

Discours d'ARISTOPHANE (189c – 193e)

Il est exact, Éryximaque, reprit Aristophane, que j'ai bien l'intention de parler autrement que vous l'avez fait, toi et Pausanias. A mon avis en effet, les êtres humains ne se rendent absolument pas compte du pouvoir d'Éros, car s'ils avaient vraiment conscience de l'importance de ce pouvoir, ils lui auraient élevé les temples les plus imposants, dressé des autels, et offert les sacrifices les plus somptueux ; ce ne serait pas comme aujourd'hui où aucun de ces hommages ne lui est rendu, alors que rien ne s'imposerait davantage. Parmi les dieux en effet, [189d] nul n'est mieux disposé à l'égard des humains : il vient à leur secours, il est leur médecin, les guérissant de maux dont la guérison constitue le bonheur le plus grand pour le genre humain. Je vais donc tenter de vous exposer quel est son pouvoir, et vous en instruirez les autres.

Mais, d'abord, il vous faut apprendre ce qu'était la nature de l'être humain et ce qui lui est arrivé. Au temps jadis, notre nature n'était pas la même qu'aujourd'hui, mais elle était d'un genre différent.

Oui, et premièrement, il y avait trois catégories d'êtres humains et non pas deux comme maintenant, à savoir le mâle et la femelle. Mais il en existait encore une [189e] troisième qui participait des deux autres, dont le nom subsiste aujourd'hui, mais qui, elle, a disparu. En ce temps-là en effet il y avait l'androgyné, un genre distinct qui, pour le nom comme pour la forme, faisait la synthèse des deux autres, le mâle et la femelle. Aujourd'hui, cette catégorie n'existe plus, et il n'en reste qu'un nom tenu pour infamant.

Deuxièmement, la forme de chaque être humain était celle d'une boule, avec un dos et des flancs arrondis. Chacun avait quatre mains, un nombre de jambes égal à celui des mains, deux visages sur un cou rond avec, [190a] au-dessus de ces deux visages en tout point pareils et situés à l'opposé l'un de l'autre, une tête unique pourvue de quatre oreilles. En outre, chacun avait deux sexes et tout le reste à l'avenant, comme on peut se le représenter à partir de ce qui vient d'être dit. Ils se déplaçaient, en adoptant une station droite comme maintenant, dans la direction qu'ils désiraient ; et, quand ils se mettaient à courir vite, ils faisaient comme les acrobates qui font la culbute en soulevant leurs jambes du sol pour opérer une révolution avant de les ramener à la verticale ; comme à ce moment-là ils prenaient appui sur huit membres, ils avançaient vite en faisant la roue.

La raison qui explique pourquoi il y avait ces trois catégories et pourquoi elles [190b] étaient telles que je viens de le dire, c'est que, au point de départ, le mâle était un rejeton du soleil, la femelle un rejeton de la terre, et le genre qui participait de l'un et de l'autre un rejeton de la lune, car la lune participe des deux. Et si justement eux-mêmes et leur démarche avaient à voir avec le cercle, c'est qu'ils ressemblaient à leur parent.

Cela dit, leur vigueur et leur force étaient redoutables, et leur orgueil était immense. Ils s'en prirent aux dieux, et ce que Homère raconte au sujet d'Ephialte et d'Otos, à savoir qu'ils entreprirent [190c] l'escalade du ciel dans l'intention de s'en prendre aux dieux, c'est à ces êtres qu'il convient de le rapporter.

C'est alors que Zeus et les autres divinités délibérèrent pour savoir ce qu'il fallait en faire ; et ils étaient bien embarrassés. Ils ne pouvaient en effet ni les faire périr et détruire leur race comme ils l'avaient fait pour les Géants en les foudroyant car c'eût été la disparition des honneurs et des offrandes qui leur venaient des hommes -, ni supporter plus longtemps leur impudence. Après s'être fatigué à réfléchir, Zeus déclara : « Il me semble, dit-il, que je tiens un moyen pour que, tout à la fois, les êtres humains continuent d'exister et que, devenus plus faibles, ils mettent un terme à leur conduite déplorable. En effet, dit-il, je vais sur-le-champ les couper chacun en deux ; en même temps [190d] qu'ils seront plus faibles, ils nous rapporteront davantage, puisque leur nombre sera plus grand. Et ils marcheront en position verticale sur deux jambes ; mais, s'ils font encore preuve d'impudence, et s'ils ne veulent pas rester tranquilles, alors, poursuivis-je, je les couperai en deux encore une fois, de sorte qu'ils déambuleront sur une seule jambe à cloche-pied ». Cela dit, il coupa les hommes en deux [190e], ou comme on coupe les œufs avec un crin.

Quand il avait coupé un être humain, il demandait à Apollon de lui retourner du côté de la coupure le visage et la moitié du cou, pour que, ayant cette coupure sous les yeux, cet être humain devînt plus modeste ; il lui demandait aussi de soigner les autres blessures. [191a] Apollon retournait le visage et, ramenant de toutes parts la peau sur ce qu'on appelle à présent le ventre, procédant comme on le fait avec les bourses à cordons, il l'attachait fortement au milieu du ventre en ne laissant qu'une cavité, ce que précisément on appelle le « nombril ». Puis il effaçait la plupart des autres plis en les lissant et il façonnait la poitrine, en utilisant un outil analogue à celui qu'utilisent les cordonniers pour lisser sur la forme les plis du cuir. Il laissa pourtant subsister quelques plis, ceux qui se trouvent dans la région du ventre, c'est-à-dire du nombril, comme un souvenir de ce qui était arrivé dans l'ancien temps.

Quand donc l'être humain primitif eut été dédoublé par cette coupure, chaque morceau, regrettant sa moitié, tentait de s'unir de nouveau à elle. Et, passant leurs bras autour l'un de l'autre, ils s'enlaçaient mutuellement, parce qu'ils désiraient se confondre en un même être, et ils finissaient par mourir de faim et [191b] de l'inaction causée par leur refus de rien faire l'un sans l'autre. Et, quand il arrivait que l'une des moitiés était morte tandis que l'autre survivait, la moitié qui survivait cherchait une autre moitié, et elle s'enlaçait à elle, qu'elle rencontrât la moitié d'une femme entière, ladite moitié étant bien sûr ce que maintenant nous appelons une « femme », ou qu'elle trouvât la moitié d'un « homme ». Ainsi l'espèce s'éteignait.

Mais, pris de pitié, Zeus s'avisa d'un autre expédient : il transporte les organes sexuels sur le devant du corps de ces êtres humains. Jusqu'alors en effet, ils avaient ces organes eux aussi sur la face extérieure de leur corps ; aussi ce n'est pas en s'unissant les uns les autres, qu'ils s'engendraient et se reproduisaient mais, à la façon des cigales en surgissant [191c] de la terre. Il transporta donc leurs organes sexuels à la place où nous les voyons, sur le devant, et ce faisant il rendit possible un engendrement mutuel, l'organe mâle pouvant pénétrer dans l'organe femelle. Le but de Zeus était le suivant. Si, dans l'accouplement, un homme rencontrait une femme, il y aurait génération et l'espèce se perpétuerait ; en revanche, si un homme tombait sur un homme, les deux êtres trouveraient de toute façon la satiété dans leur rapport, ils se calmeraient, ils se tourneraient vers l'action et ils se préoccuperaient d'autre chose dans l'existence.

C'est donc d'une époque aussi lointaine que date l'implantation dans les êtres humains [191d] de cet amour, celui qui rassemble les parties de notre antique nature, celui qui de deux êtres tente de n'en faire qu'un seul pour ainsi guérir la nature humaine. Chacun d'entre nous est donc la moitié complémentaire d'un être humain, puisqu'il a été coupé, à la façon des soles, un seul être en produisant deux ; sans cesse donc chacun est en quête de sa moitié complémentaire. Aussi tous ceux des mâles qui sont une coupure de ce composé qui était alors appelé « androgyné » recherchent-ils l'amour des femmes et c'est de cette espèce que proviennent la plupart des maris qui trompent leur femme [191e], et pareillement toutes les femmes qui recherchent l'amour des hommes et qui trompent leur mari. En revanche, toutes les femmes qui sont une coupure de femme ne prêtent pas la moindre attention aux hommes ; au contraire, c'est plutôt vers les femmes qu'elles sont tournées, et c'est de cette espèce que proviennent les lesbiennes. Tous ceux enfin qui sont une coupure de mâle recherchent aussi l'amour des mâles. Aussi longtemps qu'ils restent de jeunes garçons, comme ce sont des petites tranches de mâle, ils recherchent l'amour des mâles et prennent plaisir à coucher avec des mâles et à s'unir à eux. [192a] Parmi les garçons et les adolescents ceux-là sont les meilleurs, car ce sont eux qui, par nature, sont au plus haut point des mâles. Certaines personnes bien sûr disent que ce sont des impudiques, mais elles ont tort. Ce n'est pas par impudicité qu'ils se comportent ainsi ; non c'est leur hardiesse, leur virilité et leur allure

mâle qui font qu'ils recherchent avec empressement ce qui leur ressemble. En voici une preuve éclatante : les mâles de cette espèce sont les seuls en effet qui, parvenus à maturité, s'engagent dans la politique. [192b] Lorsqu'ils sont devenus des hommes faits, ce sont de jeunes garçons qu'ils aiment et ils ne s'intéressent guère par nature au mariage et à la procréation d'enfants, mais la règle les y contraint ; ils trouveraient plutôt leur compte dans le fait de passer leur vie côte à côte en y renonçant. Ainsi donc, de manière générale, un homme de ce genre cherche à trouver un jeune garçon pour amant et il chérit son amant, parce que dans tous les cas il cherche à s'attacher à ce qui lui est apparenté.

Chaque fois donc que le hasard met sur le chemin de chacun la partie qui est la moitié de lui-même, tout être humain, et pas seulement celui qui cherche un jeune garçon pour amant, est alors frappé par un extraordinaire sentiment [192c] d'affection, d'apparement et d'amour ; l'un et l'autre refusent, pour ainsi dire, d'être séparés, ne fût-ce que pour un peu de temps.

Et ces hommes qui passent toute leur vie l'un avec l'autre ne sauraient même pas dire ce qu'ils attendent l'un de l'autre. Nul ne pourrait croire que ce soit la simple jouissance que procure l'union sexuelle, dans l'idée que c'est là, en fin de compte, le motif du plaisir et du grand empressement que chacun prend à vivre avec l'autre. [192d] C'est à l'évidence une autre chose que souhaite l'âme, quelque chose qu'elle est incapable d'exprimer. Il n'en est pas moins vrai que ce qu'elle souhaite elle le devine et le laisse entendre. Supposons même que, au moment où ceux qui s'aiment reposent sur la même couche, Héphaïstos se dresse devant eux avec ses outils, et leur pose la question suivante : « Que désirez-vous, vous autres, qu'il vous arrive l'un par l'autre ? » Supposons encore que, les voyant dans l'embarras, il leur pose cette nouvelle question : « Votre souhait n'est-il pas de vous fondre le plus possible l'un avec l'autre en un même être, de façon à ne vous quitter l'un l'autre ni le jour ni la nuit ? Si c'est bien cela que vous souhaitez, [192e] je consens à vous fondre ensemble et à vous transformer en un seul être, de façon à faire que de ces deux êtres que vous êtes maintenant vous deveniez un seul, c'est-à-dire pour que, durant toute votre vie, vous viviez l'un avec l'autre une vie en commun comme si vous n'étiez qu'un seul être, et que, après votre mort, là-bas chez Hadès, au lieu d'être deux vous ne formiez qu'un seul être, après avoir connu une mort commune. Allons ! Voyez si c'est là ce que vous désirez et si ce sort vous satisfait. » En entendant cette proposition, il ne se trouverait personne, nous le savons, pour dire non et pour souhaiter autre chose. Au contraire, chacun estimerait tout bonnement qu'il vient d'entendre exprimer un souhait qu'il avait depuis longtemps : celui de s'unir avec l'être aimé et se fondre en lui, de façon à ne faire qu'un seul être au lieu de deux. Ce souhait s'explique par le fait que la nature humaine qui était la nôtre dans un passé reculé se présentait ainsi, c'est-à-dire que nous étions d'une seule pièce : aussi est-ce au souhait de retrouver cette totalité, à sa recherche, que nous donnons le nom d'« amour ».

[193a] Oui, je le répète, avant l'intervention de Zeus, nous formions un seul être. Maintenant, en revanche, conséquence de notre conduite injuste, nous avons été coupés en deux par le dieu, tout comme les Arcadiens l'ont été par les Lacédémoniens. Il est donc à craindre que, si nous ne faisons pas preuve de respect à l'égard des dieux, nous ne soyons une fois de plus fendus en deux, et que nous ne déambulions pareils aux personnages que sur les stèles nous voyons figurés en relief, coupés en deux suivant la ligne du nez, devenus pareils à des jetons qu'on a coupés par moitié. Voilà bien pour quels motifs il faut recommander à tout homme de faire preuve en toute chose de piété à l'égard des dieux, [193b] pour éviter l'alternative qui vient d'être évoquée, et pour parvenir, en prenant Éros pour notre guide et pour notre chef, à réaliser la première. Que nul ne fasse rien qui contrarie Éros -et c'est s'opposer à lui que de se rendre odieux à la divinité. En effet, si nous vivons en entretenant des relations d'amitié avec le dieu : et en restant en paix avec lui, nous découvrirons les bien-aimés qui sont véritablement les nôtres et nous aurons commerce avec eux, ce que peu d'hommes font aujourd'hui.

Ah, qu'Éryximaque, prêtant à mes propos une intention comique, n'aille pas supposer que je parle de Pausanias et d'Agathon. Sans doute, se trouvent-ils être de ce nombre, et ont-ils l'un et l'autre une nature de mâle. [193c] Quoi qu'il en soit, je parle, moi des hommes et des femmes dans leur ensemble, pour dire que notre espèce peut connaître le bonheur, si nous menons l'amour à son terme, c'est-à-dire si chacun de nous rencontre le bien-aimé qui est le sien, ce qui constitue un retour à notre ancienne nature. Si cela est l'état le meilleur, il s'ensuit nécessairement que, dans l'état actuel des choses, ce qui se rapproche le plus de cet état est le meilleur ; et cela, c'est de rencontrer un bien-aimé dont la nature corresponde à notre attente.

Si par nos hymnes nous souhaitons célébrer le dieu qui est le responsable de ces biens, [193d] c'est en toute justice Éros que nous devons célébrer, lui qui à l'heure qu'il est nous rend les plus grands services en nous conduisant vers ce qui nous est apparenté, et qui, pour l'avenir, suscite les plus grands espoirs, en nous promettant, si nous faisons preuve de piété envers les dieux, de nous rétablir dans notre ancienne nature, de nous guérir et ainsi de nous donner félicité et bonheur.

Voici, dit-il, quel est, Éryximaque, le discours qui est le mien sur Éros ; il est différent du tien. Tout comme je t'en ai prié, ne le tourne pas en dérision, de façon à nous permettre d'entendre ce que va dire [193e] chacun de ceux qui restent, ou mieux chacun des deux qui restent, car seuls doivent encore parler Agathon et Socrate. »

Traduction Brisson – édition Flammarion GF #987 (1998)- pp.114-121

Discours de SOCRATE-DIOTIME (199c – 201c)

SOCRATE

[201d] Écoutez plutôt le discours sur Éros que j'ai entendu un jour de la bouche d'une femme de Mantinée, Diotime, qui était experte en ce domaine comme en beaucoup d'autres, et qui à un moment donné, dix ans avant la peste, avait amené les Athéniens à offrir des sacrifices qui ont permis de reculer de dix ans la date du fléau. Oui, c'est elle qui m'a instruit des choses concernant l'amour. Je vais essayer de vous rapporter le discours que tenait cette femme, sur la base des conventions acceptées par Agathon et par moi : c'est-à-dire par mes seuls moyens et comme je le pourrai. Il faut absolument, Agathon, comme tu l'as toi-même expliqué, [201e] exposer dans un premier temps ce qu'est Éros lui-même et quels sont ses attributs, puis dire ce qu'il fait. Dès lors, le plus facile, me semble-t-il, est de suivre dans mon exposé l'ordre que suivait jadis l'étrangère quand elle posait des questions. Mes réponses en effet étaient à peu de choses près celles qu'Agathon vient de faire.

Je soutenais qu'Éros était un grand dieu, et qu'il était amour de ce qui est beau. Et elle me réfutait en faisant valoir les mêmes arguments précisément que ceux que je viens d'utiliser avec Agathon, à savoir qu'Éros n'est ni beau ni bon, comme je viens de le dire. Je lui répliquai : Que dis-tu là, Diotime ? Si tel est le cas, Éros est laid et mauvais.

DIOTIME

Pas de blasphème, reprit-elle. T'imagines-tu que ce qui n'est pas beau doive nécessairement être laid ? [202a]

SOCRATE

Certainement.

DIOTIME

- T'imagines-tu de même que celui qui n'est pas un expert est stupide ? N'as-tu pas le sentiment que, entre science et ignorance, il y a un intermédiaire ?
- 145 Lequel ?
- SOCRATE
- DIOTIME
- Avoir une opinion droite, sans être à même d'en rendre raison : Ne sais-tu pas, poursuivit-elle, que ce n'est là ni savoir - car comment une activité, dont on n'arrive pas à rendre raison, saurait-elle être une connaissance sûre ? - ni ignorance - car ce qui atteint la réalité ne saurait être ignorance. L'opinion droite est bien quelque chose de ce genre, quelque chose d'intermédiaire entre le savoir et l'ignorance.
- 150 Tu dis vrai, répondis-je.
- SOCRATE
- DIOTIME
- Ne force donc ni ce qui n'est pas beau [202b] à être laid, ni non plus ce qui n'est pas bon à être mauvais. Éros est dans le même cas. Etant donné, disait-elle, que toi-même tu conviens qu'il n'est ni bon ni beau, tu dois de façon analogue estimer non pas qu'il est laid et mauvais, mais qu'il est quelque chose d'intermédiaire entre les deux.
- 155 Pourtant, repris-je, tout le monde convient qu'Éros est un grand dieu.
- SOCRATE
- DIOTIME
- 160 Quand tu dis « tout le monde », parles-tu seulement des ignorants, ou de ceux qui savent à quoi s'en tenir aussi ?
- SOCRATE
- Je parle de tous ces gens à la fois.
- DIOTIME
- Elle éclata de rire :
- 165 Socrate, reprit-elle, comment Éros serait-il reconnu comme un grand dieu [202c] par ceux qui déclarent qu'il n'est même pas un dieu ?
- SOCRATE
- Qui sont ces gens, demandai-je ?
- DIOTIME
- En voici un, dit-elle, c'est toi ; et une autre, c'est moi.
- SOCRATE
- 170 Et moi de répliquer : Que veux-tu dire ?
- DIOTIME
- C'est tout simple, répondit-elle. Dis-moi. Ne soutiens-tu pas que les dieux sont heureux et beaux ? Ou oserais-tu soutenir que parmi les dieux tel ou tel n'est ni beau ni heureux ?
- SOCRATE
- 175 Je n'oserais pas, par Zeus.
- DIOTIME
- Oui, et ceux que tu declares heureux, ce sont ceux qui possèdent les bonnes et les belles choses ?
- SOCRATE
- Oui, bien sûr.
- 180 Il n'en reste, pas moins vrai [202d] que tu as reconnu qu'Éros, parce qu'il est dépourvu des choses bonnes et des choses belles, a le désir de ces choses qui lui manquent.
- SOCRATE
- Oui, je l'ai reconnu.
- 185 Comment dès lors pourrait-il être un dieu, si effectivement il est dépourvu des choses belles et des choses bonnes ?
- SOCRATE
- Apparemment, c'est bien impossible.
- DIOTIME
- 190 Tu vois bien, reprit-elle, que toi non plus tu ne considères pas Éros comme un dieu.
- SOCRATE.
- Dès lors, que pourrait bien être Éros, un mortel ?
- DIOTIME
- Certainement pas !
- 195 Alors quoi ?
- SOCRATE
- DIOTIME
- Comme le montrent les exemples évoqués précédemment, reprit-elle, Éros est un intermédiaire entre le mortel et l'immortel.
- SOCRATE
- 200 Que veux-tu dire, Diotime ?
- DIOTIME
- C'est un grand démon, Socrate. En effet, tout ce qui présente la nature d'un démon est [202e] intermédiaire entre le divin et le mortel.
- SOCRATE
- 205 Quel pouvoir est le sien ?, demandai-je.
- DIOTIME
- Il interprète et il communique aux dieux ce qui vient des hommes, et aux hommes ce qui vient des dieux ; d'un côté les prières et les sacrifices, et de l'autre les prescriptions et les faveurs que les sacrifices permettent d'obtenir en échange. Et, comme il se trouve à mi-chemin entre les dieux et les hommes, il contribue à remplir l'intervalle, pour faire en sorte que chaque partie soit liée aux autres dans l'univers. De lui, procède la divination dans son ensemble, l'art des prêtres touchant les sacrifices, les initiations, les incantations, [203a] tout le domaine des oracles et de la magie. Le dieu n'entre pas en contact direct avec l'homme ; mais c'est par l'intermédiaire de ce démon, que de toutes les manières possibles les dieux entrent en rapport avec les hommes et communiquent avec eux, à l'état de veille ou dans le sommeil. Celui qui est un expert en ce genre de choses est un homme démonique, alors que celui, artisan ou travailleur manuel,
- 210

qui est un expert dans un autre domaine, celui-là n'est qu'un homme de peine. Bien entendu, ces démons sont nombreux et variés, et l'un d'eux est Éros.

215

SOCRATE

Quel est son père, repris-je, et quelle est sa mère ?

DIOTIME

220

C'est une assez longue histoire, [203b] répondit-elle. Je vais pourtant te la raconter. Il faut savoir que, le jour où naquit Aphrodite, les dieux festoyaient ; parmi eux, se trouvait le fils de Métis, Poros. Or, quand le banquet fut terminé, arriva Pénia, qui était venue mendier comme cela est naturel un jour de bombance, et elle se tenait sur le pas de la porte. Or Poros, qui s'était enivré de nectar, car le vin n'existait pas encore à cette époque, se traîna dans le jardin de Zeus et, appesanti par l'ivresse, s'y endormit. Alors, Pénia, dans sa pénurie, eut le projet de se faire faire un enfant par Poros ; [203c] elle s'étendit près de lui et devint grosse d'Éros. Si Éros est devenu le suivant d'Aphrodite et son serviteur, c'est bien parce qu'il a été engendré lors des fêtes données en l'honneur de la naissance de la déesse ; et si en même temps il est par nature amoureux du beau, c'est parce qu'Aphrodite est belle.

225

Puis donc qu'il est le fils de Poros et de Pénia, Éros se trouve dans la condition que voici. D'abord, il est toujours pauvre, et il s'en faut de beaucoup qu'il soit délicat et beau, comme le croient la plupart des gens. Au contraire, il est rude, malpropre, va-nu-pieds et [203d] il n'a pas de gîte, couchant toujours par terre et à la dure, dormant à la belle étoile sur le pas des portes et sur le bord des chemins, car, puisqu'il tient de sa mère, c'est l'indigence qu'il a en partage. A l'exemple de son père en revanche, il est à l'affût de ce qui est beau et de ce qui est bon, il est viril, résolu, ardent, c'est un chasseur redoutable ; il ne cesse de tramer des ruses, il est passionné de savoir et fertile en expédients, il passe tout son temps à philosopher, c'est un sorcier redoutable, un magicien et un expert. Il faut ajouter que par nature il n'est ni immortel [203e] ni mortel. En l'espace d'une même journée, tantôt il est en fleur, plein de vie, tantôt il est mourant ; puis il revient à la vie quand ses expédients réussissent en vertu de la nature qu'il tient de son père ; mais ce que lui procurent ses expédients sans cesse lui échappe ; aussi Éros n'est-il jamais ni dans l'indigence ni dans l'opulence.

230

Par ailleurs, il se trouve à mi-chemin entre le savoir et l'ignorance. Voici en effet ce qui en est. Aucun dieu ne tend vers le savoir ni ne [204a] désire devenir savant, car il l'est ; or, si l'on est savant, on n'a pas besoin de tendre vers le savoir. Les ignorants ne tendent pas davantage vers le savoir ni ne désirent devenir savants. Mais c'est justement ce qu'il y a de fâcheux dans l'ignorance : alors que l'on n'est ni beau ni bon ni savant, on croit l'être suffisamment. Non, celui qui ne s'imagine pas en être dépourvu ne désire pas ce dont il ne croit pas devoir être pourvu.

235

SOCRATE

240

Qui donc, Diotime, demandai-je, sont ceux qui tendent vers le savoir, si ce ne sont ni les savants ni les ignorants ?

DIOTIME

245

D'ores et déjà, répondit-elle, il est parfaitement clair [204b] même pour un enfant, que ce sont ceux qui se trouvent entre les deux, et qu'Éros doit être du nombre. Il va de soi, en effet, que le savoir, compte parmi les choses qui sont les, plus belles ; or Éros est amour du beau. Par suite, Éros doit nécessairement tendre vers le savoir, et, puisqu'il tend vers le savoir, il doit tenir le milieu entre celui qui sait et l'ignorant. Et ce qui en lui explique ces traits, c'est son origine : car il est né d'un père doté de savoir et plein de ressources, et d'une mère dépourvue de savoir et de ressources. Telle est bien, mon cher Socrate, la nature de ce démon.

250

Mais l'idée que tu te faisais d'Éros, il n'est pas surprenant que tu t'y sois laissé prendre. [204c] Cette idée qui était la tienne, dans la mesure où ce que tu dis en fournit un indice, c'est que l'amour est le bien-aimé et non l'amant. Voilà la raison pour laquelle, j'imagine, Éros te paraissait être doté d'une beauté sans bornes. Et de fait ce qui attire l'amour, c'est ce qui est réellement beau, délicat, parfait, c'est-à-dire ce qui dispense le bonheur le plus grand. Mais autre est la nature de ce qui aime, et je t'ai exposé ce qu'elle est.

SOCRATE

Et moi de reprendre :

Eh bien poursuis, Étrangère, ce que tu dis est admirable. Mais si telle est la nature d'Éros, quelle est son utilité pour les êtres humains ?

255

DIOTIME

Voilà justement, Socrate, reprit-elle [204d] ce que dans ce qui suit je vais tenter de te faire comprendre. Prenons pour acquis que telle est la nature d'Éros et que telle est son origine. il est en outre amour de ce qui est beau, prétends-tu. Or, si l'on nous demandait : « Socrate et Diotime, en quoi consiste l'amour de ce qui est beau ? », ou en termes plus clairs : « Celui qui aime les belles choses, aime ; qu'est-ce qu'il aime ? »

260

SOCRATE

Qu'elles deviennent siennes, répondis-je.

DIOTIME

Cette réponse, reprit-elle, appelle encore la question que voici : « Qu'en sera-t-il de l'homme dont il s'agit quand les belles choses seront devenues siennes ? »

265

SOCRATE

Je déclarai que je me trouvais dans l'incapacité absolue de répondre à cette question sur-le-champ. [204e]

DIOTIME

Eh bien, reprit-elle, suppose que l'on remplace beau par bon, et que l'on te demande : « Voyons, Socrate, celui qui aime aime ce qui est bon ; mais qu'est-ce qu'il aime ? »

270

SOCRATE

Qu'elles deviennent siennes, répondis-je.

DIOTIME

Qu'en sera-t-il de l'homme dont il s'agit quand ce qui est bon sera devenu sien ?

SOCRATE

275

Voici, répliquai-je, une réponse que je suis en mesure de faire plus facilement : il sera heureux.

DIOTIME

Effectivement, répondit-elle, la possession [205a] de choses bonnes c'est ce qui explique que les gens heureux sont heureux ; et il n'est plus besoin de poser cette nouvelle question : « Pourquoi celui qui souhaite être heureux souhaite-t-il l'être ? » Avec cette réponse, nous touchons bien au terme de nos peines.

SOCRATE

280

C'est vrai, dis-je.

DIOTIME

Eh bien ce souhait, cet amour, les crois-tu communs à tous les êtres humains ? Crois-tu que tous les êtres humains souhaitent posséder toujours ce qui est bon ; si non, quel est ton avis ?

- 285 Il en est bien ainsi ; ce souhait est commun à tous les êtres humains.
SOCRATE
DIOTIME
Mais alors, Socrate, reprit-elle, pourquoi ne déclarons-nous pas de tous les êtres humains qu'ils aiment, s'il est bien vrai que tous aiment [205b] toujours les mêmes choses ? Pourquoi disons-nous plutôt que les uns aiment alors que les autres n'aiment pas ?
- 290 Cela m'étonne moi aussi, répliquai-je.
DIOTIME
Eh bien, reprit-elle, il ne faut pas que tu t'en étonnes. Je t'explique : après avoir mis à part une espèce particulière d'amour, nous lui donnons un nom, et ce nom que nous lui donnons est celui qui désigne l'amour en général. Mais, pour les autres espèces, nous employons d'autres noms.
- 295 Y a-t-il un autre cas pareil ?, demandai-je.
SOCRATE
DIOTIME
Celui que voici. Tu sais bien que la fabrication (*poiesis*) présente de multiples aspects. Bien entendu, tout ce qui est cause du passage du non-être vers l'être pour quoi que ce soit, voilà en quoi consiste la fabrication (*poiesis*) ; aussi les ouvrages réalisés par tous les arts sont-ils des fabrications (*poiêseis*) [205c], de même que les artisans qui les réalisent sont tous des fabricants (*poiêtai*).
- 300 Tu dis vrai.
DIOTIME
Mais pourtant, reprit-elle, tu sais bien qu'on ne donne pas à ces gens le nom de « poètes » (*poiêtai*), mais qu'ils portent d'autres noms. De la fabrication (*poiêsis*) dans son ensemble, on a distingué une partie, celle qui se rapporte à la musique et à la métrique, et on lui donne le nom du tout. Cette partie seulement s'appelle « poésie » (*poiêsis*), et ceux qui ont pour domaine la poésie (*Poiêsis*) seulement sont appelés « poètes » (*poiêtai*).
- 305 Tu dis vrai, répliquai-je.
SOCRATE
DIOTIME
Eh bien, il en va de même pour l'amour. En résumé, [205d] tout ce qui est désir de ce qui est bon, tout ce qui est désir du bonheur, voilà en quoi consiste pour tout le monde « le très puissant Éros, l'Éros perfide ». Tandis que les uns y tendent par des voies diverses, en s'intéressant soit aux richesses, soit aux exercices du corps soit à l'acquisition du savoir, sans qu'on dise qu'ils « aiment » (*erân*) ou qu'ils méritent le nom d'« amoureux » (*erastai*), les autres, qui se tournent vers une espèce particulière d'amour et qui s'y adonnent, réservent pour eux les noms qui s'appliquent à l'amour en général : « amour » (*éros*), « aimer » (*erân*) et « amoureux » (*erastai*).
- 310 Tu as des chances de dire vrai, répondis-je.
DIOTIME
Il y a bien aussi un récit qui raconte que chercher la moitié [205e] de soi-même, c'est aimer. Ce que je dis moi, c'est qu'il n'est d'amour ni de la moitié ni du tout, mais de ce qui se trouve, je le suppose, être un bien ; car les gens acceptent de se faire couper les mains et les pieds, quand ces parties d'eux-mêmes leur semblent mauvaises. Je ne crois pas en effet que chacun s'attache à ce qui lui appartient, sauf si l'on s'entend pour appeler « bon » ce qui nous appartient, ce qui est à nous, et « mauvais » ce qui nous est étranger. En effet, [206a] les êtres humains n'aiment rien d'autre que ce qui est bon. N'est-ce pas ton avis ?
- 315 Si, bien sûr, par Zeus, répondis-je.
SOCRATE
DIOTIME
Alors, reprit-elle, ne peut-on dire tout simplement que ce que les hommes aiment, c'est ce qui est bon ?
- 320 Oui, dis-je.
DIOTIME
Mais quoi ! Ne faut-il pas ajouter qu'ils aiment avoir à eux ce qui est bon.
- 325 Il le faut.
DIOTIME
Et dès lors, reprit-elle, non seulement l'avoir à eux, mais aussi l'avoir toujours à eux.
- 330 Cela aussi, il faut l'ajouter.
SOCRATE
DIOTIME
Alors, l'objet de l'amour c'est, en somme, d'avoir à soi ce qui est bon, toujours.
- 335 C'est parfaitement vrai, repris-je.
DIOTIME
Puisque, à présent, poursuivit-elle, il est clair que l'amour [206b] consiste toujours en cela, quel gente d'existence mènent ceux qui poursuivent cette fin et à quel type d'activité se livrent-ils, si l'on est prêt à donner au sérieux dont ils font preuve et à l'effort qu'ils consentent le nom d'« amour » ? De quelle sorte de besogne s'agit-il ? Saurais-tu me le dire ?
- 340 Certainement pas Diotime, repris-je, si je le savais, je ne serais pas en admiration devant ton savoir et je ne te fréquenterais pas pour m'instruire sur ce sujet précisément.
DIOTIME
Alors, poursuivit-elle, je vais te le dire. Il s'agit d'un accouchement à terme, que ce soit selon le corps ou selon l'âme.
- 345 Il faudrait être devin, répliquai-je, pour comprendre ce que tu veux dire, et je ne sais pas deviner.
DIOTIME

355 Eh bien, reprit-elle, je vais m'expliquer plus clairement. [206c] Socrate, dit-elle, tous les êtres humains sont gros dans leur corps et dans leur âme, et, quand nous avons atteint le terme, notre nature éprouve le désir d'enfanter. Mais elle ne peut accoucher prématurément, elle doit le faire à terme. En effet, l'union de l'homme et de la femme permet l'enfantement, et il y a dans cet acte quelque chose de divin. Et voilà bien en quoi, chez l'être vivant mortel réside l'immortalité : dans la grossesse et dans la procréation. Mais grossesse et procréation ne peuvent advenir dans la discordance. Or il y a discordance [206d] entre ce qui est laid et tout ce qui est divin, tandis que le beau s'accorde avec ce qui est divin. Ainsi ce qui dans la génération joue le rôle de la Moire et d'Ilithyie, c'est la Beauté. Par suite, quand l'être gros approche de son terme, il éprouve du bien-être et, submergé par la joie, il se dilate, il accouche et il procrée. En revanche, quand ce n'est pas le bon moment, il devient sombre et chagrin, il se contracte, il se détourne, il se replie sur soi, il ne procrée pas et gardant pour lui son fœtus il souffre. D'où précisément chez l'être gros, tout gonflé déjà par sa grossesse, le transport violent qui le pousse [206e] vers son terme, car celui qui y est arrivé se trouve délivré d'une grande douleur. En définitive, Socrate, poursuivit-elle, l'amour de ce qui est beau n'est pas tel que tu l'imagines.

365 SOCRATE

Eh bien, qu'est-il donc ?

DIOTIME

L'amour de la procréation et de l'accouchement dans de belles conditions.

SOCRATE

370 Admettons que ce soit le cas, répondis-je.

DIOTIME

375 C'est exactement cela, reprit-elle. Mais pourquoi « de la procréation » ? Parce que, pour un être mortel, la génération équivaut à la perpétuation dans l'existence, c'est-à-dire à l'immortalité. Or le désir d'immortalité [207a] accompagne nécessairement celui du bien, d'après ce que nous sommes convenus, s'il est vrai que l'amour a pour objet la possession éternelle du bien. De cette argumentation, il ressort que l'amour a nécessairement pour objet aussi l'immortalité.

SOCRATE

Voilà donc tout ce qu'elle m'enseignait, quand il lui arrivait de parler des questions relatives à Éros. Et un jour, elle me posa la question suivante.

DIOTIME

380 A ton avis, Socrate~ quelle est la cause de cet amour et de ce désir ? Ne perçois-tu pas l'état terrible dans lequel se trouvent toutes les bêtes, chaque fois que l'envie les prend de procréer, celles qui marchent aussi bien que [207b] celles qui volent ? Toutes elles sont malades, quand elles se trouvent sous l'emprise de l'amour, d'abord quand elles sont sur le point de s'unir les unes aux autres, puis quand le moment vient de nourrir leur progéniture. Elles sont même prêtes à se battre pour leurs petits et à se sacrifier pour eux, les bêtes les plus faibles n'hésitant pas à affronter les plus fortes ; elles sont aussi prêtes à souffrir les tortures de la faim pour arriver à nourrir leurs rejetons, et elles se dévouent de toutes les façons. Chez les êtres humains, poursuivait-elle, on pourrait imaginer que cette conduite est la conséquence d'un calcul. Mais, chez les bêtes, d'où vient que l'amour [207c] les met dans cet état, peux-tu me le dire ?

SOCRATE

Une fois de plus, je répondis que je ne savais pas. Elle reprit alors.

DIOTIME

390 Tu penses vraiment devenir un jour redoutable sur les questions relatives à Éros, et tu ne sais pas à quoi t'en tenir sur ce point ?

SOCRATE

Mais Diotime, je viens te le dire, c'est bien pour cela, que je suis venu te consulter, car je sais que j'ai besoin de maîtres. Allons, dis-moi quelle est la cause de ces comportements et de tous les autres que suscite l'amour.

DIOTIME

395 Si tu es vraiment convaincu, reprit-elle, que l'objet de l'amour est par nature celui sur lequel nous sommes plusieurs fois tombés d'accord, tu n'as pas à t'en étonner. Car, dans le monde animal, [207d] la nature mortelle obéit au même impératif que celui qui vient d'être formulé quand elle cherche, dans la mesure du possible, à perpétuer son existence c'est à dire à être immortelle. Or, elle ne le peut qu'en engendrant, de façon à toujours laisser un être nouveau à la place d'un ancien. En effet, quand on dit de chaque être vivant qu'il vit et qu'il reste le même -par exemple, on dit qu'il reste le même de l'enfance à la vieillesse -, cet être en vérité n'a jamais en lui les mêmes choses. 400 Même si l'on dit qu'il reste le même, il ne cesse pourtant, tout en subissant certaines pertes, de devenir nouveau, par ses cheveux, par sa chair, [207e] par ses os, par son sang, c'est-à-dire par tout son corps.

405 Et cela est vrai non seulement de son corps, mais aussi de son âme. Dispositions, caractères, opinions, désirs, plaisirs, chagrins, craintes, aucune de ces choses n'est jamais identique en chacun de nous ; bien au contraire, il en est qui naissent, alors que d'autres meurent. Mais il y a beaucoup plus déroutant encore. En outre, en effet, certaines sciences [208a] naissent en nous tandis que d'autres meurent, ce qui fait que, en ce qui concerne les sciences, nous ne sommes jamais les mêmes ; qui plus est, chaque science en particulier subit le même sort. Car ce que l'on appelle « recherche » suppose que la connaissance peut nous quitter. L'oubli réside dans le fait qu'une connaissance s'en va, alors que la recherche, en cherchant à produire un souvenir nouveau qui remplace celui qui s'en est allé, sauvegarde la connaissance en faisant qu'elle paraît rester la même. C'est en effet de cette façon que se trouve assurée la sauvegarde de tout ce qui est mortel ; non pas parce que cet être reste toujours exactement le même à l'instar de ce qui est divin, mais parce que [208b] ce qui s'en va et qui vieillit laisse place à un être nouveau, qui ressemble à ce qu'il était. Voilà, poursuivait-elle, par quel moyen, Socrate, ce qui est mortel participe de l'immortalité, tant le corps que tout le reste. Pour ce qui est immortel, il en va différemment. Il ne faut donc pas t'étonner du fait que, par nature, tout être fasse grand cas de ce qui est un rejeton de lui-même. Car c'est pour assurer leur immortalité que cette activité sérieuse qu'est l'amour ressortit à tous les êtres.

SOCRATE

415 Et moi, en entendant ce discours, je fus submergé par l'émerveillement, et je répliquai : Un instant, m'écriai-je, en est-il vraiment ainsi, Diotime, toi qui sais tant de choses ?

DIOTIME

[208c] Et elle, comme le ferait tout sophiste accompli, de me répondre :

420 N'en doute point, Socrate, car, chez les êtres humains en tout cas, si tu prends la peine d'observer ce qu'il en est de la poursuite des honneurs, tu seras confondu par son absurdité, à moins de te remettre en l'esprit ce que je viens de dire, à la pensée du terrible état dans lequel la recherche de la renommée et le désir « de s'assurer pour l'éternité une gloire impérissable » mettent les êtres humains. Oui, pour atteindre ce but, ils sont prêts à prendre tous les risques, plus encore que pour défendre leurs enfants. Ils sont prêts à dilapider leurs richesses et [208d] à endurer toutes les peines, et même à donner leur vie. T'imagines-tu, en effet, poursuivait-elle, qu'Alceste serait morte pour Admète, qu'Achille aurait suivi Patrocle dans la mort, que votre Codros serait allé au-devant de la mort pour conserver la royauté à

425 ses enfants, si tous ils ne s'étaient imaginé laisser de leur excellence un souvenir immortel, celui que nous conservons encore d'eux ? Tant s'en faut, poursuivait-elle. C'est plutôt, j'imagine, pour que leur excellence reste immortelle et pour obtenir une telle renommée glorieuse que les êtres humains dans leur ensemble font tout ce qu'ils font, et cela d'autant plus que [208e] leurs qualités sont plus hautes. Car c'est l'immortalité qu'ils aiment.

430 Cela dit, poursuivait-elle, ceux qui sont féconds selon le corps se tournent de préférence vers les femmes ; et leur façon d'être amoureux, c'est de chercher, en engendrant des enfants, à s'assurer, s'imaginent-ils, l'immortalité, le souvenir et le bonheur, « pour la totalité du temps à venir ». Il y a encore ceux qui sont féconds selon l'âme ; [209a] oui, précisa-t-elle, il en est qui sont plus féconds dans leur âme que dans leur corps, cherchant à s'assurer ce dont la gestation et l'accouchement reviennent à l'âme. Et cela, qu'est-ce donc ? La pensée et toute autre forme d'excellence. Dans cette classe, il faut ranger tous les poètes qui sont des procréateurs et tous les artisans que l'on qualifie d'inventeurs. Mais, poursuivait-elle, la partie la plus haute et la plus belle de la pensée, c'est celle qui concerne l'ordonnance des cités et des domaines ; on lui donne le nom de modération et de justice.

435 Quand, par ailleurs, parmi ces hommes, il s'en trouve un qui est fécond selon l'âme depuis son jeune âge [209b], parce qu'il est divin, et que, l'âge venu, il sent alors le désir d'engendrer et de procréer, bien entendu il cherche, j'imagine, en jetant les yeux de tous côtés, la belle occasion pour procréer ; jamais, en effet, il ne voudra procréer dans la laideur. Aussi s'attache-t-il, en tant qu'il est gros, aux beaux corps plutôt qu'aux laids, et, s'il tombe sur une âme qui est belle, noble et bien née, il s'attache très fortement à l'une et à l'autre de ces beautés, et, devant un individu de cette sorte, il sait sur-le-champ parler avec aisance de la vertu, c'est-à-dire des devoirs [209c] et des occupations de l'homme de bien, et il entreprend de faire l'éducation du jeune homme. C'est que, j'imagine, au contact avec le bel objet et dans une présence assidue auprès de lui, il enfante et il procrée ce qu'il portait en lui depuis longtemps ; qu'il soit présent ou qu'il soit absent, sa pensée revient à lui et de concert avec lui il nourrit ce qu'il a procréé. Ainsi une communion bien plus intime que celle qui consiste à avoir ensemble des enfants, une affection bien plus solide, s'établissent entre de tels hommes ; plus beaux en effet et plus assurés de l'immortalité sont les enfants qu'ils ont en commun. Tout homme préférera avoir des enfants de ce genre [209d] plutôt que des enfants qui appartiennent au genre humain. Et, en considérant Homère, Hésiode et les autres grands poètes, il les envie de laisser d'eux-mêmes des rejetons qui sont à même de leur assurer une gloire, c'est-à-dire un souvenir éternel, parce que leurs poèmes sont immortels ; ou encore, poursuivait-elle, envie-t-il le genre d'enfants que Lycurgue a laissés à Lacédémone, et qui assurèrent le salut de Lacédémone et, pour ainsi dire, celui de la Grèce tout entière. Et chez vous, c'est Solon qui est honoré, comme le père de vos lois. Il ne faut pas oublier les autres hommes qui, dans bien d'autres endroits, [209e] que ce soit chez les Grecs ou chez les Barbares, ont accompli plein de belles choses, en engendrant des formes variées d'excellence ; à ceux-là de tels enfants ont valu de nombreux sanctuaires, alors que les enfants qui appartiennent à l'espèce humaine n'ont encore valu rien de tel à personne.

440 Voilà sans doute, Socrate, en ce qui concerne les mystères relatifs à Éros, les choses auxquelles tu peux, toi aussi, être initié. Mais la révélation suprême et la contemplation, [210a] qui en sont également le terme quand on suit la bonne voie, je ne sais si elles sont à ta portée. Néanmoins, dit-elle, je vais parler sans ménager mon zèle. Essaie de me suivre, toi aussi, si tu en es capable.

445 Il faut en effet, reprit-elle, que celui qui prend la bonne voie pour aller à ce but commence dès sa jeunesse à rechercher les beaux corps. Dans un premier temps, s'il est bien dirigé par celui qui le dirige, il n'aimera qu'un seul corps et alors il enfantera de beaux discours ; puis il constatera que la beauté qui réside en un corps quelconque [210b] est sœur de la beauté qui se trouve dans un autre corps, et que, si on s'en tient à la beauté de cette sorte, il serait insensé de ne pas tenir pour une et identique la beauté qui réside dans tous les corps. Une fois que cela sera gravé dans son esprit, il deviendra amoureux de tous les beaux corps et son impérieux amour pour un seul être se relâchera ; il le dédaignera et le tiendra pour peu de chose. Après quoi, c'est la beauté qui se trouve dans les âmes qu'il tiendra pour plus précieuse que celle qui se trouve dans le corps, en sorte que, même si une personne ayant une âme admirable se trouve n'avoir pas un charme physique éclatant, [210c] il se satisfait d'aimer un tel être, de prendre soin de lui, d'enfanter pour lui des discours susceptibles de rendre la jeunesse meilleure, de telle sorte par ailleurs qu'il soit contraint de discerner la beauté qui est dans les actions et dans les lois, et de constater qu'elle est toujours semblable à elle-même, en sorte que la beauté du corps compte pour peu de chose à son jugement. Après les actions, c'est aux sciences que le mènera son guide, pour qu'il aperçoive dès lors la beauté qu'elles recèlent et que, les yeux fixés sur la vaste étendue déjà occupée par le beau, il cesse, comme le ferait un serviteur attaché à [210d] un seul maître, de s'attacher exclusivement à la beauté d'un unique jeune homme, d'un seul homme fait ou d'une seule occupation, servitude qui ferait de lui un être minable et à l'esprit étroit ; pour que, au contraire, tourné vers l'océan du beau et le contemplant, il enfante de nombreux discours qui soient beaux et sublimes, et des pensées qui naissent dans un élan vers le savoir, où la jalousie n'a point part, jusqu'au moment où, rempli alors de force et grandi, il aperçoive enfin une science qui soit unique et qui appartienne au genre de celle qui a pour objet la beauté dont je viens de parler.

460 Efforce-toi, poursuivait-elle, de m'accorder [210e] toute l'attention dont tu es capable. En effet, celui qui a été guidé jusqu'à ce point par l'instruction qui concerne les questions relatives à Éros, lui qui a contemplé les choses belles dans leur succession et dans leur ordre correct, parce qu'il est désormais arrivé au terme suprême des mystères d'Éros, apercevra soudain quelque chose de merveilleusement beau par nature, cela justement, Socrate, qui était le but de tous ses efforts antérieurs, une réalité qui tout d'abord n'est pas soumise au changement, [211a] qui ne naît ni ne périt, qui ne croît ni ne décroît, une réalité qui par ailleurs n'est pas belle par un côté et laide par un autre, belle à un moment et laide à un autre, belle sous un certain rapport et laide sous un autre, belle ici et laide ailleurs, belle pour certains et laide pour d'autres. Et cette beauté ne lui apparaîtra pas davantage comme un visage, comme des mains ou comme quoi que ce soit d'autre qui ressortisse au corps, ni même comme un discours ou comme une connaissance certaine ; elle ne sera pas non plus, je suppose, située dans un être différent d'elle-même, par exemple dans un vivant, dans la terre ou dans le ciel, [211b] ou dans n'importe quoi d'autre. Non, elle lui apparaîtra en elle-même et pour elle-même, perpétuellement unie à elle-même dans l'unicité de son aspect, alors que toutes les autres choses qui sont belles participent de cette beauté d'une manière telle que ni leur naissance ni leur mort ne l'accroît ni ne la diminue en rien, et ne produit aucun effet sur elle.

475 Toutes les fois donc que, en partant des choses d'ici-bas, on arrive à s'élever par une pratique correcte de l'amour des jeunes garçons, on commence à contempler cette beauté-là, on n'est pas loin de toucher au but. Voilà donc quelle est la droite voie qu'il faut suivre dans le domaine des choses de l'amour ou sur laquelle il faut se laisser conduire par un autre : [211c] c'est, en prenant son point de départ dans les beautés d'ici-bas pour aller vers cette beauté-là, de s'élever toujours, comme au moyen d'échelons, en passant d'un seul beau corps à deux, de deux beaux corps à tous les beaux corps, et des beaux corps aux belles occupations, et des occupations vers les belles connaissances qui sont certaines, puis des belles connaissances qui sont certaines vers cette connaissance qui constitue le terme, celle qui n'est autre que la science du beau lui-même, dans le but de connaître finalement la beauté en soi.

480 [211d] C'est à ce point de la vie, mon cher Socrate, reprit l'étrangère de Mantinée, plus qu'à n'importe quel autre, que se situe le moment où, pour l'être humain, la vie vaut d'être vécue, parce qu'il contemple la beauté en elle-même. Si un jour tu parviens à cette contemplation, tu reconnaîtras que cette beauté est sans rapport avec l'or, les atours, les beaux enfants et les beaux adolescents dont la vue te bouleverse à présent. Oui, toi et beaucoup d'autres, qui souhaiteriez toujours contempler vos bien-aimés et toujours profiter de leur

485

490

495

présence si la chose était possible, vous êtes tout prêts à vous priver de manger et de boire, en vous contentant de contempler vos bien-aimés et de jouir de leur compagnie. À ce compte, quels sentiments, à notre avis, pourrait bien éprouver, poursuivit-elle, un homme qui arriverait à voir la beauté en elle-même, [211e] simple, pure, sans mélange, étrangère à l'infection des chairs humaines, des couleurs et d'une foule d'autres futilités mortelles, qui parviendrait à contempler la beauté en elle-même, celle qui est divine, dans l'unicité de sa Forme ? Estimes-tu, poursuivit-elle, qu'elle est minable la vie de l'homme [212a] qui élève les yeux vers là-haut, qui contemple cette beauté par le moyen qu'il faut et qui s'unit à elle ? Ne sens-tu pas, dit-elle, que c'est à ce moment-là uniquement, quand il verra la beauté par le moyen de ce qui la rend visible, qu'il sera en mesure d'enfanter non point des images de la vertu, car ce n'est pas une image qu'il touche, mais des réalités véritables, car c'est la vérité qu'il touche. Or, s'il enfante la vertu véritable et qu'il la nourrit, ne lui appartient-il pas d'être aimé des dieux ? Et si, entre tous les hommes, il en est un qui mérite de devenir immortel, n'est-ce pas lui ?

SOCRATE

Voilà Phèdre, et vous tous qui m'écoutez, [212b] ce qu'a dit Diotime ; et elle m'a convaincu. Et, comme elle m'a convaincu, je tente de convaincre les autres aussi que, pour assurer à la nature humaine la possession de ce bien, il est difficile de trouver un meilleur aide qu'Éros. Aussi, je le déclare, tout être humain doit-il honorer Éros. J'honore moi-même ce qui relève d'Éros et je m'y adonne plus qu'à tout ; j'exhorte aussi les autres à faire de même. Maintenant et en tout temps, je fais l'éloge de la puissance d'Éros, de sa vaillance, autant qu'il est en mon pouvoir.

Voilà quel est mon [212c] discours, Phèdre. Considère-le, si tu le souhaites, comme un éloge adressé à Éros. Sinon, donne-lui le nom qu'il te plaira de lui donner.

Traduction Brisson - édition Flammarion GF #987 (1998)- pp.137-159

Discours d'ALCIBIADE (214c – 222b)

ÉRYXIMAQUE

Eh bien, écoute-moi, dit Éryximaque. Nous avons, avant ton arrivée, décidé que, chacun à son tour devrait, en allant de la gauche vers la droite, prononcer un discours [214c] sur Éros, le plus beau qui se puisse, et qui serait un éloge. Or, nous autres, nous avons tous parlé. Mais, toi puisque que tu n'as pas parlé et que tu viens de boire, il est juste que tu parles, et qu'après avoir parlé tu ordonnes à Socrate ce qu'il te plaira d'ordonner, qu'il fasse de même avec son voisin de droite, et ainsi de suite.

ALCIBIADE

Voilà qui est fort bien parlé, Éryximaque, reprit Alcibiade. Mais, quand on a trop bu, la comparaison avec des gens qui parlent à jeun risque de n'être pas équitable. Et avec cela, bienheureux, crois-tu un seul mot de ce que Socrate [214d] vient de dire ? Tu sais bien que c'est tout le contraire de ce qu'il disait qu'il voulait dire. Car, si, en sa présence, je fais l'éloge de quelqu'un, que ce soit un dieu ou un homme qui ne soit pas lui-même, il n'hésitera pas, lui, à en venir aux mains.

SOCRATE

Pas de paroles de mauvais augure, répliqua Socrate.

ALCIBIADE

Par Poséidon, s'écria Alcibiade, je te défends de protester, car, en ta présence, je ne ferai l'éloge de personne d'autre que toi.

ÉRYXIMAQUE

Eh bien, fais comme tu dis, répliqua Éryximaque, si tel est ton souhait. Prononce un éloge de Socrate.

ALCIBIADE

Que me chantes-tu là, [214e] reprit Alcibiade ? Il est convenu que c'est ce que je dois faire, Éryximaque. Je dois m'attaquer à ce personnage et lui infliger la punition qu'il mérite, devant vous.

SOCRATE

Mon garçon, répliqua Socrate, qu'as-tu en tête ? Tu vas faire mon éloge en faisant rire à mes dépens ? Ou alors quoi ?

ALCIBIADE

Je dirai la vérité ; à toi de voir si tu me le permets,

SOCRATE

La vérité, mais bien sûr que je te permets de la dire ; c'est même ce que je t'ordonne de faire.

ALCIBIADE

Je ne saurais m'en faire faute, rétorqua Alcibiade. Quant à toi, voici en tout cas ce qu'il faut faire. S'il m'arrive de dire quelque chose qui n'est pas vrai, coupe-moi la parole quand tu le souhaiteras, et fais-moi savoir que sur ce point je suis dans l'erreur ; en effet, ce n'est pas de mon plein gré [215a] que je proférerai une erreur. Si cependant il m'arrive en brassant mes souvenirs de passer du coq à l'âne, n'en sois pas surpris, car il n'est pas facile, dans l'état où je me trouve, de donner sans achopper et de façon ordonnée une description détaillée de l'excentricité qui est la tienne.

Pour faire l'éloge de Socrate, messieurs, j'aurai recours à des images. Lui croira sans doute que c'est pour faire rire à ses dépens, et pourtant c'est pour dire la vérité et non pour faire rire, que je vais me servir d'images. Je maintiens donc que Socrate est on ne peut plus pareil à ces silènes qui se dressent dans les ateliers de sculpteurs, [215b] et que les artisans représentent avec un *syrix* ou un *aulos* à la main ; si on les ouvre par le milieu, on s'aperçoit qu'ils contiennent en leur intérieur des figurines de dieux. Je maintiens par ailleurs que cet homme ressemble au satyre Marsyas. Une chose est sûre, pour ce qui est de l'aspect physique, tu leur ressembles bien, Socrate ; ce n'est pas toi, je le suppose, qui vas contester la chose. Pour ce qui est des autres points de ressemblance, prête l'oreille à ce qui va suivre. Tu es un insolent n'est-ce pas ? Si tu exprimes ton désaccord, je produirai des témoins.

Mais, diras-tu, tu n'es pas joueur d'*aulos*. Si, et bien plus extraordinaire que Marsyas. Lui, effectivement, [215c] il se servait d'un instrument, pour charmer les êtres humains à l'aide de la puissance de son souffle, et c'est ce qu'on fait encore à présent quand on joue ses airs sur l'*aulos* ; en effet, ce que jouait Olympos, je dis que c'était du Marsyas, puisque ce dernier avait été son maître. Et les airs de Marsyas, qu'ils soient interprétés par un bon joueur d'*aulos* ou par une joueuse minable, ce sont les seuls capables de nous mettre dans un état de possession et, parce que ce sont des airs divins, de faire voir quels sont ceux qui ont besoin des dieux et d'initiations. Toi, tu te distingues de Marsyas sur un seul point : tu n'as pas besoin d'instruments, et c'est en proférant de simples paroles que tu produis le même effet. Une chose est sûre ; quand nous prêtons l'oreille à quelqu'un [215d] d'autre, même si c'est un orateur particulièrement doué, qui tient d'autres discours, rien de cela n'intéresse, pour ainsi dire, personne. En revanche, chaque fois que c'est toi que l'on entend, ou que l'on prête l'oreille à une autre personne en train de rapporter tes propos, si minable que puisse être cette personne, et même si c'est une femme, un homme ou un adolescent qui lui prête l'oreille, nous sommes troublés et possédés.

Pour ma part, messieurs, si je ne risquais pas de passer à vos yeux pour quelqu'un de complètement ivre, je vous dirais, sous la foi du serment, quelles impressions j'ai ressenties et ressens encore maintenant à l'écoute des discours de cet individu. Quand je [215e] lui prête

- l'oreille, mon cœur bat beaucoup plus fort que celui des Corybantes et ses paroles me tirent des larmes ; et je vois un très grand nombre d'autres personnes qui éprouvent les mêmes impressions. Or, en écoutant Périclès et d'autres bons orateurs, j'admettais sans doute qu'ils s'exprimaient bien, mais je n'éprouvais rien de pareil, mon âme n'était pas troublée, et elle ne s'indignait pas de l'esclavage auquel j'étais réduit. Mais lui, ce Marsyas, il m'a bien souvent mis dans un état [216a] tel qu'il me paraissait impossible de vivre comme je le fais ; et cela Socrate tu ne diras pas que ce n'est pas vrai. En ce moment encore, et j'en ai conscience, si j'acceptais de lui prêter l'oreille, je ne pourrais pas rester insensible, et j'éprouverais les mêmes émotions. En effet, il m'oblige à admettre que, en dépit de tout ce qui me manque, je continue à n'avoir pas souci de moi-même, alors que je m'occupe des affaires d'Athènes. Je me fais donc violence, je me bouche les oreilles comme pour échapper aux Sirènes, je m'éloigne en fuyant, pour éviter de rester assis là à attendre la vieillesse auprès de lui. il est le seul être humain devant qui j'éprouve un sentiment, [216b] qu'on ne s'attendrait pas à trouver en moi : éprouver de la honte devant quelqu'un. il est le seul devant qui j'ai honte. Car il m'est impossible, j'en ai conscience, de ne pas être d'accord avec lui et de dire que je ne dois pas faire ce qu'il me recommande de faire. Mais chaque fois que je le quitte, je cède à l'attrait des honneurs que confère le grand nombre. Alors je déserte et je m'enfuis ; et quand je l'aperçois, j'ai honte de mes concessions passées. Souvent j'aurais plaisir [216c] à le voir disparaître du nombre des hommes, mais si cela arrivait je serais beaucoup plus malheureux encore, de sorte que je ne sais comment m'y prendre avec cet homme-là.
- Oui, tels sont bien les effets que produisent sur moi et sur beaucoup d'autres personnes les airs que, sur son *aulos*, module ce satyre. Mais prêtez-moi encore l'oreille : je vais vous montrer à quel point il ressemble à ceux à qui je l'ai comparé, et à quel point son pouvoir est étonnant. Sachez-le bien en effet, aucun de vous ne connaît vraiment cet homme-là [216d]. Mais moi je vais continuer à vous montrer ce qu'il est, puisque j'ai déjà commencé à le faire. Vous observez en effet qu'un penchant amoureux mène Socrate vers les beaux garçons : il ne cesse de tourner autour d'eux, il est troublé par eux. D'un autre côté, il ignore tout et il ne sait rien, c'est du moins l'air qu'il se donne. N'est-ce point là un trait qui l'apparente au silène ? Oui, tout à fait, car l'enveloppe extérieure du personnage s'apparente à celle d'un silène sculpté. Mais, à l'intérieur, une fois que le silène sculpté a été ouvert, avez-vous une idée de toute la modération dont il regorge, messieurs les convives ? Laissez-moi vous le dire : que le garçon soit beau, cela ne l'intéresse en rien, et même [216e] il a un mépris inimaginable pour cela, tout comme il méprise le fait que le garçon soit riche ou qu'il possède quelque avantage jugé enviable par le grand nombre. Pour lui, tous ces biens n'ont aucune valeur, et nous ne sommes rien à ses yeux, je vous l'assure. Il passe toute sa vie à faire le naïf et à plaisanter avec les gens. Mais quand il est sérieux et que le silène s'ouvre, je ne sais si quelqu'un a vu les figurines qu'il recèle. Moi, il m'est arrivé de les voir, et elles m'ont paru si divines, si précieuses, si parfaitement belles [217a] et si extraordinaires, que je n'avais plus qu'à exécuter sans retard ce que me recommandait Socrate.
- Or, comme je croyais qu'il était sérieusement épris de la fleur de ma jeunesse, je crus que c'était pour moi une aubaine et une chance étonnante ; je m'étais mis dans l'idée qu'il me serait possible, en accordant mes faveurs à Socrate, d'apprendre de lui tout ce qu'il savait ; car, bien entendu, j'étais extraordinairement fier de ma beauté. Ayant donc réfléchi là-dessus, moi qui jusqu'alors n'avais pas l'habitude de me trouver seul avec lui sans être accompagné d'un serviteur, cette fois-là, je renvoyai le serviteur et me trouvai tout seul avec lui. [217b] Oui, je vous dois toute la vérité ; alors prêtez-moi toute votre attention, et toi, Socrate, si je mens, inscris-toi en faux. Me voilà donc, messieurs, seul à seul avec lui. J'imaginais qu'il allait aussitôt me tenir les propos que précisément un amant tient en tête à tête à son bien-aimé, et je m'en réjouissais. Or, il n'en fut absolument rien ; en revanche, il me tint les propos qu'il me tenait d'habitude, et après avoir passé toute la journée avec moi, il sortit et s'en alla. En suite de quoi, je l'invitai à partager mes exercices physiques [217c] et je m'entraînai avec lui pensant que j'arriverais ainsi à quelque chose. Il partageait donc avec moi les exercices physiques et souvent il luttait avec moi, sans témoin. Eh bien, que faut-il dire ? Je n'en fus pas plus avancé. Puisque je n'aboutissais à rien en m'y prenant ainsi, il me sembla que je devais avoir recours à la force avec cet homme, et ne point abandonner ; puisque je m'étais lancé dans cette entreprise, je devais en avoir le cœur net. Je l'invite donc à dîner avec moi, tout comme un amant qui veut tenter quelque chose sur son bien-aimé. J'ajoute qu'il [217d] ne mit même pas d'empressement à l'accepter. Pourtant, au bout d'un certain temps, il finit par accepter. La première fois qu'il vint, il souhaita partir après avoir dîné. Alors j'eus honte, et le laissai partir. Mais je fis une nouvelle tentative ; quant il eut fini de dîner, je prolongeai la conversation jusqu'à fort tard dans la nuit, et, lorsqu'il souhaita s'en aller, je fis observer qu'il était tard, et je le forçai à rester.
- Il reposait donc sur le lit qui touchait le mien, et où il avait dîné ; personne ne dormait dans la pièce que nous deux. [217e] Jusqu'ici, ce que j'ai dit pourrait fort bien se raconter devant tout le monde. Mais, pour ce qui va suivre vous ne me l'auriez pas entendu raconter si, comme le dit le proverbe, ce n'était dans le vin (faut-il parler ou non de la bouche des enfants ?) que se trouve la vérité. Qui plus est, ne pas faire connaître une action de Socrate aussi superbe, quand on est en train de faire son éloge, cela me paraît injuste. Ce n'est pas tout ; mon état est aussi celui de l'homme qu'une vipère mâle a mordu ; on raconte, je crois, que celui à qui l'accident est arrivé se refuse à décrire son état, sauf à ceux qui ont déjà été mordus, [218a] sous prétexte qu'eux seuls peuvent comprendre et excuser tout ce qu'il a osé faire ou dire sous le coup de la souffrance. Moi donc, qui ai subi une morsure plus douloureuse encore et qui ai été mordu là où, selon toute vraisemblance, il est le plus douloureux de l'être, car c'est au cœur ou à l'âme - peu importe le terme que l'on utilise - que j'ai été frappé et mordu par les discours de la philosophie, lesquels blessent plus sauvagement que la vipère quand ils s'emparent d'une âme jeune qui n'est pas dépourvue de talent, et qu'ils lui font commettre et dire n'importe quelle extravagance. Moi qui par ailleurs voit des Phèdre, des Agathon, [218b] des Éryximaque, des Pausanias, des Aristodème et des Aristophane, sans parler de Socrate, et de tant d'autres, tous atteints comme moi du délire et des transports bacchiques produits par la philosophie, je vous demande donc à tous de m'écouter. Car vous me pardonnerez ce qu'alors j'ai fait, et ce qu'aujourd'hui je dis. Vous, les serviteurs, et tous les profanes et les rustres, s'il en est ici, refermez sur vos oreilles des portes épaisses.
- Lors donc, messieurs, que la lampe fut éteinte et que les serviteurs furent partis, [218c] j'estimai qu'avec lui il ne fallait pas y aller par quatre chemins, mais lui faire savoir en toute liberté ce que j'estimais avoir à lui faire savoir. Et, en le poussant, je lui dis :
- ALCIBIADE
- Socrate, tu dors ?
- SOCRATE
- Pas du tout, me répondit-il.
- ALCIBIADE
- Sais-tu à quoi je pense ?
- SOCRATE
- À quoi donc au juste ?
- ALCIBIADE
- Je pense, repris-je, que tu es un amant digne de moi, le seul qui le soit, et je vois bien que tu hésites à m'en parler. En ce qui me concerne, voici ce qui en est. J'estime qu'il est tout à fait déraisonnable de ne point céder à tes vœux sur ce point aussi, comme en toute autre occasion où tu aurais besoin de ma fortune ou de mes [218d] amis. Rien à mes yeux ne présente plus d'importance que de devenir le

meilleur possible et j'imagine que, dans cette voie, je ne puis trouver maître qui soit mieux en mesure de m'aider que toi. Dès lors, devant ceux qui savent à quoi s'en tenir, je serais beaucoup plus honteux de ne point céder aux vœux d'un homme comme toi, que je ne le serais, devant le grand nombre qui ne sait pas à quoi s'en tenir, de céder à ses vœux.

Il m'écouta, prit son air de faux naïf qui est lui est si caractéristique et, dans le style qui lui est habituel, il me fit cette réponse :

SOCRATE

Mon cher Alcibiade, il y a des chances pour que, en réalité, tu ne sois pas si maladroît, à supposer toutefois que ce que tu dis sur mon compte est vrai [218e] et que j'ai le pouvoir que j'ai de te rendre meilleur. Tu vois sans doute en moi une beauté inimaginable et bien différente de la grâce que revêt ton aspect physique. Si donc, l'ayant aperçue, tu entreprends de la partager avec moi et d'échanger beauté contre beauté, le profit que tu comptes faire à mes dépens n'est pas mince ; à la place de l'apparence de la beauté, c'est la beauté véritable que tu entreprends d'acquérir, [219a] et, en réalité, tu as dans l'idée de troquer de l'or contre du cuivre. Mais, bienheureux ami, fais bien attention, de peur que tu n'aïles t'illusionner sur mon compte, car je ne suis rien. La vision de l'esprit ne commence à être pérçante, que quand celle des yeux commence à perdre de son acuité ; et tu en es encore assez loin.

ALCIBIADE

Ce à quoi je répondis :

En ce qui me concerne, c'est bien cela, et il n'y a rien dans ce que j'ai dit qui ne soit conforme à ce que je pense. À toi dès lors de délibérer sur ce que tu juges le meilleur pour toi comme pour moi.

SOCRATE

Mais oui, répliqua-t-il, voilà qui est bien parlé. Employant en effet le temps qui vient à la délibération, [219b] nous agirons de la manière qui nous paraîtra la meilleure à nous deux, sur ce point comme sur bien d'autres.

ALCIBIADE

Point de doute pour moi après ses paroles et les miennes, je m'imaginai l'avoir blessé par les traits que je lui avais en quelque sorte décochés. Je me soulevai donc, et, sans lui laisser la possibilité d'ajouter le moindre mot, j'étendis sur lui mon manteau -en effet c'était l'hiver -, je m'allongeai sous son grossier manteau, j'enlaçai de mes bras cet être véritablement divin et extraordinaire, [219c] et je restai couché contre lui toute la nuit. Là-dessus non plus, Socrate, tu ne diras pas que je mens. Au vu des efforts que moi j'avais consentis, sa supériorité à lui s'affirmait d'autant : il dédaigna ma beauté, il s'en moqua et se montra insolent à son égard. Et c'était précisément là que je m'imaginai avoir quelque chance, messieurs les juges, car vous êtes juges de la superbe de Socrate. Sachez-le bien. Je le jure par les dieux, par les déesses, je me levai après avoir dormi aux côtés de Socrate, [219d] sans que rien de plus ne se fût passé que si j'avais dormi auprès de mon père ou de mon frère aîné.

Imaginez, après cela, quel était mon état d'esprit. D'un côté je m'estimais méprisé, et de l'autre j'admirais le naturel de Socrate, sa modération et sa fermeté. J'étais tombé sur un homme doué d'une intelligence et d'une force d'âme que j'aurais cru introuvables. Par suite, il n'y avait pour moi moyen ni de me fâcher et de me priver de sa fréquentation, ni de découvrir par quelle voie je l'amènerais à mes fins. En effet, je savais bien que, [219e] en matière d'argent, il était plus totalement invulnérable encore qu'Ajaj ne l'était au fer, et que sur le seul point où je m'imaginai qu'il se laisserait prendre, il m'avait échappé. Aucune issue donc. J'étais asservi à cet homme comme personne ne l'avait été par personne, et je tournais en rond.

De fait, tout cela m'était arrivé quand nous primes part ensemble à l'expédition contre Potidée, au cours de laquelle nous prenions nos repas en commun. D'abord, ce qui est sûr, c'est que pour affronter les peines, il était plus fort non seulement que moi, mais aussi que tous les autres. Lorsque les communications étaient coupées en quelque point, ce qui arrive en campagne, [220a] et que nous devions rester sans manger, nul autre ne le valait en endurance pour supporter cette épreuve. En revanche, quand nous étions bien ravitaillés, il n'avait pas son pareil pour en profiter, notamment pour boire. Il n'y était pas porté, mais, si on le forçait, il buvait plus que tout le monde, et le plus étonnant, c'est que personne n'a vu Socrate ivre. De cela, la preuve sera donnée tout à l'heure. Par ailleurs, pour supporter les rigueurs de l'hiver les hivers sont terribles là-bas -, il faisait merveille. [220b] Ainsi, par exemple, un jour de gel, ce qu'on peut imaginer de plus terrible dans le genre, quand tout le monde évitait de sortir ou ne sortait qu'emmitoufflé d'étonnante façon, chaussé, les pieds enveloppés de feutre et de peaux d'agneau, Socrate, lui, dans ces conditions-là, sortait revêtu du même manteau qu'il avait l'habitude de porter auparavant, et marchait pieds nus sur la glace plus facilement que les autres avec leurs chaussures. Les soldats le regardaient de travers, convaincus qu'il cherchait à les narguer.

Voilà ce qui en est : [220c]

Ce que fit d'autre part, ce que sut endurer, ce héros énergique

Là-bas, un jour en campagne, cela vaut la peine d'être entendu. Concentré en effet sur ses pensées, il était, à l'endroit même où il se trouvait au point du jour, resté debout à examiner un problème. Et, comme cela n'avancait pas, il n'abandonnait pas, et il restait là debout à chercher. Il était déjà midi. Les hommes l'observaient, tout étonnés ; ils se faisaient savoir les uns aux autres que Socrate, depuis le petit matin, se tenait là debout en train de réfléchir. En fin de compte, le soir venu, certains de ceux qui le regardaient, une fois qu'ils eurent fini de dîner, [220d] sortirent leurs paillasses dehors, car on était alors en été, et ils couchèrent au frais, tout en le surveillant pour voir s'il passerait la nuit debout. Or, il resta debout jusqu'à l'aurore, jusqu'au lever du soleil. Puis, après avoir adressé sa prière au soleil, il s'en alla.

Maintenant, si vous le souhaitez, passons à sa conduite au combat ; car, sur ce point aussi, il faut lui rendre justice. Lors du combat à la suite duquel les généraux me décernèrent le prix de courage, je n'ai dû mon salut à personne d'autre qu'à cet homme. [220e] J'étais blessé, et il refusa de m'abandonner ; et il réussit à sauver tout à la fois mes armes et moi-même. Et c'est alors, Socrate, que je recommandai aux généraux de te décerner le prix de courage ; et là-dessus tu ne pourrais me faire de reproche ou dire que je mens. Eh bien non, comme les généraux considéraient ma situation sociale et qu'ils souhaitaient me donner le prix de courage, tu montras plus d'empressement qu'eux pour que ce soit moi qui reçoive ce prix à ta place.

Ce n'est pas tout, messieurs. Il valait la peine d'observer Socrate, lorsque l'armée, quittant Délion, [221a] se repliait en déroute. Je m'y trouvais à ses côtés, moi à cheval, et lui avec son armement d'hoplite. Il se repliait donc, en compagnie de Lachès, au milieu de nos hommes qui déjà se débandaient. Je tombe donc sur eux, et, dès que je les vois, je les encourage à tenir bon, et je leur dis que je ne les abandonnerai point. A cette occasion-là, j'ai pu observer Socrate mieux encore qu'à Potidée, car j'avais moins à craindre, puisque j'étais à cheval. D'abord, Socrate faisait preuve d'un sang-froid 582 plus grand que Lachès, et de beaucoup. [221b] Ensuite, j'avais l'impression - ce sont tes propres termes, Aristophane - que là-bas il déambulait comme il le fait ici, *se rengorgeant et regardant de côté*, observant d'un œil tranquille amis et ennemis, et faisant savoir à tous, même de fort loin, que si l'on s'avisait de se frotter à cet homme, il riposterait avec vigueur. Voilà pourquoi il se repliait sans être inquiété, lui et celui qui l'accompagnait ; car, en règle générale, les soldats qui se comportent ainsi au combat, on ne s'y frotte même pas, [221c] alors que l'on pourchasse ceux qui fuient en désordre.

Sans doute, y aurait-il beaucoup d'autres traits que l'on pourrait louer chez Socrate, et ce sont des traits admirables. Certes, si on prend en considération sa conduite en d'autres domaines, peut-être un autre homme mériterait-il des éloges du même genre. Mais le fait que

710 Socrate ne ressemble à aucun homme, ni d'avant ni d'aujourd'hui, c'est cela qui est digne d'une admiration sans bornes. En effet, de ce que fut Achille on peut trouver une image chez Brasidas et chez d'autres, et de ce que fut Périclès on peut trouver une image chez Nestor et chez Anténor. [221d] Et ces cas ne sont pas les seuls ; on pourrait établir des comparaisons semblables entre tous les autres hommes. Mais de cet homme-là, avec ce qu'il y a de déconcertant dans sa personne et dans ses discours, on ne trouverait rien, même en cherchant bien, qui tant soit peu en approche, ni pour le présent ni pour le passé, à moins bien sûr de le comparer à ceux que je dis : non pas à un être humain, mais aux silènes et aux satyres, qu'il s'agisse de sa personne ou de ses discours.

715 C'est en effet qu'il est une chose que j'ai omis de dire en commençant, à savoir que ses discours aussi sont tout à fait pareils aux silènes que l'on ouvre. Car, si [221e] l'on se donne la peine d'écouter les discours de Socrate, ces discours donnent au premier abord l'impression d'être parfaitement ridicules ; ces mots et ces phrases qui forment une enveloppe extérieure, on dirait la peau d'un satyre insolent. En effet, il parle d'ânes bâtés, de forgerons, de cordonniers, de tanneurs, et il a toujours l'air de dire la même chose en utilisant les mêmes termes, si bien que n'importe qui, ignorant ou imbécile, peut tourner ses discours en dérision. [222a] Mais, une fois ces discours ouverts, si on les observe et si on pénètre en leur intérieur, on découvrira d'abord qu'ils sont dans le fond les seuls à avoir du sens, et ensuite qu'ils sont on ne peut plus divins, qu'ils recèlent une multitude de figurines de l'excellence, que leur portée est on ne peut plus large, ou plutôt qu'ils mènent à tout ce qu'il convient d'avoir devant les yeux si l'on souhaite devenir un homme accompli.

720 Tel est, messieurs, le discours qui constitue mon éloge de Socrate. Pour ce qui est par ailleurs des griefs que j'ai contre lui, je les ai mêlés au récit de ses insolences envers moi. Du reste, je ne suis pas le seul [222b] qu'il ait traité de cette manière. n s'est conduit de même avec Charmide, le fils de Glaucon, avec Euthydème, le fils de Dioclès, et avec beaucoup d'autres qu'il dupe en se donnant l'air d'un amant, alors qu'il tient le rôle du bien-aimé plutôt que celui de l'amant. Et je te mets bien en garde, Agathon ; ne te laisse pas duper par cet homme-là. Instruit par nos propres mésaventures, sache plutôt prendre tes précautions, de peur, comme dit le proverbe, de ressembler « au marmot qui apprend à ses dépens ».

725

730 Traduction Brisson – édition Flammarion GF #987 (1998) - pp.163-176

NOTES de CHAMBRY sur *Le BANQUET* de PLATON

735 **Notice sur la vie de Platon**
Platon naquit à Athènes en l'an ~ 428-7 dans le dème de Collytos. D'après Diogène Laërce, son père, Ariston, descendait de Codros. Sa mère, Périctionè, sœur de Charmide et cousine germaine de Critias, le tyran, descendait de Dropidès, que Diogène Laërce donne comme un frère de Solon. Platon avait deux frères aînés, Adimante et Glaucon, et une sœur, Potonè, qui fut la mère de Speusippe. Son père, Ariston, dut mourir de bonne heure ; car sa mère se remaria avec son oncle, Pyrilampe, dont elle eut un fils, Antiphon. Quand Platon mourut, il ne restait plus de la famille qu'un enfant, Adimante, qui était sans doute le petit-fils de son frère. Platon l'institua son héritier, et nous le retrouvons membre de l'Académie sous Xénocrate ; la famille de Platon s'éteignit probablement avec lui ; car on n'en entend plus parler.

740 La coutume voulait qu'un enfant portât le nom de son grand-père, et Platon aurait dû s'appeler, comme lui, Aristoclès. Pourquoi lui donna-t-on le nom de Platon, d'ailleurs commun à cette époque ? Diogène Laërce rapporte qu'il lui fut donné par son maître de gymnastique à cause de sa taille ; mais d'autres l'expliquent par d'autres raisons. La famille possédait un domaine près de Képhisia, sur le Céphise, où l'enfant apprit sans doute à aimer le calme des champs, mais il dut passer la plus grande partie de son enfance à la ville pour les besoins de son éducation. Elle fut très soignée, comme il convenait à un enfant de haute naissance. Il apprit d'abord à honorer les dieux et à observer les rites de la religion, comme on le faisait dans toute bonne maison d'Athènes, mais sans mysticisme, ni superstition d'aucune sorte. Il gardera toute sa vie ce respect de la religion et l'imposera dans ses Lois. Outre la gymnastique et la musique, qui faisaient le fond de l'éducation athénienne, on prétend qu'il étudia aussi le dessin et la peinture. Il fut initié à la philosophie par un disciple d'Héraclite, Cratyle, dont il a donné le nom à un de ses traités. Il avait de grandes dispositions pour la poésie. Témoin des succès d'Euripide et d'Agathon, il composa lui aussi des tragédies, des poèmes lyriques et des dithyrambes.

745 Vers l'âge de vingt ans, il rencontra Socrate. Il brûla, dit-on, ses tragédies et s'attacha dès lors à la philosophie. Socrate s'était dévoué à enseigner la vertu à ses concitoyens : c'est par la réforme des individus qu'il voulait procurer le bonheur de la cité. Ce fut aussi le but que s'assigna Platon, car, à l'exemple de son cousin Critias et de son oncle Charmide, il songeait à se lancer dans la carrière politique ; mais les excès des Trente lui firent horreur. Quand Thrasybule eut rétabli la constitution démocratique, il se sentit de nouveau, quoique plus mollement, pressé de se mêler des affaires de l'Etat. La condamnation de Socrate (~ 399) l'en dégoûta. Il attendit en vain une amélioration des mœurs politiques ; enfin, voyant que le mal était incurable, il renonça à prendre part aux affaires ; mais le perfectionnement de la cité n'en demeura pas moins sa grande préoccupation, et il travailla plus que jamais à préparer par ses ouvrages un état de choses où les philosophes, devenus les précepteurs et les gouverneurs de l'humanité, mettraient fin aux maux dont elle est accablée.

750 Il était malade lorsque Socrate but la ciguë, et il ne put assister à ses derniers moments. Après la mort de son maître, il se retira à Mégare, près d'Euclide et de Terpsion, comme lui disciples de Socrate. Il dut ensuite revenir à Athènes et servir, comme ses frères, dans la cavalerie. Il prit, dit-on, part aux campagnes de ~ 395 et de ~ 394, dans la guerre dite de Corinthe. Il n'a jamais parlé de ses services militaires, mais il a toujours préconisé les exercices militaires pour développer la vigueur.

755 Le désir de s'instruire le poussa à voyager. Vers ~ 390, il se rendit en Égypte, emmenant une cargaison d'huile pour payer son voyage. Il y vit des arts et des coutumes qui n'avaient pas varié depuis des milliers d'années. C'est peut-être au spectacle de cette civilisation fidèle aux antiques traditions qu'il en vint à penser que les hommes peuvent être heureux en demeurant attachés à une forme immuable de vie, que la musique et la poésie n'ont pas besoin de créations nouvelles, qu'il suffit de trouver la meilleure constitution et qu'on peut forcer les peuples à s'y tenir.

760 D'Égypte, il se rendit à Cyrène, où il se mit à l'école du mathématicien Théodore, dont il devait faire un des interlocuteurs du Théétète. De Cyrène, il passa en Italie, où il se lia d'amitié avec les pythagoriciens Philolaos, Archytas et Timée. Il n'est pas sûr que ce soit à eux qu'il ait pris sa croyance à la migration des âmes ; mais il leur doit l'idée de l'éternité de l'âme, qui devait devenir la pierre angulaire de sa philosophie ; car elle lui fournit la solution du problème de la connaissance. Il approfondit aussi parmi eux ses connaissances en arithmétique, en astronomie et en musique.

765 D'Italie, il se rendit en Sicile. Il vit Catane et l'Etna. A Syracuse, il assista aux farces populaires et acheta le livre de Sophron, auteur de farces en prose. Il fut reçu à la cour de Denys comme un étranger de distinction et il gagna à la philosophie Dion, beau-frère du tyran. Mais il ne s'accorda pas longtemps avec Denys, qui le renvoya sur un vaisseau en partance pour Égine, alors ennemie d'Athènes. Si, comme on le rapporte, il le livra au Lacédémonien Pollis, c'était le livrer à l'ennemi. Heureusement il y avait alors à Égine un Cyrénéen, Annikéris, qui reconnut Platon et le racheta pour vingt mines. Platon revint à Athènes, vraisemblablement en ~ 388. Il avait quarante ans.

770

775

780 La guerre durait encore ; mais elle allait se terminer l'année suivante par la paix d'Antalkidas. A ce moment, Euripide était mort et n'avait pas eu de successeur digne de lui. Aristophane venait de faire jouer son dernier drame, remanié, le Ploutos, et le théâtre comique ne devait retrouver son éclat qu'avec Ménandre. Mais si les grands poètes faisaient défaut, la prose jetait alors un vif éclat avec Lysias, qui écrivait des plaidoyers et en avait même composé un pour Socrate, et Isocrate, qui avait fondé une école de rhétorique. Deux disciples de Socrate, Eschine et Antisthène, qui tous deux avaient défendu le maître, tenaient école et publiaient des écrits goûtés du public. Platon, 785 lui aussi, se mit à enseigner ; mais au lieu de le faire en causant, comme son maître, en tous lieux et avec tout le monde, il fonda une sorte d'école à l'image des sociétés pythagoriciennes. Il acheta un petit terrain dans le voisinage du gymnase d'Academos, près de Colone, le village natal de Sophocle. De là le nom d'Académie qui fut donné à l'école de Platon. Ses disciples formaient une réunion d'amis, dont le président était choisi par les jeunes et dont les membres payaient sans doute une cotisation.

790 Nous ne savons rien des vingt années de la vie de Platon qui s'écoulèrent entre son retour à Athènes et son rappel en Sicile. On ne rencontre même dans ses œuvres aucune allusion aux événements contemporains, à la reconstitution de l'empire maritime d'Athènes, aux succès de Thèbes avec Epaminondas, à la décadence de Sparte. Denys l'Ancien étant mort en ~ 368, Dion, qui comptait gouverner l'esprit de son successeur, Denys le Jeune, appela Platon à son aide. Il rêvait de transformer la tyrannie en royauté constitutionnelle, où la loi et la liberté régneraient ensemble. Son appel surprit Platon en plein travail ; mais le désir de jouer un rôle politique et d'appliquer son système l'entraîna. Il se mit en route en ~ 366, laissant à Eudoxe la direction de son école. Il gagna en passant l'amitié d'Archytas, 795 mathématicien philosophe qui gouvernait Tarente. Mais quand il arriva à Syracuse, la situation avait changé. Il fut brillamment reçu par Denys, mais mal vu des partisans de la tyrannie et en particulier de Philistos, qui était rentré à Syracuse après la mort de Denys l'Ancien. En outre, Denys s'étant aperçu que Dion voulait le tenir en tutelle, le bannit de Syracuse. Tandis que Dion s'en allait vivre à Athènes, Denys retenait Platon, sous prétexte de recevoir ses leçons, pendant tout l'hiver. Enfin quand la mer redevint navigable, au printemps de l'année ~ 365, il l'autorisa à partir sous promesse de revenir avec Dion. Ils se séparèrent amicalement, d'autant mieux que Platon avait 800 ménagé à Denys l'alliance d'Archytas de Tarente.

De retour à Athènes, Platon y trouva Dion qui menait une vie fastueuse. Il reprit son enseignement. Cependant Denys avait pris goût à la philosophie. Il avait appelé à sa cour deux disciples de Socrate, Eschine et Aristippe de Cyrène, et il désirait revoir Platon. Au printemps de ~ 361, un vaisseau de guerre vint au Pirée. Il était commandé par un envoyé du tyran, porteur de lettres d'Archytas et de Denys, où Archytas lui garantissait sa sûreté personnelle, et Denys lui faisait entrevoir le rappel de Dion, pour l'année suivante. Platon se rendit à 805 leurs instantes prières et partit avec son neveu Speusippe. De nouveaux déboires l'attendaient : il ne put convaincre Denys de la nécessité de changer de vie. Denys mit l'embargo sur les biens de Dion. Platon voulut partir ; le tyran le retint, et il fallut l'intervention d'Archytas pour qu'il pût quitter Syracuse, au printemps de ~ 360. Il se rencontra avec Dion à Olympie. On sait comment celui-ci apprenant que Denys lui avait pris sa femme, pour la donner à un autre, marcha contre lui en ~ 357, s'empara de Syracuse et fut tué en ~ 353. Platon lui survécut cinq ans. Il mourut en ~ 347-6, au milieu d'un repas de noces, dit-on. Son neveu Speusippe lui succéda. Parmi les disciples de Platon, les plus illustres quittèrent l'école. Aristote et Xénocrate se rendirent chez Hermias d'Atarnée, Héraclide resta d'abord à Athènes, puis alla fonder une école dans sa patrie, Héraclée. Après la mort de Speusippe, Xénocrate prit la direction de l'Académie, qui devait 810 subsister jusqu'en 529 de notre ère, année où Justinien la fit fermer.

Argument

815 Le Banquet est quelquefois désigné sous le nom de Discours sur l'amour. C'est en effet une suite de discours qui furent censés tenus au banquet donné par le poète Agathon, quand il remporta le prix au concours de tragédie, avec son premier ouvrage (~ 416). Un ami d'Apollodore, disciple de Socrate, le prie de raconter ce qui s'était dit à ce banquet. Justement quelques jours auparavant un certain Glaucon lui avait déjà fait la même demande : il se trouvait donc bien préparé à faire le récit de cet entretien. Ce n'est pas qu'il eût pris part lui-même au banquet, lequel remontait à quelque seize années plus tôt ; mais il avait été renseigné par un disciple fidèle de Socrate, Aristodème, et, en questionnant Socrate lui-même sur certains détails, il s'était convaincu de la véracité et de l'exactitude du 820 narrateur. Or voici ce que racontait Aristodème.

Socrate, se rendant à l'invitation d'Agathon, rencontre Aristodème et l'engage à l'accompagner. Aristodème se laisse emmener ; mais, pendant le trajet, Socrate s'arrête, absorbé dans une méditation profonde, et le laisse entrer seul chez Agathon. C'est en vain qu'on l'appelle : il ne viendra que lorsqu'il aura trouvé ce qu'il cherche. Il arrive en effet au milieu du souper, et prend place à la droite 825 d'Agathon. Le repas fini, Pausanias et Aristophane, qui ont déjà fêté la veille le triomphe d'Agathon, déclarent qu'ils veulent se ménager et boire avec modération. Profitant de ces dispositions, le médecin Éryximaque, partisan de la tempérance, propose de renvoyer la joueuse de flûte et de lier quelque conversation. « Mon ami Phèdre, dit-il, s'indigne qu'aucun poète n'ait encore fait l'éloge de l'Amour, un si grand dieu ! Si vous voulez, nous paierons à ce dieu le tribut de louanges qu'il mérite, et chacun de nous fera un discours en son honneur. » Socrate, qui fait profession de ne savoir que l'amour, accepte la proposition en son nom et au nom de toute la compagnie. 830 C'est Phèdre qui commencera.

Discours de Phèdre

L'Amour, dit-il, est le plus ancien des dieux ; car on ne lui connaît ni père, ni mère. C'est aussi le dieu qui fait le plus de bien aux hommes ; car il leur inspire la honte du mal et l'émulation du bien. Un amant en effet n'oserait s'avilir par une mauvaise action devant 835 celui qu'il aime, de sorte qu'un État composé d'amants et d'aimés serait le plus vertueux de tous.

L'amour inspire encore le courage et le dévouement, vertus qui sont récompensées par les dieux, témoin Alceste qu'ils ont rendue à la vie, et Achille qu'ils ont placé dans le séjour des bienheureux, tandis qu'Orphée, qui n'eut pas le courage de mourir, en a été puni par les femmes de Thrace. « Je conclus, dit Phèdre, que de tous les dieux l'Amour est le plus ancien, le plus auguste et le plus capable de rendre 840 l'homme vertueux et heureux durant sa vie et après sa mort. »

Discours de Pausanias

Pausanias prend ensuite la parole. Il commence par critiquer le discours de Phèdre. Phèdre, dit-il, a parlé comme s'il n'y avait qu'un seul Amour ; mais, comme il y a deux Aphrodite, une céleste et une populaire, il y a aussi deux Amours, dont il faut distinguer les fonctions si 845 l'on veut les louer suivant leurs mérites. L'Amour de l'Aphrodite populaire, qui s'attache au corps sans distinction de sexe, plutôt qu'à l'âme, n'inspire que des actions basses. Mais l'Amour de l'Aphrodite céleste, qui s'attache au sexe masculin, naturellement plus fort et plus intelligent, forme les belles liaisons qui durent toute la vie. Ce sont les sectateurs de l'Amour populaire qui ont jeté le discrédit sur cette sorte d'amour.

L'opinion sur ce point diffère d'ailleurs suivant les pays. Dans tous les Etats grecs, à l'exception d'Athènes, l'opinion est simple. En Elide, en Béotie on approuve le commerce des amants tout bonnement par pauvreté d'esprit, parce qu'on ignore l'art de gagner les cœurs par les 850 paroles. En Asie et chez les barbares, on le proscriit, parce qu'il est dangereux pour les tyrans, comme le prouve l'exemple d'Harmodios et

d'Aristogiton. A Athènes, l'opinion est complexe. On applaudit à toutes les folies de l'amour, et cependant les parents veillent avec un soin jaloux sur leurs enfants, pour les empêcher de causer avec ceux qui les recherchent. D'où vient cette anomalie ? C'est que l'amour n'est de soi ni beau ni laid ; il est beau, si l'on aime suivant les règles de l'honnêteté ; il est laid, si l'on aime contre ces règles. Or il est déshonnéte d'accorder ses faveurs à un homme vicieux et pour de mauvais motifs ; mais il est beau de se donner à un homme vertueux, pour se perfectionner par son secours dans la vertu.

Discours d'Éryximaque

Un hoquet malencontreux empêchant Aristophane de parler, Éryximaque prend sa place, non sans lui avoir copieusement indiqué les remèdes propres à l'en débarrasser. Éryximaque, qui est versé dans la médecine et dans les sciences naturelles, essaye d'établir que l'Amour étend son empire non seulement sur l'âme de l'homme, mais sur toute la nature animée et inanimée. Ici la définition de l'amour s'élargit : il devient l'union et l'harmonie des contraires, et il comporte la même dualité que l'amour humain. La médecine en fournit un premier exemple. Le corps contient des parties saines et des parties malades qui ont des désirs et des amours différents : il est beau de céder à ce qui est sain et bon, honteux de complaire à ce qui est malade et dépravé. La médecine est la science de l'amour dans les corps, relativement à la réplétion et à l'évacuation, et l'habile médecin est celui qui sait établir l'harmonie entre les contraires, comme le froid et le chaud, le sec et l'humide, l'amer et le doux.

La gymnastique et l'agriculture sont également soumises à l'amour. La musique est la science de l'amour relativement à l'harmonie et au rythme ; car c'est l'amour qui, d'éléments opposés, comme le grave et l'aigu, les longues et les brèves, produit l'harmonie et le rythme. Dans la constitution de l'harmonie et du rythme, il n'y a pas de place pour les deux amours ; mais on les retrouve dans l'application, c'est-à-dire dans la composition et dans l'éducation : ici l'artiste doit cultiver l'amour élevé et répudier l'amour vulgaire.

En astronomie, les effets de l'amour réglé se révèlent dans l'heureuse harmonie des éléments climatiques, qui produit la fertilité, et ceux de l'amour déréglé dans les pestes, les maladies des plantes, les gelées. L'astronomie est la science de l'amour en ce qui regarde les mouvements des astres et les saisons de l'année.

Enfin la religion et la divination nous apprennent à choisir le meilleur amour vis-à-vis des vivants, des morts et des dieux ; l'impiété est l'effet de l'amour désordonné.

Ainsi la puissance de l'amour est universelle : quand il s'applique au bien et qu'il est réglé par la justice et la tempérance, il nous procure une félicité parfaite, en nous faisant vivre en paix les uns avec les autres, et en nous conciliant la bienveillance des dieux.

Discours d'Aristophane

A Éryximaque succède Aristophane dont le hoquet a cessé. L'Amour, dit-il, est le protecteur et le médecin des hommes ; il les guérit des maux qui les empêchent d'être heureux. Pour juger de ses bienfaits, il faut connaître ce qu'était jadis la nature humaine. Il y avait trois sortes d'hommes : l'homme double, la femme double et l'homme - femme ou androgyne. Ils étaient de forme ronde, avaient quatre bras, quatre jambes, et deux visages opposés l'un à l'autre sur une seule tête. Vigoureux et audacieux, ils tentèrent d'escalader le ciel. Pour les punir, Zeus les coupa en deux, leur tourna le visage du côté de la coupure, afin que la vue du châtement les rendît plus modestes, et chargea Apollon de guérir la plaie. Mais dès lors chaque moitié rechercha sa moitié, et quand elles se retrouvaient, elles s'étreignaient avec une telle ardeur de désir qu'elles se laissaient mourir dans cet embrassement de faim et d'inaction. Pour empêcher la race de s'éteindre, Zeus mit par-devant les organes de la génération, qui étaient restés par-derrrière. De cette manière les hommes purent apaiser leurs désirs et enfanter, et c'est ainsi que l'Amour rétablit l'unité primitive.

Chacun de nous n'est donc qu'une moitié d'homme, et cherche sa moitié. Ceux qui proviennent des androgynes aiment le sexe différent de leur ; les femmes qui proviennent de la double femme primitive aiment les femmes, et les hommes qui proviennent de la division du double homme aiment les hommes, et ce sont les meilleurs. Lorsque chaque moitié rencontre sa moitié, l'amour les saisit d'une si merveilleuse façon qu'elles ne veulent plus se séparer : elles aspirent à se fondre ensemble et à refaire ainsi l'unité primitive.

Comme c'est l'impiété qui a causé la séparation, c'est la piété envers les dieux qui nous gagnera la faveur du dieu Amour, et qui nous fera retrouver le bonheur avec l'autre partie de nous-mêmes.

Discours d'Agathon

Agathon à son tour critique la méthode de ceux qui ont parlé avant lui. Ils ont, dit-il, moins loué le dieu qu'ils n'ont félicité les hommes d'avoir un tel bienfaiteur. La vraie manière de le louer, c'est d'expliquer d'abord ce qu'il est, puis ce qu'il fait pour les hommes. Or l'Amour est d'abord le plus heureux des dieux, puisqu'il est le plus beau et le meilleur. Il est le plus beau, puisqu'il est le plus jeune des dieux, comme le prouve son aversion pour la vieillesse ; il est aussi le plus délicat, puisqu'il fait sa demeure dans les cœurs les plus tendres ; il est le plus subtil : autrement il ne pourrait se glisser inaperçu dans les âmes ni en sortir de même ; il a la grâce, il a la fraîcheur du teint, car il ne vit que parmi les fleurs et les parfums. Il est bon, parce qu'il ignore la violence et la contrainte ; il est le plus tempérant, puisqu'il l'emporte sur le plaisir, tout plaisir étant inférieur à l'amour ; le plus courageux, puisqu'il triomphe d'Arès, le plus courageux des dieux ; le plus habile, puisqu'il inspire les poètes et les artistes, qu'il a été le précepteur des dieux mêmes et qu'il a détrôné la Nécessité, qui régnait sur eux, pour mettre à sa place l'amour du beau et la concorde. L'Amour communique aux hommes les dons qu'il possède lui-même, la beauté et la bonté. Il est le bien et le charme de la société humaine, l'objet de l'admiration et du désir des hommes et des dieux, l'auteur de tout plaisir, le consolateur de nos peines, le guide de notre vie, le bienfaiteur dont tout mortel doit chanter les louanges.

Discours de Socrate et Diotime

Socrate parle le dernier. Après avoir payé à Agathon son tribut d'éloges, non sans ironie, il marque aussitôt la différence de sa méthode et de celle des précédents orateurs. Ils ont fait hommage à l'Amour de toutes les perfections, sans s'inquiéter si elles étaient vraies ou fausses. Lui ne sait pas louer ainsi ; il ne sait que dire la vérité. Il fondera d'abord son discours sur une définition exacte et écartera les idées fausses que le vulgaire se forme de l'Amour. Pour cela il a recours à sa dialectique ordinaire, et il engage la discussion avec Agathon. - Réponds-moi, lui dit-il, l'Amour est-il l'amour de quelque chose ou de rien ? - De quelque chose assurément. - L'Amour désire-t-il ce qu'il aime ? - Oui. - Possède-t-on ce qu'on désire ? - Non. - Or tu dis que l'Amour aime et désire la beauté. Il en manque donc, et comme le beau est en même temps bon, il manque donc aussi de bonté ? - Il faut l'avouer.

Au lieu de poursuivre cet interrogatoire qui tournerait à la confusion d'Agathon, Socrate feint de céder la parole à Diotime, femme de Mantinée, savante en tout ce qui touche à l'amour. C'est elle qui l'a éclairé sur la vraie nature de l'Amour. Après lui avoir prouvé qu'il n'est ni beau ni bon, elle lui montre qu'il n'est pas pour cela laid ni mauvais, mais qu'il tient le milieu entre l'un et l'autre. Il n'est pas un dieu, puisqu'il manque du beau et du bon qui sont le partage de tous les dieux, mais il n'est pas non plus mortel : c'est un démon, c'est-à-dire un être intermédiaire entre les dieux et les hommes, chargé d'assurer les rapports entre eux.

Ce démon est fils de Poros (la Ressource) et de Pénia (la Pauvreté), qui le conçut le jour de la naissance d'Aphrodite, dont il devint le

compagnon et le serviteur. Comme sa mère, il est pauvre, maigre, mal vêtu, indigent ; mais de son père il tient le désir du bon et du beau, la hardiesse, l'esprit d'entreprise, l'amour de la sagesse. Si Socrate se le figurait autrement, c'est qu'il croyait que l'Amour est ce qui est aimé, et non ce qui aime.

925 De quelle utilité ce démon est-il aux hommes ? C'est le second point du discours de Diotime. L'Amour est l'amour du beau et du bon ; car le beau et le bon sont choses inséparables. Il désire le posséder toujours pour être heureux. Mais on n'appelle pas amour toute recherche du bonheur ; le mot ne s'applique qu'à une sorte d'acte, la génération dans la beauté, soit par le corps, soit par l'âme. La génération est une œuvre divine, et la laideur ne peut s'accorder avec le divin : la beauté seule le peut. Et pourquoi la génération est-elle l'objet de l'amour ? C'est qu'elle assure à l'homme l'immortalité, au moins l'immortalité que comporte notre nature mortelle. Or le désir du bon ne va pas sans le désir de l'immortalité, puisque l'amour consiste à désirer que le bon nous appartienne toujours.

930 C'est ce désir de l'immortalité qui explique la passion sexuelle et l'amour de leurs petits qui est si frappant chez tous les animaux, puisque le seul moyen d'être immortel, dans ce monde sujet au changement, est la génération qui substitue un individu jeune à un vieux et assure ainsi aux hommes la perpétuité. C'est le désir de l'immortalité qui gouverne les actions des hommes. Ceux qui sont féconds selon le corps aiment les femmes, parce qu'ils croient se procurer l'immortalité en procréant des enfants. Ceux qui sont féconds selon l'esprit cherchent une belle âme pour y enfanter des vertus qui doivent vivre à jamais, et le lien de ces mariages d'âmes est plus fort que celui des liaisons charnelles.

935 Jusqu'ici nous ne sommes arrivés qu'au premier degré de l'amour. Il nous faut monter jusqu'au degré suprême et nous élever des beautés d'ici-bas jusqu'à la beauté absolue, en gravissant un par un tous les degrés de l'échelle. On doit d'abord aimer un beau corps, puis, comprenant que la beauté d'un corps est sœur de la beauté qui se trouve dans tous les autres, aimer tous les beaux corps ; puis regarder la beauté de l'âme comme supérieure à celle du corps ; on verra alors la beauté qui est dans les lois et les actions des hommes. Des actions des hommes on passera aux sciences pour en contempler la beauté, et enfanter avec une fécondité inépuisable les discours et les pensées les plus magnifiques de la philosophie, jusqu'à ce qu'enfin on arrive à ne plus voir qu'une seule science, celle de la beauté absolue, idéale, éternelle, de laquelle participent toutes les belles choses. Vivre pour contempler cette beauté est la seule vie digne d'être vécue. L'homme qui vivra dans cette contemplation engendrera, non des images de vertu, mais des vertus véritables, il sera aimé des dieux, et si jamais un homme peut prétendre à l'immortalité, ce sera celui-là.

Discours d'Alcibiade

950 Aristophane allait répliquer à Socrate quand on entendit un grand fracas à la porte. C'était Alcibiade, accompagné d'une bande de buveurs, qui demandait à entrer pour couronner Agathon. Il ceint de bandelettes la tête du poète ; mais il aperçoit Socrate et feint d'être jaloux de le voir assis près du bel Agathon ; il ne laisse pas pourtant de redemander une partie de ses bandelettes au poète pour en couronner la merveilleuse tête de Socrate. Puis il se proclame roi du festin et demande qu'on boive à pleines coupes. Mais Eryximaque le prie de faire comme les autres convives et de prononcer à son tour un éloge de l'Amour. Alcibiade répond qu'en présence de Socrate il n'oserait louer personne, ni dieu, ni homme. Il fera si l'on veut l'éloge de Socrate. On le prie de le faire. « Socrate, dit-il, ressemble à ces Silènes qui renferment des images des dieux et au satyre Marsyas : il est, comme lui, un effronté moqueur et un joueur de flûte supérieur à lui, car, sans instrument, par de simples discours, il tient tout le monde sous le charme. Jamais, pour ma part, ni Périclès ni les autres grands orateurs ne m'ont ému comme lui ; il me fait rougir de la vie que je mène et me rend mécontent de moi-même. J'ai dit qu'il ressemblait aux Silènes ; en effet, quand il parle sérieusement et qu'il s'ouvre enfin, que de trésors divins l'on voit en lui ! Il a l'air d'aimer les beaux jeunes gens ; au fond il dédaigne leur beauté, comme il dédaigne la richesse et les autres avantages dont les hommes sont vains. Je le sais par expérience. Le croyant épris de ma beauté, j'essayai de le séduire, dans l'espoir qu'il me communiquerait sa science ; mais 960 j'eus beau me ménager des tête-à-tête avec lui, le défier à des exercices de gymnastique, l'inviter à souper et le retenir sous mon toit, il n'eut que du dédain pour ma beauté : sa tempérance est invincible. Puis, nous fîmes campagne ensemble à Potidée ; là, je le vis surpasser tout le monde par son endurance et étonner l'armée par sa facilité à supporter le froid. Il me sauva la vie dans cette expédition, et c'est lui qui méritait le prix de la valeur qui me fut attribué. A Déliion, sa fière attitude pendant la retraite tint à l'écart tous ceux qui auraient eu la velléité de l'attaquer. Mais ce qui est le plus admirable en lui, c'est l'originalité de ses discours ; eux aussi ressemblent aux Silènes : 965 grossiers d'apparence, ils renferment un sens divin. Voilà ce que j'avais à dire de Socrate. Profite de mon expérience, Agathon, et ne te laisse pas prendre au jeu de cet homme qui, sous couleur d'aimer, capte l'amour d'autrui. »

Épilogue

970 On rit de la candeur d'Alcibiade. Socrate détourna l'attention des louanges qu'il venait de recevoir en badinant sur la jalousie du jeune homme, et en priant Agathon de n'y point avoir égard et de venir plutôt s'asseoir à sa droite, pour qu'il fit son éloge. Mais une nouvelle bande de buveurs arriva qui remplit toute la salle de tumulte. On se remit à boire jusqu'à ce que le sommeil eût réduit les plus intrépides. Socrate seul tint jusqu'au matin, puis se rendit à ses occupations habituelles.

L'amour dans le Phèdre

975 Le Banquet n'est pas le seul ouvrage où Platon ait traité de l'amour. La plus grande et la plus belle partie du Phèdre est consacrée à la même question. Platon y distingue deux espèces d'amour, l'amour vulgaire et l'amour honnête. L'amour vulgaire, qui ne vise qu'au plaisir, est égoïste, jaloux, tyrannique ; il ne va jamais sans injures et querelles violentes et il aboutit fatalement à la brouille et à l'abandon. Les deux discours où Lysias et Socrate exposent ces idées sont comme le commentaire du passage où Pausanias établit l'existence de l'Amour vulgaire, serviteur de l'Aphrodite populaire. L'amour honnête correspond à l'Amour céleste, serviteur de l'Aphrodite céleste. La doctrine est donc la même dans les deux ouvrages ; mais elle est présentée d'une manière différente. Dans le Phèdre, elle est rattachée au système des Idées et de la réminiscence. Les âmes humaines ont jadis suivi le cortège des dieux, lorsqu'ils vont contempler de l'autre côté du ciel le monde des Idées. Mais, entravées dans leur essor par les passions brutales, elles n'ont pu, et pas toutes, que l'entrevoir, pour retomber ensuite sur la terre. Une seule Idée, celle de la Beauté, dont l'éclat resplendit entre toutes les autres, a laissé en elles un souvenir durable ; et toutes les fois qu'ici-bas elles rencontrent quelque objet où brille l'image de la beauté absolue, elles s'élancent vers lui, elles l'aiment, 985 ou plutôt elles aiment la beauté absolue dont il porte le reflet. Cette théorie a séduit les poètes depuis Pétrarque jusqu'à nos jours, et son règne n'est pas fini, parce qu'elle contient une part de vrai. Quand nous recevons le coup de foudre, par exemple, n'est-ce pas l'idéal révélé soudain qui ravit tout notre être ? Il est vrai que nous ne remontons point dans le ciel pour y trouver l'origine de cet idéal : il est en nous, il est notre œuvre, et voilà pourquoi il diffère en chacun de nous.

L'amour dans le Banquet

990 Le Banquet nous offre une autre explication de l'amour. Diotime, qui représente Platon lui-même, le définit la génération dans la beauté, et le rattache au désir d'immortalité qui travaille tous les êtres vivants. L'homme veut se survivre à lui-même, et tous les travaux des

ambitieux et des artistes ont pour but l'immortalité ; mais leurs efforts ne perpétuent que leur nom, tandis que l'amour perpétue l'homme lui-même dans ses enfants. Voilà pourquoi c'est un sentiment universel, qui gouverne non seulement les hommes, mais tous les êtres vivants. Cette explication de l'irrésistible instinct qui porte les sexes l'un vers l'autre est certainement ce que l'on a trouvé jusqu'ici de plus juste et de plus profond sur ce sujet.

Mais Platon va plus loin. Il prétend que la génération charnelle n'est que le premier degré de l'amour, et qu'une âme bien née doit s'élever de l'amour des corps à l'amour des âmes, puis à l'amour des sciences, pour aboutir à l'amour de la beauté absolue, théorie fameuse, qui égale en célébrité celle du Phèdre, mais plus brillante que solide. Elle repose en effet sur la confusion de choses d'un ordre tout à fait différent. L'amour proprement dit, la vertu et la science n'ont pas le même but et ne relèvent pas des mêmes facultés. L'amour est un instinct physique qui vise à la perpétuité de l'espèce ; la vertu relève de la conscience et recherche la perfection individuelle ; enfin la science naît de la curiosité et a pour objet la connaissance. Le fossé qui sépare ces trois choses nous paraît infranchissable. Il n'existait pas pour Platon qui soutient partout que le beau, le bien et le vrai sont inséparables, que tout ce qui est bon est beau, et que connaître le bien, c'est le faire. Dès lors l'enthousiasme qu'il ressent pour la beauté lui semble du même ordre que celui que lui inspirent la vertu et la science.

Platon commet une autre confusion quand il prend pour de l'amour ce qui n'en est qu'une déviation malade. A ses yeux l'amour de la femme est un amour inférieur ; seul, l'amour de l'homme pour l'homme est digne de séduire une âme généreuse, née pour la philosophie. Il est vrai que cet amour doit avoir pour but l'enfantement de la science et de la vertu dans l'âme du bien-aimé. Le manteau de la philosophie sert à couvrir ici de singuliers égarements, et l'on aurait bien de la peine à prendre Platon au sérieux si l'on ne savait combien il est difficile aux meilleurs esprits d'échapper aux erreurs de leur temps

On trouve encore dans le Banquet deux autres explications de l'amour, ce dont il ne faut pas s'étonner, car l'amour est un sentiment complexe, qu'on peut considérer de points de vue divers. Le médecin Éryximaque explique l'harmonie du monde par l'amour, qui est l'union des contraires. Chez les hommes aussi les contraires s'attirent, et c'est leur attrait réciproque qui constitue l'amour humain : c'est parce que l'homme et la femme diffèrent qu'ils sont portés à se rapprocher ; la faiblesse attire la force et de leur union résulte l'harmonie.

A cette théorie métaphysique, Aristophane oppose la doctrine contraire du semblable attiré par le semblable. Selon lui, nous ne sommes plus que des moitiés d'homme, et chacun de nous cherche sa moitié pour reformer l'unité primitive. Ainsi, tout en partant d'un principe opposé, la théorie d'Aristophane aboutit à l'unité, comme celle d'Éryximaque, mais elle est moins exacte et moins vraie. L'amour est lent à se former entre des personnes qui se ressemblent, elles s'arrêtent plutôt à l'amitié ; il éclate au contraire subitement et avec violence entre des personnes de caractère opposé. Ce que nous cherchons, entre autres choses, dans l'amour, c'est l'attrait de l'inconnu, et lorsque notre curiosité est satisfaite, notre passion s'émousse et fait place à l'indifférence : c'est ce qui explique l'inconstance, une des misères que l'amour traîne à sa suite.

Malgré la variété des points de vue où Platon s'est placé, il n'a pas épuisé le sujet, qui d'ailleurs va se compliquant avec le progrès de la civilisation ; car l'humanité se comporte envers l'amour comme les orateurs du Banquet : elle le pare de toutes les perfections et lui fait hommage de tout ce qu'elle invente et découvre de raffinements et de délicatesses dans le monde du sentiment. Mais son regard pénétrant a démêlé l'essentiel ; il a su discerner dans l'obscurité de l'instinct le but que poursuit la nature et les moyens dont elle se sert pour y conduire les hommes. Ce n'était pas sans raison que Socrate, ou plutôt Platon qui parle par sa bouche, se vantait d'être savant en amour.

La composition du dialogue

La forme du dialogue ordinaire, comme ceux que Socrate engageait à la Lesché, au gymnase ou dans la rue, se fût prêtée difficilement à l'exposition de ces théories variées. Platon a trouvé pour les placer un cadre approprié à leur diversité, celui d'un banquet terminé par une conversation réglée sur un sujet choisi. La vogue de la rhétorique au temps de la guerre du Péloponnèse avait mis à la mode ces sortes de divertissements littéraires. Platon, comme Xénophon et les autres socratiques, met à profit cet usage nouveau. Chacun des convives exposera une face de la question : Phèdre, les effets bienfaisants de l'amour dans l'État ; Pausanias, la distinction des deux amours qui est comme une première ébauche du discours de Diotime ; Éryximaque, le rôle de l'amour au point de vue cosmogonique et la théorie des contraires ; Aristophane, celle des semblables, et Agathon, le principe que l'amour est l'amour du beau, principe sur lequel Socrate, le vrai porte-parole de Platon, va fonder, à son tour, la doctrine de l'amour charnel et de l'amour philosophique. Après la théorie viendra l'exemple du parfait amant réalisé dans Socrate, âme divine qui, déjà détachée de la beauté terrestre, n'est pas loin du dernier terme de l'initiation à l'amour, la contemplation de la beauté absolue. C'est Alcibiade, convive inattendu, qui ajoutera ce couronnement à l'ouvrage. Tel est le cadre où s'ajustent ces diverses théories de l'amour complétées par le vivant exemple de Socrate.

Les personnages

Quant aux personnages qui s'y meuvent, ce ne sont pas de simples porte-parole : ce sont des hommes copiés sur le vif. Platon aurait sans doute illustré son nom dans l'art dramatique, si la philosophie ne l'avait de bonne heure enlevé à la scène. En tout cas, il sait donner au plus insignifiant de ses personnages un caractère particulier, et chacun de ses ouvrages est une galerie d'originaux. Il y a, par exemple, dans le Banquet deux figures tout à fait accessoires, celles d'Aristodème et d'Apollodore. Elles n'en sont pas moins nettement dessinées. Ce sont deux sectateurs enthousiastes de Socrate, qui le suivent pas à pas, notent ses discours, et les rapportent avec la conviction de contribuer au grand édifice de la philosophie ; mais chacun d'eux est marqué d'un trait qui lui est propre : c'est l'humeur contre les mondains qui méprisent la philosophie chez Apollodore, c'est la modestie chez Aristodème.

Phèdre

Voici maintenant les figures des personnages importants. C'est d'abord Phèdre, le jeune Athénien enthousiaste, passionné pour toutes les nouveautés, avide de discussions et de discours, courant des leçons du sophiste Hippias à celles du rhéteur Lysias, auditeur assidu de Socrate : tel nous le voyons dans le Phèdre, tel nous le retrouvons ici.

Pausanias

C'est ensuite Pausanias, l'amant d'Agathon, fougueux sectateur du plaisir sensuel, dont il s'était fait le défenseur dans un traité donné au public. Platon adoucit la crudité de ses opinions et couvre d'un spécieux prétexte sa passion grossière, car il ne faut pas qu'il se trouve en opposition avec Socrate et rompe par sa brutalité l'harmonie générale de l'ouvrage. Il se présente donc comme un partisan résolu de l'amour des garçons, mais il y met de la décence ; il est habile à manier la parole et versé dans l'art des distinctions subtiles : c'est un bon disciple d'Isocrate.

Éryximaque

Éryximaque est le pédant de la compagnie : il a de solides connaissances non seulement en médecine, mais dans les sciences naturelles, et il ne manque jamais l'occasion de faire une leçon et d'étaler son érudition. L'humeur maligne d'Aristophane se donne carrière à ses dépens, mais avec l'urbanité qui convient dans une réunion d'honnêtes gens.

Aristophane

1065 Platon a copié sur le vif la manière d' Aristophane. C'est un poète à qui les idées abstraites se présentent sous des formes concrètes, d'une drôlerie, d'une originalité saisissantes. Cette invention bizarre des hommes doubles, dont il peint la forme et les avatars avec des détails plastiques si minutieux qu'on oublie l'in vraisemblance, rappelle certaines scènes des Oiseaux et de Lysistrata dont Platon s'est heureusement inspiré.

Agathon

1070 A la force comique d' Aristophane s'oppose la rhétorique solennelle et fleurie d' Agathon, en qui l'on reconnaît l'élève de Gorgias. C'est un homme du monde, riche et de belles manières. Vrai poète, il ne descend pas dans les détails ennuyeux de l'économie domestique et laisse ses esclaves diriger sa maison. Il est beau, il a du talent, et il accepte la louange, sans que jamais sa modestie s'en effarouche. Il ne faut pas s'en étonner ; Socrate non plus ne proteste pas contre les louanges d' Alcibiade : les anciens ne connaissent pas notre fausse modestie ; leur vanité est naïve, et cette naïveté, tout en nous faisant sourire, nous dispose à l'indulgence

Socrate

1075 Entre tous ces orateurs, Socrate se distingue par son amour de la vérité. Au lieu de faire comme ceux qui ont parlé avant lui et d'attribuer à l'Amour toutes les perfections de la terre et du ciel, il s'attache uniquement à chercher et à dire la vérité. Pour lui, la seule méthode qui la fasse découvrir est la dialectique. Or la loi du festin lui impose un discours suivi. Plutôt que de déroger à la méthode de la dialectique, il a recours à un subterfuge : il simule un entretien avec Diotime. On y retrouve le chasseur infatigable, qui poursuit le vrai de question en question et qui s'élève degré par degré jusqu'aux régions inaccessibles aux mortels, où planent les purs esprits. Alcibiade complète le portrait, en nous faisant voir la continence, l'endurance, le courage, la puissance de réflexion et de parole de cet amant de la beauté, de la vérité et de la vertu.

Alcibiade

1085 Enfin le dernier venu, Alcibiade, est peint avec une naïveté charmante. Beau comme Agathon, riche comme lui, il est fier de sa beauté, orgueilleux de son rang ; il a les manières d'un homme qui se sait élevé au-dessus des autres ; il raille, mais sans aigreur ; il est frivole, il aime la popularité. Mais comme il nous plaît par sa belle humeur, la franchise avec laquelle il avoue ses défauts et ses inconséquences, et surtout son admiration enthousiaste pour Socrate, qui révèle le plus beau naturel !

Les traits de mœurs

1090 Cette vérité des personnages donne un charme particulier à leurs discours. Nous nous croyons transportés dans un banquet véritable, au milieu d' Athéniens du Ve siècle qui s'amuse à traiter des plus hautes questions philosophiques, comme d'autres s'amuseraient à parler de combats de coqs ou de courses de chevaux. Une chose augmente encore l'illusion, ce sont les détails familiers que Platon laisse tomber sans y penser, sans en avoir l'air du moins, pour ajouter à la vraisemblance du récit. Au début, c'est une discussion entre Apollodore et un ami, dont tous les traits sont calculés pour éveiller l'intérêt et la curiosité ; puis ce sont les intermèdes pleins de détails empruntés à la réalité. Un convive se présente-t-il : un esclave vient lui laver les pieds. Le repas fini, on fait des libations, on chante le péan et l'on n'oublie aucune des cérémonies qui sont de règle en pareille occasion. Dans le cours de la réunion, Alcibiade arrive avec une bande de joyeux buveurs, soutenu par une joueuse de flûte ; il se nomme lui-même roi du festin et ordonne aux convives de boire à pleines coupes. Puis une autre bande avinée fait irruption dans la salle et le banquet philosophique se termine en une orgie tapageuse, où tous les convives s'endorment successivement, à l'exception de l'invincible Socrate. Tous ces traits de mœurs jetés dans le cours du récit, avec brièveté et discrétion, ne reposent pas seulement le lecteur de l'attention que réclament les longs discours ; ils découvrent à ses yeux la salle du festin, les hôtes, leurs figures, leurs divertissements. Il est devenu par un coup de baguette magique le témoin muet, mais charmé du banquet d'Agathon ; il écoute les discours du plus illustre des philosophes et du plus aimable des Athéniens, et le livre est fini que son illusion dure encore.

Les dates du Banquet, du récit et de la composition

1105 Le texte même de Platon permet de déterminer l'époque où eut lieu le banquet d'Agathon. L'ami d'Apollodore lui ayant demandé en quel temps eut lieu la réunion : « En un temps, répond Apollodore, où nous étions encore enfants, lorsque Agathon remporta le prix avec sa première tragédie, le lendemain du jour où il offrit avec ses choreutes le sacrifice de victoire. » (173 a). Or nous savons par Athénée (v. 217 a) que ce fut en ~ 416, sous l'archontat d'Euphème, qu'Agathon fut couronné.

1110 Diverses indications permettent aussi de déterminer à une année près l'époque où Apollodore est censé faire son récit. « Ne Sais-tu pas, dit Apollodore à son ami, qu'il y a plusieurs années qu'Agathon n'est pas venu à Athènes ? » Or les Thesmophories d'Aristophane, qui sont de ~ 411, nous apprennent qu'il y était encore en ~ 411, tandis que le même Aristophane, dans les Grenouilles, qui sont de ~ 405, parle de l'exil volontaire d'Agathon. D'autre part, Archélaos, à la cour duquel Agathon s'était laissé attirer, ayant été assassiné en ~ 399, il est vraisemblable que le poète quitta dès lors la Macédoine. On peut conclure de ces faits que le récit fait par Apollodore se place entre ~ 405 et ~ 399, probablement en ~ 400.

1115 Mais la date qu'il nous importe le plus de connaître est celle de la composition de l'ouvrage. Un détail historique relatif à l'année ~ 385 indique qu'il ne fut pas écrit avant cette année-là. Dans son discours, Aristophane explique (193a) que l'homme double fut dissocié par Zeus comme les Arcadiens le furent par les Lacédémoniens. C'est une allusion au démembrement infligé à Mantinée par les Lacédémoniens. Pour se venger de l'infidélité des Arcadiens pendant la guerre que Sparte mena contre Argos et en d'autres occasions ils dispersèrent la population de Mantinée, capitale de l'Arcadie, en quatre bourgades. Or le fait eut lieu en ~ 385 (voir Xénophon, *Helléniques*, V, 2, I). Il avait fortement frappé les esprits des Grecs et le souvenir devait en être tout frais pour que Platon l'ait cité dans le Banquet.

1120 Un autre détail fortifie la conclusion que l'on tire de ce démembrement de Mantinée. Il est dit (182 b) qu'« en Ionie et dans beaucoup d'autres pays où dominant les barbares, l'amour des garçons passe pour honteux ». Or l'Ionie retomba sous le joug des barbares par le traité d'Antalkidas, qui est de ~ 387. De ces deux anachronismes, on peut conclure en toute sûreté qu'on ne peut reporter la composition du Banquet à une époque antérieure à ~ 385 et qu'il fut écrit cette année-là ou la suivante.

1125 Entre quels ouvrages faut-il le placer ? Wilamowitz et L. Robin le placent avant la République, et l'on s'accorde généralement à donner la priorité au Banquet. Je n'ose pas contredire une opinion si générale ; cependant je serais assez tenté de placer le Banquet après la République, où se trouve exposée, pour la première fois la théorie complète des Idées. Le Banquet la suppose bien connue, et il pourrait avoir été rédigé soit pendant la composition de la République, soit après.

1130 [...]

Discours d'ARISTOPHANEIntroduction

Le Banquet de PLATON est un dialogue imaginaire sur l'amour, dialogue qui met en scène différents convives qui bien qu'ayant existé n'ont jamais vécu à la même époque.

Un tel procédé anachronique peut nous amener à penser que le temps et le lieu ne comptent pas ici, dans la mesure où le récit philosophique est atemporel et par conséquent encore d'actualité.

Par ailleurs ce qui fait la force du discours philosophique, ce ne sont pas les individus qui s'expriment mais davantage les idées qui sont exprimées. Nous pouvons voir ici apparaître une des idées principales de la philosophie de SOCRATE qui, contrairement aux sophistes, acceptait de ne pas imposer sa personnalité pour se mettre au service de la vérité : critiquant AGATHON qui ne peut contredire SOCRATE, ce dernier affirme : « ce n'est pas moi que tu ne peux contredire, il est facile de contredire SOCRATE, mais c'est la vérité même que tu ne peux contredire ». Or comme la vérité est universelle, elle n'appartient par conséquent à aucune époque déterminée ni à aucun individu particulier..

Ce discours vise à nous donner une idée de ce qu'est l'amour en procédant à un dépassement successif de ce que peuvent en dire les différents participants. Le discours d'ARISTOPHANE suit celui de PHEDRE pour qui ÉROS est un être divin, celui de Pausanias qui détermine deux formes d'amour : l'une terrestre et l'autre céleste et enfin celui de d'ERYXIMAQUE qui voit en ÉROS un principe cosmique harmonisant les formes contraires de l'univers.

Le discours d'ARISTOPHANE, est le premier à nous donner une approche originale de l'amour en essayant d'en déterminer l'origine et la nature à travers un mythe, ce que n'avaient pas fait jusqu'à présent les différents orateurs se contentant simplement d'évoquer les vertus et les caractéristiques de l'amour. Ce discours rompt donc radicalement avec ceux qui l'ont précédé autant par le fond que par la forme qui contient une dimension comique. Au delà de cette apparente légèreté, ce discours est un des plus profonds qui soient puisqu'il pose les jalons du discours de DIOTIME tout en affirmant son irréductible originalité par rapport à lui.

Par l'analyse de ce mythe, nous verrons, en effet, que l'amour n'est pas un Dieu comme l'affirme également DIOTIME dans son discours. Pourtant l'amour chez ARISTOPHANE ne puise pas sa source à un idéal transcendant mais à une origine immanente puisqu'il naît de la nature des hommes qui ont été coupés en deux par les Dieux. Séparés de leur moitié les hommes éprouvent ainsi un manque qui les pousse à chercher désespérément leur totalité perdue, leur origine archaïque.

Ce Discours est donc important au sens où il annonce déjà le discours de DIOTIME pour qui ÉROS ne peut être considéré comme divin. De la même façon, il met, d'ores et déjà, en avant le fait que l'amour naît d'un manque, d'une indigence, ce que nous montrera d'une autre façon le discours de DIOTIME. Néanmoins la différence réside dans l'objet même du désir. Pour DIOTIME, il s'agit d'une aspiration à une identité transcendante, celle de l'idée du beau alors que chez ARISTOPHANE l'identité recherchée est celle d'une nature primitive.

Par ailleurs, ce discours s'oppose directement à celui d'ERYXIMAQUE. Selon ce dernier l'amour procède de l'attraction des contraires, dont il est la réunion harmonieuse. Chez ARISTOPHANE, au contraire, il exprime le désir inconscient de retrouver sa propre unité et sa propre totalité. De ce fait «ma moitié» est mon semblable, l'autre part de moi-même.

Pour montrer l'intérêt philosophique de ce passage ainsi que son actualité, nous mettrons en parallèle l'analyse du mythe d'ARISTOPHANE avec la conception psychanalytique du désir établie par LACAN.

Explication

ARISTOPHANE tente, par son discours symbolique, d'expliquer l'origine de l'amour ainsi que celle du désir qui en est la condition. Cette origine est d'ordre immanente puisqu'elle s'attache à la nature archaïque du genre humain. De ce point de vue l'amour n'est pas selon ARISTOPHANE une divinité extérieure à l'homme, telle que l'avaient considéré les orateurs précédents. Il est bien plutôt une puissance immanente naît de la condition humaine et de son évolution. ARISTOPHANE nous dresse donc le portrait de notre ancienne nature afin de comprendre la généalogie et la naissance de l'amour en l'homme.

Dans des temps reculés, la nature humaine n'était pas la même que celle observée aujourd'hui. Il existait des êtres ronds dotés de deux sexes, identiques ou opposés et formant ainsi une totalité plénière. Ces êtres ronds étaient de trois sortes : les mâles, enfants du soleil, les femelles, enfants de la terre et les androgynes, enfants de la lune. Comme leur parent astral ils présentaient la même rotondité, ils étaient sphériques et d'une seule pièce. Il est à ce sujet intéressant de noter que la forme particulière de ces êtres, la rondeur, constitue en elle-même un symbole de totalité. Nous retrouvons cette interprétation chez Jung pour qui le Soi (totalité humaine englobant la conscience et l'inconscient) se trouve représenté au niveau symbolique par des mandalas qui ne sont autres que des formes circulaires.

Ces êtres ronds, pleins, ne pouvaient éprouver de manque puisque vivant en totale fusion, ils se suffisaient à eux-mêmes. Cette unité fusionnelle ne pouvait par conséquent manifester l'existence d'un quelconque désir. En effet, comme nous le montre le mythe de la naissance d'ÉROS dans le discours de DIOTIME, le désir vient toujours avec le manque et ne s'en sépare point. Il est la nostalgie d'une absence, d'un astre disparu, jadis contemplé par l'individu car on ne peut désirer que ce dont on manque.

Ainsi ces êtres étaient-ils comblés par leur nature et ne pouvaient éprouver aucun manque, aucun désir. Du fait de leur nature particulière, ces êtres faisaient concurrence aux dieux, puisque comme eux, ils étaient comblés, parfaits, achevés et s'auto suffisaient n'exprimant aucun manque. Ainsi avaient-ils autant de pouvoir que les Dieux et voulaient se hisser jusqu'au ciel afin d'occuper la place que réclamait leur nature.

De prime abord, cette volonté peut paraître manifester une prétention et une certaine forme d'orgueil de la part de ces êtres. De ce point de vue nous pouvons établir une corrélation entre cette interprétation et le mythe de la tour de Babel (réf : la Bible, livre de la Genèse). Ce mythe était destiné à illustrer la punition de l'orgueil des hommes qui voulaient élever leur monument jusqu'au ciel comme un défi à la divinité : Dieu aurait jeté parmi eux la confusion pour qu'ils ne parlent plus une seule mais plusieurs langues, ce qui devait les empêcher de se comprendre les uns les autres. Au niveau étymologique Babel signifie *balal* qui renvoie à l'hébreu : *mêler, confondre* ou encore à la ville de Babylone : *bab-ili*, la porte du Dieu. Comme dans le mythe d'ARISTOPHANE l'unité première des hommes, dangereuse pour les Dieux, aurait provoqué leur courroux, de sorte qu'ils les séparèrent en introduisant des langues différentes, source d'incompréhension.

Pourtant la volonté de ces êtres à se hisser jusqu'au ciel, paraît finalement légitime, dans la mesure où, ne manquant de rien, ces êtres sont comme les Dieux et possèdent la même perfection. Pourtant, si tel est le cas, on peut se demander pourquoi ces êtres aspirent à posséder le même statut que les Dieux, sinon parce qu'il leur manque quelque chose : la reconnaissance de leur nature divine.

Quoi qu'il en soit les Dieux, jaloux (rivalité : reconnaissance et refus de l'égalité) pris de colère, décidèrent de couper ces êtres en deux, les condamnant ainsi à éprouver un manque et à quêter durant toute leur existence leur totalité perdue en cherchant leur moitié.

Selon ARISTOPHANE la totalité est donc première et le désir naît d'un arrachement et d'un traumatisme, d'un manque, d'une absence, d'une séparation.

Nous pouvons constater, à la différence du discours de DIOTIME, que le désir ici ne tend pas à retrouver une unité transcendante, celle de l'un, principe intelligible de toute chose. Il a une origine immanente naît d'une séparation, d'une blessure, d'un arrachement primordial d'avec une totalité originelle, désormais interdite par les Dieux.

Nous pouvons mettre en parallèle ce récit symbolique avec l'explication psychanalytique de la naissance du désir donnée par LACAN, naissance rendue possible grâce à « la loi du père ». LACAN fait d'ailleurs directement référence au discours d'ARISTOPHANE dans le livre XI de son Séminaire. « je me permettrai d'avancer devant vous un mythe -sur lequel je prendrai le parrainage historique de ce qui est dit au Banquet de PLATON, dans la bouche d'ARISTOPHANE, concernant la nature de l'amour »

Comme pour le mythe de l'androgyne, le même, la fusion, sont chronologiquement premiers chez LACAN car avant sa naissance, l'enfant ne fait qu'un avec sa mère. Ainsi n'éprouve-t-il aucun manque, aucun désir et ne peut de ce point de vue aspirer à l'autre comme autre. La naissance constitue donc la rupture primordiale, la blessure charnelle qui sépare la mère d'avec l'enfant comme nous l'indique la cicatrice laissée au milieu du ventre après la coupure du cordon ombilical (n'oublions pas que le nombril est évoqué dans le discours d'ARISTOPHANE et qu'il constitue une trace indélébile, comme le rappel de notre nature originelle que nous avons oubliée. Il vient « commémorer l'état ancien » comme un rappel de ce dont nous avons perdu ou occulté le souvenir).

Mais, chez LACAN, cette première rupture physique n'ouvre pas encore la voie d'accès au désir car bien que physiologiquement séparé d'avec sa mère, l'enfant conserve au sein de son psychisme le fantasme de l'unité fusionnelle avec elle. Ainsi n'éprouve-t-il pas encore de manque et de désirs qui le pousseront à s'ouvrir à l'autre pour rechercher son unité originelle, la fusion perdue dans une sorte de quête nostalgique à travers des objets de substitution.

Il faut donc que la rupture s'effectue également au niveau symbolique, autrement dit que l'enfant reconnaisse au niveau de sa représentation psychique la signification de sa blessure physique représentée par le nombril. Cette séparation symbolique se manifeste à travers les dessins que peuvent faire les enfants, dessins dans lesquelles ils figurent le nombril (Denis VASSE : l'ombilic de la voix).

Comme nous l'indique, en effet, le discours de DIOTIME, le manque n'est pas une pure négation, une privation. il est manque, absence et comme tel présuppose le souvenir d'avoir jadis possédé le bien qui se manifeste en creux ou d'avoir fait l'expérience de ce dont on manque. Chez ARISTOPHANE, ce désir est retour nostalgique à la fusion, au même, à l'identique, résidu de notre ancienne nature dont nous conservons la marque, la cicatrice, la blessure et le désir sans savoir au fond à quoi ils renvoient. Ce désir qui a pour objet le retour fusionnel se trouve exprimé chez ARISTOPHANE à travers le vœu profond des amants couchés l'un à côté de l'autre. Si Héphaïstos leur demandait ce qu'ils veulent ils aspireraient à être soudés l'un à l'autre pour ne former plus qu'un et retrouver leur ancienne condition.

Or la conscience qu'il nous manque quelque chose, le jaillissement du désir, n'est rendu possible que par une séparation, une déchirure qui n'est possible chez LACAN que par l'intervention d'un tiers, le père, qui instaure la loi et la rupture psychologique cette fois-ci où devient possible l'accession du désir.

Nous voyons ici que les dieux jaloux, dans le discours d'ARISTOPHANE, jouent exactement le même rôle que le père dans l'interprétation psychanalytique de la naissance du désir. Il sépare, tranche, scinde et différencie l'indifférencié. L'amarre est alors détachée et l'élan est possible vers le large, vers des objets nouveaux où le désir traduit l'errance et la quête d'une unité originelle à jamais perdue car interdite par la loi.

Le fantasme de l'unité fusionnelle avec la mère étant, en effet, refoulé dans l'inconscient, le désir n'a pas d'objet autre que l'interdit lui-même. L'objet du désir à jamais inaccessible à la conscience est ce que LACAN appelle : *Das Ding*, « la chose » en allemand

Le désir exprime alors une tension vers l'autre sans savoir ce qu'il quête, il s'élance vers son objet sans savoir au fond à qui il s'adresse: il est de son essence de n'être jamais satisfait, de réclamer toujours autre chose, d'ignorer au fond ce qu'il souhaite.

Nous retrouvons cette idée dans le discours ARISTOPHANE puisque les êtres séparés désespèrent l'autre, leur moitié tout en ayant oublié leur nature archaïque d'être total et comblé. Ceci permettrait d'expliquer comment des êtres peuvent « connaître » et donc désirer ce qu'ils ne possèdent pas autrement dit aspirer à revivre une expérience dont ils n'ont pas même le souvenir (l'explication de PLATON étant attachée quant à elle à la théorie de la réminiscence).

Critique

Nous pouvons formuler une critique qui serait celle de DIOTIME. Selon elle l'amour, ne saurait se réduire à une contemplation narcissique d'une nature originelle perdue et désespérément quêtée par des individus séparés. Il vise quelque chose de transcendant, une forme supérieure qui se trouverait dans le ciel des idées. Cette forme ne serait pas seulement l'expression de la totalité de deux êtres d'abord séparés, d'un monde clos fermé aux autres objets du monde mais celle de tous les êtres.

L'idée du beau que vise l'amour abolit, en effet, toutes les différences et constitue le modèle inaltérable de toutes les beautés particulières. Ainsi en aimant le beau en soi ce n'est pas moi ou ma moitié que j'aime mais tous les hommes, toutes les formes de beauté qui procèdent de l'idée du Beau. Chez DIOTIME l'identité visée à travers le désir est donc plus englobante que celle exprimée par ARISTOPHANE qui se réduit à une fusion narcissique, à une unité à deux indifférente au reste du monde.

Pourtant à y regarder de plus près, nous constatons que ces deux théories de l'amour expriment des idées communes.

Dans les deux cas, le désir renvoie à une expérience passée car on ne saurait avoir aucun désir de ce que l'on ignore. Si l'on veut un approfondissement métaphysique, il postule un autre monde que le monde présent, ce monde pouvant être le monde des idées (selon SOCRATE), une origine perdue (ARISTOPHANE) ou encore le royaume des fantasmes (selon la théorie psychanalytique).

Dans tous les cas la conséquence est identique, à savoir qu'il est de l'essence du désir de ne pouvoir être satisfait ici bas, qu'aucun objet donné dans ce monde ne peut combler le désir.

Par ailleurs le discours d'ARISTOPHANE comme celui de PLATON postulent que le désir est désir du même, de l'identique que celui-ci se trouve situé dans un idéal transcendant figuré par les idées pures chez PLATON ou dans une nature originelle chez ARISTOPHANE.

Si nous voulions formuler une critique plus radicale à l'adresse d'ARISTOPHANE et donc de SOCRATE lui-même, il faudrait dire avec LEVINAS que le désir n'est pas désir du même, mais qu'il est une ouverture radicale à l'Altérité irréductible à toute forme d'identité qu'elle soit idéale ou fusionnelle.

Discours de DIOTIME

Introduction

Ce discours de SOCRATE se réfère aux propos de DIOTIME (prêtresse) et se situe vers la fin du dialogue du « Banquet ». Il est bon de signaler à cet égard que SOCRATE se fait le porte parole de la vérité. Il n'hésite pas une seule seconde à reconnaître son ignorance pour

laisser parler la voix de la sagesse, incarnée par DIOTIME. Cette attitude de SOCRATE est intéressante dans la mesure où elle fait échos à la nature double d'ÉROS dont il est question dans le début de cette initiation.

Comme ÉROS qui est ignorant par sa mère et riche du côté de son père, SOCRATE est un intermédiaire entre l'ignorance et le savoir: il est amoureux de la vérité qu'il sait ne pas posséder. D'où la sagesse socratique: «je sais que je ne sais rien».

Ce discours répond à divers éléments des allocutions qui l'ont précédé. SOCRATE y reprend, souvent en les critiquant, des propos tenus auparavant par PHEDRE et d'Agathon qui glorifient la beauté absolue de l'amour et sa perfection divine. Mais il critique aussi la perspective d'ARISTOPHANE pour qui le désir exprime la quête d'une totalité perdue, celle de notre nature originelle.

L'amour tel que le décrit PLATON à travers la bouche de DIOTIME correspond à ce que les Grecs appelaient « Daïmon » c'est-à-dire à un intermédiaire entre les Dieux et les hommes et pas du tout à une divinité comme le laissaient entendre PHEDRE et AGATHON. Tout au long du texte, c'est le caractère ambigu de l'amour qui confirmera cet aspect paradoxal du Daïmon.

Nous verrons ainsi quelle est la nature double d'ÉROS et du désir qui n'est ni tout à fait indigent ni tout à fait riche, ni tout à fait ignorant ni tout à fait savant mais qui exprime une tension un élan entre les deux. Puis nous essaierons de déterminer quelle fin ultime vise l'amour chez PLATON en analysant la dialectique ascendante vers l'idée du Beau et du Bien proposée à travers le discours. Enfin nous verrons quels types de désirs engendrent l'amour en l'homme: il s'agira du désir d'éternité, un désir généreux et productif qui ne saurait se résoudre dans une contemplation purement narcissique comme le laisse suggérer le discours d'ARISTOPHANE.

1- La nature d'ÉROS et du désir

Dans le discours de DIOTIME, l'amour ne se définit plus comme un être divin, comme une plénitude; il est plutôt un désir, c'est-à-dire une tension, une quête de la plénitude qu'il n'a pas.

Or l'étymologie du terme « désir » nous permet déjà d'appréhender la nature ambiguë d'ÉROS qui renvoie à la fois à la richesse mais aussi à l'indigence manifestées dans le manque.

Le mot « désir » vient, en effet, du latin «considerare» et «desiderare» qui signifient respectivement contempler un astre et regretter son absence. Désirer au sens étymologique, c'est donc regretter un astre disparu.

Or dire que le désir est proche de la nostalgie et du regret, c'est reconnaître qu'il ne désigne pas seulement une négation, une privation, une indigence totale. Il est manque et absence. Comme tel, le désir n'ignore pas ce dont il manque car pour manquer de quelque chose, il faut pressentir le bien qui nous comblera ou peut-être le souvenir confus d'avoir jadis possédé cette richesse qui se manifeste en creux. L'ignorant ne sait pas même en effet qu'il ignore de sorte qu'il se croit comblé et ne cherche pas même à sortir de cette ignorance. De même le savant étant comblé, ne manquant de rien, ne désire plus rien.

Ici se profile l'ambiguïté du désir exprimé par PLATON à travers le mythe de la naissance d'ÉROS (ce demi dieu qui personnifie le désir). ÉROS est, en effet, fils de POROS, personnage divin, comblé par sa nature et de PENIA, la mendicante qui représente l'indigence. ÉROS est donc un démon, un médiateur entre les Dieux et les mortels.

Cela signifie que le désir ne saurait être de nature purement divine car aucun Dieu ne désire puisque les dieux sont comblés et se suffisent à eux-mêmes; ils ne manquent de rien. Or désirer c'est désirer quelque chose, c'est désirer ce dont on manque. Cette analyse est exprimée par SOCRATE au début du discours pour critiquer les affirmations de PHEDRE pour qui ÉROS est une sereine divinité admirable ainsi que celles d'AGATHON. AGATHON pense en effet «qu'ÉROS est le plus jeune et le plus beau de tous les Dieux». Or pour SOCRATE si ÉROS est amour il ne peut être qu'amour de quelque chose. ÉROS n'est pas, en effet, ce qui est aimable et désirable, il n'est pas l'objet du désir amoureux. Il est davantage l'amoureux celui qui aspire à posséder le bien qui pourrait le combler.

Or quel est ce bien ? ÉROS est amoureux du beau et aspirant à la beauté, il ne peut la posséder. Comme la beauté lui manque, il n'est donc pas beau et ne peut être qualifié de divin puisque les Dieux étant parfaits, ils ne manquent de rien. Cela signifie-t-il pour autant que le désir serait l'absence de tout bien, de tout savoir ?

Le désir ne peut-être non plus comme PENIA, pure indigence. Si on ignore ce qu'est le Beau, le Bien, on croit en posséder suffisamment et on n'éprouve aucun manque. Autrement dit, quand on ne sait pas qu'on manque d'une chose on ne peut la désirer. ÉROS est donc de nature spéciale: il sait qu'il manque d'une chose qu'il ne possède pas. Comme tel il est un «Démon» c'est-à-dire un intermédiaire entre les hommes et les Dieux, un intermédiaire entre la pauvreté et la richesse, entre l'ignorance et le savoir.

Par sa nature double ÉROS exprime à la fois ce qu'est l'amour et la philosophie. Lui qui manque de tout possède tout: « il est toujours pauvre » mais « excellent chasseur ». Et c'est précisément parce qu'il est manque que son être exprime un élan, une tension, une aspiration un dynamisme vers ce qui lui manque. En ce sens l'amour est un dynamisme fécondant comme nous le verrons apparaître plus tard dans le discours de DIOTIME.

Mais ÉROS est aussi philosophe car l'amour qu'il éprouve est celui de la sagesse (La sagesse est le plus beau de tous les biens).

Dire que la philosophie est amour de la sagesse ne signifie pas qu'elle possède la sagesse. L'amour désigne en effet une tension, une quête, une aspiration, un désir. Or on ne peut désirer que ce dont on manque, que ce dont on éprouve l'absence. La philosophie n'a donc pas la prétention de posséder la sagesse, le savoir, la vérité, sans quoi elle ne serait plus l'amour de celles-ci, elle tend simplement vers elles comme vers une quête.

Toutefois ne possédant pas la sagesse, ÉROS peut être philosophe mais aussi parfait «sophiste». Son indigence peut produire en lui l'impatience et ne possédant pas l'objet de sa passion il est le premier à s'ingénier à en produire les images les plus irréelles, les plus extravagantes et trompeuses. Ainsi comme les sophistes, ÉROS peut, à certains moments d'ultime souffrance qu'accompagne le manque, vivre dans l'illusion en imaginant posséder la sagesse dont il ne peut pourtant se faire une image. Désirant posséder la sagesse le philosophe peut alors se tromper lui-même et se précipiter vers les premières apparences qui pourraient le combler plutôt que de tendre vers l'ultime vérité qu'il sait ne jamais pouvoir posséder.

Ce risque, cette tentation toujours présente se trouvent exprimés dans le discours d'ALCIBIADE qui tout en faisant l'apologie de SOCRATE, l'accuse de corrompre la jeunesse par des discours séduisants. Il semble ainsi confondre l'attitude philosophique, toujours en tension et en quête, jamais satisfaite, jamais close sur elle-même et l'attitude sophistique qui se repaît de dogmatisme. Le risque de sombrer dans le dogmatisme est inhérent au désir car c'est le désir lui-même qui nous pousse à sombrer dans l'illusion de posséder ce que l'on aime.

Ici s'exprime donc encore une fois la nature parfaitement double d'ÉROS qui par son père est doté d'aspirations intellectuelles qu'il ne peut néanmoins posséder. Or comment «connaître», comment désirer ce que nous ne possédons pas ? PLATON répond à cette question par la théorie des réminiscences.

Avant notre existence terrestre, c'est-à-dire avant que l'âme ne soit incarnée dans un corps, nous vivions parmi les idées pures (idée du Beau, du Vrai et du Bien): le mythe d'ER dans *La République*. Mais après que les âmes aient été précipitées dans des corps, elles ont conservé sur terre un vague souvenir des idées qu'elles contemplaient avant leur incarnation C'est ainsi que le désir amoureux n'est rien d'autre qu'une réminiscence: l'émotion qui s'empare de l'âme à la vue d'un corps gracieux n'est que le souvenir confus de la pure idée du

Beau dont le jeune corps contemplé n'est que le reflet, tout comme les ombres projetées sur les parois de la caverne ne sont que le reflet imparfait des idées éternelles qui sont les principes de toute chose matérielle.

2- La dialectique ascendante de PLATON

Pour PLATON l'amour ou le désir ne peuvent se contenter et se satisfaire de la beauté des corps car celle-ci est changeante, altérable, éphémère. Or le désir est avant tout désir d'éternité. C'est pourquoi les hommes et les femmes s'accouplent afin de donner naissance à un être qui survivra à leur propre mort terrestre.

Mais cette manière de défier la mort et l'altération n'est pas satisfaisante car elle enfante du beau à travers les corps qui ne sont qu'une pâle copie de la Beauté en soi. Il est donc préférable de féconder ou plutôt d'accoucher les âmes, à la manière de SOCRATE (maïeutique) car celles-ci sont grosses de l'idée du Beau qu'elles ont jadis contemplée (théorie des réminiscences).

Nous voyons ainsi que chez PLATON, le désir suit une courbe ascendante qui correspond à un détachement par rapport au corps et à la matérialité. Nous passons ainsi de la beauté d'un corps en particulier, altérable et éphémère, à la beauté des corps en général tous identiques dans leur forme puisque participant de la même idée du beau dont ils ne sont que les reflets imparfaits.

Mais à ces beautés matérielles que l'on apprend à aimer dans leur forme, il faut préférer la beauté de l'âme puisque celle-ci est moins altérable que celle du corps. Par ailleurs cette beauté de l'âme vertueuse en son principe n'est pas uniquement esthétique mais est aussi d'ordre moral. Or comme pour DIOTIME le Bien constitue la beauté suprême: il est le plus beau de tous les biens, c'est lui qui doit être visé. (Discours d'ALCIBIADE : éloge de SOCRATE pourtant considéré comme un satyre). Dans la même continuité il faut par suite aimer les formes de beauté plus abstraites, plus désincarnées, celles des lois. Les lois sont plus universelles et plus permanentes que les âmes vertueuses incarnant leur principe. Les âmes sont, en effet vouées à disparaître après la mort de l'individu et avec elles le principe de vertu qu'elles portent alors que les lois détachées de toute forme de matérialité peuvent perdurer. Enfin, au terme de l'initiation faut-il apprendre à contempler le Beau et le bien en soi qui constituent les formes suprêmes de beauté dont toutes les autres ne sont que le reflet déformé.

Ce détachement progressif à l'égard de la matérialité permet de distinguer le principe du beau et du Bien des différentes formes qui l'incarnent. De même que dans l'allégorie de la caverne (livre 7 de la République), le philosophe doit se détacher des ombres projetées pour contempler le ciel des idées où vit la vérité des choses matérielles, ici il doit reconnaître que les beaux corps ne sont que les pâles reflets d'un principe inaltérable dont ils sont la manifestation charnelle et imparfaite: l'idée du Beau.

Pourquoi un tel détachement par rapport à la matière ?

Pour les grecs, le monde n'a pas été créé à partir de rien par un Dieu tout puissant. Il a été fabriqué par un artisan divin, le démiurge, à partir d'une matière préexistante, passablement rétive à la forme qu'on entend lui imposer. Le démiurge tente de donner forme à cette matière rebelle en contemplant les idées pures, principes et modèles de toute chose. Mais du fait de l'impropriété du matériau, ce qui est construit présente toujours de légères différences qui sont autant d'écarts par rapport à la forme parfaite, toujours visée et toujours manquée par le démiurge.

Ainsi, l'incarnation du beau qui est un mélange de chaos est -elle imparfaite et ne reflète qu'approximativement l'idée du Beau en soi qui participe à sa mise en forme.

De plus ce chaos est voué à reprendre sa forme originelle qui correspond à une absence de forme. C'est pourquoi, la beauté des corps est altérable alors que le Beau en soi est un principe immuable.

3- Désir du Beau et fécondité

Pour DIOTIME le désir du Beau ne se résout pas dans une contemplation narcissique et égoïste, il n'est pas le désir de retrouver son double jadis perdu pour se repaître de sa totalité. A cet égard, DIOTIME critique ardemment la conception d'ARISTOPHANE. Le désir ne s'absorbe pas dans la fusion stérile et improductive, il est oblatif c'est-à-dire généreux et fécondant en son principe. Il implique et suscite une fécondité qui est une fécondité en autrui.

La sexualité nous introduit ainsi dans une dimension qui n'est pas égoïste, qui ouvre les portes d'un autre possible par-delà les personnes elles-mêmes. Elle est d'intention féconde, et le refus du principe de fécondité l'enferme dans un autre narcissisme, un narcissisme à deux. L'océan du Beau que DIOTIME décrit à SOCRATE et dans lequel nous est offert de nous perdre n'est donc pas une fin en soi car il suscite un dynamisme de fécondité, il crée un désir d'enfantement dans le beau.

Ce désir d'enfantement est de deux sortes. Nous désirons d'abord enfanter avec notre corps pour donner vie à un autre être qui perpétuera l'espèce. Ce désir correspond au désir d'immortalité. Il est une façon de défier la mort c'est à dire de rendre immortel l'éphémère et permanent ce qui est altérable. De ce point de vue il incarne le principe de beauté, l'idée du beau qui est immuable et éternelle.

Mais à côté de ce type d'engendrement par le corps existe une fécondité qui donne des enfants beaucoup plus beaux et beaucoup plus permanents que les simples corps mortels. Il s'agit des beaux discours et des belles actions. Comme nous l'avons déjà vu cette fécondité est supérieure à la précédente. Elle engendre, en effet, des enfants moins altérables mais aussi des enfants plus nobles. Leur noblesse vient du fait que leur beauté n'est pas seulement esthétique mais aussi morale. Les discours philosophiques visent, en effet, le bien et ne seraient se contenter des belles formes oratoires dont usent les sophistes. Quant aux belles actions se sont celles qui incarnent la justice et donc le bien.

Or si le Beau suprême doit viser le Bien, si les discours philosophiques ainsi que les belles actions sont supérieures à la forme de beauté esthétique, c'est parce que la clé de voûte du monde intelligible à laquelle se trouve rattachée l'idée du Beau est l'idée du bien.

4- Interprétation critique

Le désir vise-t-il à retrouver, au-delà de la particularité, l'identité éternelle de l'un qui est selon SOCRATE la véritable destination des âmes ou bien vise-t-il l'altérité ? Pour SOCRATE, la fécondité des âmes, l'accouchement des esprits dans le Beau, s'abolit dans le même, dans l'un qui est le principe intelligible de toute chose. C'est pourquoi, dans l'apologie de SOCRATE, ce dernier n'avait pas peur de boire la ciguë car la mort pouvait le libérer de son corps (soma: tombeau de l'âme), principe de particularité, afin d'unir son âme aux idées pures.

Par cette idée, nous pouvons également comprendre la pédérastie qui est une forme d'amour privilégié dans le Banquet. C'est en effet parce que le désir tend à se résoudre dans l'identité de l'un qu'il s'accommode si bien de l'amour du semblable, de l'homosexualité qui sert de premier stade au désir en sa dialectique ascendante vers l'ÉROS philosophique.

Ainsi faut-il se détacher de la matière, des corps, principe de différence et de particularité pour retrouver l'identité spirituelle, le principe intelligible, l'idée du Beau dont toutes les figures chamelles multiples ne sont que les images diffractées. Pour commencer il faut par conséquent se détourner des corps différents pour s'attacher à l'amour des corps semblables.

Or l'amour est-il désir d'identité ou d'altérité ? Par ailleurs cette altérité ne se révèle-t-elle pas à travers la différence d'autrui que PLATON considère comme un reflet déformant et imparfait de l'idée du Beau ?

PLATON nous invite à dépasser la Beauté d'un corps en particulier pour contempler le beau en soi, modèle inaltérable de toute chose belle. Ainsi ce que l'amour doit viser ce n'est pas la différence de l'autre, accidentelle et éphémère, mais un principe unique qui participe à toute forme de beauté. Nous voyons ainsi que la différence se résorbe dans l'identité de l'un.

Or pour LEVINAS, le désir tend vers autre chose que l'identité transcendante, qu'elle soit celle d'un concept commun qui lie tous les hommes ou d'un principe unique comme l'affirme PLATON. Selon lui le désir vise l'absolument autre, l'altérité.

L'analyse habituelle du désir ne saurait rendre raison de cette aspiration. Selon l'interprétation commune que l'on retrouve aussi bien chez ARISTOPHANE que chez DIOTIME, le désir marquerait un être indigent et incomplet ou déchu de sa grandeur passée. Il coïnciderait avec la conscience de ce qui a été perdu. Il serait essentiellement nostalgie, mal d'un retour. Mais ainsi il ne soupçonnerait pas ce qu'est le véritablement autre.

L'absolument autre chez LEVINAS, c'est autrui. Il ne fait pas nombre avec moi. Moi et l'autre ne sont pas des individus d'un concept commun ou d'une identité transcendante qui feraient de la différence un simple accident. Le désir, qui est désir d'autrui selon LEVINAS, naît dans un être à qui rien ne manque ou plus exactement, il naît, par delà tout ce qui peut lui manquer ou le satisfaire. Le désir ne vise pas ce qui pourrait le satisfaire, c'est-à-dire l'identité et la permanence d'une forme inaltérable. Il vise l'altérité qui ne le comble pas mais qui le creuse, le nourrissant, en quelque sorte, de nouvelles faims.

Dans le discours de DIOTIME nous voyons apparaître que le désir de fécondité est attaché au désir d'immortalité. Si les hommes et les femmes désirent enfanter c'est pour qu'une forme leur survive, pour que leur propre existence perdure après la mort. Ce que les êtres désirent si ardemment c'est leur propre immortalité. De ce point de vue, la critique adressée à ARISTOPHANE paraît se retourner contre DIOTIME elle-même. DIOTIME critique, en effet, l'aspect narcissique de l'amour décrit par ARISTOPHANE qui ne cherche qu'à retrouver sa totalité d'être. Or si les hommes cherchent leur propre immortalité à travers l'enfantement, ils ne font qu'exprimer cette même forme d'égoïsme.

Pourtant, la fécondité, l'enfantement appellent-ils le retour au même, à la fusion, à l'identité dans la procréation ou dans l'intelligible ou bien sont-ils l'expression d'un élan vers l'altérité ?

Le désir de fécondité, l'union de deux êtres différents, ne se résout pas dans la fusion ou l'identité manifestées chez l'enfant. L'enfant n'est pas, en effet, la synthèse des deux parents; il est un être différent, figure de l'autre, de l'inconnu qui concrétise et incarne la visée ultime du désir: l'Altérité. Comme le Dit LEVINAS l'expérience de l'enfantement biologique est « transcendance où le moi ne s'emporte pas, puisque le fils n'est pas moi; et cependant je suis mon fils. » ou encore « un être capable d'un autre destin est un être fécond » (totalité et infini).

En tant que manifestation concrète du désir, la sexualité et l'enfantement qui en est son accomplissement ne produisent pas de l'identique mais du neuf: un nouvel être, un nouveau désir irréductible à celui des deux parents. En ce sens ne pourrait-on pas dire que le désir est désir d'altérité et non d'identité, de l'un comme l'exprime PLATON dans le Banquet ?

Discours d'ALCIBIADE

Introduction

Le discours d'ALCIBIADE se retrouve à la fin du Banquet de PLATON, après que DIOTIME nous ait révélé la véritable nature et la véritable finalité de l'amour. Pour elle l'amour est désir. Comme tel il manque de tout mais aspire au bien suprême. Pour l'atteindre, il doit progressivement se détacher des beautés matérielles, changeantes et éphémères pour tendre vers l'idée du beau en soi. Or cette description de l'ÉROS philosophique, toujours indigent, ignorant, mais aspirant au bien correspond au portrait de SOCRATE que brosse ALCIBIADE dans ce discours.

En faisant l'éloge de SOCRATE, ALCIBIADE nous décrit, en effet, de façon vivante ce qu'est ÉROS, l'amour fait homme. A cet égard ce discours reprend celui de DIOTIME mais de façon moins abstraite. Nous pouvons voir alors que le Daïmon n'est pas une puissance désincarnée mais qu'il vit en SOCRATE.

Cette incarnation de l'amour qui contamine les âmes pour les élever, pour les éduquer, nous montre, par ailleurs, que l'initiation à l'amour ne saurait s'achever avec la contemplation du Beau en soi. Il a aussi une mission pédagogique. De ce point de vue ce discours ne fait que prolonger celui de DIOTIME. Selon elle, en effet, l'amour ne se résout pas dans une contemplation narcissique (critique du discours d'ARISTOPHANE), il est essentiellement fécondant et oblatif. Il doit donc se transmettre. Or tel est la mission de SOCRATE qui bien que n'étant pas fécond lui-même sait accoucher les esprits des richesses dont ils sont gros.

Ce mouvement du banquet qui nous invite à contempler la forme la plus abstraite de la beauté pour ensuite nous en donner une figure incarnée et vivante à travers le portrait de SOCRATE qui accouche les esprits en leur révélant toute leur ignorance, nous rappelle à certains égards le mouvement dialectique de l'allégorie de la caverne (Livre VII de *la République*). Dans celle-ci la dialectique n'est pas seulement ascendante mais aussi descendante. Après s'être extrait de la caverne pour contempler le ciel des idées, le philosophe doit redescendre pour montrer la voie de la vérité à la cité. Tel est le rôle difficile car controversé que SOCRATE se doit d'assumer.

Le discours d'ALCIBIADE est donc un témoignage de la puissance incarnée et fécondante de l'amour qui se manifeste à travers l'éloge de SOCRATE. Mais cette fécondation des âmes attachées aux biens matériels n'est pas aisée comme l'atteste l'attitude ambivalente d'ALCIBIADE envers SOCRATE. Elle peut produire en l'homme des illuminations mais aussi des résistances, des souffrances, qui le conduisent à condamner la philosophie.

L'éloge de SOCRATE par ALCIBIADE n'est de ce fait pas uniquement positive. Il s'agit aussi d'un réquisitoire. Cette ambiguïté est constamment présente dans le discours d'ALCIBIADE où tour à tour il vénère SOCRATE pour sa vertu et l'accuse de vouloir utiliser la jeunesse, de la duper pour la rendre dépendante de lui. Le tribunal de buveurs auquel ALCIBIADE s'adresse rappelle à certains égards le procès réel de SOCRATE lors duquel il fut accusé de corrompre la jeunesse. Tout comme les accusateurs de SOCRATE (Mélétos, Anytos et Lycon), ALCIBIADE met, en effet, les orateurs du Banquet en garde contre SOCRATE parce qu'il est habile à parler. De ce point de vue il compare SOCRATE à un sophiste qui séduit la foule et attire à lui par la beauté de ses discours.

Mais parallèlement ALCIBIADE nous révèle la véritable nature de SOCRATE qui contrairement aux sophistes se moque de la richesse et des honneurs pour ne chercher qu'à élever l'âme.

L'ambiguïté du discours d'ALCIBIADE nous dévoile ainsi la difficulté qu'il y a à opérer la conversion d'une âme attachée aux biens matériels. La rancœur et la colère qu'il éprouve contre SOCRATE témoignent du sentiment d'impuissance qu'il ressent devant son indigence spirituelle, lui qui estimait être pourvu d'une grande beauté. Des sentiments doubles occupent alors son esprit. Il croit que SOCRATE se moque de lui en tournant en dérision l'estime qu'il a de lui-même et des biens qu'il possède mais ce faisant SOCRATE ne fait que lui indiquer la voie de la véritable initiation à l'amour qui est l'amour du Bien et du Beau en soi et non l'amour des choses matérielles.

De ce point de vue, le témoignage d'ALCIBIADE traçant le portrait de SOCRATE est une transcription symbolique et vivante du discours de DIOTIME.

Explication

SOCRATE n'est pas beau, il ressemble aux satyres et aux Silènes. Pourtant il est capable de produire les plus beaux discours susceptibles de charmer toute une assemblée. Sa flûte est son verbe. Il y a là une ambiguïté dans la mesure où ALCIBIADE considère que la beauté des discours de SOCRATE est de l'ordre de la séduction et du charme. Il ensorcelle, emprisonne, rend dépendant sans que l'âme comprenne ce qui lui arrive ou consente à une telle soumission. Elle est comme possédée par les discours de SOCRATE.

Or ALCIBIADE se trompe ici quant aux intentions de SOCRATE. Son discours ne vise pas à séduire, il n'est pas semblable à celui des sophistes. Il n'est pas seulement beau quant à sa forme. Nous voyons d'ailleurs combien SOCRATE se défend de cette capacité oratoire et l'admire chez AGATHON. Si ses mots séduisent c'est parce qu'ils véhiculent une forme de beauté supérieure, celle de l'idée du bien que les discours philosophiques peuvent produire. Ils sont vertueux et divins en leur principe.

Nous voyons donc ici apparaître la différence entre le discours sophistique et le discours philosophique. Le discours sophistique séduit car il vise à toucher la sensibilité pour provoquer l'adhésion. Il est ainsi de l'ordre de la persuasion et de la séduction. Le terme persuader vient en effet de l'indo-européen «Swad» qui signifie être agréable mais aussi du latin «suavis» qui signifie doux et sucré. Le discours sophistique a donc pour but de substituer à la vérité un ensemble d'arguments dont la force dépendra uniquement de la forme de leur agencement (beauté esthétique illusoire) et de leur impact sur l'affectivité de l'auditeur. La vérité universelle disparaît alors pour faire place à des vérités individuelles, ne valant qu'au moment du discours et pour un auditeur singulier, en accord avec sa sensibilité du moment et ses intérêts propres.

Pourtant de l'aveu même d'ALCIBIADE, le discours de SOCRATE n'est pas sophistique puisque qu'il ne séduit pas ponctuellement un seul individu mais tous ceux qui peuvent l'entendre. Même rapportés ses propos troublent l'âme au plus profond d'elle même la laissant impuissante, désarmée « tandis que lorsqu'on entend tes propos rapportés par un autre, celui qui les rapporte fut-il un fort pauvre sire, l'auditeur fut-il une femme, fut-il un homme, un jeune homme, nous en éprouvons un trouble profond : nous sommes possédés ! »

C'est dire ici que ce n'est pas la personnalité de SOCRATE, qui par son Charisme, touche les êtres mais bien les propos qu'il véhicule, autrement dit les idées qui sont exprimées. Ces idées sont celles du Bien, du beau et du vrai. Si elles touchent les âmes si profondément c'est parce que celles-ci portent déjà en elles l'empreinte de ces idées qu'elles ont jadis contemplées et qu'elles reconnaissent de façon éclatante à travers le discours de SOCRATE. Ainsi de tels discours font-ils rejaillir à la surface des âmes des vérités qui constituent leur véritable destination: l'un, l'intelligible qu'elles ont oubliés. Cette idée se trouve rattachée à la théorie des réminiscences évoquée par PLATON de façon allégorique dans le mythe d'ER de la république mais également rapportée dans le MÉNON.

ALCIBIADE se trompe par ailleurs sur les intentions de SOCRATE. Celui-ci ne veut pas rendre dépendants ceux qui l'écoutent, il ne veut pas qu'il soit amoureux de lui mais au contraire il veut leur révéler une forme de beauté qu'ils portent en eux de toute éternité. SOCRATE, en effet, est conscient de son ignorance, il sait qu'il ne sait rien. Il cherche donc moins à communiquer un savoir, qu'à éveiller une réflexion sur cette ignorance commune, réflexion qui peut conduire vers une exigence plus grande et pousser les hommes à se connaître eux mêmes. C'est à une telle conversion qu'il invite ALCIBIADE. Il veut lui faire découvrir sa propre indigence pour que son esprit se porte non plus aux choses matérielles mais au véritable bien.

Attitude ambivalente d'ALCIBIADE à l'égard de SOCRATE

L'attitude d'ALCIBIADE à l'égard de SOCRATE est la même que celle de ses accusateurs lors de son procès. Dans celui-ci, SOCRATE se compare à un taon venant réveiller les consciences assoupies. Or c'est par amour pour ses concitoyens qu'il ne leur laisse aucun repos et les tourmente sans trêve. L'esprit d'Apollon (Dieu de lumière) qui souffle en lui, lui interdit d'interrompre son rôle d'éveilleur sous quelque prétexte que ce soit. Mais les Athéniens comme ALCIBIADE, prendront cette sollicitude pour de la malversation et éprouveront de la colère et non de la reconnaissance. Or pourquoi une telle ingratitude ?

ALCIBIADE éprouve, en effet, à l'égard de SOCRATE un sentiment ambivalent: un sentiment d'attraction et de refus. Il reconnaît les bienfaits de son discours par lesquels il prend conscience de son ignorance mais plutôt que de creuser au fond de sa propre indigence pour y puiser l'élan, le désir qui le portera à tendre vers le bien suprême, il cherche à compenser à moindre frais le manque qu'il éprouve, en quête des honneurs de la foule.

De ce point de vue l'attitude d'ALCIBIADE nous rappelle l'ambivalence d'ÉROS philosophe mais aussi parfait sophiste. La prise de conscience du manque, de son indigence n'est jamais facile à assumer. Aussi pour conjurer la souffrance qui accompagne le manque ALCIBIADE court-il vers les premières apparences qui pourraient le combler et que lui fournissent les honneurs de la foule.

D'un côté, une attraction invincible pousse donc ALCIBIADE vers celui qui fait découvrir la nécessité d'abandonner la poursuite des valeurs matérielles pour se tourner vers l'amélioration de son âme. Il ressent alors honte et indignation vis-à-vis de lui même car SOCRATE lui révèle toute son ignorance. Mais il ne veut pas reconnaître une telle indigence pour lui même, la seule qui pourra le faire progresser. Il préfère se réfugier et fuir sa condition en trouvant sécurité auprès des honneurs que lui accorde une foule d'incrédules. Il se fuit donc lui même en fuyant SOCRATE.

Aussi dès qu'il quitte SOCRATE, les passions du pouvoir et de l'argent prennent le dessus. L'amour qu'il ressent pour l'accoucheur fait alors place à la haine envers celui qui l'empêche de jouir en paix de ces certitudes établies toujours rassurantes ainsi que de l'ambition et des honneurs populaires.

De ce point de vue nous pouvons voir que l'amour de SOCRATE n'est jamais mièvre. Il est tranchant, cinglant, il est « rugueux et âpre ». Ainsi SOCRATE est-il semblable à ÉROS décrit par DIOTIME. Il ne cherche pas à séduire par la flatterie. Au contraire il dépouille les amoureux de toutes les valeurs dont ils se croyaient investis les laissant dans le dénuement le plus absolu. Nous comprenons à cet égard la honte éprouvée par ALCIBIADE devant SOCRATE qui a su le percer à jour et lui montrer tout l'artifice et la vanité de ses biens.

Mais si SOCRATE dépouille ainsi ses interlocuteurs il ne leur donne aucun bien compensatoire. Il ne cherche pas à combler le manque qu'il a creusé ni même à s'attacher les bonnes grâces de ses interlocuteurs qui se trouvent alors à sa merci. Si SOCRATE ne comble pas le manque c'est parce qu'il ne le peut pas. Le seul savoir dont il dispose est qu'il sait qu'il ne sait rien. Il ne possède donc aucun bien et ne peut par conséquent en donner.

Par ailleurs, il sait que seul le désir insatisfait, qui ne se repaît pas de belles apparences, qui n'est jamais en repos et en paix, qui ne trouve jamais la satiété espérée, produit en l'homme un dynamisme suffisant lui permettant de tendre vers des formes toujours plus hautes de beauté.

A cet égard, SOCRATE veut apprendre à ALCIBIADE ce qu'est ÉROS, ce qu'est le véritable amour. Celui qui est toujours pauvre qui n'habite nulle part et qui par conséquent est toujours en recherche et en quête de ce qu'il aspire à posséder.

Pourtant ayant provoquer chez ALCIBIADE un appel, une demande, un besoin, ce dernier voudrait que SOCRATE le satisfasse et le comble. Il se trouve dépendant de cet homme et voudrait qu'il puisse lui donner tout ce qu'il possède. Il voudrait échanger la beauté de son corps contre la beauté de l'âme de SOCRATE. Ce que veut au fond ALCIBIADE, c'est que la dépendance qu'il éprouve soit réciproque. Mais SOCRATE le renvoie sans cesse à son indigence lui montrant que ce qu'il a à donner n'est rien qu'un ersatz, qu'une forme édulcorée de beauté qui ne ressemble en rien à celle à laquelle il aspire. « Tu ne peux échanger du zinc contre de l'or ».

La richesse de l'âme vaut en effet bien plus que la beauté du corps comme nous le montre d'une autre façon le discours de DIOTIME. La beauté d'un corps particulier est en effet éphémère changeante, vouée à l'altération alors que le bien suprême auquel aspire l'esprit est immuable et éternel. Il correspond à l'idée du bien en soi que l'esprit a jadis contemplé et qui constitue le modèle inaltérable de toutes les formes de beauté incarnées. C'est cette immuabilité, cette éternité que l'esprit doit chercher et c'est pourquoi dans leur désir inconscient les êtres cherchent à s'accoupler pour perpétuer l'espèce et tendre à l'immortalité. Ce qu'ils veulent en fait c'est se fondre avec le modèle intelligible qui n'a ni commencement ni fin, ni naissance ni mort.

Au delà de cette altération du corps, nous pouvons voir que la beauté de l'âme moins éphémère n'est pas seulement esthétique mais aussi morale. Elle produit de beaux discours et de belles actions. Or le bien constitue selon DIOTIME la beauté suprême celle qui s'incarne dans les lois dont la forme de beauté constitue l'un des derniers termes de l'initiation.

SOCRATE ne saurait, par conséquent, consentir à échanger sa noblesse d'âme contre la beauté du corps d'ALCIBIADE. Il considère qu'il n'est pas encore digne de son amour dans la mesure où son corps n'est qu'un reflet imparfait de l'idée du Beau qui seule pourrait le contenter. Ainsi refuse-t-il toutes ses avances car son amour est essentiellement platonique.

Le refus de SOCRATE laisse ALCIBIADE dans l'embarras, il se retrouve seul en face de lui-même, face à ses insuffisances. Ainsi en veut-il à SOCRATE de s'en vouloir à lui-même, de lui avoir fait prendre conscience de toute son ignorance et de ne pouvoir la combler.

Selon ALCIBIADE, SOCRATE s'est moqué de lui. Il lui aurait montré toute son insuffisance pour mieux se faire valoir, pour paraître supérieur, pour se faire aimer de lui et pour le rendre dépendant. Mais une fois le poisson ferré, une fois le poison distillé, il aurait laissé ALCIBIADE aux prises avec son propre dénuement. ALCIBIADE ne peut supporter cette offense et met en garde l'assemblée contre le jeu démoniaque de SOCRATE. Il l'accuse de ce fait d'utiliser la jeunesse en provoquant en elle l'amour et la dépendance « Je loue SOCRATE...en vous disant ses insolences envers moi et d'autres encore que cet homme là a dupés en se donnant pour leur amant alors que lui, c'est plutôt, au lieu du rôle d'amant celui de bien aimé qu'il a pris ».

SOCRATE joue en effet le rôle d'amant, celui qui ne sait rien et qui aspire à posséder le bien qui lui manque. Mais ce poisson torpille (cf. Le MÉNON) découvre bien vite l'indigence de ceux qui ne voudraient que leur donner leur beauté physique, comme ce fut le cas d'ALCIBIADE. Il leur révèle alors leur propre indigence et devient par la même l'image de celui qui sait tout et qui peut tout donner. « C'est un autre fait encore qu'il ignore toute chose, qu'il ne sait rien, c'est un air qu'il se donne! »). Dans une telle confusion entre le savant et celui qui découvre seulement l'ignorance, l'amant devient alors le bien aimé, l'objet qui pourrait combler le manque qu'il a révélé chez ses amants. Pourtant SOCRATE ne sait rien et se refuse à donner ce que les âmes peuvent découvrir par elles-mêmes dès lors qu'elles se trouvent investies du désir et du manque qui pourra les porter vers le bien suprême.

Elargissement critique

Le témoignage d'ALCIBIADE nous renvoie à la notion de transfert étudié par Freud dans l'introduction à la psychanalyse. A cet égard SOCRATE endosserait le rôle du psychanalyste et ALCIBIADE celui du patient. Le transfert est un phénomène psychique par lequel le patient projette un sentiment affectif initialement attaché à un objet ou une personne sur un autre objet ou personne. En écoutant SOCRATE, ALCIBIADE réveille en lui l'amour du beau et du bien qu'il avait jadis contemplé. Mais cet amour se déplace sur la personne de SOCRATE qui a su lui révéler toute son ignorance. Ainsi SOCRATE devient-il l'objet même de l'amour, le bien aimé, alors qu'il n'est que l'instrument de la résurgence d'un amour initialement attaché au beau et au bien en soi. Sachant cela, SOCRATE comme le psychanalyste demeure neutre. Il sait que cet amour ne lui est pas véritablement destiné mais qu'il vise une autre réalité que lui-même qu'il ne fait que cristalliser.

Ce transfert est nécessaire car c'est par lui que peuvent resurgir les sentiments archaïques refoulés ou oubliés dans le cas du Banquet. Ce que le patient ne pouvait considérer étant seul avec lui-même, il va soudain le rencontrer incarné, vivant, sur un mode vécu dans le registre duquel il ne peut plus feindre, ni biaiser, ni se dérober. Ainsi ALCIBIADE ne peut-il que reconnaître à travers SOCRATE, ce qu'il savait sans doute depuis toujours, mais qu'il se refusait de considérer: sa propre insuffisance et son aspiration spirituelle vers la vertu. De ce point de vue SOCRATE n'est qu'un tiers catalyseur qui rend possible la confrontation d'ALCIBIADE avec lui-même.

SOCRATE est donc désormais l'image du conflit qui se noue en ALCIBIADE. Le conflit entre une vie vertueuse guidée par le bien et une vie de débauche axée vers la satisfaction de son ego. De ce point de vue SOCRATE provoque en ALCIBIADE des sentiments ambivalents. D'abord un sentiment d'amour puisque le patient qui veut chercher une issue à ses conflits douloureux, révélés par le médecin, manifeste un intérêt particulier pour celui-ci, espérant qu'il pourra de la même façon lui procurer le baume réclamé par sa douleur. Mais le médecin, tout comme SOCRATE, ne cède pas aux exigences du malade découlant du transfert. Il essaie de surmonter le transfert en montrant au malade que ses sentiments au lieu de s'appliquer au médecin ne font que reproduire une situation vécue auparavant. Ce refus peut produire alors un transfert négatif issu de la résistance. Au sentiment d'amour initial se mêle ainsi un sentiment d'hostilité. Tout comme le sentiment d'amour les sentiments hostiles sont le signe d'un attachement et d'une dépendance contre lesquels le patient se défend parce qu'il y a résistance, parce qu'il ne veut pas reconnaître la véritable origine de son émotion.

Le transfert implique ainsi toujours une certaine dépendance à l'égard de l'objet projectif. Nous voyons d'ailleurs comment chez ALCIBIADE cette dépendance provoque des sentiments conflictuels et ambivalents.

S'agissant d'une rencontre amoureuse, nous pouvons alors nous demander si tout amour n'est pas inconsciemment le théâtre d'un transfert, transfert par lequel les deux amoureux se révèlent à eux-mêmes à travers l'autre tout en se sentant unis par un indicible lien.

Explication d'un extrait du BANQUET de PLATON : la naissance d'Éros

Dégagez l'intérêt philosophique de ce texte à partir de son étude ordonnée (NB Les doubles barres sont rajoutées par moi pour délimiter les parties du texte) :

"Etant fils de Poros¹ et de Pénia², l'Amour en a reçu certains caractères en partage.// D'abord il est toujours pauvre et loin d'être délicat et beau comme on se l'imagine généralement, il est dur, sec, sans souliers, sans domicile, sans avoir jamais d'autre lit que la terre, sans couverture, il dort en plein air, près des portes et dans les rues ; il tient de sa mère, et l'indigence est son éternelle compagne.// D'un autre côté, suivant le naturel de son père, il est toujours à la piste de ce qui est beau et bon ; il est brave, résolu, ardent, excellent chasseur, artisan de ruses toujours nouvelles, amateur de science, plein de ressources, passant sa vie à philosopher, habile sorcier, magicien et sophiste.// Il n'est par nature ni immortel, ni mortel ; mais dans la même journée,

1625 **tantôt il est florissant et plein de vie, tant qu'il est dans l'abondance ; tantôt il meurt, puis renaît, grâce au naturel qu'il tient de son père. Ce qu'il acquiert lui échappe sans cesse, de sorte qu'il n'est jamais ni dans l'indigence, ni dans l'opulence."**

1 : Ressource, richesse, expédient

2 : Pauvreté

Texte donné à Bordeaux en Juin 1991

1630 - PREPARATION (analyse linéaire du texte) :

Ce discours de Socrate se réfère aux propos de Diotime (prêtresse) et se situe vers la fin du dialogue du "Banquet". Il répond à divers éléments des discours qui l'ont précédé. Socrate y reprendra (souvent en les critiquant) des propos tenus auparavant par Phèdre (sur la beauté absolue de l'amour et sa perfection divine) et par Aristophane (sur le manque perpétuel qui caractérise la quête du désir amoureux).

1635 Comme souvent chez PLATON, il s'agit d'un dialogue imaginaire, mais aussi d'un récit imagé et quelque peu allégorique où l'évocation mythique est bien plus importante que le réalisme du récit.

L'amour ("Éros") tel que le décrit PLATON correspond à ce que les Grecs appelaient "démon" (daïmon), c'est à dire à un être intermédiaire (médium) entre les dieux et les hommes et pas du tout à une divinité. Tout au long du texte, c'est le caractère ambigu de l'amour qui confirmera cet aspect paradoxal du "démon".

1640 Donc, par sa mère Pénia, ce "démon" est mortel, pauvre, périssable, jamais satisfait, vivant dans le dénuement et la misère. Cette définition, si caractéristique du dénuement de tout, vise probablement à nous montrer le caractère vulnérable et fondamental de l'attitude "amoureuse" dont parle Platon. Ce qui nous conduira nécessairement à tenter de redéfinir en cours de route de quel amour il peut bien s'agir...

1645 En effet, rien de truqué chez cet être qui dort à même le sol, et qui est un parfait "sophiste" : en effet, bien que ne possédant pas l'objet de sa passion, il est toutefois le premier à s'ingénier à en produire les images les plus irréelles, extravagantes et trompeuses.

Lui qui manque de tout, possède tout ("toujours pauvre" mais "excellent chasseur", vivant dans l'indigence mais "plein de ressources"). Lui qui prend tous les risques de l'homme libre ("sans couverture", "l'indigence est son éternelle compagne") et ne cherche rien moins que la perfection ("à la piste de ce qui est beau et bon") peut être victime de toutes les fatalités tout en donnant parfois le change, semblant les maîtriser.

1650 Dans une attitude parfaitement double il désire et souffre de désirer ("sans souliers" et "sans domicile"). Lui qui revendique l'absolu est sans défense, imparfait, malmené par les intempéries. Le manque est sa caractéristique essentielle (imperfection, absence de satisfaction, errance) tout comme le désir qui ne parvient jamais à consommer définitivement son objet. La possession de tous les plus brillants trésors est aussi sa seconde caractéristique exactement inverse de la précédente. L'amour est donc avant tout élan vers un objet qu'il recherche ardemment. On verra par la suite que ce sont la perfection et la beauté qui sont recherchées.

1655 Comme son père, par ailleurs, notre "démon" est doté d'aspirations intellectuelles, il est entreprenant et courageux, valeureux : rien ne l'arrête, il est prodigue de son intelligence, de sa parole et de ses ruses ("sophiste et magicien") alors même qu'il éprouve probablement souvent l'impuissance et la vanité de ses efforts si souvent stériles et inutiles.

Bien que conscient de ses limites et de son peu de capacité cela ne l'empêche jamais d'être "sur la brèche", talentueux : il est aux aguets et a l'œil aiguisé.

1660 En effet, il a aussi cet amour passionnel et puissant de la sagesse ou encore cette sagesse de l'amour qui le rend "philosophe" au sens étymologique. C'est à dire qu'il est curieux de tout et en quête d'absolu. Il est donc toujours caractérisé par cet élan constant vers la perfection et une plus grande connaissance.

1665 - ÉTUDE ordonnée (résumé) :

S'il n'était donc que désir d'avoir, l'amour serait matérialiste et possessif. PLATON, en prenant cette image de Poros, décrit le "démon" de l'amour comme étant en quête d'être et de perfection toujours plus grande. Bien au-delà de la possession, PLATON fait ici l'éloge du désir d'être, de se réaliser comme objectif premier de l'existence humaine. Cette puissante motivation passionnelle pourrait être en quelque sorte le moteur même d'une dynamique existentielle qui serait servie par une volonté infaillible. C'est quasiment de la puissance du libre arbitre qu'il est question ici.

1670 Par ailleurs, il était donc essentiel de voir dans le "démon-moyen" Éros ce qu'il est d'après PLATON : une "inquiétude" (au sens étymologique) de l'âme humaine, la synthèse ambiguë des contraires, une énergie puissante qui nous pousse à vivre, à connaître, à espérer sans relâche dans la difficulté et le dénuement. C'est un peu de cette forme puissante de mobilisation des énergies spirituelles que parle Stendhal lorsqu'il évoque la "cristallisation".

1675 La condition humaine est ainsi conçue comme dynamisée par une tension violente et constante (presque lyrique) entre la médiocrité humaine et la volonté d'absolu. C'est aussi la thèse de KIERKEGAARD qui affirme le rôle fondamental dévolu aux passions durant l'existence humaine qui devient ainsi une quête sans fin d'absolue authenticité.

1680 Par conséquent, si l'amour est ainsi décrit comme bien plus qu'un simple désir ou le besoin capricieux d'un objet à consommer, cela signifie probablement qu'il est la marque d'une volonté manifeste et foncièrement libre qui s'attache infatigablement à rechercher ce qui est considéré par PLATON comme le sens même de notre existence : la connaissance et au-delà de celle-ci probablement la vraie sagesse qui exige une quête difficile et douloureuse de tout l'être.

1685 Ceci nous détourne totalement du sens parfois attribué à l'amour (tel que le décrit le Phèdre du Banquet) : une sereine divinité admirable ou bien encore du sens plus élaboré d'une forme "d'incomplétude" fatale comme le voudrait une tradition plus romantique (c'est ainsi que le décrit l'Aristophane du Banquet). A la limite, ce n'est plus tout à fait d'amour au sens classique et passionnel qu'il s'agit mais beaucoup plus de projet d'existence (comme en parle SARTRE par exemple).

Ceci laisse donc supposer qu'il faut rechercher ailleurs, dans la théorie platonicienne des Idées, le sens caché de ce texte.

- Intérêt PHILOSOPHIQUE (résumé) :

1690 Ainsi, au travers de la théorie de Diotime reprise par Socrate, les références à deux autres discours contenus dans "le Banquet" ne sauraient nous laisser indifférents car elles sont moins en contradiction qu'il n'y paraît avec la thèse de ce texte.

En effet, si Phèdre présente bien une thèse "divinisante" de l'amour, celle-ci peut fort bien se concrétiser dans la réalité de l'amour passionnel où l'un des excès (cristallisation) consisterait à transformer volontiers l'être aimé en une sorte de héros surhumain qualifié des plus parfaites dispositions que notre cœur puisse attendre.

- 1695 Car il s'agit bien de cela : nous retrouvons dans la démarche passionnelle que décrira fort bien ensuite le discours d'Alcibiade cette impression de "déjà vu" ou plutôt de déjà désiré si caractéristique du discours amoureux. Rien n'approche plus de la divine perfection que cet être auquel, parce que nous l'aimons, nous attribuons toutes les vertus (voir Stendhal). Idéalisation ? Certes ! mais guidée par la puissance aveuglante de l'amour qui nous révèle à nous-mêmes mieux que n'importe quelle autre démarche, qui parvient à réfléchir avec une force insoupçonnée l'image la plus puissante et la plus exacte qui soit de notre propre moi enfin dévoilé. L'amour aurait donc la force
- 1700 d'un incomparable moyen de nous rendre "transparents" à nous-mêmes.
Mais qu'en est-il alors du discours d'Aristophane ? Mieux encore ...
Ce dernier nous place avec la verve et la fougue propre au style burlesque de l'authentique auteur comique qu'était effectivement Aristophane, dans le cadre d'une réflexion extrêmement sérieuse sur l'un des mécanismes profonds de l'Amour.
- 1705 L'Amour n'est, en effet, rien d'autre qu'une incessante quête de son double "cosmique" ou "mythique" ?
Par le désir incessant de réconciliation avec sa moitié perdue ("il tient de sa mère", Pénia qui est misérable autant que de son père qui est riche), l'Amour nous rendra probablement capables de franchir tous les obstacles car "il est toujours pauvre". Pauvre de la recherche de ce qu'il ne possède plus : il n'est pas ainsi pas encore en re-possession de sa moitié perdue qui, par définition, lui échappe sans cesse. C'est un peu Sisyphe et son rocher qu'il faut entrevoir ici : un être écartelé parce qu'il sait la misère de sa condition et l'inadéquation de ce qu'il fait, mais, à la différence du personnage de Camus, notre amoureux androgyne "sait" que son destin est de féconder le réel. Il a "vu"
- 1710 la perfection, de ce fait, sa démarche ne saurait donc être vaine. Il quémande sa moitié perdue mais ne saurait la retrouver autrement qu'en recherchant perpétuellement ce qu'il sait exister au-delà des apparences sensibles et des imperfections : la pureté du monde des Idées.
On n'est donc pas dans la stratégie exacte d'Aristophane (l'androgyne incomplet recherchant indéfiniment la moitié manquante de lui-même) mais, l'amant qui sait ce qui lui manque (métaphore des parents si dissemblables), ne peut que désirer ardemment reconstituer en son être la synthèse de sa propre identité momentanément perdue, synthèse qu'il connaît déjà grâce à la réminiscence du séjour qu'il a déjà fait au royaume des Idées et du Beau en particulier.
- 1715 Tout comme l'esclave de *Ménon* "sait" déjà ce que sont les figures géométriques pour les avoir rencontrées dans le royaume des Idées, on peut donc imaginer que l'Amour nous permettrait, au plus haut point, d'accéder à la perfection de l'intelligible vers laquelle pourrait s'orienter toute une quête existentielle vouée à la recherche infatigable du Beau.
- 1720 Mais cette quête nous rendrait également capables de vivre alternativement dans ce monde obscur de la caverne où les événements quotidiens de la vie sensible révèlent, sans cesse, leur déchirante pauvreté. Cependant, c'est pour y féconder les autres de sa vision purifiée et évoluer lui-même par purifications successives dans son propre devenir marqué par la réminiscence que l'amant est là, en recherche de sa propre identité complémentaire.
- 1725 Si l'on associe donc plus avant les divers textes platoniciens, on ne peut que constater la fécondité de cet extrait capable, tout à la fois, de situer avec précision ce que Platon entend par démarche amoureuse d'une façon générale, mais aussi comment il entend assurer ainsi l'accès spécifique à l'Idée de Beau.
C'est donc un texte parallèle à celui de *la République* dans l'allégorie de la caverne, mais tout aussi précis, riche et original quant à la théorie platonicienne des Idées qu'il nous est donné d'analyser ici.