Kernos
Revue internationale et pluridisciplinaire de religion grecque antique

16 | 2003
Varia

Ἐγκαλυψάμενος. La piété socratique dans le *Phèdre* de Platon

Georges Arabatzis

Édition électronique
URL : http://journals.openedition.org/kernos/812
DOI : 10.4000/kernos.812
ISSN : 2034-7871

Éditeur
Centre international d'étude de la religion grecque antique

Édition imprimée
Date de publication : 1 janvier 2003
Pagination : 119-123
ISSN : 0776-3824

Référence électronique
Georges Arabatzis, « Ἐγκαλυψάμενος. La piété socratique dans le *Phèdre* de Platon », *Kernos* [En ligne], 16 | 2003, mis en ligne le 14 avril 2011, consulté le 22 avril 2019. URL : http://journals.openedition.org/kernos/812 ; DOI : 10.4000/kernos.812

Kernos 16 (2003), p. 119-123.

Ἐγκαλυψάμενος
La piété socratique dans le *Phèdre* de Platon

Dans le *Phèdre*, après avoir entendu l'attaque de Lysias contre les amoureux et l'amour, Socrate, dans un prétendu effort pour égaler Lysias par un discours d'un contenu analogue, et avant d'entreprendre son apologie de l'amour et de l'âme, cède aux exhortations de Phèdre à parler, mais à une condition : afin d'éviter le ridicule de s'opposer à un auteur accompli tel que Lysias (on perçoit ici le ton ironique), il déclare : « je vais parler, la tête encapuchonnée, pour arriver au plus vite au terme de mon discours et pour éviter qu'en te regardant, je ne perde, de honte, contenance » (237a)[1]. La « tête encapuchonnée » traduit le mot grec ἐγκαλυψάμενος. Quelle est la signification de ce geste ? Pourquoi Socrate se couvre-t-il la tête ? Que veut dire Platon par le choix du mot ἐγκαλυψάμενος ? Ces questions font l'objet de cet article. Vu le ton ironique de l'intermède entre le discours de Lysias et le premier faux-discours de Socrate, on serait en droit de discerner ici la concrétisation, au niveau gestuel, de la disposition critique et parodique envers Phèdre et Lysias. Cette interprétation, qui semble raisonnable, ne découle pourtant pas d'une lecture philosophique et, surtout, ne témoigne guère d'une compréhension de l'écriture polyvalente de Platon. On pourrait voir dans le geste de se couvrir la tête l'accent ironique de celui qui est censé entreprendre une deuxième attaque contre l'amour, en l'occurrence Socrate, qui est, en vérité, un amant masqué[2]. Ceci est très probablement vrai, mais n'est en fait qu'une hypothèse littéraire : le destinataire de ce geste serait le lecteur du dialogue. La signification de ce même geste serait donc à envisager en tenant compte d'une vague « intention de l'auteur ». Or, c'est précisément contre cette rhétorique que Platon s'élève, plus spécialement le Platon du *Phèdre*, qui récuse avec force l'idée d'une telle écriture philosophique (*cf.* la deuxième partie du *Phèdre* où le philosophe s'élève contre l'écriture et défend une rhétorique philosophique).

Il convient de signaler ici le fait que l'intermède où Socrate couvre sa tête fait partie d'une suite d'intermèdes. Dans le dernier de la série, c'est le démon de Socrate lui-même qui se manifestera chez le philosophe. Dès le premier intermède, Platon signale que le lieu où se déroulera le dialogue est un lieu sacré. En effet, Socrate s'exclame : « une source on ne peut plus charmante coule sous le platane... elle est consacrée à des Nymphes et à Achéloos, si l'on en juge par ces figurines et par ces statues » (230b)[3]. Après que Phèdre a récité le discours de Lysias, il prononce cette

---

[1] *Cf.* PLATON, *Phèdre*, suivi de J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon*, trad., introd. et notes par L. BRISSON, Paris, GF-Flammarion, 1989, p. 101. Tous les extraits du *Phèdre* sont tirés de cette traduction.

[2] *Cf.* St. ROSEN, "Socrates as Concealed Lover", in E. BORZA, W. CARRUBA (éds), *Classics and the Classical Tradition: Festschrift for R. Dengler*, University Park, 1973, p. 163-177.

[3] *Cf.* G. ARABATZIS, "Condensation and Process in the Prologue of Plato's *Phaedrus* (229c-230a)", *Philosophical Inquiry* 22/3 (2000), p. 65-70.

phrase qui obligera Socrate à faire lui aussi un discours : « Je te jure », dit-il, « mais quel dieu ? Lequel d'autre d'entre eux choisir ? Par ce platane, tiens ! si tu le souhaites. Oui, je le jure, si tu ne prononces pas ton discours devant cet arbre-là, jamais plus je ne te déclamerai ni ne te ferai connaître le discours de qui que ce soit » (236d-e). À la suite de quoi, Socrate se couvrira la tête, pour prononcer son propre discours. Finalement, avant de passer la rivière pour rentrer à Athènes, Socrate reconnaîtra le signe divin qui lui interdit de s'en aller « avant d'avoir expié pour une faute contre la divinité » (242c). La faute consiste bien sûr en ce premier discours impie à l'égard du dieu Éros. « C'est donc pour moi, mon ami », dira Socrate, « une nécessité de me purifier. Il y a, pour ceux qui commettent une faute en racontant un mythe, une antique purification, dont Homère ne s'est point avisé, mais dont Stésichore a tenu compte. Car, privé de la vue pour avoir dit du mal d'Hélène, il sut à quoi s'en tenir à la différence d'Homère. » Inspiré par les Muses, Stésichore écrivit une *Palinodie*. « Dès qu'il a achevé de composer l'ensemble de cette *Palinodie*, il recouvra la vue sur le champ. Eh bien, moi, je serai plus malin que ces gens-là, sur ce point en tout cas : car avant d'être puni pour avoir dit du mal d'Éros, je vais tâcher de lui offrir ma *Palinodie*, la tête découverte et non point, comme je l'étais tout à l'heure, encapuchonné, parce que honteux » (243a-b). On pourrait même restituer ici une succession d'états par rapport à la vue : d'abord Homère, totalement aveugle; ensuite, Stésichore qui, après la faute qui lui a fait perdre la vue, a su la recouvrer grâce à sa *Palinodie*; Socrate, enfin, qui fait semblant de la perdre.

Il y a ici, à mon avis, une nette relation du geste étudié, c'est-à-dire celui de se couvrir la tête, avec le divin[4]. Même si c'est dans le cadre d'une stratégie (je rappelle le mot de Socrate : « eh bien, moi, je serai plus malin que ces gens-là »), il s'agit moins d'une stratégie du discours que de l'adoption d'une attitude en vue de quelque chose de plus sublime. Déjà Socrate a eu le temps de proclamer l'infériorité de la langue allégorique des mythes poétiques et du discours que tiennent leurs exégètes. Quant à lui, il se reporte, dit-il, « à la tradition » (230a). On voit se profiler, à l'arrière-plan, le thème tant débattu de la piété socratique[5]. Il serait plus « économique » ici, étant donné notre objet, de considérer plutôt le champ sémantique du verbe ἐγκαλύπτομαι. On pense au mot du *Protagoras* où, dans la maison de Callias, quand Socrate et Hippocrate viennent chercher le sophiste, ils voient l'autre sophiste, Prodicos, « enfoui (ἐνεκεκάλυπτο) sous les fourrures et les couvertures entassées » (315e)[6]. Si l'on s'appuie sur l'exemple de Prodicos, alors le geste de Socrate devient un choix tactique, mais notre propos est différent. Bien plus important est l'usage du mot qu'on rencontre à la fin du *Phédon*, dans la scène de la mort de Socrate. Le corps commençait de se refroidir quand, Socrate « découvrit alors son visage – car il se l'était couvert

---

4 Telle est l'opinion de J.N. Théodoracopoulos : « en réalité Socrate couvre son visage car il a honte pour l'amour, le dieu de l'Académie »; *cf.* PLATON, *Phèdre*, introd., texte ancien, trad. grecque moderne, notes de J.N. THÉODORACOPOULOS, Athènes, 1968, p. 71.

5 *Cf.* Gr. VLASTOS, Socratic Piety, *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, Ithaca, Cornell Univ. Press, 1991, p. 157-158, avec de la bibliographie supplémentaire. L'interprétation du problème socratique par Gr. Vlastos est l'une des plus remarquables de notre temps; on y voit mêlés les soucis politiques et moraux de l'auteur avec sa science exemplaire, nourrie principalement de philosophie analytique; *cf.* A. NEHAMAS, "Voices of Silence: On Gregory Vlastos's Socrates", in *Virtues of Authenticity. Essays on Plato and Socrates*, Princeton, Princeton University Press, 1999, p. 83-107.

6 *Protagoras*, trad., notices et notes d'É. CHAMBRY, Paris, GF-Flammarion, 1967, p. 47.

– (ἐκκαλυψάμενος ἐνεκεκάλυπτο) et dit ces mots, les derniers : "Criton, nous devons un coq à Asclépios. Payez ma dette, n'oubliez pas. – Oui, ce sera fait, dit Criton. As-tu autre chose à dire ?" La question resta sans réponse. Un instant plus tard, il eut un mouvement; l'homme alors découvrit le visage (ἐξεκάλυψεν). Socrate avait le regard fixe. Voyant cela, Criton lui ferma la bouche et les yeux » (118a)[7].

Le sens de l'offrande à Asclépios a occupé les esprits autant que la piété de Socrate. Nietzsche voit dans cette offrande l'expression de la joie d'être guéri du mal de la vie. Jankelévitch, plus proche de nous, parle de conformisme pieux teinté d'ironie[8]. Notre propos n'étant pas l'offrande, penchons-nous à nouveau sur la question du geste de se couvrir la tête; dans son édition du *Phédon*, Robert Loriaux dit d'ἐνεκεκάλυπτο : « usage pratiqué à l'approche de la mort »[9], mais sans donner d'autres détails. Les usages encore pratiqués, au moins dans les pays méditerranéens, nous convainquent de la véracité de l'information de Loriaux. On dit encore en Grèce que le visage est le miroir de l'âme. Le visage est vraiment, peut-on dire, chez les humains, le signe de la présence non seulement de la vie, mais aussi d'une identité intériorisée, de l'âme. Il faudrait, en outre, mettre en relation le geste de se couvrir et se découvrir la tête, dans sa fonction sémantique, avec l'apparition du signe divin à Socrate. Le signe se dit en grec σημεῖον, et c'est ainsi que Platon l'utilise : τὸ εἰωθὸς σημεῖον, dit Socrate à propos de la manifestation de son démon (242c). Chez Homère, le σῆμα a le sens de sépulture et de tombeau. « Élever un tombeau, c'est en effet placer un 'signe' sur l'emplacement du mort, comme le suppose l'expression de σῆμα χέειν (*Il.* VII, 419 ; *Od.* II, 222) »[10]. On peut mesurer le poids du renversement platonicien, par rapport à Homère, si l'on prend bien en considération le fait que le signe est, chez Platon, la manifestation d'une présence[11]. C'est le cas du visage comme signe, le visage étant la manifestation d'une présence.

Tout cela montre que le geste ici étudié est lié à la proximité de la mort. Le fait de se couvrir la tête n'est pas seulement lié au sentiment de la honte mais aussi à celui de la crainte. Socrate le dit lui-même de façon claire : « En effet, il y avait un je ne sais quoi qui me troublait, et depuis un bon moment; pendant que je prononçais ce discours, j'étais tout décontenancé par crainte, comme dit Ibycos » (242c). Il est intéressant de constater qu'Aristote aussi attache l'usage du verbe ἐγκαλύπτομαι aux mêmes sentiments : la honte et la crainte. Dans le deuxième livre de sa *Rhétorique*, il affirme au sujet des dispositions dans lesquelles on ressent de la honte : « Quand nous devons être vus et vivre avec des témoins de nos actes, nous sommes plus portés à la honte. C'est ce qui fit dire au poète Antiphon allant subir le supplice du bâton auquel l'avait condamné Denys, et voyant ceux qui devaient mourir avec lui se couvrir le visage en passant la porte de la ville : "Pourquoi vous couvrir (ἐγκαλύπτεσθε) ? Craignez-vous donc qu'un de ces badauds vous voie demain ?" »

---

[7] *Phédon*, in *Platon, Œuvres complètes*, t. IV, 1[e] partie, Notice de L. Robin, texte établi et trad. par P. Vicaire, Paris, Les Belles Lettres, 1983, p. 109-110.

[8] *Ibid.*, p. 110, n. 1.

[9] R. Loriaux, *Le Phédon de Platon*, Commentaire et traduction, t. II, Namur, Presses Universitaires, 1975, p. 162.

[10] H. Joly, *Le renversement platonicien. Logos, Épistémè, Polis*, Paris, Vrin, 1974, p. 182, n. 226.

[11] *Ibid.*, p. 182-189.

(1385a 8-13)[12]. Mais ailleurs, dans le petit traité sur les rêves, il met tout comme Socrate ce même geste en relation avec la crainte : « Quelques personnes trop jeunes et qui voient clairement aperçoivent, dans l'obscurité, beaucoup d'images qui s'y meuvent, de sorte qu'elles se cachent en proie à la peur » (462a 12-15)[13]. Il est significatif, pour Aristote, que la crainte de l'inconnu se dessine comme une fiction, et la honte n'a pas de place là où la mort est imminente.

Tout autre est cependant la position de Platon. Dans la méticuleuse ordonnance des funérailles prescrite dans les *Lois*, il stipule : « Entre autres assertions sur lesquelles il faut faire confiance au législateur est celle-ci, que l'âme est entièrement supérieure au corps, et que dans cette vie même, ce qui constitue notre moi à chacun n'est autre chose que l'âme : le corps n'est, pour chacun de nous, que l'image concomitante; ainsi l'on a bien raison de dire que le corps sans vie n'est que l'image du mort » (959a-b). En modifiant quelque peu les termes, on pourrait affirmer que le corps sans visage vivant est l'image de la mort. D'où le besoin de décence dans la mort, exprimé aussi dans les *Lois* pour éviter la honte provoquée par l'image du mort; « les honneurs rendus au mort », écrit Platon, doivent avoir « la décence et la mesure voulue, et la honte s'ils ne l'ont pas » (959e)[14].

Encore faut-il signaler que tout cela arrive juste avant que Socrate ne passe la rivière et ne quitte la scène. La répétition du contenu du discours de Lysias par Socrate, qui ne fut qu'un échec, selon lui – mais pour qui d'autre que Lysias ? – , répétition défaillante, nous renvoie à la célèbre phrase d'Héraclite sur l'impossible deuxième passage des rivières. Plus encore, on a la phrase ἀποσβεσθεὶς ὄψεις (B 26 Diels-Kranz) qui introduit le thème de la mort dans la vie et que M.L. West lie au thème de l'âme comme principe cognitif, et ce avant de parler de l'influence des religions orientales (iraniennes) chez Héraclite[15]. D'ailleurs, le platane du *Phèdre* rappelle le thème mythologique bien-connu de l'« arbre de la vie », thème qui illustre également la croyance à l'existence de l'âme et qui introduit simultanément celui de la métempsycose [16], qu'on trouve de même dans le *Phèdre*, surtout à travers le mythe des cigales[17]. La foi en l'existence de l'âme, par opposition aux techniques sophistiques, s'harmonise, chez Platon, avec une épistémologie du regard qui fonctionne, en dehors du domaine cognitif, sur les plans politique, esthétique, moral et cosmologique[18].

Récapitulons : le fait de se couvrir la tête est pour Socrate un signe de deuil provoqué par le discours impie de Lysias. En même temps, il est une invocation

---

[12] ARISTOTE, *Rhétorique*, t. II, texte établi et trad. par M. DUFOUR, Paris, Les Belles Lettres, 1960, p. 79-80.

[13] *Id.*, *Des Rêves* in *Petits Traités d'Histoire Naturelle*, texte établi et trad. par R. MUGNIER, Paris, Les Belles Lettres, 1953, p. 86.

[14] *Les Lois*, in *Platon*, *Œuvres complètes*, t. XII (2[e] partie), livres XI-XII, texte établi et trad. par A. DIÈS, Paris, Les Belles Lettres, 1956, p. 72-73.

[15] M.L. WEST, *Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford, Clarendon Press, 1971, p. 147-151, 165-202.

[16] *Ibid.*, p. 56-60.

[17] *Cf.* E. MOUTSOPOULOS, "Le mythe des cigales et ses implications musicales. Notices philosophiques", *Philosophia* 19-20 (1989-90), p. 498-499.

[18] *Cf.* L. PAQUET, *Platon. La médiation du regard. Essai d'interprétation*, Leiden, Brill, 1973, p. 484.

adressée au divin pour qu'il se manifeste. Socrate ne craint pas la punition du dieu, mais le fait de ne pas avoir bien rempli le devoir pieux de la défense de l'amour. Tout ceci est lié à la conviction que l'homme est habité par une âme individuelle qui ne va pas de pair avec un formalisme rhétorique, pris à la lettre et incompatible avec la science de l'âme. La piété socratique semble ainsi bien réelle, pourvu qu'on oublie ou qu'on essaie d'oublier l'emprise d'une certaine théologie ultérieure et de son idée d'un dieu totalement transcendant. À propos de l'argument de l'immortalité de l'âme dans le *Phèdre*, qui prolonge l'argumentation du *Phédon,* un auteur a écrit : « Plato regarded any demonstration of the immortality of 'soul' in general as applicable to individual souls. But why did he do so? Merely because he was an incurable personalist? Or was it because he thought that the argument led in that direction? »[19]. Des deux options, Platon argumentant et Platon personnaliste, la deuxième semble ici bien à propos.

Georges Arabatzis

Centre de recherches sur la philosophie grecque
de l'Académie d'Athènes
Anagnostopoulou, 14
GR – 106 73 Athènes

[19] R.L. Patterson, *Plato on Immortality*, Pennsylvania, University Press, 1965, p. 116.