

PHILOSOPHIE ET INITIATION DANS L'ŒUVRE DE PLATON

Ce texte a eu une première
publication dans la
REVUE DE PHILOSOPHIE
ANCIENNE,
Editions OUSIA,
Bruxelles, 2010 (1), p.29-65.

“... en ce temps où nous étions
initiés à cette initiation dont
il est permis de dire
qu'elle mène à la béatitude
suprême...”¹.

1. Préambule.

Dans une étude précédente², je me suis efforcé de montrer qu'il y a un lien entre le mythe de la caverne de Platon et les initiations religieuses qui existaient de son temps et qu'on désigne par le terme “Mystères”. Platon s'est inspiré de ces initiations pour écrire le mythe de la caverne et, comme ce mythe illustre l'accès progressif aux Idées, sa philosophie elle-même est contaminée par le thème de l'initiation. Il y a d'autres passages de son œuvre où il lie sa philosophie au thème de l'initiation³, que je souhaite passer en revue dans cette étude. Cette question du rapport entre philosophie et initiation dans son œuvre mérite en effet d'être creusée davantage, car il me semble qu'elle n'ait pas été traitée jusqu'ici de manière systématique et globale. Le problème n'a pas été étudié jusque dans les détails de chaque texte pour voir les similitudes entre ces différents passages concernant tant les composantes initiatiques transposées par Platon que les données philosophiques qu'il cherche à exprimer à travers elles. En revanche, de nombreuses

¹ Platon, *Phèdre*, 250b-c, trad. L. Brisson, Paris, GF-Flammarion, 1989, p.124.

² D. Dewincklear, «La question de l'initiation dans le mythe de la caverne», *Revue de philosophie ancienne*, 1993 (2), p.159-175.

³ Voir par exemple A. M. Farrell, *Plato's use of eleusinian mystery motifs*, Austin, the University of Texas at Austin, 1999.

recherches ont été faites depuis L. Robin, H. Krämer, K. Gaiser et Th. Szlezak qui ont tenté de défendre l'existence d'une doctrine orale⁴, différente des dialogues, et réservée à des initiés. Ce que je souhaite montrer c'est que l'initiation intègre également les doctrines exotériques (les dialogues) et non seulement les doctrines ésotériques (cours oraux). Bref, un rapprochement entre différents textes des dialogues permettrait de percevoir l'importance de ce lien entre philosophie et initiation.

Dans mon étude précédente, j'ai évoqué l'existence possible d'un lien entre philosophie et initiation dans le *Théétète*, dans la mesure où on y trouve le thème de l'art maïeutique de Socrate, cet art par lequel il fait "accoucher" les âmes par le dialogue. Mircéa Eliade rapproche cette démarche du travail des maîtres d'initiation des sociétés archaïques qui "accouchaient" les novices et les aidaient à naître à la vie spirituelle⁵. Cependant, ce lien entre philosophie et initiation dans ce dialogue est plutôt ténu, car Platon n'y fait aucun rapprochement entre l'art maïeutique de Socrate, c'est-à-dire la dialectique, et le thème de l'initiation. Dans le *Phédon*, par contre, il existe deux courts passages qui établissent un lien clair entre philosophie et initiation⁶.

2. Purification et initiation dans le *Phédon*.

Dans le premier passage, Socrate dit : "Il y a bien des chances, donc, que ceux qui ont établi pour nous les initiations (*teletas*) n'aient pas été des hommes ordinaires. La réalité doit être cachée depuis longtemps sous leur langage énigmatique, quand ils déclarent : « Quiconque arrive chez Hadès sans avoir connu les mystères (*amuètos*), sans être initié (*atelestos*), celui-là sera couché dans le Bourbier ; mais celui qui aura été purifié (*kekatharmenos*) et initié (*tetelesmenos*) habitera, une fois là-bas, dans la société des dieux. » En effet, comme le disent ceux qui traitent des initiations (*teletas*) : « Nombreux sont les porteurs de thyrses, rares sont les bacchants. » Et ces derniers, à mon avis, ne sont autres que ceux qui ont bien (*orthôs*, "correctement") philosophé"⁷. Ce passage s'inscrit bien dans la problématique générale du *Phédon* où il est question à la fois de la mort considérée comme la séparation de l'âme et du corps, de

⁴ Voir M.-D. Richard, *L'enseignement oral de Platon*, Paris, Cerf, 1986.

⁵ D. Dewincklear, *op.cit.*, p.165, note 21.

⁶ Sur les motifs des Mystères dans le *Phédon*, voir par exemple S. Lavecchia, «Filosofia e motivi misterici nel Fedone», *Seminari romani di cultura greca*, Rome, 2 (2), 1999, p.263-280.

⁷ Platon, *Phédon*, 69c-d, trad. P. Vicaire, Paris, Les Belles Lettres, 1983.

l'immortalité de l'âme et de l'activité philosophique assimilée à une sorte de séparation de l'âme et du corps. Cette séparation est, en ce sens, une sorte de mort avant la mort réelle et, grâce à l'activité philosophique, l'espoir d'une vie après la mort qui soit la meilleure possible, espoir dont Socrate fait part à ses amis dans ce dernier entretien juste avant de mourir.

Cette sorte de séparation de l'âme et du corps qu'opère la philosophie, comprise comme l'activité de la pensée séparée des perceptions des sens, Platon l'interprète comme une purification (*katharsis*) qui consiste à "séparer le plus possible l'âme du corps"⁸. Ainsi, dans ce premier passage du *Phédon*, il est question de purification⁹ et d'initiation, les deux allant de pair, justifiant l'espoir d'un sort meilleur après la mort que celui du commun des mortels. Par ailleurs, toujours dans ce premier passage, Platon semble insister sur le fait que les philosophes authentiques sont peu nombreux, puisqu'il les assimile non seulement à des initiés aux Mystères (à des initiés par rapport au grand nombre des non initiés) mais aussi aux initiés privilégiés que sont les bacchants, ces initiés pris d'enthousiasme, et qui sont, au sens propre du terme, sous l'emprise d'une possession divine, d'un délire divin. Comme nous le verrons plus loin dans ce texte, cette assimilation des philosophes à des êtres pris de délire se retrouve aussi dans le *Banquet*¹⁰ et dans le *Phèdre*. En outre, cette référence aux "porteurs de thyrses" et aux "bacchants" indique qu'il s'agit ici d'une initiation dionysiaque, de Mystères relatifs à Dionysos. Bref, dans ce passage du *Phédon*, la pratique philosophique est liée au thème de l'initiation aux Mystères, ainsi qu'aux thèmes de la purification et du délire divin, compris, tous les deux, comme

⁸ Platon, *Phédon*, 67c-d, trad. M. Dixsaut, Paris, GF-Flammarion, 1991 : "Mais une purification, est-ce que par hasard ce n'est pas justement ce qu'énonce la formule d'auparavant : séparer le plus possible l'âme du corps, l'habituer à se rassembler elle-même en elle-même à partir de tous les points du corps, à se ramasser et à vivre, dans le moment présent comme dans celui à venir, isolée en elle-même autant qu'elle le peut, travaillant à se délier du corps comme on se délie de ses chaînes ?".

⁹ Sur cette problématique de la "pureté" propre à l'initiation (comme dans les mystères orphiques et d'Eleusis) voir J. Pépin, «L'initié et le philosophe», *La pureté* (recueil), Paris, 1993, p.105-130.

¹⁰ Voir W. Burkert, *Les cultes à Mystères dans l'antiquité*, Paris, Les Belles Lettres, 1992, p.101 : "Le proverbe bien connu qui dit que «nombreux sont les porteurs de narthex, peu nombreux sont les bacchants» semble signifier juste qu'«être pris par le dieu» est une circonstance qui arrivera d'une façon imprévisible et probablement à quelques individus particuliers seulement".

composants de l'initiation aux Mystères, même si c'est ici le thème de la purification (propre à l'initiation) qui semble le plus important philosophiquement. Par ailleurs, Platon récupère, pour sa philosophie, ce qui serait en quelque sorte le sens caché de l'initiation aux Mystères, puisqu'il fait référence au "langage énigmatique" de ceux qui ont établi les initiations pour induire que le véritable sens des initiations aux Mystères ne dépend pas du rituel, mais dépend d'une activité qui n'est autre que celle de la philosophie telle qu'il la comprend.

En l'occurrence, Platon ne transpose pas simplement le thème de l'initiation aux Mystères dans sa philosophie, mais il semble revendiquer, pour sa perspective philosophique, le véritable sens des Mystères. A ce titre, il établit un lien entre perspective philosophique et perspective religieuse, puisque, pour lui, il s'agit de réaliser la finalité propre aux initiations aux Mystères, telle qu'elle était assumée en pratique dans les Mystères d'Eleusis qui étaient consacrés à Déméter, comme on peut le voir déjà à la lecture d'Homère¹¹. Autrement dit, il fallait réaliser un sort meilleur après la mort, en s'accordant à la philosophie telle qu'il la conçoit.

Dans le second passage du *Phédon* qui établit un lien entre philosophie et initiation¹², Socrate parle de l'âme qui, pendant la vie, a correctement (*orthôs*) philosophé, et qui dès lors se sépare "pure" (*kathara*) du corps au moment de la mort parce qu'elle s'est déjà déliée du corps par l'exercice philosophique qui consiste à "s'exercer à mourir" (*melètè thanatou*). A cette occasion il dit: "Si tel est donc son état, elle se dirige vers ce qui lui ressemble, vers ce qui est invisible, divin, immortel, sage, ce lieu où lui est réservé de trouver le bonheur, loin de l'erreur, de la déraison, des terreurs, des brutales amours, loin de tous les autres maux de l'espèce humaine. Et, comme on le dit des initiés (*memueménon*), elle passe véritablement le reste de son temps dans la compagnie des dieux". En d'autres termes, ce second passage qui décrit le sort privilégié réservé après la mort à l'âme qui a correctement philosophé, assimile au sort privilégié des initiés ceux qui ont connu la "purification initiatique" propre à la philosophie. Pour Platon, l'âme a

¹¹ Homère, *Hymnes, Hymne à Déméter*, 480-482, trad. J. Humbert, Paris, Les Belles Lettres, 1997 : "Heureux qui possède, parmi les hommes de la terre, la Vision de ces mystères ! Au contraire, celui qui n'est pas initié aux saints rites et celui qui n'y participe point n'ont pas le semblable destin, même lorsqu'ils sont morts dans les moites ténèbres."

¹² *Phédon*, 81a-b.

ainsi une parenté naturelle avec le divin, l'immortel, l'invisible. Quant à la philosophie, elle constitue une activité qui lui permet d'exercer sa puissance propre, c'est-à-dire la pensée, par laquelle elle peut se séparer dans une certaine mesure de ce qu'elle n'est pas essentiellement, à savoir le corps où elle est comme prisonnière. L'authentique pensée pure est celle que Socrate dit espérer vivre après la mort, c'est-à-dire la pensée véritablement indépendante du corps à laquelle aspire le philosophe. Mais il y a plus.

En effet, pour Platon, l'exercice de la pensée philosophique consiste, pour l'âme, à s'occuper de ce qui est de même nature qu'elle et qui est de l'ordre de l'invisible. Cette réalité, comprise comme séparée du sensible, objet des sens, est accessible par la pensée. C'est, on le sait, l'intelligible au sens littéral de "ce qui peut être pensé", formé à partir de réalités (les essences et idées) indépendantes de la pensée. Il ne s'agit pas pour lui d'une sorte de réflexivité de la pensée par laquelle celle-ci s'occuperait de ses propres pensées, mais de la pensée humaine en tant qu'elle parvient à percevoir les Idées sur le mode de l'intelligible, à l'image de ce qui est décrit par le mythe de la caverne où le prisonnier qui est libéré de ses chaînes et qui sort de la caverne représente l'âme qui se libère du sensible, de la réalité perceptible par les sens, et donc dans une certaine mesure du corps, pour accéder métaphoriquement à une autre réalité, à l'intelligible.

Dans un autre passage du *Phédon* (82d-83c), Socrate parle plus clairement de l'âme comme enchaînée au corps et comme prisonnière. Ici, le thème est présent par les événements mis en scène dans le dialogue, puisqu'au début de l'entretien, Socrate est libéré de ses chaînes qu'il avait aux pieds, et qu'à la fin, on assiste à sa mort dans sa prison à Athènes. Le contexte narratif nous amène à nous représenter ces données comme une libération possible de Socrate tout à la fois de son corps et de la prison réelle où il était prisonnier jusqu'à l'exécution de la condamnation à mort décidée par ses juges.

3. *Banquet*: un parcours initiatique.

Dans le *Banquet* le lien entre philosophie et initiation est beaucoup plus marqué. C'est lors du discours de Socrate qu'apparaît cette référence à l'initiation. En réalité, on le sait, l'essentiel du discours de Socrate consiste à rappeler les échanges qu'il eut avec Diotime de Mantinée. Cette prêtresse est étrangère et savante dans les choses de

l'amour comme dans bien d'autres domaines. Socrate affirme avoir reçu d'elle l'enseignement sur l'amour qu'il reproduit. Il rapporte qu'à un moment donné Diotime aurait dit (209e-210a) : "Voilà sans doute, Socrate, dans l'ordre de l'amour (*erotika*), les vérités auxquelles tu peux être, toi aussi, initié (*muètheiès*). Mais la révélation suprême (*telea*) et la contemplation (*epoptika*) qui en sont le but quand on suit la bonne voie, je ne sais si elles seront à ta portée. Je vais parler pourtant, dit-elle, sans ménager mon zèle. Essaie de me suivre, toi-même, si tu en es capable"¹³.

En fait, tout le discours de Diotime est une forme d'initiation. Elle scinde son enseignement en deux parties : d'une part, ce qu'elle a exprimé jusqu'à cet endroit (201d-209e), qu'elle assimile déjà à une initiation, et, d'autre part, ce qu'elle s'apprête à révéler et qui constitue une deuxième étape de l'initiation (209e-212c), composée elle-même de deux moments, à savoir le cheminement initiatique, suivi par l'accomplissement ultime de l'initiation, c'est-à-dire la contemplation finale qui a lieu soudainement (*exaiphnes*, 210e4). En somme, il s'agit d'une initiation qui se compose de trois parties distinctes s'enchaînant dans un ordre précis, puisque la première partie est un préalable nécessaire qui prépare la deuxième, constituée par le cheminement initiatique, lequel conduit à la troisième partie, que l'on peut qualifier de degré le plus important de l'initiation, constituée par la soudaine contemplation de la Beauté en elle-même. Les mots utilisés par Diotime pour parler de la première (*muètheiès*) et de la deuxième (*telea*) partie de l'initiation sont des mots de mêmes racines que les mots utilisés dans les passages du Phédon cités plus haut (où il est question d'un côté de *amuètos*, *memuèmenon*, et de l'autre, de *teletas* (deux occurrences), *atelestos* et *tetelesmenos*). Ces termes y sont utilisés pour parler de l'initiation de manière globale sans désigner de manière claire et spécifique différentes parties de l'initiation¹⁴, ni a fortiori relever la nuance qui met en jeu l'ordre et l'importance de différentes parties, comme dans le Banquet. En revanche, le terme utilisé par Diotime pour parler de la troisième

¹³ Platon, *Banquet*, trad. P. Vicaire, Paris, Les Belles Lettres, 1989, p. 67.

¹⁴ Voir l'article de E. Des Places, «Platon et la langue des Mystères», *Annales de la faculté des Lettres et sciences humaines d'Aix* (Faculté que je remercie ici pour avoir eu la gentillesse de m'envoyer une copie de l'article), Tome XXXVIII, Premier fascicule, 1964, p. 12.

partie de l'initiation (*epoptika*) n'apparaissait pas dans les passages du *Phédon* cités plus haut. Voyons de plus près l'apport de Diotime.

La première partie (*muètheiès*) de l'initiation de Diotime marque le début de l'initiation par un enseignement préalable au parcours initiatique et à la contemplation qu'il rend possible. Cet enseignement se caractérise par une remise en question et un rejet de ce qui est communément admis au sujet d'*Erôs*, et qu'on peut appeler la *doxa* à laquelle on rattache tout ce qui est de l'ordre des "opinions", des "croyances", des "préjugés", des "a priori", des "lieux communs", des "idées reçues", bref tout ce qui est le contraire des "Idées" auxquelles se rattache pour Platon le savoir authentique, et aussi ensuite par un discours sur ce qu'est vraiment *Erôs*. Cela signifie que cette partie préalable de l'initiation est double : elle est à la fois "négative" et "positive". Diotime enseigne notamment à Socrate qu'*Erôs* n'est pas un dieu mais un *daïmôn*, un intermédiaire (*metaxu*) entre les humains et les dieux, entre les mortels et les immortels, et qu'il doit sa nature à sa propre genèse, à la nature de ses parents que sont *Penia* ("Pénurie") et *Poros* ("Abondance"). Il s'agit donc à ce niveau-ci d'un enseignement à proprement parlé "mythique", un mythe d'origine qui se caractérise par un discours généalogique concernant un être, un démon, qui par essence ne dépend pas d'une genèse, qui ne s'inscrit pas dans une généalogie, puisque c'est un être de l'invisible, un être qui n'est pas venu à l'être par un engendrement, par une naissance¹⁵. Selon *Diotime*, son statut d'intermédiaire (*metaxu*) fait d'*Erôs* un philosophe, et de la philosophie une érotique particulière. Il s'agit d'une figure qui se place entre l'ignorance et le savoir, un être qui aspire au savoir. Et comme le *daïmôn* *Erôs* est amour des choses belles, et que le fait de posséder les choses belles rend heureux, *Erôs* est considéré comme un *daïmôn* qui sert à l'humain à être heureux (205a1 : *eudaïmôn*). Par ce vécu, se justifie la fin, la finalité dernière (205a3 : *telos*).

Cette première partie de l'initiation n'est en fait qu'un préalable requis pour pouvoir accéder à l'initiation proprement dite (le parcours initiatique). Comme elle consiste à se libérer de ce que l'on prenait pour vrai jusqu'alors à propos d'*Erôs*, on peut considérer que ce préalable (ces activités préliminaires) à l'initiation érotique, auquel Diotime fait référence

¹⁵ Je ne traiterai pas ici de la démonologie platonicienne, qui requiert une étude particulière.

par le terme *muètheiès*, doit être compris comme une “purification”¹⁶, une purification préalable à l’initiation proprement dite. En cet endroit, Platon fait usage à nouveau du thème de la purification propre à l’initiation, mais de manière différente de l’usage que l’on trouve dans le *Phédon*, où la purification se rapporte à la séparation entre l’âme et le corps. En l’occurrence, il s’agit plutôt d’une purification par laquelle on se sépare (on se libère) de ses fausses croyances (face “négative”) et qui nous enseigne des vérités (face “positive”). Or cette double procédure, d’abord la purification, ensuite l’introduction de nouvelles réalités, constitue une caractéristique possible des initiations que Platon a d’ailleurs utilisée dans un passage de la *République* (560d-e), qui évoque un rite initiatique pour illustrer un changement correspondant dans un individu¹⁷.

En ce qui concerne ce passage du *Banquet*, cette double procédure correspondrait à deux moments initiatiques spécifiques, à savoir, d’abord, à une purification et, ensuite, à ce qui pourrait correspondre aux “petits mystères”, lesquels, pour les mystères d’Eleusis, avaient lieu à Agra, près d’Athènes. Cette étape est comprise comme une préparation et un enseignement préalables aux mystères proprement dits, c’est-à-dire aux “grand mystères” qui, pour les mystères d’Eleusis, avaient lieu à Eleusis même¹⁸. Mais sur le plan philosophique, cette “purification” consiste en

¹⁶ Voir la note 5 de la traduction du *Banquet* par P. Vicaire, *op. cit.*, p.67 : “Le vocabulaire est ici celui d’une religion à mystères, comme celle d’Eleusis. La *muesis* (*muètheiès*) est une purification individuelle préalable ; les *teleia* sont les initiations du premier degré, les *epoptika* celles du second. cf. P.M. Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, p.202-207 et ses références”. A la p. 203, P.M. Schuhl écrit : “Le seize avait lieu la course à la mer, on s’y purifiait”. La purification et l’initiation avaient lieu la même année alors qu’il fallait attendre au moins un an pour pouvoir vivre le dernier stade de l’initiation, à savoir l’époptie. P.M. Schuhl se réfère aux initiations aux Mystères d’Eleusis (en rapport avec Déméter), qui existaient dans l’Antiquité grecque à l’époque de Platon et qui étaient “les” Mystères pour les athéniens de l’époque (Voir W. Burkert, *op.cit.*, p.16 : “Pour les athéniens c’étaient les mystères tout court”).

¹⁷ Voir W. Burkert, *op.cit.*, p. 88 : “Platon, dans une métaphore soignée, fait allusion au changement opéré dans l’âme (*psychè*) par le rituel de l’initiation. Les «grands télé», qui d’abord vident l’âme de toutes les puissances qui autrefois l’obsédaient, signifient la «purification», et alors un chœur dans la jubilation, couronné de guirlandes, y introduit les puissances nouvelles pour la gouverner désormais. L’intérêt de Platon se situe dans le processus psychologique; il omet de fournir les détails du rituel, mais les aperçus qu’il donne sont compatibles avec les procédés d’Eschine”.

¹⁸ En ce qui concerne la terminologie relative aux Mystères chez Platon, voir C. Riedweg, «Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandria», *Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte*, Band 26, Berlin/New York, de Gruyter, 1987.

un *élenchos*, une sorte de “réfutation” des opinions et des a priori¹⁹, par lequel, dans l’ordre fictionnel du dialogue, Diotime impose à Socrate, ce qui est en fait une “épreuve”, c’est-à-dire une épreuve proprement initiatique qui débute l’initiation philosophico-érotique et par laquelle elle lui “prouve” que ses opinions au sujet d’*Erôs* sont erronées. En réalité, cette mise à l’épreuve existait déjà dans le dialogue entre Socrate et Agathon où c’est Socrate qui faisait subir l’épreuve à Agathon avant de décider de tout arrêter pour relater les dialogues qu’il avait eus avec Diotime. Dans la suite, je tenterai de situer le statut véritable de Diotime relativement à Socrate.

La deuxième partie de l’initiation (*telea*) de Diotime constitue l’initiation en tant que telle, c’est-à-dire le cheminement initiatique sur la voie véritable de l’amour qui se caractérise par une progression en quatre étapes, quatre paliers ou degrés qui sont autant d’épreuves initiatiques. Elles se suivent dans un ordre précis et élèvent, conduisent vers le haut, c’est-à-dire sont en ce sens anagogiques²⁰. Cette élévation s’accomplit par degrés successifs, pour atteindre, par ce parcours, le niveau où peut se produire la contemplation (*epoptika*) finale. Or il me semble que cette initiation par élévation progressive est semblable à l’initiation de l’âme dans le mythe de la caverne, et cela jusque dans les termes utilisés pour décrire la montée, l’anabase : *Banquet* 211c3 : *epanabasmois* ; *République*, 519 d1 et d2 : *anabenai*, *anabasis*, *anabantes* ; même si, dans le mythe de la caverne, il est aussi question de la descente, la katabase, après la montée : *République*, 519d6 : *katabainein*. La katabase dans le *Banquet* consisterait en la transmission par Socrate, au coeur même du banquet chez Agathon, de l’initiation qu’il a reçue de Diotime. Dans les deux cas la katabase consiste en une *manière*, pour celui qui a vécu une initiation, de revenir vers ceux qui ne l’ont jamais vécue, dans le but d’agir sur eux de manière telle qu’ils puissent participer à leur tour par une initiation à l’initiation vécue.

¹⁹ W. Burkert, *op.cit.*, p.122, note 18 : “la structure est 1- élenchos = purification, 2- instruction, comprenant le mythe d’origine (203b-e), et 3- époptika (210a)”. Burkert ne parle donc que d’une instruction alors qu’il y a, me semble-t-il, deux instructions distinctes (l’instruction préalable au sujet d’Eros qui fait partie de la “purification”, puis l’instruction du cheminement initiatique qui constitue la deuxième partie de l’initiation).

²⁰ P. Foulquié, *Dictionnaire de la langue philosophique*, Paris, P.U.F., 1982 (4e édition), p.28 : “dér. du grec agôgè, action de conduire (agein) : qui conduit (agôgikos) vers le haut (ana); qui élève”. Voir aussi A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, P.U.F., 1988 (16e édition), p.51 : “Leibniz, «Ce qui mène à la suprême Cause», dit-il au début, «est appelé anagogique chez les philosophes aussi bien que chez les théologiens...»”.

De plus, l'étape préliminaire, la purification qu'on trouve dans l'initiation de Diotime, a son équivalent dans le mythe de la caverne avec le changement *initial*. D'ailleurs, en français, le terme "initiation" renvoie, comme le terme "initial", à la notion de "commencement", alors qu'en grec *telô* met l'accent surtout sur l'accomplissement, mais en tant qu'il achève un processus qui a eu une origine. Socrate accomplit cela sur le prisonnier qu'il cherche à libérer en *commençant* par le détacher de ce qu'il pensait être la (seule) réalité (les ombres sur les parois de la caverne) et en le tournant, c'est-à-dire en tournant son âme à l'intérieur de la caverne, lui permettant de cheminer d'une façon initiatique vers le soleil à l'extérieur de la caverne pour achever l'action. Cela illustre l'accès progressif, l'élévation de l'âme à la véritable réalité. L'initiation suppose donc un début et un accomplissement. On peut d'ailleurs discerner une similitude entre le mythe de la caverne et l'initiation de Diotime jusque dans le nombre et la nature des différents degrés du parcours initiatique.

En effet, il y a chaque fois cinq degrés et, dans l'initiation de Diotime, il y a aussi d'abord deux étapes ou degrés qui concernent le sensible, puis deux étapes ou degrés qui concernent l'intelligible, pour aboutir à une situation finale au-delà de tout le reste, en l'occurrence l'expérience au profit du Beau en soi au lieu de l'Idée du Bien²¹. Comme la vision de la Beauté constitue l'époptie, c'est-à-dire le stade ultime de l'initiation, qui est la troisième partie de l'initiation de Diotime (*epoptika*), et qui constitue, en fait, l'accès au Beau lui-même, que Platon qualifie de "divin", on peut penser que la « vision » de l'idée (*idea*) du Bien, *via* son analogue, le Soleil, dans le mythe de la caverne, devrait correspondre elle aussi à une époptie religieuse propre aux initiations aux Mystères. Cela est d'autant plus plausible que le Soleil lumineux qui représente le Bien, contrairement à l'accès au Beau auquel Diotime ne fait pas référence en terme de source de lumière, correspond aux épopties des

²¹ Je reprend ici l'approche de Mattéi qui relève le fait qu'il y a ici, comme dans toute la philosophie de Platon, la présence du chiffre cinq. Voir par exemple J.-F. Mattéi, *Platon et le miroir du mythe, De l'âge d'or à l'Atlantide*, Paris, P.U.F., 1996, p.18 : "Or pour Platon comme pour la tradition pythagoricienne dont il s'inspire, c'est l'âme qui donne le *la*. Et cette note fondamentale, dont les harmoniques produisent la gamme naturelle, laisse entendre à chaque reprise un accord majeur de quinte. La simple lecture des partitions de Platon fait immédiatement apparaître un retour périodique du nombre cinq dans l'ensemble des mythes". Concernant la pentade pythagoricienne qu'on retrouve chez Platon, voir également J.-F., Mattéi, *L'Etranger et le Simulacre. Essai sur la fondation de l'ontologie platonicienne*, Paris, PUF, 1983.

initiations aux Mystères, puisque ces dernières s'exerçaient dans les Mystères d'Eleusis selon un accès soudain à la lumière²². L'épopée assure la fin dernière de l'initiation, le but, son terme ultime. Pour l'exprimer, Platon utilise dans le *Banquet* le terme *telos*²³. Ce n'est pas un hasard si Platon se réfère à la sémantique du « *telos* » pour la désigner, car ce terme est proche en grec du mot « *teletès* », utilisé pour dire "initiation" et, de plus, « *telos* » peut même servir à désigner "mystères", "initiation"²⁴.

Par ailleurs les initiations du mythe de la caverne et de l'exposé de Diotime ont en commun le fait qu'il est à chaque fois question de quelqu'un qui conduit, qui guide²⁵ l'initié sur son parcours initiatique, alors que dans le *Phédon* c'est l'exercice de la philosophie qui est initiatique et Socrate s'est en quelque sorte initié lui-même. On peut qualifier ce guide soit d'initiateur (ou de "mystagogue", c'est-à-dire celui qui conduit les initiés dans les Mystères), soit de « psychagogue », car il est question d'une « psychagogie », d'une manière de conduire l'âme, et ce sur le chemin qu'offre la philosophie. En l'occurrence, Socrate est l'initiateur dans le mythe de la caverne dans la mesure où il est le

²² M. Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses /I : De l'âge de la pierre aux mystères d'Eleusis*, Paris, Payot, 1976, p.312 : "On sait, en tout cas, que la vision finale, l'*epopteia*, s'effectuait dans une lumière éclatante."

²³ *Banquet*, 210e4 : *telos*, "le terme suprême de l'amour"; 211b7 : *telous*; 211c9 : *teleuton*, "pour connaître enfin la beauté en elle-même".

²⁴ Voir l'article de E. Des Places, op.cit., p.18 (*telos* et *telea*) : "Platon aurait employé à dessein un mot qui signifie à la fois «terme» et , comme *télète*, «mystère»"; page 13 Des Places signale aussi qu'en *République*, 560d10-e4, (c'est-à-dire en fait le passage évoqué plus haut qui illustre un changement intérieur par une initiation), "Platon emploie une fois *télos* (au pluriel) en parlant des mystères" (grands mystères, *mégalois télesi*), le mot qui signifie "terme" a donc été aussi utilisé par Platon lui-même pour désigner "initiation".

²⁵ Platon, *Banquet* : 210e3 (*paidagogethè*); 211c2 : "Suivre, en effet, la voie véritable de l'amour, ou y être conduit par un autre" (*agesthai*) (trad. P. Vicaire, op. cit.). Dans la *République*, (trad. É. Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 1989) les passages suivants me semblent significatifs : 476c-d : "suivre celui qui voudrait lui en donner la connaissance"; 479e : "suivre celui qui voudrait les amener jusqu'à elle"; 486e : "qui se laisse guider spontanément vers l'essence de chaque chose"; 494c-d : "soit capable d'en sentir la force et se laisse tourner et entraîner vers la philosophie"; 506c-d : "d'entendre exposer par d'autres des choses éclatantes et magnifiques?". Concernant ces termes en *agôgè*, on trouve dans le "mythe de la caverne" trois fois le terme *periagôgè* (518d4, 518e4, 521c6) qui signifie "tourner" et que Platon utilise pour parler de l'âme, ou de sa faculté d'apprendre, qu'il faut "tourner" dans la bonne direction, c'est-à-dire "faire monter" (*epanodon*, 521c7; *epanodos*, 532b10 : le prisonnier qui "monte" de la caverne vers le soleil), "élever" jusqu'à la réalité, autrement dit jusqu'à l'extérieur de la caverne. Je remercie ici Mihaï Nasta pour avoir attiré mon attention sur ce terme *periagôgè*.

narrateur du mythe qui libère un des prisonniers, mais aussi Diotime en tant qu'initiatrice.

Il convient néanmoins de s'interroger au sujet de Diotime, car on peut considérer, comme Léon Robin, que le dialogue entre Socrate et Diotime n'est en fait qu'un prolongement du dialogue qu'il avait commencé avec Agathon, et ce pour ne plus importuner son hôte par ses questions (et donc par son *elenchos*). Si l'on s'accorde à cette interprétation, on peut faire un pas de plus et estimer que Diotime est pour ainsi dire Socrate. En plus des arguments déjà avancés par Léon Robin²⁶, suivi par Luc Brisson²⁷, on peut constater que, dans le discours de Socrate avec Diotime, l'accent est mis sur la mantique²⁸, l'art du devin, lequel correspond au nom du prétendu lieu d'origine de Diotime, à savoir *Mantinikês*²⁹. Ce prétendu lieu d'origine ne serait-il pas un clin d'œil ironique, voire une sorte de jeu de devinette, un indice qui est donné pour nous permettre de deviner le caractère fictif de Diotime ? J'ose avancer l'hypothèse que Socrate agit sous les traits et l'identité usurpée d'une prêtresse, dans l'assemblée du *Banquet*, constituée uniquement d'hommes, puisque la joueuse de l'*aulos* a été renvoyée tout au début du banquet. Pourquoi cette simulation ? C'est, me semble-t-il, parce qu'il n'est pas seulement l'initié, mais aussi l'initiateur qui initie aussi bien Agathon, avec qui il dialogue, que *toute* l'assemblée. On pourrait ajouter : également le lecteur du *Banquet*. En extériorisant la figure initiatrice, grâce à la féminité, Socrate évite de confier à l'un ou l'autre des participants ce rôle, pour se l'approprier sous les traits d'une femme. Il faut se souvenir que dans les Mystères, les initiés voient et entendent ce qui n'est pas accessible aux non-initiés, et vivent des événements qui

²⁶ Platon, *Banquet*, trad. P. Vicaire, *op. cit.*, Notice de L. Robin, p.XXII-XXVII.

²⁷ Platon, *Banquet*, trad. et notes de L. Brisson, Paris, GF-Flammarion, 2001, pages 27-31.

²⁸ Platon, *Banquet*, trad. L. Brisson, *op. cit.*, 204c-d : "dans la mesure où ce que tu dis en fournit un indice"; 206b-c : "Il faudrait être devin, répliquai-je, pour comprendre ce que tu veux dire, et je ne sais pas deviner."

²⁹ Brisson évoque cette proximité étymologique entre ces deux termes. Voir Platon, *Banquet*, trad.L. Brisson, *op. cit.*, p. 28 : "la proximité linguistique de Mantinée avec *mantis* le «devin»".

ont un caractère secret³⁰, et qui ne sont donc pas connus de la plupart des autres êtres humains. Diotime serait, en vertu de “l’ironie socratique”, l’expression des ambiguïtés que recèle le secret de l’initiation. Si, comme l’affirme Cicéron, Socrate “prenait plaisir à user habituellement de cette dissimulation que les Grecs appellent “ironie””³¹, la transfiguration qu’il accomplit du mystère initiatique au profit de la philosophie s’exprimerait d’une façon ironique, à travers une figure féminine fictive, nommée « Diotime ». Cette ironie ne signifie donc pas que le parcours initiatique qu’il décrit n’est pas authentiquement philosophique, mais qu’il est philosophique au sens d’une transposition de l’initiation religieuse. C’est dire que la reprise par Platon du thème de l’initiation, plus exactement de la *forme* que constitue l’initiation, implique aussi une reprise de ce qui en est le fond propre, qui est censé mettre en œuvre un rapport au divin, mieux un rapprochement au divin, qui se traduisait dans les Mystères par une proximité plus grande avec les divinités des Mystères. Cette proximité s’accomplit ici, par une *transposition* du “divin”, qui se retrouve sous la forme d’un rapport au Beau que Platon qualifie de « divin » (211e3 : *theion kalon*). Mais ce n’est pas tout.

En effet, le thème de l’initiation dans le *Banquet* est présent également en dehors du discours de Diotime, que j’appellerai désormais Diotime-Socrate. En fait, comme le relève J.-F. Mattéi en citant Théon de Smyrne, il y a cinq étapes caractéristiques de l’initiation qu’on retrouve dans le *Banquet*. Il a déjà été question des trois premières (la purification, l’initiation, l’époptie). La quatrième est “la ligature de la tête et l’imposition des couronnes afin que celui qui a reçu les choses sacrées devienne capable d’en transmettre la tradition à d’autres à son tour”³². Or Alcibiade pose des bandelettes sur la tête de Socrate, ce qui est une manière de signifier que Socrate est bien présenté comme un initié capable d’initier les autres. Observons ici que cette action d’initiateur (Socrate) sur les non-initiés, est ce que j’avais qualifié plus haut comme étant la “katabase”. Si bien que cet événement qui peut

³⁰ Le terme “mystère” en français vient des initiations aux Mystères et le principe du secret était essentiel dans les mystères puisque les initiés étaient obligés de garder le secret sur ce qu’avait été leur initiation. Voir W. Burkert, *op. cit.*, p.82 : “Le secret des mystères a été habituellement bien gardé”. Il faut signaler aussi à ce sujet le fait que le terme *mustès* qui signifie “initié” (un des deux types d’initiés, avec les *epoptes*) veut dire “celui qui se tait”, c’est-à-dire celui qui garde le secret de son initiation (Voir L. Brisson dans sa traduction du *Phèdre*, *op.cit.*, n. 222).

³¹ P. Hadot, *Qu’est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1995, folio essais, p.51.

³² J.-F. Mattéi, *Platon et le miroir du mythe*, *op. cit.*, p.299.

paraître anecdotique semble avoir un rapport direct avec le thème de l'initiation. Enfin, la cinquième étape "qui est le couronnement de toutes celles qui précèdent, est d'être ami de Dieu (*theophilès*) et de jouir de la félicité qui consiste à vivre dans un commerce familial avec lui"³³. Cette étape se trouve en partie dans l'initiation de Diotime-Socrate, précisément à la fin de son discours, où il est question d'être aimé des dieux (212 a6: *theophilei*). Ce point est selon toute vraisemblance, lui aussi, en rapport avec l'initiation. Et si le deuxième aspect de cette cinquième étape (le commerce familial avec le divin) n'est pas présent ici, à la fin du discours de Diotime-Socrate, par contre, il correspondrait aux deux passages du Phédon cités à propos de l'initiation, mais qui concernent la vie privilégiée des initiés après la mort. Il y est dit qu'on "habitera, une fois là-bas, dans la société des dieux" ; ou encore "comme on le dit des initiés, elle passe véritablement dans la compagnie des dieux tout le reste de son temps". Mais il y a plus encore.

En effet, le fait qu'Alcibiade compare Socrate à un silène et au satyre Marsyas n'est pas une comparaison faite au hasard. Il s'agit de l'indication d'un lien avec les initiations, dans la mesure où les silènes et les satyres faisaient partie des initiations, comme Platon lui-même l'indique dans les *Lois*³⁴. Il semble même que les initiés qui revenaient de leur initiation à Eleusis ramenaient des petites figures de Satyres et de Silènes³⁵. Ce passage où il est question de Satyres et de Silènes indiquerait qu'il s'agit d'une initiation à un Mystère liée à Dionysos. Le trait marquant de cette initiation est la transe, le délire, la possession, attribués aux airs de musique du satyre Marsyas et d'une façon concomitante (par la comparaison faite par Alcibiade) aux discours

³³ Id. *ibid.*

³⁴ Voir W. Burkert, *op. cit.*, p. 29 : "« *Téletai* et purifications » sont exécutées par un peuple de gens déguisés en Nymphes, Pans, Silènes et Satyres, comme le dit Platon dans les *Lois* ».

³⁵ Platon, *Banquet*, traduction et notes de M. Meunier, Paris, Presses Pocket, 1992, page 130, note 2 : "Voici ce que Fabre d'Olivet rapporte au sujet de ces figures symboliques de Satyres et de Silènes que les initiés rapportaient d'Eleusis et auxquelles Alcibiade fait ici allusion : « les initiés faisaient usage de petites figures de Satyres et de Silènes que l'on rapportait d'Eleusis. A les voir par le dehors, il n'y avait rien de plus ridicule et de plus grotesque, tandis qu'en les ouvrant on y trouvait réunies toutes les divinités de l'Olympe. » *Langue hébraïque restituée*, tome I, p.5.".

de Socrate et à la philosophie³⁶. Du reste, le lien entre parole et musique est évident, puisque, dès le début du dialogue, la parole vient en lieu et place de la musique, dès l'instant où la joueuse de l'*aulos* est renvoyée. Alcibiade affirme d'ailleurs à propos des airs de Marsyas, que "ce sont les seuls capables de nous mettre dans un état de possession"³⁷, et parce que ce sont des airs divins, de faire voir quels sont ceux qui ont besoin des dieux et des initiations"³⁸. Alcibiade précise même que, lorsqu'il écoute les discours de Socrate, son cœur "bat beaucoup plus fort que celui des Corybantes"³⁹; or ces derniers sont des participants à des initiations⁴⁰. Enfin, il utilise une "formule qui, chez les orphiques, servait à proclamer la loi du secret à l'encontre de ceux qui n'avaient pas été initiés"⁴¹. Il agit ainsi comme si on assistait à une initiation: "Vous, les serviteurs, et tous les profanes et les rustres, s'il en est ici, refermez sur vos oreilles des portes épaisses"⁴². Cette "formule" précède son discours

³⁶ Platon, *Banquet*, 218a-b, trad. L. Brisson, *op. cit.*, p.169, : "Moi qui par ailleurs voit des Phèdre, des Agathon, des Eryximaque, des Pausanias, des Aristodème et des Aristophane, sans parler de Socrate, et de tant d'autres, tous atteints comme moi du délire et des transports bacchiques produits par la philosophie".

³⁷ Sur la reprise par Platon de l'*enthousiasme* à la fois musical et religieux que ressentent les participants à ces banquets antiques à l'écoute de l'*aulos*, voir P. Someville, «Le signe d'extase et la musique», *Kernos* 5, 1992, p.173-181.

³⁸ *Banquet*, 215c-d.

³⁹ *Banquet*, 215e-216a.

⁴⁰ Platon, *Banquet*, trad. L. Brisson, *op. cit.*, p.218-219, note 537 : "En grec le terme *korubas* désigne quelqu'un qui participe, à un titre ou à un autre, à des rites appartenant à ce genre de cérémonies appelées «initiations» (*teletai*). Les rites corybantiques comprenaient trois étapes. 1. La cérémonie commençait par des sacrifices offerts pour se gagner la faveur de la divinité - on ne sait laquelle - et pour s'assurer de l'opportunité de l'entreprise. 2. Alors, pouvait avoir lieu l'intronisation (*thronôsis*); celui en faveur de qui le rite était pratiqué montait sur un «trône», pendant que les officiants et les autres participants dansaient autour de lui dans un vacarme assourdissant. Tout cela pour l'exciter et pour l'émouvoir, au point de lui faire perdre conscience de son environnement, exception faite du rythme obsédant de la musique (flûtes et tambourins) et de la danse. 3. Venait ensuite l'initiation (*teletè*) elle-même, au cours de laquelle, on peut le supposer, le bénéficiaire se mettait lui-même à danser et céda à l'ivresse du rythme pour rentrer dans un état de transe, de possession. A la fin, quand tout était terminé, ceux qui avaient participé à la cérémonie sortaient de ce tumulte pour se retrouver dans un état de calme et de tranquillité; et l'esprit en paix, débarrassé de toute anxiété. Cette description se fonde sur l'analyse de sept textes platoniciens : *Euthydème* 277 d-e; *Lois* VII 790 d - 791 b; *Criton* 54 d-e; *Phèdre* 228 b-c; 234 d; *Ion* 533 d - 536 b; *Banquet* 215 c-e, analysés par I. M. Linforth, «Corybantic rites in Plato», *University of California Publications in Classical Philology*, 13, 1946, p. 121-162".

⁴¹ Platon, *Banquet*, trad. L. Brisson, *op. cit.*, page 220, note 553.

⁴² *Banquet*, 218b-c.

à propos de Socrate qu'il convient donc d'identifier comme un discours de type initiatique, une sorte de révélation de type initiatique à propos de Socrate. A bien y regarder, il n'y a pas qu'un discours initiatique avec Diotime-Socrate, mais bien deux discours de ce type qui se suivent : celui de Diotime-Socrate, suivi directement par le discours d'Alcibiade. Mais dans son discours, Diotime-Socrate fait allusion à la thèse d'Aristophane pour s'y opposer. Or, selon Léon Robin⁴³, Aristophane présenterait son discours comme un discours initiatique, comme un mystère. Par suite, on peut considérer que le discours de Socrate prend la forme d'un discours initiatique, dans l'association Diotime-Socrate, pour s'opposer à un autre discours initiatique (le discours d'Aristophane). On peut donc considérer qu'il n'y a pas qu'un discours initiatique (celui de Diotime-Socrate), mais bien trois discours de type initiatique qui se succèdent, et en quelque sorte se répondent, et ce à partir du discours tenu par Aristophane⁴⁴ qui peut, en quelque sorte, être vu comme étant à l'origine de ce thème.

Une lecture plus approfondie du *Banquet* révèle, non sans surprise, que le thème de l'initiation et des Mystères est plus important dans ce dialogue qu'il n'apparaît à première vue, à tel point qu'on découvre qu'il le traverse entièrement dans sa structure propre. Comme la progression de discours en discours correspond à un progrès dans la qualité philosophique des exposés, on est en droit de faire un parallèle entre, d'une part, la suite des discours des différents orateurs qui parlent d'*Erôs* et, d'autre part, le cheminement initiatique progressif décrit par Diotime-Socrate, comme s'il s'agissait d'un parallèle voulu par Platon. Il faudrait ainsi considérer cette succession de discours comme un cheminement initiatique progressif qui aboutit au discours de Diotime-Socrate, lequel doit être vu comme l'épopée finale de l'initiation à laquelle conduit, comme différentes épreuves sur l'amour, la suite

⁴³ Voir la Notice d'introduction de Léon Robin au *Banquet*, trad. P. Vicaire, *op. cit.*, où il a écrit : "c'est d'autre part à une sorte de mystère qu'il se propose d'initier ceux qui l'écoute ...". Le passage d'Aristophane dans le *Banquet*, auquel se réfère Robin, est le suivant : "Je vais donc essayer de vous exposer sa puissance, et vous en instruirez les autres à votre tour" (189d-e).

⁴⁴ Alcibiade arrive dans l'assemblée après que les discours d'Aristophane et de Socrate aient été prononcés. Le fait que son discours s'inscrive à la suite de ces deux discours (qu'il ne connaît pas), également comme un discours de type initiatique, c'est-à-dire un discours qui répond en quelque sorte par la forme aux deux autres, permet de voir que ces discours sont bien l'oeuvre de Platon et non pas un simple compte rendu fait par Platon d'une soirée et d'événements réels, historiques.

des discours qui le précèdent - le discours d'Alcibiade ayant un statut à part, puisqu'il ne traite pas d'*Erôs*, mais de Socrate. La totalité des discours formerait ainsi un processus initiatique complet pour lequel il faudrait rechercher, dans ce qui précède les discours sur *Erôs*, ce qui correspondrait éventuellement à la "purification"⁴⁵.

Par ailleurs, le discours d'Alcibiade fait l'éloge de Socrate comme d'un être dont l'apparence extérieure cache des réalités intérieures divines, comme un de ces silènes réalisés par des sculpteurs et qui contiennent à l'intérieur des statues de dieux (215b3 : *agalmata*, et 216e7). Pareillement, Alcibiade affirme que les discours de Socrate ont une apparence banale, mais, en réalité, sont plus sensés que les autres à condition qu'on les "ouvre" (221d-e), qu'on les découvre / dévoile. Sans oublier la description de Socrate restant seul, et s'isolant, pendant un long moment, avant de rentrer dans la maison d'Agathon⁴⁶. Tous ces points sont exposés comme si on passait, sur plusieurs plans, du domaine des non-initiés au domaine des initiés, du domaine profane au domaine du divin, de l'extérieur à l'intérieur, et notamment de l'extérieur vers l'intérieur de la maison d'Agathon transfigurée en enceinte sacrée où ont lieu des initiations, dont celle de Diotime-Socrate. D'ailleurs, dans ce jeu entre apparence extérieure et réalité intérieure, qui s'apparente à un jeu, si j'ose dire, de « cache-cache » pour Socrate sous les traits de Diotime, ne faut-il pas voir Diotime comme un masque (comme l'évoque déjà Léon Robin qui en parle comme d'"une feinte" de Socrate)⁴⁷, un masque qu'utilise ironiquement Socrate, un masque comme il y en avait probablement dans les Mystères ? Cela pourrait ressortir de la citation des *Lois* mentionnée

⁴⁵ Cela pourrait peut-être être le fait que Socrate a pris un bain avant de se rendre au banquet chez Agathon, ce qui pourrait donc être vu comme une sorte de purification initiatique préalable à l'initiation qui va avoir lieu chez Agathon. Mais cela pourrait peut-être aussi être le fait que Socrate reste un certain temps à l'écart et en quelque sorte "en lui-même" avant de rentrer chez Agathon, concentration en soi-même qui est décrite comme "purification" philosophique dans le *Phédon* ...

⁴⁶ Faut-il voir ce point précis également comme une référence à l'initiation ? On peut se demander si ce passage ne renvoie pas éventuellement à un moment ou à une étape de ce qu'était l'initiation, une sorte d'attente imposée aux "profanes" (à ceux qui n'ont pas encore eu accès au lieu où se déroule l'initiation), à ceux qui vivaient le parcours initiatique (les futurs initiés) avant de rentrer dans le bâtiment où avait lieu l'initiation, c'est-à-dire le *Télestérion*. Alcibiade, dans un des passages que j'ai cité plus haut, utilise précisément le mot "profane" ("bebèlos", 218b6).

⁴⁷ Platon, *Banquet*, *op. cit.*, Notice de L. Robin, p.XXV : "sous le masque de Diotime".

plus haut, dans laquelle Platon parle de gens déguisés qui font penser à une mascarade. Un parallèle peut éclairer ce point : la présence d'un masque (peut-être de satyre) dans la fresque de la villa des Mystères à Pompéi qui illustre, selon certains spécialistes, une initiation aux mystères de Dionysos. Mais on pourrait aussi considérer ce masque comme une référence au théâtre grec de l'époque où les acteurs jouaient masqués, et ce d'autant plus qu'Agathon organise le banquet, qui nous est relaté par Platon, pour fêter sa victoire au concours théâtral, la victoire de sa pièce de théâtre (tragédie), de sorte que sa maison devient pour ainsi dire le théâtre initiatique où c'est néanmoins le comique qui prédomine⁴⁸. Ce lieu devient une sorte d'enceinte sacrée où jouent des acteurs, à commencer par l'entretien de Socrate avec Agathon avant de lui couper la parole (de le réduire au silence) pour faire parler Diotime, comme l'auteur d'une pièce de théâtre fait parler un acteur.

Tout au début de ce soi-disant dialogue entre Socrate et Diotime, il y a le terme *euphèmeseis* (201e8) qui peut être rattaché aux initiations aux Mystères et qui signifie « se taire », « garder le silence »⁴⁹. Il y a un passage dans le discours d'Alcibiade qui peut correspondre à une référence à Socrate masqué, puisque, juste avant de comparer Socrate à un Silène, il dit de Socrate qu'il va "montrer ce qu'il est" (216d-e), c'est-à-dire ce qu'il est vraiment au-delà des apparences, en lui enlevant le masque. Mais en plus de ces éléments initiatiques (progression initiatique générale de discours en discours, passages de l'extérieur vers l'intérieur, masque, règle du silence), il faut revenir au début du discours de Diotime-Socrate pour constater qu'elle affirme,

⁴⁸ Dans le *Banquet*, il y a de nombreuses scènes comiques comme par exemple le fait qu'Aristophane soit empêché de parler à cause d'un hoquet, et évidemment le discours que Platon fait prononcer par Aristophane, ou par Alcibiade qui compare Socrate à un silène et à un satyre, avant de parler de lui, à rebours, comme chaste et jamais ivre. Ajoutons Socrate qui se met en scène comme un benêt face à Diotime. Ces différents points, parmi d'autres, permettent de percevoir que Platon s'exprime dans ce dialogue sur le terrain d'Aristophane, auteur comique, même s'il s'oppose à lui, par ce qui est sans doute le plus bel hommage de Platon envers Socrate.

⁴⁹ Voir S. Byl, « Les Mystères d'Eleusis », *Mythe et Philosophie dans les Nuées d'Aristophane*, Bruxelles, Ousia, 1994, p. 47 : "*euphêmein*. Le Maître ordonne maintenant au vieillard de se taire (*euphêmein*) et d'écouter attentivement la prière qu'il va adresser aux Nuées : « Il faut que le vieillard garde un silence religieux et prête l'oreille à la prière ». La règle du silence que Socrate impose à Strepsiade est attestée pour de nombreuses cérémonies religieuses, en particulier pour les mystères éleusiniens ». Sur le vocabulaire des Mystères chez Aristophane et Platon, voir G.J. de Vries, « Mystery terminology in Aristophanes and Plato », *Mnemosyne*, 26, 1973, p.1-8.

et ce dès son enseignement préparatoire au parcours de son initiation érotique, qu'Erôs est un démon, et non pas un dieu. Cela témoigne de l'importance de l'initiation, puisque Diotime-Socrate précise que c'est des *daïmônes* que procède l'art des prêtres en ce qui concerne notamment les initiations (203a1). De plus, le bonheur (*eudaimôn*) auquel conduit le *daïmôn Erôs* est de toute évidence aussi une référence à l'initiation, car "l'*eudaimonia* était la félicité suprême qu'attendait l'initié d'Eleusis"⁵⁰ et que l'initiation de Diotime-Socrate "se rapporte clairement à Eleusis"⁵¹.

Pour finir, on peut aussi se demander si le principe même d'un banquet, qui donne son nom à ce dialogue (qui est un des rares dialogues de Platon qui n'a pas pour titre le nom d'un personnage historique, et qui n'est pas à proprement parler un "dialogue", mais une suite de "monologues"), est lui aussi lié au thème de l'initiation. Dans le *Banquet* (*sumposion*), il est question de deux banquets. L'un est humain : il s'agit du banquet chez Agathon auquel est convié Socrate et qui, en tant que *sumposion*, est la partie finale du banquet durant laquelle il n'est plus question de manger mais de boire, de boire du vin (mélangé)⁵². L'autre est divin : les dieux fêtent la naissance d'Aphrodite en mangeant et en buvant du nectar, événement qui va donner lieu à l'engendrement du *daïmôn Erôs*. Et le *Banquet* donne à voir la participation initiatique de l'humain au divin, au Beau en soi qui est qualifié de divin par Platon, et qui vise l'ordre intelligible, par l'intermédiaire tant du *daïmôn Erôs* (dans l'initiation érotique de Diotime-Socrate), que de Socrate (qui initie l'assemblée). Dans le discours d'Alcibiade, Socrate est d'ailleurs assimilé par bien des aspects au *daïmôn Erôs*.

Dans le *Banquet* on constate une distance entre les hommes et les dieux, ce qui privilégie le banquet des hommes séparé des dieux, en l'occurrence le banquet mondain qui a lieu chez Agathon. Mais ce banquet implique une initiation, en l'occurrence au Beau intelligible, qui ne se fait pas avec les dieux mais avec un intermédiaire entre l'humain

⁵⁰ Voir M. Meunier dans sa traduction du *Banquet*, *op. cit.*, p.103, note 1.

⁵¹ Voir W. Burkert, *op. cit.*, p.84 : "La révélation de l'Être véritable opérée par Eros avait déjà été décrite, dans la langue des mystères, dans le *Banquet*, où la distinction entre «l'initiation préliminaire» (*muein*) et «les parfaits et "époptiques" mystères» se rapporte clairement à Eleusis".

⁵² Voir l'introduction de Luc Brisson à sa traduction du *Banquet*, *op. cit.*, pages 34-37. Sur le vin dans le contexte de l'époque voir également L. Couloubaritsis, «Le vin dans l'Antiquité grecque», dans *Le Vin et les Rites*, J. Perard et M. Perrot (dir.), Dijon, Oenoplurimedia, 2008, p.29-41.

et le divin, avec un *daïmôn*. Le principe d'une proximité des humains et des dieux lors des banquets était courant dans la culture grecque de l'époque. L'originalité de Platon réside dans le fait de la transposer dans l'ordre d'une initiation philosophique.

Platon sait que le lien entre banquet et initiation consistait, dans la culture grecque de l'époque, à manifester la félicité promise aux initiés pour une meilleure vie après la mort, une vie en compagnie des dieux, mythiquement représentée comme la participation future à un banquet avec les dieux. Edouard des Places interprète justement les deux passages du *Phédon* cités plus haut, où il est question des initiés qui vivront une proximité, une cohabitation avec les dieux⁵³ comme des références à des banquets avec les dieux⁵⁴. Platon transpose ici philosophiquement cette conception pour illustrer la possibilité qu'a l'être humain de participer dès avant la mort, par une initiation, au banquet avec les dieux (banquet qu'il faut comprendre chez Platon comme un lien avec l'intelligible) auquel sont conviés les initiés après la mort.

Finalement, tout se passe comme si, en partant du court passage de Diotime (Diotime-Socrate) où il est question de son enseignement comme d'une initiation (209e-210a), on tirait sur un fil qui tisse tout le canevas du *Banquet*, et qui manifeste le thème de l'initiation comme ce qui forme l'unité profonde du récit. Evidemment, c'est tout le contexte culturel et religieux de l'époque qui constitue la toile de fond de cette démarche de Platon qui les transpose dans sa tentative de fonder la philosophie comme une initiation, ou du moins comme une nouvelle pratique d'initiation. Cette observation peut être confirmée par une lecture du *Phèdre*.

4. *Phèdre* : initiation sur terre et initiation dans le ciel.

Dans le *Phèdre*, et plus précisément dans le mythe de l'attelage ailé, il n'y a pas de distance marquée entre les âmes humaines (qui ne sont pas encore incarnées) et les dieux, ni entre ceux-ci et l'Intelligible.

⁵³ Voir les deux passages : "habitera, une fois là-bas, dans la société des dieux", et "comme on le dit des initiés, elle passe véritablement dans la compagnie des dieux tout le reste de son temps".

⁵⁴ Voir E. Des Places, *op.cit.*, p.15, où l'auteur résume les phrases qu'il cite en écrivant : "Festins avec les dieux pour les initiés, borbier et vain travail pour les non-initiés ...".

Par suite, le rapport à l'intelligible se fait à proximité des dieux, en même temps qu'à proximité des *daïmones*, et semble s'exprimer sur le mode d'un banquet et d'une initiation, c'est-à-dire en quelque sorte d'un banquet d'initiation⁵⁵. Dans le *Phèdre*, c'est au cours du deuxième discours de Socrate que l'on trouve surtout le thème de l'initiation en rapport avec la philosophie de Platon⁵⁶.

À la suite du discours de Lysias, lu à Socrate par Phèdre, Socrate avait prononcé un premier discours qui allait dans le même sens que le discours de Lysias, c'est-à-dire un discours qui défendait aussi la thèse qui prétend qu'il vaut mieux préférer un amant qui n'est pas amoureux plutôt qu'un amant qui est amoureux, et ce parce que ce dernier est atteint de la maladie amoureuse⁵⁷. Or, après avoir prononcé son discours, Socrate s'apprête à franchir la rivière mais ne le fait pas. Il a entendu le "signal divin" qui lui est familier, ce signal qu'on attribue à son *daïmôn* et qui lui interdit de partir avant d'expier sa faute contre la divinité, contre *Erôs* (qui est d'ailleurs présenté ici par Platon comme un dieu, c'est-à-dire à la manière traditionnelle pour l'époque, et non comme un *daïmôn* comme dans *Banquet*). Il sait que le discours de Lysias et son propre discours présentaient un dieu sous les traits d'une force maléfique. Pour éviter les conséquences de cette impiété, Socrate prononce un deuxième discours qui est une "palinodie"⁵⁸. Il y défend la thèse qui prétend qu'il vaut mieux avoir un amant qui est amoureux plutôt qu'un amant qui n'est pas amoureux.

Dans ce deuxième discours, Socrate commence en présentant la « folie » amoureuse comme le meilleur des quatre enthousiasmes (*maniai*) bénéfiques qui sont des dons divins, les trois autres étant la *mania* propre à la divination (la "mantique"), celle du don de prophétie

⁵⁵ Concernant le lien entre "initiation" et "banquet", nous savons qu'il y avait des banquets lors des initiations. Voir W. Burkert, *op. cit.*, p.99 : "Il est alors raisonnable de mettre l'accent sur une forme plus terre à terre de béatitude en commun qui était présente dans tous les mystères antiques : festoyer et partager un riche repas".

⁵⁶ Sur ce passage considéré comme une transposition du drame des mystères Eleusiniens voir A. Motte, «Le pèlerinage initiatique de la parole. Une lecture du *Phèdre* de Platon», *Méthexis* 7, 1995, p.33-48.

⁵⁷ Sur ce sujet, voir L. Couloubaritsis, «Statut mythique de l'affectivité et dialectique dans le *Phèdre*», *La voix des phénomènes; contributions à une phénoménologie du sens et des affects*, Bruxelles, Publications des facultés universitaires Saint-Louis, 1995, p.33-65.

⁵⁸ Le mot "*palin*" signifie notamment "en sens contraire", la palinodie est proprement un chant qui va en sens contraire.

et celle des Muses. Son discours consiste essentiellement en un discours sur l'âme, puisque c'est l'âme qui est atteinte par le délire, la possession, la folie amoureuse. Socrate poursuit son discours par une sorte de démonstration de l'immortalité de l'âme qui est considérée comme "source" et "principe" de mouvement⁵⁹. Puis, il entame la suite de son discours, qu'il qualifie plus tard de "mythe" (253c7 : *muthou*; 265c1 : *muthikon*) et qui consiste en fait en une allégorie (de l'attelage ailé), c'est-à-dire une représentation de l'âme. À défaut de pouvoir dire vraiment ce qu'elle est, on peut néanmoins percevoir à quoi l'âme ressemble, c'est-à-dire la manière dont elle se donne à voir (son *idée*).

Comme on le sait, Socrate décrit l'âme semblable à un attelage ailé avec un cocher. Cette description est le début du discours proprement mythique, dans la mesure où le discours qui précède, sur l'immortalité de l'âme, avec ses notions de "définition", de "nécessité" et de "démonstration", apparaît lui au contraire comme une démonstration. Dans ce mythe, il va parler de l'âme humaine dans les trois situations qui peuvent être la sienne, à savoir tout d'abord l'âme qui voyage dans le ciel et administre le monde entier (lorsqu'elle est parfaite et ailée). Ensuite, l'âme qui suit le cortège des dieux (et des *daïmônes*, 246e-247a), lorsque ceux-ci se rendent à un banquet, c'est-à-dire montent vers la voûte qui constitue la limite intérieure du ciel pour contempler la réalité supracéleste. Cette activité est leur festin, leurs agapes. Pour finir, il y a l'âme qui a perdu ses ailes et s'est incarnée dans un corps. La contemplation des réalités qui se trouvent hors du ciel est donc décrite mythiquement, et ce qui est contemplé est présenté comme une nourriture aussi bien pour les âmes humaines que pour les dieux et les démons. Le contexte nous conduit au thème de l'initiation. Mais l'initiation concerne aussi l'âme lorsqu'elle est incarnée. Il y a en tout sept passages du mythe où il est question d'initiation.

Le premier passage (248b-c) parle des âmes qui s'éloignent (de la voûte céleste) sans avoir été initiées (248 b5 : *ateleis*) à la contemplation de la réalité, de l'intelligible, et qui ont alors l'opinion (*doxa*) pour nourriture. On rencontre ici la *doxa* en tant qu'elle est opposée à l'initiation et à ce à quoi elle donne accès. Cela ressemble à l'initiation de Diotime-Socrate où le premier moment de l'initiation était une

⁵⁹ Le terme "*archè*", traduit par "principe", mais qui signifie aussi "commencement", "origine", est utilisé neuf fois dans ce passage !

purification par rapport à la *doxa*, l'opinion commune, avant l'initiation proprement dite. Mais cela correspond aussi à ce que l'on trouve dans le mythe de la caverne, puisque le prisonnier que Socrate va libérer et initier vit dans la caverne, selon la *doxa*, et c'est le processus de sortie (éducation) qui permet d'accéder à la science.

Le deuxième passage (249c-d) parle de la réminiscence de ce qui a été contemplé par l'âme, de l'anamnèse (*anamnesis*) de l'*eidos* / *idea* / *intelligible*, en termes d'initiation : "l'homme (en fait le philosophe) qui fait un usage correct de ce genre de remémoration (249c7 : *hupomnemasin*), est le seul qui puisse, parce qu'il est toujours initié aux mystères parfaits, devenir vraiment parfait"⁶⁰. Il ne s'agit plus ici de l'âme libre dans le ciel qui contemple par moment l'intelligible, mais du philosophe qui effectue un travail de remémoration de ce que son âme a contemplé de l'intelligible dans le passé (quand elle n'était pas incarnée). Par conséquent, dans ce mythe, il est question d'une initiation à la fois pour l'âme non incarnée (quand elle voit par moment "au-delà du ciel") et pour l'âme incarnée du philosophe qui vit une initiation-remémoration. Par ailleurs, s'il est question de "perfection", Socrate, qui utilise ici le mot *teletas* pour désigner non pas une partie de l'initiation, comme dans le Banquet, mais l'initiation dans son ensemble, joue sur les mots avec les termes "initiation" et "perfection" (*teleous*; *teletas*; *teloumenos*, *teleos*), tout en introduisant le principe d'un perfectionnement de soi par l'initiation-remémoration philosophique. Il faut ainsi comprendre le "parfait" dans le sens d'"accompli", qui implique une certaine forme d'accomplissement de soi pour le philosophe. Les différentes références à la "vérité", *Alètheia*, qu'il y a dans ce passage, sont en fait en rapport avec cette problématique de la mémoire, de la remémoration, parce que *lèthè* signifie "oubli" et *Alètheia* (a-lèthe-ia) doit être vue comme ce qui s'oppose à l'oubli, ce qui représente le non-oubli, autrement dit la mémoire. Socrate parle de la "vérité" (*Alètheia*) à plusieurs reprises pour évoquer le lieu supra céleste des Idées, le lieu de l'intelligible : "contemplation de la vérité" (247d-e), "voir où est la plaine de la vérité" (248b-c), l'âme qui a "contemplé quelque chose de la vérité"

⁶⁰ Platon, *Phèdre*, trad. L. Brisson, *op. cit.*. Les citations du Phèdre faites dans cet article proviennent de cette traduction.

(248c-d), “l’âme qui n’a jamais vu la vérité” (249b-c). Dans son livre éclairant consacré à *Alètheia*, M. Detienne montre que Platon reprend ici un système de valeurs des milieux philosophico-religieux⁶¹ qui sont historiquement intermédiaires entre le religieux et la philosophie, et dont font partie les pythagoriciens. *Alètheia* est au cœur de ce mode de pensée pour lequel il y a des valeurs positives comme *Alètheia*, la mémoire, la vérité, la lumière, qui sont en opposition avec *lèthé*, l’oubli, la doxa, l’obscurité. Platon s’inscrit donc volontairement, et de manière originale, dans ce courant de pensée pour qui ces valeurs n’apparaissent plus dans le contexte religieux d’origine mais sont rapportées à la problématique de l’âme.

On le sait, cette problématique de la mémoire est essentielle dans tout ce mythe de l’attelage ailé. Dans son premier discours Socrate partait du point de vue des humains, des mortels, d’une thèse qui ne prenait pas en compte la nature proprement divine de l’amour, donc de la *doxa*. D’ailleurs, Socrate parle de sa palinodie comme d’une “purification”, et celle-ci doit donc être comprise, comme dans le discours de Diotime-Socrate, comme une manière de se libérer de la *doxa*. Par contre, son deuxième discours, sa palinodie se déploie non seulement en sens contraire en ce qui concerne la thèse à défendre, mais également en sens contraire quant au point de départ pris en considération, puisqu’il part, après avoir perçu le signal divin (*daîmôn semeion*), du divin (l’amour considéré comme un délire divin) et de ce qui s’y rattache, à savoir de l’âme, considérée comme *archè* (origine, principe). Mais surtout, contrairement aux autres passages liés à l’initiation que nous avons passés en revue, il part de la situation de l’âme avant l’incarnation, situation où l’âme est proche du divin et à laquelle il ne peut être fait référence par la suite que sur le mode du souvenir. Ce discours sur la situation originelle de l’âme caractérise bien ce deuxième discours de Socrate comme un “mythe”, parce qu’une caractéristique propre au mythe en général consiste à parler de l’origine

⁶¹ M. Detienne, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, Pocket, agora, p.184-185 : “La géographie mythique des deux *Plaines d’Alètheia* et de *Léthé*, comme la représentation eschatologique des deux sources de *Mnémosyné* et de *Léthé*, fait partie des représentations spécifiques de milieux intermédiaires entre la philosophie et la religion, les milieux philosophico-religieux. L’une et l’autre représentations sont solidaires d’une doctrine de réincarnation des âmes; elles ne sont intelligibles que dans une pensée hantée par le salut individuel, obsédée par le problème de l’âme et du temps”. *Alètheia* ne peut pas être simplement traduit par le terme “vérité” au sens où on l’entend aujourd’hui (parce-qu’il implique son contexte religieux d’origine).

en la mythifiant. Cette importance de la mémoire, et donc de son opposé qu'est l'oubli, liée à l'initiation, est également marquée dans un passage du *Gorgias* (493 b-c), dans lequel Socrate assimile les insensés, dont la partie de l'âme où résident les passions est de nature insatiable, à des non-initiés qui sont les plus malheureux des habitants de l'*Hadès*, car leur âme est "incapable de retenir quelque chose par manque de sécurité et par oubli (*lethè*)". Dans le mythe de la caverne, il est aussi question de la "vérité", puisque la lumière du soleil à l'extérieur de la caverne, « lumière » qui permet à l'âme de l'initié de percevoir les Idées, est une métaphore qui est explicitée comme "vérité", comme *Alètheia*. Celle-ci peut être comprise étymologiquement comme "dévoilement", comme "découverte" de ce qui n'est pas encore accessible. On peut mettre cela en relation avec les initiations dans les Mystères, puisque lors de ces initiations on dé-voilait ou on dé-couvrait des objets pour les montrer aux initiés ("des *deiknumena*, des choses montrées et exhibées"⁶²). Toutefois, en transposant l'analogie du Bien et du Soleil au mythe de la caverne, *Alètheia* permet le dé-voilement de l'intelligible et ce pour l'âme qui s'élève à travers des épreuves vers la « lumière » intelligible. *Alètheia* est donc intimement liée dans ces deux textes à l'initiation de l'âme à la "réalité", à l'intelligible, et doit être comprise soit dans son rapport intrinsèque à la mémoire (mythe de l'attelage aillé), soit dans son rapport intrinsèque à un dévoilement (mythe de la caverne). Rien cependant n'empêche de considérer que dans les deux cas *Alètheia* implique à la fois une sorte de dévoilement et un rapport à la mémoire dans la mesure où, comme je le relevais dans mon étude citée consacrée au mythe de la caverne, la caverne symbolise l'*Hadès*, le lieu de l'oubli, par rapport à quoi il est naturel de penser que le Soleil à l'extérieur de la caverne et sa lumière métaphorisée en *Alètheia* dès lors qu'on parle de Bien et d'intelligible, sont de l'ordre de la mémoire, du non oubli.

Ce principe d'un dévoilement apparaît clairement dans un passage du *Phèdre*. Socrate prononce son premier discours (proche de celui de Lysias) la tête recouverte par son vêtement⁶³. Mais ensuite il prononce son second discours, celui dans lequel il est question justement

⁶² J.-P. Vernant, *Mythe et religion en grèce ancienne*, Paris, Seuil, La librairie du XXe siècle, p.94 : "Ce bouleversement intérieur, d'ordre affectif, était obtenu par des *drômena*, des choses jouées et mimées, des *legomena*, des formules rituelles prononcées, des *deiknumena*, des choses montrées et exhibées".

⁶³ En 237a-b, Socrate dit : "je vais parler la tête encapuchonnée".

d'*Alètheia*, la tête découverte (243b-c). Ce texte où Socrate se découvre la tête devrait être rapproché du thème du dévoilement propre à l'initiation. J'emprunte cette idée à Wolfgang Wackernagel⁶⁴, qui considère que le lien entre le fait que Socrate se découvre la tête et le dévoilement propre à l'initiation était un fait bien connu des spécialistes de Platon⁶⁵, en tenant notamment compte du fait que le lieu où Socrate s'entretient avec Phèdre à Athènes est situé tout prêt de l'endroit où avaient lieu les Petits Mystères⁶⁶, ce qui peut être un indice important. Mais on peut également ajouter le fait que Socrate se découvre la tête au moment où il va parler de son second discours comme d'une palinodie, analogue à celle qui permet à Stésichore, qui était devenu aveugle après avoir mal parlé, de recouvrer la vue sur-le-champ, comme si la palinodie était intrinsèquement liée à un dévoilement, tel qu'on en rencontrait dans les Mystères. Grâce au dévoilement on y retrouvait la vue, on sortait de son "aveuglement", ce qui permettait en quelque sorte de découvrir soudainement la réalité par-delà les apparences communes.

Le troisième passage (250b-c) évoque, sur le mode du passé, le souvenir (250c7 : *mnèmè*) de la contemplation du Beau en soi qui a eu lieu lors de la contemplation de l'intelligible. Socrate évoque l'initiation (*teleton*) à la Beauté par le même terme que dans les deux passages précédents, mais également par le terme *orgiazomen*. Ils font tous référence au rite de l'initiation. De plus, il s'assimile, et assimile les autres, aux initiés que sont les mystes et les époptes, termes de même racine que ceux déjà présents dans le *Banquet*, et qui signifient "ceux qui sont initiés" et "ceux qui vivent l'époptie". Enfin, on y retrouve la notion de "pureté" qui, comme dans le *Phédon*, est liée à l'initiation

⁶⁴ En ce qui concerne le thème du voile dans les initiations voir par exemple W. Burkert, *op. cit.*, la photo d'illustration de la figure 3 (la table des illustrations est insérée juste après la page 96) permet de voir une urne cinéraire sur laquelle on peut voir une représentation d'une scène propre à l'initiation éleusinienne, à savoir un postulant voilé assis sur un escabeau. L'illustration de la figure 6 qui se rapporte à l'initiation bachique permet de voir un "enfant portant un thyrses, la tête voilée, conduit par une femme à l'initiation".

⁶⁵ Il s'agit de Wolfgang Wackernagel dans le discours de sa conférence intitulée «Mysticisme, Avant-Garde et Marginalité dans le sillage du Monte Verità» qui a eu lieu le 11 décembre 2004 dans le cadre du Colloque international "Mystique : la passion de l'Un, de l'Antiquité à nos jours" qui s'est tenu à Bruxelles, à l'Université Libre de Bruxelles, les 9, 10 et 11 décembre 2004 (le livre auquel a donné lieu ce colloque ne reprend pas le discours qu'il a prononcé; par contre un enregistrement avait été fait).

⁶⁶ Voir par exemple, M. Nelson, «The lesser mysteries in Plato's Phaedrus», *Echos du Monde Classique*, University of Calgary, Alberta, Canada, N.S. 18(1) 1999, pp.25-43.

et à la problématique de la séparation de l'âme du corps : "dans une lumière pure, nous étions purs ; nous ne portions pas la marque de ce tombeau que sous le nom de « corps » nous promenons à présent avec nous, attachés à lui comme l'huître à sa coquille". Il est connu qu'il s'agit ici d'un jeu de mots avec les termes *sēma* (c'est-à-dire « signe » et « tombeau ») et *sōma*, corps.

Tous ces passages du *Phèdre* contiennent un grand nombre de termes qui proviennent des initiations aux Mystères, même s'il n'est pas toujours facile de les identifier comme tels. Par exemple, dans la citation que j'ai placée en exergue de cet article, et qui est extraite de ce troisième passage, le terme qui est traduit par "dont il est permis de dire" est le terme *themis* ("justice", "juste"), issu de la sémantique de la déesse Themis, qui marque des limites prescrites par des lois divines, et qui peut être rattaché aux Mystères dans lesquels l'expression "il n'est pas permis de dire" ou, plus précisément, "il n'est pas permis de parler" renvoie à l'interdiction qui était faite à l'initié de parler aux autres de son initiation aux Mystères, c'est-à-dire de tout ce qu'il avait vu, vécu et entendu au cours de son initiation, et dont il devait garder le secret⁶⁷.

Dans le quatrième (250e) et le cinquième (251a-252a) passages, Socrate parle des attitudes amoureuses opposées, qui caractérisent, d'une part, "celui qui n'est pas un initié de fraîche date" (*neotelès*) et, d'autre part, "celui qui est un initié de fraîche date" (*artitelès*), c'est-à-dire celui dont la contemplation de l'intelligible et du Beau est récente ou pas.

Le sixième passage (252d), qui poursuit en fait la description de l'attitude amoureuse de "celui qui est un initié de fraîche date", parle de l'amant qui honore et célèbre le mystère, l'initiation, de l'aimé⁶⁸, en lui élevant une statue qu'il orne. L'amant qui a encore le souvenir du Beau vénère l'aimé, sa beauté, comme une heureuse imitation de la Beauté, dans une certaine mesure comme une manifestation de la Beauté elle-même qui est présentée dans le mythe à la fois comme sacrée ("sur

⁶⁷ Voir l'article de Simon Byl, *op. cit.*, p.20, où il est question du disciple de Socrate qui dit : «Il n'est pas permis (*ou themis*) de parler sauf aux disciples», et à propos de quoi Simon Byl écrit : "L'expression *ou themis* employée par le disciple n'est pas banale mais elle ressortit au domaine de la langue religieuse (...), et elle est fréquemment utilisée pour traduire l'interdiction de divulguer les mystères".

⁶⁸ On retrouve ici le terme *orgiazon*, traduit par "initiation", qui était déjà utilisé par Socrate dans le troisième passage consacré à l'initiation de l'âme à la Beauté, mais ici c'est le seul des sept passages où le terme *teletè* n'est pas utilisé.

son piédestal sacré”) et comme plus importante que les dieux, comme ce grâce à quoi, par la contemplation qu’ils en ont, les dieux eux-mêmes ont leur divinité, c’est-à-dire sont des dieux, ce qui constitue un des aspects qui fait voir le caractère radical de la philosophie de Platon pour laquelle la réalité la plus importante est extérieure aux dieux, excède les dieux.

Le septième passage (253c-d) du mythe où il est question d’initiation est un paragraphe de conclusion dans lequel Socrate parle de l’aspiration réussie des vrais amants comme étant une initiation (*teletè*). Cette aspiration consiste pour les amants à retrouver par le souvenir quel était le dieu qu’ils suivaient dans le ciel, par lequel ils sont alors possédés et auquel ils cherchent à ressembler, qu’ils cherchent à imiter dans les limites des capacités humaines. C’est l’amant qui, étant possédé par le dieu, joue le rôle de l’initiateur cherchant à amener l’aimé à ressembler au dieu, comme lui-même cherche à lui ressembler. C’est le seul passage du mythe où l’initiation n’est pas liée à la contemplation de la réalité, de l’intelligible ; elle est liée à un dieu, au dieu particulier que l’âme suit dans le ciel, avec lequel elle a un caractère commun. Ce qui explique que l’initiation dans le *Phèdre*, contrairement aux initiations dans les autres dialogues, concerne les âmes de tous les amants et non pas seulement les âmes des amants philosophes, et ce, soit quand elles sont dans le ciel, soit quand elles sont incarnées.

Ajoutons qu’une des caractéristiques essentielles des initiations aux Mystères reprise philosophiquement par Platon est le *pathos*, le sentiment, l’émotion de l’initié qui vit l’initiation⁶⁹ parce que le passage

⁶⁹ W. Burkert, *op. cit.*, p.63 : “Il y a une «indicible *sympatheia*» des âmes avec les rites, spécifie Proclus, et beaucoup plus ancienne est la déclaration bien connue d’Aristote, disant que ces hommes qui se soumettaient aux mystères (*télouménoi*) ne devaient pas «apprendre» (*mathein*), mais devaient «être touchés», «subir», «éprouver» (*pathein*)”, et p.81 : “Que la participation aux mystères était une forme particulière d’expérience, un *pathos*, dans l’âme (*psychè*) du candidat, est clairement affirmé dans plusieurs textes antiques; étant donné l’état sous-développé de l’introspection, dans le monde antique, d’un point de vue qui donne l’avantage aux modernes, voilà qui est remarquable. Aristote s’est servi de l’antithèse suivante : dans la dernière phase des mystères, il n’était plus question d’«apprendre» (*mathein*), mais d’«éprouver» (*pathein*), et de changer sa disposition d’esprit (*diathéthênai*)”. Voir également le texte de Vernant que j’ai déjà cité en note et dans lequel il parle d’un “boulversement intérieur, d’ordre affectif”.

de l'obscurité à la lumière correspond à un passage de la peine, de l'angoisse, de la souffrance à la joie, à la béatitude⁷⁰. Cela détermine le rapport à l'intelligible comme un *pathos* (l'accès à l'intelligible est source de béatitude). Le mythe de l'attelage ailé commence d'ailleurs par un exposé (245c-d) où est exprimée la nécessité, pour parler de la nature de l'âme, de considérer ses sentiments et ses actes, autrement dit, d'une part sa manière de pâtir, ce qui peut l'affecter, et, d'autre part, la manière dont elle peut agir. L'âme a donc une capacité propre à agir, et il est nécessaire qu'elle agisse, qu'elle soit active. Elle a en même temps une capacité propre à pâtir, à être affectée, tout à la fois par la Beauté (aussi bien sensible qu'intelligible) que par le divin (enthousiasme) et la réalité intelligible dans son ensemble.

Le mythe de l'attelage ailé est de loin le passage où le lien explicite entre philosophie et Mystères dans l'œuvre de Platon est le plus développé, à tel point qu'il sert comme source de référence pour la recherche sur ce qu'étaient les initiations aux Mystères dans l'antiquité⁷¹. Or, le mythe de la caverne, qui n'est pas connu comme étant une initiation proprement dite, est le mythe qui a le plus de points communs avec le mythe de l'attelage ailé. Ce sont deux "mythes", deux récits "allégoriques" dans lesquels l'analogie joue un rôle central, deux descriptions imagées d'une ascension de l'âme et de ses difficultés dans son ascension, deux représentations de la totalité du réel par une tripartition. Dans le mythe de la caverne il y a la caverne, l'extérieur de la caverne puis le lieu propre du soleil; dans le mythe de l'attelage ailé il y a la terre, le ciel et l'extérieur du monde. Et ce sont aussi deux accès de l'âme à la lumière. Ces similitudes font voir que le mythe de la caverne est bien, comme le mythe de l'attelage ailé, une initiation.

Avant de conclure, je voudrai revenir brièvement au *Théétète*. En fait, dans ce dialogue, le questionnement opéré par Socrate n'aboutit pas à un savoir concret, mais consiste plutôt en un rejet de ce que Théétète

⁷⁰ Voir W. Burkert, *op. cit.*, p.68 : "Il y a une succession d'afflictions suivies de joie dans les mystères, que ce soit ceux d'Eleusis, de Mètèr, ou ceux d'Isis". Dans le *Phèdre*, il est fait mention d'«angoisses» à propos desquelles Luc Brisson écrit : "On ne voit pas bien à quoi, dans ce qui précède, pourraient faire référence ces «angoisses»; ce pourrait être une notation appelée par le contexte où les Mystères jouent un rôle important" (voir Platon, *Phèdre*, trad. L. Brisson, *op. cit.*, p.214, note 229). Il me semble donc que c'est bien, ici encore, une donnée qui doit être rattachée aux Mystères, comme l'envisage Brisson.

⁷¹ Voir W. Burkert, *op. cit.*, p.83 : "Le texte qui a de loin le plus d'autorité au sujet de l'expérience des mystères se trouve dans le *Phèdre* de Platon...".

pensait jusqu'alors. Et comme à la toute fin du dialogue Socrate assimile son entretien avec Théétète à une "purification" et à une "épreuve" qu'il lui a fait subir⁷², on se trouve dans le même cas de figure que dans le *Banquet* où la purification consiste, pour celui qui entame son initiation, à se libérer de ce qu'il pensait être vrai jusqu'alors, si bien qu'on peut légitimement penser que la maïeutique socratique, conçue comme épreuve purificatrice, peut être rattachée au thème de l'initiation et ce d'autant plus que, par ailleurs, la notion d'épreuve est caractéristique de toute initiation. Contrairement donc à ce qu'on pourrait penser à première vue, le *Théétète* et avec lui la pratique philosophique de Socrate comprise comme maïeutique, peuvent être rattachés au thème de l'initiation. On peut même, ici aussi, considérer Socrate comme un initiateur. On peut remarquer que le thème de l'initiation est lié ici aussi, comme dans le mythe de la caverne, à l'éducation. En fait, Socrate fait subir un interrogatoire à Théétète après que celui-ci ait commencé son parcours éducatif avec quelqu'un d'autre⁷³, si bien que Socrate apparaît pour la partie finale et proprement philosophique de l'éducation, à savoir la dialectique, alors que dans le mythe de la caverne Socrate est l'initiateur-éducateur du début jusqu'à la fin.

5. Conclusion.

En guise de conclusion, je peux dire que, dans ce travail sur le lien existant entre philosophie et initiation dans l'œuvre de Platon, nous avons vu que Platon associe sa philosophie au thème de l'initiation non seulement dans la *République* avec le mythe de la caverne, mais également dans le *Phédon*, le *Banquet* et le *Phèdre*, ainsi que, dans une certaine mesure, dans le *Théétète*. Comme ces dialogues font partie de la période de maturité de Platon, cette approche permet d'avoir, d'un certain point de vue, une vue d'ensemble, une vision synoptique de cette partie de son œuvre dans laquelle il s'est approprié philosophiquement différentes composantes des initiations religieuses de son temps, comme la purification et la pureté, le délire et le *pathos* (l'affectivité) impliqué par le rite, les "petits" et les "grands" Mystères, le parcours initiatique et ses différentes étapes, l'époptie, la proximité avec le divin, la distinction entre des domaines distincts qui relèvent de la non-initiation ou de l'initiation (qui se double d'une reprise philosophique de la distinction

⁷² D. Dewincklear, *op.cit.*, p.166, note 23.

⁷³ Il s'agit de Théodore qui est "maître en tout ce qui touche à l'éducation" (*Théétète*, 145a-b).

religieuse entre visible et invisible), le principe d'un "dévoilement", et l'action initiatique sur les autres avec la figure de l'"initiateur". Il décrit par des discours l'équivalent de rites initiatiques ou de pratiques initiatiques qui ne sont plus de l'ordre du religieux, mais, emprunte sans doute à cet ordre pour évoquer ce qui est propre à sa philosophie et qui concerne principalement l'activité de l'âme.

Le fait qu'il s'approprie philosophiquement le thème de l'initiation aux Mystères auquel il associe sa philosophie, donne à celle-ci les traits d'une initiation, d'un cheminement initiatique, ou d'une pratique à caractère initiatique, même si celle-ci a peu de choses à voir avec les Mystères en tant que réalité religieuse de l'époque. L'accès aux Idées est ainsi représenté comme le propre des philosophes qui se distinguent par là de la foule des non philosophes, et qui sont comme des initiés qui se distinguent de la foule des non initiés, des profanes. De plus, dans cette reprise du thème des Mystères, le fait de représenter l'accès possible aux Idées (ou aux plus importantes d'entre elles comme le Beau, le Bien...) comme le stade ultime d'un cheminement de type initiatique, comme une époptie, a une importance particulière, parce que cela peut amener à supposer que Platon se représente l'accès aux Idées (ou en tout cas aux plus importantes d'entre elles) comme une sorte d'"intuition" intellectuelle, comme celle qui est évoqué dans la Lettre VII, précisément par le même mot que dans l'époptie de l'initiation du Banquet, à savoir le mot "soudain" (exaiphnes, Banquet 210e4, Lettre VII 341d1⁷⁴).

Le principe d'un changement positif, ou d'une transformation positive de soi, est l'essence même des initiations, même si c'est à des degrés divers et variés. Par exemple, à propos des Mystères, Burkert parle, pour l'initié, d'un changement d'esprit (positif) par une expérience du sacré⁷⁵. Platon reprend manifestement le thème de l'initiation en accord avec l'essence de l'initiation. Pour lui, sa philosophie est, du moins durant sa période de maturité, synonyme à la fois d'une éducation-initiation-transformation positive pour l'âme et d'une discipline et

⁷⁴ Platon, *Lettre VII*, texte établi et traduit par J. Souilhé, Paris, Les Belles Lettres, 1977, p. 50 : "... c'est quand on a longtemps fréquenté ces problèmes, quand on a vécu avec eux que la vérité jaillit soudain dans l'âme, comme la lumière jaillit de l'étincelle, et ensuite croît d'elle-même".

⁷⁵ W. Burkert, *op. cit.*, p. 22 : "Les mystères furent des rites d'initiation d'un caractère volontaire, personnel et secret qui visaient à un changement d'esprit, par une expérience du sacré".

d'un genre de vie favorable à l'âme. Ce principe d'une amélioration de soi, voire d'un perfectionnement par la philosophie, serait-il commun à toutes les écoles philosophiques de l'Antiquité, comme l'indique Pierre Hadot⁷⁶ ? Que cette prise de position soit correcte ou non, on peut considérer, à la suite de ce travail, que Platon appartient bien au groupe de penseurs qui envisagent la philosophie comme une sorte d'exercice spirituel, mieux, comme une variation éminente parmi les systèmes initiatiques.

⁷⁶ P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique*, op. cit.. Cette affirmation du principe, commun aux différentes écoles de philosophie dans l'antiquité, d'une transformation positive de soi par la philosophie, se retrouve tout au long du livre de Pierre Hadot. Concernant la philosophie de Platon, Hadot a par exemple écrit p.118 qu'"elle consiste à «former», c'est-à-dire à transformer les individus".