux, prie pour ses bourreaux acharnés. Oui, si la vie et la mort de Socrate sont d'un sage, la vie et la mort de Jésus sont d'un Dieu » (*Emile*, IV, « Profession du Vicaire savoyard », Œuvres complètes 3, Paris, Le Seuil, 1971, p. 212-213).

20 *Les grands philosophes*, 1, 1, Paris, Pocket-Agora, 1989, p. 153.

21 Merleau-Ponty, *Eloge de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1979.

22 Cf. le tableau de David, « La mort de Socrate », exposé au Louvre.

Laurent Cournarie © *Philopsis* – Tous droits réservés