

## Socrate était-il un fou, un chaman, ou/et le premier des philosophes ?

1. *Présentation générale du problème.* Les deux premiers termes de l'interrogation du titre de cet article, termes qui pourraient surprendre certains lecteurs, ne sont pas de nous. Le premier prédicat a de quoi le plus surprendre, d'autant plus qu'il semble en relation d'antithèse avec le dernier. Or l'homme que l'on considère sinon comme le premier philosophe (en un sens qu'il faudra préciser), du moins comme l'un des plus grands sages de l'histoire, fut diagnostiqué comme un fou par la rationalité médicale de l'un des pionniers de la psychiatrie française, le docteur Louis-François Lélut (1804-1877), membre de l'Académie des sciences morales et politiques, section de philosophie<sup>1</sup>. Nous exposerons bientôt ses arguments, typiques de leur époque, le début du XIX<sup>e</sup> siècle. On lit dans un ouvrage de 1974 devenu classique, *Le renversement platonicien* d'Henri Joly : « Que Socrate ait été le dernier des chamans et le premier des philosophes fait partie des vérités anthropologiquement admises ». L'auteur ajoute aussitôt : « Mais cette vérité, qui jette une lumière étrange sur l'apparition même de la philosophie, n'est pas claire pour autant, ni pour la philosophie ni pour l'épistémologie<sup>2</sup> ». C'est sur la citation de ces deux phrases que se clôt le dernier ouvrage, publié en 2009, de celui qui fut l'un des plus grands hypnotérapeutes français de son temps : François Roustang. Dans *Le secret de Socrate pour changer la vie*, il offre de la personnalité et de l'enseignement du Socrate historique une interprétation tout à fait neuve et originale, éclairant aussi bien la vérité anthropologique énoncée par Joly que le diagnostic psychologique de Lélut. Ces trois points de vue successifs en disent long, assurément, sur l'histoire de la rationalité durant les deux derniers siècles, en France en tout cas. Ils témoignent de la multiplicité diachronique des rationalités. Mais ce n'est pas ce qui nous intéresse ici. Le lecteur restera juge du point de vue qui lui paraîtra le plus rationnel<sup>3</sup>. C'est une synthèse des trois points de vue que nous allons défendre, en donnant aux notions de *fou*, de *chaman* et de *philosophe* un sens permettant de comprendre ce que ces trois jugements ont de complémentaire. Ils s'éclairent mutuellement. Ce que nous

---

<sup>1</sup> Voir *Du démon de Socrate, spécimen d'une application de la science psychologique à celle de l'histoire*, par F. Lélut, Paris, Trinquart, 1836 ; nouvelle édition revue, corrigée et augmentée d'une préface, Paris, Baillièrre, 1856. La première édition est téléchargeable sur Gallica.fr.

<sup>2</sup> H. Joly, *Le renversement platonicien : Logos, épistémè, polis*, Paris, Vrin, 1994 (2<sup>e</sup> éd.), p. 67.

<sup>3</sup> Nous laisserons de côté, mais le lecteur peut s'y référer, l'interprétation de Diderot (*De l'interprétation de la nature*, 1754, XXX) qui pensait en digne philosophe des Lumières que la voix du démon de Socrate relevait du « charlatanisme ». Nous verrons un peu plus loin (§ 3) que l'extrémisme de ce rationalisme se tempéra chez Diderot d'une grande curiosité pour le chamanisme sibérien, que l'auteur du *Neveu de Rameau* compara dans ses articles de *L'Encyclopédie* à certaines croyances et pratiques de l'Antiquité grecque.

pouvons reconstituer et deviner du Socrate historique à travers les témoignages antiques, même quand ils visent à bâtir sa légende ou à en faire le porte-parole d'une philosophie qui n'était pas la sienne (celle des platoniciens, des cyniques, des stoïciens), nous offre la meilleure illustration qui soit des rapports positifs du rationnel et de l'irrationnel. Socrate nous fait encore comprendre, mieux que personne, que non seulement « il n'y a pas d'immaculée conception de la raison », comme disait Jean-Pierre Vernant<sup>4</sup>, mais que, plus précisément encore, la raison n'est pas indépendante du mythe (donc de la fonction *imagination*), et que leur discours commun émerge lui-même d'un espace à la fois physique et psychique, individuel et collectif, peut-être même « terrestre » et « cosmique », où toutes les oppositions de la pensée discursive (par exemple rationnel-irrationnel, conscient-inconscient) sont *sur le même plan*. C'est ce que confirmerait la découverte récente de l'asymétrie du cerveau de l'*homo sapiens*, dont l'hémisphère qui contient les centres régissant la parole (généralement le gauche pour les droitiers) peut être nommé « dominant », l'autre « subdominant<sup>5</sup> ».

2. *Socrate était-il fou ?* C'est donc ce que le docteur Lélut a démontré avec les définitions médicales qui étaient les siennes, dans son opuscule de 1836. Sa thèse est représentative d'une époque, celle du positivisme et des décennies qui suivirent la Révolution française (époque d'exaltations mystiques et prophétiques, et des premières études sur le magnétisme animal ou somnambulisme, études que Hegel intégra dans son *Encyclopédie des sciences philosophiques*<sup>6</sup>). Dans cette période, Philippe Pinel (1745-1826), à qui l'on doit la première classification des « aliénations » comme on disait à l'époque, avait notamment défini une « mélancolie dévote » à l'interface du médical et du religieux<sup>7</sup>. La thèse de Lélut sur Socrate s'inscrit dans cette interprétation des phénomènes à caractère religieux les plus anormaux ou les plus *anomaux*<sup>8</sup>. Sa thèse ne fut jamais oubliée des hellénistes français : En 1881, Joseph-Antoine Hild mentionne son réquisitoire aux côtés de celui de Diderot, comme de mauvaises interprétations de la voix du démon socratique<sup>9</sup>. Dans l'introduction de son édition bilingue du

---

<sup>4</sup> J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs : Études de psychologie historique*, Paris, Maspéro, 1965, p. 313.

<sup>5</sup> Voir Y. Manin, *Les mathématiques comme métaphores : Essais choisis*, préface de F. J. Dyson, postface de P. Lochak, traduit de l'anglais et du russe par C. Vajou, Paris, Les Belles Lettres, 2021, p. 357-360.

<sup>6</sup> Les articles concernés ont été rassemblés dans : G. W. F. Hegel, *Le magnétisme animal : Naissance de l'hypnose*, traduit et annoté par François Roustang, Paris, PUF [Quadrige], 2005, 2014.

<sup>7</sup> Voir R. Evrard, *Folie et paranormal : Vers une clinique des expériences exceptionnelles*, préface de J.-C. Maleval, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2014, p. 39.

<sup>8</sup> Sur la confusion, plus facile en français qu'en anglais, entre ces deux notions, qui fait le plus souvent du jugement médical un jugement de valeur qui s'ignore, non un jugement de connaissance, voir A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 1960 (8<sup>e</sup> éd.), p. 61 (art. Anormal) ; G. Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, Paris, PUF [Quadrige], 2013 (12<sup>e</sup> éd.), p. 107-113.

<sup>9</sup> J.-A., Hild, *Étude sur les démons dans la littérature et la religion des Grecs*, Paris, Hachette, 1881, p. 258.

*Démon de Socrate* de Plutarque, parue en 1970, André Corlu cite Hild et répond à sa manière aux deux réquisitoires, non sans défendre une forme d'irrationalisme platonicien (appuyé par exemple sur *Le Banquet*, 203a)<sup>10</sup>. Enfin, Jackie Pigeaud consacra un article entier, paru en 1988, à la « démonstration » de Lélut (c'est le terme même de ce médecin). Cette démonstration mérite doublement l'attention, parce qu'elle se veut rationnelle, et parce qu'elle est fondée sur une relecture érudite et soignée des textes. Pour ces deux raisons, l'opuscule du docteur Lélut ne manqua pas de faire scandale en son temps<sup>11</sup>. Cela n'empêcha pas ce positiviste de réitérer dix ans plus tard le même diagnostic rétrospectif au sujet de Blaise Pascal, avec un titre évoquant l'illusion des croyances magiques<sup>12</sup>. Concernant Socrate, Jackie Pigeaud résume ainsi le raisonnement quasiment syllogistique du médecin :

[Lélut] n'avait fait que montrer

- qu'« il est tel état d'esprit, qui peut durer toute une vie, dans lequel aux apparences ou plutôt aux réalités de la raison la plus entière et la plus puissante, se joignent de fausses perceptions, sans cause aucune dans le monde extérieur et qui, pour l'individu qui les éprouve, sont des motifs de déterminations identiques et équivalentes à ses perceptions les plus vraies » ;
- que, preuve à l'appui, « tel était l'état intellectuel dans lequel avait vécu, 50 ans, cet homme sage parmi les sages » ;
- que dire cela de Socrate, c'est dire qu'il était « visionnaire », c'était dans un langage plus épuré dire qu'il était un « halluciné », et au moment de son hallucination, « un aliéné, un fou<sup>13</sup> ».

Lélut décrit dans la préface de la seconde édition la méthodologie typique d'une rationalité moderne que la logique de type mathématique rend très sûre d'elle (on appellera cela le physicalisme un siècle plus tard) :

[Je] parcour[us] imperturbablement la chaîne de mes déductions, passant de leurs termes à l'entrée, suivant ce procédé tout algébrique :  $a = b$  ;  $b = c$  ;  $c = d$ , donc  $a = d$  ; et arrivant ainsi à cette équation définitive, Socrate = fou.

---

<sup>10</sup> Voir Plutarque, *Le démon de Socrate*, texte et traduction avec une introduction et des notes par A. Corlu, Paris, Klincksieck, 1970, p. 54, sq. Dans son édition bilingue dans la CUF, Jean Hani, qui s'appuie beaucoup sur le commentaire de Corlu et renvoie souvent à lui pour plus de détails, n'évoque pas Lélut et ces débats modernes.

<sup>11</sup> Voir J. Pigeaud, *Poétiques du corps. Aux origines de la médecine*, Paris, Les Belles Lettres [L'âne d'or], 2008, chap. XXVI (« Lélut et le démon de Socrate »), p. 621-656.

<sup>12</sup> Voir *ibid.*, p. 622-623. Le titre du second ouvrage de L.-F. Lélut : *L'amulette de Pascal, pour servir à l'histoire des hallucinations*, Paris, Baillière, 1846.

<sup>13</sup> J. Pigeaud, *Poétiques du corps...*, p. 621-622.

Sur quelles « preuves » se fonde Lélut ? Lui et Jackie Pigeaud n'en donnent que deux, alors qu'on peut en apporter d'autres au dossier (voir ci-après § 5). Mais les plus importants arguments sont donc pour eux l'épisode de Potidée d'une part, le fameux démon d'autre part. Tous les hellénistes ont été frappés par ces deux anecdotes étranges<sup>14</sup>. Lors du siège de Potidée par l'armée athénienne, devant de nombreux témoins, Socrate resta planté, immobile, « en train de faire ses réflexions » (φροντίζων τι) – c'est ce que pensaient ceux qui l'observaient – un jour entier et toute la nuit qui suivit. Quand le soleil se leva le jour suivant, Socrate fit au dieu astral sa prière, puis quitta la place comme si de rien n'était<sup>15</sup>. Cette forme de « retraite » où l'esprit semble s'abstraire totalement du monde environnant était coutumière dans la vie de cet homme atypique, comme le signale un épisode analogue évoqué dans *Le Banquet* et dans lequel on peut reconnaître aujourd'hui une transe auto-induite<sup>16</sup>. Quant au démon de Socrate, qui donna des siècles plus tard leur titre à un dialogue en grec de Plutarque et à une œuvre en latin d'Apulée, il était décrit par l'intéressé, le plus souvent, comme un signal, une sensation interne (nullement une voix, encore moins une image), lui disant de ne pas faire ce qu'il s'apprêtait à faire de bon gré. Un exemple parmi d'autres se trouve dans le dialogue platonicien du *Phèdre* : ayant improvisé un discours démontrant avec plus d'art que celui de l'orateur Lysias qu'un amoureux passionné est un fou, Socrate veut quitter son interlocuteur et s'en trouve empêché par le signal intérieur de son démon<sup>17</sup>. Cette prédisposition socratique fut assez objective pour être attestée par divers témoignages concordants et pourrait passer pour une simple lubie si la fiabilité de ce signal n'avait pas été l'objet de très nombreux témoignages ayant empêché de faire de Socrate un excentrique ou un fou. Dans certains cas, les plus extraordinaires, ce « pressentiment » s'apparente à une faculté de voyance inexplicable<sup>18</sup>. Donnons encore quatre précisions au sujet du « démon de Socrate » : d'abord Platon et Xénophon, reprenant semble-t-il les propos de Socrate lui-même, n'emploient jamais le substantif δαίμων (« dieu, démon ») mais l'adjectif

---

<sup>14</sup> J. Pigeaud (comme L. Lélut) donne dans son article une bibliographie importante des principaux passages de la littérature grecque et latine où l'on trouve une allusion à ces deux anecdotes.

<sup>15</sup> L'anecdote est racontée par Platon dans *Le Banquet*, 220c-d (dans l'édition de L. Robin, Les Belles Lettres [CUF], 1951, p. 86-87), par la bouche d'Alcibiade qui était présent à ce siège.

<sup>16</sup> Voir Platon, *Le Banquet*, 175a-b. À ce sujet, relire H. Joly, *Le renversement platonicien...*, p. 68-69.

<sup>17</sup> Platon, *Phèdre*, 242b-c (dans l'édition de L. Robin, Les Belles Lettres [CUF], 1954, p. 28).

<sup>18</sup> Par exemple l'anecdote du parcours dans les rues d'Athènes brusquement changé sous l'impulsion du *daïmôn*, ce qui ne fut compris que lorsque les compagnons n'ayant pas suivi Socrate croisèrent un troupeau de porcs qui leur valut d'arriver à la même destination couverts de fange (Plutarque, *Le démon de Socrate*, 10, 580d-f). Plutarque envisage en vain des explications logiques d'un tel « hasard » (*ibid.*, 11-12, 580f-582c). Autre exemple, rappelé dans le même ouvrage (§ 11, 581d-e), l'erreur fatale des compagnons d'armes qui ne prirent pas le même chemin que Socrate lors de la retraite de l'armée athénienne à Délion en 423. Cicéron rapporte la même anecdote deux siècles avant Plutarque dans le *De divinatione*, I, 54, 123.

substantivé neutre δαιμόνιον (« le signal démonique »)<sup>19</sup>. De plus, la phénoménologie de ce signal intérieur, clairement indépendant de la conscience de l'individu, est assez vague. Il est appelé par Socrate « le signe du dieu » (τὸ τοῦ θεοῦ σημεῖον)<sup>20</sup>, « la faculté divinatoire qui m'est habituelle et qui est celle de mon démon » (ἡ εἰωθυῖά μοι μαντικὴ ἢ τοῦ δαιμονίου)<sup>21</sup>, « voix d'un dieu », « voix divine » (θεοῦ φωνή)<sup>22</sup>, ou, pour parler sans doute plus exactement comme le fait Platon, « une sorte de voix » (φωνή τις), expression où le « *une sorte de* » (τις) est aussi signifiant que le mot « voix<sup>23</sup> ». Ensuite, l'intéressé prétendit devant les Athéniens réunis pour son procès que ce phénomène se produisait « depuis son enfance » (ἐκ παιδός)<sup>24</sup> et cessa le jour même de ce procès et de sa condamnation à mort (un détail aussi curieux et psychologiquement parlant que tous les témoignages du même genre, quand bien même ils seraient ceux d'une hallucination personnelle)<sup>25</sup>. Enfin, notons que de telles assertions ou de tels phénomènes paraissaient moins étranges en contexte polythéiste et dans une culture où le « surnaturel » (les oracles et les apparitions divines par exemple) avait une place reconnue (l'œuvre de Platon ainsi que les précisions autobiographiques de Galien en témoignent)<sup>26</sup>.

Ce contexte culturel n'empêcha pas le bon Socrate, comme disait La Fontaine, d'être accusé puis démocratiquement condamné à mort pour trois motifs : sa mauvaise influence sur les jeunes gens (celle de celui que nous appellerions aujourd'hui un guru), son supposé athéisme, entendons vis-à-vis des dieux de la cité, et son supposé culte d'une puissance divine intermédiaire (comme l'étaient tous les démons) totalement inconnue de ses concitoyens. Du point de vue de son comportement, comme il le formule lui-même à plusieurs reprises dans certains dialogues de Platon, Socrate était perçu comme un homme « tout à fait inordinaire, étrange, insolite, singulier » voire « extravagant, insensé » : c'est ainsi tout à la fois qu'on peut traduire sa fameuse *atopia*, qui plongeait les gens dans la perplexité (*aporia*) et suscitait les

---

<sup>19</sup> Voir Xénophon, *Apologie de Socrate*, 13 : ἐγὼ δὲ τοῦτο δαιμόνιον καλῶ (« Moi, j'appelle cela un signe démonique »). On peut aussi traduire comme F. Ollier « un signe divin » (Belles Lettres [CUF], 1961, p. 105).

<sup>20</sup> Platon, *Apologie de Socrate*, 40b (dans l'édition de M. Croiset aux Belles Lettres [CUF], 1959, p. 170).

<sup>21</sup> *Ibid.*, 40a.

<sup>22</sup> Platon, *Apologie de Socrate*, 12 (dans l'édition de F. Ollier aux Belles Lettres [CUF], 1961, p. 104).

<sup>23</sup> Platon, *Apologie de Socrate*, 31d (dans l'édition de M. Croiset aux Belles Lettres [CUF], 1959, p. 159).

<sup>24</sup> *Ibid.*

<sup>25</sup> Platon, *Apologie de Socrate*, 40a-b (dans l'édition de M. Croiset aux Belles Lettres [CUF], 1959, p. 170).

<sup>26</sup> Voir J. Pigeaud, *Poétiques du corps...*, p. 638-639, sur les questions que pose la relation inévitable entre la science, les croyances et la culture, qui influence les notions de norme, donc celle de pathologie. Pour Galien, voir *Œuvres*, t. I, *Introduction générale ; Sur l'ordre de ses propres livres ; Sur ses propres livres ; Que l'excellent médecin est aussi philosophe*, texte établi, traduit et annoté par V. Bourdon-Millot, Paris, Les Belles Lettres [CUF], 2007, p. XXIV, note 52 (Introduction générale) ; p. 99-100 (*Sur l'ordre de ses propres livres*, III, 2). Galien écrivit lui-même un traité sur les songes (*De insomniis*).

jugements les plus extrêmes et les plus contradictoires à son sujet<sup>27</sup>. Voilà ce qui suffit au psychiatre du XIX<sup>e</sup> siècle pour diagnostiquer le « premier des philosophes » comme un fou qu'on n'avait encore jamais reconnu comme tel. Ce genre de folie est précisément celle que le médecin du XIII<sup>e</sup> siècle Arnaud de Villeneuve diagnostique chez le magicien de son temps (cet autre spécialiste du pouvoir de la parole et des images, plus fasciné lui-même qu'il n'en a conscience par ses propres paroles et ses images). Le médecin catalan nous précise même le nom de cette maladie : c'est la mélancolie (*melancolia*) de la médecine galénique<sup>28</sup>. Lélut n'emploie pas ce terme d'une médecine devenue désuète, mais l'étiologie est la même que celle du pseudo-Aristote au sujet des mélancoliques hors du commun : Socrate, nous dit le médecin moderne, est la démonstration même de « toute la fragilité de l'intelligence humaine », de « toutes les transformations qu'elle peut subir, même chez les têtes les plus puissantes, lorsque, dans un esprit ardent et enthousiaste, elle prend un caractère d'exclusion trop constant<sup>29</sup> ». Le démon hallucinatoire de Socrate doit mettre en garde « contre les dangers d'une passion, d'une pensée trop exclusive, et prolongée pendant trop longtemps<sup>30</sup> ». Bref, on aura reconnu le génie mélancolique du *Problème XXX*, où Socrate est cité en exemple, aux côtés d'Empédocle et de Platon, « parmi les personnages plus récents<sup>31</sup> ». Seulement, ce texte antique ne dit pas si Socrate et ces deux autres philosophes avaient un « mélange » ou « tempérament » équilibré ou déséquilibré (pathologique) de la bile noire qui dominait chez eux (« tout malade de la bile noire, comme le résume J. Pigeaud, n'est pas forcément mélancolique ; de même que tout mélancolique n'est pas nécessairement malade de la bile noire<sup>32</sup> »). C'est l'aliéniste du XIX<sup>e</sup> siècle qui franchit ce pas. Aucun médecin de l'Antiquité, aucun commentateur de ces détails de la vie de Socrate n'en avait fait un fou. Même l'idée d'inspiration divinatoire fait partie des symptômes de la maladie mélancolique chez le pseudo-Aristote et chez un médecin comme Rufus d'Éphèse, sans être considéré *en soi* comme un signe de folie. Ce trait est caractéristique, nous dit le pseudo-Aristote, des mélancoliques, « non par maladie mais par le mélange de leur nature<sup>33</sup> ». Le contexte culturel du polythéisme antique, l'idée philosophique

---

<sup>27</sup> Voir Platon, *Phèdre*, 230c.

<sup>28</sup> *Epistola de reprobacione nigromantice ficcionis (De improbatione maleficiorum)*, ed. S. Giralt, Arnaldi de Villanova Opera Medica Omnia, VII.1., Barcelona, 2005, p. 232-233 (en particulier l. 272).

<sup>29</sup> L. F. Lélut, *Du démon de Socrate* (première édition de 1836), p. 16.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 17. Lélut rapporte entre nos deux citations « cette pensée de Rousseau, qui en sentait la vérité en lui-même, que l'homme qui réfléchit, c'est-à-dire, qui creuse trop une même idée, est un animal dépravé » (*ibid.*, p. 17 - en italiques dans le texte).

<sup>31</sup> [Pseudo-]Aristote, *L'homme de génie et la mélancolie : problème XXX, 1*, traduction, présentation et notes par J. Pigeaud, Paris, Rivages poche, 2018, p. 83.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 95. L'auteur parle dans ce passage des Sibylles, des Bacides et de tous ceux qui sont « inspirés » (ἐνθεοί). Ils deviennent tels « ὅταν μὴ νοσήματι γένωνται ἀλλὰ φυσικῆ κράσει ». Pour Rufus, voir J. Pigeault, *Folie et cures*

d'échelle des êtres, l'ontologie analogique des Anciens interdisaient un jugement typique de la rationalité moderne. La divination pouvait fort bien être pour ces savants antiques une parole parfois avérée sans que cela ne leur parût anormal. Il en alla tout autrement quand la science du XIX<sup>e</sup> siècle fut de nouveau confrontée à ce genre de phénomène suite à la redécouverte de la transe ou « sommeil magnétique » par le Marquis de Puységur peu avant la Révolution française. Les élites scientifiques persistent à réduire les phénomènes associés de médiumnité ou de lucidité « extrasensorielle » (comme ceux dont témoignait Socrate) à de pures supercheries ou à des illusions<sup>34</sup>.

3. *Socrate : un chaman ?* On comprend que le point de vue du docteur Lélut, caractéristique de la rationalité des Lumières et d'Auguste Comte, permit longtemps de considérer aussi les sorciers et les chamans des cultures animistes comme des charlatans ou des esprits dérangés. Ce jugement était celui de Catherine de Russie, qui voyait en eux des obstacles à éliminer pour répandre dans les contrées les plus reculées de son empire la saine raison des Lumières et la sainte foi de l'Orthodoxie. Il est intéressant, pour l'examen philosophique et psychologique de tout ce qu'on a longtemps regroupé sous le concept de magie, de noter que Denis Diderot, que l'impératrice reçut à Saint-Petersbourg en 1773, eut une curiosité positive pour les chamans de Sibérie, ce qui ne manqua pas de surprendre et d'irriter son hôte au plus haut point. Gloria Flaherty, qui rapporte cet épisode de la vie de Diderot, le rapproche des articles très critiques de l'*Encyclopédie* sur le chamanisme et la divination en général, mais aussi des thèmes développés par Diderot dans *Le neveu de Rameau*. Cette œuvre doit beaucoup à l'influence de ce qui se disait au sujet de ces « prêtres » des cultures restées plus en contact avec la « nature », tout à la fois comédiens et vaticinateurs<sup>35</sup>. C'est que le chaman, par son étrangeté, peut fasciner autant que repousser l'observateur occidental selon le type de rationalité qui domine en celui-ci, autrement dit selon qu'il est capable ou non de s'interroger. C'est ce que peut faire une rationalité qui, sans renoncer à elle-même, collabore avec l'imagination et avec la vie sensible données à tout être humain pour concevoir d'autres rapports avec le monde que des rapports purement logiques.

---

*de la folie chez les médecins de l'Antiquité gréco-romaine : la manie*, Paris, Les Belles Lettres [L'âne d'or], 2010 (2<sup>e</sup> éd.), p. 133 ; R. Klibansky, E. Panofsky, Fr. Saxl, *Saturne et la mélancolie : Études historiques et philosophiques – nature, religion, médecine et art*, traduit par F. Durand Bogaert et L. Evrard, Paris, Gallimard-Nrf, 1989, p. 106.

<sup>34</sup> Voir B. Méheust, *Somnambulisme et médiumnité (1784-1930)*, 2 vol., Paris, La Découverte [Les empêcheurs de penser en rond], 2014 ; R. Evrard, *La Légende de l'esprit : Enquête sur 150 ans de parapsychologie*, Escalquens (France), Trajectoire, 2016.

<sup>35</sup> Voir G. Flaherty, *Shamanism and the Eighteenth Century*, Oxford, Princeton University Press, 1992, p. 117-131 (= chap. V).

Mais que voulait dire Henri Joly en décrivant Socrate comme « le dernier des chamans et le premier des philosophes » ? Comprenons d'abord que dans ce syntagme, les deux membres n'ont pas de sens indépendamment l'un de l'autre. D'une certaine manière, le mot le plus important de la formule est le « et », que nous expliciterons mieux dans le prochain paragraphe (§ 4). Ensuite, la question d'un « chamanisme grec » ou d'une influence de traditions chamaniques sur la culture grecque ne date pas d'Henri Joly, qui renvoie à E.R. Dodds (*The Greeks and the Irrational*, 1951), Jean-Pierre Vernant (qui parle explicitement de chamanisme dans son article de 1957, « La formation de la pensée positive dans la Grèce archaïque<sup>36</sup> »), et Louis Gernet (« Les origines de la philosophie », article de 1945 publié dans le recueil de 1968 intitulé *Anthropologie de la Grèce antique*). Ces auteurs sont eux-mêmes redevables d'un rapprochement fait avant eux, à l'époque moderne, avec des arguments précis et convaincants (car on le trouve déjà dans certains articles de *L'Encyclopédie des Lumières*) par Erwin Rohde (qui ne le fait qu'en passant dans son fameux ouvrage sur la notion grecque de *psyché*, paru entre 1890 et 1894), et surtout par le suisse Karl Meuli, qui fournit une abondance d'arguments cohérents dans un article de 1935, « Scythica » (*Hermes* n°70). C'est à cette « étude brillante » que Dodds dit devoir l'idée du chapitre de son livre consacré aux « chamans grecs<sup>37</sup> ». On ne rentrera pas ici dans les détails du débat érudit concernant l'origine étrangère exacte de cette influence sur la pensée grecque archaïque, que certains historiens comme Meuli situent dans la Scythie avec laquelle la colonisation de la Mer Noire mit en contact direct les Grecs, d'autres, tels Cornford et Chadwick, avec la Thrace et les mondes germaniques qui purent être des intermédiaires avec le chamanisme attesté depuis des siècles en Scandinavie<sup>38</sup>. François Roustang consacre tout un chapitre de son enquête sur le charisme socratique à « l'homme de Thrace » et la possibilité que le sage d'Athènes ait été initié réellement (et non métaphoriquement) à quelque recette de médecine d'origine chamanique, associant plantes médicinales et incantations, lors du siège de Potidée<sup>39</sup>. Nous n'entrerons pas non plus dans le débat des techniques ayant pu produire dans l'Antiquité grecque, chez certaines personnalités aisément reliables à ces traditions, la transe « chamanique<sup>40</sup> ». Ce qu'il est intéressant de noter

---

<sup>36</sup> Article qu'on trouve dans le recueil intitulé *Mythe et pensée chez les Grecs...*, p. 373-402.

<sup>37</sup> E.R. Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel*, traduit de l'anglais par M. Gibson, Paris, Flammarion [Champs histoire], 1977, p. 164, n. 30.

<sup>38</sup> Voir J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs...*, p. 388, n. 44.

<sup>39</sup> Voir Platon, *Charmide*, 155e ; 156d ; 175e, cité et commenté par F. Roustang, *Le Secret de Socrate pour changer la vie*, Paris, Odile Jacob, 2011, p. 67-86, où l'hypnothérapeute explique que « ce que lui a appris l'homme de Thrace, [Socrate] l'a transposé dans sa culture » (*ibid.*, p. 85).

<sup>40</sup> Ainsi, Jean-Pierre Vernant, comme Henri Joly après lui, se dit tenté, « plus qu'avec des faits de shamanisme [...], d'établir un rapprochement avec les techniques de type Yoga » (*Mythe et pensée chez les Grecs...*, p. 388, n. 44) – voir H. Joly, *Le renversement platonicien...*, p. 69. L'argumentation de l'un et de l'autre est cependant très réduite et peu convaincante, ne reposant sur aucune citation d'auteur grec, seulement sur la notion de *prapides*



pour notre propos en relisant ces auteurs, c'est que Socrate n'est cité comme « le dernier des chamans » que par Henri Joly. Ainsi, Dodds, le premier à inscrire ces rapprochements dans une réflexion sur la naissance et l'origine du rationalisme grec, cite clairement comme les deux derniers grands « chamans grecs », quelle que soit la part de la légende dans leur histoire, Pythagore et Empédocle d'Agrigente. Certains historiens de la philosophie grecque, tels Jean-Luc Périllié, se sont donc plus préoccupés d'approfondir chez Socrate l'influence orphique, mais, outre qu'elle n'est pas incompatible avec ce que les Grecs du V<sup>e</sup> siècle savaient des chamans scythes, thraces ou « hyperboréens », elle ne fait elle-même, comme dit Dodds, « que renvoyer la question en arrière<sup>41</sup> ». La seule idée que nous voulons avancer ici, et qui concilierait d'une certaine manière tous ces points de vue, c'est que Socrate ne représente pas un « chaman » au sens culturel et historique du terme. La croyance en la métempsychose fut peut-être plus celle de Platon influencé par le pythagorisme, que celle du Socrate historique, moins occupé de dogmes que de confusion mentale (produite par l'*elenchos*). C'est encore plus évident pour la théorie des idées. Dans le *Phédon*, Socrate ne se projette pas dans une réincarnation, mais dans les champs élyséens de la tradition grecque et des mystères orphiques. Ce qui est indéniable, c'est que son « démon », sur lequel il ne s'étendit guère, était un phénomène remontant à son enfance : Socrate représente un type de personnalité chamanistique « naturelle », qu'il n'est besoin d'associer à aucune tradition géographiquement assignable et qu'un médiéviste moderne peut même reconnaître chez une femme hors-norme comme Christine dite l'Admirable, au tournant du XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècle<sup>42</sup>. Certes, cet emploi élargi du mot *chaman* peut être critiqué par les anthropologues à cause des confusions et des imprécisions qu'il entraîne. Mais son emploi a une explication : il n'identifie pas seulement des influences historiques hypothétiques mais aussi un *air de famille*, pour parler comme Wittgenstein, que

---

(« diaphragme »), qui désignait surtout une localisation antique de la pensée (le lieu du *phrên* d'Homère). Henri Joly renvoie, « pour une analyse pertinente et détaillée de ces techniques psycho-somatiques » (*Le renversement platonicien...*, p. 69, n. 137) à un autre article de J.-P. Vernant, « Le fleuve "amélès" et la "mélète thanatou" » (dans *Mythe et pensée chez les Grecs*, p. 137-152), empruntant lui-même l'idée à Louis Gernet (*ibid.*, p. 143). Mais il ne s'agit que de rapprochements imprécis et gratuits. Car Louis Gernet cite à ce sujet le *Phédon* sans précision (en vérité 67c, où ne figure pas le terme archaïque *prapides*) et commet sur ce passage un contresens : le « rassemblement de l'âme » que conseille le Socrate platonicien est celui d'un détachement, d'un oubli total du corps, au service de la pensée (voir aussi 65b-d), non quelque technique respiratoire qui concentrerait l'esprit grâce à la conscience du corps. C'est sans doute l'orphisme que désigne « l'antique tradition » de *Phédon*, 67c.

<sup>41</sup> E. R. Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel...*, p. 148. D'où ces sources orphiques supposées tenaient-elles la croyance en la réincarnation des grandes âmes, ou en ce *daïmôn* tenant lieu d'« esprit gardien » et de « double » doué de double-vue, comme dans les croyances chamaniques de toute l'Eurasie ?

<sup>42</sup> Voir S. Piron, *Christine l'Admirable : Vie, chants et merveilles*, précédé de Thomas de Cantimpré, *Vie de Christine l'Admirable*, éditée et traduite en collaboration avec A. Le Huërou, Bruxelles, Vues de l'esprit, 2021, en particulier p. 135-143.

mettent en évidence des rapprochements entre des personnalités caractérisées par la même *atopia*, les mêmes dons extraordinaires et ambigus. Socrate ressemble à bien des égards à ces hommes et ces femmes que les cultures chamaniques de l'Eurasie, et plus près de nous les traditions populaires européennes repéraient quand ils étaient très jeunes à certains signes et à certaines tendances psychologiques comme de futurs guérisseurs et des voyants potentiels.

4. *Socrate, le premier des philosophes ?* Que vient donc faire la philosophie dans tout cet irrationalisme ? Quel est le sens du « et » de la formule d'Henri Joly ? Il est fort simple. L'*atopia* est ce qui produit l'étonnement (τὸ θαυμάζειν), cette émotion (πάθος) d'où naît l'interrogation philosophique (ἀρχὴ φιλοσοφίας). C'est là un enseignement qu'Aristote reprend de son maître Platon<sup>43</sup>. Or le plus « extravagant », le plus « étrange », le plus « insensé », c'est l'interrogation philosophique elle-même, la pensée se pensant elle-même, s'interrogeant sur ses raisons, sur les conditions qui les rendent illusoire et mensongères, ne serait-ce qu'en partie, ou véridiques et assurées, ne serait-ce qu'en partie, s'interrogeant donc sur sa source même, ce lieu de l'impensé d'où sourd toute pensée consciente. Voilà précisément ce qu'incarnait Socrate dans son étrangeté, et ce que se proposent de supprimer naïvement le docteur Lélut et toute rationalité positiviste. La vérité est que dans cette quête des causes pensées, du rapport entre la pensée et le réel et des causes de la pensée elle-même, celle-ci remonte nécessairement au mythe, après quoi il n'y a plus rien d'exprimable. Deux mythes majeurs du physicalisme moderne : le big bang et l'idée que la science « normale » serait porteuse d'un progrès illimité et salvateur.

Pour ce qui est de l'histoire de la philosophie grecque, on peut bien sûr aller beaucoup plus dans le détail de cette transformation de l'ancien modèle du *théios anêr* (« l'homme divin ») en celui du *philosophos*. Il est clair que les trances et le démon de Socrate sont deux manifestations d'un même dédoublement psychique qui nous semble aussi étrange qu'à ses contemporains (malgré l'acceptation culturelle à leur époque des voyants en tout genre, tels que la Pythie<sup>44</sup>). Étrange parce que nous avons depuis cette époque-là l'opinion et donc le sentiment que la vie psychique d'un individu, éveillée ou rêvée, est toujours accompagnée du sentiment du moi senti et perçu chez les autres comme l'unique « lumière » ou « centre » de la vie intérieure. Or un *theios* ou *daiimonios anêr* comme Socrate manifeste qu'une sagesse supérieure à celle du moi conscient réside en certains individus, comme étrangère et intérieure à eux tout à la fois. Comparé à Socrate, le philosophe est un être au psychisme apparemment plus unifié. C'est ainsi qu'on peut aussi résumer le « renversement platonicien ». Se penchant sur la figure de *Socrate le sorcier*

---

<sup>43</sup> Voir Aristote, *Métaphysique*, A, 2, 982b ; Platon, *Théétète*, 155d.

<sup>44</sup> Les personnages du dialogue écrit par Plutarque à l'époque romaine entre 80 et 100 ap. J.-C., *Le démon de Socrate*, et qui sont des contemporains de Socrate, se posent la question avant d'y répondre chacun à sa manière (§ 10) : « Bon, reprit Théocritos ; mais le démon de Socrate, mon cher, qu'en dirons-nous ? mensonge ou quoi ? » (la traduction d'A. Corlut est meilleure que celle de J. Hani dans la CUF, qui traduit ψευδος par « fable »).

(le titre de son livre), Nicolas Grimaldi formule parfaitement la question à laquelle répond l'expression qu'il a choisie et tout ce qu'elle recouvre :

Que le premier des logiciens, que l'inventeur de la dialectique ait pratiqué la philosophie comme une sorcellerie, c'est ce qu'il nous faut tenter de comprendre. Quelle subreptice connivence a pu se nouer dès l'origine entre le rationnel et l'irrationnel, entre l'ordre de la vérité et celui de la croyance, comme entre l'enchaînement logique et l'envoûtement thérapeutique<sup>45</sup> ?

L'universitaire reprend alors les caractéristiques du chaman telles que les énumère Mircea Eliade pour expliquer ce qui fait de lui un sorcier, avant d'expliquer ce qui fait de lui un philosophe<sup>46</sup>. Ce qui fait de lui un sorcier est qu'il est un guérisseur d'âmes (et donc aussi, indirectement, des corps, comme il est expliqué dans le *Charmide*) ; de plus il est habité par un démon et semble élu par quelque divinité (le dieu de Delphes à en croire certains des amis de Socrate) ; enfin il manifeste publiquement le pouvoir de son âme de s'affranchir de son existence ou de sa dimension corporelle (« l'extase » de Potidée mais aussi la fameuse endurance de Socrate au froid, à l'alcool, au désir charnel, à la privation de nourriture<sup>47</sup>). En même temps, l'on reconnaît Socrate comme le premier des philosophes, un modèle pour tous les philosophes qui lui succéderont. À cela, trois raisons selon Nicolas Grimaldi : un philosophe enseigne autant par sa vie que par sa doctrine ; la vérité bien comprise produit une conversion de vie ; cette vérité est « strictement réflexive », « elle a donc un caractère purement logique et jamais empirique<sup>48</sup> ». Il s'ensuit que cette vérité est l'objet d'une expérience de la pensée nécessitant un nouveau langage. Elle n'est plus l'apanage d'un homme supérieur vu comme un élu des dieux, un prophète, un chaman : cette expérience est offerte par Socrate à tout homme rencontré dans la rue – du moins à tout homme capable d'y trouver un intérêt, sinon une forme de bonheur. Mais est-ce là ce qu'enseignait le Socrate historique, ou ne serait-ce pas plutôt le discours de Platon et de ses continuateurs, à commencer par Aristote ? Avec eux, il est clair que l'expérience socratique ne passe plus par un état altéré de conscience, comme diraient les psychologues modernes, vécu ou simulé comme un dédoublement psychique : cette expérience dite philosophique (et non pas religieuse ou magique) est la réflexion poussée à ses extrémités (jusqu'à la vision de l'*eschaton*, dit Platon : l'idée du bien qui l'emporte selon lui sur toutes les autres idées). « C'est cette réflexion, cette manifestation de la pensée à elle-même, que Platon nomme *logos* et que nous traduisons par raison<sup>49</sup> ».

---

<sup>45</sup> N. Grimaldi, *Socrate, le sorcier*, Paris, PUF, 2004, p. 10-11.

<sup>46</sup> Voir M. Eliade, *Le chamanisme*, Paris, Payot, 1968 (2<sup>e</sup> éd.).

<sup>47</sup> Voir N. Grimaldi, *Socrate, le sorcier...*, p. 11-14.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 15 – voir Platon, *Criton*, 46b.

Le Socrate historique fut-il philosophe au sens que Platon et ses continuateurs donnent à ce mot ? La question reste débattue. Tout dépend du sens que l'on donne au mot *philosophe*. S'il désigne quelqu'un qui ne se contente pas de réfléchir sur les choses (nous le faisons tous) mais qui formule sur elles des opinions assertives rationnellement argumentées, comme le firent Platon et Aristote, alors rien n'est moins sûr. Rappelons que le double psychique de Socrate, son « démon », ne s'exprimait que de manière négative, inhibitrice. Grégory Vlastos, dans un article de référence, a soigneusement distingué le Socrate historique, encore audible dans les premiers dialogues de Platon, du Socrate platonicien qui n'est plus que le porte-parole de son ancien disciple, surtout à partir du *Ménon*<sup>50</sup>. On invoque souvent le témoignage d'Aristote pour défendre l'idée que Socrate fut un philosophe à part entière. Le Stagirite (qui ne connut pas Socrate de son vivant, et le connut surtout à travers le témoignage des Académiciens) affirme en effet dans le livre *Mu* de la *Métaphysique* que Socrate aurait eu le mérite d'avoir fait deux découvertes fondatrices de la philosophie : celle des discours inductifs (ἐπακτικοὶ λόγοι) qui sont des formes de syllogisme, et celle de la définition universelle (τὸ ὀρίζεσθαι καθόλου), qui permet de déterminer une essence. Découvertes fondamentales puisque qu'elles sont l'une et l'autre selon Aristote « au point de départ de la science » (περὶ ἀρχὴν ἐπιστήμης). Il ajoute que c'est au sujet des vertus morales que Socrate aurait été le premier à appliquer ses deux découvertes<sup>51</sup>. Seulement, Aristote précise lui-même finement que Socrate « *cherchait* de manière raisonnable » (on peut aussi traduire « vraisemblablement ») « le qu'est-ce-que-c'est », la définition des choses (εὐλόγως ἐζήτει τὸ τί ἐστίν), et rien ne nous dit qu'il pensait possible d'y parvenir<sup>52</sup>. La théorie rationaliste des idées n'est pas de Socrate, mais de Platon. Et l'on peut raisonnablement penser que pour le Socrate historique, le savoir véritablement *philosophique* (exprimant « l'amour de la science-sagesse ») était toujours un *non-savoir*, que faisait perdre toute assertion dogmatique, a fortiori tout système philosophique ou scientifique. Sa fameuse méthode dialectique de réfutation (ἔλεγχος) était une méthode aveugle, et l'ironie socratique ne présupposait pas nécessairement un savoir préalable que l'autre n'aurait pas et que Socrate aurait voulu faire trouver à son interlocuteur ignorant. Ce qui intéressait Socrate, c'était toujours de montrer l'imperfection, la contradiction inhérente à toutes les définitions et à toutes les assertions de ses interlocuteurs. Il n'est donc pas même certain qu'il ait eu sur les choses des opinions abstraites comme celles de Platon, totalement dégagées du discours mythologique que Socrate profère dans le *Phédon* et dans son *Apologie*. Parce que, pour le

---

<sup>50</sup> Voir G. Vlastos, « Socrate », dans M. Canto-Sperber (dir.), *Philosophie grecque*, Paris, PUF [Quadrige], 2017, p. 123-144.

<sup>51</sup> Aristote, *Métaphysique*, Mu, 4, 1078b, dans la traduction de J. Tricot (Vrin, 1981), vol. 2, p. 734-735 ; dans l'édition de W. Christ (Teubner, 1886), p. 274-275.

<sup>52</sup> *Ibid.* (Tricot, p. 734 ; Christ, p. 274, 23-p. 275, 1). La traduction de cette phrase par J. Tricot (« Socrate, lui, cherchait l'essence, et c'était logique ») nous paraît incorrecte, en tout cas trop interprétative.

dernier des chamans grecs et le premier des philosophes, les mythes étaient encore une manière négative mais *suggestive*, comme la dialectique, d'exprimer des vérités en soi inexprimables, malgré la puissance fascinante et manipulatrice du langage. Telle est la thèse que défend François Roustang dans son ouvrage sur celui qu'on pourrait appeler aussi « le premier hypnothérapeute »<sup>53</sup>. Ainsi s'expliquerait le fait que Socrate ait pu être considéré comme un sophiste aussi bien que comme un philosophe, et comme le père de deux traditions aussi opposées à bien des égards que le scepticisme cynique et l'idéalisme platonicien.

5. *Conclusion sur le cas de Socrate.* Une chose est sûre : par la distinction que Platon fait par la bouche de Socrate entre deux sortes de folie (*mania*), « celle qui est due à des maladies humaines », et « cet état divin qui fait sortir des règles coutumières » et du comportement « normal » d'un être humain (*Phèdre*, 265a), le disciple de l'étrange Socrate n'a pas seulement ouvert la voie à une philosophie de la vision théorique, du concept, secondairement à une philosophie de la transcendance et à une théologie philosophique. À l'aide de cette nouvelle rationalité (volontairement ou non), le fondateur de l'Académie a aussi comme court-circuité pour des siècles (jusqu'au début du XIX<sup>e</sup> !) la rationalité des médecins, qui pouvaient déjà, en son temps, faire le diagnostic de Lélut sur ce maître atypique dont Platon avait observé et entendu les comportements d'allure irrationnelle mais dont il connaissait aussi le type de rationalité inédite qu'il avait introduite : les raisonnements aporétiques, une éristique chercheuse de sens à partager, non de victoire et de gloire personnelles, des concepts synthétisant les définitions et en grande partie déjà laïcisés.

Seulement, il s'opère en même temps que le « renversement platonicien » une mise en veilleuse, sinon une éviction de ce que le « dernier des chamans » avait de plus troublant pour la rationalité des premiers philosophes, qu'ils fussent païens ou plus tard chrétiens. Socrate incarna jusqu'au bout ce type d'intelligence que nous disons aujourd'hui « archaïque » parce qu'elle est issue non de l'analogisme de son temps mais de l'animisme qui le précéda : en éliminant Socrate, en faisant taire son démon qui se tut avant la partie consciente de cette intelligence dédoublée, on éliminait en apparence la question philosophique et existentielle que son exemple posait et nous pose encore. Il y a, il y aura toujours de ces Socrate dérangeant les certitudes sociales et intellectuelles les mieux assises et partagées, venant les renverser ou s'en moquer avec sarcasme, réveillant contre leur gré des consciences endormies, satisfaites de l'éducation reçue et des dogmes du temps, en particulier des dogmes qui participent au discours scientifique. Il y aura

---

<sup>53</sup> Voir F. Roustang, *Le Secret de Socrate pour changer la vie*, Paris, Odile Jacob, 2011. Roustang cite entre autres arguments la lecture critique que L. Rossetti et H. G. Gadamer ont fait avant lui des affirmations d'Aristote sur Socrate - voir *ibid.*, p. 222, note 10, en particulier cette citation de Gadamer, *Esquisses herméneutiques*, Paris, Vrin, 2004, p. 67 : « Socrate, comme le dit Aristote, est celui qui a introduit (l'art de) la définition. Très certainement, mais pour que l'on reconnaisse son ignorance ».

toujours quelqu'un pour demander à ceux qui savent : « *Savez-vous bien ce que vous dites ? Moi, je sais surtout que je ne sais rien* ». En face, il y aura toujours des esprits se croyant plus « rationnels » pour déclarer que les phénomènes de synchronicité, de lucidité « extrasensorielle », d'intuition inexplicable, d'insensibilité à la douleur, sont des imaginations humaines sans intérêt pour la raison, pour la science et pour la cité (les trois axes du « renversement platonicien » selon Henri Joly).

Il est pourtant évident que le personnage historique de Socrate, tel qu'il est permis de l'entrevoir à travers les sources plus ou moins indirectes mais concordantes, et concordantes avec d'autres observations anthropologiques et psychologiques, ne peut pas être mis sur le même plan que les nigromanciens dont nous parle Arnaud de Villeneuve et ses contemporains. La comparaison a ce premier mérite de nous obliger à distinguer deux formes de « magie », une magie culturelle traditionnelle et populaire (celle du chamanisme et de ses reliquats), possédant une part de naturalité obligeant à s'interroger sur l'objectivité de certains phénomènes étranges, et une magie culturelle purement savante (celle des nigromanciens du Moyen Âge) ressemblant à un ersatz nullement étrange de la première. L'antique magie, d'inspiration animiste, est une pratique du dédoublement, produisant l'objectivation, l'indépendance de l'esprit-démon (*ψυχή*, *animus*) à partir de soi (individu corporel). La magie des clercs que réprouvaient les théologiens médiévaux, coupée d'une tradition vivante, était purement livresque et d'inspiration analogique plus qu'animiste. Elle faisait de l'esprit-démon quelque chose d'extérieur au magicien et de totalement différent de lui. On n'y trouve plus la confusion entre les esprits des morts et les êtres démoniques, ni cette croyance populaire prêtant au magicien la capacité de produire *par lui-même* (non par l'intermédiaire d'un être surnaturel) des phénomènes effrayants comme les poltergeists (littéralement, les « esprits frappeurs »<sup>54</sup>). Ce qui nous paraît donc « étrange » chez Socrate, comme aiment à le répéter les commentateurs des faits socratiques tels qu'ils sont relatés, c'est autant le dédoublement psychique de Socrate et son efficacité divinatoire et dialectique, que la *naturalité* de ce phénomène coutumier chez lui<sup>55</sup>. C'est cette naturalité des dons de « Socrate le sorcier » qui le distingue, lui et les guérisseurs des traditions populaires, des sorciers savants de la nigromancie médiévale. Or c'est sur cela que, curieusement, les commentaires glissent rapidement, sans envisager sérieusement cette hypothèse pourtant anthropologiquement argumentée, comme si la naturalité du dédoublement de soi et des

---

<sup>54</sup> Voir J.-C. Lecouteux, *La maison hantée : Histoire des Poltergeists*, Paris, Imago, 2007.

<sup>55</sup> À cette naturalité se rattache l'anecdote peut-être légendaire d'un oracle rendu au père de Socrate, lui prescrivant de lâcher bride à la propension de l'enfant car il avait en lui un guide meilleur que des milliers de maîtres et de pédagogues. Cette anecdote n'est rapportée que par Plutarque dans le *Démon de Socrate* (20, 589e-f), mais ce genre de signe annonciateur des prophètes ou des guérisseurs d'exception est un motif courant de bien des traditions populaires. Sur l'anecdote concernant Socrate, voir le commentaire d'A. Corlu en introduction à son édition de Plutarque, *Le Démon de Socrate...*, 1970, p. 56.

phénomènes les plus étranges qui y sont associés était le point aveugle de notre rationalité, notre « occulte » scientifique à nous - que commenteront peut-être les historiens du futur comme nous commentons l'occulte des savants médiévaux<sup>56</sup>.

6. *Conclusion plus générale.* Certains savants reconnus furent pourtant plus « ouverts » et fidèles à l'étonnement philosophique, à cette saine curiosité intellectuelle sans *a priori* culturel, même à une époque récente. Eric Robertson Dodds (1893-1979) fut de ceux-là. S'il a pu si bien parler de l'irrationalité des Grecs et nous aider à redéfinir les rapports pérennes entre rationnel et irrationnel, c'est parce qu'il n'a pas craint d'étudier les phénomènes de son temps du second ordre. C'est ainsi qu'on trouve dans *Les Grecs et l'irrationnel* une comparaison entre hier et aujourd'hui comme celle-ci :

[Un chaman] n'est pas – comme la Pythie ou comme un médium moderne – possédé par un esprit étranger ; mais sa propre âme est présumée quitter son corps et voyager vers des terres lointaines, le plus souvent vers le monde des esprits<sup>57</sup>.

Dodds n'a pas craint d'étudier les médiums de son temps, et son ouvrage fait de multiples références à ces personnalités tout aussi étranges que Socrate. Il écrit par exemple :

J'ai moi-même vu un médium amateur s'effondrer au cours d'une transe d'une façon semblable [à la Pythie évoquée par Plutarque], mais sans conséquences fatales<sup>58</sup>.

Comme le montre le contexte de cette précision, Dodds fait appel à ce genre d'observation pour clarifier des textes et certains termes discutés sur la seule base de la philologie. Il cherche ailleurs, tout simplement, explique-t-il, parce que sur ces sujets (en l'occurrence l'état psychologique de la Pythie) « nos renseignements sont plutôt maigres<sup>59</sup> ». Il n'hésite donc pas à faire appel au présent pour éclairer les allusions passées à des phénomènes similaires, mais il le fait de manière rationnelle et méthodique, tant pour ce qui concerne les faits que leur interprétation. Ainsi, dans l'étude des médiums modernes, Dodds distingue les témoins

---

<sup>56</sup> C'est un point aveugle qu'ont déjà commencé à commenter des savants de notre temps comme Bertrand Méheust ou Renaud Evrard. Le cas du psychologue Pierre Janet est emblématique de cette esquive intellectuelle : au début de sa carrière, quand il n'est encore que professeur de philosophie, ses expériences d'hypnose l'amènent à observer des phénomènes confondants pour l'épistémologie moderne. Ayant mis un terme à cette recherche pour faire une carrière académique sans ombre, il semble avoir été « hanté » jusqu'à la fin de sa vie par le souvenir des résultats de ses expériences de jeunesse (voir R. Evrard, *La Légende de l'esprit...*, p. 119-140).

<sup>57</sup> *Les Grecs et l'irrationnel...*, p. 144.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 97, note 59 du chap. III.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 79.

critiques (ceux qui ont une démarche véritablement scientifique et qu'il appelle dans ce chapitre « *psychical researchers*<sup>60</sup> ») et les autres<sup>61</sup>, et pour ce qui est de leur interprétation, il fait appel aux catégories de l'anthropologie et de la psychologie (comprenant la psychopathologie). Il fut poussé à la *psychical research* par un environnement académique exceptionnellement favorable à cette ouverture d'esprit, qui partagea cet intérêt des années 1880 aux années 1930. C'est durant ces années-là que furent fondées des sociétés savantes telles que la *Psychical Society* à Londres (1882) et l'Institut Métapsychique International à Paris (1919), qui succéda à l'Institut Général Psychologique fondé en 1899. *The Greeks and the irrational* est dédié à Gilbert Murray (1866-1957), auquel Dodds succéda comme *Regius Professor of Greek* à l'université d'Oxford en 1936. Gilbert Murray ne fut pas seulement l'un des prestigieux présidents de la *Psychical Society* (en 1915-1916 et en 1952), tout comme Eric Dodds (1961-1962), le psychologue américain William James (1894-1895), le physicien anglais William Crookes (1896-1899), le prix Nobel de médecine Charles Richet (1905), ou encore le philosophe Henri Bergson (1913). Gilbert Murray se démarqua de tous ces grands noms de l'époque par le fait qu'il était lui-même doué d'un don « atopique » de télépathie resté inexplicable, et d'autant mieux attesté qu'il donna lieu à de nombreux contrôles des plus rigoureux. Murray employait cette faculté pour amuser sa famille et ses amis les jours de loisir<sup>62</sup>. Arthur Koestler, dans *Les Racines du hasard* (1973), consacre quelques pages à celui qu'il présente comme « l'un des plus remarquables expérimentateurs de l'époque pré-statistique, avant l'avènement de Rhine<sup>63</sup> ». Freud lui-même tenta d'imiter les expériences de Murray, avec sa fille Anna et Sandor Ferenczi, en associant télépathie et associations libres (ce que font tous les « médiums »). Il en tira des interrogations et même des convictions qui furent marginalisées sinon volontairement effacées par ses disciples directs, en particulier par Ernest Jones, au nom de la raison et de la scientificité que se devait d'avoir la jeune psychanalyse<sup>64</sup>. Si nous faisons ces brefs rappels historiques, ce n'est

---

<sup>60</sup> Traduit par « chercheurs de la méta-psychologie » dans l'édition française (*ibid.*, p. 78), un choix maladroit et source de confusion possible, car d'une part l'expression n'est pas employée dans la littérature francophone du champ d'études auquel Dodds fait ici allusion, d'autre part le terme existe avec un autre sens (étymologique) et fait l'objet comme tel d'un ouvrage de Freud paru en 1940.

<sup>61</sup> Voir *ibid.*, p. 96, note 52 du chap. III.

<sup>62</sup> Voir le dernier compte-rendu qu'en fit E. Dodds lui-même après la mort de son maître et ami : « Gilbert Murray's last experiments », *Proceedings of the Society for Psychical Research*, Vol. 55, Part 206, July, 1972.

<sup>63</sup> A. Koestler, *Les Racines du hasard* (1973), traduit de l'anglais par G. Fradier, Paris, Les Belles Lettres, 2018, p. 32.

<sup>64</sup> Voir aussi sur le même sujet R. Evrard et T. Rabeyron, « La signification occulte des rêves : Freud pourfendeur ou pourvoyeur de mythes ? », in *Bulletin de psychologie*, 2017/6 (n° 552), pp. 463-476 ; R. Evrard, *Folie et paranormal...*, pp. 67-82. On trouve l'essentiel de la pensée ambivalente de Freud sur la télépathie dans un article qui aurait dû être ajouté à l'édition définitive de *L'interprétation des rêves* : « Quelques suppléments à l'interprétation des rêves » (1925), et qui figure dans *Œuvres complètes*, XVII, Paris, PUF, 1992, pp. 185-188.



pas pour inviter le lecteur à devenir un adepte de l'occultisme et des croyances les plus farfelues dont il peut être l'objet, aujourd'hui comme au XIII<sup>e</sup> siècle. Nous faisons ces rappels d'abord parce qu'ils sont très souvent injustement passés sous silence par les historiens de la philosophie et des sciences, ensuite pour que nous examinions certaines croyances et certaines pratiques magiques sous un autre angle. Non comme les productions de la seule imagination humaine, mais peut-être aussi comme celles de la réalité elle-même, que notre intelligence discursive, l'histoire de l'humanité et notre culture, bref notre Modèle du Réel nous empêche de juger correctement et même de *voir* (donc secondairement de conceptualiser), si l'on ne voit que ce que l'on croit. À en croire de telles croyances et de telles pratiques, la réalité *intégrale* dont une raison saine, comme dirait Kant, peut faire elle-même l'hypothèse, *impliquerait* l'imagination humaine, comme une fonction perceptive autant que créative. S'il y a une énigme de la raison pour les sciences cognitives de notre temps, il y a aussi une énigme de certaines formes de connaissance ou de pratique irrationnelles à nos yeux, dont l'intégration en science et en philosophie reste peut-être à (re)trouver, si tant est que cet irrationnel puisse être compris sans bouleverser notre rationalité<sup>65</sup>. Ce serait dans ce cas le signe de la fin de l'ontologie qui fonde cette rationalité, et le début d'une autre manière de penser et de vivre<sup>66</sup>.

**Olivier Rimbault**  
**Sournia, août 2022**

*Pour citer cet article* : Rimbault, Olivier, « Socrate était-il un fou, un chaman, ou/et le premier des philosophes ? », *Via Neolatina*, août 2022 ([http://www.via-neolatina.fr/commentaria/De daemone Socratis.html](http://www.via-neolatina.fr/commentaria/De_daemone_Socratis.html))

---

<sup>65</sup> Sur la première « énigme », voir H. Mercier et D. Sperber, *L'Énigme de la raison*, traduit de l'anglais par A. Gerschenfeld, Paris, Odile Jacob, 2021 ; sur la seconde, voir B. Méheust, *Devenez savants : découvrez les sorciers. Lettre à Georges Charpak*, Paris, Éditions Dervy-Éditions Sorel, 2004 ; H. van Dongen, H. Gerding and R. Sneller, *Wild Beasts of the Philosophical Desert: Philosophers on Telepathy and Other Exceptional Experiences*, Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing, 2014.

<sup>66</sup> Quand nous parlons d'*ontologie*, nous faisons référence à l'œuvre de Philippe Descola.