

CAHIERS DE PHILOSOPHIE ANCIENNE N° 24

**PLATON**  
**ET**  
**LA PHILOSOPHIE FRANÇAISE**  
**CONTEMPORAINE**

ENJEUX PHILOLOGIQUES, HISTORIQUES ET PHILOSOPHIQUES

Sous la direction de :

**Rodolphe CALIN, Jean-Luc Périllié et**  
**Olivier TINLAND**

*Ouvrage publié avec le concours de l'Université Paul Valéry  
Montpellier III*



**OYΣIA**  
**OUSIA**

## Le « Platon Mystique » de Simone Weil Un changement radical de paradigme

On retient généralement de Simone Weil une lecture des *Dialogues* de Platon dite « mystique ». À dire vrai, la philosophe française du XX<sup>e</sup> siècle n'a pas fait que relever certains thèmes platoniciens susceptibles d'être qualifiés de cette manière puisqu'elle est allée jusqu'à dire que *Platon en personne était un mystique*. Quel que soit le sens qu'elle accordait au mot *mystique*, une telle présentation du philosophe, à première vue, n'a qu'un rapport très lointain avec le Platon généralement étudié dans les Universités. Que *son* Platon soit si différent est d'ailleurs étonnant si on tient compte du fait que Simone Weil a bénéficié de la meilleure formation, étant passée par la voie royale de l'École Normale Supérieure. Elle ne saurait avoir manqué d'un bon professeur puisque, pour sa préparation de l'agrégation de philosophie, elle a pu suivre en Sorbonne les cours de Léon Robin sur le *Philèbe*<sup>1</sup>. Mentionnons cependant que l'originalité de la vision weilienne s'inscrit dans le prolongement du Platon de son maître en classes préparatoires, le philosophe Alain : un Platon déjà passablement atypique. Néanmoins, de toute évidence, l'audace interprétative de Simone Weil dépasse de loin celle de son ancien maître.

Or ce n'est pas tout d'avoir une vision originale à proposer : encore faut-il qu'elle soit renseignée et convaincante. La question de la légitimité du portrait weilien de Platon demande être posée en raison du fait que la philosophe, loin de parler dans le vide, s'appuie sur une lecture approfondie des *Dialogues*, réclamant même une extrême attention philologique. Les interprétations sont brèves, percutantes, Simone Weil cherchant chaque fois à saisir en peu de mots ce qu'il y a de plus

<sup>1</sup> S. Pétrement, *La vie de Simone Weil*, Fayard, 1974, p. 123.



approprié à la lettre et à l'esprit des textes. On reconnaîtra aussi, chez elle, un réel souci pour les questions historiques, notamment dans le domaine des mathématiques anciennes, relativement auxquelles Platon a pu jouer un rôle important. Pour ces raisons, le questionnement sur la justesse historique du Platon de Simone Weil est en lui-même concevable, mais risque de paraître aussi surprenant qu'ambitieux. D'une part, il est difficile de contester le fait que sa conversion au christianisme ait pu impliquer une certaine lecture orientée de type syncrétique : son approche des textes resterait avant tout celle d'une philosophe chrétienne – approche en cela spécifique, non universalisable. D'autre part, il paraît prétentieux de vouloir se poser en arbitre pour décider si son Platon est adéquat ou non<sup>2</sup>. Toutefois, à défaut de ne vouloir régler cette question, il est tout au moins utile de mettre en regard le Platon weilien avec celui des Universités et de chercher les raisons pour lesquelles la philosophe a été amenée à proposer une vision aussi différente. Une mise en perspective d'ailleurs d'autant plus requise que Simone Weil, loin de proposer une vision totalement déconnectée des études platoniciennes classiques, les sous-entend en permanence tout au moins sur un plan des grandes approches interprétatives. En cela, nous dirions que sa lecture de Platon est paradigmatique à défaut d'être strictement érudite.

### *Une vision autre*

Dans le recueil de notes intitulé *Dieu dans Platon*, rédigé à Marseille en 1942, Simone Weil a livré sa vision *ad hominem* du philo-

<sup>2</sup> On peut tout au moins faire remarquer, comme le signale Marwan Rashed (Simone Weil (désormais S. W.), *Écrits de Marseille, Œuvres Complètes*, Gallimard, (désormais O. C.), IV, 2, Gallimard 2009, p. 462 sq.), que la lecture du *Timée* de Simone Weil n'est pas à proprement parler érudite. La philosophe ne connaît pas (ou n'a pas jugé utile de lire) les études du *Timée* disponibles à son époque (de Th. Martin, A. E. Taylor, F. M. Cornford, etc.). Elle a simplement lu la Notice et les annotations d'A. Rivaud (in Platon, *Timée-Critias*, C.U.F. Les Belles Lettres, 1925). Cf. *infra* n. 36.

sophe. Généralement, ses commentaires sur Platon sont laconiques, dispersés, se limitant à commenter par touches successives certains textes des *Dialogues*. Cependant, pour une fois, dans son exposé de 1942, Simone Weil s'est voulue beaucoup plus synthétique, nous permettant de cerner sa vision d'ensemble. Elle présente alors les deux points essentiels qu'elle a retenus de Platon, concernant l'homme et son œuvre :

« Platon. Savoir deux choses à son sujet :

1°) Ce n'est pas un homme qui a trouvé une doctrine philosophique. Contrairement à tous les autres philosophes (sans exception, je crois), il répète constamment qu'il n'a rien [trouvé] inventé, qu'il ne fait que suivre une tradition, que parfois il nomme et parfois non. Il faut le croire sur parole.

Il s'inspire tantôt de philosophes antérieurs dont nous possédons des fragments et dont il a assimilé les systèmes dans une synthèse supérieure, tantôt de son maître Socrate, tantôt de traditions grecques secrètes dont [ms. 3] nous ne savons presque rien, sinon par lui, la tradition orphique, la tradition des mystères d'Éleusis, la tradition pythagoricienne qui est la mère de la civilisation grecque, et très probablement des traditions d'Égypte et d'autres pays d'Orient.

Nous ne savons pas si Platon était ce qu'il y a de mieux dans la spiritualité grecque; il ne nous est pas resté autre chose. Pythagore et ses disciples sans doute encore plus merveilleux.

2°) Nous ne possédons de Platon que les œuvres de vulgarisation destinées au grand public. On peut les comparer aux paraboles de l'Évangile. Du fait que telle idée ne s'y trouve pas, ou ne s'y trouve pas implicitement, rien ne permet de penser que Platon et les autres Grecs ne l'avaient pas.

Il faut essayer de pénétrer à l'intérieur en s'attardant sur des indications parfois très brèves, en rapprochant des textes dispersés.

Mon interprétation: Platon est un mystique authentique, et même le père de la mystique occidentale »<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> S. W., « Dieu dans Platon », ms 2 et 3, in O.C., *Écrits de Marseille, op. cit.*, p. 77.



Concernant le tout début du premier point, en quelques mots, Simone Weil a d'emblée choisi de réduire le philosophe à sa plus stricte dimension d'humanité. Elle désacralise le *divin Platon*, en même temps qu'elle le dépossède d'une grande part de la philosophie qu'on lui attribue généralement. La réduction est telle qu'il paraît déjà difficile de dire que Simone Weil est platonicienne. Par ailleurs, le caractère laconique et percutant de son exposé laisse clairement à entendre que la philosophe ne cherche pas à épiloguer d'une manière délirante mais présente, au contraire, un Platon minimaliste, voire même un « Platon objectif », tel que tout le monde devrait pouvoir l'appréhender. Il est vrai que, dans sa conclusion, Simone Weil atténue le ton objectif de son exposé en parlant de « son interprétation ». Mais c'est pour introduire aussitôt une idée des plus surprenantes pour le lecteur habituel des *Dialogues*. Car, selon elle, Platon doit être considéré non pas comme *un philosophe* au sens habituel du terme, mais plutôt comme « un mystique authentique, et même comme le père de la mystique occidentale ». Ainsi Platon devrait prioritairement être associé à certaines traditions que Simone Weil présente ici comme étant d'obédiences orphique, éleusinienne et pythagoricienne – traditions dès lors réunies sous le thème global de la « mystique ». D'après un autre texte<sup>4</sup> qui explicite davantage ce thème, le penseur athénien

<sup>4</sup> Voir Simone Weil, *Sur la science*, Gallimard, Espoir, 1966, p. 242-243 (2<sup>ème</sup> version de la lettre en réponse à la lettre d'André Weil du 28 mars 1940) : « Pour le problème du mysticisme en Grèce, il faut s'entendre. Il y a des gens qui ont simplement des états d'extase ; il y en a qui, de plus, étudient ces états d'une manière presque exclusive, les décrivent minutieusement, les classent, les provoquent dans une certaine mesure. Ce sont les seconds qu'on appelle généralement mystiques (...). Mais si l'on nomme mystique le fait d'avoir des états d'extase, de leur attacher un haut prix, et sinon de les provoquer, du moins de chercher à se mettre dans une disposition d'esprit où ils sont possibles - alors Platon, tout d'abord, est un mystique. Le rôle qu'il attribue à l'amour est significatif à cet égard ; et il ne manque pas chez lui d'allusion à des états extatiques. De plus quand, faisant l'éloge de la *mania* inspirée par les dieux, il dit que Dionysos inspire celle des mystères, il témoigne de l'existence d'une tradition mystique. Car cette *mania* ne peut consister qu'en états exta-

serait *un mystique* en ce sens qu'il serait passé du pur vécu de l'extase à caractère spontané à une réorganisation de l'expérience – on pense alors au rite initiatique de la Caverne – avec, de surcroît, une explicitation de la démarche. Par conséquent, Simone Weil retient de Platon non pas le penseur « académique » par excellence, ayant légué au monde une grande philosophie s'appuyant elle-même sur la raison humaine (dans cette perspective, Aristote, d'après elle, serait allé le plus loin qu'il est possible d'aller)<sup>5</sup>, mais un homme ayant développé et propagé la voie du mysticisme, celle-ci provenant d'une raison plus qu'humaine. En disant « mon interprétation », Simone Weil laisse en tout cas clairement transparaître la conscience de sa différence de point de vue : son total décalage relativement à la vision habituellement admise de la philosophie de Platon.

L'importance accordée à la notion plutôt problématique de « mystique » est telle et le ton si péremptoire que le lecteur des *Dialogues* est en droit de manifester les plus grandes réserves. Pour autant, on aurait tort de considérer la vision weilienne de Platon comme naïve ou réductrice. Le propos est volontairement percutant et il y a fort à croire qu'il s'agit pour l'auteure, dans un premier temps, d'ébranler la vision commune, pour pouvoir ensuite en combler les fissures et les aspérités. Le ton ici paraît, certes, très abrupt mais dès lors qu'on consulte les nombreuses notes de ses *Cahiers* et de ses autres écrits, on réalise à quel

tiques ; il ne saurait être question d'états collectifs semi-délirants. Quand des rites combinés à des enseignements s'accompagnent d'états d'extase, il doit y avoir des pratiques mystiques ». Pour S. W., la mystique était bien déjà constituée comme telle chez Platon, notamment dans le *Phèdre*, et chez les Pythagoriciens en raison même de la pratique du secret de ces derniers. D'une part S. W. renoue avec le sens étymologique de mystique qui renvoie au « myste » en tant que célébrant de rites initiatiques, d'autre part, elle reprend certainement à juste titre la notion de *mania* du *Phèdre* de Platon dans son sens mystérique – liée à une autre notion, celle de *theia moira*, qui est, elle aussi, « mystique » ou « mystérique », comme nous le verrons par la suite.

<sup>5</sup> S. W. « Dieu dans Platon », *O.C., Écrits de Marseille, op. cit., ms 11*, p. 85. Voir aussi *ibid. ms 1*, p. 75.



point cette vision autre du platonisme s'avère préparée, travaillée et renseignée.

D'abord, Simone Weil est une helléniste qui connaît l'œuvre, qui l'a intimement fréquentée selon une démarche d'imprégnation. Ensuite, comme nous allons tenter de le montrer, *sa vision est de type paradigmatique*, non pas purement sélective, non pas d'ailleurs strictement personnelle. Son objectif ne se limiterait donc pas à relever chez Platon le thème de la mystique qui l'intéresse, mais consisterait à proposer une vision totale du philosophe-mystique, correspondant à une saisie cohérente et hiérarchisée, susceptible même d'avoir valeur d'universalité. En d'autres termes, sa *vision* implique qu'elle a préalablement opéré un tri dans tout ce que l'on sait de Platon, pour ne retenir que ce qui en priorité doit être pris en compte pour le comprendre plus en profondeur. Le propos ne serait donc ni simplificateur ni lacunaire ni superficiellement provocateur, mais viserait bien la totalité de l'homme Platon et de son œuvre, tout en embrassant en même temps une vision d'ensemble à l'échelle de la civilisation occidentale<sup>6</sup>.

Une nuance cependant : comme le montre la suite de l'exposé *Dieu dans Platon* (que nous ne pouvons citer intégralement ici), il ne s'agit pas pour Simone Weil de créer une toute nouvelle manière de voir Platon mais de montrer qu'il nous faut, en vue d'une juste saisie de la pensée platonicienne, revenir de toute urgence à l'ancien paradigme de la *mystagôgia* platonicienne sur lequel Proclus, à la fin de l'antiquité, avait insisté<sup>7</sup> – paradigme qui a été abandonné en raison de nouveaux

<sup>6</sup> M. Nancy (in Avant-propos, in Simone Weil, *O.C.* VI, *Cahier I*, 1994, p. 20) parle, chez S. W., de « procès général de réexamen de la civilisation occidentale, de son histoire et de ses aboutissements ». Cette lecture « civilisationnelle » de l'œuvre de Platon s'impose dès lors qu'on reconnaît le rôle considérable que ce penseur a pu jouer dans l'histoire. En cela nous parlons d'une « lecture paradigmatique » en référence au concept de « paradigme » de Th. S. Kuhn, in *La structure des révolutions scientifiques*, trad. française, Paris, 1972, p. 26.

<sup>7</sup> Proclus, *Commentaire sur le premier livre des éléments d'Euclide* (éd. Friedlein, 22,9) = fragment Diels Kranz (D K 44 B 19), cité par S. W. dans « Dieu dans Platon », *ms.* 29, *O.C.*, *Écrits de Marseille*, *op. cit.*, p. 103.

principes à la fois rationalistes et modernistes<sup>8</sup>. On peut dire encore qu'en deçà du caractère apparemment provocateur du portrait en deux points, on dénote une réelle intention pédagogique de rectification ou de correction d'un portrait, l'objectif étant de renouer avec l'ancienne tradition du platonisme dans la mesure où celle-ci parvenait à une compréhension du philosophe antique plus exacte que la nôtre. Il s'agit alors de poser les bases d'une vision plus cohérente, plus unifiée, plus historique même, en tout cas plus en affinité avec le monde antique, étant entendu que le *Platon officiel*, celui qu'on nous sert habituellement dans les Universités, reste tronqué, morcelé, éclaté et, en fin de compte, anachronique. En bref, un Platon globalement incompréhensible dès lors qu'on lui retire cette dimension « mystique », cette donnée fondamentale qui le rattache aux traditions des « Mystères » propres à la culture de son temps, au sein de laquelle il évoluait de plain-pied.

Après Platon en tant qu'homme, le second point du portrait dressé par Simone Weil concerne l'œuvre, celle-ci étant qualifiée, sur un ton toujours aussi surprenant, même péremptoire, de « comparable aux paraboles de l'Évangile ». Simone Weil rajoute cependant que si le mot évangile ne s'y trouve pas, cela ne signifie nullement son absence dans la pensée de l'auteur et des Grecs de l'époque – remarque qui ne convaincra peut-être pas grand monde, mais qui témoigne en tout cas d'un souci de ne pas tomber dans les amalgames rapides et anachroniques. Ici, cependant, l'orientation syncrétique paraît flagrante. Mais ce qui attire l'attention est l'indication qui suit sur la méthode. Plutôt que banalement syncrétique, sa méthode pourrait être qualifiée de *diacritique* (impliquant l'appréhension d'un tout et la saisie d'un détail significatif). Concrètement, le procédé de lecture vise à rapprocher divers textes de Platon, pour saisir des indications ponctuelles mais essentielles permettant, dit-elle, « d'entrer à l'intérieur », livrant ainsi *la clé d'une œuvre faussement facile d'accès*, en réalité pour nous très

<sup>8</sup> Voir *supra*, p. 51 sq., l'article de Marie-Dominique Richard : « Histoire, critique et conséquences d'une interprétation de Platon par les penseurs romantiques allemands, Fr. Schlegel et Fr. D. E. Schleiermacher ». Cf. *infra*, n. 9.



difficile à cerner dans ses grandes lignes. De cette manière serait perceptible cette *mystagogie* partiellement divulguée (comme *Bonne Nouvelle* des Anciens Grecs) et partiellement cachée du fait même qu'elle tire son origine des Mystères, des traditions dites « secrètes », sur la nature desquelles, non sans cohérence, Platon ne précise jamais totalement les sources.

Pour mieux saisir le caractère à la fois *décalé* et *paradigmatique* de cette vision de Platon, rappelons rapidement les différents aspects du *Platon officiel*, tel qu'il était étudié à l'époque de Simone Weil, guère différent, d'ailleurs, du Platon retenu de nos jours dans les Universités. Se dessinent plusieurs axes correspondant *grosso modo* à l'évolution dite *génétique* de l'œuvre et de la pensée de l'auteur. À l'époque, les études stylométriques sur l'évolution des formes syntaxiques de Platon (Campbell, 1867 ; Dittenberger, 1881 ; Lutoslawski, 1897) entre l'*Apologie* résolument socratique et les *Lois* (dernier *dialogue* de Platon) s'étaient de plus en plus affinées. On admettait ainsi depuis un certain temps l'idée selon laquelle il existe, de prime abord, *un axe socratique* (ou premier axe) qualifiant lesdits *Premiers Dialogues*. Rares, de nos jours, sont les universitaires qui contestent le fait que ces écrits à l'origine visaient la défense de Socrate et l'imitation par écrit de la méthode réfutative de ce philosophe, appelée *elenchos*. Se profilent ensuite, dans l'œuvre platonicienne, d'autres axes, « politique » et « métaphysique »...<sup>9</sup>

Dans le portrait en deux points proposé par Simone Weil, le caracté-

<sup>9</sup> Nous concevons ces axes comme des thématiques qui apparaissent successivement d'un point de vue génétique dans les *Dialogues*. Une fois ces axes délimités, il convient de fixer leur ordre d'importance. Sur ce point, se mettent en place les grandes orientations interprétatives appelées « paradigmes », qui sont globalement au nombre de trois. Voir *supra*, art. cit. p. 75 sq., comment Marie-Dominique Richard situe les principaux interprètes selon ces trois paradigmes. Par exemple, privilégier l'axe socratique revient à limiter l'importance de l'axe métaphysique et à laisser de côté la question des contenus principaux des *ágrapha dógmata*. Nous avons, dans ce cas, affaire au paradigme « romantique » issu de Schleiermacher, que, pour notre part, nous préférons appeler « moderniste ». Voir tableau, *infra*, p. 122-123.

rière primitivement socratique des *Dialogues* semble être reconnu, sans que l'interprète ne s'y attarde outre mesure. Tout au moins Socrate est-il présenté comme le « maître » de Platon. Mais ce qui surprend une nouvelle fois dans son propos est que *Platon lui-même est présenté comme stérile* : « Il répète constamment qu'il n'a rien inventé ». Platon serait Socrate lui-même ou, tout au moins, aurait pleinement adopté la méthode socratique de l'ignorance consciente d'elle-même. Autant dire que Simone Weil représente Platon comme un Socratique ayant scrupuleusement mis en application la méthode du maître<sup>10</sup>, bien qu'elle ne le réduise pas à cette seule dimension, puisqu'il aurait rassemblé et unifié d'autres philosophies en une « synthèse supérieure ». On remarque aussi que c'est en raison de la conscience de sa stérilité que Platon, selon Simone Weil, se serait tourné vers une tradition censée apporter la sagesse qu'il ne détenait pas en propre. D'où la formule : « Il n'a fait que suivre une tradition ».

Avec cette vision d'un « Platon stérile » on remarque, encore une fois, que Simone Weil se singularise, allant jusqu'à se situer aux antipodes même d'une certaine vision assez répandue, selon laquelle Pla-

<sup>10</sup> Il est probable que Simone Weil ait vu en Socrate l'image du Juste. Voir S.W. *O.C. Cahiers VI, 2, ms 110-111*, 1997, p. 262. Toutefois, s'intéressant davantage au Juste de la *République* qu'à Socrate, c'est dans cette idéalité du Juste plutôt que chez le Socrate historique mis à mort par le peuple athénien que Simone Weil voit une préfiguration grecque du Christ. Il y a fort à croire que c'est aussi en fonction du Juste de la *République* qu'elle va interpréter les dialogues apologétiques *selon une finalité de type évangélique*, non pas d'un strict point de vue socratique. Bref, ce relatif désintérêt de S. W. concernant la part socratique-dialectique des *Dialogues* est assez représentatif d'une lecture française relativement à laquelle Socrate n'est pas exactement un personnage de premier plan. On ne retrouvera pas ce type d'interprétation, par exemple, chez les interprètes anglo-saxons qui se sont évertués à dégager les principes de la méthode socratique. Ce qui a donné lieu à la grande étude de R. Robinson (*Plato's earlier dialectic*, 1941) et à la distinction des Socrate 1 de G. Vlastos (« Socrates », *Proceeding of the British Academy*, vol. 74, 1988, p. 89-111), proche du modèle historique, par opposition au Socrate 2 marqué par le platonisme.



ton, après avoir récupéré l'héritage socratique (correspondant au premier axe), serait ensuite devenu un penseur positif, développant ses propres doctrines (théorie des Idées, Participation, Réminiscence). De surcroît, en raison de ses talents littéraires exceptionnels, le philosophe, loin d'être stérile, aurait plutôt imposé son style, sa marque personnelle dans son œuvre. Il aurait fait alors de Socrate son porte-parole, non sans un certain esprit de manipulation. Toujours selon cette vision répandue, Platon aurait non seulement instrumentalisé le personnage de Socrate mais aussi les traditions, tout cela pour le compte de sa propre créativité philosophique et artistique.

Il est clair que Simone Weil rejette totalement cette représentation non dénuée de romantisme que l'on retrouve initialement chez Nietzsche<sup>11</sup>, *le rapport à la tradition, selon elle, devant absolument être perçu sous l'angle de l'authenticité*. Lorsqu'elle dit : « il faut le croire sur parole », c'est bien parce qu'habituellement on ne prend pas en considération le fait que Platon ait pu un tant soit peu adhérer au contenu de ses récits qui rapportent la doctrine des Mystères (avec quête de félicité ou eudémonisme, immortalité de l'âme, réincarnation, dualisme âme-corps, etc.).

Revenons au domaine des études universitaires : on s'accorde à dire que se profile, après l'axe socratique, un deuxième grand axe qui est politique, perceptible d'abord dans le *Gorgias*, ensuite, bien évidemment, dans la *République*, dans d'autres *Dialogues* plus tardifs (le *Politique*, les *Lois*), ainsi que dans la *Lettre VII*. L'existence d'un tel axe est tout aussi difficilement contestable. Beaucoup plus délicates cependant sont les questions de savoir quelle est son importance et comment cet axe s'articule avec le précédent, l'axe socratique.

Force est alors de constater que le Platon politique n'apparaît nullement dans le bref portrait en deux points de Simone Weil. Or tout le monde sait que Platon a exposé et développé la grande thèse des « philosophes-rois ». Cela implique que l'axe politique n'a pas été retenu

<sup>11</sup> Nietzsche : « Platon a pris Socrate tout entier comme un thème populaire ou un refrain trouvé dans le ruisseau pour le varier à l'infini, jusqu'à l'impossible » (*Par-delà le bien et mal*, V, § 190, trad. G. Bianquis, p. 187-188).

comme prioritaire par Simone Weil, alors qu'elle était elle-même chargée d'un passé politique, alors même qu'elle avait pu *s'engager* en participant aux luttes ouvrières et en rejoignant les Républicains espagnols. C'est dans le *Cahier III* (de 1941) que Simone Weil montre comment, en référence d'ailleurs à Socrate, elle a délaissé le domaine de l'action comme intervention directe dans le domaine socio-politique<sup>12</sup>. Ensuite, revenant dans *Dieu dans Platon vers la République* de Platon, Simone Weil utilise alors sa méthode diacritique pour saisir un point qui passe inaperçu chez les lecteurs habituels : « Une idée de première importance dans Platon, qui court dans toutes ses œuvres, mais n'est explicitement exprimée que dans ce passage ». Et elle ajoute : « *Jamais on n'y attache assez d'importance* »<sup>13</sup>. Sans aucun doute, Simone Weil se met à nouveau très nettement en décalage relativement à la vision consensuelle, non pas nécessairement pour la disqualifier en bloc mais pour *apporter un complément d'information chargé de signification*, pouvant nous permettre de réapprécier les éléments doctrinaux des *Dialogues* à leur juste place, nous permettant en l'occurrence de savoir qui était Platon et quelles étaient réellement et la spécificité et la portée de son message.

Dans le passage de la *République* qu'elle retient, elle perçoit une clé essentielle fournie par le philosophe, permettant de savoir comment s'articule le passage de la sphère de *la politique* à celle de *la mys-*

<sup>12</sup> Un texte assez significatif de Simone Weil à cet égard est un passage du *Cahier III* de 1941 (*O.C. Cahiers*, VI, 1, ms 20, 1994, p. 303) qui présente finalement, en matière de politique, l'adoption *d'une position socratique qui est aussi celle de la mystique* en général, consistant de ne pas intervenir directement et à ne pas désobéir à l'ordre établi. « Non pas défendre la justice, la vérité mais ne pas faire d'injustice, ne pas trahir la vérité ». Il est clair que S. W. ne se situe aucunement dans la perspective du Socrate sensiblement transformé par Platon à partir du livre II de la *République*, qui se met en chemin dialectique pour « sauver la justice » et qui développe la thèse étatique du philosophe-roi.

<sup>13</sup> S. W. « Dieu dans Platon », *O.C.*, IV, 2, ms 9-10, p. 83-84. Texte cité *infra*, n. 54, p. 143-144. Voir encore *L'Enracinement* (1943), Champs classiques, 2014, p. 195, 201.



*tique*, pour elle autrement plus importante. Cette clé est saisie notamment lorsque Simone Weil extrait du livre VI le thème du « Gros Animal » (492a-493d). On voit alors qu'il s'agit moins de nier le domaine de la politique que de le cerner dans sa spécificité même, à savoir que le monde politique est un monde généralement gouverné par la Bête, que Simone Weil assimile à la Bête de l'Apocalypse. On n'y verra de prime abord que l'indice d'une lecture proprement chrétienne de Platon. Certes, mais se profile aussi un point de vue qui n'est pas réductible au christianisme. Chez Platon, le *mega zôion* représente la mainmise de la *doxa*, de l'opinion publique, dont la puissance est telle qu'on ne peut s'en libérer ni en être sauvé, non pas par une simple décision, ni même par un travail personnel de longue haleine, mais seulement, comme le dit explicitement Platon, par une *theou moira* – selon la traduction de Simone Weil : « par une prédestination qui vient de Dieu ». Il en ressort que, d'après la philosophe, le cœur de la mystique platonicienne réside bien sûr dans la pratique initiatique et contemplative, mais aussi, plus précisément, dans cette opposition fondamentale entre *mega zôion* et *theou moira* – opposition d'ailleurs plutôt négligée par la critique universitaire, indiquant en tout cas une mise entre parenthèse du monde politique, comme monde la plupart du temps manipulé par le « Gros Animal ». S'il y a gouvernement des philosophes-rois, celui-ci, évidemment, doit être conçu comme un régime d'exception. Et si la politique est à ce point viciée à la base, le salut serait donc bien à chercher principalement du côté de la mystique.

On peut ainsi retenir le fait que le thème hautement mystique de la *theou moira* radicalement opposé au *mega zôion* s'impose comme la cheville ouvrière qui permet d'articuler d'une manière cohérente l'axe socratique des *Dialogues* marqué fondamentalement par le non-engagement politique de Socrate (cf. Platon, *Apologie*, 31d), avec l'axe politique clairement représenté dans la *République*. Dans la mesure où ne se présente aucun *homme providentiel* susceptible de devenir philosophe-roi, il convient, pour le philosophe simplement homme, de se tenir à l'écart de toute activité politique – règle socratique que Platon a scrupuleusement suivie, comme cela est expliqué dans la *Lettre VII*. S'il a pu répondre favorablement aux invitations des tyrans de Syra-

cuse, c'est toujours à reculons, sans jamais vraiment y croire.

Revenons à la présentation weilienne de Platon en deux points. On remarque alors ce qu'il y a de plus étonnant : plus qu'à une simple neutralisation, on assiste, semble-t-il, à une véritable amputation. Simone Weil réduit pratiquement à néant ce qui, à son époque, retenait généralement le plus l'attention des milieux universitaires spécialisés dans le domaine, à savoir le *Platon théoricien de l'Être et des Idées séparées*.

Comme chacun le sait, il existe, consécutivement aux axes socratique et politique, un troisième grand axe du platonisme qui est métaphysique, à savoir idéaliste et ontologique. Cet axe est tout à fait repérable dans les textes avec le surgissement de la théorie des Idées dans le *Banquet* et d'autres dialogues de la *période médiane*. On remarque aussi que Socrate au début du *Sophiste* s'efface pour céder la parole à l'Étranger d'Élée. Bien évidemment, c'est la philosophie de Parménide d'Élée qui se voit convoquée, examinée et réfutée. Néanmoins, Platon s'en inspire puisqu'il parvient à mettre en place une ontologie des cinq genres de l'Être. Cet axe métaphysique est souvent reconnu comme l'expression la plus significative du platonisme, bien que certains doutes soient portés envers le caractère de « système » de cet axe.

Selon toute apparence, on peut dire que Simone Weil a effacé ce qu'on appelle la métaphysique platonicienne au profit du religieux. Le fait que le dialogue intitulé le *Parménide* prenne une allure ouvertement aporétique a pu d'ailleurs la conforter en ce sens<sup>14</sup>. La lectrice des *Dialogues* aurait-elle alors inconsidérément amputé la pensée platonicienne d'une de ses pièces maîtresses ? Non pas exactement : loin d'en ignorer l'existence, Simone Weil montre dans ses notes que cet axe n'est pas pour elle aussi prédominant qu'on le croit. L'axe métaphysique devrait là encore pouvoir prendre place au sein de la mystique et même au sein de la tradition orphico-pythagoricienne reprise par Platon. Remarquons au passage que, lorsque Diotime et Socrate présentent la doctrine des Idées, ce n'est jamais directement, mais toujours au terme d'une progression de type *initiastique*. Cela se remarque

<sup>14</sup> Dans le *Parménide* de Platon, le personnage éponyme présente ses propres apories : 129e, 130b-c, 135a.



dans la *République* qui présente la doctrine avec le récit de la Caverne. Dans le *Phédon*, la doctrine intervient indirectement pour justifier le message du *Palaios Logos* orphique concernant l'immortalité de l'âme. Enfin, dans le *Banquet* et le *Phèdre*, la théorie des Idées est encore invoquée au sein même des *Mystères érotiques*. Quant à la théorie des Idées en elle-même, Simone Weil, s'appuyant sur Aristote, n'y voit qu'une reprise quelque peu modifiée de la théorie pythagoricienne du Nombre<sup>15</sup>.

On en vient alors à se poser la question suivante : en plus (ou à la place) de l'axe métaphysique, existe-t-il vraiment chez Platon un quatrième grand axe qui serait à la fois mystique et pythagoricien (englobant métaphysique principielle des Nombres, science mathématique et religion des Mystères) ? Certains indices des *Dialogues* permettent de le penser, mais le problème, comme le reconnaît Simone Weil elle-même, est que Platon ne précise jamais clairement ses sources à ce niveau. Les mots *Pythagoras* et *Pythagoreioi* n'apparaissent dans tout le corpus qu'une seule fois (*Rép.* 530d, 600b). En conséquence, la plupart des spécialistes de l'époque de Simone Weil, comme de la nôtre, se montrent plutôt réticents quant à reconnaître l'existence d'une importante source d'inspiration à ce niveau. Tout au moins certains d'entre eux, comme Léon Robin en France, ont pu admettre l'existence d'une théorie des Idées-Nombres, non nécessairement ésotérique, chez le Platon de vieillesse<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> S.W. *Sur la science*, op. cit., p. 224, 247 : « Aristote dit de Platon que sa doctrine est purement et simplement celle des pythagoriciens, à laquelle il n'aurait changé qu'un mot, en disant *idées* au lieu de *nombres* ». Elle s'appuie sur l'important passage d'Aristote, *Métaph.* A, 6, 987b10-13 = DK58A12 qui rapporte la théorie des Idées-Nombres des *ágrapha dógmata* platoniciens : Platon aurait alors simplement remplacé l'imitation des nombres pythagoriciens par la participation des formes. Elle affirme (*Sur la science*, p. 218) que le pythagorisme et le platonisme « sont pratiquement équivalents ».

<sup>16</sup> Comme l'a montré Marie-Dominique Richard, art. cit. *supra* p. 81, la vision du platonisme de Léon Robin se rapporte au « paradigme génétique » inauguré par Hermann (première période), faisant de la théorie des principes la dernière doctrine de Platon que celui-ci n'aurait pas eu le temps de formuler

Enfin, toujours en complément et en correction relativement à la vision commune du platonisme à son époque, ce qui saute aux yeux dans le portrait en deux points, c'est que Simone Weil paraît anticiper la thèse des interprètes de l'École de Tübingen, qui apparaîtra vingt ans plus tard, selon laquelle les *Dialogues* ne seraient que des textes de vulgarisation. Si ce n'est qu'il n'y aurait pas en fin de compte, pour Simone Weil, d'autres *ágrapha dógmata* que la doctrine pythagoricienne. Les doctrines dites *merveilleuses* (*thaumastà dógmata*, selon l'expression de Proclus)<sup>17</sup> cachées dans les replis des textes platoniciens ne seraient fondamentalement que celles de Pythagore, « plus merveilleux encore », dit-elle, que Platon. Il va de soi que, pour Simone Weil, le Platon authentique rapportant certaines traditions est un penseur qui a eu accès aux doctrines secrètes des Pythagoriciens, qui a dû être initié et qui a pris le parti de les divulguer tout au moins partiellement, sur un mode quasi « évangélique ». Retenons alors le pan-pythagorisme de Simone Weil, qui va même jusqu'à replacer l'ensemble du classicisme grec sous l'égide de la tradition pythagoricienne, celle-ci étant, dit-elle, « la mère de la civilisation grecque ».

Inutile de dire qu'ici le divorce est total : *Simone Weil détonne particulièrement du fait qu'elle admet chez Platon l'existence d'un axe pythagoricien à la fois ésotérique et exotérique, au point de le considérer comme privilégié, susceptible même d'absorber la dimension*

dans ses écrits. Voir les analyses de Léon Robin sur le rapport Platon - Pythagoriciens (*La Théorie platonicienne des Idées et des Nombres*, 1908, p. 175, 451-453) et sur la doctrine des Principes (p. 651 sq.). Platon apparaît dès lors essentiellement comme un penseur ayant élaboré *sa propre théorie des Principes*. Nous appelons ce paradigme « rationaliste ». Voir *infra*, n. 20. Il suppose une Raison objective et souveraine susceptible de rendre explicites tous ses contenus, quel que soit le mode de transmission. Ce paradigme se heurte à la critique platonicienne de l'écrit dans le *Phèdre* et dans la *Lettre VII*.

<sup>17</sup> Proclus, *Commentaire* (cf. *supra*, note 7) : « Platon nous enseigne beaucoup de doctrines merveilleuses (*θαυμαστά δόγματα*) concernant la divinité au moyen de notions mathématiques ». Il est clair que Simone Weil dans le portrait en deux points de *Dieu dans Platon*, reprend la formule de Proclus.



métaphysique du platonisme. À l'évidence, *un tel discours sur Platon ne peut être que totalement inaudible pour les représentants des courants dominants des universités actuelles*. Le Platon que Simone Weil nous propose peut fort bien être considéré comme original, propre à la philosophie, *mais il n'est en aucun cas considéré comme historiquement légitime, ne pouvant apporter aucun éclairage pertinent dans le cadre de la recherche universitaire*<sup>18</sup>.

### Changement de paradigme

Les quatre axes que nous avons délimités (socratique, politique, métaphysique, pythagoricien) peuvent prendre un caractère hégémonique. Actuellement, par exemple, les universitaires de culture analytique ont tendance à privilégier l'axe socratique, souvent au détriment des autres<sup>19</sup> – approche actuellement dominante dans les *Études platoniciennes*. Par ailleurs, assez rares actuellement sont ceux qui, comme Leo Strauss et Alain Badiou, considèrent l'axe politique comme dominant.

Nous venons de voir que Simone Weil a situé prioritairement Platon du côté de l'axe pythagoricien (que nous appelons *quatrième axe*), tout en admettant que Platon a d'abord été un Socratique. En posant le problème de l'hégémonie d'un de ces quatre axes c'est la question des

<sup>18</sup> Léon Robin, dans *Platon* (P.U.F. Paris, 1936, 2000<sup>2</sup>), tout en admettant l'authenticité des *ágrapha dógmata* (p. 103) comme « dernière philosophie » de Platon, doute de leur teneur principalement pythagoricienne (p. 109). Actuellement, dans une perspective hypercritique, l'ancienneté, préplatonicienne d'une tradition orphico-pythagoricienne est même rejetée par un interprète comme Luc Brisson (« Le corps "dionysiaque". L'anthropogonie décrite dans le *Commentaire sur le Phédon* de Platon (1. § 3-6) attribué à Olympiodore est-elle orphique ? », in *Σοφίης Μαιήτορες* « Chercheurs de sagesse », *Hommage à Jean Pépin*, Paris, 1992, p. 481-499). Quant à Monique Dixsaut, elle récuse totalement l'idée d'une mystique platonicienne (in *Platon, Phédon*, Paris, 1991, p. 59).

<sup>19</sup> Par exemple, actuellement, Ch. Rowe (Univ. de Durham) (in « La fin du *Théétète* » in *La mesure du savoir, Études du Théétète*, D. El Murr (dir.), Paris, 2013, p. 174-175) voit Platon comme un Socratique, en minimisant la portée du troisième axe (métaphysique). Cf. *supra*, n. 9, p. 112.

paradigmes ou des *visions du monde*<sup>20</sup>, des modèles-types d'interprétation à caractère dominant ou marginal, qui est posée<sup>21</sup>. Nous devons

<sup>20</sup> Voir la préface de M. Narcy, in S. W., *O.C. Cahiers*, VI, 2, 1997, p. 21, n. 2. La *vision du monde* de S.W. se réclame de la Grèce antique. Voir aussi *supra*, n. 9 : comme nous l'avons signalé, l'interprétation de S. W. est à situer au sein du paradigme ésotériste, ce qui la place dans une situation marginale. Remarquons qu'on ne voit pas chez elle de traces d'appartenance au second paradigme appelé « génétique » par Marie-Dominique Richard, cf. *supra*, p. 76 sq., que nous préférons dénommer « rationaliste ». P. Wilpert (Passau, Univ. de Cologne), in « Neue Fragmente aus Περὶ τὰ γαθοῦ », *Hermes*, 76, 1941, p. 243, parle de *Rationalismus* et dans *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideen Lehre*, Regensburg, 1949, p. 156, de *Platons rationalistischer Realismus*. Cf. *supra*, n. 16. Ce paradigme tend à être abandonné de nos jours. Voir tableau, *infra*, p. 122-123.

<sup>21</sup> À titre d'exemple, le célèbre passage du *De Anima*, I, 404b16-30 était interprété par L. Robin comme un compte-rendu des *ágrapha dógmata* (*Théorie platonicienne...*, *op. cit.* 1908, p. 307, n. 273, IV) : « La supposition la plus vraisemblable est celle qui consiste à voir dans les mots en questions une référence aux *ágrapha dógmata* eux-mêmes, à ces leçons orales, dont Aristote nous parle dans la *Physique*, IV, 2, 209b15, que plusieurs élèves de l'Académie avaient recueillies et dont le *peri tagathou* serait précisément un résumé ». J. Tricot (in *Aristote, De l'Âme*, Vrin, 1934, p. 19, n. 2 et 3.) à la suite de Robin, admet qu'il s'agit des dernières doctrines de Platon. Or une sévère mise en doute de l'authenticité des *ágrapha dógmata* due à la propagation des thèses d'H. Cherniss (Univ. de Baltimore), a ébranlé en France la position dominante de Robin. Cf. E. Barbotin (*Aristote, De l'Âme*, C.U.F. 1966, Introd. p. XLIII et p. 8, n. 3) et Paul Kucharski (« Aux frontières du platonisme et du pythagorisme », *Archiv. de la philos.* 1955, p. 7-43). L'installation en France du Chérnissien Luc Brisson après 1970, celui-ci y prenant la direction des études platoniciennes, a permis au paradigme que nous appelons « moderniste » d'y occuper une position dominante. Qu'une telle orientation « anti-ésotériste » s'impose en France s'inscrit dans une certaine logique : la culture française a été marquée par les Lumières et s'impose comme fondamentalement littéraire. Voir *supra*, Préface, p. 11 et 12. Notons néanmoins la résistance à ce paradigme chez un philologue comme Pierre Hadot in « La philosophie antique : une éthique ou une pratique », 1993, reprint 2014, in *Discours et Mode de vie philosophique*, Les Belles Lettres, p. 155 sq. La primauté du dis-



voir ces paradigmes comme des regroupements de tendances interprétatives diverses, pouvant cependant être ramenées à des dénominateurs communs.

Relativement à Platon, en tant que penseur-phare de notre civilisation, c'est l'opposition *modernisme / ésotérisme* qui, nous semble-t-il, permet de saisir très globalement ces dénominateurs communs. Entre-deux, il existe cependant une position intermédiaire (le rationalisme appliqué à Platon) qui, de nos jours, semble avoir été abandonnée – position, d'ailleurs, à laquelle Simone Weil n'a jamais souscrit. Ce que l'on voit avec le tableau ci-dessous.

**Tableau des orientations paradigmatiques  
des interprétations du platonisme**

(dans le prolongement des études ci-devant de M. Narcy,  
M.-D. Richard et A. Brenner)

Paradigmes	Moderniste (Platon précurseur)	Rationaliste (Platon théoricien)	Ésotériste (Platon héritier ?)
<b>Axes dominants</b>	socratique (aporétique)	métaphysique (système)	métaphysique (système ouvert) pythagoricien (mystagogie)
<b>Statut des ágrapha dógmata</b>	Doctrines non prises en considération	Dernières théories de Platon	Doctrines non destinées à la publication
<b>Interprètes de la philosophie de Platon</b>	Schlegel Schleiermacher Cousin Zeller (1) Rivaud Diès Alain Festugière	Hermann (1) Zeller (2) Milhaud Robin Wilpert	Proclus Tennemann Hermann (2) J. Burnet A. E. Taylor

cours oral chez les Anciens est telle que ne pas en tenir compte c'est manquer la spécificité de leur philosophie. L'idée d'un 'Platon théoricien' susceptible de coucher son système par écrit n'est donc pas recevable, sans qu'il faille nier pour autant chez Platon « une volonté de cohérence ou de systématisation ».

Simone Weil (1)	De Vogel	Simone Weil (2)
Cherniss		Gaiser
Goldschmidt		Krämer
Vlastos		Szlezák
Brisson		Reale
Rowe		Richard
Dixsaut		Hadot

Dans ce tableau, concernant ces colonnes, disons qu'il n'est pas nécessaire pour un interprète de se placer explicitement dans le sillage d'un prédécesseur donné pour être situé au sein d'un paradigme. L'intégration à tel paradigme donné peut simplement résulter de la domination de ce paradigme sur la pensée d'une époque. Ou alors, l'adoption d'un autre paradigme sera le fruit de recherches personnelles. Signalons que situer tel érudit ou tel philosophe au sein d'un paradigme donné n'entache en rien ses compétences propres. Il s'agit seulement de délimiter les principales tendances interprétatives. Nous voyons que certains spécialistes (Zeller, Hermann) ont pu passer au cours de leur vie d'un paradigme à un autre. C'est la preuve qu'il est possible pour un interprète de se dégager d'un paradigme dominant à son époque pour adopter finalement une vision autre. Tel sera précisément le cas de Simone Weil, parvenue même à passer d'un paradigme à celui qui lui est le plus opposé. Lorsqu'au terme de ses recherches, Simone Weil voit les *Dialogues* comme des « œuvres de vulgarisation » n'ayant pas mission d'explicitement totalement la philosophie profonde de Platon, lorsqu'elle identifie cette dernière comme se rapportant à une sagesse « secrète » qui est celle des mystères orphico-pythagoriciens, il est évident qu'elle en est venue à se ranger du côté du paradigme ésotériste<sup>22</sup>. Il n'est d'ailleurs pas nécessaire qu'elle ait,

<sup>22</sup> Dans *Cahiers*, VI, 2, O.C., (1941-1942) 1997, S.W. se réfère plusieurs fois à la notion d'ésotérisme : relativement à ce qui est dit et écrit (p. 65), il est question de « la raison d'être de l'ésotérisme ». Concernant Platon, elle parle d'un « enseignement ésotérique » (p. 370). Par ailleurs, elle évoque une « source ésotérique » pour l'*Hippolyte* d'Euripide, pièce se référant effectivement aux mystères orphiques.



pour cela, pris connaissance des travaux des deux savants écossais J. Burnet et A. E. Taylor, qui avaient adopté auparavant des points de vue relativement similaires. Quoi qu'il en soit, Simone Weil nous fait comprendre que le paradigme ésotérique présente un Platon tout autre : non pas un Platon défini purement et simplement comme « théoricien », mais comme « héritier ». En tant qu'*héritier*<sup>23</sup>, *il n'aurait pas dilapidé le patrimoine*, ayant fait le choix de divulguer ou de transposer par écrit ce qui peut l'être et ayant réservé la part la plus précieuse à la transmission orale. Bref, Platon est un philosophe chez lequel les *thaumastà dógmata* auraient conservé leur statut d'*ágrapha dógmata*.

À l'extrême opposé, le paradigme que nous appelons « moderniste » n'est autre que l'esprit des temps actuels à la fois rationaliste, laïc et critique envers toute métaphysique du Réel absolu. En même temps, non sans paradoxe, cet esprit sceptique apparaît comme conquérant, prêt même à toute sortes de *récupération* et de *colonisation*, pouvant même aller jusqu'à l'*effacement* de certaines données historiques et textuelles dès lors que celles-ci ne cadrent pas avec les lignes directrices du paradigme<sup>24</sup>.

<sup>23</sup> Michel Narcy (*O.C.* VI, *Cahiers*, vol. II, 1997, Avant-propos, I, p. 22) voit dans le passage de la conception d'un « Platon précurseur » dans *KI* (1933-38) *ms* 26 (*O.C.* *Cahiers*, VI, 1, p. 87) à celle d'un Platon « héritier d'une tradition mystique » dans « Dieu dans Platon » (in S. W., *Dieu dans Platon*, ms.1, in *O.C.* *Écrits de Marseille*, IV, 2, 2009, p. 75), l'effet d'une véritable *conversion*. Tout en étant effectivement le signe manifeste d'une profonde conversion personnelle, nous y voyons l'expression même d'un radical changement de paradigme à caractère *civilisationnel*. Cf. *supra*, note 6. Sur l'origine chez Alain de la notion de « précurseur », cf. *infra*, n. 55, p. 145.

<sup>24</sup> Les textes platoniciens montrent que *Socrate doutait de tout sauf de l'existence et de la puissance du divin*. Or cette composante religieuse, voire même prophétique, de *Socrate a souvent été écartée*, du fait qu'elle ne cadre pas avec cette icône de la pensée laïque, non traditionnelle, que ce personnage est devenu pour les Modernes. Gregory Vlastos, lui-même interprète moderniste et analytique, a repéré avec lucidité cette tendance à l'évincement de données textuelles des *modern readers of Platonic scholarship*. En cela, cet histo-

Ce paradigme est apparu avec les penseurs romantiques Schlegel et Schleiermacher. Toutefois, dans son contenu spécifique, le courant interprétatif dépasse, nous semble-t-il, le romantisme, regroupant en son sein divers courants de la modernité et de la post-modernité (philosophie néo-kantienne, spiritualisme néo-cartésien, néopositivisme, philosophie analytique, post-nietzschéisme, etc.). L'esprit qui le caractérise globalement correspond à la deuxième vague de la philosophie des Lumières, post-kantienne, résolument antisystème et anti-objectiviste : le sujet pensant ou transcendantal se trouve hissé au premier plan. S'impose dès lors un subjectivisme radical qui va de pair avec ce qu'on appelle « le progressisme » : une vision du progrès illimité, étant entendu cependant qu'il reste impossible pour le sujet de saisir le Principe ultime du Réel. L'Absolu, si tant est qu'on s'y réfère encore, est ramené au sujet, ou bien ne relève que du domaine de l'ineffable, ne pouvant être approché que d'une manière poétique ou allégorique<sup>25</sup>. Cette récente orientation philosophique se voit dès lors immédiatement projetée sur Platon, en dépit de certaines incompatibilités majeures. Le penseur antique apparaît ainsi comme un *précurseur*, celui qui annonce depuis longtemps une ère à venir. Il est vu ainsi comme l'éclaireur qui, en avance sur son temps, prépare les esprits à recevoir les Lumières. Ceci selon une vaste vision téléologique du monde qui, évidemment, n'est autre que la vision de l'Histoire impliquée par l'idée de Progrès.

Ce Platon-là, ce Platon pré-moderne est alors fortement revisité : s'appuyant sur l'*aporie* largement représentée dans les *Dialogues* et la considérant comme nécessairement dépourvue de solution, ce courant d'interprétation présente une image de Platon ramenée en définitive à l'*axe socratique*, lui-même réduit à l'inscience. On remarquera de même, et cela est extrêmement représentatif de l'esprit des Lumières, que les penseurs et les historiens placés sous l'influence de ce para-

---

rien a correctement perçu les contours du paradigme moderniste, sans parvenir cependant à s'en extraire totalement. Voir notre analyse dans *Oralité et écriture chez Platon*, Introduction, Ousia, Bruxelles, 2009, p. 32-38.

<sup>25</sup> Cf. *supra*, Marie-Dominique Richard, p. 66.



digme non seulement éliminent des textes platoniciens toute prétention au Savoir objectif absolu, mais prennent en aversion tout processus de transmission secrète ou confidentielle du savoir, taxé d'« obscurantiste ». Cela se traduit, dans le domaine platonicien, par l'évincement, voire le déni de réalité des *ágrapha dógmata*. Ce thème se voit effacé ou désamorcé, alors même qu'il est signalé en toutes lettres au sujet de Platon dans la *Physique* d'Aristote (IV, 2), alors même que, dans *Métophysique*, A, 6, Aristote présente une récapitulation descriptive de contenus principiels non présents dans les *Dialogues*, attribués cependant au maître. Sont aussi éludés d'autres faits troublants, par exemple, l'affirmation de Platon, dans la *Lettre VII* (341c-e), selon laquelle il n'a jamais livré et qu'il ne livrera jamais par écrit un savoir qui n'est pas semblable aux autres *mathémata*, et le fait que, dans le *Phèdre*, Platon ait développé une critique radicale de la transmission écrite, le vrai philosophe ayant nécessairement dans sa pensée des choses *plus précieuses* (*timiôtera*, 278d) qu'il ne saurait livrer à l'écrit.

L'apparition d'un nouveau paradigme, qu'on peut voir comme un Idéaltype webérien, ouvre généralement de nouveaux horizons d'interprétation tout en entourant de zones d'ombre certains aspects de la réalité retenus auparavant. On reconnaîtra comme caractéristique du paradigme « moderniste », en contrepartie de cette tendance gravement fautive à évacuer les faits textuels embarrassants, *sa noble ambition éducationnelle et démocratique* de mettre le savoir livresque à la portée du plus grand public possible. D'où, très certainement, les premières initiatives conniventes et parallèles de Friedrich Schleiermacher et de Victor Cousin de publier en langue vulgaire l'intégralité de l'œuvre de Platon<sup>26</sup>.

<sup>26</sup> Nous avons tenté de montrer comment ce paradigme moderniste et anti-ésotériste relève d'un principe inconditionnel de *publicité de l'écrit*, issu de la philosophie kantienne des Lumières, rejetant comme immorale toute pratique du secret et de rétention de l'information : cf. *Oralité et écriture chez Platon, op. cit.*, p. 28. Notre civilisation actuelle, en ce sens, s'achemine vers un hyper-modernisme, notamment avec un culte de la *transparence à tout prix* : la publicité rendue possible par les nouveaux outils informatiques ne rencontre plus aucune limite, émanant de tous et consultable par tous. Cf. *infra*, n. 55, p. 145-146.

Un autre aspect typiquement moderne de ce paradigme consiste à *nier tout rapport positif à la tradition*. La dimension fortement traditionnelle des *Dialogues* – Socrate rapporte souvent la tradition des Mystères qu'il dit avoir recueillie par voie orale – tend à être occultée avec, à la place, la promotion d'un Platon devenu penseur-sujet, essentiellement produit de sa propre construction, à l'image de Descartes généralement considéré comme « père de la philosophie moderne ». Il en ressort un Platon qui, le premier, aurait destitué tout principe d'autorité et qui aurait *renversé* (ou fait table rase de) *toutes les traditions*. C'est là certainement un des principaux *dénominateurs communs* de tous les divers courants d'interprétation que nous pouvons placer sous le paradigme « moderniste ». Ceci en dépit des persiflages de Socrate dans l'*Hippias majeur* à l'encontre des « progressistes » de son temps qui méprisaient les Anciens, en dépit du *Philèbe* (16c) dans lequel il est dit que « les Anciens valaient mieux que nous » : affirmation qui place à coup sûr le philosophe des *Dialogues* aux antipodes de la modernité. Ce que, d'ailleurs, Simone Weil ne manquera pas de rappeler. Bien évidemment, les *Dialogues* n'ayant pas l'aspect de traités doctrinaux, la forme de la philosophie qui s'y déploie convient tout à fait à cet esprit antisystème du paradigme moderniste actuel. En même temps, cette souplesse apparente fragilise, rend cette philosophie malléable et vulnérable face à toutes sortes de manipulations et de « colonisations », pour reprendre l'expression que Michel Narcy applique, dans l'étude ci-devant, au Platon de Victor Cousin. De surcroît, Platon ayant cultivé le mythe, peut aussi faire figure d'artiste-philosophe incompris durant la longue période de plus de deux mille ans au cours de laquelle tout philosophe digne de ce nom devait nécessairement rédiger une théorie systématique des Principes suprêmes.

Simone Weil, comme nous allons pouvoir nous en rendre compte, a d'abord été dépendante du paradigme puissant à son époque – paradigme qui voyait essentiellement Platon comme un « précurseur ». Placée d'abord, en effet, sous la tutelle de la vision cultivée par son maître Émile Chartier, dit Alain, philosophe « moderniste » par excellence, représentatif du cartésianisme et du kantisme, Simone Weil, à la fin de sa vie, est passée au paradigme ésotériste de Platon « philosophe mys-



tique, héritier d'une tradition mystique »<sup>27</sup>. En ce sens, il nous semble que ce changement radical d'orientation de la philosophe du XX<sup>e</sup> siècle, passant d'un paradigme dominant à *un paradigme marginal totalement contraire*, nous aide considérablement à cerner les caractères spécifiques des grandes orientations paradigmatiques.

### *Étapes et conditions du changement de paradigme*

Le passage de Simone Weil du paradigme dominant à un paradigme marginal se traduit par sa découverte de l'importance, au sein de la pensée platonicienne, de l'axe de la mystagogie pythagoricienne. Cette découverte dépend de plusieurs facteurs, dont nous ne retiendrons que les plus marquants.

D'abord, comme cela a pu être déjà souligné, on peut parler d'un facteur culturel particulier qui fait que Simone Weil, dans les années 1920-40, a bénéficié en France d'un climat intellectuel extrêmement favorable aux études platoniciennes. C'est d'abord l'époque des traducteurs comme Léon Robin et Auguste Diès, deux grands savants qui, on le sait, ont pu asseoir en France la vision universitaire de Platon soit comme « métaphysicien », soit comme « précurseur » de l'esprit moderne antisystème, pouvant cependant reconnaître en arrière-fond chez le philosophe antique une certaine part de mysticité. On voit ici se profiler la branche catholique du « Platon spiritualiste français », représentée par Auguste Diès et André-Jean Festugière – branche religieuse qui s'enracine paradoxalement de plain-pied dans le *paradigme moderniste*, relativement auquel l'ésotérisme de Simone Weil va prendre toutes ses distances<sup>28</sup>.

D'une manière plus globale, il s'avère que la philosophie française,

<sup>27</sup> Cf. *supra*, n. 23, p. 127 et *infra*, n. 55, p. 145-146.

<sup>28</sup> S. W. s'inscrit-elle dans la tradition « mystique » du platonisme inaugurée par Mgr Auguste Diès (in *Autour de Platon*, Paris, 1926) et le Père Festugière, *Contemplation et vie contemplative chez Platon*, (Paris, 1936, 1950) ? Oui, pour Michel Narcy, in « Le Platon de Simone Weil », *Cahiers de Simone*

marquée à la fois par le cartésianisme et la philosophie des Lumières, a été amenée, tout aussi paradoxalement, à remettre Platon à l'honneur. Dernièrement, Michel Serres, dans un entretien au cours duquel on l'interrogeait sur le Platon de Simone Weil, a proposé une approche comparative des traditions universitaires, susceptible de nous apporter un éclairage supplémentaire : « Il suffit de lire les Allemands, dit-il,

---

*Weil*, V-4, décembre 1982, p. 254-257, et « Limites et significations du Platonisme de Simone Weil » in *Cahiers d'Histoire de la philosophie, Simone Weil*, Cerf, 2009, p. 401 (version française d'un article paru dans *The Christian platonism of Simone Weil*, Notre Dame, Indiana, 2004). Remarque : la « lecture mystique » d'A. Diès reste, nous semble-t-il, plutôt partielle, cet interprète montrant par la notion de « transposition » (*Autour de Platon*, 1972<sup>2</sup>, p. 400 sq.) comment Platon se sert de la langue des Mystères seulement pour illustrer l'itinéraire résolument intellectuel de la dialectique. S. W. par ailleurs, reprendra cette notion de *transposition* mais seulement sur un plan pédagogique dans *L'Enracinement*, *op. cit.*, p. 136 (voir aussi la note 32 de M. Narcy, p. 359). Toutefois, l'approche d'A. Diès de la philosophie de Platon écarte le système ésotérique des Principes (cf. *infra*, Marie-Dominique Richard, art. cit. p. 82). Ce qui replace le philologue français au sein du paradigme moderniste. De plus, relativement à la mystique, S. W. n'y voit pas qu'une transposition : comme on vient de le voir (« il faut le croire sur parole »), sa lecture mystique est totale. Cf. S. W. *Sur la science*, p. 152, à propos du *Philèbe*, 16c : « Car Platon est traditionaliste à l'extrême, et dit souvent : "Les hommes anciens, qui étaient beaucoup plus près que nous de la lumière..." ». Voir aussi *L'Enracinement*, *op. cit.* p. 348. Quant à la lecture d'A. J. Festugière, si elle fait du mysticisme l'essentiel du platonisme (l'intelligible s'identifiant à Dieu), elle ne retient pas pour autant le thème des *ágrapha dógmata* (cf. *Révélation d'Hermès Trismégiste II, Le Dieu cosmique*, 1946, p. 94, n. 1) : le Frère dominicain s'en prend à « l'école anglaise » (Burnet, Taylor) en particulier à Taylor dans *A Commentary of Plato's Timaeus* (Oxford, 1928) qui avait opté pour le paradigme ésotériste, selon un point de vue que l'on retrouve chez Simone Weil. Festugière se range ainsi du côté de l'interprétation anti-pythagoricienne de Rivaud (cf. *infra*, n. 37). Ce qui rapproche néanmoins Simone Weil de Festugière, c'est l'examen du caractère protreptique ou « évangélique » des *Dialogues* de Platon et d'Aristote (en tant que *logoi exôterikoi*). Interprétation, on l'a vu, qui est adoptée par S.W. dans *Dieu dans Platon*, tout au moins pour Platon.



pour se rendre compte qu'ils sont eux-mêmes aristotéliens, pour la bonne et simple raison qu'ils n'ont pas eu nos Lumières ni la Révolution française, qui a supprimé chez nous la tradition aristotélicienne pour ne garder que la tradition platonicienne »<sup>29</sup>. De cette manière on comprend que Simone Weil ait pu, avant sa conversion, s'inscrire dans le prolongement d'un certain spiritualisme français découlant précisément de Victor Cousin – spiritualisme issu de Descartes, critique envers Aristote et, par conséquent, plutôt favorable à Platon. On attribuera à ce spiritualisme les germes ou même l'affirmation de certains thèmes spécifiques développés par la philosophie moderne et française, comme le subjectivisme ou une synthèse de subjectivisme cartésien et de transcendantalisme kantien. S'est ainsi institué, avant Simone Weil, un *platonisme français* illustré par Victor Cousin, Jules Lagneau et Alain<sup>30</sup>. On retiendra aussi, relativement à cette école française, une méthodologie consistant à laisser de côté *les anciennes traditions des commentaires* (néoplatonicien ou scolastique).

Un deuxième facteur est indéniablement la conversion de Simone Weil au christianisme, précisément à la mystique chrétienne plutôt qu'aux dogmes de l'Église catholique – conversion qui s'est opérée à partir de 1936. Lorsque Simone Weil parle du « Platon mystique » en 1940, il est évident que seule l'expérience d'une profonde conversion permet de comprendre comment *elle a pu délaissier le paradigme moderne néokantien*, qui était celui d'Alain. Alors que ce philosophe français laissait totalement de côté les mythes des *Dialogues*, au contraire, Simone Weil va y reconnaître le message spécifique de la Tradition des Mystères.

Il y a aussi tout lieu de penser que préalablement à 1940, Simone Weil a dû prendre connaissance d'un ouvrage d'André Boulanger

<sup>29</sup> Michel Serres, in *Cahiers de L'Herne, Simone Weil*, Paris, 2014, p. 37. Ce jugement valable certainement sur le plan global doit être nuancé si on tient compte du renouveau des études platoniciennes en Allemagne dans le cadre du romantisme de Schlegel et de Schleiermacher. Cf. *supra* p. 51 sq., l'étude de Marie-Dominique Richard.

<sup>30</sup> Voir S. Pétrement, *op. cit.*, p. 56, 314.

(publié en 1925), susceptible d'avoir exercé sur elle un fort retentissement, ouvrage intitulé : *Orphée, Rapports de l'orphisme et du christianisme*. Cet auteur entrevoit, mais seulement d'une manière très indirecte, un rapport entre l'orphisme et le christianisme paulinien. Probablement à partir de cette lecture, Simone Weil a pu se forger la conviction selon laquelle la religion chrétienne est profondément hellénique d'inspiration. L'ouvrage de Boulanger a dû être indiqué par Simone Pétrement<sup>31</sup> qui, en 1937, avait rédigé la première version de sa thèse consacrée au dualisme<sup>32</sup>.

Signalons encore que Simone Weil, convertie à la mystique chrétienne, a effectué une relecture de Platon, prenant l'aspect d'une véritable *rencontre*. On ne dira pas nécessairement qu'elle recrée un Platon par projection en fonction de sa nouvelle orientation, mais qu'elle le redécouvre, en y percevant les thèmes fondamentaux de la mystique qui, lorsqu'elle était encore sous l'influence d'Alain<sup>33</sup>, ne pouvaient que passer inaperçus. Par ailleurs, il ne semble pas qu'on doive parler d'un syncrétisme placé sous l'égide du christianisme en tant que tel, car le fait est que Simone Weil rejette pratiquement en bloc l'Ancien Testament, au profit de la tradition grecque des Mystères. En fin de compte, on peut dire que sa conversion de 1936 qui s'est prolongée jusqu'aux écrits de Marseille de 1942, s'est nourrie autant des lectures de Platon et des textes pythagoriciens compilés dans les *Vorsokratiker* d'Herman Diels que des Évangiles, sinon plus. Si syncrétisme il y a, celui-ci serait davantage platonico-pythagoricien que spécifiquement

<sup>31</sup> S. W. in S. Pétrement, *op. cit.*, p. 406 et p. 534 : « À mes yeux, rien ne surpasse Platon ». Avant la conquête romaine, une même pensée vivait, exprimée sous diverses formes : dans les mystères et les sectes initiatiques d'Égypte et de Thrace, de Grèce et de Perse ».

<sup>32</sup> Je tiens à remercier Florence de Lussy de m'avoir communiqué cette information.

<sup>33</sup> Cf. S.W ; in *Cahiers*, VI, 2, O.C. 1997, (*Cahier 7*, ms. 101), p. 485 : « (...) Je ne savais pas que Platon c'était cela ». S. W. n'est pas cependant platonicienne. Cf. le commentaire de M. Narcy, *ibidem*, p. 23 : « Ce qu'elle découvre n'est pas l'idée exprimée par Platon mais la présence de l'idée dans Platon ».



chrétien : il s'agirait moins de replacer les Grecs classiques et pré-classiques sous le giron du christianisme que de ramener le christianisme à un courant spirituel grec censé être plus ancien, plus fondamental. Car, soulignons-le, le *vrai christianisme* pour Simone Weil n'est pas d'origine juive, le *père de la mystique* n'étant pas Moïse mais Platon, en tant que ce dernier transpose et diffuse (in *Gorgias, République, Phédon, Phèdre, Timée, Philèbe*) le message de Pythagore.

Un troisième facteur réside tout simplement dans les conditions de travail et de recherche de la philosophe. Bien qu'ayant bénéficié, comme on l'a dit, de la meilleure formation en philosophie et en philologie, Simone Weil a pu s'extraire de toute institution scolaire et, par conséquent, des normes et des modes intellectuelles en vigueur à son époque. Tout cela est dû, bien évidemment, à sa profonde liberté d'investigation. Toutefois, les importantes turbulences de l'époque, la guerre mondiale, l'Occupation (on pense à son exclusion du corps des agrégés sous le régime de Vichy) n'ont certainement pas été sans conséquence. N'ayant conservé aucun lien avec l'Université, n'étant soumise à aucune contrainte éditoriale de nature idéologique, à aucun maître susceptible d'orienter ses recherches, n'ayant même plus aucun élève à encadrer selon les normes communément admises en vue du baccalauréat ou de l'agrégation, Simone Weil a pu poursuivre en toute indépendance sa propre trajectoire, à l'image d'une comète qui accomplit sa révolution à l'écart des orbites planétaires.

De même, suite à sa conversion, tout en nouant des contacts avec les milieux catholiques, elle en est restée extérieure, ne s'étant même jamais fait baptiser. C'est dans le souterrain d'une crypte, face aux modestes Dominicains de Marseille, non pas devant un parterre d'universitaires, qu'elle communique en 1942 sa nouvelle vision de Platon. Non pas, d'ailleurs, pour faire allégeance, mais simplement pour faire connaître à ceux qui voulaient bien l'entendre un nouveau portrait et une nouvelle approche des textes. Telles sont finalement les conditions de travail de Simone Weil tout à fait libres et même résolument marginales, lui ayant permis de faire surgir un Platon radicalement autre, totalement insoupçonné.

Enfin, un quatrième facteur susceptible d'expliquer la rencontre

entre Simone Weil et le Platon pythagoricien, concerne le terrain des mathématiques. Ce facteur doit être rapporté à sa collaboration avec le frère mathématicien, André Weil. Est née ainsi chez Simone, lorsqu'elle enseignait encore en lycée, participant aux activités du groupe Bourbaki dont le frère était co-fondateur<sup>34</sup>, une initiative d'ordre scolaire visant la vulgarisation de l'histoire des mathématiques<sup>35</sup>.

C'est à l'occasion de la correspondance entretenue en 1940 avec son frère, en commentant le contenu des discussions du groupe Bourbaki à Chançay et à Dieulefit, que l'on voit surgir sur un mode groupé de nombreuses références aux Pythagoriciens, ainsi qu'une première présentation du « Platon mystique ». André Weil ayant parcouru l'œuvre de Paul Tannery – historien des mathématiques s'étant forgé une haute idée du pythagorisme scientifique – a pu exercer sur sa sœur une certaine influence, notamment pour ce qui concerne le statut privilégié accordé à la découverte des irrationnelles, rapportée aux Pythagoriciens. Signalons que l'expression paradoxale *logoi alogoi* (rapports irrationnels) qui deviendra très importante chez Simone Weil, a été proposée pour la première fois par le frère mathématicien.

Cependant, en tant que philosophe fraîchement convertie à la mys-

<sup>34</sup> Simone Weil, *Sur la Science, op. cit.*, p. 212. Lettre de Janvier 1940 : « Pour moi, je pense bien que Dieu, selon la parole pythagoricienne, est un géomètre perpétuel – mais non pas un algébriste. Quoi qu'il en soit, je me suis félicitée, en lisant la dernière lettre que j'ai reçue de toi, de voir que tu te défendais d'appartenir à l'école abstraite. Je me souviens qu'à Chançay ou à Dieulefit tu disais que ces études sur l'Égypte et Babylone jettent un doute sur le rôle de créateurs attribué jusqu'ici aux Grecs en matière mathématique ». S. W. a assisté au congrès du groupe Bourbaki à Chançay en 1937 et à Dieulefit en septembre 1938 (S. P. p. 465).

<sup>35</sup> Les toutes premières références à Pythagore, à son école, à sa filiation, ou à la découverte supposée pythagoricienne de l'incommensurabilité, apparaissent d'une manière sporadique dans la *Lettre à un camarade* de 1932, ainsi que dans un texte de la même période consacré à *L'Enseignement des mathématiques*. Voir *Sur la Science, op. cit.*, p. 103 sq. Simone Weil y fait état de son expérience d'enseignement d'histoire des mathématiques avec ses élèves du lycée du Puy.



tique mathématique, Simone Weil semble revenir à des idées « rétrogrades », qui viennent se heurter de plein fouet aux conceptions du frère, celles-ci étant davantage situées dans l'ère du temps. Un des traits saillants des objections qu'elle formule concerne effectivement l'histoire des mathématiques. Simone Weil, à l'encontre de son frère, en est venue à déprécier le rôle des algorithmes babyloniens au profit du rôle éminemment fondateur de la géométrie grecque. En cela, la condamnation de l'algèbre qui apparaît dès les premiers *Cahiers*, et qui est très importante pour comprendre les modalités de son adhésion au pythagorisme, est son propre fait non pas le produit de l'influence d'André Weil.

Notons, indépendamment des mathématiques, un autre différend notoire, faisant apparaître *une forte opposition d'orientation* entre le frère et la sœur : « Nous ne sommes pas prêts de nous entendre sur Nietzsche », dit-elle<sup>36</sup>. Simone Weil fait ici comprendre qu'elle a nettement choisi son camp, qui est celui de Platon, des Pythagoriciens, des Orphiques et du Christ, à l'encontre des contempteurs de la Tradition, comme Nietzsche ou, d'une manière plus symbolique, comme Calliclès en tant que modèle du sophiste mondain, mû par les principes de la force et de la volonté de puissance – personnage haut en couleur dont Nietzsche a pu se réclamer.

En bref, au cours de ces entretiens, Simone Weil a pris connaissance de données historiques lui ayant permis d'approfondir ses convictions, sans que ces dernières résultent pour autant d'une influence déterminante exercée par le frère. Seule la conversion à la

<sup>36</sup> S. W., *Sur la Science*, *op. cit.* p. 231 et 240. On remarque que Simone Weil anticipe l'opposition à caractère fondamental entre philosophie et sophistique, que M. Detienne établira dans un passage célèbre des *Maîtres de Vérité dans la Grèce archaïque* (Paris, 1967) p. 124-125, (Paris, 2006) p. 210-211 : « Vers la fin du VI<sup>e</sup> siècle, la Grèce voit naître dans les milieux particularisés un type de pensée philosophique et religieuse qui est aux antipodes de celui des sophistes. L'opposition s'affirme sur tous les points : celle-ci est une pensée à caractère laïcisé, tournée vers le monde extérieur, axée sur la *praxis* ; celle-là est une pensée à caractère religieux, repliée sur soi, inquiète de salut individuel ».

mystique peut expliquer comment la philosophe a pu se désolidariser d'une manière aussi radicale des représentations de Platon, de Nietzsche et de la sophistique, cultivées à l'époque par une certaine élite intellectuelle.

Telle est la manière dont la philosophe, selon ce qu'on peut savoir, en est venue à s'ouvrir à la mysticité platonicienne et à privilégier finalement ce que nous avons appelé le *quatrième axe* de type pythagoricien. Or, comme nous l'avons dit, suggérer l'existence d'un axe majeur du pythagorisme chez Platon c'était se mettre en porte-à-faux, se placer dans une position très inconfortable, relativement aux courants dominants des études platoniciennes, et, à l'époque, cela provoquait inévitablement de fortes réactions d'opposition. À titre d'exemple, Albert Rivaud dans sa traduction du *Timée* de 1925 rejetait d'une manière extrêmement cassante le caractère pythagoricien de ce *dialogue*<sup>37</sup>, pourtant assez manifeste. On retrouve plus récemment ce même type de réaction chez Luc Brisson dans sa thèse consacrée au même *dialogue*<sup>38</sup>. Le caractère assez tranché de ces prises de position, révélant chez les représentants des études platoniciennes en France, un état d'esprit assez peu disposé aux discussions nuancées, sur certains thèmes en tout cas, peut légitimement être perçu comme symptomatique de la présence d'un « conflit de paradigmes », pour reprendre la terminologie de Thomas Kuhn. Chaque époque ayant ses modèles ou ses dogmes, se sont bien constitués dans les Universités du XX<sup>e</sup>me

<sup>37</sup> Albert Rivaud in Platon, *Timée – Critias*, Sté d'édition les Belles Lettres, Introduction, Paris, 1925, p. 24. Sur le pythagorisme de l'Ancienne Académie, voir Sextus Empiricus, *Adv. Math.* X, 248-284. Simplicius, *In Arist. Phys.* (I, 4, 187a12) = *In De bono*, fr. 2, p. 116-117 Ross. Concernant le sort que Simone Weil réserve au travail d'Albert Rivaud (Sorbonne, Institut), il suffit de lire sur son exemplaire du *Timée* ses annotations en marge de la Notice et de la traduction de Rivaud : « non », « idiot », de nombreux passages biffés et retraduits. Cf. la reproduction de son travail d'annotation et de traduction dans *Écrits de Marseille*, O.C. IV, 2, 2009, p. 470 sq.

<sup>38</sup> Luc Brisson, *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon, un commentaire systématique du Timée de Platon*, Paris 1974, Academia Verlag, 1994.



siècle jusqu'à nos jours, certains paradigmes dominants, consistant à voir Platon en fonction des valeurs et des principes de la modernité. On demande actuellement aux textes platoniciens qu'ils répondent aux attentes soit du positivisme analytique appelé « néopositivisme » (Ryle, Vlastos, Brisson, Rowe, etc.), soit d'un certain scepticisme, ne faisant aucun cas, chez Platon, de la dimension mystérieuse et traditionnelle (Goldschmidt, Dixsaut, Pradeau, etc.). Voir Platon principalement sous l'angle de la Tradition, pythagoricienne de surcroît, c'est, encore une fois, se référer à un modèle interprétatif radicalement autre, selon une approche qui ne peut être que difficilement tolérée de la part des représentants des courants dominants. Ce type de conflit a d'ailleurs resurgi d'une manière extrêmement virulente ces dernières décennies, suite à la publication des thèses de ladite École de Tübingen (K. Gaiser, H. Krämer, Th. A. Szlezák), celle-ci se prononçant, comme on l'a vu, en faveur du caractère déterminant des contenus principaux des *enseignements non écrits* (*ágrapha dógmata*) – enseignements d'ailleurs fortement teintés de pythagorisme<sup>39</sup>.

### *Légitimité et fécondité de la réactivation de l'ancien paradigme*

Sans prétendre poser ici un verdict complet et définitif sur la pertinence historique du Platon de Simone Weil, il est possible de proposer, en dernier lieu, un rapide inventaire des données textuelles et critiques susceptibles de justifier *au moins en partie* l'affirmation weilienne concernant la prédominance du pôle de la mysticité chez le philosophe athénien, susceptibles surtout de montrer en quoi il conviendrait d'opérer un retour vers *l'ancien paradigme de la mystagogie pythagoricienne*, afin de mieux comprendre la pensée de Platon.

Premier point : lorsque Simone Weil affirme que Platon « répète constamment qu'il n'a rien inventé, qu'il ne fait que suivre une tradition, que parfois il nomme et parfois non », la philosophe touche,

<sup>39</sup> Cf. Marie-Dominique Richard, *L'enseignement oral de Platon*, Cerf, Paris 1986. Cf. *surpa*, n. 9, p. 112.

semble-t-il, à un point essentiel sur lequel la critique universitaire s'est peu attardée. Il faut considérer en effet que la fameuse aporie socratique (ou inscience) a pour corrélat une extraordinaire réceptivité du philosophe antique envers les traditions religieuses, curieusement non soumises à l'*elenchos*. C'est un fait que les *Dialogues* font apparaître d'une manière récurrente des références aux traditions que Socrate dit avoir écoutées et qu'il accepte sans discuter, uniquement parce qu'elles sont estampillées du divin. Gregory Vlastos, assez récemment, a reconnu ce point en signalant que celui-ci a été largement sous-estimé jusqu'à présent<sup>40</sup>. Louis-André Dorion y voit une caractéristique essentielle du Socrate de Platon, que l'on ne retrouvera pas, par exemple, chez le Socrate de Xénophon<sup>41</sup>.

Deuxième point : en disant : « il faut le croire sur parole », Simone Weil reprend une indication forte concernant un authentique *acte de foi* platonicien. Cette profession de foi est exprimée sans équivoque dans la *Lettre VII* (dont l'inauthenticité n'a jamais pu être clairement démontrée, en dépit des efforts répétés des interprètes soupçonneux, gênés par certains contenus) : Platon, en personne, dit précisément à ses proches disciples : « *Il faut toujours réellement croire à ces Paroles antiques et sacrées* »<sup>42</sup>. Cette injonction indique d'une manière suffisamment claire que Platon n'instrumentalise pas la Tradition orphique, contrairement à ce que peuvent dire certains universitaires actuels comme Monique Dixsaut ou Nicolas Grimaldi.

Troisième point : comme cela a été signalé dans l'introduction du présent ouvrage, nous sommes de plus en plus amenés à considérer, comme l'a bien compris Pierre Hadot, lui-même donnant raison aux philologues de Tübingen, que les *Dialogues* ne remplissaient initiale-

<sup>40</sup> Gregory Vlastos, *Socrate, ironie et philosophie morale*, trad. fr. 1994, p. 134. Cf. *surpa*, n. 24.

<sup>41</sup> Louis-André Dorion (in Platon, *Charmide*, Paris, 2004, p. 117-118, n. 32) a compris d'une manière plus approfondie que Vlastos que l'inscience de Socrate reste totalement cohérente avec ses croyances théologiques.

<sup>42</sup> Platon, *Lettre VII*, 335a : *πειθεσθαι δὲ ὄντως ἀεὶ χρῆ τοῖς παλαιοῖς τε καὶ ἱεροῖς λόγοις*.



ment qu'une fonction protreptique. Or le message principal de ces écrits n'est pas tant la doctrine des Idées, dont les ultimes développements ressortissaient à l'enseignement oral, que la propagation de ce qu'on peut, à bon droit, considérer comme la *Bonne Nouvelle* des Anciens Grecs. Il s'agit du message eudémoniste issu de la Tradition orphique et propagée par l'*Apologie*, le *Gorgias*, la *République*, les protreptiques de l'*Euthydème*, la Digression du *Théétète*, la conclusion du *Timée*, l'introduction des *Lois* et la classification finale du *Philèbe*. Ce message proclame que le plus grand bonheur est possible pour l'homme dès lors qu'il change radicalement de vie et qu'il se conforme aux vertus intellectuelles et morales. Bref, la comparaison établie par Simone Weil entre les *Dialogues* et les évangiles, ne paraît plus si absurde.

Un quatrième point nous permet en même temps de voir comment Simone Weil a été amenée à réactiver l'ancien paradigme : toujours dans *Dieu dans Platon*, elle ajoute la remarque suivante :

« La Grèce a eu une mystique où la contemplation mystique s'appuyait sur les relations mathématiques. Très singulier. Cf. Proclus sur Platon et Philolaos »<sup>43</sup>.

Ici, Simone Weil marque un point d'arrêt qui dénote une vive impression produite sur elle par un texte de Proclus. Ceci certainement parce que la philosophe réalise en un bref instant toute la prégnance de la tradition orphico-pythagoricienne chez Platon – prégnance d'autant plus concevable qu'elle était communément admise dans l'antiquité (à l'exclusion cependant de l'épisode « sceptique » de la Nouvelle Académie). Le fait qu'une telle filiation traditionnelle ait été négligée durant les Temps modernes ne serait pas nécessairement un gage de

<sup>43</sup> S. W., "Dieu dans Platon" (ms. 29), *O.C.*, *Écrits de Marseille*, op. cit., p. 103. Or, trois mois plus tard (mai 42), elle écrit dans les *Intuitions pré-chrétiennes* (ibid., p. 257) : « Les mots de Proclus sont clairs : 'Platon nous enseigne ...' ». En rapport avec le fragment 11 de Philolaos (DK 44B11). Il est question de choses démoniques et divines (ἐν τοῖς δαιμονίοις καὶ θείοις πράγμασι) résidant dans la puissance de la nature et de la vertu du nombre.

progrès dans la compréhension des *Dialogues*... Nous sommes bien ici en présence de la voie mystico-mathématique et pythagoricienne, correspondant au quatrième axe que nous avons repéré. Comme nous l'avons aussi signalé, privilégier ainsi le quatrième axe revient à se replacer au sein de l'ancien paradigme dit « ésotériste », celui-là même qui avait été abandonné par les Universités, suite à l'énorme influence exercée par l'exégèse allemande de Schlegel et Schleiermacher<sup>44</sup>.

Ceci nous permet de remarquer que la saisie weilienne d'une *mystagôgia* (selon la formule de Proclus) repérable dans le *Gorgias* (parole des *sophoi*), la *République* (« nombre nuptial » du livre VIII, mythe final), le *Phédon* et le *Timée* et dans les rapports d'Aristote, ne peut pas être le produit d'une exagération de la philosophe, puisque nous voyons clairement qu'elle se rattache à une importante tradition interprétative, relativement à laquelle Proclus apparaît comme un phare jetant un éclairage lointain.

Remarquons qu'Albert Rivaud, on vient de le voir, qui refusait de reconnaître l'existence d'un quelconque pythagorisme dans le *Timée*, connaissait cette tradition proclusienne du platonisme pythagoricien et admettait même du bout des lèvres que cette tradition pût remonter à l'Ancienne Académie<sup>45</sup>. D'où alors cette remarque : si l'idée d'un « Platon qui pythagorise » remonte vraiment aux disciples directs de Platon, il est clair que le modèle interprétatif apparemment échevelé de Simone Weil acquiert tout à coup ses lettres de noblesse. Car, on peut s'en douter, si un disciple comme Aristote affirme que Platon partageait de nombreux points de vue avec les Pythagoriciens, et s'il s'avère en plus que les doctrines des autres disciples (Speusippe, Xénocrate) sont des variantes ou des réaménagements d'une même doctrine pythagoricienne des Principes suprêmes préalablement énoncée par Platon, l'existence d'un Platon pythagoricien ou « pythagorisant » prend nécessairement une certaine densité historique<sup>46</sup>. À noter

<sup>44</sup> Cf. *supra* n. 9, p. 112.

<sup>45</sup> Albert Rivaud in Platon, *Timée – Critias*, op. cit., Notice, p. 24. Cf. *supra*, n. 37.



que dans l'introduction de son maître-ouvrage, *La Théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote* (1906), Léon Robin précise qu'il s'est penché sur les rapports des contemporains de Platon, en particulier ceux d'Aristote, afin d'éviter une bonne fois pour toutes les errements anachroniques des Modernes : écarter les visions cartésiennes, kantiennes ou leibniziennes de Platon. De toute évidence, dans son intention profonde, l'énorme travail philologique de Robin visait en particulier à prendre toutes les distances nécessaires envers le « Platon français » néo-cartésien et néo-kantien de Victor Cousin et de ses épigones. À cet égard, il semble bien que Simone Weil, dans sa vision de Platon, se situe dans le prolongement de Léon Robin non pas en recréant arbitrairement, à l'instar de Victor Cousin, un nouveau Platon selon ses propres besoins ou ceux de son époque, mais en réactualisant un ancien modèle interprétatif probablement beaucoup plus proche qu'on le croit du Platon d'origine.

Enfin, un cinquième point de justification pourra être décelé dans le commentaire que Simone Weil a entrepris du grand récit platonicien de la Caverne, commentaire au sein duquel on peut mesurer toute la fécondité de ce que l'on peut appeler : le *paradigme ésotériste* à caractère pythagoricien, réactivé par Simone Weil.

À première vue, son commentaire de l'analogie de la Caverne se situe dans la lignée de celui de son prédécesseur, Alain. Car, apparemment, Simone Weil ne fait pas plus cas de théorie des Idées que n'en faisait son maître. Mais, à y regarder de plus près, il semble que Simone atteigne à une expression de la transcendance qui ne peut plus être assimilée au transcendantalisme néokantien d'Alain. Simone Weil en vient à proposer une réelle extraction du prisonnier de la Caverne, alors qu'Alain n'y parvenait aucunement, considérant les Idées comme inévitablement immanentes au sensible, donc inhérentes à la

<sup>46</sup> Aristote dit dans le livre A 9, de la *Métaphysique* (992a31) : *les mathématiques sont devenues pour les contemporains toute la philosophie*. Manière de dire que les Anciens Académiciens (mis à part Aristote) évoluaient dans le quatrième axe du platonisme. Voir le commentaire de Léon Robin, *Th. platon. des Idées et des Nombres...*, op. cit. p. 318, note 276.

Caverne<sup>47</sup>.

L'interprétation d'Alain renvoie au célèbre modèle philosophique propagé par Kant, faisant appel à une « révolution copernicienne », l'objectif étant de faire comprendre que *la raison instruit l'expérience, non pas l'inverse*. Ce paradigme « copernicien » représente indéniablement un processus de libération de la pensée. Celle-ci se libère des ombres en parvenant à la vérité scientifique, à cette condition cependant que la connaissance ne dépasse pas les limites de l'expérience sensible. Or, avec Simone Weil, la pensée n'évolue plus exactement au sein de ce paradigme, mais doit être rapportée à un autre modèle qui *n'est plus de type copernicien mais plutôt de type pythagoricien*, notamment en raison de l'exemplarité des *logoi alogoi*, de la raison qui contredit la raison et qui, de ce fait, parvient à s'extraire de la Caverne<sup>48</sup>. Le principe agissant de la raison n'est donc plus immanent au sensible, mais transcendant, d'une nature intra-intelligible car spé-

<sup>47</sup> Alain, *Les Passions et la Sagesse*, édition établie et présentée par G. Bénézé, Gallimard, La Pléiade, 1960, p. 881-882 : « Entendons que dans cette caverne, et parmi ces captifs, et le carcan au cou, c'est la vie vraie, et qu'il n'y en a point d'autre [...]. Car il faut savoir qu'il n'y a rien de faux dans les ombres, dès qu'on y voit les idées ; et c'est ce monde-ci qui est le plus beau et le plus vrai ». Manifestement, on assiste, encore une fois, à une *colonisation* moderne de la pensée platonicienne.

<sup>48</sup> S.W. *Dieu dans Platon, Écrits de Marseille*, op. cit., p. 101 : « À présent en quoi consiste pour celui qui vient de sortir de la caverne la contemplation qui accoutume l'âme à la lumière ? Il est évident qu'il y a plusieurs routes. Platon en indique une dans la *République*. C'est une route intellectuelle ». Cette voie passe par des intermédiaires (*metaxu*) ; c'est en commentant ou en relisant ce passage que Simone Weil semble avoir une révélation fulgurante : « à la manière d'une moyenne proportionnelle, car il s'agit de l'assimilation de l'âme à Dieu ». Elle rajoute alors (p. 101-102) : « Dans la voie intellectuelle, ce qui appelle la pensée, c'est ce qui présente des contradictions. Autrement dit c'est le rapport. Car partout où il y a apparence de contradiction il y a corrélation des contraires, c'est-à-dire rapport. Toutes les fois qu'une contradiction s'impose à l'âme l'intelligence, elle est contrainte de concevoir un rapport qui transforme la contradiction en corrélation, et par suite l'âme est tirée vers le haut ». Voir S. W. *Sur la science*, op. cit. p. 203, in « À propos de la théorie des



cifiquement mathématique. Il est possible d'ailleurs d'y faire figurer l'avènement des géométries non-euclidiennes et, dans le prolongement, la relativité d'Einstein – ce qui n'était guère envisageable dans le cadre du paradigme copernicien. Même la théorie pourtant plus empirique des *quanta*, mais fondée sur la contradiction interne à la raison entre l'onde et le corpuscule, pourrait encore être appréhendée à l'aide de ce paradigme<sup>49</sup>. Finalement, Simone Weil, reprenant l'imagerie de la Caverne, parvient à indiquer selon quelle « voie intellectuelle » il convient de penser les grandes innovations des sciences du XX<sup>e</sup> siècle. Le nouveau paradigme requis, qui est en fait beaucoup plus ancien, réside essentiellement dans la contradiction, dans les *logoi alogoi* des Pythagoriciens, non plus dans l'inversion du mouvement qui allait de la saisie empirique des choses à la ressaisie des mêmes choses, éclairées par la raison. Car ce n'est plus véritablement l'éclairage des « Lumières » qui est requis, et ce ne sont plus exactement les mêmes choses qui sont pensées avec le paradigme que Simone Weil explicite dans *Dieu dans Platon*. Son interprétation de la Caverne vise à décrire le mouvement qui s'effectue au cœur même de la raison, avec une rationalité supérieure présentant d'autres objets, d'autres propriétés, venant même contredire celles de la raison première et naturelle, tout en établissant un « rapport », une médiation<sup>50</sup>. À l'évidence, avec ce mouvement non pas transcendantal mais transcendant, l'imagerie de la

---

*quanta*“, art. signé Émile Novis, décembre 1942 : « Comme Platon le savait, tout ce que l'intelligence humaine peut se représenter enferme des contradictions qui sont le levier par lequel elle s'élève au-dessus de son domaine naturel ».

<sup>49</sup> S.W. *Sur la science*, op. cit. p. 201-202 in “À propos de la théorie des *quanta*” : « Mais ce qui est plus grave, c'est que la science classique a prétendu résoudre les contradictions, ou plutôt les corrélations de contraires, qui font partie de la condition humaine et dont il n'est pas permis à l'homme de se dégager ». Sur Einstein, les géométries non euclidiennes et la mécanique quantique, *ibid.* pp. 15-16, 121, 165, p. 147 sq., 185 sq. (pour les *quanta*).

<sup>50</sup> S. Pétrement, op. cit. p. 551 : « La tâche de la plus haute pensée, sur cette terre, est de définir et de contempler les contradictions insolubles, qui, comme disait Platon, tirent vers le haut ».

Caverne est davantage respectée par Simone Weil.

Or ce n'est là que l'aspect intellectuel du paradigme : le retournement du prisonnier de la Caverne, pour Simone Weil, ne peut pas être ce qu'il est s'il ne s'accompagne d'une dimension existentielle, intérieure, d'une extrême violence dans sa manifestation, la grâce violente que le récit platonicien de la Caverne illustre parfaitement<sup>51</sup>. C'est le retournement de la mystique, comme extraction de la sphère d'influence du *Gros Animal* et ce ne saurait être un hasard si, en passant à la dimension existentielle du paradigme, on retrouve encore les Pythagoriciens, convoqués à nouveau avec toute la mystique grecque<sup>52</sup>.

Car la Caverne c'est le sensible mais c'est aussi le monde des hommes, le *Gros Animal* en tant qu'obstacle majeur qui plombe les ailes de l'âme<sup>53</sup>, à savoir le social, l'opinion commune, et même ce qu'on entend généralement par « moralité ». La libération impliquera, par conséquent, la mise à distance de la moralité commune. Car de même qu'il y a deux raisons, il y a deux morales, dit Simone Weil, la morale sociale et la morale surnaturelle « et seuls ceux qui sont illuminés par la grâce ont accès à la seconde ». Comme on l'a dit, c'est préalablement à l'allégorie de la Caverne, dans le livre VI de la *République*, qu'apparaît l'opposition entre *theou moira* et *mega zôion*<sup>54</sup>. Simone Weil touchée elle-même par la *theou moira* en 1936 est en fin

<sup>51</sup> S.W. *O.C.*, *Écrits de Marseille*, op. cit., ms. 25, p. 98 : « L'image de Platon indique que la conversion est une opération violente et douloureuse, un arrachement et elle comporte une quantité irréductible de violence et de douleur à laquelle il est impossible de rien retrancher ».

<sup>52</sup> S. W. *ibid.*, p. 99.

<sup>53</sup> Cf. *supra*, n. 13, p. 115.

<sup>54</sup> S. W. *Écrits de Marseille*, op. cit., ms 9, p. 83-84 : « Mais un obstacle plus grand que la chair est la société. Image terrible à ce sujet. Une idée de première importance dans Platon, qui court dans toutes ses œuvres, mais n'est explicitement exprimée que dans ce passage, pour des raisons que le passage lui-même expliquera. Jamais on n'y attache assez d'importance ». Et S. W. de citer l'ensemble du texte sur le *Gros Animal* (492a-493d), dont le passage 492e2-493a2 : « Car il n'y a pas, il n'y a jamais eu, il n'y aura jamais d'autre enseignement concernant la moralité que celui de la [multitude]. Du moins pas



de compte la prisonnière qui a effectué le retournement, qui est rupture des liens et divorce d'avec le « Gros Animal ».

La première réaction quand on découvre le Platon de Simone Weil consiste à se dire que ce Platon improbable, qualifié de mystique, reste purement personnel et qu'il paraît de peu d'utilité pour accéder à une meilleure connaissance du philosophe ancien. Il est si différent, si anti-thétique – pour ne pas dire *obscène*, avec ce mot quasi imprononçable de « mystique » –, au regard du Platon moderniste ou aporétique correspondant aux standards des Universités européennes et américaines, que rien ne devrait pouvoir ressortir de la confrontation entre cette vision marginale et les lectures dites « académiques ».

Il semble maintenant, au contraire, que les commentateurs de Platon auraient tout intérêt à pendre au sérieux le Platon de Simone Weil, car sa vision n'a rien de spécialement autiste : elle ne doit en aucun cas être perçue comme entièrement séparée de la vision commune, qui est précisément celle des Universités : le Platon weilien découle en bonne partie des lectures françaises et entre en discussion avec le Platon de ses contemporains qui, lui-même, n'était pas aussi neutre qu'il ne le paraissait, comme en témoigne déjà celui d'Alain. Certes, ce Platon-là n'était pas exactement celui des Universités, mais c'était un Platon français, un Platon moderne, rationaliste, cartésien et néokantien, dès lors considéré comme *précurseur de la philosophie des Lumières*. Reconnaissons que les représentants actuels du monde universitaire francophone, comme Monique Dixsaut ou Luc Brisson, se montrent évidemment beaucoup plus prudents, beaucoup plus soucieux de restituer la spécificité historique et culturelle de la pensée de Platon. Mais,

---

*d'autre enseignement humain. Car certes il faut toujours faire exception pour ce qui est divin. Il faut bien le savoir, quiconque est sauvé devient ce qu'il doit être au milieu d'une telle structure de la société, celui-là, si l'on veut parler correctement, est sauvé [par une prédestination qui procède de Dieu.] [θεοῦ μοίραν αὐτὸ σῶσαι λέγων οὐ κακῶς ἐρεῖς]* (trad. S. W. *Écrits de Marseille*, « Dieu dans Platon », *op. cit.*, ms 11, p. 84-85).

au bout du compte, ces interprètes nous ramènent toujours vers un Platon *précurseur des Lumières*, lointain père-fondateur de la philosophie moderne. Un Platon non pas tel qu'il était perçu par ceux qui le côtoyaient journalièrement comme Aristote, Speusippe et Xénocrate, mais un Platon tel qu'ils auraient voulu qu'il fût : un Platon qui se serait joué de la Tradition ou qui n'aurait traité qu'avec distance et ironie critique la mystique pythagoricienne des Nombres ou des Idées-Nombres. Aussi Brisson et Dixsaut ont-ils monté en épingle un Platon aporétique, beaucoup moins dérangeant, beaucoup plus conforme au scepticisme ambiant des temps actuels.

Par ailleurs, nous avons pu constater que ladite « mystique », chez Simone Weil, loin de l'avoir égarée, lui a permis au contraire de se dégager des lectures plus en surface, pour cerner au sein des textes platoniciens des données fondamentales qui pouvaient passer inaperçues, susceptibles surtout de réunifier les aspects apparemment dispersés des textes et des thèmes platoniciens. Quelle que soit la valeur historique intrinsèque de ce Platon de Simone Weil, on a pu remarquer dans l'évolution personnelle de la philosophe, au sein de ses annotations et de ses propres lectures des *Dialogues*, le passage du « Platon précurseur », antérieur à sa conversion, à un Platon autre, devenu « héritier de la tradition » (selon les deux formules repérées par Michel Narcy)<sup>55</sup>. On ne saurait dès lors suffisamment insister sur le caractère détermi-

<sup>55</sup> Cf. *supra*, n. 23, p. 144. À noter que le thème du « grand précurseur » se trouve antérieurement chez Alain (*Propos*, t. I, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, 1960, p. 1292) : « Sans la piété en quelque façon filiale qui cherche les idées chez les grands précurseurs, on n'aura point d'idées du tout » (nov. 1935). Les *grands précurseurs* nous tirent vers le haut, selon une conception du *culte des morts* provenant d'Auguste Comte. Notons qu'un philosophe français actuel, Alain Finkielkraut, citant ce propos d'Alain (in *La seule exactitude*, Stock, Paris, 2015, p. 179), s'est intéressé à la question des paradigmes (cf. p. 76, 145 sq.). On assisterait de nos jours, d'après lui, à la disparition de « l'âge mimétique », représenté au XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles français par les philosophes comme Auguste Comte et Alain, imitateurs des *grands précurseurs* (p. 178-179). Ce paradigme serait dès lors remplacé par « l'âge de l'autosuffisance » qui s'impose par l'affirmation du *cogito* réduit à lui-même, jetant au



nant et fondamental de cette nouvelle orientation : n'est-ce pas là l'expression très claire d'un « changement de paradigme », tel qu'il se serait opéré au sein même du parcours de Simone Weil ? Le « Platon précurseur » n'est-il pas le paradigme en essor au sein des Universités de l'époque de Simone Weil, désormais dominant à la nôtre ? Or les paradigmes bien que régissant le temps-long peuvent être amenés à disparaître et à être remplacés.

On peut dès lors se demander si Simone Weil n'est pas la figure spirituelle majeure de la fin des temps modernes, venant annoncer *urbi et orbi* le prochain retour du grand paradigme ésotériste de « Platon héritier de la tradition mystique », c'est-à-dire la remise à l'honneur de la Tradition immémoriale de l'Occident. Car Platon représente, à coup sûr, la spécificité même la Tradition occidentale qui n'est ni exclusivement religieuse ni non plus exclusivement rationaliste : à savoir une tradition qui présente un heureux mélange de spiritualité et de la rationalité, une tradition qui donne sens à la rationalité dépourvue de signification en elle-même. « À mes yeux, dit Simone Weil, rien ne surpasse Platon »<sup>56</sup>. Tout a été dit : il n'y a plus qu'à inter-

---

rebut tout discours des Anciens susceptible de constituer un modèle. Ne serait-il pas judicieux de songer ici à Simone Weil, cette philosophe nous permettant d'entrevoir un retour (en dépit des nombreux obstacles culturels et médiatiques) du *paradigme de l'héritage*, avec le modèle même de Platon non pas comme « précurseur » mais comme « héritier » ? Lecteur de *L'Enracinement* de Simone Weil (cité in *Identité malheureuse*, Plon 2013, p. 168), Alain Finkielkraut en appelle globalement à un changement radical de paradigme par-delà la dérive actuelle de « la modernité éperdue ». Il reprend pour cela une formule d'Albert Camus (éditeur de *L'Enracinement* dans la collection « Espoir », 1949) : « Empêcher que le monde ne se défasse » (cité in *La seule exactitude*, *op. cit.* p. 77 et p. 161-164), cette formule devant remplacer le slogan révolutionnaire et moderniste : « Changer le monde ». De même, Finkielkraut fait prévaloir la notion d'« héritage » (*ibid.*, p. 108) par opposition à l'objectif de *déconstruction* des intellectuels français enivrés par « l'application illimitée du rêve constructiviste du sujet moderne » (p. 122, p. 193-195). *L'héritier* est aussi défini en référence à Ch. Péguy comme « administrateur comptable et responsable d'un domaine incessamment menacé » (p. 293).

prêter et à méditer.

Si tel est le cas, il y a fort à croire que les lectures diacritiques de Simone Weil, susceptibles « d'entrer à l'intérieur » de l'œuvre platonicienne, mettent au défi et risquent bien, à la longue, de faire pâlir les lectures plus récentes, encore insérées dans le paradigme moderniste et anachronique du « Platon précurseur ». Le nouveau paradigme que Simone Weil introduit, est en réalité ancien : c'est celui-là même des Anciens. Une chose est sûre maintenant : les exigences anthropologiques et philologiques sont telles qu'on ne peut plus étudier les *Dialogues* sans ne rien connaître des religions à Mystères. De plus en plus de spécialistes prennent actuellement conscience de cet impératif herméneutique<sup>57</sup>. Il n'est pas impossible que Simone Weil, en pointant du doigt le thème mystique en tant qu'initiation aux Mystères, en exhumant le thème oublié de la *theou moira* et en mettant l'accent sur l'existence chez Platon d'un grand axe pythagoricien, inaugure une nouvelle approche, susceptible à terme de détrôner les diverses représentations *modernes, trop modernes* : le Platon perçu comme précurseur et comme père de la philosophie moderne, n'est peut-être, dans l'histoire de notre civilisation, qu'une brève parenthèse dont Simone Weil annonce la fermeture prochaine.

Jean-Luc PÉRILLIÉ

(Université Paul Valéry, Montpellier III, CRISES)

<sup>56</sup> Cf. *supra*, n. 31, p. 131.

<sup>57</sup> Voir Jean-François Mattéi, *Platon et le miroir du mythe*, Paris, 1996. Vishwa Adluri, "Initiation into the mysteries: The experience of the irrational in Plato" *Mouseion*. 111. Vol. 6, 2006, p. 417 sq. : « The religious, ritual motif frames Socrates' philosophizing in an explicit manner, and conditions how we read the argument it frames... We must admit that initiation plays an essential role in Platonic philosophizing... The reader is invited not merely to think but to participate in philosophy by experiencing a conversion ».