

## ACADÉMIE DES SCIENCES, BELLES-LETTRES ET ARTS DE SAVOIE

Discours de réception de M. Michel FATTAL

13 décembre 2024

### **La mort de Socrate ou le *Phédon* de Platon chez Lamartine**

Cher Président,

Cher Jean-Olivier Viout,

Chères Consœurs, chers Confrères,

Mesdames, Messieurs,

Je commencerai par exprimer ma gratitude envers les membres de l'Académie des Sciences, Belles Lettres et Arts de Savoie de m'avoir accueilli au sein de cette Compagnie créée il y a plus de deux cents ans, et de montrer ainsi leur intérêt pour la philosophie en général et la philosophie grecque antique en particulier. Je tiens également à adresser mes plus vifs remerciements à Jean-Olivier Viout qui me fait l'honneur et l'amitié d'apporter la réponse à ce discours de réception, et que nous avons eu, mon épouse et moi-même, le plaisir de connaître grâce à Anne et Pierre Buttin au cours d'un dîner amical et sympathique organisé à leur domicile chambérien.

Ce discours me donne l'occasion de redire mon amour de la Savoie et de la philosophie grecque antique. Mais comment concilier ces deux types d'intérêt, voire même cette passion commune ? C'est grâce à Alphonse de Lamartine, l'un des premiers poètes romantiques français, qui fait désormais partie du patrimoine intellectuel savoyard, pour avoir évoqué dans son œuvre la beauté de la nature en Savoie, de son lac mythique, de ses montagnes majestueuses, et de ses villes attachantes que ce lien peut être établi<sup>1</sup>. On peut dire que Lamartine

---

<sup>1</sup> Parmi les nombreuses publications consacrées à Lamartine et à la Savoie, je commencerai par citer la revue *Le Bugey*, Tome XIX, n° 78, 1991, intitulée *Lamartine*, Hommage de sa « patrie classique ». *Rencontre lamartinienne de Belley-Chambéry, octobre 1790 – octobre 1990*. Ce numéro, publié à l'occasion du bicentenaire de la naissance de Lamartine en 1790, contient l'étude nuancée que notre confrère Jean-Louis Darcel a consacrée à « Alphonse de Lamartine et Joseph de Maistre ou l'attente déçue de 1817 » (pp.95-105),

chante aussi bien les contours et les couleurs de la nature savoyarde à travers son verbe riche en images, en sentiments personnels, en rythme et en musicalité qu'il est en mesure de chanter la Grèce d'Homère, de Socrate, de Platon qu'il imagine et investit de son verbe mélodieux. Mais pourquoi le chant est-il pour Lamartine la condition de la langue poétique, et pourquoi le chant l'emporte-t-il sur la parole simplement parlée ? « Je vous répondrai, dit le poète, que la parole chantée est plus belle que la parole simple parlée [...]. La musique permet au poète, ajoute-t-il, dans son VII<sup>ème</sup> Entretien du *Cours familial de littérature* (1856-1969) d'exprimer l'indicible, c'est-à-dire l'infini : *ce qu'on ne peut pas dire, on le chante* ».

Ce qui attire l'attention de celui qui s'intéresse à la philosophie grecque et qui parcourt les *Œuvres poétiques* de Lamartine éditées par M.-F. Guyard dans la Pléiade, c'est la présence d'un poème d'une vingtaine de pages consacré à « La mort de Socrate »<sup>2</sup>. Ce texte a été publié le 20 septembre 1823, soit trois ans après la mise en vente des *Méditations poétiques* qui ont connu un énorme succès en 1820, et une semaine avant les *Nouvelles méditations poétiques* parues le 27 septembre 1823. En lisant ce poème, je me suis rendu compte que Lamartine empruntait au dialogue de Platon qu'est le *Phédon* un bon nombre d'éléments racontant les derniers instants et les dernières paroles de Socrate dans sa prison d'Athènes en compagnie de sa famille et de ses amis avant qu'il ne se donne la mort en buvant la ciguë.

Le poème de Lamartine publié en 1823 révèle manifestement les préoccupations existentielles et philosophiques du poète abordant de plain-pieds le thème crucial de la mort, de l'existence de l'âme et de son immortalité. Dans ce texte, il est plus précisément question de la mort célèbre de Socrate qui va lui donner l'occasion de manifester sa propre réflexion philosophique sur le sujet. Si je me permets de parler ici de philosophie à propos de la poésie de

---

l'article d'Anne Weigel portant sur « La transposition poétique de la nature savoyarde » (pp. 135-154) et de bien d'autres textes intéressants relatifs à la jeunesse, aux amitiés, à la formation ou à l'éducation de Lamartine à Lyon et à Belley. On pourra également apprécier les propos évocateurs de notre confrère André Palluel-Guillard intitulés « Voir et revoir le lac » publiés dans la revue *Arts et mémoires*, n° 89, juin 2016, pp. 2-5, célébrant le bicentenaire de la première venue de Lamartine à Aix-les-Bains en 1816 et qui s'intitule : *1816 : Lamartine à Aix-Les-Bains. La révélation d'un écrivain et d'un site romantiques. Avec le Lac en version intégrale*. Voir également dans ce numéro, les articles de Jean-François Connille sur « Aix-en-Savoie et Lamartine » (pp. 13-21), de Mireille Védrine sur « Lamartine aux Charmettes » (pp. 73-79) et de Georgette Chevallier sur « Lamartine et Rousseau » (pp. 50-59). Enfin, le lecteur pourra consulter avec profit l'ouvrage d'Emile Magnien, *Avec Lamartine en Savoie et en Dauphiné*, Bourg-en-Bresse, Editions de la Taillanderie, 1993, contenant un bon nombre d'illustrations des sites lamartiniens en Savoie.

<sup>2</sup> Lamartine, *Œuvres poétiques*, « La mort de Socrate », Edition présentée, établie et annotée par Guyard (M.-F.), Paris, Gallimard, « Bibliothèque La Pléiade », 1963, pp. 87-108.

Lamartine, c'est tout simplement parce que le titre donné au poème « La mort de Socrate » est immédiatement suivi du sous-titre de « poésie philosophique » permettant de préciser la démarche de Lamartine. La poésie comme chant de l'indicible et de l'infini, la poésie comme chant célébrant l'existence de l'âme et son immortalité, posséderait une portée philosophique. Mais comment peut-on se permettre d'associer ainsi poésie et philosophie, ou prétendre faire de la poésie philosophique sachant que ces deux genres de discours sont le plus souvent distingués, voire opposés ? la poésie ne relève-t-elle pas habituellement d'une forme de subjectivité, traduisant à travers le rythme et la musicalité des strophes l'imaginaire et les sentiments profonds du poète peu soucieux de rechercher le sens précis ou la définition des mots qu'il utilise, jouant le plus souvent sur la polysémie des termes et la correspondance des images ? La philosophie, quant à elle, ne se situe-t-elle pas aux antipodes de la poésie puisqu'elle viserait une forme d'objectivité quasi scientifique mettant de côté le moi subjectif du locuteur, privilégiant la prose et l'argumentation rationnelle aux dépens du rythme et de la musicalité poétiques ? Les philosophes, à la différence des poètes, ne cherchent-ils pas également à donner un sens univoque aux mots et aux concepts abstraits qui sont censés être définis au cours de leur démonstration tout en respectant le principe logique de la non-contradiction afin que le discours tenu demeure logique et cohérent ?

Dans de telles conditions, par quel biais peut-on concilier ces deux régimes de discours qui semblent opposés et incompatibles ? La réponse est encore une fois donnée par Lamartine lui-même dans l'Avertissement de « La mort de Socrate » dans lequel il établit clairement une équivalence entre la poésie et la métaphysique après avoir associé, dans le sous-titre de son poème, la poésie et la philosophie : « la métaphysique et la poésie, dit-il, sont deux sœurs ou plutôt ne sont qu'une, l'une étant le beau idéal dans la pensée, l'autre le beau idéal dans l'expression. Pourquoi les séparer ? Pourquoi dessécher l'une et avilir l'autre ? » La poésie philosophique de Lamartine renverrait donc à ce qu'il appelle la métaphysique, et non à cette partie de la philosophie qu'est la logique. Cette poésie est d'autant plus philosophique, c'est-à-dire métaphysique qu'elle pense, et que cette pensée constitue la forme la plus haute de la pensée puisqu'elle aborde les questions les plus élevées qui sont celles de la vie après la mort, de l'au-delà, de l'existence de l'âme et de son immortalité, de l'infini et de l'indicible.

Rappelons que le terme de « métaphysique » renvoie depuis l'Antiquité à ce qui vient « après » la physique ou qui se situe « au-delà » de la physique<sup>3</sup>. La question de l'âme et de son immortalité relevant de ce qui est au-delà du physique habitera la réflexion de Lamartine qui inscrira sa réflexion à la suite de celles menées par certains philosophes grecs de l'Antiquité et de bien d'autres par la suite. Pour les philosophes grecs de l'Antiquité, l'âme joue un rôle fondamental, car elle permet de définir l'homme. L'âme, représentant l'intériorité, se définit à son tour par la pensée qui est la faculté la plus élevée de l'homme. Cette faculté supérieure incorporelle et immatérielle qu'est la pensée est censée travailler de concert avec les autres facultés de l'âme que sont par exemple, chez Platon, les désirs et les puissances affectives. L'âme, ainsi mobilisée dans son ensemble, sera en mesure de rechercher la vérité sur le plan intellectuel et de s'améliorer moralement sur le plan éthique. Précisons qu'en grec l'âme se dit *psuchè*, et que la *psuchè* désigne à l'origine le « souffle », c'est-à-dire quelque chose de physique et de matériel. Ce principe physique est un principe de vie et de mouvement<sup>4</sup>, car il donne la vie au corps et le met en mouvement. « Vivre » et « mourir » ont donc quelque chose à voir avec le fait de « respirer » et « d'expirer ». D'ailleurs, le verbe *psuchain*, qui a donné le substantif *psuchè*, signifie « souffler, respirer ». On dit bien dans le langage courant que le « vivant respire » et que celui qui est en train de « mourir expire » ou « rend son dernier souffle ». En latin, le terme d'âme qui se dit *anima* indique bien que l'âme « anime » les corps et caractérise ainsi l'ensemble des « êtres vivants » ou des « êtres animés » par opposition aux êtres inanimés. Le sous-titre *De l'âme ou Sur l'âme (Peri Psuchès)* donné par les Anciens au dialogue de Platon qu'est le *Phédon* dont Lamartine<sup>5</sup> s'inspirera principalement pour rédiger son poème sur « La mort de Socrate », nous renseigne sur l'importance accordée, dans ce dialogue, par Platon, à la question de l'immortalité de l'âme qui est « pleine d'à-propos à l'heure imminente de l'exécution de la sentence contre

---

<sup>3</sup> Notons que c'est à Andronicos de Rhodes (Ier siècle avant J.-C.) que nous devons le titre de *Métaphysique* attribué à l'ouvrage célèbre d'Aristote (IV<sup>e</sup> siècle avant J.-C.). Ce que Andronicos de Rhodes appelle « métaphysique » correspond en fait à ce qu'Aristote nomme « philosophie première » ou « théologie » réfléchissant sur les premières causes et les premiers principes, sur l'être en tant qu'être, sur l'être au sens général, et sur l'être en tant qu'il est premier dans la hiérarchie des êtres, à savoir Dieu, premier moteur de l'univers.

<sup>4</sup> Dans le *Phédon*, 245 c-246 a, Socrate démontre que l'âme auto-motrice, définie comme principe et cause de tout mouvement, est nécessairement immortelle. « Cette démonstration sera reprise et développée [par Platon] au Livre X des *Lois* (892 a-899 c) ». Cf. Platon, *Phédon*, Traduction inédite, introduction et notes par Brisson (L.), Paris, GF Flammarion, 1989, p. 36.

<sup>5</sup> Platon, *Phédon*, Traduction nouvelle, introduction et notes par Dixsaut (M.), Paris, GF Flammarion, 1991.

Socrate »<sup>6</sup> condamné à mourir pour avoir perverti la jeunesse et avoir prôné des divinités étrangères à celles de la cité. Il était légitime que Lamartine s’empare de ce dialogue pour y puiser ses informations et son inspiration afin d’amorcer sa propre méditation ou réflexion métaphysique.

N’oublions pas que Socrate (470-399 av. J.-C.) n’a rien écrit et que le *Phédon* de Platon (427-347 av. J.-C.) représente un témoignage parmi d’autres au sujet de l’un des premiers philosophes de l’Antiquité. Dans ses *Mémoires* et dans son *Apologie de Socrate*, Xénophon (vers 430-vers 355 av. J.-C.) rend également compte de la figure du philosophe. On peut ajouter à ce dossier, les témoignages du poète comique Aristophane dans ses *Nuées*, du doxographe Diogène Laërce (III<sup>ème</sup> siècle après J.-C.) dans ses *Vies et doctrines des philosophes illustres*, sans oublier de mentionner le témoignage du philosophe Aristote, fondateur du Lycée. Notons qu’après la mort de Socrate, en 399 avant J.-C., les disciples immédiats du philosophe, faisant partie de ceux qu’on a l’habitude d’appeler « les Socratiques »<sup>7</sup>, n’ont pas ménagé leur peine pour réhabiliter la figure de Socrate injustement condamné en développant, juste après la mort du philosophe, des apologies ou des plaidoyers visant à « défendre » leur maître. Xénophon et Platon ont d’ailleurs tous les deux écrit une *Apologie de Socrate* cherchant à montrer, contre les détracteurs et les accusateurs de Socrate, que ce dernier n’a pas corrompu la jeunesse mais qu’il a été plutôt un modèle de vertu aidant ses jeunes disciples à s’améliorer moralement.

Si Socrate a joué un rôle si incontournable, c’est non seulement à cause de sa manière de penser et de parler, mais c’est aussi pour sa manière de vivre. Paroles et actes, art de penser et de parler d’une part et art de vivre d’autre part sont chez lui intimement liés. C’est cette cohérence entre la pensée et la vie qui a également frappé notre imaginaire collectif depuis 399 avant J.-C., date de sa mort. C’est non seulement tout au long de sa vie active que Socrate incarnera la philosophie à travers ses échanges intellectuels et discursifs avec ses semblables, mais c’est également dans sa mort exemplaire qu’il l’illustrera admirablement. L’acte de mourir de celui qui a été injustement condamné à boire la ciguë pour avoir perverti la jeunesse et avoir prôné des divinités étrangères à celles de la cité, et qui respectera malgré tout le verdict des juges alors que Criton, l’un de ses amis, lui avait proposé de l’aider à s’enfuir de prison, constitue l’œuvre

---

<sup>6</sup> Orsier (J.), *Le Phédon de Platon et le Socrate de Lamartine*. Suivis d’un aperçu historique et critique sur la philosophie ancienne, Vannes, 1918, p. 22.

<sup>7</sup> Cf. Romeyer Dherbey (G.) (dir.), Gourinat (J.-B.) (éd.), *Socrate et les Socratiques*, Paris, Vrin, « Bibliothèque d’Histoire de la Philosophie », 2001.

majeure ou le chef-d'œuvre par excellence de celui qui n'a rien écrit. En agissant de cette manière, Socrate témoigne de son profond respect des lois de la cité et d'une cohérence exemplaire dans le genre de vie qu'il a mené. N'oublions pas qu'aux yeux des Grecs, les lois permettent de combattre ou de mettre des limites à toute forme de violence, de démesure et de division au sein de la cité et de sauvegarder ainsi sa cohésion et son unité. Il ne s'agissait surtout pas, pour Socrate, d'aller à l'encontre de ces lois divines et sacrées que Platon personnifie dans le *Criton*.

L'exemplarité morale et civique de Socrate est souvent rappelée par ses disciples et ses amis. Selon, son ami, Chéréphon, qui a consulté l'Oracle de Delphes, Socrate serait « le plus sage » ou « le plus savant » des hommes (*Apologie de Socrate*, 21 a). Socrate est exemplaire, car il se distingue par son courage sur le champ de bataille et par sa fermeté éthique exceptionnels face à la mort. C'est cette mort qui est racontée par Platon dans le *Phédon* et par Lamartine dans son poème. Il s'agit donc pour Lamartine de décrire l'acte de mourir du sage habité par un calme exemplaire en compagnie de ses amis et de sa femme éplorés et désespérés. Cet événement et cette scène dramatique et théâtrale de la mort de Socrate, ayant eu lieu à Athènes en 399 avant J.-C., rapportés quelques années plus tard par Platon dans le *Phédon*, ont non seulement été racontés au début du XIX<sup>ème</sup> siècle par Lamartine, né à Macon en 1790 et décédé à Paris en 1869, mais ont été aussi représentés par le peintre français Jacques-Louis David en 1787, c'est-à-dire trente-six ans avant la parution du poème de Lamartine (1823). En contemplant ce tableau, également intitulé « La mort de Socrate », actuellement conservé au *Metropolitan Museum of Art* de New York, on peut voir Socrate, l'index pointé vers le ciel, discutant avec ses disciples et amis au sujet de l'immortalité de l'âme. On peut également apercevoir à gauche du tableau un personnage assis et immobile qui tourne le dos à Socrate désignant Platon qui, ce jour-là, n'avait pas pu assister à la mort de son maître. Certains textes notent que l'absence de Platon était due au fait qu'il était malade. Tout ceci pour dire que l'acte de mourir du premier des philosophes jouera un rôle fondamental pour toute l'histoire de la culture et de la pensée occidentale. Mais comment expliquer le calme et le courage de Socrate face à la mort, racontés par Platon dans le *Phédon* que Lamartine reprend à son compte, et qui ont contribué à broser ce portrait élogieux du philosophe au fil du temps ?

Si Socrate n'a pas peur de mourir et s'il garde son calme<sup>8</sup>, c'est non seulement parce qu'il incarne, en acte, l'une des vertus cardinales qu'est le courage, mais c'est aussi parce qu'il donne un fondement théorique et intellectuel à l'acte courageux qu'il accomplit, c'est-à-dire qu'il est en mesure de l'expliquer ou d'en « rendre raison » (*logon didonai*) théoriquement. Quelles sont ces explications ? Dans l'*Apologie de Socrate* et dans le *Phédon*, Platon propose deux explications différentes et complémentaires pour rendre raison intellectuellement du courage de Socrate. Dans l'*Apologie de Socrate*, 28 d-29 d, il met en parallèle le Socrate hoplite ou soldat se battant courageusement sur le champ de bataille pour sa cité et le Socrate philosophe qui n'a pas peur de mourir en philosophant sur l'agora et dans les rues d'Athènes avec ses semblables. L'analogie qui est établie par Platon entre le Socrate soldat et le Socrate philosophe est intéressante, car elle illustre le courage d'un Socrate plaçant les valeurs du devoir et de l'honneur au-dessus de la crainte de la mort. En bon citoyen qui se respecte, il défend la cité d'Athènes face à ses ennemis, et considère que sa pratique de la philosophie sur l'agora et dans les rues d'Athènes résulte d'une mission divine qui lui a été assignée par l'Oracle de Delphes. Le fondement intellectuel ou théorique, avancé dans ce dialogue pour rendre raison du courage de Socrate, réside dans sa pratique de « l'inscience », consistant à reconnaître, à la différence de ses interlocuteurs qui prétendent tout connaître, qu'il ne sait rien, prenant ainsi conscience de son non savoir et de son ignorance. Dans de telles conditions, Socrate, qui sait qu'il ne sait rien au sujet de la mort, ne peut en avoir peur, à la différence de ses concitoyens persuadés de savoir ce qu'elle est, considérant qu'elle est un mal plutôt qu'un bien. Socrate suspend donc son jugement au sujet de la mort. Ne sachant pas ce qu'elle est, il ne peut en avoir peur. Il se peut que cette mort soit un bien et qu'une fois la vie achevée, il aura le bonheur de rencontrer dans l'au-delà des hommes célèbres et divins avec lesquels il continuera à discuter et à pratiquer la philosophie (*Apologie de Socrate*, 41 a-b).

---

<sup>8</sup> Platon, et Lamartine après lui, insistent tous les deux sur le fait que Socrate contribue à instaurer le calme au cours de l'entretien avec ses amis. Comme dans le *Phédon*, 60 a, où Socrate ordonne qu'on reconduise sa femme en lamentations à la maison ; ici, dans le poème de Lamartine, Socrate fait de même. Il demande qu'on éloigne les femmes et invite son épouse à essuyer ses larmes. Il demande aussi à ses disciples de retenir leurs larmes et de garder leur calme afin de dialoguer sereinement et rationnellement avec eux. L'entretien des derniers instants du philosophe est donc mis sous le patronage du *logos*, de la raison, et non sous celui du *pathos*, de l'affect et des émotions malgré le caractère dramatique de la situation et de la scène. Dans le *Phédon*, 114 e-115 a, Socrate souligne que l'homme philosophe, qui s'est soucié de son âme tout au long de sa vie, en s'exerçant à séparer l'âme des préoccupations du corps, « attend calmement son voyage vers l'Hadès ». Se comparant à un « personnage de tragédie », il ajoutera que « c'est maintenant, déjà, que le destin » l'appelle.

Dans le *Phédon*, 63 b-c, Platon avance une autre explication pour rendre raison du courage de Socrate. Cette explication ne passe pas par l'inscience et par une forme de négation : « Socrate *ne sait rien* » au sujet de la mort et « *ne peut en avoir peur* », mais s'appuie plutôt sur une affirmation ou une croyance en l'immortalité de l'âme qui représente une « grande espérance » (114 c-d) ou un « immense et bel espoir » (70 a). C'est donc par le biais de cette croyance en l'immortalité de l'âme et c'est grâce à cet espoir ou à cette espérance<sup>9</sup> qui s'offre à lui que Socrate vaincra toute forme de peur de la mort sachant pertinemment qu'il connaîtra le bonheur en rencontrant dans l'au-delà, non seulement des hommes vertueux et divins comme dans *l'Apologie*, mais les dieux eux-mêmes dont il partagera désormais l'immortalité. Pour résumer les choses, on peut dire que le calme de Socrate face à la mort s'explique intellectuellement par la mise en œuvre de l'inscience socratique appliquée à la question de la mort dans *l'Apologie* et par la croyance en l'immortalité de l'âme ouvrant sur une « grande espérance » dans le *Phédon*, ce qui ne pouvait qu'interpeller Lamartine, le poète philosophe, angoissé par la question existentielle et métaphysique de la mort qui l'habite.

Avant d'aborder l'étude du poème de Lamartine dans son rapport au *Phédon* de Platon qui est sa source principale, essayons d'expliquer un peu plus les raisons existentielles de l'angoisse et du *pathos* de Lamartine qui l'ont poussé à vouloir réfléchir sur ce thème de la mort.

Définissant la poésie, Lamartine dira qu'elle doit être comprise comme « chant de l'âme » et que ce « chant intérieur » de l'âme est « de la raison chantée »<sup>10</sup>, c'est-à-dire que sa poésie possède une portée rationnelle. Ce chant est censé l'aider à comprendre rationnellement son mal et à trouver un remède à cette angoisse existentielle qui l'habite depuis son enfance. Le mal, qui

---

<sup>9</sup> Dans le *Phédon*, 63 c, Socrate dit son espoir (*elpizô* : « j'espère ») « d'aller auprès des dieux qui sont des maîtres parfaitement bons » et affirme qu'il a « bon espoir (*euelpis*) que, pour les morts, quelque chose existe et, comme cela se dit du reste depuis longtemps, quelque chose de bien meilleur pour les bons que pour les mauvais » (Platon, *Phédon*, Traduction nouvelle, introduction et notes par Monique Dixsaut, Paris, GF-Flammarion, 1991, p. 211). Comme le note Dixsaut (M.), *op. cit.*, p. 329, n. 63 : « Qu'il y ait quelque chose après la mort, c'était déjà la croyance des héros d'Homère [*Iliade*, XXIII, 103] ». Le Socrate du *Phédon* 114 c-d, précisera que cette « grande espérance » (*elpis megalè*) (cf. *infra*, n. 40) en l'immortalité de l'âme représente, à ses yeux, un « beau risque » (*kalos kindunos*) (114 d 6) qui vaut la peine d'être couru. Les notions d'espoir et d'espérance se retrouvent également chez Lamartine. Dès le début de son poème, les interlocuteurs du Socrate de Lamartine lui demandent de leur parler « d'espérance et d'immortalité » (Lamartine, *Œuvres poétiques*, « La mort de Socrate », éd. Guyard (M.-L.), *op. cit.*, p. 88). « L'œil rayonnant d'espoir » (*ibid.*, p. 89), le Socrate de Lamartine évoquera son espérance dans les dieux (*ibid.*, p. 102 : « espérons dans les dieux ») et renvoie à ce qu'il appelle le « vol de l'espérance » en direction des dieux. L'idée d'un « beau risque », mentionnée dans le *Phédon* de Platon, n'apparaît cependant pas dans le poème de Lamartine.

<sup>10</sup> Cf. à ce sujet les *Destinées de la poésie* (février 1834).



l'envahit et qui n'a pas manqué d'inquiéter sa mère, n'est rien d'autre que la mélancolie. Ce « mal du siècle » qu'est la mélancolie vécue par Lamartine au cours de sa jeunesse, dont beaucoup jeunes gens du XIX<sup>ème</sup> siècle romantique ont également souffert<sup>11</sup>, permet déjà de se faire une idée du profil psychologique du poète et constitue le terreau à partir duquel va se greffer une série de malheurs causés par la perte d'être chers, comme par exemple la mort en 1817 de Julie Charles, son amante rencontrée aux bords du Lac du Bourget en 1816 qui va lui inspirer le célèbre poème, « Le Lac », publié en 1820 dans les *Méditations poétiques*. La mort suivante, en 1822, de son fils, le petit Alphonse né en 1821, va accroître son chagrin. L'épreuve de la maladie vécue en 1820 par Lamartine lui-même, croyant mourir d'une pneumonie sévère creusera en lui cette angoisse de la mort le conduisant à la conversion au Dieu de la religion catholique. C'est dans ce cadre qu'il faut comprendre le sens du poème de Lamartine portant sur « La mort de Socrate ».

La conversion de Lamartine à la religion catholique en 1820 ne sera pas définitive puisqu'à la suite du décès de sa fille, Julia, à Beyrouth, en 1832, au cours du voyage en Orient qu'il effectue avec sa femme Mary-Ann Birsh qu'il avait épousée à la Sainte Chapelle de Chambéry (1820), l'éloignera du catholicisme. De 1820, date de sa conversion et de son mariage avec Marianne Birsh jusqu'à la mort de leur fille Julia en 1832 âgée de dix ans, le sort semble s'acharner sur Lamartine qui perdra successivement, on l'a dit, son fils Alphonse en 1822, sa sœur Césarine en 1824, sa mère en 1829 et sa belle-mère en 1831. Il connaîtra à nouveau la douleur, au-delà de cette date fatidique de 1832 qui le conduira à s'éloigner du catholicisme pour adopter désormais une forme de déisme dans lequel le Dieu-Raison auquel il croit devient de plus en plus abstrait et intellectuel. Gérard Unger dira à ce sujet que « jusqu'à l'extrême fin de sa vie, Lamartine restera un déiste fervent et priant Dieu, ce qui le différencie par exemple, des voltairiens de son temps qui croient en un Dieu 'grand horloger de l'Univers' mais refusent tout lien personnel avec lui »<sup>12</sup>. Après 1832, Lamartine va à nouveau perdre son ami Louis Vignet en 1837, connaîtra le chagrin de la mort de son père en 1840 et de son meilleur ami Aymon de Virieu en 1841. Les événements tragiques, vécus par Lamartine tout au long de sa vie, ne pouvaient qu'accroître son angoisse existentielle de la mort et l'amener à recourir à la philosophie et à la religion, à ce qu'il appelle plus précisément la « poésie

---

<sup>11</sup> Cf. Trénard (L.), « L'empreinte bugiste sur Lamartine », *Le Bugey*, n° 59, 1972, p. 409-410 ; Connille (J.-F.), « Aix-en-Savoie et Lamartine », *Arts et mémoires*, n° 89, juin 2016, p. 16-17.

<sup>12</sup> Unger (G.), *Lamartine, poète et homme d'Etat*, Paris, Flammarion, 1998, p. 207.

religieuse »<sup>13</sup>. La poésie philosophique et la poésie religieuse de Lamartine semblent aller de pair puisque toutes les deux ont pour dénominateur commun d'affronter les problèmes métaphysiques et existentiels rencontrés et vécus par le poète. La poésie religieuse est par conséquent, elle aussi, une « poésie métaphysique ».

Qu'est-ce que la mort ? Qu'est-ce que mourir ? L'âme existe-t-elle ? Quelle est son rapport au corps ? Si l'âme existe, est-elle immortelle ? De quelle manière ? Telles sont les questions que Lamartine se pose et qui ont été posées par Platon dans le *Phédon* sur lequel il s'appuie, en tentant de raconter à sa manière et avec ses propres mots l'acte fondateur de la mort du philosophe et de ses dernières paroles qui feront office de testament philosophique. Il s'agit en d'autres termes pour Lamartine, mettant en scène Socrate en prison en compagnie de ses amis, d'annoncer, à travers l'affirmation de l'existence de l'âme et de son immortalité, une espérance sur laquelle le *Phédon* de Platon avait déjà insisté.

La question qui se pose aux critiques littéraires et aux historiens de la pensée est celle de savoir si Lamartine a traduit fidèlement les idées développées par Platon au sujet de Socrate et de l'événement dramatique de sa mort, ou s'il a plutôt trahi Platon qu'il tente d'imiter. Je me propose de voir, en un premier temps, en quoi et comment la littérature secondaire ou les interprètes de Lamartine ont été amenés à déceler des distorsions ou des trahisons opérées par le poème de Lamartine dans son rapport au texte du *Phédon* de Platon avant de remettre en cause, en un deuxième temps, certaines de leurs critiques qui me semblent parfois sévères ou injustifiées en vue de défendre le poète romantique face à ses détracteurs, un peu à la manière des disciples de Socrate qui ont pris la défense de Socrate suite à sa mort. La démarche qui sera la mienne dans la seconde partie de cet exposé, consistera à expliquer ou à interpréter philosophiquement et historiquement certains passages du poème dans le but de restituer le sens profond de la pensée de Lamartine qui a parfois échappé à ses commentateurs trop pressés de le condamner. Il s'agira en d'autres termes de relever ici ou là certains aspects de sa pensée négligés par ses critiques. Je tiens à préciser que cette enquête herméneutique (interprétative) du poème n'a nullement la prétention d'être exhaustive.

---

<sup>13</sup> « La poésie », dit-il, dans les *Destinées de la poésie* (1834), « sera de la raison chantée, elle sera philosophique [et] religieuse... ».

Essayons de voir comment Lamartine a pris connaissance du *Phédon* de Platon sur lequel il va s'appuyer, avant de comparer son poème au dialogue de Platon. La biographie de Lamartine sera utile pour comprendre cette importance accordée au *Phédon*.

Dans le 1er Entretien du *Cours familial de littérature* (publié en vingt-huit volumes de 1856 à 1869), Lamartine raconte l'épisode vivant de la lecture en grec et de la traduction en français du *Phédon* de Platon effectuées, un soir d'été, en pleine nature, non loin de son domicile, à Milly, par Monsieur de Vaudran, un ami de la famille<sup>14</sup>, en présence de l'abbé Dumont, vicaire de Buisson<sup>15</sup>, du père de Lamartine et de Lamartine lui-même encore enfant<sup>16</sup>. Cet épisode de la lecture et de la traduction du *Phédon* qui a eu lieu ce soir-là semble l'avoir marqué. C'est plus tard, en 1807, en suivant les cours de philosophie prodigués en latin par l'abbé Wrintz au collège de Belley tenu par les Frères de la Foi (ex Jésuites), et c'est à Rome, en 1811, auprès de son ami Fréminville, qu'il précisera sa connaissance de Platon<sup>17</sup>. Lamartine devait revoir, son « cher maître en Platon », à Paris, en 1814 et au cours de l'hiver 1822-1823. Il faut ajouter, qu'avant d'apprécier véritablement la fréquentation assidue des textes anciens et d'y prendre plaisir au collège de Belley, Lamartine reconnaît avoir souffert de l'apprentissage aride du grec et du latin à l'âge où, dit-il, les « enfants voudraient qu'il n'y eût pas d'autres langues que celles qu'ils balbutient, entrecoupées de baisers, sur le sein de leur nourrice ou sur les genoux de leurs mères. Ces années, ajoute-t-il, furent plus amères pour moi peut-être que pour un autre ; plus le nid est doux sur l'arbre et sous l'aile de la mère, plus l'oiseau déteste les barreaux de la cage où on lui siffle des airs empruntés qu'il doit répéter sans les comprendre ».

Pour en revenir au *Phédon* qui est sa référence principale dans la rédaction de son poème sur « La mort de Socrate », on apprend que Lamartine a lu la traduction commentée du *Phédon* réalisée par Victor Cousin qui venait d'être publiée en décembre 1822<sup>18</sup> et que c'est finalement grâce à cette lecture qu'il

---

<sup>14</sup> Monsieur de Vaudran « avait été directeur d'un des ministères les plus importants, au commencement du règne de Louis XVI » (1er Entretien).

<sup>15</sup> L'abbé Dumont qui est le neveu de l'ancien curé de Buisson, hameau situé non loin de Milly, avait été le secrétaire de l'évêque de Macon. Fort cultivé, il a manifestement exercé une influence sur la formation intellectuelle de Lamartine (1er Entretien).

<sup>16</sup> Lamartine signale également, dans son 1er Entretien, l'existence de Monsieur de Valmont qui avait été Jésuite et qui avait eu l'occasion de voir Lamartine encore enfant dans le cabinet d'étude de son oncle. Lamartine notera dans cet Entretien que Monsieur de Valmont, qui était doté d'une « prodigieuse instruction classique », lui avait « donné en passant quelques leçons de complaisance pour l'étude du grec et du latin ».

<sup>17</sup> Cf. Lamartine, *Œuvres poétiques*, éd. Guyard (M.-F.), *op.cit.*, p. 1817-1818.

<sup>18</sup> *Œuvres de Platon*, traduites par Victor Cousin, tome premier, Paris, chez Bossanges Frères, 1822.

concrétisera son projet d'écriture pendant l'hiver 1822-1823, médité six ans auparavant en 1817. La composition du poème se réalisera très rapidement en l'espace d'un mois. En février 1823, Lamartine écrit à son ami Virieu qu'il est en train de rédiger un chant sur la mort de Socrate, une rédaction qui prendra fin un mois plus tard en mars 1823, annonçant ainsi à son ami que son « *Socrate est fini* ».

Mais qui est Victor Cousin, dont la traduction du *Phédon* a finalement permis à Lamartine de déclencher son travail d'écriture qui a attendu six ans avant de se réaliser ? Lamartine dira à son ami Virieu que c'est la traduction du *Phédon* par Victor Cousin qui lui a fait repenser à ce projet qu'il réalisera en de très brefs délais. Victor Cousin, né deux ans après Lamartine, en 1792, et mort deux ans avant le poète romantique en 1867, est le fondateur de la tradition des études d'histoire de la philosophie qui va faire connaître en France la philosophie allemande de Kant, Fichte, Schelling et Hegel tout en développant une philosophie éclectique. La méthode éclectique consiste à étudier les divers systèmes apparus au cours de l'histoire de la philosophie pour en prélever ce qu'il y a de vrai et de meilleur, dans le but d'élaborer un système cohérent du point de vue de la raison. L'éclectisme, aujourd'hui décrié, ne vise donc pas à concilier ou à mêler uniquement les points de vue différents, voire opposés, de divers courants philosophiques qui sont apparemment incompatibles, comme par exemple la métaphysique et l'empirisme, la métaphysique et la psychologie. L'éclectisme de Victor Cousin, associé à une forme de spiritualisme et d'orientalisme, ne manquera pas d'influencer la pensée de Lamartine<sup>19</sup>. Ce sont également les traductions des autres dialogues de Platon et l'édition de l'œuvre du néoplatonicien Proclus (Vème siècle après J.-C.), réalisées par Victor Cousin qui marqueront le poète. Précisons que Victor Cousin a par ailleurs édité l'ensemble de l'œuvre de Descartes. L'Avertissement de « La mort de Socrate » se termine par l'éloge de Victor Cousin qui, selon les dires de Lamartine, est à l'origine de « l'admirable traduction de Platon ».

Dans le premier volume de ses traductions, Victor Cousin s'en tient au groupement des dialogues de Platon en une tétralogie réalisée par Thrasyllus au Ier siècle<sup>20</sup>. Cette tétralogie est constituée des quatre dialogues relatifs au procès, à l'accusation et à la mort de Socrate que sont l'*Euthyphron* ou *Sur la*

---

<sup>19</sup> Victor Cousin considérait que l'Orient est le berceau de la civilisation et de la philosophie. Il n'est donc pas étonnant de voir Lamartine établir, à sa suite, des rapprochements entre Platon et Bouddha, et soutenir que la poésie allemande a subi l'influence de la pensée indienne.

<sup>20</sup> Cf. Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, Livre III.

*piété, l'Apologie de Socrate, du genre éthique, le Criton ou Sur le devoir, et le Phédon ou Sur l'Âme. Marc Citoleux note en effet que « Le premier volume [de la traduction de Victor Cousin] renferme l'Euthyphron, l'Apologie, le Criton, le Phédon, parut en 1822 [...]. On peut [donc] dire que pour Lamartine la philosophie générale de Platon tient dans le premier livre de la traduction de Cousin ». Par ailleurs ce serait en 1831 que Lamartine prendra connaissance du volume VI qui contient la traduction du Banquet<sup>21</sup>.*

Cet intérêt accordé à Platon par Victor Cousin et par Lamartine s'explique par le fait qu'au début du XIX<sup>ème</sup> siècle Platon devient une autorité incontestable un peu comme celle acquise par Aristote au Moyen Age, car « lassés par le matérialisme du XVIII<sup>ème</sup> siècle, les philosophes éprouvaient le besoin d'une doctrine qui dépasse le monde sensible et parle aux hommes de l'au-delà. Platon devint leur guide et Cousin le traduisit. Dans les *Nouvelles Confidences* [Livre IV, chap. XVI] Lamartine appelle cette renaissance de l'Idéalisme 'un platonisme moderne'. Lui-même s'étant laissé gagné au charme de Platon »<sup>22</sup>.

Lamartine prendra connaissance d'Aristote assez tardivement grâce à la « traduction de Barthélémy-Saint Hilaire. Cette traduction fut commencée seulement en 1832 [c'est-à-dire dix ans après celle achevée du *Phédon* par Cousin]. Lamartine ignora l'existence de Barthélémy-Saint Hilaire jusqu'en 1848. Il ne dut le consulter sur Aristote qu'en 1864 »<sup>23</sup>. Si Lamartine adopte la critique aristotélicienne de la *République* de Platon abolissant la famille et la propriété, il reproche cependant au Stagirite d'étudier l'âme dans le cadre d'une physiologie<sup>24</sup> et de « mettre en doute l'immortalité, la spiritualité, la substantialité de l'âme »<sup>25</sup>.

Venons-en maintenant aux distorsions opérées par Lamartine dans son poème sur « La mort de Socrate » par rapport au *Phédon* de Platon. Ces distorsions relevées par les critiques sont nombreuses. On peut en mentionner certaines, comme par exemple le fait que Lamartine utilise des noms latins au lieu de noms

---

<sup>21</sup> Citoleux (M.), *La Poésie philosophique au XIX<sup>ème</sup> siècle*. Lamartine, Genève, Slatkine reprints, 1973, p. 82

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 97.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 97. Aristote, dans son traité célèbre intitulé *De l'âme (Peri Psuchès ou De anima)* qui fera couler beaucoup d'encre dans l'Antiquité chez les commentateurs grecs d'Aristote, et au Moyen Age avec les commentateurs juifs, arabes et latins, ne rédige pas, contrairement à ce que l'on peut penser, une « psychologie », car le Stagirite comprend le statut de l'âme au sein d'une physique ou d'une physiologie.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 97. Le *De anima* d'Aristote met l'accent sur l'âme comme faculté ou puissance (*dunamis*) et non comme substance (*ousia*). Le lecteur averti d'Aristote pourra cependant trouver ici ou là dans le *De anima*, et ailleurs dans son œuvre, des allusions à la substantialité de l'âme ou de l'intellect (*nous*) représentant la partie la plus élevée de l'âme.

grecs pour désigner les dieux de l'Olympe<sup>26</sup> et certains sites grecs<sup>27</sup>. Sa topographie est fantaisiste et sa géographie est sacrifiée lorsqu'on apprend que les sommets du Taygète dans le Péloponnèse sont situés à proximité d'Athènes<sup>28</sup>, sans parler du regard étonnamment perçant de Socrate qui, de sa prison d'Athènes est en mesure d'apercevoir l'île de Délos pourtant située, bien loin, dans les cyclades<sup>29</sup>. Lamartine déforme également le nom de Sophronisque, le père de Socrate, en Sophronique<sup>30</sup>, confond le mot de *theôria* qui signifie « députation en vue d'un pèlerinage » avec le mot de *theôris* qui désigne le « vaisseau »<sup>31</sup>. Les personnages mis en scène dans le poème de Lamartine sont également moins nombreux que ceux du *Phédon*. Par ailleurs, chez Lamartine, Cébès est l'interlocuteur principal de Socrate<sup>32</sup>, alors que chez Platon, c'est Phédon qui occupe ce rôle prépondérant pour avoir été le témoin direct et historique des derniers instants et des dernières paroles de Socrate qu'il va rapporter à Echécrate avant d'être transmis à Platon, absent le jour de la mort du maître pour cause de maladie. Dans de telles conditions, il était légitime que Platon choisisse de faire de Phédon l'interlocuteur principal de Socrate et donne à son dialogue le titre de son héros éponyme. On peut ajouter que là où le *Phédon* de Platon met en scène Xanthippe, la femme que Socrate a réellement épousée, Lamartine ne la mentionne pas et la remplace par Myrto, la seconde femme qu'il aurait eue, suivant en cela une tradition suspecte d'après laquelle Socrate aurait été marié deux fois<sup>33</sup>.

Les critiques déplorent également que Lamartine ait négligé dans son poème l'ironie que Socrate met habituellement en œuvre dans ses dialogues avec ses interlocuteurs<sup>34</sup>, feignant la naïveté et l'ignorance en vue de les conduire

---

<sup>26</sup> Vénus au lieu d'Aphrodite, Neptune au lieu de Poséidon, et Mars au lieu d'Arès. Guyard (M.-F.), « Le rêve grec de Lamartine », *L'Hellénisme contemporain*, Deuxième série, Tome X, Fasc. I, Athènes, Janvier-Février 1956, p. 4, note que « sous ces noms latinisés, un Racine, un Chénier avaient su retrouver et communiquer le sentiment des grands mythes helléniques ».

<sup>27</sup> Sounion est rendu par Sunium.

<sup>28</sup> Cf. Guyard (M.-F.), « Le rêve grec de Lamartine », art. cit., p. 5-6 ; Court (A.), « Lamartine et la Grèce », in *Le Romantisme et la Grèce*. Actes du 4<sup>ème</sup> colloque de la Villa Kérylos à Beaulieu-sur-Mer du 30 septembre au 3 octobre 1993, Paris, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 1994, p. 105.

<sup>29</sup> Art. cit.

<sup>30</sup> Cf. Lamartine, *Œuvres choisies*, Avec biographie, notes critiques, grammaticales, historiques et illustrations documentaires par Maurice Levaillant, Paris, Librairie A. Hatier, 1935, p. 269, n. 17. L'un des intérêts de cet ouvrage réside dans les annotations explicatives fournies pour chaque vers du poème de Lamartine (pp. 268-298).

<sup>31</sup> Lamartine, *Œuvres choisies*, par Levaillant (M.), *op. cit.*, p. 271, n. 42 ; Lamartine, *Œuvres poétiques*, éd. Guyard (M.-F.), *op. cit.*, p. 1819, n. 2.

<sup>32</sup> Comme d'ailleurs dans la nouvelle de Marguerite Yourcenar intitulée « Phédon ou le vertige ». Cf. Yourcenar (M.), *Feux*, Paris, Gallimard, « L'imaginaire », [1936], 1974.

<sup>33</sup> Orsier (J.), *Le Phédon de Platon et le Socrate de Lamartine*, *op. cit.*, p. 269, n. 19.

<sup>34</sup> Citoleux (M.), *La Poésie philosophique au XIX<sup>ème</sup> siècle*. Lamartine, *op. cit.*, p. 83.

progressivement, par un jeu de questions et de réponses brèves, à reconnaître qu'ils ne savent rien au terme de l'échange dialectique, alors qu'ils prétendaient être détenteurs d'un savoir certain au tout début de l'entretien.

Certains commentateurs notent à juste titre que la théorie des Idées qu'on trouve dans le *Phédon*, qui est un dialogue de la maturité dans lequel Platon met en place sa doctrine des Idées, n'apparaît pas dans le poème de Lamartine. En lisant attentivement le poème de Lamartine, je n'ai en effet repéré qu'une seule et unique occurrence du terme de « bien » qualifié de « vrai bien ». Les commentateurs sont d'accord pour reconnaître que Lamartine, à la grande différence du *Phédon* de Platon, n'évoque pas non plus dans son poème les arguments avancés par le Socrate de Platon en vue de prouver l'immortalité de l'âme, comme par exemple l'argument de la réminiscence d'après lequel l'âme aurait existé avant le corps et aurait contemplé les Idées avant de s'incarner. Une fois rentrée dans un corps, l'âme qui préexistait au corps et qui possédait une certaine parenté avec les Formes éternelles, pourra, dit Platon, « se souvenir » ou « se ressouvenir » de ces Idées au cours de sa vie sensible d'ici-bas<sup>35</sup>. On peut ajouter, que si Lamartine évoque ailleurs dans son œuvre la doctrine des Idées, il remettra en cause leur réalisme, en suivant en cela Victor Cousin, alors que Platon soutenait pourtant que les Idées étaient bien des êtres réels. Victor Cousin, et Lamartine après lui, considèrent finalement que les idées ne se trouvent qu'au sein de l'individu et ne possèdent en aucun cas une existence propre ou objective<sup>36</sup>.

Lamartine n'évoquera pas non plus dans son poème la dialectique platonicienne qui correspond, d'après ce qu'il nous rapporte dans son *Cours familier de littérature*, à un « jeu de mots » ou à une « logomachie » puérile tout en reconnaissant cependant qu'elle permet de discerner l'opinion de la science.

Enfin, le reproche majeur adressé à Lamartine porte sur la lecture chrétienne que Lamartine fait de Socrate, de Platon, du *Phédon*, et de certains concepts-clés de la philosophie socratique et platonicienne. Socrate devient le précurseur du Christ, et le « démon » socratique, cette voix intérieure qui « lui inspira la sagesse dès sa jeunesse »<sup>37</sup> finit par s'identifier au Verbe du Dieu chrétien, au « Verbe conçu », « Rayon co-éternel » du Père qui se révèle et se dévoile pour correspondre finalement au Dieu un et trine<sup>38</sup> auquel Lamartine croit et pour

---

<sup>35</sup> Sur le ressouvenir ou la réminiscence, voir Platon, *Phédon*, 72 e-77 a et *Ménon*, 85 d-86 b.

<sup>36</sup> Citoleux (M.), *op. cit.*, p. 90.

<sup>37</sup> Lamartine, *Œuvres poétiques*, « La mort de Socrate », éd. Guyard (M.-F.), *op. cit.*, p. 89.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 106

lequel aucun autel n'est exigé contrairement aux autels multiples du polythéisme et de l'idolâtrie de la religion des Grecs qu'il dénonce à l'instar de Paul de Tarse sur l'Aréopage d'Athènes.

N'oublions pas que dans l'épigraphe qu'on trouve dans les premières éditions et qui est située en tête du poème, on pouvait lire les mots suivants de Lamartine : « La Vérité, c'est Dieu ! », alors qu'il faudrait écrire : « La Vérité, c'est l'Idée de Bien ! », si l'on veut être en phase avec le *Phédon* de Platon ou avec d'autres dialogues de l'Athénien<sup>39</sup>. A la différence de l'Idée de Bien qui est un principe impersonnel et abstrait selon Platon, le Dieu chrétien, auquel Lamartine croit, est un être personnel et incarné. Si Lamartine ne mentionne pas la doctrine platonicienne des Idées dans son poème, c'est peut-être parce qu'il ne veut pas mettre à mal ce lien étroit qu'il désire établir entre Platon et son propre christianisme, ou tout simplement parce qu'il considère que le Christ représente l'incarnation de l'Idée du Bien. Notons qu'aux yeux de Victor Cousin qui exerça une influence sur Lamartine, les Idées absolues du Bien, du Beau et du Vrai trouvent leur fondement en Dieu, faisant ainsi dépendre la doctrine platonicienne des Idées d'une cause suprême et unique qu'est Dieu.

Parmi les différences qu'on peut également recenser, j'en ajouterai une que les commentateurs ont manqué de signaler, celle consistant à transposer en termes chrétiens et religieux ce que Platon entendait en termes purement intellectuels : « l'œil de l'âme » qui, chez Platon, correspondait à la « pensée », correspond désormais, pour Lamartine, à la « foi ». Ce qui entraîne Lamartine à réfléchir sur la problématique de la raison et de la foi qui ne fait pas partie des préoccupations du *Phédon*. « La raison proclame », dit-il, ce que « voit seulement la foi ». La raison n'est plus, comme chez Platon, la faculté la plus élevée de l'âme percevant les Idées invisibles. Elle est seconde par rapport à la foi qui est première, puisque cette raison « proclame », c'est-à-dire qu'elle « traduit discursivement et successivement » ce que la foi est la seule à saisir en premier, à savoir le Dieu unique, créateur de tout bien, invisible et mystérieux. L'objet de la saisie par la raison chez Platon et l'objet de la saisie par la foi chez Lamartine, diffère de l'un à l'autre. Pour l'un, l'objet invisible contemplé et saisi par la raison sont les Idées impersonnelles ; alors que pour l'autre, l'être mystérieux invisible et mystérieux que la *foi* perçoit et qui se dévoile correspond

---

<sup>39</sup> Sur Le rôle fondamental joué par l'Idée du Bien dans le *Phédon* et dans *La République*, voir Fattal (M.), « Du Bien dans le *Phédon* de Platon (*On the Good on Plato's Phaedo*) », *Archive of the History of Philosophy And Social Thought*, Vol. 62, 2017, pp. 25-53 ; du même auteur, *Du Bien et de la crise*. Platon, Parménide et Paul de Tarse, Paris, L'Harmattan, « Ouverture Philosophique », 2016, pp. 13-62 ; *Séparation et relation chez Platon et chez Plotin*, Paris, L'Harmattan, « Ouverture Philosophique », 2022, pp. 19-31.



au Dieu incarné et trinitaire du christianisme<sup>40</sup>, situé au-dessus des dieux du polythéisme grec. Marc Citoleux précise au sujet de ce dossier de la transposition chrétienne du platonisme qu'à « travers le *Phédon*, Lamartine voit l'Évangile [...] et qu'après « avoir escamoté la métempsychose, Lamartine [...] introduit dans son tableau de la vie future le dogme de la résurrection des corps »<sup>41</sup>. Notons ici que la métempsychose adoptée par Platon, qui présuppose la survivance de l'âme après sa mort dans des corps différents est une croyance que Platon emprunte au pythagorisme et à l'orphisme (VI<sup>ème</sup> siècle avant J.-C.). Il va de soi que la résurrection des corps n'a rien à voir avec la réincarnation ou la métempsychose platonicienne et pythagoricienne. Si Lamartine ne la mentionne pas, il fera cependant allusion à la croyance grecque et homérique en l'existence d'Hadès, Dieu des Enfers, Dieu invisible d'un lieu invisible et souterrain, correspondant à ce « là-bas » où les âmes séjournent en tant qu'ombres (Homère, *Illiade*, XXIII, 103)<sup>42</sup> afin d'y être jugées (*Apologie*, 40 e-41 a)<sup>43</sup>. Si Lamartine exclut de son récit toute forme de réincarnation ou de transmigration des âmes dans des corps différents développés par Platon dans certains dialogues<sup>44</sup>, et s'il ne cite pas nommément les juges des âmes que sont Minos,

---

<sup>40</sup> Bien que M. Dixsaut, Platon, *Phédon*, *op. cit.*, p. 400, n. 328, note à juste titre que la question de l'immortalité de l'âme relève de la foi ou de la croyance (*pistis*), on constate cependant que les usages du substantif de *pistis* (foi, croyance) et du verbe *pisteuein* (croire) sont rares dans le *Phédon* par rapport à la présence du substantif d'*elpis* (espérance, espoir) et du verbe *elpizein* (espérer). « La grande espérance », évoquée par Socrate dans le *Phédon*, 114 c-d (cf. *supra*, n. 9), et « l'immense et bel espoir » dont parle Cébès (*Phédon*, 70 a), seront déclinés et développés par Lamartine (*Œuvres poétiques*, « La mort de Socrate », éd. Guyard (M.-F.), *op. cit.*, p. 102) en termes de « croyance » (en l'existence de âme), d'« espérance » (dans les dieux) et d'« amour » entendu comme « lien des dieux et des mortels » (cf. le *Banquet* de Platon). Ce triptyque, ainsi constitué par Lamartine, semble renvoyer aux vertus théologiques chrétiennes que sont la foi, l'espérance et l'amour-charité (qui se distingue, certes, de l'amour-éros du *Banquet*). Dans le *Phédon*, 68 a-b, Socrate insistera, quant à lui, à trois reprises, sur la portée purement intellectuelle et philosophique de l'« espoir » ou de « l'espérance » (*elpis*, *elpidos*, *elpida*) de ceux qui, là-bas (Hadès), vont rencontrer la « pensée » pure dont ils ont été amoureux tout au long de leur vie.

<sup>41</sup> Citoleux (M.), *La Poésie philosophique au XIX<sup>ème</sup> siècle*. Lamartine, *op. cit.*, p. 88. Lamartine, *Œuvres poétiques*, éd. Guyard (M.-F.), « La mort de Socrate », *op. cit.*, p. 98, renvoie en effet à la résurrection des corps lorsqu'il parle de ces « corps immortels ou toujours renaissants », de ces « corps dans le ciel », qui sont « transformés » et glorifiés par l'âme.

<sup>42</sup> Lamartine va comparer (*Œuvres poétiques*, « La mort de Socrate », éd. Guyard (M.-F.), *op. cit.* p. 104) Socrate parlant à des ombres dans l'Hadès, rappelé par les dieux et sur lequel brille la lumière de l'immortalité, à Orphée « errant dans les demeures sombres » de l'Enfer et d'Hadès. Cette comparaison entre Socrate et Orphée, qui intervient à quelques pages avant la fin du poème, fait suite à la description dramatique du destin (*Ibid.* p. 93) des « fils impurs » qui, « errant dans les ténèbres » et « fuyant la lumière », n'ont pas réussi à séparer l'âme du corps, l'esprit de la chair au cours de leur vie terrestre, se rendant ainsi « coupables des nœuds qu'eux-mêmes ils ont serrés ». Le caractère dramatique des propos du poète réside notamment dans le fait de comprendre le rapport platonicien de l'âme et du corps en termes d'opposition d'esprit et de chair, de culpabilité, de honte, d'impureté, de cris, de pleurs et de tristesse habitant ces êtres « imparfaits » n'ayant pas réussi à se délivrer du « vil poids » de leurs corps.

<sup>43</sup> Voir aussi, Platon, *Gorgias*, 523 e-524 a.

<sup>44</sup> L. Brisson, *Platon, Apologie de Socrate, Criton*, Traductions inédites, introductions et notes, Paris, GF-Flammarion, 2005, p. 159, n. 324, précise, à juste titre, que « la métensomatose n'est jamais évoquée dans

Rhadamante et Eaque, il ne manquera pas non plus de faire allusion à la croyance grecque en ce lieu privilégié que sont les Champs Elysées, ces Iles des Bienheureux que Platon ne situe pas dans le monde souterrain de l'Hadès, mais « là-haut dans un séjour pur » à la surface d'une autre Terre imaginée par Platon où les hommes exceptionnels que sont les philosophes, ayant réussi à se purifier, vivent désormais sans corps (*Phédon*, 114 b-c) et sont en mesure de voir le ciel et les réalités véritables (*Phédon*, 109 d-110 b). Cette Terre véritable, évoquée par Platon à travers un récit mythique, est caractérisée par la beauté extraordinaire de ses couleurs, de sa végétation, de ses fleurs et de son climat exceptionnel (110 c-111 a). Lamartine fera également allusion à la croyance grecque dans le Tartare où les hommes injustes sont punis<sup>45</sup>. Lamartine semble progressivement confondre l'Elysée ou les Iles des Bienheureux avec cet « autre monde » ou avec ce « ciel » qu'est le Paradis chrétien que les « enfants du ciel » atteindront<sup>46</sup>, et identifier le Tartare à l'Enfer.

---

*l'Apologie* » et que ce thème est développé par Platon dans d'autres dialogues, comme dans *La République*. Voir à ce sujet le mythe eschatologique qui est raconté à la fin du Livre X de *La République*, en 617 d-621 d, décrivant les incarnations successives des âmes : les unes feront le choix de vies humaines, si dans leurs vies antérieures elles ont été justes, alors que les autres feront le choix de vies animales, si dans leurs vies antérieures elles ont été injustes. Cette croyance en la survivance de l'âme à travers ses différentes incarnations atteste de son immortalité (621 c) (voir au sujet de ce passage, le commentaire de Leroux (G.), *Platon, La République*, Traduction inédite, introduction et notes, Paris, GF-Flammarion, 2002, p. 732, n. 98). Sur la multiplicité des incarnations de l'âme, cf. Platon, *Phèdre*, 248 d-249 b. Voir également le récit eschatologique de la fin du *Phédon*, 107 d-114 d, racontant le voyage de l'âme vers l'Hadès qui confirme la croyance en l'immortalité de l'âme.

<sup>45</sup> Cf. le mythe de la destinée des âmes (celles des philosophes et des hommes pieux qui ont mené une « vie pure » et qui sont transportés à la surface de la Terre (Champs Elysées), celles qui ont mené une existence « moyenne » correspondant à la majorité des hommes, celles des grands criminels dont les fautes sont expiables, et celles des auteurs des crimes les plus atroces qui sont jetés dans le Tartare et qui n'en ressortent jamais) raconté dans le *Phédon*, 108 e-115 a. Voir à ce sujet le commentaire de Dixsaut (M.), *Platon, Phédon*, *op. cit.*, pp. 170-180, et plus précisément les pp. 176-178. Sur le destin précis des hommes expiant leurs fautes dans le Tartare et sur le sort de ceux qui seront transportés vers les Iles des Bienheureux, voir également, Platon, *Gorgias*, 523 a-527 e, *La République X*, 614-d, et le commentaire de Leroux (G.), *op. cit.*, p. 725, n. 59, ainsi que le *Phèdre*, 249 a-b. Dans le *Gorgias*, 522 e-523 a, Socrate dira à ce sujet que « si l'âme arrive aux portes de l'Hadès, toute remplie d'injustices, elle se trouvera dans la pire des conditions et souffrira les maux les plus douloureux [...] », et précisera les choses en racontant, là aussi, une histoire (un mythe, un récit) qui rend compte de la loi qui règne parmi les dieux, récompensant les bons et punissant les méchants : « Voici, dit-il, quelle est cette loi : si un homme meurt après avoir vécu une vie de justice et de piété, qu'il se rende aux Iles des bienheureux et qu'il vive là-bas dans la plus grande félicité, à l'abri de tout malheur ; mais s'il a vécu sans justice ni respect des dieux, qu'il se dirige vers la prison où on paye sa faute, où on est puni – cette prison qu'on appelle le Tartare » (Platon, *Gorgias*, Traduction inédite, introduction et notes par Monique Canto, Paris, GF Flammarion, 1987, p. 303). Canto (M.), *op. cit.*, p. 357, n. 263, note que « le Tartare est une forme de Purgatoire. L'idée de purgatoire, probablement d'origine pythagoricienne, est celle d'un lieu censé préparer les âmes à leur retour sur terre ; il est associé à la réincarnation (cf. *Phédon* 113 a-d et *République X* 615 a) ». La « deuxième fonction du Tartare, ajoute-t-elle, est [...] de présenter des exemples de châtements (*op. cit.*, p. 357, n. 264) et de souffrances (cf. *Gorgias*, 525 b).

<sup>46</sup> Levaillant (M.), *Lamartine, Œuvres choisies*, *op. cit.*, p. 282, dira à ce sujet que « Lamartine substitue à la description encore matérielle de l'autre monde que Platon prête à Socrate, une description, spiritualisée et anticipée du Paradis chrétien ». Sur l'Enfer, voir Citoleux (M.), *La Poésie philosophique au XIX<sup>ème</sup> siècle*.

Mais quel est le « chemin » que le sage doit emprunter pour accéder « au monde du bonheur et de la vérité » ? Comment doit-il vivre et mourir ? Qu'est-ce que vivre et qu'est-ce que mourir en philosophe ? Les réponses à ces questions posées à Socrate par ses interlocuteurs devraient permettre de constater que le vrai « moi » du philosophe réside dans sa pensée et son âme, et que cette âme incorporelle et immatérielle est immortelle.

J'en viens maintenant à la seconde partie de mon exposé qui se propose de montrer que Lamartine a été, malgré les multiples reproches qui lui ont été adressés, en mesure de saisir le sens de certains concepts-clés platoniciens tout en étant capable de restituer la définition platonicienne de la « philosophie » qu'il comprend, à juste titre, dans le rapport que l'âme du sage entretient avec son corps et avec la mort. Ce second développement visera à contrebalancer l'accusation d'anachronisme qui lui a été parfois faite, et permettre ainsi de porter un jugement moins sévère et plus équilibré au sujet de sa lecture de « certains aspects » du platonisme.

Il est étonnant par exemple de voir que Joseph Orsier, l'un des premiers et l'un des plus anciens commentateurs du poème de Lamartine, qui a enseigné la philosophie grecque et latine à Toulon au cours de l'année 1916-1917, et qui a consacré un ouvrage sur « La mort de Socrate » intitulé : *Le Phédon de Platon et le Socrate de Lamartine*, publié en 1918, n'ait pas du tout évoqué et commenté l'interprétation que Lamartine fait de la conception platonicienne de la philosophie comprise comme purification qui est pourtant fondamentale pour

---

Lamartine, *op. cit.*, p. 88. En fait, Lamartine identifiera l'Elysée au « ciel », à un « autre monde », à un « espace inaccessible aux hommes » (*Œuvres poétiques*, « La mort de Socrate », éd. Guyard (M.-F.), *op. cit.*, p. 97) que « l'âme heureuse du sage [Socrate] » atteint, pouvant ainsi contempler du « haut du ciel » où elle séjourne pour toujours, « le terrestre rivage » qu'elle a fréquenté dans sa vie antérieure, tout en étant capable de visiter de loin de « corps qu'elle a quitté » (propos énoncés dans les derniers vers du poème, *Ibid.*, p. 108). Ainsi, à la manière des héros ou des hommes exceptionnels dont les âmes séjournent dans ce lieu de repos et de félicité que sont les Iles des Bienheureux, l'âme immortelle de Socrate vit désormais dans le bonheur, un bonheur qui selon le *Gorgias*, 526 c de Platon, était réservé à ceux qui ont vécu une vie de piété et de vérité. Lamartine souligne, lui aussi, que Socrate était mort pour avoir défendu tout au long de sa vie la justice et la vérité. Ceux, dit-il, qui ont « souffert pour la justice, aimé la vérité, et [...] conquis la liberté » pour avoir réussi à séparer l'âme du corps, et qui ont soumis la matière à l'Esprit en vue d'être vertueux, ces « enfants du ciel » iront « d'un seul trait du tombeau dans les cieux » d'où « les âmes des bons ne reviennent jamais » (*Ibid.*, p. 92). Si Lamartine connote positivement cet accès de l'âme de Socrate à l'Elysée et aux Iles des Bienheureux, il semble beaucoup plus critique à l'égard des dieux multiples qui peuplent l'Olympe et l'Elysée des païens et des philosophes stoïciens. Ces dieux, qui sont « inventés », précise-t-il, n'ont pas la même valeur que le Dieu unique auquel il croit (*Ibid.*, p. 96). Vers la fin de son poème, il parlera clairement de « l'erreur de l'Olympe » lorsqu'il évoquera les Stoïciens (Le Portique) qui ont le tort de peupler ce lieu de dieux multiples, corporels, matériels et mortels (cf. *infra*, n. 53), et se donne ainsi l'occasion de réaffirmer sa foi en l'existence du Dieu « saint, unique et universel » qu'il adore et « qui n'a point d'autel » (*Ibid.*, p. 105), dénonçant ainsi, à la suite de la Bible et de Paul de Tarse, toute forme de polythéisme et d'idolâtrie.

Platon et qui sera reprise ultérieurement par l'épicurisme et le stoïcisme<sup>47</sup>. Ce commentateur a principalement focalisé son attention à dénoncer les nombreuses trahisons que Lamartine effectue par rapport au texte du *Phédon* de Platon<sup>48</sup>. Il lui reproche notamment de « tomber dans un clair-obscur »<sup>49</sup> dommageable, caractérise son poème de « joyau constellé de perles brillantes sur un fond assez pauvre et souvent faussé »<sup>50</sup>. Lamartine, défigurant le texte du *Phédon*<sup>51</sup> est, dit-il, « instinctivement entraîné vers les problèmes métaphysiques, mais sans les approfondir »<sup>52</sup>. On peut se demander si certaines de ces critiques, notamment celle du manque d'approfondissement des problèmes métaphysiques par Lamartine, ne peuvent pas aussi s'adresser au commentateur lui-même qui ne prend pas la peine d'analyser le caractère suggestif des vers du poème qui tentent de cerner, à leur manière, certains problèmes métaphysiques soulevés par Platon dans le *Phédon*.

Et Platon dans le *Phédon*, et Lamartine dans son poème, établissent un lien entre la philosophie et la mort. Le sage qui s'adonne à la philosophie est celui qui s'exerce à mourir, dira Platon, dans le *Phédon*, 64 a. Mais en quoi consiste cet exercice ? Il consiste à séparer le plus possible l'âme du corps (*Phédon*, 67 d). Cette séparation doit permettre à l'âme de se recueillir en elle-même, de s'isoler, de prendre ses distances par rapport au témoignage des sens qui sont illusoire en vue de penser correctement et d'accéder à la vérité (*Phédon*, 65 c). Cet exercice de séparation de l'âme par rapport au corps, qui s'appelle purification, permet aussi au sage de prendre ses distances avec les plaisirs du corps qui peuvent être obsédants afin de se soucier de son âme en vue de son amélioration intérieure et éthique (*Phédon*, 64 d-65 a). Une telle âme devenue vertueuse est manifestement susceptible d'accéder au bonheur. Il est étonnant de voir J. Orsier, qui était censé analyser et commenter le *Phédon* en spécialiste de la philosophie grecque antique, occulter totalement les pages que ce dialogue de Platon consacre à la philosophie comme « purification », et omette surtout de commenter les vers que Lamartine réserve à une telle caractérisation fondamentale de la philosophie.

---

<sup>47</sup> Cf. *infra*, n. 53.

<sup>48</sup> Orsier (J.), *Le Phédon de Platon et le Socrate de Lamartine*. Suivis d'un aperçu historique et critique sur la philosophie ancienne, Vannes, 1818, p. 25.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 27.

Compte tenu de ce qui vient d'être dit et afin de répondre aux questions posées tout à l'heure, on peut résumer les choses en disant que le « chemin » emprunté par le philosophe platonicien en vue d'accéder « à la vérité et au bonheur » passe par la pratique de cet exercice intellectuel et spirituel visant à séparer l'âme du corps que Platon appelle « purification ». Socrate ne manquera pas d'assimiler cet exercice propre à la philosophie au fait d'être mort à la page 64 b-c du *Phédon* et ailleurs<sup>53</sup>, puisqu'en mourant l'âme se sépare du corps qui, quant à lui, n'existe plus. Dans ses *Essais*, 1, 20, Montaigne ne dira-t-il pas que « philosopher, c'est apprendre à mourir » ? Il faut préciser ici que l'exercice de purification, semblable à la mort, correspond, aux yeux de Platon, à une mort métaphorique et non à une mort réelle. Il ne s'agit donc pas pour Socrate et Platon d'encourager le suicide mais de s'exercer à rentrer en soi pour se concentrer et méditer. L'homme philosophe, s'étant exercé tout au long de sa vie à mourir en prenant de la distance par rapport au corps et au monde extérieur, n'aura pas peur de la mort le jour où il devra l'affronter, d'où le courage et le calme de Socrate sur lesquels Platon et Lamartine insistent.

L'âme ainsi libérée des contraintes du corps et de son poids, l'âme ainsi « purifiée » pourra se « convertir », c'est-à-dire se tourner en direction de la vérité. La conversion et la purification sont intimement liées. Une fois que l'âme s'est exercée à se séparer du corps, elle est en mesure de « tourner son œil » qu'est la pensée en direction de la vérité. Ce mouvement de rotation de l'âme, de la pensée et de l'être tout entier en direction de la vérité caractérise ce que Platon appelle « conversion ». Se convertir, revient à « changer » de vie et de regard, et présuppose qu'on se détourne de l'erreur sur le plan de la connaissance et du mal sur le plan éthique. Purification et conversion définissent donc la philosophie selon Platon, une philosophie permettant à l'âme du sage de « s'élever » en vue d'accéder à la « plaine de la vérité » (*Phèdre*) ou de « remonter » vers cet au-delà, dont Socrate parle dans le *Phédon*, qui est le séjour des dieux où l'âme immortelle résidera.

Lamartine n'a donc pas manqué d'insister, à juste titre, sur cette définition platonicienne de la philosophie comprise comme exercice de purification, de conversion et d'élévation, bien qu'il donne à cet exercice une tonalité

---

<sup>53</sup> Voir par exemple Platon, *Gorgias*, 524 b, qui considère également que la mort est une séparation de l'âme et du corps. Cette définition qui est reprise par les Stoïciens et les Epicuriens « n'implique pas [pour eux] la certitude de la survivance de l'âme que le *Gorgias* suppose purement et simplement » (Platon, *Gorgias*, Trad. Canto (M.), *op. cit.*, p. 357, n. 260). Sur la critique de la théologie matérialiste des Stoïciens par Lamartine, voir *supra*, n. 46 *in fine*.

dramatique, morale et religieuse, alors que Platon lui attribuait une tonalité éthique et intellectuelle, transposant en termes philosophiques ce que la tradition a développé en termes religieux<sup>54</sup>. Je citerai un passage significatif du poème afin d'illustrer mon propos au sujet de la lecture que Lamartine fait de cet exercice qu'est la philosophie au sens platonicien du terme. Je suivrai la pagination donnée au poème par M.-F. Guyard dans son édition des *Œuvres poétiques* de Lamartine. Voilà ce que dit le Socrate de Lamartine, associant à la manière platonicienne la philosophie et la mort, à la page 91 de cette édition :

*« Qu'est-ce donc que mourir ? briser ce nœud infâme, / Cet adultère hymen de la terre avec l'âme, / D'un vil poids, à la tombe, enfin se décharger ! / Mourir ce n'est pas mourir ! mes amis ! c'est changer ! / Tant qu'il vit, accablé sous le corps qui l'enchaîne, / L'homme vers le vrai bien languissamment se traîne, / Et, par ses vils besoins dans sa course arrêté, / Suit, d'un pas chancelant, ou perd la vérité. / Mais celui qui, touchant au terme qu'il implore, / Voit le jour éternel étinceler l'aurore, comme un rayon du soir remontant dans les cieux, / Exilé de leur sein, remonte au sein des dieux ; / Et buvant à longs traits le nectar qui l'enivre, / Du jour de son trépas il commence à vivre ! »<sup>55</sup>.*

Bien que possédant une tonalité dramatique, ces quatorze vers illustrent et résument la compréhension que Lamartine se fait de la philosophie platonicienne comprise comme exercice de la mort, comme exercice de purification ou de séparation, permettant à l'âme de se libérer du poids du corps et des besoins du monde matériel qui l'emprisonnent, afin de se convertir, c'est-à-dire de se tourner en direction du « vrai bien » moral et spirituel qui est la vérité éternelle. Mourir, « ce n'est [donc] pas mourir », c'est « changer » de vie et de regard, pour finalement s'élever et remonter en direction des cieux et des dieux en vue d'accéder « au jour éternel », faisant du nectar qu'est la ciguë qu'il

---

<sup>54</sup> Dans le *Banquet*, par exemple, le philosophe joue le rôle de guide montrant le chemin conduisant le disciple du sensible à l'intelligible, de l'erreur à la vérité, à la manière du guide ou du prêtre des Mystères grecs menant l'initié de l'obscurité à la lumière, lui dévoilant la vérité au terme d'un long parcours initiatique. Dans le *Phédon*, ce qui est dit en termes religieux à propos de l'Hadès (le « là-bas » du *Phédon*, 68 a-b) est transposable en termes philosophiques, puisque l'Hadès (lieu invisible) et le là-bas de la religion grecque correspondent philosophiquement au lieu intelligible (qui est lui aussi un lieu invisible) de Platon contenant les Idées éternelles situées au-delà des choses sensibles dont elles sont les vraies causes. Dixsaut (M.), *op. cit.* p. 400, n. 328, commentant le passage du *Phédon*, 106 e -107 a, confirme cette idée d'une transposition philosophique du religieux appliquée au changement de lieu de l'âme en disant que ce changement de lieu peut « s'entendre soit comme voyage vers l'Hadès, soit comme un passage du lieu sensible à l'intelligible ».

<sup>55</sup> Lamartine, *Œuvres poétiques*, « La mort de Socrate », éd. Guyard (M.-F.), p. 91.

boira d'un seul trait le jour de sa mort la boisson de l'immortalité qui l'enivre et qui semble posséder ici les mêmes vertus que l'ambroisie<sup>56</sup>.

Si Joseph Orsier omet de rendre compte de la lecture que Lamartine fait de la définition platonicienne de la philosophie comme purification, conversion et élévation ; il mentionne, en revanche, la notion-clé de démon en citant les vers que Lamartine consacre<sup>57</sup> à cette figure mythique au début de son poème à la page 89 de l'édition de Guyard. Dans ces quelques vers, Lamartine passe en revue les différentes conceptions qu'on peut se faire du démon que Lamartine appelle « génie » (du latin *genius*, être invisible)<sup>58</sup>. Là aussi, à la grande surprise du lecteur, Joseph Orsier, citant ces quelques vers du début de son poème ne prend pas la peine de les commenter. Notons que ce passage du début du poème en page 89 de l'édition Guyard doit être distingué d'un autre passage qui se trouve à la fin du poème, aux pages 105-106, dans lesquelles Lamartine procède à une interprétation anachronique du démon identifié au Verbe du Dieu chrétien. Une telle identification sera, à juste titre, dénoncée par la critique en général et par J. Orsier en particulier. Le démon correspondait, d'après ce que nous rapportent les dialogues de Platon, à une « divinité » (*daimonion*) sans nom et impersonnelle qui se manifestait à Socrate, depuis sa jeunesse, à travers un

---

<sup>56</sup> Le *pharmakon* ou « poison » qu'est la ciguë, provoquant la mort, possède également les vertus d'un « remède » qui guérit et qui procure l'immortalité. N'oublions pas qu'en grec ancien, le terme de *pharmakon*, qui a donné le mot de « pharmacie », désigne à la fois le « poison » et le « remède ». Tout à la fin du *Phédon*, 118 a, Socrate, s'adressant à Criton, prononcera, avant de mourir, ces dernières paroles : « Criton, nous devons un coq à Esculape. Payez cette dette ne soyez pas négligents », sans préciser de quoi ce dieu guérisseur qui est le fils d'Apollon l'a guéri ? Le Socrate de Lamartine ne mentionnera pas, quant à lui, le nom d'Esculape mais renverra « aux dieux libérateurs » en général. Ces dernières paroles de Socrate (Lamartine, « La mort de Socrate », *op. cit.*, p. 107) qui ont, non pas Criton, mais Cébès pour destinataire, préciseront de quoi ces dieux l'ont guéri : « Aux dieux libérateurs, dit-il, qu'on sacrifie ! Ils m'ont guéri ! – De quoi ? dit Cébès. – De la vie !... ». Nietzsche, *Gai Savoir*, § 340 : « Socrate mourant », proposera la même interprétation que Lamartine en ajoutant, qu'à ses yeux, Socrate était un pessimiste voulant guérir de cette maladie qu'est la vie. Sur les différents commentaires contemporains des dernières paroles de Socrate, voir Dixsaut (M.), *Platon, Phédon*, *op. cit.*, p. 408-409, n. 382. Par-delà ces interprétations multiples proposées par les historiens de la philosophie, il est utile de rappeler que le coq consacré à Esculape symbolise le jour nouveau ou le renouveau. Les malades sacrifiaient un coq pour remercier le dieu guérisseur de les avoir guéris. Socrate demande à Criton de ne pas oublier de sacrifier un coq à Esculape après sa mort, car la mort (comprise comme séparation de l'âme par rapport au corps) permet de guérir l'âme libérée et purifiée du poids du corps et du monde matériel. On retrouve cette idée de renouveau et de renaissance à travers la figure d'Esculape qui était réputé pour sa grande habileté dans l'art de la médecine au point d'être en mesure de ressusciter les morts comme Capanée, Lycurgue, Glaucos, fils de Minos, et Hippolyte, fils de Thésée. Zeus sera amené à foudroyer le dieu de la médecine devant les plaintes d'Hadès qui craignait de fermer le royaume des morts qu'il gouvernait par manque de candidats, et qui redoutait que l'ordre du monde ou de la nature ne fût bouleversé. Il va de soi que la résurrection des morts évoquée ici à propos d'Esculape n'a rien à voir avec la résurrection des corps ou de la chair défendue par le christianisme.

<sup>57</sup> Orsier (J.), *Le Phédon de Platon et le Socrate de Lamartine*, *op. cit.*, p. 48.

<sup>58</sup> Le démon est qualifié d'« invisible génie » ou « d'invisible ami » (Lamartine, *Œuvres poétiques*, « La mort de Socrate », éd. Guyard (M.-L.), *op. cit.*, p. 89.

« signe divin » ou à travers une « voix divine », l'empêchant parfois d'agir dans le domaine politique (*Apologie de Socrate*, 31 d)<sup>59</sup>, l'incitant à modifier son action<sup>60</sup> ou l'invitant à se consacrer à la philosophie. Ce signe divin, qui exprime ainsi la volonté des dieux (*Phédon* 60 e-61 a), l'accompagnera tout au long de sa vie.

Revenons à J. Orsier. Son tort réside dans le fait d'avoir totalement occulté la première conception du démon que Lamartine développe au début de son poème qui aurait aidé le lecteur à comprendre un peu mieux la christianisation qu'il lui fait subir à la fin du poème. L'analyse de la conception du démon socratique du début du poème aurait avant tout renseigné le lecteur sur la valeur suggestive et la teneur du questionnement que le Socrate de Lamartine porte sur ce démon ou sur cet être invisible. Dans cette page 89, du début du poème, Lamartine se pose une série de questions légitimes et justifiées qui demeurent d'actualité au sujet de la figure mythique et énigmatique du démon de Socrate que les commentateurs d'aujourd'hui continuent à se poser. On peut déjà dire que cette figure du démon est tout aussi fondamentale pour la compréhension de la pensée de Socrate et du platonisme que la définition de la philosophie qui a été évoquée tout à l'heure, car, selon Socrate, c'est manifestement le démon qui lui a inspiré la sagesse depuis sa jeunesse et qui l'a guidé tout au long de sa vie. Le démon aurait également contribué à sa condamnation à mort. Socrate sera accusé d'impiété pour n'avoir pas cru aux dieux, pour avoir prôné des divinités étrangères à celles de la cité, et pour avoir corrompu la jeunesse<sup>61</sup>.

Parmi ces différentes interrogations légitimes et suggestives que le Socrate de Lamartine se pose, sans que J. Orsier en fasse état, concernent le problème de

---

<sup>59</sup> Ce signe divin qui empêchait Socrate d'agir pouvait également s'appliquer à des actions de peu d'importance (*Apologie de Socrate*, 40 a) ou à des actions qui n'ont aucune portée politique, comme par exemple le fait de se lever pour quitter un gymnase (*Euthydème*, 272 e). Voir *infra*, n. 60 et n. 73.

<sup>60</sup> Platon, *Apologie de Socrate*, 21 b, 33 c, *Criton*, 44 a, *Phédon* 60 e, *Phèdre* 242 b.

<sup>61</sup> Cf. Platon, *Apologie de Socrate*, 24 b-c ; Xénophon, *Mémoires*, I 1, 1 ; *Apologie de Socrate*, 10 ; Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, II, 40. Certains commentateurs rattachent l'accusation de « corruption de la jeunesse » à l'accusation d'« impiété » (ne pas croire aux dieux et prôner des divinités étrangères à celles de la cité). Le Socrate de Platon ne manquera pas de se défendre contre cette accusation d'impiété en insistant sur le fait que sa mission de philosophe résultait d'une « mission divine » (*Apologie*, 29 d-30 a). Pour d'autres, l'accusation de corruption de la jeunesse résulterait de la pratique systématique de la « réfutation » par Socrate et par ses disciples à l'adresse de leurs interlocuteurs agacés d'être ainsi mis dans l'embarras et la difficulté. Enfin, certains considèrent que les chefs d'accusation avancés officiellement par Méléto, Anytos et Lycon (*Apologie de Socrate*, 23 e, 36 a), ne suffisent pas à rendre raison du procès qui a été intenté à Socrate. L'accusation de corruption de la jeunesse s'expliquerait pour des raisons politiques. Socrate aurait exercé une influence sur certains jeunes, comme Alcibiade et Critias, qui ont trahi la démocratie athénienne et fait le choix de la tyrannie. Cf. Dorion (L.-A.), *Socrate*, Paris, PUF, « Que sais-je ? », 2004, p. 15-16 ; et Brisson (L.), « Les accusations portées contre Socrate. Evanescence de la réalité et puissance du mythe », in Romeyer Dherbey (G.) (dir.), Gourinat (J.-B.) (éd.), *Socrate et les Socratiques*, *op. cit.*, pp. 71-94.



savoir si la voix intérieure que Socrate a entendue depuis sa jeunesse correspond à l'inspiration ou à la muse qui inspire le poète, à la voix de la conscience morale<sup>62</sup>, à la raison pratique<sup>63</sup> du philosophe, à l'esprit qui lui parle tout bas, à l'intellect ou à la raison<sup>64</sup> du philosophe, à un dieu<sup>65</sup> caché ou à un ami invisible l'accompagnant<sup>66</sup> en vue de lui prodiguer des conseils.

L'analyse de ce développement consacré au démon au début du poème que J. Orsier ne prend pas la peine de commenter ou de relever aurait non seulement renseigné le lecteur sur la légitimité du questionnement de Lamartine qui, on l'a vu, demeure d'actualité, mais qui lui aurait également permis de mieux comprendre la transition ou le glissement à la seconde conception du démon socratique qu'on trouve à la fin du poème de Lamartine, passant ainsi d'une lecture interrogative et plurielle sujette à différentes interprétations à la lecture proprement chrétienne et univoque du démon identifié, cette fois-ci, à « la voix qui vient du ciel », au Verbe incarné qu'il adore, à ce guide ou au dieu caché et voilé qu'il reconnaît et dévoile. Lamartine, parti d'une conception socratique du démon sujette à de multiples interprétations, passe donc subrepticement à une lecture proprement chrétienne dans laquelle il professe sa foi dans le Dieu

---

<sup>62</sup> Orsier (J.), *op. cit.*, p. 47, n. 1. Levaillant (M.), *Lamartine, Œuvres choisies, op. cit.*, p. 276 et p. 292, identifie la voix de « ce juge intérieur » de Lamartine à « la conscience » ou à « la voix de sa conscience éclairée par sa raison ».

<sup>63</sup> Mecci (S.), « L'etica socratica e il suo fondamento : la ragione (pratica) e il demone », in I. Poma (ed.), *Fondamenti dell'Etica*, Morcelliana, Brescia, 2016, pp. 77-85.

<sup>64</sup> Naddaf (G.) with Dorion (L.A.), *Making Sense of Myth. Conversations with Luc Brisson*, Montreal & Kingston-London-Chicago, McGill-Queen's University Press, 2024, p. 163. Dans le *Timée*, 90 a, le démon est identifié à la partie rationnelle de notre âme.

<sup>65</sup> Nous avons vu précédemment que cette voix qui avertit parfois Socrate correspond à un signe envoyé par une « divinité » (*daimonion*) sans nom, ce qui permet de comprendre ici l'identification lamartinienne du démon à un « dieu ». La voix divine que Socrate entend renvoie, selon Xénophon (*Mémoires*, I 1, 2-4 ; *Apologie de Socrate*, 12-13), à un procédé divinatoire. Les Athéniens, qui ont condamné Socrate pour impiété, auraient été jaloux du fait que les dieux l'aient choisi pour communiquer avec eux par l'intermédiaire d'un signe personnel (Xénophon, *Apologie*, 14). Platon utilise, dans l'*Apologie de Socrate*, 40 a, le terme de divination (*mantikè*) pour caractériser cette voix qui se manifeste à lui d'une manière personnelle et privilégiée (voir *infra*, n. 71 *in fine*). Sur la portée divinatoire du signe divin ou de la voix qu'il a l'habitude d'entendre, voir Platon, *Phèdre*, 242 b-c. Dans le *Phédon*, 85 b, Socrate compare son talent divinatoire à celui dont font preuve les cygnes qui ont la préscience des biens de l'Hadès les faisant chanter joyeusement à l'approche de la mort. Socrate précise dans cette page que les cygnes ne le surpassent pas pour la faculté de divination qu'ils possèdent et qu'il n'a pas plus de tristesse qu'eux à se séparer de la vie. Cette analogie entre les cygnes et Socrate est reprise par Lamartine qui compare son Socrate au cygne qui se meurt, chante et connaît la joie en « s'avançant pas à pas vers un monde enchanté, [voyant] poindre le jour pur de l'immortalité » (*Œuvres poétiques*, « La mort de Socrate », éd. Guyard (M.-F.), *op. cit.*, p. 88). Dans « Le poète mourant » (*Œuvres poétiques*, éd. Guyard M.-L., *op. cit.*, pp. 144-149), Lamartine compare aussi le chant du poète mourant, qui « voit briller l'espérance » (p. 144), au chant du cygne qui « voit le ciel à son heure dernière » (p. 145). Notons que le chant du cygne désignera, à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle, le dernier chef-d'œuvre qu'un poète ou qu'un artiste a réalisé avant de mourir.

<sup>66</sup> A l'instar d'un « gardien » veillant et guidant les âmes dans le choix (Platon, *La République* X, 620 d-e) de leur destinée au moment de leur réincarnation.

incarné de la religion catholique, reconnaissant en lui le Dieu un et trine auquel il croit. Le poète ne semble pas voir de contradiction ou de trahison dans cette transition. Une telle transposition chrétienne de l'hellénisme, et plus particulièrement du platonisme, est significative du fait que Lamartine voit manifestement une forme de continuité entre l'hellénisme et le christianisme, entre le platonisme et le christianisme, une continuité qui se verra parfois remise en cause par lui en vue de marquer certaines ruptures avec l'héritage grec antique.

J. Orsier affirme que la lecture de Lamartine, conciliant ainsi les deux traditions, remonte au Moyen Âge<sup>67</sup>. Je dirais personnellement qu'elle remonte, en deçà du Moyen Âge, à l'Antiquité chrétienne avec les Pères apologistes comme Justin le martyr et les Pères grecs et latins de l'Église développant l'héritage de Paul de Tarse qui, dans son discours à l'Aréopage d'Athènes, s'adressant aux philosophes épicuriens et stoïciens, joue sur les lieux communs propres à l'hellénisme et au judaïsme, à l'hellénisme et au christianisme naissant, afin de convertir son auditoire. Ce discours consensuel adressé aux philosophes, rapporté par Luc dans les *Actes des Apôtres*, ayant abouti à un semi-échec<sup>68</sup> conduira l'Apôtre Paul à être moins diplomate et moins conciliant avec l'hellénisme dans la *Première Epître aux Corinthiens* qui insistera, cette fois-ci, sur les différences séparant l'hellénisme et le christianisme<sup>69</sup>. De telles différences devaient permettre de rendre compte de la spécificité et de l'originalité du langage de la croix par rapport à l'habileté des discours rhétoriques de l'époque qu'il dénonce et par rapport à la raison des philosophes qui se veut autonome.

L'interprétation de J. Orsier, visant à affirmer que Lamartine est tributaire du seul Moyen Âge, me semble donc incomplète d'un point de vue historique, car, on vient de le voir, Lamartine est manifestement dépendant d'une longue tradition qui remonte à l'Antiquité chrétienne mettant l'accent sur les continuités et les ruptures, unissant et distinguant l'hellénisme et le christianisme. Orsier aurait pu ajouter que les romantiques du XIX<sup>e</sup> siècle, n'ont pas, non plus, hésité à établir des continuités entre Socrate et le Christ<sup>70</sup>,

---

<sup>67</sup> Orsier (J.), *Le Phédon de Platon et le Socrate de Lamartine*, op. cit., p. 44, et surtout la p. 69.

<sup>68</sup> Cf. Fattal (M.), *Saint Paul face aux philosophes épicuriens et stoïciens*, Paris, L'Harmattan, « Ouverture Philosophique », 2010.

<sup>69</sup> Cf. Fattal (M.), *Paul de Tarse et le Logos. Commentaire philosophique de 1 Corinthiens*, 1, 17 – 2, 16, Paris, L'Harmattan, « Ouverture Philosophique », 2014.

<sup>70</sup> Sur Socrate précurseur et prophète du Christ, sur les analogies ou les nombreuses comparaisons établies au XIX<sup>e</sup> siècle entre ces deux figures, cf. Bowman (F.P.), *Le Christ romantique*, Genève, Librairie Droz, 1973, pp.141-150.

reprenant ainsi à leur compte cette christianisation du platonisme ou cette transposition platonicienne du christianisme que l'Antiquité chrétienne avait initiée<sup>71</sup> et qui sera développée par la suite au Moyen Age jusqu'à l'époque romantique<sup>72</sup>.

Afin de clore ce développement sur le manque d'approfondissement de la question du démon par J. Orsier, on peut ajouter qu'à la note 1 de la page 47 de son ouvrage, il ne distingue à aucun moment le démon socratique de Platon et le démon socratique de Xénophon, ne proposant à cet endroit que sa propre interprétation du démon compris comme « voix mystérieuse » ou « voix de la conscience » du philosophe. Il aurait été utile d'apprendre au sujet de cette distinction, que chez Platon, le démon comme guide et conseiller possède une fonction purement négative recommandant au philosophe de *ne pas* agir dans certains domaines, alors que chez Xénophon, cette figure incarne une fonction à la fois négative et positive, invitant Socrate à *ne pas agir* et à *agir*<sup>73</sup>. Enfin, rappelons pour terminer que l'un des griefs qu'on a déjà adressé à Orsier réside dans le fait que ce dernier a totalement occulté la lecture que Lamartine fait de la définition platonicienne de la philosophie comprise comme purification, conversion et élévation qui est pourtant fondamentale pour Platon, et que le

---

<sup>71</sup> Voir par exemple Ivanka (E.von), *Plato Christianus*. La réception critique du platonisme chez les Pères de l'Eglise, Paris, PUF, « Théologiques », 1990. Si les Pères de l'Eglise ont été amenés à établir des rapprochements et des continuités avec l'hellénisme, il faut voir qu'ils ont cependant reproché à ce dernier de ne pas croire en l'incarnation, en la résurrection des corps et d'avoir défendu l'autonomie absolue de la raison. Par ailleurs, Augustin d'Hippone procédera, dans la *Cité de Dieu*, à une critique sévère des démons païens que Lamartine ne semble pas avoir relevé. Il est étonnant de constater qu'un chrétien, qui connote positivement la notion de démon en l'identifiant clairement au Verbe de Dieu, n'ait pas tenu compte d'un tel rejet de la démonologie païenne par l'évêque d'Hippone opposant radicalement l'unique Médiateur qu'est le Christ aux multiples démons intermédiaires du paganisme. La connotation négative des démons se trouve déjà dans les textes fondateurs du christianisme pour lesquels le *daimôn* ou le *daimonion* renvoie à une divinité, à un mauvais esprit ou à esprit impur qu'il faut combattre et expulser (cf. Matthieu, 7, 22 : 8, 31 ; 9, 33-34 ; Marc, 7, 26 ; Luc, 11, 15-26). La figure du « diable », en grec *diabolos*, signifiant « le disputeur, l'accusateur, le tentateur, l'ennemi ou l'adversaire » (cf. Matthieu, 4, 3 ; 1 Timothée, 3, 6 ; 1 Pierre 5, 8) possède, elle aussi, une connotation négative. En revanche, si on se réfère à la conception proprement païenne du terme de *daimôn*, en excluant le sens chrétien qui vient d'être évoqué, le terme de *daimôn*, du verbe *daiomai* (diviser, partager, distribuer), renvoie plutôt à un dieu, à une divinité ou à une puissance distributive qui octroie à chacun d'entre nous une part ou un lot déterminant le cours de notre destin. Cette part qui nous est allouée par le démon peut être bonne et nous rendre heureux. Celui qui est heureux (*eu-daimôn*) est justement celui qui bénéficie d'un « bon démon ». En d'autres termes, il possède le bon-heur, c'est-à-dire cette « part de chance ou de faveur » qui lui a été octroyée par le dieu. Socrate aurait bénéficié de ce bon démon suscitant la jalousie de ses détracteurs. Voir à ce sujet, *supra*, n. 65.

<sup>72</sup> Voir Bowman (F. P.), *Le Christ romantique*, op. cit., p. 196.

<sup>73</sup> En effet, pour Platon, le démon empêche Socrate d'agir dans certains domaines, comme par exemple la politique dans *l'Apologie de Socrate*, 31 d (voir *supra*, n. 59 et n. 60), alors que pour Xénophon, le démon socratique lui indique à la fois ce qu'il ne faut pas faire (*Mémoires*, I, 4, 15 ; IV 3, 12 ; IV 8, 1 ; IV 8, 5 ; *Apologie de Socrate*, 5 ; *Banquet*, VIII, 5) et ce qu'il doit faire (*Mémoires*, I, 1, 2-5 ; I, 4, 15 ; IV, 3, 12 ; IV 8, 1 ; *Apologie de Socrate*, 12).

poète romantique a eu le mérite de restituer à sa façon dans « La mort de Socrate ».

La critique littéraire, Aurélie Loiseleur, publiera quatre-vingt-six ans plus tard, en 2004, une étude intitulée « Lamartine et le 'philosophe mourant' » qui est parfois aussi sévère que celle de J. Orsier. Elle soutient par ailleurs que le poète développe une « poésie du flou » ou une « pensée flottante » et imprécise<sup>74</sup> lorsqu'il rend compte du genre de la méditation<sup>75</sup>. Selon Loiseleur, cette pensée du flou, propre à la poésie et à la méditation, « pulvérise » la pensée et la philosophie<sup>76</sup>.

Comme pour Joseph Orsier, il s'agira de montrer le caractère parfois infondé et injustifié de la critique d'Aurélie Loiseleur qui, sans vraiment prendre le temps d'approfondir la pensée de Lamartine, s'empresse de la condamner sans rémission. Prenons l'exemple de quelques vers que Lamartine consacre à la « Philosophie »<sup>77</sup> dans la XXème méditation que Loiseleur cite et commente de la manière suivante : « l'accumulation d'interrogations au style indirect libre [de ces vers] crée, dit-elle, l'impression d'un cliquetis de systèmes hétéroclites, désactivés par leur nombre. [...] Jamais le résumé de la philosophie, ajoute-t-elle, n'a tant ressemblé à un ramassis de mythes dépassés [...] : pris à partie, submergé, perdu [...], le lecteur sent que désormais la mécanique verbale tourne à vide. Fatras, et presque fatrasie »<sup>78</sup>.

En donnant son avis, A. Loiseleur ne prend pas vraiment la peine de comprendre et d'expliquer le sens des allusions de Lamartine et la valeur suggestive de ces vers de la XXème méditation qui renvoient à des aspects particuliers de la philosophie platonicienne de l'âme qu'elle préfère qualifier de « fatras » et de « fatrasie » tout en dénonçant le « jargon des notions-clefs » utilisées par le poète. Je me propose de citer ces vers afin de vérifier le bien-fondé des propos de la commentatrice :

*« Si l'âme, dit Lamartine, est en effet un souffle [...] ; / Si ce rayon divin, dans l'argile enfermé, / Doit être par la mort éteint ou rallumé ; / S'il doit après mille*

---

<sup>74</sup> Loiseleur (A.), « Lamartine et le 'philosophe mourant' ». Méditations poétiques, impressions philosophiques », in *Romantisme*, Littérature et philosophie mêlées, n° 124, 2004-2, pp. 43-52. Voir par exemple la page 46 évoquant le « flou artistique » de certaines formules de Lamartine, ou la page 45 dénonçant les « aberrations déclamatoires » de certains de ses vers.

<sup>75</sup> Art. cit., p. 45.

<sup>76</sup> Art. cit., p. 43 et p. 46.

<sup>77</sup> Lamartine, *Œuvres poétiques, Méditations poétiques XX*, « Philosophie », p. 58.

<sup>78</sup> Loiseleur (A.), « Lamartine et le 'philosophe mourant'. Méditations poétiques, impressions philosophiques », art. cit., p. 47.

*ans revivre sur la terre ; / Ou si, changeant sept fois de destins et de sphère, / Et montant d'astre en astre à son centre divin [...] / Si dans ces changements nos souvenirs survivent ? / Si nos soins, nos amours, si nos vertus nous suivent ? / S'il est un juge assis aux portes des enfers, / Qui sépare à jamais les justes et les pervers ? » (Méditations poétiques, XX, « Philosophie », p. 58).*

Loin de correspondre à un fatras, à de la fatrasie ou à une mécanique verbale qui tourne à vide, certaines questions que Lamartine se pose dans ces vers possèdent en fait un sens puisqu'elles portent sur le devenir et le destin de l'âme après la mort. On apprend ainsi que l'âme individuelle, comprise comme souffle, identifiée à un rayon divin, se trouve *enfermée* dans l'argile qu'est le corps ou la chair ; ce qui renvoie manifestement à la conception platonicienne de l'âme « assignée à résidence » dans le corps (*Phèdre*, 62 b), ou renvoie à la formule célèbre du corps comme « prison » de l'âme (*Cratyle*, 400 b-c). Le poète se demande si cette âme, qui est d'origine divine du fait qu'elle possède la raison, va mourir (s'éteindre) définitivement ou revivre (se rallumer). Ici, l'âme dont il est question correspond manifestement à l'âme rationnelle du *Timée* de Platon qui est connotée positivement et considérée comme divine (*Timée*, 69 d, 45 a) et immortelle (42 e, 69 c). Si le poète nous dit que cette âme ou ce rayon divin revit sur terre après mille ans, c'est parce que chez Platon, « l'existence de toutes les âmes se trouve scandée par des cycles de dix mille ans constitués de dix périodes de mille ans chacune »<sup>79</sup>. En tentant de restituer la conception platonicienne de la survie de l'âme, Lamartine se demande aussi si l'âme entrant dans un corps conserve les souvenirs et les amours de sa vie antérieure, et si les vertus qu'elle a pu réaliser dans sa vie incarnée et terrestre seront prises en compte ou comptabilisées, après la mort, par le juge des enfers qui séparera les justes et les pervers, récompensant ceux qui ont agi selon le bien et châtiant ceux qui ont agi selon le mal. Lamartine n'éprouve pas ici le besoin d'identifier le juge des enfers. Il insiste cependant dans ce texte sur le destin des âmes bonnes, rationnelles et divines qui seront amenées à rejoindre leur origine en coïncidant avec leur centre divin et astral, sachant que les astres sont chez Platon des êtres divins, et que c'est le dieu artisan (le démiurge) du *Timée*, qui, fabriquant les âmes, les distribue dans les astres<sup>80</sup>. Il est intéressant de préciser ici que le divin

---

<sup>79</sup> Cf. Brisson (L.), *Platon, Phèdre, op. cit.*, p. 42.

<sup>80</sup> Platon, dira en effet dans le *Timée*, 41 d, que le démiurge fabrique « autant d'âmes qu'il y a d'astres, et [qu'il affecte] chaque âme à un astre ». Les « mouvements propres à chacune des sept planètes, [qui étaient connues à l'époque, sont] dus à l'action de l'âme qui leur est impartie » (Brisson (L.), *Platon, Timée/Critias*, Paris, GF Flammarion, 1992, p. 292).

(*theion*) désigne ce qui est parfait et que ce qui est parfait est souvent situé « en haut » chez Platon tout en renvoyant à ce qui est immortel (*Phèdre*, 246 c-d)<sup>81</sup>.

Au terme de l'explication qui vient d'être donnée de ces quelques vers, qu'Aurélie Loiseleur n'a pas analysés et n'a probablement pas compris, le lecteur voit clairement que le propos de Lamartine ne correspond à aucune « mécanique verbale » tournant à vide, mais renvoie plutôt à certains aspects particuliers de la philosophie platonicienne de la survie de l'âme et de la métempsychose développés dans cette XXème méditation qu'il consacre à la « Philosophie » publiée en 1820. Si Lamartine n'évoque pas dans son poème sur « La mort de Socrate », édité en 1823, la question de la métempsychose, c'est probablement parce qu'il l'avait déjà abordée trois ans auparavant, en 1820, dans les *Méditations poétiques* et qu'il n'éprouvait donc pas le besoin de l'envisager à nouveau dans son poème sur Socrate.

Loiseleur fait non seulement l'impasse sur l'explication du texte qui vient d'être commenté, mais a également tendance à procéder à une lecture anachronique de la poésie philosophique de Lamartine. S'appuyant sur la distinction des deux types de pensées et des deux types de langages développée par Lamartine dans les *Méditations poétiques*<sup>82</sup>, qui était déjà signalée par Véronique Dufief-Sanchez dans l'une de ses études<sup>83</sup> et qu'elle reprend à son compte, A. Loiseleur est amenée à voir au creux de cette distinction une opposition radicale ayant pour conséquence de rejeter ou d'exclure une pensée ou un langage au profit de l'autre. Mais de quelles pensées ou de quels langages s'agit-il exactement ?

A. Loiseleur opposera radicalement à propos de Lamartine « la pensée *spéculative* de la philosophie, qui à ses yeux reste en deçà de son objet parce qu'elle cherche trop à le circonscrire », et « la pensée *pensive* ou contemplative de la poésie, qui reste flottante, en suspens, pour mieux laisser venir à elle et donner à voir, ou à entendre, une réalité elle-même flottante »<sup>84</sup>. Ainsi, face à la pensée spéculative qui est trop précise que Lamartine rejetterait et exclurait, il y a le genre de la méditation poétique ou contemplative mettant en œuvre un autre type de pensée et un autre type de langage caractérisés par le flou et

---

<sup>81</sup> Platon soutiendra dans ce passage du *Phèdre*, 246 c-d, que le divin est « un vivant immortel, qui a une âme, qui a un corps, tous deux naturellement unis pour toujours ». Cf. à ce sujet, Brisson (L.), « Le corps des dieux », in Laurent (J.) (éd.), *Les dieux de Platon*, Caen, Presses Universitaires de Caen, 2003, pp. 11-24.

<sup>82</sup> Lamartine, *Œuvres poétiques, Méditations poétiques*, XXVIII, « Dieu », p. 71.

<sup>83</sup> Dufief-Sanchez (V.), « Lamartine, du catéchisme des *Méditations* au chant de la pensée dans les *Harmonies* », *La Toison d'or*, Lamartine, n° 2 revue semestrielle d'études bourguignonnes, nov. 2002, p. 122.

<sup>84</sup> Loiseleur (A.), Art. cit., p. 52

l'imprécision. Loiseleur emprunte à Lamartine ces notions de flou et de flottement relevées par l'étude de Véronique Dufief-Sanchez en particulier et par les critiques littéraires en général. Lamartine parle en effet d'« images flottantes » pour qualifier sa poésie contemplative dans les vers qu'il consacre à la « Philosophie » dans les *Méditations poétiques*<sup>85</sup>. Il évoque également cette notion de flottement lorsqu'il caractérise la pensée contemplative, ou lorsqu'il parle de « l'âme qui pense et flotte dans l'immensité », expression qu'on trouve dans les *Harmonies poétiques et religieuses*<sup>86</sup>.

Cette lecture adoptée par A. Loiseleur, rejetant d'une manière radicale un discours au profit de l'autre, ou excluant une pensée aux dépens de l'autre, conduit la critique littéraire à interpréter Lamartine à partir de la lunette contemporaine qui est la sienne mais qui n'est pas forcément celle de Lamartine. Selon Loiseleur le second type de langage qui est celui de la poésie et de la méditation poétique viendrait « déconstruire » le langage de la philosophie. « La méditation, prenant pour matière de 'flottantes images' », dit-elle, vaporise la pensée et la philosophie, liquéfie le système<sup>87</sup> et « se construit contre l'édifice philosophique et le destitue » pour mettre en œuvre une « méthode de la table rase »<sup>88</sup>. A. Loiseleur qui reprend ici à son compte le thème de la « déconstruction » développée par Jacques Derrida dans les années 1970 pour l'appliquer, d'une manière anachronique à la poésie de Lamartine, et qui fait de ce dernier un révolutionnaire promoteur d'une *tabula rasa* de la pensée philosophique, me semble excessif.

Notons que si en effet Lamartine prend ses distances par rapport à la philosophie spéculative et logique, et qu'il valorise le genre de la méditation poétique, il ne rejette pas pour autant la philosophie comprise comme métaphysique, comme interrogation existentielle, ou entendue comme activité de la pensée. La XXVIII<sup>ème</sup> méditation distingue, certes, le langage humain articulé et borné (limité), terrestre et variable selon l'espace et le temps qui s'apprend et qui est celui de la philosophie du langage inné, éternel, sublime, universel et céleste, verbe vivant, entendu dans le cœur, éprouvé et exprimé par

---

<sup>85</sup> Lamartine, *Œuvres poétiques, Méditations poétiques*, XX, « Philosophie », p. 57 : « dans le vague azur contemplant les nuages, / Je laisse errer comme eux mes flottantes images ». Voir à ce sujet, Loiseleur (A.), art. cit., p. 45-46.

<sup>86</sup> Lamartine, *Œuvres poétiques, Harmonies*, II, IV, « L'infini dans les cieux », p. 347 : « Je m'assieds en silence, et laisse ma pensée, / Flotter comme une mer où la lune est bercée ». Voir également, *Harmonies*, II, XI, « L'idée de Dieu », p. 376 : « Qu'il est doux pour l'âme qui pense / et flotte dans l'immensité ».

<sup>87</sup> Loiseleur (A), Art. cit., p. 45-46.

<sup>88</sup> Art. cit., p. 48.

l'âme qui est celui de la poésie et de la prière<sup>89</sup>. Bien que subordonnant dans ces vers le caractère terrestre de la philosophie qui s'apprend au caractère céleste et sublime de la poésie qui est innée<sup>90</sup>, Lamartine ne rejette pas pour autant le langage de la philosophie qui, dit-il, « suffit aux besoins de l'exil où nous sommes » au profit du langage de la poésie, mais maintient la complémentarité des deux un peu à la manière de Platon qui ressentait le besoin d'établir une complémentarité entre le langage vérifiable de la raison philosophique qu'est le *logos* et le langage invérifiable et poétique du récit mythique qu'est le *muthos*. On l'a vu, cette complémentarité des deux régimes de discours trouve son illustration et sa concrétisation dans ce que Lamartine appelle « la poésie philosophique ». La poésie et la philosophie, l'une comme l'autre, sont à même de parler et de penser. Cette complémentarité, loin d'exclure un langage aux dépens de l'autre, une pensée au profit de l'autre, tend plutôt à les unifier. Dans l'Avertissement de « La mort de Socrate », Lamartine n'a-t-il pas soutenu que la poésie et la métaphysique (qui est la forme la plus haute de la philosophie) sont « sœurs » et qu'elles ne sont qu'« une » ?

Dans de telles conditions, on peut dire que la lecture de Loiseleur, soutenant que le langage poétique de Lamartine déconstruit, pulvérise et vaporise le langage philosophique et la pensée, ne semble pas tenable au regard de la perspective de Lamartine qui, au lieu de déconstruire le langage de la philosophie à partir du langage poétique, et au lieu d'être le promoteur d'une *tabula rasa* de la tradition, tend plutôt à concilier ces deux langages différents et à s'approprier cette tradition, établissant ainsi des convergences, des liens étroits, des relations, là où certains critiques d'aujourd'hui veulent voir des exclusions radicales dans le but de militer en faveur de leurs propres choix idéologiques et intellectuels, au lieu d'interpréter la pensée d'un auteur en respectant ses intentions profondes tout en la situant dans le contexte historique qui est le sien. C'est ce que j'ai essayé de faire aujourd'hui en tentant

---

<sup>89</sup> Voici dans leur intégralité les vers portant sur la nature de la pensée humaine apte à parler deux langages qu'on trouve dans la *Méditation*, XXVIII, « Dieu », p. 71 : « Dieu fit pour les esprits deux langages divers : / En sons articulés l'un vole dans les airs ; / Ce langage borné s'apprend parmi les hommes, / Il suffit aux besoins de l'exil où nous sommes, / Et, suivant des mortels les destins inconstants / Change avec les climats ou passe avec le temps. / L'autre, éternel, sublime, universel, immense, / Est le langage inné de toute intelligence : / Ce n'est point un son mort dans les airs répandu, / C'est un verbe vivant dans le cœur entendu ; / On l'entend, on l'explique, on le parle avec l'âme ; / Ce langage senti touche, illumine, enflamme ; / De ce que l'âme éprouve interprètes brûlants, / Il n'a que des soupirs, des ardeurs, des élans ; / C'est la langue du ciel que parle la prière, / Et que le tendre amour comprend seul sur la terre ».

<sup>90</sup> Véronique Dufief-Sanchez, art. cit., p. 136 : « La voix importe ici plus qu'une quelconque philosophie. Et si philosopher peut s'apprendre – c'est le 'langage borné' qui 's'apprend parmi les hommes' – chanter ne s'apprend ni ne s'enseigne ».



de réhabiliter la figure de Lamartine qui a été parfois injustement critiquée afin d'adopter un jugement plus équilibré au sujet de sa poésie en général et de son texte sur « La mort de Socrate » élaboré à partir du *Phédon* de Platon.

Enfin, je crois qu'il est important de noter ici que la rédaction de « La mort de Socrate » relève du genre de la fiction, de l'imagination et de l'invention, ce qui permet de désamorcer le reproche d'infidélité qui lui a été adressé par rapport au texte platonicien qu'il était censé imiter et répéter fidèlement. On ne peut exiger de la part d'un poète, qui fait œuvre de fiction et d'invention, de rester fidèle au texte qu'il est censé imiter librement et lui demander de respecter les critères de scientificité pratiqués aujourd'hui par les historiens de la philosophie. Le poète, auteur d'une fiction, s'appuyant sur le matériau qu'il a à sa disposition, à savoir le *Phédon* de Platon, possède, à mon avis, le droit de penser et d'imaginer librement son rapport personnel à la mort. Lamartine aurait donc le droit de repenser les problèmes cruciaux de la mort, de l'âme et de son immortalité à travers le langage poétique qui est le sien, un langage poétique à la fois précis et imprécis, fidèle et infidèle, de facture lyrique, épique et philosophique.

Dans le IV<sup>ème</sup> Entretien de son *Cours familier de littérature*, Lamartine résume sa démarche en soutenant que la poésie qui *chante* est lyrique, que la poésie qui *raconte* est épique, et que la poésie qui *pense* est philosophique. Il s'agit en d'autres termes pour le poète de *chanter* d'une façon lyrique, musicale et mélodieuse les derniers instants et les dernières paroles de Socrate dans sa prison, de *raconter* l'action épique et exemplaire de ce héros courageux qu'est Socrate n'ayant pas peur de mourir, et de *penser* philosophiquement le problème de l'au-delà et de la survie de l'âme après la mort. Ces genres d'expression poético-philosophique récapitulent l'ensemble de la démarche personnelle de Lamartine qui tente de cheminer sur les pas du *Phédon* de Platon, sans avoir la prétention d'en restituer fidèlement le contenu, mais recherche plutôt à poser une nouvelle fois et à nouveaux frais certaines questions existentielles soulevées par Socrate, figure par excellence de la philosophie, témoin éloquent d'une confiance dans le rôle joué par la pensée et la raison, et porte-parole de l'espérance immense en l'immortalité de l'âme. Lamartine, reliant entre eux les genres poétique, philosophique, religieux et métaphysique procéderait manifestement à un décroisement de la pensée lui conférant ainsi une forme de liberté et d'éternité.

---

