



National Library
of Canada

Acquisitions and
Bibliographic Services Branch

395 Wellington Street
Ottawa, Ontario
K1A 0N4

Bibliothèque nationale
du Canada

Direction des acquisitions et
des services bibliographiques

395, rue Wellington
Ottawa (Ontario)
K1A 0N4

Your file - Votre référence

Our file - Notre référence

NOTICE

The quality of this microform is heavily dependent upon the quality of the original thesis submitted for microfilming. Every effort has been made to ensure the highest quality of reproduction possible.

If pages are missing, contact the university which granted the degree.

Some pages may have indistinct print especially if the original pages were typed with a poor typewriter ribbon or if the university sent us an inferior photocopy.

Reproduction in full or in part of this microform is governed by the Canadian Copyright Act, R.S.C. 1970, c. C-30, and subsequent amendments.

AVIS

La qualité de cette microforme dépend grandement de la qualité de la thèse soumise au microfilmage. Nous avons tout fait pour assurer une qualité supérieure de reproduction.

S'il manque des pages, veuillez communiquer avec l'université qui a conféré le grade.

La qualité d'impression de certaines pages peut laisser à désirer, surtout si les pages originales ont été dactylographiées à l'aide d'un ruban usé ou si l'université nous a fait parvenir une photocopie de qualité inférieure.

La reproduction, même partielle, de cette microforme est soumise à la Loi canadienne sur le droit d'auteur, SRC 1970, c. C-30, et ses amendements subséquents.

Canada

Erôs philosophe et philosophie érotique;
essai d'interprétation du discours de
Diotime à la lumière de la conception
platonicienne de l'âme automotrice.

par

Josée Prud'homme

Thèse de Maîtrise en philosophie
présentée à la Faculté des Arts de
l'Université d'Ottawa, le 12 novembre 1992



Josée Prud'homme, Ottawa, Canada, 1993



National Library
of Canada

Acquisitions and
Bibliographic Services Branch

395 Wellington Street
Ottawa, Ontario
K1A 0N4

Bibliothèque nationale
du Canada

Direction des acquisitions et
des services bibliographiques

395, rue Wellington
Ottawa (Ontario)
K1A 0N4

Your file *Votre référence*

Our file *Notre référence*

The author has granted an irrevocable non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of his/her thesis by any means and in any form or format, making this thesis available to interested persons.

L'auteur a accordé une licence irrévocable et non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de sa thèse de quelque manière et sous quelque forme que ce soit pour mettre des exemplaires de cette thèse à la disposition des personnes intéressées.

The author retains ownership of the copyright in his/her thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without his/her permission.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège sa thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

ISBN 0-315-83835-3

Canada



UNIVERSITÉ D'OTTAWA
UNIVERSITY OF OTTAWA

INTRODUCTION

C'est dans la bouche du philosophe que Platon mit ces paroles pour le moins surprenantes: "(...) moi, qui déclare ne rien savoir d'autre que les choses de l'Amour"¹; phrase étonnante s'il en est une, qui porte en écho toute la théorie platonicienne de l'amour. Que le philosophe qui a reçu en partage cette science des choses de l'amour se déclare voué de façon si exclusive aux Mystères d'Erôs, voilà qui a de quoi bouleverser l'image souvent reçue de la philosophie platonicienne. Car Platon étonne, dont la pensée toujours résiste aux cadres rigides où on tente de l'enfermer; la force et l'ardeur, la tension et l'élan qui l'animent sont un démenti criant à toutes les accusations qui pesèrent sur elle: despotisme de l'intellect, spéculation sèche, empire d'une raison sans âme.

Les paroles de Socrate qui déclarait ne rien savoir hors ce qui touche aux choses de l'amour se sont rappelées à

1- Platon, Le Banquet, 177e, trad. F. Vicaire, Paris, Les Belles Lettres, 1989.

nous lors de la lecture du commentaire de Léon Robin sur la théorie platonicienne de l'Amour. L'interprétation de Robin qui distingue la voie érotique de la voie dialectique nous a surprise; à plus forte raison celle de Bréhier, selon laquelle il conviendrait de distinguer trois voies platoniciennes: la voie érotique, la voie dialectique et la voie ascétique. Ce sont les vues de ces deux grands commentateurs qui nous ont amenée à nous interroger plus à fond sur les rapports qu'entretiennent, chez Platon, l'éros et la philosophie.

L'amour, souligne Robin, est un délire (...). Il ne faut pas craindre de prendre trop au sérieux cette conception de l'Amour; quelques soient les relations de la méthode érotique et la méthode dialectique, la première reste inférieure, en tant précisément qu'elle est un délire, et elle ne constitue pas une infidélité de Platon à l'intellectualisme qui domine toute sa philosophie. L'Amour ne peut être qu'un auxiliaire, un *συνεργόν*, pour parvenir à la connaissance de la vérité (...). Un tel auxiliaire ne saurait être dédaigné par le Philosophe (...). L'Amour devient entre ses mains un moyen de réaliser l'oeuvre de la dialectique, qui est d'orienter l'âme vers les Idées (...). Il y a (...) ceci de commun entre la dialectique ascendante et l'Amour que tous deux sont une *συναγωγή* et aboutissent à l'unité de l'Idée, et ceci de différent que la dialectique ascendante est rationnelle et logique, l'Amour, au contraire, empirique dans son origine, rationnel dans son principe et par son but (...). L'Amour (apparaît) ainsi comme un succédané de la Dialectique et comme une philosophie; car il est pour l'âme un moyen d'opérer ce passage du Sensible à l'Intelligible, qui est la raison d'être de la Dialectique et de toute vraie philosophie. 4

-
- 2- L. Robin, La théorie platonicienne de l'amour, Paris, P.U.F., 1964, 155p.
 3- E. Bréhier, La philosophie de Plotin, Vrin, 1961, pp.152-158.
 4- L. Robin, Op. cit., pp.164-166; nous avons souligné le texte.

Qu'est-ce à dire? Qu'Erôs n'est qu'un auxiliaire utile, mais non indispensable au philosophe, un moment de l'effort philosophique qui doit vite être dépassé?

Entre les mains du philosophe, ce ne peut-être sans doute, précise Robin, qu'un moyen accessoire et simplement (...) destiné à céder le pas à d'autres méthodes vraiment scientifiques et entièrement rationnelles. 5

Ce ne serait qu'en se livrant à l'exercice dialectique que la philosophie acquerrait ses lettres de noblesse. Affranchir la Raison du scandale du désir pour l'établir en sa pureté, que fleurisse enfin la vraie philosophie où s'éprouve le règne de l'Intelligence... telle est la lecture qui fut souvent faite de la pensée de Platon. Mais peut-être l'héritage cartésien fait-il problème; peut-être avons-nous eu trop tendance à lire l'intellectualisme de Platon à la lumière du rationalisme moderne et, par là, à le tronquer de l'une de ses dimensions essentielles. De par son expression délirante et la compréhension moderne du terme de délire, les commentateurs du Banquet ont souvent voulu situer l'érôs platonicien dans le champ de l'irrationalité à accepter ou à vaincre. La lecture que nous nous proposons de faire de la réalité de l'érôs chez Platon se refuse à le situer de part et d'autre de la dichotomie du rationnel et de l'irrationalnel: il nous est plutôt apparu comme le passage qui de l'un mène à l'autre. En ce sens, il est élan de l'âme en quête de sa réalité et de sa patrie véritable, le moteur de l'effort philosophique, l'aile qui permettra de s'élever d'ici-bas

5- Idem, p.166.

jusqu'aux réalités véritables et de redescendre - (sic!) - jusqu'au souvenir de ces choses que garde, ensevelies, l'âme incarnée

L'érôs platonicien, croyons-nous, ne saurait être compris indépendamment de l'ensemble des préoccupations de Platon, des thèmes partout présents dans son oeuvre. Il leur est, ajouterons-nous, ontologiquement lié, et peut-être serait-ce ce qui permet d'en saisir les articulations. Qu'érôs et vertu sont inséparablement liés, que la vertu n'est pas l'éteignoir du désir mais la conséquence de son ascension vers l'objet véritable de ses transports, qu'elle est, lorsque vraie, essentiellement érotique et qu'il n'est pas de connaissance possible sans l'assistance d'Erôs, c'est là ce que nous tenterons de démontrer.

Reproche-t-on à Erôs d'être empirique dans son origine, le Phèdre nous rappelle que l'effort philosophique n'est jamais le fait d'un esprit séparé de la matière, sans liens avec elle: ce qui philosophe, c'est l'âme incarnée, l'âme déchue qui ne se connaît plus, une âme tiraillée par les passions qui la rivent à la matière et lui font perdre le souvenir de ce qu'elle est, qui l'aliènent, qui font naître en elle dissensions, vices et ignorance; ce qui philosophe, c'est l'homme.

Pour s'élever, de son point de chute, à l'état premier où elle recouvrira vérité et plénitude, l'âme doit refaire le chemin inverse à la chute. Toute la vie du philosophe, c'est reprendre, à rebours, le chemin de la chute, et c'est à partir de sa condition actuelle, celle d'être incar-

né, que l'âme reprendra la route qui la mènera au rétablissement de ce qu'elle était naguère, alors qu'elle jouissait de la contemplation de l'Être.⁶ Qu'Erôs soit moteur de la philosophie, et qu'en partant "des réalités d'ici bas", par l'Amour, l'âme puisse réaliser sa vie véritable et retrouver ce qui est pour elle le Sens, la tâche nécessaire devient dès lors tâche possible, et la philosophie platonicienne, une philosophie qui sait tenir compte de la condition humaine. Peut-être y a-t-on trop longtemps vu le fait d'un esprit perdu au rêve des âmes qui jamais ne connurent le corps ni la nature de l'homme; il en est pourtant autrement. Toute imprégnée de l'effort de l'âme pour s'arracher à son aliénation, de la tension de la vie qui se cherche, la philosophie platonicienne se refuse au rêve de l'essor facile, à l'illusion d'une âme trop aisément redirigée dans ses justes voies. On ne saurait dès lors reprocher à la voie érotique d'être "empirique dans son origine": il ne saurait en

6- Commentant la théorie platonicienne de l'amour dans un vocabulaire chrétien, Grégoire de Nysse écrit, à propos de la chute et du salut:

"Si nous devons dès maintenant 'partir' de là et être 'avec le Christ', il nous faut entreprendre ce départ en commençant au dernier point d'arrivée, comme les exilés vivant loin de chez eux qui, lorsqu'ils s'en retournent dans leur pays d'origine, quittent d'abord ce lieu où ils se sont trouvés arriver en dernier"

Grégoire de Nysse, De la virginité, XIII, I, 1-5, trad. M. Aubineau, Paris, Cerf, 1966, p.423.

Fontus de Tyard écrit pour sa part:

"Je remets en mémoire qu'ayant esté le commencement de la chute du plus haut degré, il faut qu'elle commence à remonter du plus bas."

Fontus de Tyard, Solitaire Premier, édition critique établie par Silvio F. Baridon, Genève et Lille, Droz et Girard, 1950, p.187

être autrement, tant il est vrai que c'est d'abord l'âme livrée aux désirs de l'appétit qui la tiennent rivée au monde des ombres, qui ne sait voir par-delà l'objet illusoire de sa passion, une âme perdue à sa lumière propre, qui doit la retrouver. C'est donc à partir de cela seul qui lui est d'abord accessible qu'elle doit s'élever vers autre chose. Sans doute est-elle encore capable de logique et de rationalité, mais que par-delà l'objet de sa passion l'homme fasse de l'Intelligence une fin et l'objet de son désir, qu'il l'espère comme but de son effort, la choisisse comme la fin et le sens de son existence, cela ne devient possible que par une conversion de l'âme toute entière qui doit d'abord entrevoir, à travers le spectacle d'ombres qu'elle contemple, cela même qui s'offre à elle comme l'objet véritable de ses vœux et de son effort. De la logique sans Erôs à la philosophie, il y a un monde, celui qui sépare l'accident de la nécessité, ce qui erre sans force ni but, ce qui ne trouve en soi nulle raison d'être ou de n'être pas, de ce qui se dirige vers le salut d'un souverain bien; le désir fait la différence, qui permet, par-delà l'équation, que quelque chose devienne pour nous une fin, un but, et c'est ce désir, d'abord projeté comme appétit des corps, qui doit se convertir, à partir des chaînes qu'il s'est lui-même forgées, en désir d'autre chose, qui se doit découvrir, dirons-nous, désir d'autre chose. La vérité de toute méthode, commente M. Dixsaut, est qu'elle a érôs pour origine, ce qui exclut

8

qu'on l'identifie à un ensemble de procédés ". Pour accéder à la dialectique, l'homme doit se tourner vers l'Intelligible et en faire sa fin. Comment entreverrait-il l'Intelligible comme fin, comment tendrait-il vers lui si ce n'est parce que l'Âme en a le désir? Or, ce désir de l'Intelligible que la dialectique s'efforce d'atteindre, l'homme, oublieux de l'Âme, n'en prend conscience que graduellement. Que le désir des beaux corps soit en réalité, désir de la Beauté en soi, l'expérience de l'insatisfaction des passions doit le lui apprendre graduellement. Il n'y a pas de dialectique sans moteur; il n'y en a pas non plus sans cette unité intérieure de l'Âme qui la délivre du tiraillement qu'exercent en elle les passions, harmonie qui ne saurait être retrouvée sans que s'éteignent ces passions et que l'homme en arrive à "faire peu de cas"⁹ des objets auxquels il aspirait, par la découverte de ce qu'il cherchait: la Beauté véritable à laquelle l'Âme s'unit pour recouvrer sa nature. Il nous semble erroné de considérer la voie érotique comme simple auxiliaire de la dialectique, auxiliaire dont le philosophe véritable peut se passer, une propédeutique destinée à céder le pas à une méthode plus rationnelle: sans l'amour de la beauté véritable qui, dissipant le leurre des appétits et restaurant la justice dans l'Âme, établit en elle la possibilité de la dialectique, dans l'amour qui sans cesse pousse l'Âme à la recherche des

8- M. Dixsaut, Le naturel philosophe; essai sur les dialogues de Platon, Paris, Vrin et Les belles lettres ("Collection d'études anciennes"), 1985, pp. 140-141.

9- Banquet 210b; Phédon 68c.

réalités véritables et donne ainsi son sens à la dialectique, on chercherait en vain une vie d'homme voué à l'exercice d'une dialectique impérative. Nous croyons que l'Erôs sacré est ce qui, chez Platon, confère à l'âme déchue la possibilité et la nécessité de la vie philosophique. Peut-être alors ne devrions-nous pas considérer les mystères d'Erôs comme un chemin de sagesse distinct de la dialectique; il se pourrait que celle-ci ne soit plutôt qu'une étape dans l'ascension de l'échelle initiatique, étape cruciale, certes, mais qui se doit, tant que subordonnée à l'intelligence et à la sagesse, tant qu'elle demeure un outil entre les mains du philosophe, de prendre place au coeur des mystères d'Erôs. La voie dialectique se trouverait alors englobée dans la voie érotique; soulevant son masque de sécheresse, peut-être découvririons-nous sa face qui porte la vie et le sens, sa face portée par l'Amour.

Nous nous proposons donc de rechercher le point d'insertion de l'érôs au sein de la notion platonicienne de philosophie à travers les rapports qu'entretiennent, chez Platon, l'érôs, la vertu et la connaissance. Pour ce faire, nous porterons une attention particulière au texte du Banquet tout en ayant recours, afin de bien saisir toutes les implications du thème de l'érôs, à l'Ion, au Ménon, au Phédon, à la République, au Phèdre, au Théétète, au Timée, au Philèbe, aux Lois et à la Lettre VII de Platon. Nous procéderons par l'analyse, le rapprochement et la confrontation des textes, par l'analyse du vocabulaire

relatif à l'érôs, espérant, par ce biais, arriver à une juste compréhension de la réalité de l'érôs sacré. Nous exposerons en un premier chapitre les principales thèses du Banquet, portant une attention toute particulière au discours de Diotime, pour ensuite en rapprocher certains textes tirés d'autres dialogues de Platon - l'allégorie de la caverne, certains passages du Phédon, des textes du Théétète où la philosophie se présente comme un accouchement et le savoir, une progéniture, ainsi que l'épisode épistémologique de la Lettre VII. Nous n'irons pas, forts de quelques analogies, nous hâter de conclure trop vite à l'identité des mystères d'Erôs, de la voie dialectique et de la voie ascétique. D'accord avec Robin sur ce point, nous tenterons d'asseoir plus solidement notre position en faisant retour, en un second chapitre, sur la notion platonicienne d'âme, son caractère automoteur, sa chute, sa "composition" tripartite, ainsi que sur les notions d'érôs, de "thymos" et d'"épithymêtikon". Au troisième chapitre, nous tenterons d'intégrer nos trois notions centrales, tâchant de cerner la genèse et la nature de la vertu véritable prenant source dans l'érôs sacré dont elle est l'une des expressions, la nécessité de la pratique des vertus en philosophie, le rapport dialectique s'établissant entre l'érôs et la réminiscence, et l'insertion de la dialectique au sein des mystères d'Erôs.

De nombreuses études ont été faites jusqu'à ce jour sur l'érôs platonicien, publiée sous forme d'ouvrages ou d'articles de qualité très variable. Citons cependant les excellents ouvrages de Cushman, Cornford, Cummins, Dixsaut et

Kahn, auxquels nous devons beaucoup et entendons rendre hommage. La faiblesse de plusieurs des travaux sur l'érôs nous a semblé résider en ce que les commentateurs sont trop souvent restés prisonniers de leur conception de la philosophie platonicienne et ont interprété la réalité de l'érôs sacré en fonction de points de vue parfois erronés, sans laisser les textes les remettre en question; c'est aussi souvent pour avoir étudié le thème de l'érôs en le séparant du reste de l'oeuvre que plusieurs ont semblé impuissants à saisir l'ampleur de la réalité érotique dans l'oeuvre de Platon. Les thèmes de l'érôs, de la vertu et de la connaissance ne sauraient être étudiés séparément, mais, pour peu qu'on les considère en regard l'un de l'autre, ils projettent alors l'un sur l'autre un éclairage neuf. C'est là l'approche qu'ont adoptée de plus en plus de commentateurs récents, et c'est celle que nous avons choisi d'adopter.

S'il y a encore de nombreux tenants de cette thèse qui ne voit dans l'érôs platonicien qu'un aparté dans l'oeuvre du philosophe, et dans la voie érotique, qu'une voie bâtarde entachée par ses rapports avec l'affectivité et le délire, à tout ce qui ne peut être entièrement circonscrit dans le domaine de la raison, la voie qui devrait, somme toute, être transcendée par un rationalisme plus pur, celui de la dialectique, il y a cependant de plus en plus de voix pour se rallier à une vision plus profonde de l'érôs, d'un érôs qui s'identifie à l'impulsion philosophique, à la tension de l'âme vers le Bien. C'est cette interprétation que nous entendons défendre ici, tentant d'en dégager toutes les

implications et toute l'ampleur.

S'il est un souhait que nous puissions formuler, c'est que l'étude dans laquelle nous nous engageons ne soit pas qu'une simple herméneutique du texte platonicien mais, qu'à l'écoute du Maître-accoucheur, nous nous mettions avec lui à l'école de la philosophie. Que notre pas trop pesant tente donc de suivre sa trace ailée, que le Dieu qu'il invoque nous assiste et qu'il nous donne des ailes.

CHAPITRE 1 : SUR LA PISTE D'EROS

1.1 Erôs est un démon.

Lorsque tous les convives du banquet d'Agathon eurent tour à tour chanté les louanges du Dieu Amour, Socrate, à l'instar de celle qui allait être son maître, Diotime, prit

- 10- Diotime fut-elle réellement le maître de Socrate, ou ne faut-il voir en elle qu'un personnage fictif? Disons tout d'abord que nous ne voyons pas pourquoi nous devrions la considérer comme un personnage fictif: Platon n'a qu'occasionnellement recours à un tel procédé, et le fait toujours dans le cadre d'un enseignement mythique. On allègue généralement que Socrate évoque l'enseignement d'une prêtresse fictive par souci de ne pas froisser Agathon en tenant trop ouvertement un discours contredisant le sien. Mais Socrate, dans les dialogues, n'hésite jamais, lorsque la vérité est en cause, à faire face à ses interlocuteurs malgré la réticence que ceux-ci peuvent bien avoir. Cette femme "savante dans ce domaine comme dans beaucoup d'autres" (Banquet 201d) n'aurait certainement pas été la seule femme de son époque à s'occuper de philosophie: Diogène Laërce, présentant les principaux disciples de Platon, fait mention de deux femmes: Lasténéia de Mantinée et Axiothée de Philonte (Diogène Laërce, Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres, tome I, Paris, Garnier-Flammarion, 1965, p. 177). Quoiqu'il en soit, si l'on ne veut voir en Diotime qu'un personnage fictif, il convient alors de souligner que ce personnage est une femme, chose quelque peu surprenante puisque les femmes semblent si peu présentes dans l'oeuvre de Platon qui fait ici de Diotime la dispensatrice des enseignements sur les Mystères d'Erôs. En tant que femme, Diotime appartient au sexe qui porte en lui les vies nouvelles et la régénération de l'humanité; elle fait partie de celles qui accouchent. Mais en tant que prêtresse, qu'initiée, qu'enseignante des Mystères de l'Amour sacré, elle figure la génération spirituelle et enfante ces beaux enfants de la sagesse dont Socrate fait partie, fils spirituel de Diotime. Consacrée au dieu, elle est une femme démonique qui, comme érôs, "traduit et transmet aux dieux ce qui vient des hommes, et aux hommes ce qui vient des dieux" (Banquet 202e). C'est en outre une guérisseuse en tant qu'elle préserve la ville d'Athènes de la peste. Par ses recommandations, l'harmonie se rétablit entre les hommes et les dieux, et Diotime, comme la philosophie, devient celle qui préserve ou relève les hommes du malheur et de la déchéance; à travers l'image de la femme qui guérit ou préserve de la maladie, on perçoit la préfiguration de la guérisseuse des âmes.

à partie Agathon qui plus que tout autre avait magnifié la divinité d'Amour, le plus heureux, le plus beau, le plus excellent des dieux; or, c'est la divinité même d'Amour, cette divinité attestée par tous les autres convives, que Socrate entend remettre en question. Etrange façon de célébrer Erôs, de la part d'un homme pour qui "les choses d'amour sont un objet de vénération"¹¹, un homme qui prétend "ne rien savoir d'autre que les choses de l'amour"¹², Socrate, de qui Phèdre dira, dans un autre dialogue sur l'Éros, que

Il convient également de remarquer que, dans le Phèdre, Socrate, avant de prendre la parole, implore l'assistance des Muses, ces divinités féminines qui, inspiratrices des prêtres, chanteurs et musiciens, permettent aux hommes auxquels elles s'attachent, ceux qui sont par elles possédés, d'accoucher de cette progéniture immortelle dont il est question dans l'Ion et dans le Banquet. Les artistes possédés sont des hommes démoniques dont le chant séduit les hommes et les dieux. Remarquons encore que les Muses sont, selon la tradition, filles de Zeus et de Mnémosinè, la mémoire, dont nous verrons dans les chapitres suivants l'importance dans la philosophie platonicienne de l'amour, et spécialement dans le Phèdre. Elles sont encore ces divinités qui, selon le mot de Pierre Grimal, "président à la pensée sous toutes ses formes" (Pierre Grimal, Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine, Paris, P.U.F., p. 304). Notons encore que ces Muses président à l'harmonie de l'univers et établissent, par leur chant, l'harmonie dans l'âme. "Les Muses, écrit Plutarque dans Le banquet des sept sages, (...) nous en voudraient beaucoup, si nous prenions pour leur objet la cithare et la flûte, et non l'éducation des moeurs et l'apaisement des passions chez ceux qui jouissent de leur chant harmonieux" (Plutarque, Le banquet des sept sages, 156c, trad. C. Defradas, Librairie C. Klincksieck, 1954). Nous verrons aux second et troisième chapitres que l'initiation érotique cherche en fait le rétablissement de l'harmonie dans l'âme, qu'elle produit des philosophes vertueux, non pas en ce qu'ils réfrènent leurs passions, mais en ce qu'ils ont atteint l'état d'apaisement, l'extinction de la passion dévorante.

11- Banquet, 212b

12- Idem, 177d

13

l'amour est son affaire!

Erôs ne saurait être un dieu, affirme Socrate qui le premier fait remarquer à son auditoire que l'Amour reste toujours tendu vers une fin, un bien qu'il aspire à posséder; Amour est toujours amour de quelque chose, à savoir, des belles et bonnes choses. En tant qu'il aspire à ces choses, l'amour ne les possède pas encore. "Quiconque éprouve un désir, rappelle Socrate, désire ce dont il ne dispose pas et qui n'est pas présent. Et ce qu'il n'a pas, ce qu'il n'est pas lui-même, ce dont il manque, voilà l'objet de son désir et de son amour"¹⁴. Amour, qui soupire après la beauté, manque de beauté; partant, il manque également de bonté.¹⁵ "Comment dès lors serait-il un dieu, lui qui n'a part ni aux belles, ni aux bonnes choses"¹⁶? Ce ne saurait donc être un grand dieu ainsi que tous en convenaient puisque, manquant de belles et de bonnes choses, il n'a pas part à la béatitude des dieux.¹⁷ Manquant de beauté, de bonté et de bonheur, il se voit refuser par Socrate les trois attributs que lui avait accordés Agathon. Erôs ne peut plus être appelé beau, bon ou heureux: ce n'est donc pas un dieu. Il ne faudrait pourtant pas précipiter le raisonnement et nous hâter de conclure que, ne possédant pas la beauté, Erôs soit laid; que n'ayant pas part à la plénitude du bien, il est mauvais, et que n'étant pas un dieu, il ne soit qu'un simple mortel.

13- Phèdre, 227c

14- Banquet, 200e

15- Idem, 201c

16- Idem, 202d

17- Idem, 202c

Qu'une chose ou un être ne possède pas une qualité déterminée, il ne s'en suit pas, faisait remarquer Diotime, que cette chose ou que cet être soit investi de la qualité contraire. Ainsi, bien qu'Erôs ne soit ni beau, ni bon, cela n'en fait pas pour autant un être laid ou mauvais, mais, conclue-t-elle, "quelque chose d'intermédiaire entre les deux
18
contraires"; il n'est pas un dieu immortel, il n'est pas non plus mortel, mais "un intermédiaire entre ce qui est mortel
19
et immortel".

Sa nature d'intermédiaire entre le mortel et
20
l'immortel fait d'Erôs un "démon". De par leur nature d'intermédiaires entre les hommes et les dieux, les démons ont pour tâche "de faire connaître et de transmettre aux dieux ce qui vient des hommes, et aux hommes ce qui vient des
21
dieux". Les dieux, ajoute Diotime, ne se mêlent pas à
22
l'homme, mais, par l'intermédiaire des démons, dieux et hommes peuvent entrer en relation pendant la veille ou le

18- Idem, 202b

19- Idem, 202d

20- Idem, 202de

Notons que le terme "démon" a en grec un tout autre sens que dans le français moderne; le démon n'est pas ici un être maléfique, mais un intermédiaire entre les dieux et les hommes. Le mot "daimôn" est à la source de deux autres mots grecs: "eudaimôn" (heureux) et "kakodaimôn" (malheureux).

À propos des démons, voir l'Apologie de Socrate, 27c-e; le Phédon 107d-108d; 113d; à propos du caractère démonique des âmes humaines: Timée 90a.

Robin fait remarquer la présence des démons dans la tradition grecque: on les retrouve chez Homère, Hésiode, dans les écrits orphiques et pythagoriciens, chez Héraclite, Empédocle et Démocrite (Cf: L. Robin, Op. cit., p. 110).

21- Banquet, 202e

22- Idem, 203 a

sommeil 23.

C'est grâce à cette sorte d'êtres, dit-elle, qu'ont pu venir au jour la divination dans son ensemble, la science des prêtres touchant les choses qui ont rapport aux sacrifices, aux incantations, à la prédiction en général et à la magie. 24

Par eux s'établit la liaison du divin et du mortel que l'absolue différence de nature tenait disjoints aux deux pôles de l'être;

état intermédiaire entre les uns et les autres, dira encore Diotime, ce qui est démonique est complémentaire, de façon à mettre le Tout en liaison avec lui-même. 25

Cette fonction de médiation et de conciliation de l'amour était présente dans les autres discours du Banquet. Ainsi, pour Phèdre, Erôs est un guide qui peut faire accéder l'homme à un état supérieur:

le sentiment qui doit guider toute la vie des hommes destinés à vivre selon le bien ne peut être inspiré ni par la parenté, ni par les honneurs, ni par la richesse, ni par rien d'autre, dira Phèdre, aussi bellement que par l'amour. 26

Pour Pausanias, le Bel Amour conduit l'homme à la vertu et au savoir; pour Agathon, Amour est le conciliateur des dieux, le fondateur des réunions, le guide des hommes. En lui se concilient les opposés; ainsi, Eryximaque prétend-il que le véritable médecin est celui qui possède "l'art de faire

23- Ibidem

24- Idem, 202a-203a

25- Idem, 202e

26- Idem, 178cd

27- Idem, 184de

28- Idem, 197b

29- Idem, 197d

30- Idem, 197e

naître amour et concorde entre les opposés", qui

doit être capable évidemment, de faire que ce qu'il y a de plus ennemi l'un de l'autre dans le corps devienne ami et s'aime mutuellement. Or, ce qu'il y a de plus ennemi, c'est ce qu'il y a de plus contraire: le froid à l'égard du chaud, l'amer à l'égard du doux, le sec à l'égard de l'humide, et toutes les oppositions du même genre. 31

Il dit encore que la musique, où se concilient dans l'accord l'aigu et le grave, et dans le rythme le rapide et le lent, est "science des phénomènes d'amour"³². Mais, comme notre médecin le dit lui-même:

il y a plus: les sacrifices aussi, en totalité avec les pratiques auxquelles président la divination, pratiques fondées sur l'existence d'une communauté concernant les dieux et les hommes, les uns à l'égard des autres, tout cela n'a qu'un but: préserver l'amour aussi bien que le guérir. 33

C'est que, précise-t-il, la divination est science des phénomènes d'amour entre les dieux et les hommes, s'efforçant de "faire amis les dieux et les hommes"³⁴. Chez Aristophane, l'amour n'a pas pour but de rapprocher l'homme de la divinité: il marque le refus de la scission de l'Androgyne primitif; ici encore, l'amour a fonction médiatrice et conciliatrice: c'est lui qui, poussant les deux parties de l'Androgyne à s'unir, fait d'elles un seul être, recréant ainsi l'unité perdue. Amour apparaît comme désir de réunion où la dualité se résorbe dans l'unité. L'amour rassemble,

31- Idem, 186de
 32- Idem, 187bc
 33- Idem, 188bc
 34- Idem, 188de

35

Amour "rassembleur de notre primitive nature".

Ce n'est donc pas dans le seul discours de Socrate qu'Amour prend forme de médiateur, mais c'est tout au long du Banquet qu'on loue Erôs guide, médiateur et conciliateur. Le seul, cependant, à étreindre pleinement le sens de la nature et de la fonction médiatrice d'un Erôs toujours orienté vers l'accomplissement d'une fin - que ce soit la vertu, le savoir, ou la réunification du séparé - c'est Socrate qui n'hésite pas à en tirer la conclusion qui s'impose, à savoir qu'Erôs ne peut être loué à titre de divinité, mais seulement en tant que démon. Du démon Erôs, il brosse un portrait par lequel il entend rendre raison de la nature intermédiaire de l'amour, et l'exposer plus à fond à travers le récit de sa genèse et de sa vie. Reprenant le récit riche d'allégories de Diotime, Socrate raconte qu'Amour fut conçu le jour de la naissance d'Aphrodite, déesse de la beauté. Au festin qui se tenait alors parmi les dieux se trouvait Expédient - Poros,³⁶ dont le nom signifie aussi: "le passage" - fils d'Invention, qui, enivré de nectare, s'endormit dans le jardin de Zeus. Pénia, c'est-à-dire "Pauvreté", survint qui venait mendier et se tenait, mentionne-t-elle, "contre la porte"³⁷; s'avisant de son "manque de ressources", elle se couche au côté d'Expédient afin de concevoir un enfant de lui. Amour fut conçu ce jour-là, et c'est pourquoi, remarquait Diotime,

35- Idem, 191d

36- Banquet, éd. Les belles lettres, note de P. Vicaire, P. 53.

37- Banquet, 203b

Amour est devenu le compagnon et le serviteur d'Aphrodite: parce qu'il a été engendré pendant les fêtes de la naissance de celle-ci et parce qu'en même temps, Aphrodite elle-même étant belle, c'est au beau que naturellement se rapporte son amour. 38

Ainsi, de par le double héritage qu'il reçoit d'Expédient et de Pauvreté, Erôs est pauvre mais toujours rusé, habile, guettant "embusqué, les choses qui sont belles et qui sont³⁹ bonnes"; mourant de l'indigence maternelle et renaissant grâce à ce lot de ruses légué par son père, Erôs n'est ni mortel ni immortel; pauvre en sagesse, il n'est cependant pas totalement ignorant, car son père est "savant et bien pourvu d'expédients, tandis que sa mère n'est pas savante et en est⁴⁰ dépourvue"; ni savant ni ignorant, Erôs, à l'encontre des ignorants inconscients de leur manque de sagesse, sait qu'il ne sait pas. Aussi ce démon à l'affût des belles choses convoite-t-il la sagesse, de toutes la plus belle, désireux de devenir sage: ce "chasseur habile", "curieux de pensée",⁴¹ passe toute sa vie à philosopher. Ce qui étonne, dans le portrait de Socrate tel que le brosse Alcibiade à la fin du Banquet, c'est une ressemblance qui nous ramène toujours au portrait d'Erôs: comme Erôs, Socrate est pauvre, comme lui, il n'est pas beau; tout comme Erôs qui sait qu'il ne sait pas, Socrate est cet homme singulier, de tous les ignorants le seul à se savoir pauvre en sagesse, savoir sans lequel il n'est pas de philosophie, parce qu'il ne peut y avoir de

38- Banquet, 203c

39- Idem, 203d

40- Idem, 204b

41- Idem, 203d-204b

quête du vrai; Socrate est encore, comme Erôs, un va-nu-pieds: Alcibiade nous dit de Socrate qu'il allait pieds nus, même par temps de pluie; tel Erôs dont Diotime dit qu'il dort à la belle étoile, "couchant par terre et sans couverture", Erôs l'habile, le rusé, Erôs curieux de pensée qui passe sa vie à philosopher, Alcibiade nous présente un Socrate passant la nuit dehors, immobile, à l'affût de la pensée, obstiné. Si l'on dit des discours de Socrate, l'homme démonique, que tout comme ceux du satyre Marsyas, ils "mettent en état de possession", Erôs est pour sa part un "habile sorcier", un "inventeur de philtres magiques" ... et se révèle être "habile (...) comme un sophiste"; étrange ressemblance qui lie les figures du démon philosophe et du philosophe démonique! Tout nous porte à croire que l'activité philosophique d'Erôs n'est pas pour lui une activité accidentelle, mais qu'elle lui est essentielle, et que la soumission au démon Erôs représente pour sa part l'essence même de la disposition philosophique.

1.2. Le désir de procréation.

C'est sa nature d'intermédiaire entre la sagesse et l'ignorance, son double héritage de pauvreté et de ruse qui ouvre en lui ce désir de ce qui est beau et bon, le désir de la sagesse: "il est désireux de savoir et sait trouver les passages qui y mènent". Or la philosophie est ce passage où

42- Idem, 220b

43- Idem, 203d

44- Idem, 203d

45- Idem, 215cd

s'engagent les ignorants à l'affût de la sagesse; ignorants qui ne le sont pas totalement, tant ils pressentent une science véritable qu'ils ne possèdent pas, mais dont ils ressentent le manque et qu'ils désirent acquérir. Compagnon d'Aphrodite, Erôs, fils d'un père "savant et plein de ressources et d'une mère dépourvue de science comme de ressources"⁴⁶, tient le milieu entre la sagesse et l'ignorance, pressent une science qu'il ne retrouve en lui que mêlée d'ignorance, une beauté véritable qu'il désire aussitôt et vers laquelle ce fils de Poros cherche passage. Comme dans le discours d'Aristophane, Erôs apparaît marqué du sceau du manque tout en portant en lui ce qui lui permettra de s'en affranchir; tout comme chez Aristophane, l'activité essentielle d'Erôs est cet affranchissement de l'état de déchéance et de pauvreté. Dans le portrait qu'en fait Diotime, il est activité, tension, mouvement. Il revêt tour à tour les traits du voyageur pauvre, du chasseur qui poursuit sa proie, des grands cycles de la vie et de la mort, du philosophe qui s'achemine vers la sagesse. Tout de mobilité, il est sans gîte, voyageur qui "dort à la belle étoile, près des portes et sur les chemins"⁴⁷; rien de fixe, d'arrêté dans ce portrait d'Erôs: il épouse son activité, s'absorbe dans son mouvement et semble lui-même ce passage qu'il recherche, intermédiaire qui n'est pas tant un troisième terme qu'un

46- Idem, 204b

47- Idem, 203d

48

mouvement. Erôs, "ardeur, tension extrême ", semble plus qu'un être qui s'achemine sur la route de la sagesse; dépeint par son mouvement, sa quête, il semble s'identifier à la philosophie décrite comme mouvement de passage.

Mais quel est le sens de cette quête de sagesse qui anime Erôs? Son activité ne découvre sa pleine signification que si on la restitue encore une fois dans l'essence même de l'être démonique qui, par delà le mixte d'ignorance et de sagesse, est avant tout un intermédiaire entre le mortel et l'immortel; Erôs est en quête d'une plénitude qui lui manque, plénitude du divin qu'il voudrait réaliser en lui. Le mortel qu'anime Erôs, que désire-t-il lorsqu'il se lance à la poursuite des belles et des bonnes choses? Ce qu'il désire, proclame Diotime, c'est la possession éternelle de ces choses: c'est à cela qu'il aspire, et c'est cela seulement qui le rendra heureux. Le mortel voué à la mort, soumis au flux du changement qui le livre sans cesse à la mort, aspire à l'immortalité. Comment pourrait-il y accéder, s'il n'était lui aussi de nature démonique, intermédiaire entre le mortel et l'immortel? Car l'homme, livré au manque et à la mort, porte également, tout comme Erôs, la marque du divin et de l'immortel. ⁴⁹ Quelque chose lui permet de transcender sa nature mortelle et de vaincre la mort: l'enfantement par lequel il trouve la possibilité de se continuer en d'autres êtres.

Erôs n'opère pas à l'horizontale, comme l'imaginait Aristophane, il n'unit pas à ras de terre deux individus mutilés pour

48- Idem, 206d

49- Idem, 206c-209b.

en recoller, nombril contre nombril, les morceaux épars. Il pointe vers le haut en direction du ciel(...).

On pourrait résumer le point de vue d'Aristophane en disant que, pour lui, déchiffrer Erôs, c'est poser: $1/2 + 1/2 = 1$. Tout homme n'étant qu'une demie-part d'être, s'il lui arrive de rencontrer sa seconde moitié le voilà comblé autant qu'il est possible; pour lui, plus rien à désirer: devenu un entier parfait, il le dispute en félicité à la béatitude des dieux (...). Le point de vue de Platon s'exprime, à l'inverse, dans une formule du type: $1+1=3$. 50

Fécond, l'homme se découvre porteur de vie et d'immortalité; par l'enfantement, il accède à cette immortalité. Or, c'est au contact de la beauté qu'il se délivre de sa fécondité et enfante:

Chez le vivant mortel, c'est cela même qui est immortel: la fécondité et la procréation. Mais celles-ci ne peuvent avoir lieu dans la discordance; or il y a discordance entre la laideur et tout le divin, tandis que le beau s'accorde avec lui (...). Aussi, quand l'être fécond s'approche du beau, il sent une joie et sous le charme il se dilate, et il enfante, et il procréé (...). D'où, chez l'être fécond déjà gonflé de sève, le transport violent qui le pousse vers la beauté, car celui qui possède cette beauté est délivré de la grande douleur de l'enfantement. 51

La beauté, reflet de la divinité, a fonction maieutique. A son contact, le mortel délivre ce dont il était fécond, engendre et ainsi perpétue son être.

C'est ainsi que tout être mortel se conserve, non qu'il soit jamais exactement le même comme l'être divin, mais du fait que ce qui se retire et vieillit laisse la place à un être neuf, qui

50- J.-P. Vernant, L'individu, la mort l'amour: soi-même et l'autre dans la Grèce ancienne, Paris, Gallimard, pp. 161-164.

51- Banquet, 206cd

ressemble à ce qu'il était lui-même. 52

Si l'amant recherche la beauté, c'est afin de délivrer ce qu'il y a en lui de divin, et s'assurer par là l'immortalité. Le divin accouche le divin, la beauté, reflet de la divinité, permet à l'homme de délivrer ce qu'il porte en lui de divin, de transcender sa pauvreté en se réalisant à l'image du divin immortel; la beauté, image de la divinité, incite l'éclosion du divin au sein de la nature immortelle. L'être fuyant du mortel peut alors échapper à la disparition et à la mort, et participer à l'immortalité.

Or, cette immortalité, l'homme peut y accéder de deux façons et sur deux plans, selon qu'il est fécond selon l'âme ou selon le corps.

ceux qui ont la fécondité du corps se tournent de préférence vers les femmes; leur façon d'aimer, c'est de chercher en faisant des enfants à s'assurer personnellement - à ce qu'ils croient - l'immortalité, le souvenir d'eux-mêmes, et le bonheur pour tout le temps de l'avenir. Il y a ceux, aussi, qui ont la fécondité de l'âme, car chez certains (...) la fécondité est dans l'âme encore bien plus que dans le corps, pour les choses dont l'âme est féconde et dont elle doit enfanter. Et cela, qu'est-ce donc? La pensée, et toute autre forme d'excellence. 53

L'être fécond selon l'âme prodiguera donc son amour aux beaux corps et, s'il y rencontre une âme belle, généreuse et bien née, il " donne toute son affection à l'une et l'autre beauté ". Au contact de cette beauté, il enfante nombre de beaux discours sur la vertu et entreprend l'éducation de

54

52- Idem, 208ab
 53- Idem, 208e-
 54- Idem, 209ab

son aimé. Ce faisant, il accouche sa propre âme et celle de son compagnon; disciple et discours deviennent sa progéniture, progéniture plus noble que celle que pourrait lui valoir la génération corporelle:

plus beaux, en effet, et mieux assurés de l'im-mortalité sont les enfants qui naissent de leur union. Tout homme acceptera sans doute d'avoir des enfants comme ceux-là, plutôt que de forme humaine, en considérant Homère, Hésiode, et les autres grands poètes, et en voyant avec envie ces descendants qu'ils ont laissés. 55

Le Théétète exposera dans les mêmes termes le surgissement du savoir. L'âme enfante une connaissance dont elle est grosse et qui est simulacre ou savoir véritable. Socrate y apparaît comme un accoucheur d'âmes, dont la tâche est d'inciter les jeunes gens à délivrer par l'enfantement ce dont leur âme est porteuse. A Théétète qui ne peut se contenter des discours qu'il tient sur l'essence de la connaissance mais qui, tiraillé, cherche sans cesse ce qu'elle est, Socrate explique que son état tient au fait que son âme n'est pas vide mais grosse, et qu'il éprouve des douleurs d'enfantement. Lui-même est poussé par son démon à fréquenter des jeunes gens qui éprouvent ainsi des douleurs d'enfantement, à leur porter assistance afin qu'ils délivrent leur enfant, et à éprouver ce qui est ainsi engendré:

quant à mon art d'accoucher à moi (...), dit-il, c'est sur l'enfantement de leurs âmes et non de leurs corps, que porte mon examen (...). Ce qu'il y a, dans mon art à moi, de plus important,

55- Idem, 209c

56- Théétète, 148c

c'est d'être capable de faire sur la pensée d'un jeune homme, de toutes les manières possibles, l'épreuve de ce qu'elle enfante, et de savoir si c'est un simulacre ou une illusion. 57

Tout comme dans le Banquet où le démon Amour pousse le mortel à enfanter, Socrate précise ici que "leur accouchement (...) est l'oeuvre du dieu"⁵⁸ tout autant que la sienne. On retrouve l'écho du discours de Diotime sur la fécondité des âmes grosses de savoir, le désir de vaincre par une vertu accompagnée de pensée le mal inhérent à la nature mortelle et de se rendre ainsi semblable à la divinité.⁵⁹ Le même thème réapparaît encore dans le livre VI de la République où il est dit que l'amour pousse les hommes doués d'un naturel philosophe à s'unir à la réalité afin d'engendrer à son contact intelligence et vérité, se délivrant ainsi des douleurs de l'enfantement.⁶⁰

Le thème de la fécondité spirituelle n'apparaît donc pas seulement dans le Banquet: il sera repris plus tard dans l'oeuvre de Platon. Mais il n'est peut-être pas non plus, à l'intérieur même du Banquet, propre au seul discours de Diotime: Socrate semble reprendre, dans les deux formes de fécondité de l'amour, la distinction déjà faite dans le discours de Pausanias entre les deux Erôs, celui qui relève de L'Aphrodite Céleste et l'autre, qui relève de l'Aphrodite

57- Idem, 150bc

58- Idem, 150d

59- Idem, 176b

60- République VI, 490ab

61

Populaire. Il n'en parle pas dans les mêmes termes, bien sûr, mais la distinction qu'il opère entre l'Erôs générateur

- 61- Dans la Théogonie d'Hésiode, Aphrodite naît du sperme d'Ouranos mutilé par Chronos (Théogonie 194). La seconde Aphrodite, fille de Zeus et de Dioné, apparaît dans l'Illiade (Illiade 5, 365). Xénophon, dans son Banquet, reprendra ce thème des deux Aphrodites: "(...) dans les sacrifices à l'Aphrodite Populaire règne le relâchement, dans les sacrifices à l'Aphrodite Céleste, la pureté. On peut croire que l'Aphrodite Populaire inspire les amours charnels et l'Aphrodite Céleste ceux qui s'attachent à l'âme, à l'amitié, aux belles actions." (Xénophon, Banquet VIII, 9-10, trad. P. Chambry, Paris, éd. Garnier et frères, 1954, pp. 318-319). Plutarque, dans son commentaire sur la théorie platonicienne de l'amour (De l'amour), distingue deux Erôs et deux Aphrodites. Il rapporte l'amour vulgaire à une Aphrodite identifiée à la terre, et l'amour Céleste à une Aphrodite identifiée à la lune. "Quant à Aphrodite, si elle n'a rien de commun avec la terre, ceux qui donnent son nom à la lune peuvent faire état d'une certaine analogie car la lune participe à la fois de la terre et du ciel, elle est le lieu où l'élément immortel se mêle au mortel". (Plutarque, Dialogue sur l'Amour; traité XLVII, 19bc, trad. R. Flacelière, Paris, Les Belles Lettres, 1980, pp. 88-89). L'assertion est d'autant plus intéressante si on la rapproche de l'interprétation de Plotin qui identifie Aphrodite à l'âme, comme nous le verrons au troisième chapitre. Notons que Plutarque dit encore de l'amour céleste qu'il est "chaste et divin", qu'il est le médecin de l'âme, qu'il la conduit au champ de vérité, qu'il "nous montre, comme dans un miroir, de belles images des belles réalités" (Idem, 19f). Dans Le banquet des sept sages, Plutarque ajoute que "l'objet d'Aphrodite n'est (...) pas (...) le coït et l'union des corps, ni celui de Dionysos l'ivresse et le vin, mais les effets qu'ils provoquent en nous par ces moyens, la gaieté, le désir, l'intimité, les relations qui nous lient les uns aux autres (Plutarque, Le banquet des sept sages, 156 cd, trad. J. Defradas, Paris, Librairie C. Klincksieck, 1954, p. 64) Reprenant la distinction des deux Aphrodites, Plotin dira à son tour qu'"il y a une double Aphrodité: l'Aphrodité qui est, dit-on, fille d'Ouranos, et une autre qui est fille de Zeus et de Dioné, et qui préside aux mariages humains" (Plotin, Ennéade III, 5, 2, trad. E. Bréhier, Paris, Les Belles Lettres, 1925, p. 77). Artémidore d'Ephèse, dans La clé des songes, dit que "l'Aphrodite Populaire (Pandemos) est bonne pour les devins ambulants, les cabaretiers, les penseurs publics

d'enfants charnels et celui qui tend à l'enfantement de discours et de vertus ne semble pas étrangère à celle qui distingue l'Erôs en quête de beaux corps, et l'Erôs qui s'attache davantage à l'âme d'un aimé qu'il espère instruire dans la vertu et dans la connaissance, Erôs voué à l'Aphrodite Céleste. Cet Erôs, suggère Pausanias, ne vise pas, comme l'autre, la génération charnelle: celui qu'il anime n'ira pas vers les femmes, mais vers "le sexe qui par nature est le plus intelligent"; il ne recherche pas tant la beauté des corps que celle des âmes, toujours en quête "des jeunes gens de la meilleur race, et du plus haut mérite, fussent-ils moins beaux que les autres"; enfin, cet amour des garçons se confond avec "l'amour du savoir ou toute autre forme de vertu", visant l'éducation de l'aimé. Les véritables objets de cet amour sont le savoir et la vertu: "ici on révèle ce qu'on a dans le coeur, on montre que la vertu et le progrès moral sont les objets, en tout et pour tout, de l'effort

(...). L'Aphrodite Céleste (...) signifie le contraire de la Populaire. Elle est surtout bonne pour les mariages, les associations et la procréation d'enfants: car elle est cause de toute formation des couples et de la production d'une descendance. (...) Bonne aussi pour les devins: car elle passe pour être l'inventrice de la divination et de la connaissance anticipée des événements" (Artémidore d'Ephèse, La clé de songes, II, 34, trad. A. Festugière, Paris, Vrin, 1975, pp. 143-144). Il dit encore qu'"Aphrodite passe pour toujours bonne si elle a les parties du bas couvertes jusqu'à la ceinture parce qu'alors, ce qu'elle a nu et qu'elle montre, ce sont les seins, qui sont nourriciers à l'extrême. L'Aphrodite complètement nue n'est bonne et digne de profit que pour les courtisanes: eu égard à tout le reste, elle prêche la honte" (Idem, II, 37).

62- Banquet, 181c

63- Idem, 183d

64- Idem, 184cd

65
passionné". Aussi, parce qu'il fait peu de cas des corps, cet
Erôs relève d'une Aphrodite qui n'a pas de mère, d'une
Aphrodite qui ne participe pas de la matière, mais qui, fille
du ciel, née de la semence d'Ouranos, est de nature
66
spirituelle. Le but poursuivi par l'érôs sacré, c'est la
67
génération de la connaissance et de la vertu dans l'Âme. Bien
qu'il ne soit pas fait explicitement mention de ce souci de
l'homme qui à travers la génération cherche à se perpétuer, à
vaincre son incomplétude, il est pourtant clair que l'érôs
sacré, plus qu'un simple amour de la beauté des corps, tend à
l'enfantement dans la beauté. Aphrodite naît du sperme
d'Ouranos mutilé. "The greek word for "foam" is "aphros" from
which the name "Aphrodite" derives, obviously, the "foam" or
"aphros" here is the sperm of Heaven, the god Uranus".
68
L'Aphrodite Ouranienne, c'est, comme l'indique son nom, la
fécondité du ciel. Qu'est-ce à dire? Ne peut-on pas voir,
dans cet érôs qui recherche l'Aphrodite Céleste un érôs qui
tend à l'enfantement spirituel et dans l'érôs amoureux de
l'Aphrodite Populaire, née d'une mère participant à la
matière, un érôs qui désire la délivrance d'enfants de chair?
Il semble qu'on retrouve dans l'érôs sacré de Pausanias cet
élan qui animait Erôs dans le discours de Diotime: désir
d'engendrer dans la beauté des enfants spirituels, images de
la Beauté. Il nous semble important de ne pas prendre trop à

65- Idem, 185b

66- Idem, 180d

67- Idem, 181c

68- J. F. Miller, "The Esoteric Unity of Plato's Symposium",
Apeiron, XII-2, 185, p. 20

la légère le discours de Pausanias sous prétexte que son Erôs est en quête d'Aphrodite, alors que dans le discours de Diotime, Erôs recherche avant tout la conquête de l'être emporté par sa fuite vers la mort par le moyen de la génération; cette visée d'enfantement nous semble bien présente chez Pausanias, de même que la conquête de la Beauté, toujours présente dans le discours de Diotime.

1.3. L'ascension au divin

La présence de la Beauté est en effet nécessaire à qui veut se délivrer de sa fécondité et enfanter. Ce qu'un tel homme alors enfante doit de même porter la marque de la beauté. A travers les différents degrés de l'échelle initiatique, le disciple d'Erôs délivre des enfants toujours plus beaux et plus réels au fur et à mesure qu'il s'élève à la contemplation de beautés de plus en plus réelles. L'ascension vers la Beauté véritable se confond avec une conquête de la réalité; celui à qui il est donné d'atteindre la Beauté divine, s'unissant à elle, pourra "enfanter non point des simulacres de vertu, car il ne s'attache pas à un simulacre, mais une vertu véritable, car il s'attache à la vérité".

L'homme qui enfante une telle vertu peut alors devenir

70

immortel. Comme on le voit, l'enfantement, la génération demeurent soumis à l'impératif de la Beauté; car la beauté n'est pas seulement ce dont la présence permet la délivrance de la fécondité; elle est encore le terme de cette

69- Banquet, 212a

70- Ibidem

délivrance: c'est par ces enfants véritablement beaux que sont la vertu et la connaissance que nous aurons part à l'immortalité, insérés désormais au coeur de ce qui possède une réalité non pas fuyante comme la nôtre, mais véritable. La conquête de la Beauté - contemplée et engendrée - devient conquête de la réalité. Dans le sixième livre de la République, Platon nous présente dans un texte qui n'est pas sans rappeler le discours de Diotime, le philosophe qui recherche, amoureux, les réalités véritables; s'unissant à elles et engendrant, à leur contact, "intelligence et vérité", il accède à une vie réelle:

l'homme qui aime l'étude, qui l'aime véritablement, doit être fait pour une lutte dont la réalité est l'objet; (...) il ne s'attardera pas à chacune des multiples soi-disant réalités, mais (...) il ira de l'avant sans que s'émousse son effort, sans que son amour ait de cesse, jusqu'au moment où la nature de ce qu'est en elle-même la réalité, il l'aura saisie au moyen de cet organe de l'âme auquel il sied de se saisir d'un tel objet, et à qui cela sied en raison d'une parenté avec lui; s'étant alors rapproché de cet objet, s'étant réellement uni au réel, ayant engendré intelligence et vérité, alors il connaîtra, il vivra, se nourrira véritablement, et ainsi cesseront pour lui les douleurs de l'enfantement. 71

Les grands thèmes du Banquet sont repris ici: l'homme trouve son salut, accède à la vie véritable en engendrant l'intelligence, en se délivrant de sa fécondité. L'amour le pousse à s'unir à un terme supérieur auquel il ne pourra accéder que s'il ne s'attarde pas à la multiplicité de ce qui ne possède pas la pleine réalité, tout comme dans l'initiation érotique l'amour

en quête de la Beauté ne devrait pas en rester au stade de l'attachement à la multiplicité de ce qui ne participe qu'incomplètement à cette Beauté. Comme dans le Banquet où Diotime parlait d'un certain organe par lequel l'initié peut saisir l'objet de sa contemplation - "il verra la beauté par l'organe qui la rend visible"⁷² - il est ici question de cet "organe de l'âme auquel il sied de se saisir d'un semblable objet". La contemplation, l'union et l'enfantement sont dans les deux textes étroitement liés et concourent à une même fin: la vie véritable. Que Platon ne fasse pas ici mention de la Beauté, nous l'admettons. Mais la quête de la réalité se dit en des termes qui rappellent tant l'ascension érotique vers cette Beauté véritable qui porte en elle réalité, plénitude et vérité de l'essence, Beauté que l'auteur de la République identifie au Bien⁷³, et dont il est dit dans le Philèbe

72- Banquet, 212a

73- République VII, 509a; 517b

Robin nous rappelle que:

"(...) Platon maintient entre le Bien et le Beau l'identité que pour les Grecs le langage et la communication établissaient entre eux: dans le Banquet, il n'est question tout d'abord que de l'Amour du bon. De plus le beau se définit pour Platon, comme pour Socrate, par la convenance, l'adaptation de la chose à sa fin. Platon ne veut pas dire autre chose quand il écrit, dans le Timée (87c), que tout ce qui est bon est beau et que rien de beau n'est dépourvu de proportion (...); ou, dans le Philèbe (64b-65a), que l'essence du bon vient se réfugier dans celle du beau, car la mesure et la proportion (...) doivent partout constituer la beauté et la vertu des choses (64e). En d'autres termes, la beauté d'une chose, c'est sa vertu propre, c'est-à-dire la réalisation de sa fonction, et cette réalisation de la fonction essentielle dans un tout complexe ne peut résulter que d'un accord réglé selon la notion intelligible du tout et de ses parties".

(L. Robin, Op. cit., pp. 183-184; nous avons souligné le texte.) En accord avec ce texte de Robin, nous tâcherons

74

qu'elle est l'un des trois aspects du Bien - qu'il nous semblerait malavisé de ne pas prendre en considération cet extrait de la République; ne pourrait-il rien nous apprendre sur la façon dont l'amour de la Beauté permet à l'homme d'accéder à l'immortalité? N'y a-t-il pas par delà cette survie que confère la gloire des écrits, le souvenir de la noblesse du coeur et l'éducation de disciples, une autre façon pour l'âme unie à la Beauté véritable d'échapper à la

75

mort ? Comment la vertu conférerait-elle l'immortalité? Car la sagesse qu'enfante celui qui a contemplé la Beauté assure

de montrer aux chapitres suivants qu'à travers l'expérience érotique, l'être humain cherche l'accomplissement dans l'accouchement de son âme, la réalisation harmonieuse de ses potentialités et de son essence.

À propos de l'identité du Bien et du Beau, écoutons encore Taylor:

"We must not (...) be misled into doubting the absolute identity of the "form of good" of the Republic with the αὐτὸ τὸ καλόν of the Symposium. The place assigned to both in the ascent to "being and reality" is identical, and in both cases the stress is laid on the point that when the supreme "form" is described, his apprehension comes as a sudden "revelation", though it is not to be had without the long preliminary process of travail of thought, and it is apprehended by "direct acquaintance", not by discursive "knowledge about" it. It is just in this conviction that all knowledge is only preparatory to a direct scientific vision that Socrates reveals the fundamental agreement of his conception with that of great mystics of all ages (...). You cannot properly predicate anything of it (the good) because it does not "participate" in good or any other "form"; (...) Consequently, the apprehension of it is strictly "incommunicable" since all communication takes the form of a predication.

(C. Taylor, Plato; The Man and His Work, New York, Meridian Books, 1956, p.231).

- 74- Philèbe, 65a
75- Banquet, 212a

une immortalité autrement réelle que ne le peuvent faire les simulacres de vertu; comment le peut-elle sinon parce qu'il y a en elle plus de réalité et de vérité qu'en tout ces faux-semblants qui permettent peut-être de s'assurer la gloire et la mémoire d'un nom, une survie dans le souvenir d'une multitude qui n'y a vu que du feu, mais qui n'est rien de vrai; le vrai savoir et la vraie vertu procèdent d'une âme qui, s'étant unie au réel, est parvenue à un plus haut degré de réalité et enfante à son tour des enfants à l'image de cette réalité, réalise en elle une plénitude qu'elle ne possédait pas, accomplissant ainsi son désir "d'être plus riche de la plénitude et de la totalité du divin comme de l'humain"⁷⁶. Cet enfant qu'est le savoir véritable dont il accouche et qui assure la vérité de son être lui permet "ce retour à la nature des Dieux"⁷⁷ qui n'est que l'éclosion, la délivrance du divin dans la créature démonique.

Les choses sensibles n'ont de valeur d'être, remarque Diès, qu'autant qu'elles sont copies des êtres éternels; tout leur "effort" et tout leur "désir" est de ressembler aux formes intelligibles, mais elles restent en-deçà, et c'est le degré de leur approche qui fait le degré de leur réalité. Ainsi toute la nature est suspendue au divin par cette volonté sourde et cette aspiration, pour ainsi dire, élémentaire. L'homme ne fera donc, ici encore, qu'imiter consciemment et dépasser presque à l'infini cet élan de la nature, quand il aura compris que la loi de son être intellectuel et moral est "de ressembler à Dieu dans la mesure du possible (...)" (Rép. 613b).⁷⁸

76- République VI, 486a

77- Phédon, 82b; 83c

78- A. Diès, Autour de Platon; essai de critique et d'histoire, Paris, Les Belles Lettres, 1972, pp. 594-595.

Le refus de la mort, l'effort du mortel à perpétuer son être, à le sauver de cette disparition à laquelle il semble voué est un désir d'être et de réalité, désir d'acquérir une réalité véritable. Pour ce faire, il doit entrer dans la participation à ce qui est réalité véritable en se réalisant image du divin. La délivrance du divin dans l'homme mortel marque le plein accomplissement de sa nature; il accède à un tel état parce qu'il en était déjà fécond. Aussi, l'élan qui anime Erôs, le désir d'immortalité, de participation au divin est-il plus qu'un désir arbitraire: c'est la poussée de ce qui recherche accomplissement ou, pour parler comme L.A. Kosmann, "the desire for each thing to become what it is"⁷⁹; l'homme peut le ressentir comme un manque puisqu'il en porte les germes, une fécondité qui ne cherche qu'à éclore:

That of which one is εὐδής is not simply that which one does not have, nor which one wants in the sense of desire, but what which lacks, or wants in the sense of needing, missing and requiring for the fulfillment and completion of some nature. That of which a person is εὐδεής is thus something which he has, under some description and relative to it, a claim or right. 80

Ainsi, tout homme peut s'assurer une survie par le moyen de la génération charnelle ou de la génération spirituelle; mais ceux qui, féconds selon l'esprit, parviendront aux derniers degrés de l'initiation érotique, ceux-là pourront vaincre la nature mortelle d'une façon plus sûre et rejoindre plus pleinement le divin.

79- L.A. Kosmann, "The Platonic Love", dans Facets of Plato's Philosophy, Amsterdam. W.H. Werkmeister, 1976, p.60.

80- Idem, p.59

Un tel état ne peut cependant être atteint qu'au terme d'une longue initiation érotique que Diotime expose à Socrate, prenant soin de l'avertir que le but suprême d'une telle initiation ne peut être atteint par tous. La prêtresse sait bien que Socrate porte en lui une certaine fécondité spirituelle; lui ayant parlé de ces enfants spirituels qu'enfantent les grands poètes, les grands hommes politiques qui s'assurent, à travers cette descendance "l'immortalité de la gloire et du souvenir"⁸¹, une vie continuée dans leur oeuvre, elle reconnaît que ce sont là les vérités auxquelles, à coup sûr,⁸² il peut être initié; mais pour ce qui est du terme de l'initiation érotique où l'homme s'assure une victoire plus complète sur sa condition mortelle, elle ajoute qu'elle ne sait s'il est à sa portée.⁸³ Sur ce, Diotime accepte de l'instruire de la voie à suivre; car il y a une voie à suivre: celui qui "guidé jusqu'à ce point sur le chemin de l'amour, aura (contemplé) les belles choses dans leur succession et leur ordre exact, (celui-là seul) atteindra le terme suprême de l'amour".⁸⁴ Tout comme l'enchaîné qu'on entreprend de sortir de la caverne, l'initié doit être "bien dirigé par celui qui le dirige",⁸⁵ et mené graduellement, à partir de ce qui lui est d'abord le plus accessible, jusqu'à l'objet ultime de son désir au contact duquel il enfantera les enfants les plus beaux.

81- Ranquet, 209d

82- Idem 209e

83- Idem, 210a

84- Idem, 210e

85- Idem, 210a

Suivre (...) la voie véritable de l'amour, ou y être conduit par quelqu'un d'autre, c'est partir, pour commencer, des beautés de ce monde pour aller vers cette beauté là, s'élever toujours comme par échelons, en passant d'un seul beau corps à deux, puis de deux à tous, puis des beaux corps aux belles actions puis des belles actions aux belles sciences, jusqu'à ce que des sciences on parvienne enfin à cette science qui n'est autre que la science du beau, pour connaître enfin la beauté en elle-même. 86

L'initié sera donc premièrement mené à la contemplation des beaux corps. Il n'en aimera d'abord qu'un seul, et enfantera à son contact de beaux discours;

puis il constatera que la beauté qui réside en un corps quelconque est soeur de la beauté d'un autre corps et que, si l'on doit chercher la beauté qui réside dans la forme, on serait bien fou de ne pas tenir pour une et identique la beauté qui réside dans tous les corps; il s'attachera donc à tous les beaux corps, cependant que son violent amour d'un seul se re-

86- Idem, 211bc

Brochard souligne avec justesse:

"Il n'est pas vrai de dire avec (...) Pausanias que l'amour est bon quand il s'attache aux âmes, mauvais quand il a pour objet les corps. En effet, dans la pensée de Platon l'amour des corps a sa place légitime pourvu qu'on le considère comme un point de départ, comme un degré inférieur d'où le philosophe peut partir, mais où il ne doit pas s'arrêter. D'autre part l'amour véritable s'attache, non seulement aux âmes, mais encore à bien d'autres objets, tels que les sciences, les lois, les idées, et enfin son objet propre est la génération dans la beauté et non pas la possession de tel ou tel objet. (A. Brochard, "Sur le Banquet de Platon", L'année Philosophique, 1906, p.17).

Erôs sacré et Erôs profane recherchent, en leurs débuts, un seul et même objet: la beauté des corps. Nous irons plus loin que Brochard en tâchant de démontrer, dans les chapitres suivants, que non seulement l'amour des corps est un amour "légitime", "d'où le philosophe peut partir", mais qu'il est encore un point de départ indispensable, et que, comme le dit Diotime, il faut, pour parvenir aux derniers degrés de l'initiation, suivre les autres étapes dans leur ordre précis.

lâchera: il le dédaignera, il le jugera sans valeur. 87

Il sera ensuite conduit à la contemplation de la beauté des belles âmes et des belles actions; la beauté des corps, il en fera alors peu de cas, et enfantera des discours propres à éduquer ses aimés à la vertu; il sera de là mené à la beauté des sciences, cessant "de s'attacher comme le fait un esclave à la beauté d'un jeune garçon, d'un homme, ou d'une seule action"⁸⁸; il enfante alors nombre de beaux discours et de belles pensées, "jusqu'à ce qu'il parvienne enfin à la contemplation d'une certaine beauté qui par nature est merveilleuse" et qui se révélera à celui qui "affermi et grandi" de s'être ainsi élevé à la contemplation de réalités toujours plus belles, peut désormais porter ses regards vers une science unique, celle d'une beauté qui "lui apparaîtra en elle-même et par elle-même, éternellement jointe à elle-même par l'unicité de sa forme"⁸⁹. Cette beauté qui n'est plus relative, qui

ne connaît ni la naissance ni la mort, ni la croissance ni le déclin, qui ensuite n'est pas belle par un côté et laide par un autre, qui n'est ni belle en ce temps-ci et laide en ce temps-là, ni belle sous tel rapport et laide sous tel autre, ni belle ici et laide ailleurs, ni belle pour certains et laide pour d'autres, 90

qui ne participe de rien, mais dont toute chose belle participe, Beauté qui n'est pas un attribut mais qui confère

87- Banquet, 210ab

88- Idem, 210d

89- Idem, 211b

90- Idem, 211a

l'attribution de toute beauté, la pure forme de la beauté que l'initié pourra, s'il y accède, contempler; s'unissant à elle, il pourra enfanter des discours et des vertus qui ne seront plus des simulacres, parce que nés d'un face à face avec la vérité du Beau.

The final object - beyond physical, moral, and intellectual beauty - is the Beautiful itself. This is revealed to intuition "suddenly" . The language here recalls the culminating revelation of the Eleusinian mysteries - the disclosure of sacred symbols prefigures of divinities in a sudden blaze of light. This object is eternal, exempt from change and relativity (...). The act of acquaintance with it is the vision of a spectacle, whereby the soul has contact with the ultimate object of Eros and enters into possession of it. So man becomes immortal in the divine sense. As in the Republic, the union of the soul with Beauty is called a marriage (..) of which offsprings are, not phantoms like those images of goodness that first inspired love of the beautiful person, but true virtue, the virtue which is wisdom. For Plato believed that the goal of philosophy was that man should become a god, knowing good from evil, with such clearness and certainty as could not fail to determined the will infallibly. 91

Si la contemplation de la beauté ne survient ainsi qu'au terme d'une longue éducation du désir, c'est qu'elle est beaucoup plus que la simple saisie d'un concept. Il s'agit plutôt d'une compréhension existentielle à laquelle ne peut accéder celui qui n'y a pas été préparé. Car cette contemplation est une expérience, un savoir révélé qu'on vit et par lequel on donne vie. Ce n'est qu'à la suite d'un approfondissement progressif du désir, d'une ouverture

91- F. M. Cornford, The Doctrine of Eros in Plato's Symposium", dans Plato: a Collection of Critical Essays, publié par G. Vlastos, Anchor Books, 1971, pp.127-128.

graduelle de l'intelligence que l'initié peut accéder à un état où l'expérience de la beauté en elle-même devient possible. L'homme n'est animé d'abord que du désir des beaux corps: il n'y a pas encore, au premier stade de l'initiation amoureuse, de distinction entre l'Erôs sacré et l'Erôs profane. Une telle distinction ne s'établit que dans l'ascension aux degrés supérieurs des mystères d'Erôs. Celui qui parviendra à dépasser ce stade commun de l'amour des beaux corps, celui-là, croyons-nous, s'engagera dans la voie de l'érôs sacré en tant qu'amoureux de réalités de moins en moins limitées et d'une beauté de plus en plus pure, en tant que son amour des beautés participées se découvre progressivement amour du Beau. Ce n'est que par l'union à ce qui, ultimement, se révèle à lui que l'initié accède au plein objet de son désir et entre dans la plus haute participation au divin; tous les autres stades de l'initiation où il pouvait certes prétendre à une certaine conquête de l'immortalité par les fruits qu'il engendrait ne trouvent sens que dans l'étape ultime, la révélation de la Beauté à laquelle s'unit son âme. C'est là seulement que le désir est vraiment comblé: l'amour des corps, de la vertu et des sciences s'inscrivait dans cet élan du désir vers la Beauté, une Beauté qu'on ne savait voir alors dans la pleine intégrité de sa forme.

The notion of a unique object for the erotic enterprise, . makes its appearance only in the last section, where Diotima announces the final mysteries of love, "for the sake of which these other mysteries exist"(210 a 1). The universal desire for lasting possession of what is good, by procreation in beauty, can be fully satisfied only if one is rightly led in erotic matters, correctly informed concerning the

notion and the possession of what is beautiful (...). Only the philosopher in contact with the Form can achieve what every human being wants, immortality in the possession of the good, since only the form is itself wholly good and lasting, imperishable (211 ab) and divine (211 e3). Diotima's ladder of love is not only the true way to philosophic knowledge; it is also the true path to human happiness. 92

En reconnaissant dans la génération et le désir d'immortalité l'objet réel de l'amour, Diotime ne dément rien de la première partie de son discours; elle ne relègue pas le désir de la beauté au titre de simple moyen à l'accomplissement du désir d'immortalité. L'homme, en effet, cherche à vaincre sa nature mortelle par la génération; le fruit véritable de l'éducation érotique, c'est l'accouchement de l'âme; tout au long de l'ascension des mystères d'Erôs, c'est sa propre âme que l'initié enfante, une âme qui, au terme de l'initiation, entre dans la participation au divin; le savoir, la vertu, les beaux discours qu'engendre l'initié tout au long de l'ascension de l'échelle initiatique ne sont que les manifestations d'une âme qui est enfantée au savoir et à la vertu dans la contemplation et dans l'union à la Beauté. Ici se révèle le plein sens de la fonction maieutique de la Beauté qui accouche l'âme à la ressemblance du divin; aussi la contemplation de la forme est-elle inséparable de l'union, puisqu'elle se réalise en participation. "Imagines-tu, disait Socrate dans le sixième livre de la République, un moyen de ne pas imiter ce qui est le sublime objet d'un commerce où

92- C. Kahn, "Plato's Theory of Desire", Review of Metaphysics, XL, 161, 1987, p.94.

93

l'on admire ce que l'on aime " ? Ainsi, la présence du divin approchée dans la beauté incite-t-elle la délivrance de ce qu'il y a de divin dans l'homme. "Love is not contemplation of something loved, but a creative activity ", a dit P.W. Cummings dans son article "Erôs as Procreation in Beauty" ⁹⁴ . Cela peut s'entendre en ce sens que la contemplation n'est jamais, chez Platon, une simple appréhension intellectuelle, mais bien plutôt une expérience, une relation vécue; inséré dans cette relation, le sujet qui contemple n'est jamais entièrement passif. La contemplation de la Beauté est une union à la Beauté, union dont découle nécessairement une activité créatrice intense: une âme y est enfantée qui produira désormais des oeuvres plus grandes. Les oeuvres du disciple d'Erôs ne doivent pas être entendues comme le souci primordial d'un homme qui délaisse momentanément l'état contemplatif pour s'en aller construire un monde plus beau, mais l'expression d'une âme que la vision du divin a remplie de savoir et de vertu; peut-être l'initié désire-t-il que ce qui n'est que partiellement beau le devienne davantage, réalisant toujours plus dans le monde l'image de la Beauté:

The state of mind of the philosopher who has attained to knowledge of the good or of beauty is a desire to make goodness or beauty present wherever possible to a higher degree. It is not a desire just to "look at" goodness or beauty. It is rather a desire to take anything that is partially good or partially beautiful and to make it more good or more beautiful . 95

93- République VI, 500cd

94- P. W. Cummings, "Erôs as Procreation in Beauty", Apeiron, X-2, 1976, p.25

95- Idem, p.26

Nous ne pouvons acquiescer à une telle interprétation qu'en tant que nous gardons en mémoire que chez Platon, la contemplation ne se réduit jamais à un simple "look at". Elle est union au Beau, éclosion dans l'âme d'une participation au divin; s'il y a chez l'initié ce désir de réaliser dans le monde l'image de la Beauté, son désir s'inscrit toujours dans le désir fondamental d'union à la Beauté, dans la reconnaissance par l'âme du primat du divin qu'elle doit réintégrer.

1.4 La Révélation

Cette union de l'âme à la Beauté pure se réalise par la révélation de la Beauté au sein d'une intuition. Diotime parle bien d'une "révélation" suprême⁹⁶, d'une vision soudaine⁹⁷ de la Beauté qui "apparaîtra en elle-même et par elle-même"⁹⁸; de même, toute la progression du prisonnier délivré de ses chaînes et de sa caverne ne consiste qu'en un détournement progressif de l'oeil vers ce qui s'offre à lui dans une vision: l'éclat du Bien; de même encore ce savoir ultime dont il est question dans la Lettre VII, présence de la réalité dans l'âme qui advient "soudainement, comme s'allume une lumière lorsque bondit la flamme, (...) se produit dans l'âme et, désormais, (...) s'y nourrit tout seul de lui-même"⁹⁹¹⁰⁰. Tout comme dans le Banquet, la connaissance

96- Banquet, 210a; Rép. VI 508d

97- Banquet, 210e

98- Idem, 211b

99- Lettre VII, 341d

100- Ibidem

de la réalité ne survient dans le livre de la République et dans la Lettre VII qu'au terme d'une longue préparation, d'une conversion progressive de l'oeil de l'âme qui de l'ombre, de la réalité participée et du sensible est amené par étapes vers la réalité de ce qui, en toute chose, s'offre à lui comme vérité du savoir. Socrate parle, dans la République, de cette conversion de l'oeil de l'âme

À partir de ce qui devient (...), jusqu'au moment où il sera enfin capable, dirigé vers le réel, de soutenir la contemplation de ce qu'il y a dans le réel de plus lumineux (...). Il s'agit là d'un art du procédé propre à détourner (...) l'organe (...), de lui procurer méthodiquement le résultat dont il s'agit lorsqu'il n'est pas tourné comme il faut et qu'il ne regarde pas où il devrait. 101

Comme on peut le constater, toute la démarche du prisonnier consiste à se mettre en situation, ou plutôt à se mettre en état de recevoir la vision qui s'offre à lui. Dans la Lettre VII Platon expose encore l'exercice propédeutique auquel doit se soumettre celui qui espère accéder au face-à-face avec la réalité du Souverain Bien, "la réalité de la Nature"¹⁰² : l'initié doit d'abord entrer dans "un commerce répété" avec les noms, les définitions et les images, s'exercer à l'intellection de son objet avant d'accéder à ce savoir différent et plus fondamental où l'objet s'offre à lui dans ce qu'il ne convient plus d'appeler intellection, mais qui est une présence de la réalité dans l'âme¹⁰³, participation du sujet à ce qui s'offre à lui dans un savoir de la réalité

101- République VII, 518cd

102- Lettre VII, 341d

103- Idem, 342c

qui est "le résultat de l'établissement d'un commerce répété avec ce qui est la matière même de ce savoir, résultat d'une expérience qu'on partage avec elle".¹⁰⁴ Parlant de cette propédeutique, de ce commerce avec ce qu'il appelle les quatre facteurs de la connaissance, il dit encore que:

C'est à grand-peine que le temps employé à les parcourir tous, en passant sur chacun de la montée à la descente et inversement, aura enfanté chez un homme naturellement bien doué le savoir de celui dont le naturel est bon. (...) C'est à grand-peine que, grâce aux frottements mutuels de chacun de ces éléments l'un contre l'autre (...) sera venue briller la lumière de la sagesse et de l'intelligence, d'une intelligence aussi grande que cela est compatible avec les facultés humaines.¹⁰⁵

Mais cette préparation de l'âme à recevoir la connaissance de ce qu'est en elle-même la réalité n'est pas seulement intellectuelle: elle est également morale. Tout comme dans le Banquet, l'initiation implique ici une éducation à la fois intellectuelle et morale. L'ascension au terme ultime du savoir ne dépend pas uniquement des aptitudes intellectuelles, mais également des dispositions morales: ceux dont le naturel moral a été corrompu, ceux-là, dit Platon "Lyncée lui-même ne réussirait pas à faire qu'ils voient"¹⁰⁶. C'est que le Bien ne saurait être reçu par celui qui ne lui est pas apparenté. Ici encore, on s'aperçoit que le type de connaissance dont il est question n'est pas une simple saisie rationnelle de l'objet, mais une relation vécue à cet objet, la reconnaissance de la présence qui s'offre:

104- Idem, 341c

105- Idem, 343e-344b

106- Idem, 343e-344a

Celui chez qui il n'existe pas de parenté avec l'activité dont je parle, ce n'est ni la facilité qu'il a d'apprendre ni sa bonne mémoire, qui jamais lui vaudront de réussir! Car, pour commencer, ce n'est pas un effet qui se produise au sein de manières d'être étrangères à une telle activité; en sorte que tous ceux qui n'ont pas de propension naturelle pour ce qui est juste, pour ce qui est beau et qui n'y sont pas apparentés, eussent-ils par ailleurs, ceux-là, à la fois de la facilité pour apprendre et une bonne mémoire; pas davantage ceux qui, ayant de la parenté avec le juste et le beau, ont d'autre part difficulté à apprendre et mauvaise mémoire - il est impossible, dirai-je, que ces gens là, ni les premiers, ni les seconds, connaissent jamais, dans toute la mesure possible, la vérité sur la vertu, non plus que sur le vice. C'est simultanément en effet que l'on est forcé de s'en instruire, comme c'est simultanément que, sur la réalité toute entière, on en apprend aussi le faux et le vrai, grâce à un frottement incessant et après beaucoup de temps. 107

Dans l'allégorie de la caverne, l'accent n'est pas tant mis sur les dispositions morales que sur l'ascension graduelle au savoir. L'aspect moral de l'ascension au Bien n'est cependant pas entièrement absent, lorsque interprétant l'allégorie, Socrate précise que "c'est avec l'âme toute entière que doit s'opérer, à partir de ce qui devient ¹⁰⁸", la conversion de l'organe qui verra le Bien. Ce n'est donc pas la seule faculté intellectuelle qu'il convient d'éduquer: c'est l'âme toute entière, tant dans sa dimension intellectuelle, qu'appétitive et qu'affective, toutes engagées dans cette quête de réalité. Ce que l'éducation du philosophe doit opérer, c'est

107- Idem, 344ab

Plotin affirme, dans le même sens, qu'"on ne voit le principe que par le principe, et que le semblable ne s'unit qu'au semblable". (Plotin, Ennéade IV, 9, 11, trad. E. Bréhier, Paris, Les Belles Lettres, 1925)

108- République VII, 518c

la disposition à recevoir le savoir dans l'expérience de la présence, dans l'union au Bien. Si ce qui était visé n'était que la simple saisie rationnelle d'un concept, il n'y aurait pas besoin d'une telle éducation globale de l'âme: les dispositions intellectuelles suffiraient à achever la démarche, et la connaissance pourrait se communiquer de bouche à oreille, sans besoin d'initiation. Mais Platon insiste sur ce point: le savoir véritable ne saurait être enseigné, il ne peut être atteint qu'au terme d'une longue éducation où l'initié accède de lui-même à la connaissance:

Ce n'est pas un savoir qui, à l'exemple des autres, puisse aucunement se formuler en propositions; mais, résultat d'un commerce répété avec ce qui est la matière même de ce savoir, résultat d'une existence qu'on partage avec elle, soudainement, comme s'allume une lumière (...) ce savoir se produit dans l'âme. 109

En tant qu'expérience, relation, le savoir ne peut-être enseigné mais seulement atteint au terme d'une pratique tant intellectuelle que morale; en tant qu'expérience du Bien en soi, de la Beauté en soi qui ne participe de rien et, par là, ne peut faire l'objet d'aucune attribution, cette connaissance ne peut être traduite en discours positifs; elle ne peut dès lors être communiquée, ni atteinte par la raison.

Taylor écrit, au sujet de la révélation finale:

You cannot properly predicate anything of it because it does not "participate" in good or any other "form"; (...) Consequently, the apprehension of it is strictly "incommunicable",

since all communication takes the form of predication (...). This does not mean that the "most real being" is irrational, or that by "thinking things out" we are getting further away from it, but it does mean that we cannot rationalize it. 110

La connaissance n'est plus ici saisie rationnelle, mais une expérience qui échappe aux prises de la raison impuissante à s'en saisir: elle est vision et vie. C'est toujours en termes de vision, de contemplation et d'union que le Banquet, la République et la Lettre VII s'efforcent de définir cette relation à la Beauté et au Bien.

Que doit-on alors penser de la dialectique en tant que méthode d'investigation rationnelle? L'oeuvre de philosophie doit-elle s'achever en dialectique? Sans doute est-il encore trop tôt pour tenter de bien situer la place qu'occupe la dialectique dans la philosophie platonicienne; certaines observations peuvent cependant être faites, qui seront plus tard précisées et mises à l'épreuve. Remarquons pour le moment que l'effort rationnel semble ne faire partie, chez Platon, que de ce processus de détournement de l'oeil de l'âme en direction de la réalité véritable qui peut alors s'offrir en vision. La dialectique ne s'accomplit pas d'elle-même en savoir effectif de la réalité suprême, mais semble s'intégrer à ce mouvement de l'âme entière qui, poussée par l'Amour à rechercher le divin, fait effort pour se détourner des apparences, des beautés incomplètes et

diriger ses regards vers la plénitude du Beau. Elle ne peut faire bande à part, croyons-nous, mais doit s'inscrire au sein d'une conversion elle-même destinée à préparer l'âme à la révélation d'un savoir de communion. La difficulté réside ici dans le fait que Platon ne fait pas mention de la dialectique dans le Banquet, mais seulement des sciences et de la science du Beau, ainsi que de la révélation de ce qui ne s'offre ni comme un raisonnement, ni comme une connaissance¹¹¹. Nous avons déjà commencé à circonscrire, dans l'étude d'extraits tirés de la République et de la Lettre VII, la place de l'effort rationnel dans l'ascension au savoir; il nous faut désormais, avant d'aller plus loin, faire retour sur quelques notions centrales de l'anthropologie platonicienne, espérant par ce biais arriver à une meilleure compréhension des rapports qu'entretiennent, au sein de la philosophie, l'érôs, la vertu et la connaissance.

111- Banquet, 211a

CHAPITRE 2: L'AME DESIR DE SOI

L'âme, enseigne Platon, est une réalité apparentée au divin; déchue, elle ne recouvrira la plénitude de son essence qu'au terme d'une longue purification intellectuelle et morale: elle doit accoucher de ce qui subsiste en elle de réalité divine, et ne réalisera sa pleine nature qu'en portant à sa pleine éclosion ce germe du divin qu'elle porte en elle. Afin de mieux saisir le sens de l'érôs platonicien qui a tâche d'accomplir cette oeuvre, il convient maintenant de nous arrêter sur la notion platonicienne d'âme et d'essayer de saisir ce qu'est, pour ce philosophe, l'âme humaine.

2.1- L'âme automotrice.

C'est dans le Phèdre, dialogue sur l'amour, qu'apparaît clairement exposée, pour la première fois, l'idée d'une âme automotrice: ce qui, essentiellement, caractérise l'âme, c'est son mouvement, mouvement qui ne lui est pas communiqué, mais qui lui appartient en propre; principe du mouvement du corps, elle ne reçoit que d'elle-même son propre mouvement:

Tout corps, en effet, auquel il appartient d'être mû du dehors, est un corps inanimé, tandis que celui auquel il appartient d'être mû par lui-même et du dedans, est un corps animé (...). Ce qui se meut soi-même (n'est) autre chose que l'âme. 112

L'âme, ajoute l'auteur des Lois, participe du mouvement le
113
plus noble: celui qui se meut de lui-même.

112- Phèdre, 245e-246a

113- Lois X, 895b et suivants

Cette notion d'âme automotrice fut largement critiquée par l'école aristotélicienne, qui n'acceptait comme origine du mouvement qu'un moteur immobile, conséquente avec l'axiome choisi selon lequel tout ce qui se meut doit recevoir d'un autre l'impulsion de son mouvement. Il faudrait dire, conformément à cet axiome, que l'âme est mue par quelque chose qui lui est extérieur, ou encore la considérer comme étant formée de deux substances dont l'une serait le moteur immobile qui imprimerait une impulsion à la partie mue et en mouvement, ce qui reviendrait à faire de l'âme une substance non pas simple, comme la voulait Platon, mais composée. Dans le Commentaire du songe de Scipion, Macrobe se porte à la défense de la vision platonicienne de l'âme automotrice en posant la possibilité d'un mouvement spontané. Aristote, remarque-t-il, "part du principe qu'il n'y a pas de mouvement spontané". Mais

Être mù présente, il est vrai, une idée complexe, lorsqu'il s'agit des êtres qui sont mus par d'autres êtres, mais jamais lorsqu'il est question de l'âme, qui ne peut, en aucun cas, être soumise à une action (...).

(Le) verbe être mù (est) regardé comme passif, et (...) cependant ne l'est pas quand le sujet ne souffre pas d'action. Ce que nous allons dire prouve clairement que l'action reçue réside dans la chose elle-même, et non dans le verbe qui l'exprime: quand le feu tend à s'élever, il ne souffre pas d'action; lorsqu'il tend à descendre, il en reçoit une, parce qu'il ne peut prendre cette dernière direction qu'en cédant à la force d'un autre corps. C'est cependant le seul et même verbe qui représente ces deux manières d'être aussi oppo-

114- Macrobe, Commentaire du songe de Scipion tiré de la République de Cicéron, trad. D. Nisard, Milan, Archè, 1979, p.226.

êtres. Ainsi les verbes être mou, être chaud peuvent être pris tous deux soit activement, soit passivement.(...) Quand je dis que le feu est chaud, que l'âme est mue, je ne puis concevoir ces deux substances comme soumises à une action, puisque le moteur est l'essence même de l'âme, comme la chaleur est l'essence du feu. 115

Le mouvement est l'essence de l'âme: elle est principe
 116
d'impulsion et se meut d'un "mouvement conforme à son essen-
 117
ce ", qui est le mouvement spontané. Il n'y a pas de distinction nécessaire en elle entre l'être moteur et l'être mou, tant qu'elle se meut d'un mouvement spontané. Or tel semble être le mouvement propre à l'âme, ce "mouvement qui est capable de se mouvoir lui-même ", ce dynamisme pur et spontané. 118

En tant qu'elle communique son mouvement à la matière, l'âme mouvement premier, origine de tout changement au sein de la matière, est

Le premier commencement d'existence de tout ce qui est, a été ou sera, ainsi que, inversement, de tout ce qui est le contraire de ces états (...). L'âme (...) précisément s'est révélée à nous comme la cause de tous les êtres sans exception, de tout ce qu'il y a en eux, sans exception, de changement et de mouvement. 119

Ainsi ce sont les âmes - l'âme du monde et celles des vivants - qui impriment à la matière son mouvement. Cause du mouvement des corps qu'elle anime, l'âme est principe de vie: "en elle, nous dit Platon dans le Philèbe, réside le principe

115- Idem, pp.215-216

116- Idem, p.203

117- Idem, p.226

118- Lois X, 896a

119- Idem, 296ab

120

directeur et premier de tout animal ". "Vivifier est l'acte
¹²¹
essentiel de l'âme " dira Marsile Ficin dans sa Théologie
platonicienne. Or la vie, Platon en parle encore dans le
Philèbe en termes d'élan et de désir: "À l'Âme appartient tout
¹²²
ce qui, d'une façon générale, est élan, désir ". Qu'est-ce
donc que le désir sinon ce qui est le moteur de notre volonté
et de nos actes, l'élan qui rend possible l'action et anime
le vivant? L'Âme, dit le Phèdre, "ressemble (...) à une force à
laquelle concourent par nature un attelage et son cocher,
¹²³
l'un et l'autre soutenus par des ailes ". Ce qui ressort
avant tout de cette tentative de définition par l'image,
ce sur quoi porte la comparaison faite par Platon, c'est
l'idée de force et de mouvement, force et mouvement qui sont
le propre de cet attelage que Platon dit ailé, l'aile étant
¹²⁴
dans l'Âme ce qui est à la ressemblance du divin , ce qui se
nourrit du divin , c'est-à-dire de "ce qui est beau,
¹²⁵
savant, bon, et tout ce qui est du même genre ". C'est par
l'aile que l'Âme soupire après les belles et bonnes choses,
c'est d'elle que lui vient ce désir des choses belles et
bonnes qui est, rappelons-le, la nature même de l'amour.
C'est aussi par l'aile qu'elle peut les atteindre, ces
choses, car "c'est la vertu naturelle de l'aile de mener vers
le haut ce qui est pesant, en le faisant monter aux régions

120- Philèbe, 35d

121- Marsile Ficin, Théologie platonicienne de l'immortalité
des âmes, tome I, trad. R. Marcel, Paris, Les Belles
Lettres, 1964, p. 201.

122- Philèbe, 35d

123- Phèdre, 246a

124- Idem, 246c

125- Idem, 246d

élevées qu'habite la race des dieux 126 ".

Le dynamisme de l'âme, élan de vie, est une aspiration vers le Bien; l'âme, en tant que désir du divin, en tant qu'élan vers le divin, porte en elle ce qui lui permettra de s'unir à ce qu'il y a de plus haut dans le réel. L'âme automotrice est tension vers le divin, mouvement spontané en direction des belles réalités. Or, n'est-ce pas là ce que le Banquet disait d'érôs, d'un érôs qui, bien guidé et constamment purifié, devait mener l'âme, au terme d'une longue quête de la Beauté, à l'union au divin? ¹²⁷ Dès lors, ne devons-nous pas identifier le mouvement essentiel de l'âme automotrice à l'érôs sacré, en tant que tension vers le divin?

2.2- La chute.

Si la réalité de l'âme est une tension vers le divin, la question de son attachement aux corps et aux choses du monde du devenir dans la passion et le vice reste cependant en suspens, car ce sont là des mouvements de l'âme, des aspects que revêt fréquemment le désir. Comment concilier une donnée si fondamentale de l'âme humaine avec la notion d'une âme automotrice dont l'essence résiderait dans une tension vers le divin? C'est ici qu'intervient la théorie de la chute comme perte des ailes et oubli du divin. L'âme porte en elle une connaissance du divin auquel elle est apparentée; mais

126- Ibidem

127- Plotin dit de l'amour qu'il est consubstantiel à l'âme (Ennéade VI, 9,9)

cette connaissance est à l'état de savoir latent qui demande à être éclairci, ramené à la conscience, à sortir de l'oubli pour devenir savoir effectif. En tant que savoir latent, il est le signe d'une âme aliénée à elle-même, oublieuse d'elle-même, et qui doit encore se trouver dans la connaissance de soi; de même, le désir de la participation au divin semble être un désir qui s'ignore tant que l'oeil de l'âme ne se souvient pas du divin. L'homme prend alors les images de la beauté divine comme fin véritable de son désir; ce faisant, c'est le désir qui s'aliène. Cet état d'aliénation de l'âme, Platon l'explique par le biais du mythe de la chute.

2.2.1. La perte des ailes

Les âmes des hommes, raconte-t-il, opéraient jadis, à la suite des dieux, une révolution circulaire autour de la voûte céleste; arrivées au sommet de celle-ci, elles contemplaient la Plaine de Vérité où elles se nourrissaient du spectacle du divin:

c'est que de la prairie qui s'y trouve provient précisément la pâture qui, on le sait, convient à ce qu'il y a dans l'âme de plus parfait. C'est de cela que se nourrit la nature de ce plumage d'ailes, auquel l'âme doit sa légèreté. 128

À la suite du désordre qui s'installa en elles lorsque pleines d'un ardent désir de contempler la Plaine de Vérité elles furent entraînées dans la bousculade des âmes qui se pressaient vers les hauteurs, leurs ailes subirent quelques

dommages et elles durent redescendre. Une Âme a-t-elle contemplé suffisamment la Plaine de Vérité pour en emporter un souvenir durable, elle est "saine et sauve jusqu'à la révolution suivante ¹²⁹". Mais si elle n'a pas suffisamment vu ce qui s'offrait à elle, alors, gorgée d'oubli, elle s'appesantit, perd ses ailes, s'incarne dans un corps humain et reste sur terre jusqu'à ce que le souvenir du réel ¹³⁰ s'éveille en elle et que repoussent ses ailes.

Car tant qu'elle demeure sans ailes, l'Âme reste impuissante à retrouver les réalités divines; non pas qu'elle ait perdu l'élan de son mouvement essentiel - elle demeure toujours comparable à cette force qui anime attelage et cocher, seulement, notre attelage n'a plus d'ailes. L'Âme demeure lieu d'amour et de désir, mais elle s'avère incapable d'atteindre l'objet de son désir. Que s'éveille à la vue d'un bel objet ou d'un beau corps le souvenir de la beauté divine, l'Âme retrouve alors ses ailes et peut se rapprocher de cette beauté qu'elle espère; ainsi la perte des ailes est la méconnaissance et l'oubli des réalités divines dont l'Âme porte encore en elle-même l'image et, en définitive, ignorance de ce qu'elle est elle-même, alors que la pousse des ailes marque le surgissement, devant l'oeil de l'Âme, du souvenir du divin; elle est connaissance de soi et de la réalité. Ainsi l'amant porte ses regards devant l'objet de son amour

129- Idem, 248c-249b

130- Idem, 249d

comme si c'était un dieu, et même, s'il n'avait pas peur qu'on lui fit réputation d'être complètement fou, il sacrifierait devant son bien-aimé, ainsi que devant une image sainte, devant un dieu. Maintenant qu'il le regarde, comme après le frisson, il en résulte chez lui une réaction, des sueurs, une chaleur inaccoutumée: c'est que, ayant reçu par l'entremise de ses yeux une émanation de la Beauté, il en a été échauffé; par cette émanation est arrosée l'empenage des ailes; d'autre part, l'échauffement ainsi produit a, dans l'endroit où a lieu la pousse des plumes, fait fondre ce dont le durcissement, en bouchant les conduits, faisait depuis longtemps obstacle au bourgeonnement; enfin, sous l'action du flux nourricier, les tubes des plumes se sont gonflés à partir de la racine; dans tout l'intérieur de la nature de l'âme ils sont partis à pousser. 131

2.2.2 Le leurre de la passion

Tant qu'elle ne retrouve pas en elle-même le souvenir de la Beauté, l'âme reste privée de ses ailes et poursuit de beaux objets, images de la beauté divine, sans savoir ce qu'elle recherche en eux: "ainsi donc, il est amoureux; mais de quoi? il est embarrassé de le dire: ce qu'il ressent, il ne le sait même pas, il n'est pas capable non plus de l'exprimer". Il ne se doute pas que ce qu'il recherche, c'est l'éclat du divin dont le bien-aimé est une image, que ce qu'il recherche, c'est cette union contemplative au

131- Idem, 251 ab

132- Idem, 255d

133- Idem, 250a-251a

Rép. Vi 505 de fait ici écho au Phèdre:

"Cela donc, que recherche toute âme, c'est aussi en vue de cela qu'elle fait tout ce qu'elle fait, conjecturant que c'est bien quelque chose, mais embarrassée et incapable de saisir suffisamment ce que ce peut bien être" (nous avons souligné le texte).

divin qui seule peut le mener à la réalisation de son essence, le faire passer de la misère de l'aliénation à la beauté de l'accomplissement de son être. L'amant peut, au contact de son aimé, retrouver le souvenir de la Beauté; mais ce n'est pas sans peine qu'il pourra ainsi retrouver ses ailes car dans son ignorance, il prendra souvent le bel objet qui s'offre à ses regards pour la fin de ses transports. L'Âme croira trouver hors d'elle-même l'objet de sa béatitude et mettra tout en oeuvre afin de le posséder et d'en jouir plutôt que d'être par lui ramenée à elle-même. C'est son aspiration à la plénitude qui la pousse vers ces images de la Beauté dont le manque de consistance ne peut que la laisser insatisfaite. Le cheval rétif de l'attelage semble symboliser cette dégénérescence de l'érôs qui normalement devrait se porter en direction des réalités immuables mais devient désir de posséder et de se repaître de réalités changeantes et incertaines du monde empirique lorsque l'érôs devient passion. L'Âme oublieuse d'elle-même cherche le bonheur dans la réplétion et le plaisir que lui procure la possession de ce qui s'offre à ses sens. Tant que ne s'éveille en elle le souvenir de ce qu'elle poursuit, elle prendra les images de la beauté comme seules réalités et ne pourra entrevoir d'autre bonheur que la possession de cet objet et le plaisir qu'il lui procurera. "Crispée" sur un objet sans consistance, elle se détourne encore plus du réel; pour Platon, l'appétit naît de l'ignorance et engendre l'ignorance, il naît de l'ignorance de l'origine et du terme du désir. Dans la frénésie qui l'emporte vers les réalités extérieures, le

passionné se barre l'accès à toute réalité autre. Aussi l'âme devient elle

une âme tout bonnement enchaînée dans un corps et collée à lui, forcée d'autre part de regarder les réalités à travers lui comme à travers les grilles d'une prison (...). Ce qu'il y a en outre d'extraordinaire dans cette grille, (...) c'est qu'elle est constituée par le désir, en sorte que personne ne contribuerait autant que l'enchaîné à faire qu'il soit enchaîné. 134

Cushman commente:

(...) an inferior love obstructs knowledge and occasions ignorance. In so far as the appetitive érôs enforces the rules and impedes the upsurge of the mind towards intelligible reality, it is responsible for the soul's loss of its wings. 135

Aussi faut-il briser le cercle vicieux de l'appétit et de l'ignorance pour retrouver la Plaine de Vérité. Pour que poussent les ailes, le cheval rétif doit être maîtrisé et amené à suivre docilement l'élan d'un cheval soumis au cocher, désir tendu dans la direction que lui imprime le souvenir qui reflue devant les yeux de l'âme. 136

2.2.3. La passion et l'élan de l'âme automotrice

Mais qu'est-ce à dire? Lorsque nous rapportons l'élan d'une âme automotrice à l'élan d'érôs en quête des belles réalités, ne nous contredisons-nous pas? Car si érôs est tendu vers la Plaine de Vérité ne nous faut-il pas dire qu'il est mû par elle? Sa fin ne s'identifie-t-elle pas au moteur

134- Phédon, 82e

135- Cushman, Therapeia; Plato's Conception of Philosophy, Greenwood Press Publisher, 1958, p. 204.

136- Phèdre, 254e

de son mouvement? Voir dans l'érôs le mouvement essentiel de l'âme ne revient-il pas à nier le caractère automoteur de cette dernière? Il importe de revenir ici au Banquet et au Phédon afin de nous rappeler que le but véritable de l'érôs est le bonheur d'une âme recouvrée à sa participation au divin; sa fin n'est pas la Beauté elle-même, mais la Beauté en tant que nourriture des ailes de l'âme, ce à quoi elle doit s'unir en vue de réaliser sa nature véritable. Ce que l'âme recherche, c'est la béatitude du recouvrement de sa pleine essence dans la participation au divin, plénitude de la réalité, par l'accouchement de ce qu'elle porte en elle de divin: ce souvenir, cette vision de la Beauté. c'est donc en elle-même qu'il lui faut chercher ce qui lui est à la fois immanent et transcendant, ce souvenir de la beauté divine dont il lui faut accoucher afin d'entrer dans la participation au divin; cherchant ainsi en elle-même la vérité de son essence elle ne sera plus mûe l'extérieur, 137
mais bien de l'intérieur .

137- Nous avons ici l'impression de rejoindre l'interprétation de Grégoire de Nysse qui transpose, dans un vocabulaire chrétien, cette idée de la restauration de l'image du divin dans l'âme humaine. Grégoire dit en effet, dans De la virginité, que l'homme fut fait à l'image de Dieu et que cette ressemblance résidait justement dans sa liberté, son autonomie:
"Il était (...) image et similitude de la puissance qui règne sur tous les êtres, et pour cette raison, possédait aussi, dans sa souveraine liberté de choix, la ressemblance avec le maître universel, n'était assujéti à aucune nécessité du dehors, mais se gouvernait à son gré selon ce qui lui semblait bon" (Grégoire de Nysse, Op. cit., XII, p.403).
Il était aussi en possession du beau et du bien Idem, p. 405) mais a "ouvert la voie aux choses contraires à sa nature (Ibidem) obscurcissant la "beauté déiforme de

Lorsqu'elle perd le souvenir du divin, l'âme perd le souvenir de ce qu'elle est et se méconnaît comme origine de son propre mouvement, en vient à croire qu'elle est mue de l'extérieur par l'objet de sa passion; aussi s'y attache-t-elle avec tant de force.

(...) une erreur et une négligence sont à la source de cette perversion d'Erôs.

Comme il est du genre de la relation, son objet peut le déterminer, mais non quant à sa valeur (...). L'erreur, en ce qui concerne "l'espèce d'érôs qu'il faut laisser à gauche" (Phèdre 226a), ne porte donc pas sur les objets du désir (...).

Elle consiste à croire que le mouvement de l'âme a pour cause le vide qui nous mettrait en branle afin de le remplir, à croire que l'impulsion vient du manque, et non de l'âme. Or, "ce qui est mis en mouvement par soi-même, telle est l'essence (ousia) et le logos de l'âme" (Phèdre 245e). Mais "seul ce qui se meut soi-même en tant qu'il ne se délaisse pas soi-même ne cesse jamais d'être en mouvement" (245c). L'ignorance est délaissement et négligence, ignorance mortelle, qui a pour conséquence de faire de "mortel" un des noms du vivant (246d). Méconnaître l'âme comme source de mouvement, donc comme seule origine du désir assigner à ce mouvement une origine étrangère, c'est ne plus désirer que des objets étrangers, simples occasions de faire renaître le désir. "Il faut s'emplir de ce dont toujours à nouveau l'appétit peut renaître" (Gorg. 492a).

(Bon) âme" (Idem, p.407). Le retour à l'état originel, la restauration du "Royaume de Dieu (qui) est au dedans de (lui)" (Idem, pp. 411-413) passé par une purification (Idem, p.409); au terme de celle-ci il pourra retrouver le "Bien de Dieu (qui) ne se trouve pas séparé de notre nature, ni établi quelque part loin de ceux qui choisissent de chercher Dieu, mais (...) il est toujours en chacun: inconnu et ignoré toutes les fois que les "soucis et les plaisirs de la vie l'étouffent", mais retrouvé de nouveau toutes les fois que nous tournons notre pensée vers lui" (Idem, p.413). C'est en effet "dans sa propre maison, c'est-à-dire en soi-même" qu'il nous faut rechercher la drachme perdue qui est "l'image du roi" subsistant en nous (Idem, p.415). (nous avons souligné le texte).

L'âme immortelle qui se ressouvient qu'elle l'est
ne peut désirer que l'immortalité. 138

Ce faisant, c'est sa propre nature qu'elle désire. La passion du cheval rétif est mort de l'âme en ce sens qu'elle y délaisse sa propre nature. Méconnaissant l'origine de son mouvement, elle s'assigne une finalité extérieure qu'elle conçoit comme sa béatitude sans savoir que c'est en elle-même que se trouve la source de son mouvement, de son désir, de sa béatitude. L'ignorance rend vain son effort, ignorance qui est avant tout ignorance d'elle-même, et la pousse à chercher son bonheur - son essence retrouvée et restaurée - en un lieu extérieur. La quête de la Beauté est quête du souvenir qu'elle porte en elle. Retrouver le divin, c'est accoucher de ce souvenir qui ressurgit soudainement. Parce qu'elle s'opère dans la délivrance du souvenir qui est également restauration de la nature de l'âme, la contemplation du divin est participation au divin. L'âme théophore s'est affranchie de la condition mortelle, de la souffrance engendrée par l'oubli, de l'ignorance et du leurre. Elle désire la Beauté non comme on désire un objet étranger, mais comme on désire une réalité à laquelle on participe; elle retrouve la Beauté non comme un objet extérieur et étranger, mais comme on retrouve une réalité à laquelle on participe. C'est en elle-même, et non vers le dehors, qu'elle devait rechercher le terme de son élan; c'est elle-même qu'elle a ainsi retrouvé, s'affranchissant de cette aliénation dans laquelle elle se

soumettait elle-même aux exigences et aux limitations qu'imposait le vain objet de sa passion. La délivrance passait par le "connais-toi toi-même".

En tant que principe automoteur, l'âme est donc désir de soi, ce qu'il ne faudrait pas entendre au sens d'une mise en valeur de l'ego qui serait plutôt le propre de l'appétit où toute chose est ramenée à soi, ego qui cherche la possession de ce qui lui plaît et qui s'enfle en s'opposant à tous ceux qui pourraient faire main-basse sur l'objet de sa passion; le désir de soi apparaît ici comme désir du divin que l'âme porte en elle, fidélité amoureuse à la promesse de son essence, désir d'accomplir ce qu'elle doit être, désir légitime de retrouver la béatitude perdue par la restauration de sa primitive nature. L'âme automotrice est désir de soi, désir d'Intelligence et de Beauté, désir du divin .

139

139- Ces quelques considérations nous aident à comprendre pourquoi Plotin et Marsile Ficin ont identifié l'âme à cette Vénus qu'Erôs recherche; commentant le Banquet de Platon, Plotin nous dit que "toute âme est une Aphrodite" (Ennéade VI, 9, 9). Parce que c'est en elle-même qu'elle retrouvera la vision de la Beauté, l'âme doit se recueillir en elle-même et, amoureuse du divin qu'elle porte en elle, accoucher de l'image de la déesse, retrouver sa participation au divin. Marsile Ficin écrit pour sa part qu'"il y aurait (...) dans l'âme deux Vénus, la première céleste pour comprendre la beauté divine, la vulgaire pour engendrer cette même beauté dans la matière du monde. L'une et l'autre sont portées à engendrer la beauté, chacune à sa manière. La Vénus céleste, par son intelligence, s'efforce de reproduire en elle-même aussi facilement que possible la beauté des choses divines, la vulgaire, grâce à la fécondité des germes divins, tend à engendrer dans la matière du monde la beauté qu'elle a conçue en elle d'une manière divine".(Marsile Ficin, Commentaire sur le banquet de Platon, trad. R. Marcel, Paris, Les Belles Lettres, 1956, p. 210).

Les Néoplatoniciens verront dans cette notion de l'âme tendue vers sa propre essence, éprise d'elle-même, le cœur de la pensée de Platon, et dans la tâche de l'Amour, le sens même de la philosophie, œuvre de salut. Citons simplement Plotin, Porphyre, Macrobie et l'écrivain Apulée dont le conte l'Âne d'or ou les métamorphoses relate les tribulations et la purification de Psychè, bien-aimée du dieu Amour. La philosophie a pour tâche de faire passer l'âme de la mort à la vie par une purification du désir qui la détache de sa passion du sensible pour l'amener au recueillement intérieur par lequel elle renait à sa propre essence porteuse du divin. La philosophie se présente comme le remède de l'âme déchue qui à l'aide de l'éros sacré des philosophes pourra, à partir de sa condition déchue, remonter le chemin inverse à la chute et recouvrer son état plénier et originel.

Notre fin à nous, dit Porphyre, est d'obtenir la contemplation de l'étant. Lorsque celle-ci est obtenue, elle réalise, dans la mesure de notre possibilité, l'union de la nature entre contemplant et contemplé. Car ce par quoi l'on fait retour n'est autre que le soi essentiel, et ce à quoi l'on fait retour n'est autre que sa personne essentielle. Or notre personne essentielle, c'est l'intellect, de sorte que la fin est de vivre selon l'intellect (...). Si nous voulons partir d'ici-bas pour retourner à ce qui nous est réellement approprié, nous devons aussi abandonner tout ce que nous avons acquis sous l'influence de la nature mortelle, et aussi l'attirance qui nous y porte, et qui est responsable de notre chute.

Par conséquent, si vraiment nous nous sommes donnés pour tâche de nous retourner vers notre état originel, nous devons nous efforcer, autant que possible, de nous détacher de la sensation, dans la mesure où les nécessités du monde de la génération nous en laissent le loisir. 140

140- Porphyre, De l'abstinence, I, 29-31, trad. J. Bouffartigue, Paris, Les Belles Lettres, 1977, pp. 63-67.

2.3 Les facultés de l'âme ou le tiraillement du désir.

2.3.1 L'âme tripartite et les conflits du désir.

Ecartelée entre son désir d'accomplissement et un enchaînement passionné aux plaisirs, l'âme est le lieu d'un conflit du désir qui s'oppose à lui-même. Un homme peut, dit Platon, éprouver la soif et désirer boire, alors qu'un mouvement intérieur peut le détourner de ce désir: quelque chose en lui-même lui indique qu'il ferait mieux de ne pas boire. Ainsi, en tant qu'il a soif, il désire le breuvage, tandis qu'en même temps il désire ne pas boire et refuse le breuvage. Le désir de boire étant attraction vers le breuvage et le désir de ne pas boire répulsion devant ce même breuvage, un même sujet ne peut, remarque Platon, être attiré et repoussé par un même objet, sous un même rapport. L'expérience du conflit du désir nous pousse donc à poser dans l'âme l'existence de différents désirs tendus vers différentes fins, l'un s'accordant ici à l'acte de boire, alors que l'assouvissement de la soif irait à l'encontre du second.

Si parfois quelque chose tire en sens contraire cette âme assoiffée, dit Platon, ne doit-il pas y avoir en elle quelque chose qui se distingue de ce fait d'être assoiffée, de ce qui la mène, telle une bête, vers l'acte de boire? Car il est bien sûr, dirons-nous, que le même agent ne pourrait, avec la même part de lui-même, accomplir simultanément, par rapport à la même chose, deux actions contraires (...). Tandis qu'au dedans de (l'âme) il y a ce qui (...)

incite à boire, au dedans de celle-ci il y a ce qui (..) en détourne, principe distinct de celui qui incite et l'emporte sur lui. 141 .

Platon conclut donc qu'

il ne serait (...) pas déraisonnable (...) de juger qu'il y a là deux fonctions (...), donnant le nom de raisonnée à cette fonction de l'âme par laquelle celle-ci fait un calcul raisonné, et à la fonction en vertu de laquelle elle aime, elle a faim, elle a soif, éprouve des transports relativement à ses autres désirs, le nom d'irraisonnée et de désirante, compagne de certains assouvissements et jouissances.142

C'est d'une part par rapport au Bien qu'elle prend comme fin, et d'autre part à la suite d'un calcul raisonné que la fonction qui s'oppose à l'acte de boire refuse le breuvage.

since reason's injunction has the form "It is better to..." we see that this desire to not drink is an intellectualized desire for the good, a desire for the good accompanied by calculation which says that, in this situation, the good is to be achieved by not drinking.143

Platon appelle "épithymèton" la partie appétitive de l'âme. "Pour l'épithymia, l'objet est moyen de réplétion (...), remarque M. Dixsaut. Mais pour celui qu'anime éros, l'objet est l'occasion d'un élan, d'un délire ¹⁴⁴". Il ne faut pas, remarque Cummins, confondre l'"épithymèton" de la Ré-

141- République IV, 439 bc

142- Idem, 239d.

143- T. Penner, "Thought and Desire in Plato" dans Plato: a Collection of Critical Essays, édité par G. Vlastos, New York, Anchor Books, 1971, p.

144- M. Dixsaut, Op. cit., p. 134.

"La partie appétitive de l'âme, dit-elle encore, n'a ni le privilège du désir, ni celui du plaisir. On ne la nomme "épithymétique" qu'en tant que ce qui domine en elle est un certain genre d'appétit" (Ibidem).

publique avec l'"épithymia" du banquet, où il est dit que l'amour désire ce dont il manque, et que l'amour est désir de beauté. L'"épithymia" de la République peut prendre, selon le cas, deux sens, dont l'un serait plus générique, l'autre plus spécifique.

In its specific sense ἐπιθυμία is used for an intense, unreflective craving such as the desire for food or sex. One of the parts of the soul is called the desirous part (τὸ ἐπιθυμητικόν) because it is characterized by cravings of this sort. In its generic sense ἐπιθυμία is used by reference to the other two parts of the soul as well (...). The term ἐπιθυμία, then, cannot be simply identified with τὸ ἐπιθυμητικόν. One of ἐπιθυμία is represented by the dark horse of the Phaedrus. Conflicts between τὸ λογιστικόν and τὸ ἐπιθυμητικόν should not, without qualification, be called conflicts between reason and desire. τὸ λογιστικόν has desires of its own, desires for wisdom (...). Plato is somehow imprecise in terming one of the parts of the soul "the desirous part", while maintaining at the same time that all these parts manifest desire. 145

Aussi traduirons-nous l'"épithymètikon" par l'"appétit" plutôt que par le "désir", nous réservant le terme de désir pour signifier l'aspiration fondamentale de l'âme plutôt que sa tendance à rechercher la possession et la jouissance des objets qui s'offrent aux sens. L'"épithymètikon" vorace cherche à prendre le contrôle de l'âme; mais c'est le

145- Cummins, "Eros, Epithymia and Philia in Plato", Apeiron XV-1, 1981, pp.13-14. Cummins suggère d'appliquer le sens générique aux passages suivants: Rép. IV 475bc; 485b-e; Rép. X 580d-587ab. Nicholas White remarque pour sa part: "As is well known, Plato uses the word epithymia sometimes for the desire of the lowest part of the soul, and sometimes more generally for the desire of any part of the soul, even reason"
N. White, "The classification of the Goods in Plato's Republic", Journal of the History of Philosophy, XXII-4, 1984, p.

"logistikon", partie rationnelle de l'âme qui, tendue vers le Bien qu'elle aspire à connaître et à contempler, peut de droit y régner.

Outre ces deux parties de l'âme, Platon en distingue une troisième, le "thymos" allié du "logistikon" qui s'emporte et s'irrite contre l'appétit et se porte à la défense de la raison ¹⁴⁶. Certains auteurs, tels Jean Frère, ont voulu voir dans le "thymos" le désir qui conférerait l'élan à un logos simplement et strictement défini comme faculté rationnelle: ce serait par le "thymos", croient-ils, que la raison pourrait devenir le désir et la fin de l'âme. Quelle que soit la valeur de l'ouvrage de J. Frère auquel nous nous sommes d'ailleurs souvent référée, nous ne croyons pas que le texte platonicien autorise une telle interprétation; le "logos", le "thymos" et l'"épithymia" sont tous trois tournés vers une fin qui leur est propre: l'intelligence aspire au Bien, l'appétit à la réplétion, le "thymos", notion large et difficile à cerner, aspire principalement à la victoire, à la gloire et aux honneurs; il est ardeur, tempérament combatif. Reconnaisant l'ampleur de ce concept, R. Patterson tente de le définir à la fois comme conscience et affirmation de soi - c'est-à-dire comme ego - et comme faculté de répondre émotionnellement aux normes du bien et du mal.

That of which Plato calls τὸ θυμοειδές, or θυμός (...) is best known for its role in Republic IV as the seat of anger and the subject

of courage defined as preservation, through everything, of correct opinion about what is and what is not to be feared" (430b). From a slightly wider perspective the middle books as a whole cast thymos in a further important role, as locus of pride and shame as well as of anger, indignation, courage and cowardice. In book IX it emerges clearly as that which desires and delights in victory, dominance, and good repute; it is "victory-loving and honor-loving" (...581b). Taken all together these various characteristics renders Plato's thymos a decidedly multiform aspect of the soul - so much so that it becomes a problem to locate the unifying one underlying the many. Thymos may have to do with all its various guises with self-consciousness and self-assertion or it may have at bottom to the function of reacting emotionally to implanted norms of right and wrong, or a combination of these two, or it may simply not have any clear unifying core. 147

On ne saurait toutefois y situer, pas plus que dans l'épithymètikon, le principe du désir dans toute son ampleur; le désir n'est pas l'apanage du "thymos".

Puisqu'il y a dans l'âme trois fonctions, dit Platon au neuvième livre de la République, il est évident, pour moi, qu'il y a aussi trois sortes de plaisir dont chacune est propre à ces fonctions; semblablement, il y a trois sortes de désirs et de principes d'action. 148

Ainsi, dans le mythe de l'attelage ailé, le désir n'appartient pas en propre à l'un des membres de l'attelage, mais tous trois s'élancent vers un but qui n'est toutefois pas le même. La raison ne saurait d'ailleurs se confiner

147- R. Patterson, "Plato on Philosophic Character", Journal of the History of Philosophy, 25-3, 1987, pp.338-339.

148- République IX, 580d.

"(...) each part of the soul has its own desire or appetitions (the notion of desire here is very general, and includes the appetitions of reason as well as those of the lower part of the soul), and its own pleasures consequent on the satisfaction of those desires".
(N. White, Op. cit., p.415.)

en une simple capacité d'intellection. "For Plato, souligne Kahn, the rational desire for what is good is the rational part of the soul ¹⁴⁹". On ne saurait distinguer le logos du désir d'intelligence autrement qu'en les considérant comme les deux aspects d'un seul et unique principe. ¹⁵⁰ "(...) The knowledge of the truth must be the knowledge of value, of what is worth pursuing, so that the desire to know the truth will ultimately be desire to possess and know the good ¹⁵¹".

2.3.2. En quel sens faut-il entendre la tripartition du désir?

Le "logistikon", le "thymodeides" et l'"épithymètikon" sont fréquemment appelés "facultés" de l'âme; or, c'est une telle dénomination qu'il nous faut maintenant, à la suite de Jon Moline, remettre en question. Car qui dit faculté dit ce qui a "capacité de ", et encore "ce qui a pour fonction de". Ainsi, dans l'optique "facultatiste", l'"épithymètikon" serait capacité d'éprouver un certain genre de désir, la raison capacité de raisonner, sans plus. " A faculty's "specialization of function", remarque Moline, would be the automatic and trivial result of its incapacity to do anything ¹⁵² its name did not suggest ". Comment serait-il alors possible qu'une faculté usurpe la fonction d'une autre:

Talk of usurpation, or, indeed, of any other acti-

149- C. Kahn, Op. cit., p.80.

150- Idem, p.81.

151- Idem, p.82.

152- J. Moline, Plato's Theory of Understanding, Madison, University of Wisconsin, 1981, p.58.

vity of a faculty would be doubly absurd once we realize that faculties are capacities, and capacities are not agents; they would require agents to employ them, and usurpation is clearly the act of an agent. 153

Il faut prendre au sérieux l'analogie que Platon établit entre l'Âme et la cité idéale qu'il présente dans la République comme des réalités isomorphiques. Ainsi, les classes de citoyens ne se caractérisent pas par la capacité qu'elles auraient à n'accomplir qu'un seul genre d'activité bien défini, mais par le type d'intérêt qui y prédomine, par la direction fondamentale qu'y prend le désir. A la façon des classes de citoyens, les parties de l'Âme se caractérisent par le type de désir qui s'y manifeste, par la direction dominante qu'y prend le désir. Ainsi convient-il de rapprocher l'amoureux de la sagesse¹⁵⁴ de l'homme dont le "logistikon", ou amour de la sagesse, est maître de l'Âme; le "thymos" déterminerait pour sa part l'existence de ceux qui aiment les honneurs et la victoire¹⁵⁵; l'appétit dominerait l'ami des plaisirs, du gain, du boire et du manger¹⁵⁶. Les "parties" de l'Âme devraient donc être entendues comme les directions que peut prendre le désir plutôt que comme trois facultés différentes ayant chacune une tâche bien définie à accomplir, à savoir celle de désirer, de combattre ou de raisonner.

The parts of the psychè, concludes Moline, are like channels or tubes into which the flow of a single stream is divided. The total flowage is a constant, so that what goes

153- Ibidem.

154- République IX, 581b

155- République IV, 439d; République IX, 580e; 581a.

156- République IX, 580d-581a

into one tube or channel is lost in the other (Rep. 485d, borne out at 588e-589b). Both the Republic and the Symposium suggest that this single source stream is erôs, a primordial energy source power (...). The parts of human psychê are one in that they are but different ways of channeling one finite, personal stream of energy. 157

Tenant compte de l'enseignement du Phédon, on ne peut prendre au pied de la lettre la tripartition de l'âme humaine. Nos trois notions - "logistikôn", "thymos" et "épithymêtikon" - ne sont pas plus trois "parties" que trois "facultés" de l'âme. Parler de "parties" de l'âme autrement que par analogie reviendrait à nier que l'âme soit une réalité simple, telle que Platon la définit dans le Phédon. Il s'agirait plutôt, à strictement parler, de trois directions que peut prendre le désir, l'une ou l'autre étant toujours maîtresse ou dominante, les autres à son service comme des auxiliaires qui l'aideraient à atteindre le terme auquel elle aspire. On ne peut pas dire qu'il y ait trois principes distincts du désir, trois sources du désir: la multiplicité du désir n'est

157- J. Moline, *Op. cit.*, pp. 77-78.

Citons encore J. Stannard:

"The theory of erôs in the Symposium, in its hierarchical structure, is that of transcending successive stages of a purified or re-directed desire (...). While the Phaedrus though not ignoring the motive force of desire is more concerned with the establishment of a special sort of mechanism, madness (mania) by which the sensual erôs is transcended (244b sq 249d sq). In both dialogues the outcome is the same: starting with an undifferentiated psychic force or motive power it is first necessary to redirect or re-educate it when it is misdirected and by continuing the re-educative process the lover is led on the more exacting stages of moral and cognitive development until at such time the goal is reached". (J. Stannard, "Socratic Erôs and Platonic Dialectic", Phronesis, 4-2, 1959, p.123).

que multiplicité des objets du désir, multiplicité des directions que le désir peut prendre. Tant que le primat du désir du Bien n'a pas été clairement établi, l'Âme reste aliénée. Le désir qui ne se connaît plus de direction se cherche en plusieurs endroits, se choisit des fins alors qu'une seule peut être légitime et combler vraiment l'aspiration d'Erôs, celle-là qui par nature est la direction fondamentale du désir et à laquelle tout autre désir devrait concourir. Par ignorance, les rapports sont cependant bien souvent inversés, d'où l'inévitable conflit. L'Âme qui a oublié l'objet de son amour peut bien s'attacher par la passion, à un objet illusoire et extérieur: elle ne s'en satisfait pas pour autant. Un souvenir, trop lointain pour la délivrer, la réclame toujours, la laissant tiraillée, écartelée.

A la tête de la juste hiérarchie se trouve le désir du Bien; que l'"épithymétikon", nécessaire à la vie du corps, prenne le commandement et s'asservisse le "logos" et le "thymos", un état de désordre et d'aliénation s'installe avec le vice dans une Âme dont la nature est d'être amoureux du Logos. Elle ne jouit plus de l'état d'harmonie qui était le sien lorsque gouvernait le "logos" et que les autres désirs lui étaient subordonnés; l'Âme demeurait alors fidèle à sa nature. L'apparition du conflit du désir marque la dissolution de l'accord qui existait dans l'Âme tant qu'elle se soumettait à la finalité du Bien. L'harmonie brisée, la souffrance fait irruption: l'Âme est tiraillée; que s'y établissent en maître l'appétit ou l'amour des honneurs, elle

s'aliène, s'écarte de sa fin véritable, et n'agit plus conformément à sa nature. "Je dis que la dissolution de l'accord, chez nous autres vivants, détermine dans ce même moment la dissolution simultanée de la nature et l'apparition de la souffrance ¹⁵⁸", affirme Platon dans le Philèbe. En sens contraire, "le plaisir vient à l'existence quand l'accord se rétablit et revient à ce qui en est proprement la nature ¹⁵⁹". La domination de l'appétit marque la dégénérescence du désir qui, face à l'attrait des plaisirs, y convoite le Bien; tel le cheval rétif qui prend, sans y avoir droit, le contrôle d'un attelage qu'il ne peut mener à bon port, l'appétit prend les rênes du désir de l'âme et l'entraîne à la poursuite d'objets de réplétion: le désir du Bien s'est mué en désir des plaisirs. Le vice n'est autre chose que cette dégénérescence du désir et naît de l'injustice qui s'établit dans l'âme lorsque ce qui ne doit pas commander commande, lorsque le désir devient appétit, amour de la gloire et de la victoire.

Ce sont, je le pense, des causes de cette sorte, ce sont les mouvements tumultueux et divagants de ces parties qui, dirons-nous, engendrent l'injustice, l'incontinence, la lâcheté, l'ignorance, et, dans son ensemble, tout ce qui est vice. 160

La vertu consiste pour sa part en une juste direction du désir; lorsque l'âme n'aspire à rien d'autre qu'à son véritable accomplissement dans l'union au Bien et qu'elle

158- Philèbe, 31d

159- Ibidem.

160- Ibidem.

agit en toute chose conformément à sa nature, elle s'accomplit ainsi en vie vertueuse. Elle ne porte plus cette souffrance qui naît du conflit où le désir s'oppose à lui-même, ignorant de sa propre nature. Ainsi Platon dit-il que c'est au "logos", désir du Bien, qu'il sied de gouverner l'Âme tant qu'on veut que celle-ci soit menée à bon port; imprimer une autre direction au désir, c'est le corrompre, l'aliéner de son but. Les "fonctions" supérieures et alliées, le "thymos" et le "logos" sont

les plus excellentes gardiennes pour le bien de l'Âme toute entière et pour celui du corps: l'une dans son rôle délibératif, l'autre dans son rôle défensif, mais soumise à celle qui commande en employant son courage à exécuter les décisions délibérées de celle-ci. 161

C'est malheureusement l'appétit, remarque Platon, "qui, en chacun de nous, est sans doute le plus gros de l'Âme ¹⁶²". Aussi, pour l'Âme déchue, la vie philosophique, lieu de purification de l'Âme, est-elle nécessaire.

2.3.3. La reconquête de l'harmonie

Tant qu'il ne tient en main les rennes de l'Âme, le "logos" soumis à la domination de l'appétit ne peut accomplir sa tâche; l'homme gouverné par les puissances de l'appétit a pris le plaisir pour fin: dès lors, il ne gaspillera plus temps et énergies à méditer sur sa condition; l'usage qu'il fera de la raison se limitera à déterminer les

161- République IV, 444b.

162- Idem, 442b.

moyens qu'il devra mettre en oeuvre pour arriver à ses fins. Sagesse et intelligence ne l'intéressent guère, son désir a pris une autre direction; aussi ne cherche-t-il plus à les acquérir. Le souhaiterait-il, il ne le pourrait plus: le vice qui s'est installé en lui à l'occasion du désordre y ferait obstacle. Il n'est pour Platon de connaissance sans vertu puisque la vertu n'est chez lui, pas plus que le vice, une qualité intrinsèque de l'acte, mais l'expression d'une vie en accord avec notre nature, libérée de l'aliénation. La vertu est le signe du règne du "logos" auquel elle s'identifie. Science sans vertu est impossible en tant que seul le semblable connaît le semblable, que la connaissance n'est pas le fruit de la seule spéculation mais d'une vie d'union au Bien. Pour que l'âme retrouve ses ailes, il faut que le cocher - le "logos" - reprenne le contrôle de l'attelage. Mais la raison ne se soumet pas l'âme par la force à la façon d'un tyran; elle utilise pour ce faire la "douce persuasion": il ne s'agit pas d'enchaîner le "thymos" et l'"épithymétikon" qui sans cesse pourraient se déprendre et revenir en force, il ne s'agit pas de maîtriser avec violence et par la seule volonté des désirs qui ne cesseraient pas pour autant d'exister et qui risqueraient au contraire, à force de répression, de prendre plus d'ampleur; il s'agit de les convaincre, par la douce persuasion, de les sermonner et de les apprivoiser afin de résorber toute forme de conflit et

163- Lettre VII, 255b.

164- République IV, 441e-442a.

que s'établisse une souveraineté réelle du désir du Bien. Le "thymos" et l'"épithymétikon" assureraient alors que soient remplies certaines conditions nécessaires à la réalisation du désir du "logos". Ce qu'il convient dès lors d'entreprendre, c'est le rétablissement des justes rapports des objets du désir, de façon conforme à la nature de l'âme.

L'éducation vient prêter main-forte au "logos" dans ses tentatives de se soumettre ainsi, par la douceur, l'ardeur du sentiment et l'appétit en vue de la formation du caractère philosophique, en guidant l'intelligence, en sermonnant et en détendant les autres désirs. Ce n'est pas par hasard que la République insiste tant sur l'éducation à choisir et à donner aux jeunes gens de la cité. La gymnastique et la musique y jouent un rôle important, contribuant à détendre le "thymos" et à l'apprivoiser par l'harmonie et par le rythme. Lorsque l'âme réunifiée par une éducation adéquate qui ne table pas sur la violence d'une maîtrise de soi volontariste mais sur l'apprivoisement et la reconnaissance d'un bien-être supérieur - éducation dont il est fait mention dans la République mais également dans le Banquet - lorsque sera reconnu le primat du Bien, la Justice intérieure sera rétablie et, avec elle, les vertus qui en découlent. Approuvant la définition de Glaucon sur la justice dans l'état comme dans l'âme, définition selon laquelle il y a justice lorsque chacun tient le rôle qui est le sien et accomplit la tâche qui lui est dévolue sans tenter d'empiéter sur celle de l'autre, Socrate convient que la justice est

(...) quelque chose de ce genre; non cependant eu égard à la manifestation externe des activités qui sont les nôtres, mais eu égard à l'activité intérieure; (...) sans permettre à aucune des fonctions qui sont nôtres de faire des choses qui lui sont étrangères (...); mais, ayant fixé de la bonne manière celles qui sont propres à chacune, devenu notre maître chez nous, y ayant mis de l'ordre et étant ainsi devenu cher à nous-même; réalisant entre le trois parties en question un accord (...); opérant la liaison de tout cela et, avec une multiplicité, nous faisant unité, tempérant, harmonisé; réglant donc ainsi désormais notre activité, soit que cette activité ait pour objet les biens de fortune, ou les soins du corps, ou quelque affaire politique (...); estimant et proclamant belle et juste en tout cela une activité capable de sauvegarder, de parachever par son concours cette manière d'être, sagesse étant le savoir qui préside à cette activité; tandis qu'on estimera, qu'on nommera injustice une activité qui, pour cette manière d'être, serait un dissolvant perpétuel, ignorance étant de son côté l'opinion qui préside. 165

Délivrée des passions de l'"épithymétikon" et du "thymos", l'âme pourra reprendre sa route en direction de la Plaine de Vérité. Soumise à l'impératif du "logos", les désirs subalternes lui porteront assistance, n'étant plus que diverses expressions de ce désir du Bien. Le "thymos" fera du philosophe, disciple d'érôs, un ardent défenseur de la vérité qui partout recherche la victoire du savoir sur l'ignorance, s'empporte contre sa propre ignorance, plein de honte de résister au véritable effort philosophique, un homme qui aura le courage de la vérité et qui saura persévérer dans sa quête. L'"épithymétikon" contrôlé assurera les besoins du corps sans nuire à la poursuite de l'érôs sacré.

156

165- République IV, 443d-444a

166- Patterson, Op. cit., pp. 344-350.

Les désirs subalternes apporteront ainsi un soutien nécessaire à l'effort entrepris par le "logos", non seulement en cessant de l'entraver, mais en lui prêtant appui, contribuant à l'édification d'un caractère philosophique où pourront croître les vertus de l'âme, à savoir la justice, la tempérance, le courage et la sagesse. Ainsi s'opérera, à travers une conversion de l'âme toute entière, la conversion du "logos" "jusqu'au moment où il sera enfin capable, dirigé vers le réel, de soutenir la contemplation de ce qu'il y a dans le réel de plus lumineux".

CHAPITRE 3: L'AMOUR PHILOSOPHE

L'ami du savoir est ami de la vertu. Sans la vertu il ne peut y avoir de véritable savoir, sans savoir, de véritable vertu; cette idée maîtresse est partout présente dans les dialogues du Maître, où les grands projets d'éducation allient sans cesse l'éducation morale à l'éducation intellectuelle. A l'inverse, vice et ignorance s'y présentent comme des maux-frères, se soutenant et se renforçant l'un l'autre; car chez Platon l'intelligence et la vertu ne sont que les deux faces d'une seule et même réalité, celle du désir du Bien; le vice et l'ignorance, les masques grimaçants de l'éloignement du Bien. L'appétit est une prison qui empêche l'homme de se détacher du monde des ombres pour diriger ses regards vers le réel, l'ignorance, une cécité qui fait prendre l'ombre pour la lumière et pousse le désir à se repaître d'illusions, à dégénérer en appétit. C'est l'orientation du désir qui déterminera notre intelligence ou notre ignorance; mais c'est également l'intelligence ou l'ignorance qui détermineront la direction que prendra le désir. La tyrannie de l'"épithymèton" qui sème en l'âme vice et ignorance semble donc à maints égards assurée, fortement établie. Pour briser le cercle de la dégénérescence, il faudra entreprendre de front une éducation intellectuelle et morale où, d'une part, l'initié accédera à l'intelligence par la vertu dans la découverte de l'illusion de l'appétit et de la réalité du désir, tandis que, d'autre part, il parviendra par la vertu et la conformité au Bien dont elle est le signe, à l'union contemplative au Bien. Cette tâche est celle de la philosophie qui, dans son but et

par moyens, est à la fois théorique et pratique, le philosophe s'acheminant, par l'acquisition du savoir et de la vertu, à une vie d'union au divin.

3.1. La vertu, Erôs et la philosophie

(...) c'est le sens dans lequel peuvent bien aller nos désirs et la qualité de l'âme dans le temps qu'elle les éprouve, c'est cela qui, en règle générale, détermine à peu près aussi le sens dans lequel se caractérise le devenir moral de chacun de nous. 168

3.1.1. La mort au corps.

La vertu vers laquelle doit être acheminé l'initié ne consiste pas en une maîtrise violente et forcenée des passions, mais, dit Platon, en une tempérance véritable qui est extinction de ces passions et le fruit du rétablissement de la justice dans l'âme. C'est véritablement une mort au corps qui permet de faire "peu de cas ¹⁶⁹", comme le disait Diotime dans le Banquet, de ce qu'on prenait à tort pour l'objet du désir. Une telle mort aux passions n'est possible que par la découverte de ce qui est le désir profond de l'âme et par le rétablissement de la priorité du logos, désir du Bien:

Celui-là (...) chez qui le cours des désirs coule vers les sciences et tout ce qui est de cet ordre, ses désirs, je pense, auront pour objet le plaisir de l'âme, rien que de

168- Lois X, 904c

169- Banquet, 210b.

l'âme, tandis que les désirs dont le corps est l'instrument seraient délaissés; à condition qu'il ne fût pas une contrefaçon de philosophe, mais bien un philosophe, véritablement. 170

C'est que, poursuit Platon,

Les gens fortement inclinés par leurs désirs vers un certain unique objet en ont, par cela même, de plus faibles en d'autres directions, comme s'il s'agissait d'un courant dérivé dans l'autre sens (...). Tempérant, certes, il le sera, l'homme de cette trempe. 171

Que le désir se reconnaisse enfin comme désir du Bien et se libère du même coup de l'aliénation dans laquelle le confinait l'appétit, l'âme peut alors renaitre à la vertu qui est à la fois tempérance face aux désirs du "thymos" et de l'"épithymétikon", et conformité au divin. La tempérance dont il est ici question consiste à "n'avoir point à propos des désirs (entendons ici les désirs de l'appétit) de violents transports, mais (à) se comporter à leur égard avec ¹⁷² indifférence et modération". Il ne s'agit pas de réfréner certaines passions dans le but d'en assouvir d'autres, mais il s'agit de la victoire du désir du Bien sur toutes les passions; celui qui entend dominer certains désirs dans le but d'en assouvir d'autres, celui-là se leurre. Ce qui caractérise la vertu vraie, c'est qu'elle est accompagnée de pensée, c'est-à-dire qu'elle est la marque du primat du "logistikon", du désir de sagesse. La tempérance n'est autre chose que la face négative d'un violent amour de l'âme pour le Bien; celui-ci devenant son seul centre d'intérêt, elle en

170- Ibidem.

171- Phédon 68c.

172- Phèdre-253e

vient à "faire peu de cas" des plaisirs du corps, des désirs de possession et de l'attrait de la gloire. Exposant les vues du Maître en matière d'abstinence, Porphyre portera une attention particulière à cette exigence d'extinction des passions:

Puisque nos vêtements, dit-il, sont de deux sortes, extérieurs et intérieurs, notre dépouillement lui aussi sera le fruit de deux sortes d'attitudes: les unes manifestes, les autres moins apparentes. Par exemple ne pas manger, ou ne pas prendre l'argent qu'on nous donne, cela fait partie des attitudes manifestes ou publiques, mais n'en avoir pas même le désir, voilà qui fait partie des attitudes moins apparentes. Aussi faut-il nous détacher non seulement des actes eux-mêmes, mais également de l'attraction et de la pression qui nous y porte. A quoi bon en effet se détacher des actes si l'on reste cloué aux causes qui les engendrent? 173

La vertu, manifestation de la justice intérieure, est tempérance, c'est-à-dire absence de passions et, ultimement, conformité au Bien auquel l'âme purifiée peut s'unir. C'est bien ce que dit Macrobe dans son exposition de la vertu chez Platon:

La tempérance consiste, non seulement à réprimer les passions terrestres, mais à les oublier entièrement; la force, non pas à les vaincre, mais à les ignorer, de manière à ne connaître ni la colère, ni le désir; enfin, la justice consiste à s'unir assez étroitement à l'Intelligence supérieure et divine, pour ne jamais rompre l'engagement que nous avons pris à l'imiter. 174

Ainsi le philosophe doit-il véritablement mourir à tous les désirs afin de renaître au seul véritable désir de l'âme qui

173- Porphyre, Op. cit., I, 30, 4-5.

174- Macrobe, Op. cit., p.58

est cette vie de conformité au Bien dans la restauration de la justice intérieure. Il nous faut maintenant nous interroger sur la façon dont peuvent se produire la purification du désir et le rétablissement de la justice intérieure.

3.1.2. Vertu et connaissance

3.1.2.1. "Connais-toi toi-même".

Platon, nous l'avons déjà remarqué, parle d'une douce persuasion des "fonctions" inférieures par le logos qui doit les apprivoiser. Or une telle entreprise ne saurait être menée à terme tant que l'homme reste ignorant de ce qu'il est; celui qui a oublié ce qu'est la nature de l'âme ne sait ce qui, en elle, doit ainsi être apprivoisé, ni ce qui doit apprivoiser, ni de quelle manière il s'agit de s'y prendre pour mener un tel travail à bon terme. Ici intervient donc le fameux "connais-toi toi-même" si cher à Socrate¹⁷⁶. Lorsque Phèdre l'interroge à propos des différentes versions de la légende de la nymphe Orithye, Socrate lui répond qu'il n'a pas de temps à consacrer à de telles questions:

je n'en ai pas du tout, moi, pour les occupations de cette sorte, et en voici (...) la raison: je ne suis pas capable, ainsi que le commande l'inscription delphique, de me connaître moi-même! Dès lors, je vois le ridicule qu'il y a, tant que cette connaissance me manque, de

175- Il n'est pas d'autre moyen pour l'âme d'être unie au dieu incorruptible que de devenir elle-même aussi pure que possible (...) afin de saisir le semblable par le semblable, en s'exposant comme un miroir à la pureté de Dieu, de telle sorte que même son intérieur soit formé en vertu d'une participation et d'une manifestation de la beauté du prototype". (Marsile Ficin, Commentaire sur le Banquet de Platon, 296c)

176- Apologie de Socrate, 28e.

chercher à scruter les choses qui me sont étrangères. Par suite, je tire à ces histoires ma révérence et, à leur sujet, je me fie à la tradition; ce n'est point elles, je le disais tout à l'heure, que je cherche à scruter, mais c'est moi-même. 177

La vie philosophique est ordonnée au commandement du dieu Apollon qui incite Socrate à "vivre en philosophant et à procéder à l'examen de (lui)-même et d'autrui",¹⁷⁸ car c'est par une telle étude que peut s'accomplir "l'amélioration de son Âme"¹⁷⁹. C'est dans la connaissance de soi que l'âme se révélera à elle-même comme réalité première et désir du divin, c'est par une méditation débouchant sur la connaissance de soi que le "thymos" et que l'"épithymétikon" reprendront enfin la place qui est la leur.

3.1.2.2. Le thème de l'innocence du méchant.

Le thème de l'innocence de l'homme injuste, selon lequel nul n'est méchant volontairement, lie encore le problème du vice et de l'ignorance à la réalité du désir. Du début à la fin de son oeuvre - de l'Hippias Majeur aux Lois, en passant par le Protagoras, le Gorgias, la République et le Timée - Platon présente le vice et l'injustice comme conséquence de l'ignorance plutôt que comme l'expression d'une perversité véritable. Tout comme le juste, l'injuste croit oeuvrer pour son bien et prendre à cette fin les bons moyens; seulement il se trompe quant à son bien, et quant à

177- Phèdre, 229e-230a

178- Apologie de Socrate, 28e.

179- Idem, 29e.

ce qui est bon. Il ne saurait courir volontairement à sa perte, s'engager consciemment dans une voie où il ne trouvera que des plaisirs mitigés de peine, les souffrances inévitables de celui qui refuse de satisfaire les besoins de sa nature pour rejoindre les chemins de dénature qui s'éloignent du Bien, d'un Bien qui, par delà son concept est vie heureuse, et se condamner ainsi à une perpétuelle insatisfaction. L'incontinent croit poursuivre le Bien à travers les plaisirs du corps, l'orgueilleux le recherche dans la reconnaissance d'autrui; le vice étant avant tout ignorance, celui qu'il habite fait toujours erreur quant à son véritable bien.

Quand on souhaite vivre agréablement, dit Platon, il n'est plus permis de vivre volontairement dans l'incontinence; mais, la chose est claire dès à présent (...), quiconque est incontinent l'est forcément sans le vouloir: c'est ou bien dans l'ignorance, ou dans le défaut de maîtrise de soi, ou dans les deux ensemble, que réside la cause de l'existence dépourvue de sagesse. 180

Ainsi:

(...) on doit se rendre compte, en premier lieu, que quiconque fait le mal ne fait pas le mal de son plein gré: des plus grands maux, en effet, personne nulle part ne voudrait jamais, de son plein gré, en posséder aucun. 181

Aussi le Timée appelle-t-il le vice maladie de l'âme: La maladie de l'âme, c'est, il faut en convenir, la déraison, et il est deux sortes de déraison, l'une est la folie, l'autre l'ignorance (...). Celui chez qui le sperme vient à foison (...), celui-là éprouve à toute occasion maints tourments, maintes voluptés aussi dans ses convoitises et le fruit qu'elles donnent; il est en folie (...) par l'excès des plaisirs

180- Lois V, 734b

181- Idem, 731c

et des douleurs; il a l'âme malade et insensée du fait de son corps; malgré cela, ce n'est point comme un malade, mais comme un méchant de son gré, qu'on le veut regarder (...). Méchant, en effet, nul ne l'est de son plein gré, mais c'est par quelque vice de constitution corporelle, ou par la maladresse de ceux qui l'ont élevé, que le méchant devient méchant (...). Qu'à (une) mauvaise constitution physique s'ajoute de mauvaises institutions politiques et des propos tel qu'on en tient dans les cités, en privé ou en public, et qu'en outre, des études qui peuvent remédier à ces maux, nul ne songe à aborder dès la jeunesse l'étude, voilà comment méchants, tous, nous le devenons 182

Les récriminations pressantes du corps, l'injustice que la société offre en spectacle aux plus jeunes, le manque d'éducation appropriée, tout cela est responsable de l'ignorance des hommes qui n'ont jamais été amenés à considérer ce qui était vraiment leur bien, mais qui, dans l'ignorance et l'imitation des aînés, ont choisi comme valeurs celles que leur proposaient, explicitement ou pas, la famille, les éducateurs et la cité.

Nul n'est méchant volontairement, nul ne désire consciemment le mal: il n'y a qu'erreur sur le bien et méconnaissance du désir. C'est donc par une reconnaissance du désir que l'homme peut devenir vertueux. Il faut qu'il apprenne à se connaître - qu'il entreprenne ces études appropriées dont parle le Timée - afin que, découvrant l'objet de son amour, il se libère des liens de sa passion.
183
C'est pourquoi la vertu ne saurait être enseignée , car l'enseignement s'avère en lui-même impuissant à opérer la conversion du désir. Tant qu'elle ne se limite pas à un

182- Timée, 86b-87b

183- Ménon, 99e-100a

ensemble de comportements, la vertu ne s'enseigne pas; il ne s'agit pas d'apprendre que tel ou tel comportement doit prévaloir sur tel autre, ou de se faire dire que telles sont les choses qu'il convient de désirer; celui qui tenterait de vivre conformément à un tel enseignement ne pourrait que maîtriser momentanément la passion; l'acte aurait bien, extérieurement, les apparences de la vertu, il ne procéderait pas d'une âme libérée et affranchie de la passion. La vertu chez Platon, répétons-le, ne réside pas dans un ensemble de comportements déterminés, mais dans une restauration de la psychè qui agit, par la suite, conformément à son amour du Bien, unie à la divinité; la vertu n'est pas une réalité arbitraire, elle ne dévoile son sens que dans le désir conforme à sa nature d'union au divin, union qui est à la fois la cause et le but de la vraie vertu. Une telle conception de la vertu suppose donc qu'on ne peut devenir vertueux par le biais du seul enseignement, mais par une découverte existentielle du désir de l'âme.

3.1.3. L'expérience de l'insatisfaction.

Pour que l'âme qui se croit d'abord désirer des corps en vienne à entrevoir qu'elle désire en fait autre chose, et ce, d'une façon qui n'est pas simplement intellectuelle, mais dans une prise de conscience qui sera assez forte pour briser ses passions, il faut qu'elle fasse l'expérience de l'insatisfaction des passions.

Si ce qui est agréable, dit Platon, c'est de s'emplir de choses naturellement appropriées, être empli avec davantage de réalité et de cho-

Plus davantage réelles devra, avec davantage de réalité et plus de vérité, donner la joie d'un plaisir vrai; tandis que ce qui participe de choses moins réellement réelles s'emplira de façon moins véritable et constante, et aura part à un plaisir plus infidèle et moins véritable (...). Donc, ceux pour qui pensée et vertu sont des choses inconnues, dont l'existence est vouée aux ripailles et occupations analogues, c'est en bas, semble-t-il bien, qu'ils sont portés, et, à rebours, jusque vers l'entre-deux, passant leur vie dans ce va-et-vient, faute de s'être avancés au-delà, ils n'ont jamais, ni élevé leurs regards vers le haut véritablement haut, ni été portés vers lui; ils ne se sont pas non plus emplis de la réalité, pas davantage ils n'ont goûté d'un plaisir constant et pur (...); ils sont insatiables du fait de ne point remplir avec les réalités ce qu'il y a en eux-mêmes de réel et de propre à garder son contenu (...). N'est-il pas fatal aussi qu'ils soient voués à des plaisirs mêlés avec des peines? Simulacres peints en trompe-l'oeil du véritable plaisir? 184

Dans son Banquet, Xénophon fait mention d'une insatisfaction sur laquelle débouche la poursuite des plaisirs que procure la beauté physique; "(...) les jouissances que donne la beauté physique, écrit-il, amènent à je ne sais quel dégoût et l'on se lasse fatalement des mignons (...); mais on ne se dégoûte pas de l'amour de l'âme".

C'est en constatant que la passion assouvie ne lui apporte jamais entière satisfaction que l'initié pourra délaisser de tels objets et en chercher un qui lui serait adéquat. Ayant reconnu, par l'expérience, que ce qu'il convoitait ne comblait pas son désir, il est porté à s'en détourner et à se mettre à la recherche de ce qui pourrait le

184- République IX, 585d-586b

185- Xénophon, Op. cit., VII, 15

satisfaire plus pleinement; ce faisant, il s'affranchit pleinement de sa passion, alors que celui qui tentait de la maîtriser et d'être tempérant à partir d'un enseignement reçu sans faire cette expérience de l'insatisfaction des passions, celui-là demeurera la proie de ses désirs persistants qui ne cesseront de le tirailler; il restera écartelé entre des passions qu'il réfrène et l'adhésion à un idéal auquel il n'adhère qu'intellectuellement, qui n'est pas encore devenu le désir profond de son âme encore livrée à autre chose. La véritable connaissance de soi ne peut naître que d'une pratique qui débouche sur un savoir vécu; l'âme est ainsi persuadée par la douceur, et non par la violence.

Si la vertu ne peut être enseignée, on peut cependant placer les jeunes gens dans des conditions favorables à susciter cette découverte de l'insatisfaction des passions, et les guider ailleurs, sur les pas de l'érôs sacré, vers ce qui est véritablement l'objet de leur désir. Tel est le rôle de l'éducation; la vertu ne s'obtient pas par l'enseignement, mais on peut y être mené à travers une éducation adéquate. Ainsi, celui qui descend dans la caverne ne se livre pas à des sermons ou à des discours sur le soleil, mais il délie le prisonnier afin de le mener, à travers diverses contemplations successives, au face-à-face avec l'astre; de même, qui entreprend de mener l'initié à la découverte de son désir du divin ne parle ni du désir, ni du divin, mais place l'initié dans une situation où il pourra, de lui-même, faire la découverte de son désir.

Aussi l'initiation du Banquet entend-elle entreprendre

l'éducation à partir de ce qu'est originellement le disciple, un homme soumis aux passions, afin qu'il découvre en lui-même, d'une façon qui ne serait pas purement spéculative mais existentielle, l'insatisfaction des passions et que, découvrant que sa poursuite des beaux corps ne le satisfait nullement, il en vienne à en faire peu de cas.

In the untiring search for worthy objects of desire, écrit Desplants, man discovers that some objects are inadequate to the aspiration (...). At this point, knowledge alters action by altering desire. 186

La tempérance est le terme naturel d'un désillusionnement; l'homme abandonne les objets et les pratiques dans lesquels il cherchait jusque là le bonheur: ils se sont avérés incapables de combler son aspiration, aussi perdront-ils graduellement de leur intérêt, tandis qu'il s'en ira chercher ailleurs l'objet de ses désirs. "il faut (...) qu'une vierge soit toujours éprise du beau, (et) se distingue parmi ceux qui sont au premier rang des servants de la sagesse¹⁸⁷", écrit Méthode d'Olympe dans un Banquet où il entend parler de la tempérance et de la virginité véritable qui n'est pas une simple abstinence des plaisirs du corps, mais une disposition du désir tourné en direction de la plénitude du beau. C'est Erôs, Erôs déçu, Erôs encore plein d'attentes cependant qui va mourir aux passions de l'appétit et de l'égoïsme afin de poursuivre sa route ailleurs, s'acheminant vers l'unification

186- M. Desplant, The Education of Desire; Plato and the Philosophy of Religion, Toronto, University of Toronto Press, 1985, p. 154.

187- Méthode d'Olympe, Le Banquet, trad, V.-H. Debidour (coll. Sources chrétiennes), Paris, Cerf, 1963, p. 57.

intérieure; l'expérience de la désillusion et la découverte d'un bien qui satisferait plus pleinement l'aspiration de l'âme semble s'identifier avec la douce persuasion par laquelle le désir du Bien affirme sa souveraineté face aux désirs désormais subordonnés auxquels il confère un sens nouveau.

Toute la démarche de reconnaissance du désir est la mise en oeuvre d'un "Connais-toi toi-même": reconnais que tu es gouverné par les passions; reconnais que l'assouvissement des passions n'assouvit pas le désir afin de découvrir un autre sens au désir. La vertu ne s'oppose pas au désir mais en marque l'approfondissement. Ainsi la vertu à laquelle l'initiation érotique entend mener peut-elle à juste titre être appelée vertu érotique, puisqu'elle ne s'affirme pas dans la négation du désir, mais à travers la force même de son élan que les objets du "thymos" et de l'"épithymètikon" se révèlent incapable de satisfaire. La vertu est le fruit d'un amour qui délaisse son objet afin d'aller chercher son terme ailleurs; en cela, elle est fille d'Erôs.

3.2. Amour et réminiscence.

Si l'initié fait l'expérience de l'inéquation de l'objet qu'il se donne à l'ampleur de son désir, il est en même temps conduit d'un objet d'érôs à un autre, au fur et à mesure qu'il gravit les degrés de l'échelle initiatique; chaque passage à un niveau supérieur est marqué par le détachement face à ce qui, précédemment, était l'objet de ses vœux, et par la découverte d'un nouvel objet d'amour. Tout

comme c'était à partir de la passion reconnue et vécue que l'initié parvenait, à travers le désillusionnement auquel il ne pouvait manquer d'aboutir, au détachement et à la vertu, c'est également à partir de cela même qu'il aimait qu'il sera mené à la découverte d'un nouvel objet de désir, ou plutôt de ce qui est plus véritablement objet de son désir, jusqu'à ce qu'au terme de l'initiation il reçoive la révélation du plein objet d'amour. Ce que nous tenterons de démontrer, c'est que l'ascension de l'échelle initiatique est un long processus de reconnaissance de l'objet d'amour par la réminiscence qu'occasionne la pratique érotique.

188

3.2.1. "En partant d'ici-bas, (s'élever)..."

L'âme déchue ne connaît plus l'objet de son amour, objet par lequel elle trouvera accomplissement, parce qu'elle en a perdu le souvenir. Elle ne se souvient plus de cette Beauté divine à laquelle elle ne cesse de prétendre à travers les beaux objets qu'elle convoite; certes, elle s'est livrée aux plaisirs des sens et aux requêtes de l'hybris qui appelle à la reconnaissance du moi, mais ce qui est paradoxal, c'est qu'en même temps, c'est dans la possession et la reconnaissance de la beauté qu'elle a tenté de s'y satisfaire. L'homme livré aux passions cherche à les assouvir dans la beauté: aussi celui qui recherche les plaisirs du corps cherche-t-il, de préférence, de beaux amants, alors

qu'il pourrait jouir tout autant de la possession de corps moins beaux. Chez un tel homme, le souvenir de l'éclat de la Beauté n'est pas entièrement absent et demeure, de façon confuse, objet d'amour. Dans le cas du glouton et de l'avare, le souvenir est plus faible, à tel point qu'Erôs a entièrement délaissé, dans son ignorance, la trace de la beauté; là, le naturel philosophe fait défaut et si de tels hommes peuvent encore faire l'expérience de l'insatisfaction de la passion, la réminiscence de l'objet d'amour leur sera plus ardue.

On nous dira peut-être, et nous en conviendrons, que Platon ne fait pas explicitement mention, dans le Banquet, de la réminiscence dont il était pourtant déjà question dans le Ménon¹⁸⁹; il ne faut cependant pas oublier que c'est par la procréation¹⁹⁰, l'enfancement¹⁹¹, et la délivrance¹⁹² de la beauté que le disciple d'Erôs pourra, en fin de compte, réintégrer la participation au divin; que c'est en délivrant le divin dont il est fécond¹⁹³ qu'il mènera à son terme l'entreprise érotique; c'est donc dans des termes semblables à ceux qui rappellent les discours sur la maïeutique de Socrate que Diotime expose l'oeuvre d'Erôs¹⁹⁴; et c'est encore, tout comme dans l'oeuvre de réminiscence qu'occasionne la considération des objets qui s'offrent aux sens, "à partir de ce qui est ici bas (...)" qu'on commence à apercevoir cette

189- Ménon, 81b-86c

190- Banquet, 206de; 207a

191- Idem, 206de

192- Idem, 206e

193- Ibidem

194- Cf: Théétète 148e-150b

195
 beauté-là ". Aussi est-il nécessaire de contempler "les
 belles choses dans leur succession et leur ordre exact ¹⁹⁶ ";
 dans le Phèdre, Platon se fait plus explicite; la
 contemplation du bel objet rappelle au cocher le souvenir
 oublié de la beauté qu'il a vue jadis et vers laquelle il
 pourra désormais s'élancer, puisque lui sont poussées les
 ailes du souvenir.

Le souvenir du cocher s'est porté vers la
 nature de la Beauté Absolue; de nouveau, il
 l'a eue devant les yeux, fermement dressée
 sur son piedestal sacré, à côté de la Sages-
 se. Il l'a eue devant les yeux du souvenir,
 d'un souvenir mêlé de crainte et de vénéra-
 tion, qui le fait tomber à la renverse .197

Il part alors à la recherche de cette Beauté qui donne éclat
 aux corps, insouciant des choses d'en-bas, de la même façon
 que le disciple d'Erôs en venait à faire peu de cas de la
 beauté des corps en s'élançant à la poursuite d'une beauté
 plus pleine et plus réelle, beauté dont il se ressouvient à
 l'occasion de la fréquentation de son éclat dans les corps.
 Tout comme dans le Phèdre c'est au reflux du souvenir que
 l'âme prend des ailes pour s'élancer vers une beauté plus
 parfaite, il semble que ce soit également par une
 reconnaissance de ce même souvenir que le disciple d'Erôs
 dans le Banquet accède à un échelon supérieur de l'échelle
 du beau.

On pourrait trouver dans le Banquet une référence

195- Banquet, 211c
 196- Idem, 210e
 197- Phèdre, 254b

explicite au thème de la réminiscence; présentant le but ultime d'Erôs comme conquête de la participation divine, présence de l'immortalité dans la nature mortelle de l'homme, le Banquet compare la conservation du mortel à la conservation de la connaissance qui perdure dans un souvenir ¹⁹⁸ qui reflue dans l'étude . Cette comparaison qui lie le souvenir à l'oeuvre centrale d'Erôs - l'établissement d'un savoir authentique - ainsi que la parenté du vocabulaire et les analogies utilisées pour exposer la tâche d'Erôs et celle de la maïeutique nous autorisent, croyons-nous, à présenter la maïeutique comme l'oeuvre d'Erôs et l'ascension des degrés de l'échelle initiatique comme résultante d'un reflux du souvenir de la Beauté.

Une fois que nous sommes renvoyés ici-bas, commente Plutarque, l'Amour ne peut plus s'approcher directement de l'âme elle-même; il ne peut l'atteindre que par l'intermédiaire du corps. Les professeurs de géométrie, quand leurs élèves sont encore trop jeunes pour saisir par eux-mêmes les formes intelligibles de la substance incorporelle et impassible sans le secours des objets matériels et des impressions sensibles, façonnent pour eux et mettent sous leurs yeux des objets palpables et visibles en forme de sphères, de cubes ou de dodécaèdres: de même, l'Amour céleste nous montre, comme dans un miroir, de belles images des belles réalités. Sans doute, à la différence des réalités qui sont divines et perceptibles par l'esprit, ces images sont mortelles, passibles et perceptibles aux sens (...).

C'est par le moyen de ces images que l'amour réveille peu à peu notre mémoire, que cette vue attise dès l'abord. 199

198- Banquet, 208a-c

199- Plutarque, De l'amour, 265 ab.

Marsile Ficin écrit pour sa part:

"L'âme ainsi touchée reconnaît quelque chose qui lui est propre dans cette image qui lui tombe sous les yeux et

On peut encore dire, avec J. Chanteur, que c'est en tant qu'il est d'une beauté incomplète, partielle, en tant que la beauté y réside tout en étant absente, qu'il éblouit tout en décevant, qu'il pousse l'homme à rechercher la vérité du beau. Ainsi le monde sensible,

dans la mesure où il manque de vérité, (...) provoque le désir de vérité. Les esprits les mieux doués ressentent ce manque de vérité et, comme l'amoureux éprouvant devant l'éphèbe charmant un frisson qui l'envahit comme une vague de désir (imeros), ils aspirent à retrouver l'objet vrai, intelligible et stable, qui les sollicite sous l'apparence contradictoire qui les embarrasse dans l'objet de la perception. L'âme réveille en elle "l'intellect et la réflexion" sous la pression du manque, du désir ainsi révélé à lui-même. Sans le monde sensible, ce réveil ne serait pas possible, sans-doute serait-il inutile, car l'âme vivrait alors au niveau des intelligibles. 200

C'est toujours à partir de ce qui n'est que partiellement beau que l'ignorant peut découvrir ce qui est beau, comme c'est à partir du désir des corps que se dévoile le désir du divin. L'ignorant ne peut accéder d'emblée à la connaissance et à l'amour du vrai, il peut y être mené à partir de ce qu'il peut percevoir et aimer; c'est l'objet aimé qui lui découvrira son âme, le souvenir qu'il porte encore et qu'il lui reste à approfondir, l'objet du plein amour. Aussi comprend-on mieux maintenant qu'il faille "partir, pour commencer, des beautés

qui, dans la mesure du possible, est vraiment telle qu'elle la possédait en elle à l'origine et telle qu'elle voudrait la réaliser dans son corps, sans qu'elle ait pu y arriver.

(Marsile Ficin, Commentaire sur le Banquet de Platon, p.206)
 200- J. Chanteur, Platon, le désir et la cité, ed. Sirey, 1980, p. 178.

de ce monde pour aller vers cette beauté-là ²⁰¹ ". L'Âme
 déchue a la vue courte; ce qui lui est trop lointain, elle
 ne peut l'apercevoir; elle doit d'abord commencer par en
 saisir le reflet dans ce qu'elle est capable de percevoir: le
 monde sensible. C'est ce que signifie Grégoire de Nysse, dans
 un ouvrage largement tributaire de l'héritage platonicien, et
 notamment du Banquet: De la virginité. "Il faut donc, dit-il,
 à cause de cette faiblesse, acheminer notre raison vers
 l'indicible au moyen de nos connaissances sensibles ²⁰² ", afin
 de se servir des objets des sens "comme d'un marchepied pour
 s'élever vers la beauté intelligible dont la participation
 rend toutes les autres choses belles ²⁰³ ". Car c'est en tant
 que ce monde-ci porte en lui-même la marque du divin dont il
 est l'image, "Dieu visible à l'image du Dieu invisible ²⁰⁴ ",
 qu'il peut, d'une part, être objet d'amour, et d'autre part,
 éveiller le souvenir de la beauté divine.

3.2.2.. La réminiscence, continuité de l'initiation érotique.

C'est parce que le monde est à l'image du divin qu'il
 peut être objet d'amour, devenir occasion d'une réminiscence,
 et qu'il peut retourner l'oeil de l'Âme vers ce qu'elle porte
 déjà en elle: la connaissance du divin. Mais parce que cette
 connaissance à priori reste nimbée d'un épais brouillard tant

201- Banquet, 211c

202- Grégoire de Nysse, Op., cit., p.381

203- Ibidem.

204- Timée, 92e

qu'elle ne ressurgit à la conscience à l'occasion d'une reconnaissance dans l'expérience du monde, nul ne peut se passer de cette expérience, même si elle ne débouche que sur quelque chose qui était déjà présent dans l'âme. L'expérience du monde sensible est elle-même cet accoucheur qui permet à l'âme de se délivrer de sa fécondité; ce qu'exprime essentiellement la théorie de la réminiscence, c'est la présence de cet à priori de la connaissance dans l'âme. Qu'il faille ou non prendre au pied de la lettre la théorie - ou le mythe 1 - de la préexistence des âmes sur laquelle Platon s'appuie pour exposer la théorie de la réminiscence, nous nous en avouons ignorante; mais l'essentiel, du point de vue de notre étude, nous semble résider dans cette affirmation d'une présence à priori dans l'âme de la connaissance des réalités transcendantes, mais d'une connaissance qu'il faut encore aller retrouver et dont il reste à accoucher, c'est-à-dire à actualiser ou à faire émerger à la conscience. "La vérité, remarque Moreau, n'est pas dans les données des sens; elle ne se découvre que dans l'intériorité ²⁰⁵ "; ce n'est cependant qu'à travers l'expérience et le spectacle du monde que peut ressurgir des tréfonds de l'âme ce savoir de l'immuable.

Parce qu'Erôs n'est tendu que vers une seule et même fin - la procréation de l'âme dans la beauté - l'initiation érotique peut être un processus continu de réminiscence et d'accouchement du souvenir dans une âme qui naît au divin par

205- J. Moreau, Le sens du platonisme, Paris, Les Belles Lettres, 1967, p.109

la découverte et la reconnaissance de son essence propre. Le bel objet, la belle âme, les belles actions, en tant que reflets et incarnations partielles de la plénitude de la beauté, évoquent l'amour, étant à l'image de ce que l'âme recherche, mais de façon confuse et inconsciente. En tant que reflets de la beauté, ils peuvent cependant agir à la façon de miroirs, et rappeler de l'oubli le souvenir du divin. Ce sont des miroirs en tant qu'ils portent le reflet d'autre chose et qu'ils peuvent nous mener à la découverte et à la contemplation de cette autre chose: ainsi le prisonnier délivré de ses liens qui le retenaient dans la caverne, s'il ne peut en raison de la faiblesse de ses yeux contempler le soleil, s'en approchera d'abord à travers des images réfléchies, dont la vision est plus facile à soutenir, mais qui en tant qu'images et reflets renvoient à la vision du Bien, comme le miroir pointe en direction de ce qui s'y mire;

206
 re; les beautés sensibles peuvent encore être appelées miroirs en ce sens qu'elles renvoient au souvenir de la Beauté. Prenant quelques libertés avec l'image utilisée par Platon dans le Phèdre, nous pouvons dire que, tout comme l'aimé qui aime se voir dans les yeux de l'amant qui lui renvoient, tel

206- République VII, 514a-516b

"La plupart des amoureux, dit Plutarque, poursuivent et s'efforcent de saisir à tâtons l'image de cette beauté qui leur apparaît, comme dans des miroirs, dans le corps des jeunes gens ou des femmes; ils ne peuvent en retirer rien de plus qu'un plaisir mêlé de peine; ils font penser au vertige et à l'égarement d'Ixion, qui cherchait à étreindre dans une nuée, comme parmi des ombres, l'illusoire objet de son désir"

(Plutarque, Op. cit., 765f-766a; nous avons souligné le texte)

un miroir, une belle image de lui-même, l'amant est renvoyé, en présence de son aimé, comme par un miroir, à la présence de ce souvenir qui subsiste en lui; sous l'action d'Erôs, les objets d'amour se révèlent miroirs de l'âme, reflets du souvenir intérieur.

L'initiation érotique accomplit la résurgence du divin dans l'âme. L'érôs occasionné par une réminiscence accomplit la réminiscence; car si l'élan érotique qui pousse l'homme à rechercher les beaux corps est l'expression d'une reconnaissance de ce qui est naturellement approprié, c'est également ce qui le pousse à s'approcher toujours plus du terme de son désir, le condamnant à l'insatisfaction tant qu'il ne l'aura pas pleinement atteint. Erôs est cette quête active, ce désir d'union à tout ce qui est beau; que, déçu par ce qu'hier encore il convoitait de tout son être, il parte à la recherche de quelque chose qui saura mieux le satisfaire et qui éveillera en lui, de façon plus forte, le souvenir de cette Beauté tant désirée, il sera plus amoureux encore de son nouvel objet d'amour, le jugeant plus beau que tout ce qu'il tenait pour beau autrefois. Chaque degré de l'initiation érotique marque une étape dans la résurgence du souvenir, un approfondissement de la découverte de la Beauté qui meut l'âme, de la connaissance de soi et de la continuation de l'accouchement de l'âme, puisque c'est de son âme que l'initié accouche ainsi. Car l'amoureux ou l'initié aux Mystères d'Erôs n'est pas, répétons-le, animé de différents amours qui se succéderaient au gré des déceptions, mais il demeure toujours attiré vers une seule et même fin

dont il ne prend conscience que graduellement; les attachements successifs aux différentes formes de beauté ne sont que la découverte d'un manque qui leur est inhérent, la découverte que l'objet ne récapitule pas en lui le dernier mot de la plénitude du beau et qu'il n'est pas le terme ultime de l'élan qui nous anime. Lors même qu'elle est livrée à la violence des appétits, ce que l'Âme cherche c'est son salut, son bien qu'elle ne peut trouver qu'en s'unissant au Bien, au divin dont la présence demeure toujours, mais de façon inconsciente, le moteur de toute son action. C'est bien ce que veut signifier Plutarque lorsqu'il dit que c'est "la beauté véritable et bienheureuse de l'au-delà qui est le but de toutes les aspirations et l'amour de tous les hommes ²⁰⁷". Ce qui est abandonné, ce n'est que l'illusoire objet de notre désir, ce que nous tenions, à tort, pour ce qui pouvait satisfaire le désir.

Que l'amour n'ait qu'une seule visée ne signifie pas pour autant qu'il soit enchaîné à ce qui occasionnait au départ ses transports, et dont il tenterait de s'affranchir par le biais de la sublimation; une passion des corps que

207- Plutarque Op. cit., 765d

"Lorsqu'on (...) rencontre (des hommes ou des femmes) qui conservent une trace, une émanation du divin, quelque ressemblance troublante avec lui, alors, tandis qu'on leur fait fête dans un transport de joie, d'admiration et d'enthousiasme, la mémoire qui se réveille donne de pures jouissances, et l'on s'enflamme à nouveau pour cette beauté véritable et bienheureuse de l'au-delà, qui est le but des aspirations et de l'amour de tous les hommes"
(Ibidem)

l'initié, incapable de l'assumer ou trop épris d'idéal aurait à transfigurer. Pour Platon, il ne s'agit pas d'échapper à la réalité de l'érôs, mais de la cerner de près, de la sonder et d'en découvrir la vérité. Si illusion il y a quant à l'objet de l'amour, ce n'est pas au terme de l'initiation qu'il conviendrait de la situer, mais en son commencement; c'est une illusion dont il convient de s'affranchir, et cet affranchissement est le sens même de l'initiation érotique et de la philosophie qui sondent le désir afin d'en découvrir la vraie direction et l'accomplissement.

It is very doubtful that Plato would have accepted the Freudian characterization of the ladder of erôs as series of successive sublimations, comments Santas. Though Freud's theory of sublimation is not entirely clear, certain features of it are clear, and they all point to that crucial difference between his concept and Plato's. Sublimation in Freud is an unconscious process; there is nothing that corresponds to this in Plato. On the contrary, the ascent up the ladder seems to be a conscious process: as reason apprehends new beautiful objects or kinds of beauty and by comparison sees that they are greater or more beautiful, the lover becomes inspired to new and higher activities. 208

A travers tous les objets qu'il donnera à son désir, Erôs ne convoite jamais qu'une seule réalité: celle de la réalisation de l'âme dans la participation à la transcendance, fil conducteur qui traverse ce long processus continu qu'est l'initiation érotique.

Marsile Ficin nous dit dans son commentaire que

208- G. Santas, Plato and Freud; Two Theories of Love, Oxford, Basil Blackwell, 1988, p. 170.

L'oeil de l'âme désire non seulement la lumière par dessus tout, mais il ne désire qu'elle. Si nous aimons les corps, les âmes, les anges, ce ne sont pas eux-mêmes que nous aimerons, mais Dieu en eux, c'est-à-dire son ombre dans les corps, sa ressemblance dans les âmes, et son image dans les anges. Ainsi présentement nous aimerons Dieu en tout, pour pouvoir finalement aimer tout en Dieu. Vivant ainsi nous arriverons à le voir, et Dieu, et tout en Dieu et à aimer, et lui-même et tout ce qui est en lui. Quiconque ici-bas se consacrera à Dieu par charité (entendons ici l'amour sacré) se retrouvera finalement en lui, car il retournera à son idée grâce à laquelle il fut créé (...). Il apparaîtra que nous aurons d'abord aimé Dieu en toutes les choses, pour ensuite aimer toutes les choses en Dieu. 209

3.2.3. Erôs, réminiscence et délire divin

La résurgence du souvenir dispensatrice d'enthousiasme, qui donne des ailes et redonne vigueur à l'élan d'une âme tendue vers le divin, qui ravive le désir et l'oriente vers son objet, est associée, dans le Phèdre, au délire divin, à la possession du dieu, à la mania:

(...) c'est elle quand, à la vue de la beauté d'ici-bas, on prend des ailes au souvenir ainsi éveillé de la beauté véritable; quand ayant recouvré ses ailes et impatient de s'envoler, mais incapable d'y réussir, tournant, à la façon de l'oiseau, son regard vers le haut, mais insouciant des choses d'en bas, oui, c'est elle qui fait qu'on est accusé, dans ces cas, de se comporter comme un fou. 210

L'âme où commence à refluer le souvenir retrouve la trace de l'objet de son désir et s'élançait à sa rencontre, poussée par

209- Marsile Ficin, Op. cit., p. 228

210- Phèdre, 249de

la force d'un amour ravivé. Parce que le souvenir ne fait que commencer sa remontée, et qu'elle n'a pas encore la claire vision de ce qui commence à se manifester, l'âme est encore incapable de rejoindre ce qui se laisse apercevoir; mais pleine d'enthousiasme, elle délire, et son délire qui prend sa source dans une certaine intrusion du divin, d'un accouchement du divin dans l'âme, est un délire divin. "Quand il arrive (aux âmes) de voir quelque image ressemblante des objets de là-bas, elles sont mises hors d'elles et elles ne s'appartiennent plus à elles-mêmes ²¹¹". Dans le souvenir, le dieu se fait présent dans l'âme; accoucher du divin, c'est accoucher du souvenir, de ce que Dodds appellera "le soi occulte ²¹²", un soi obscur qui demande à être porté à la lumière et à se manifester.

L'Ion présentait déjà le poète inspiré comme un homme possédé du dieu. Tout comme l'amoureux, il semble avoir perdu la tête; c'est qu'il a l'esprit ravi par la divinité qui prend possession de lui et parle à travers lui; ce qu'il écrit alors ne procède pas d'un savoir; ce n'est pas un effet de l'art, mais une possession, l'intrusion, la manifestation d'une réalité à la fois intérieure et transcendante. Le poème inspiré est ainsi supérieur au poème qui est un effet de l'art, d'un savoir déjà assimilé et qui peut se communiquer dans une forme propositionnelle; le poème inspiré est

211- Idem, 250a

212- E. Dodds, Les Grecs et l'irrationnel, trad. M. Gibson, (coll. "Champs"), Flammarion, 1977, p.208.

ouverture sur autre chose, et ouvre une brèche dans le monde du déjà su. Platon compare la divinité à une pierre d'aimant à laquelle serait rattachée une chaîne que forment poètes, interprètes et spectateurs, rattachés l'un à l'autre, mais toujours par la puissance de l'aimant²¹³. Comment le dieu pourrait-il prendre possession du rhapsode, sinon parce que, comme dans le Phèdre, le divin qui prend possession de l'âme est une réalité analogue au souvenir, et que le poème inspiré, en tant qu'évocation et qu'expression d'une expérience de réminiscence, suscite en l'âme du rhapsode et celle du spectateur, le réveil du dieu?

Le Banquet, pour sa part, nous livre cet étonnant discours d'Alcibiade où Socrate est comparé à un Satyre et à un Silène, ces êtres fabuleux qui formaient le cortège de Dionysos, envoûtaient les bacchantes dont le dieu pouvait prendre possession en les faisant délirer. Il ressemble aux statues des Silènes, d'apparence ingrate, mais qu'on peut ouvrir pour y trouver, à l'intérieur, les belles statues des dieux. De même,

(...) ses discours sont tout à fait pareils aux Silènes qu'on ouvre. En effet, si l'on veut bien écouter ce que dit Socrate, cela peut paraître tout à fait ridicule, au premier abord (...). Aussi n'importe quel ignorant ou imbécile peut rire de ses discours. Mais une fois ces discours ouverts, si on les observe et les pénètre, on découvrira d'abord que, dans le fond, seuls d'entre les discours, ils sont intelligents; puis ils sont absolument divins, ils renferment une foule d'images fas-

213- Ion, 533e-534e

214- Banquet, 215ab

cinantes de la vertu, il sont de la portée la plus haute, ou plutôt ils visent tout ce qu'on doit avoir devant les yeux pour devenir un homme accompli. 215

216

Socrate est cet homme qui porte en lui les images divines et qui passe pour fou aux yeux des gens. Ses auditeurs cependant, pour peu qu'ils se révèlent être des hommes d'exception, sont à leur tour mis hors d'eux-mêmes et en transe par ses discours. Alcibiade se compare à un homme qui a été mordu par une vipère²¹⁷. L'enthousiasme prend possession de lui: "quand je l'écoute, en effet, mon coeur bat plus fort qu'aux Corybantes en délire, ses paroles font couler mes larmes, et bien des gens, je le vois, éprouvent les mêmes impressions²¹⁸"; il est alors atteint du "délire philosophique et de ses transports bacchiques²¹⁹". Socrate peut ainsi, à travers l'effet que produisent sur les gens ses discours, "révéler ceux qui ont besoin des dieux et de leurs initiations²²⁰". L'érés sacré est un état de possession, la conséquence d'une intrusion du divin qui met en branle le désir et redonne des ailes; le délire de l'amant n'est pas une explosion d'irrationalité débordante, mais la manifestation, dans l'enthousiasme²²¹, d'une réalité qui

215- Idem, 221d-222a

216- Ibidem

217- Idem, 217e

218- Idem, 215de

219- Idem, 218b

220- Idem, 215c

221- "Selon (Platon), s'il existe une forme de folie qui vient du corps et se communique à l'âme et qui, produite par des humeurs malignes ou par des effluves d'un fluide pernicieux et subtil, est une maladie grave et dangereuse, il en est aussi une autre qui n'a pas son origine en nous-même, mais que les dieux nous

transcende l'opposition du rationnel et de l'irrationnel;
 nous ne croyons pas qu'aucune connotation péjorative doive
 lui être accolée, et que la voie érotique soit, en regard de
 la dialectique, hypotéquée en ce qu'elle implique un délire,
 une réalité qui déborde le domaine de la rationalité. Ce
 serait oublier que le délire et l'enthousiasme sont la mise
 en branle du désir de l'âme à l'occasion d'une possession
 divine, reflux du souvenir dans l'âme; c'est oublier que
 délire et désir sont le mouvement même d'une âme en quête de
 restauration. Le philosophe est possédé par un état de
 conscience supérieur, et non pas inférieur. Ce qu'il découvre
 ne dépend pas de lui, de son vouloir: c'est un "donné
 222
 révélé " que les circonstances ont tout au plus favorisé;
 mais le savoir véritable est, en définitive, chez Platon, un
 donné, un surgissement, une remontée dont il ne dépend pas
 entièrement de nous qu'elle s'accomplisse ou ne
 s'accomplisse pas.

En tant qu'il peut ainsi mettre l'âme sur la piste du
 dieu et qu'il la lance à sa poursuite, Erôs est un
 223
intermédiaire entre le divin et le mortel, entre la
 condition présente et l'accomplissement; c'est un démon qui
 "transmet aux dieux ce qui vient des hommes, et aux hommes ce
 224
 qui vient des dieux "; l'amoureux est lui-même un homme

envoient: c'est une impulsion venue du dehors, qui dérange
 notre entendement et notre raison par l'action et
 l'influence d'une puissance supérieure. Ce phénomène porte
 également le nom d'enthousiasme" (Plutarque, Op. cit.,
 758de)

222- E. Dodds, Op. cit., p. 216

223- Banquet, 202e

224- Idem, 202e

démonique : il est déjà en chemin et se dirige vers la réalisation; Diotime et Socrate sont eux-mêmes des êtres démoniques en tant qu'ils enseignent aux autres la voie qui mène à l'accomplissement de la destinée de Ames. C'est en tant qu'Erôs est un être démonique que le délire amoureux est, des quatre formes de délire présentées dans le Phèdre, la forme la plus parfaite : Erôs ne se limite pas à transmettre les messages des dieux, il rend encore possible le passage de la nature mortelle à la nature divine.

Erôs, écrit Dodds, a une importance spéciale dans la pensée de Platon, parce qu'il est le seul mode d'expérience qui réunisse les deux natures de l'homme, le soi divin et l'animal entravé. (...) Erôs fournit (...) l'impulsion dynamique qui pousse l'âme en avant dans sa quête d'une satisfaction qui transcende l'expérience terrestre. Il embrasse ainsi tout le registre de la personnalité humaine, et constitue le seul pont empirique entre l'homme tel qu'il est et l'homme tel qu'il devrait être. 226

Le démon Erôs est une réalité intérieure à l'âme, bien qu'elle y marque la présence "d'autre chose"; il est ce transport violent qui pousse l'âme vers la beauté afin qu'elle enfante dans la beauté, l'élan de l'âme vers le divin. L'âme est elle-même un intermédiaire entre le sensible et l'intelligible, le changeant et l'immuable, une réalité en devenir qui accouche sa propre participation au divin: l'état de l'âme dont le désir est l'essence est un état intermédiaire; le démon Erôs, le désir, représente cet état

225- Phèdre, 244b-245b; 249d-250a

226- E. Dodds, Op. cit., p. 216

227- Banquet, 206d

de devenir et de tension vers un terme inhérent à l'âme. Le souvenir lui-même est démonique en ce sens que tant que l'idée du Bien, l'Archétype, n'aura pas ressurgi dans toute l'intégrité et la plénitude de sa forme, le souvenir sera ce qui donne des ailes ²²⁸ afin d'aller plus loin et de continuer la maïeutique jusqu'à l'illumination finale. Ainsi le souvenir est intrusion du divin - possession du dieu - par ce qu'il dévoile, mais il est en même temps réalité démonique en tant qu'il n'est pas achevé et qu'il reste alors ce à partir de quoi le désir est avivé et approfondi, ce qui favorise le progrès de l'initiation aux mystères philosophiques. Aussi les auteurs anciens s'accordaient-ils pour présenter Socrate ²²⁹ comme un homme à l'écoute de la voie de son démon, c'est-à-dire un homme soumis à ce savoir intuitif qu'Erôs a, par l'oeuvre maïeutique, délivré en lui.

3.3. Amour et dialectique.

Ayant examiné les rapports que Platon établit entre l'amour et la vertu, l'amour et la réminiscence, il convient de nous arrêter sur les relations qui pourraient exister entre la dialectique et l'érôs, entre la démarche dialectique et l'initiation érotique, et d'en examiner la nature afin de voir si la voie dialectique doit être considérée comme une voie philosophique distincte d'une voie érotique qui lui serait inférieure, ou si elle ne

228- Phèdre, 249de
229- Apologie, 31b-e

s'insérerait pas plutôt à l'intérieur d'une voie érotique hors de laquelle elle n'aurait pas de sens, initiation qui se confondrait en dernière analyse avec la philosophie elle-même. Nous tâcherons de remettre en question l'interprétation de L. Robin selon laquelle la voie érotique n'est qu'une voie subsidiaire en ce qu'elle met en oeuvre les puissances de l'affectivité et qu'elle implique une relation au sensible. Nous le ferons en tentant de montrer qu'il n'est pas possible d'envisager une dialectique délivrée de toute relation à l'érôs parce que d'une part elle serait privée de toute impulsion, de tout sens, de toute finalité et de toute véritable nécessité, parce que d'autre part, elle ne doit et ne peut s'exercer qu'au terme d'une longue éducation intellectuelle et morale au cours de laquelle l'âme apprend à détacher ses regards du sensible qu'elle convoite pour les retourner vers ce qui est réel et divin, et qui n'est autre que l'éducation ou l'initiation érotique. Nous verrons ensuite que la dialectique trouve son sens à la suite d'érôs, qu'elle est un moyen mis à la disposition de l'amour, et que, loin de faire bande à part, elle trouve place dans les degrés de l'échelle initiatique en tant que science suprême du Bien.

3.3.1. Erôs ou l'impulsion philosophique.

Envisager une dialectique purgée de tout élément qui ne puisse être entièrement circonscrit dans le domaine du rationnel revient à en nier la nécessité, à la dépouiller de son sens et de sa valeur. Celui qui se hasarderait à poser au philosophe la question suivante: "mais pourquoi passer tant

de temps à t'employer à ce que tu nommes dialectique?" ne recevrait pas de réponse; de philosophe, d'ailleurs, il n'y en aurait pas, tout au plus quelques logiciens, esprits dégoûtés qui tenteraient de meubler le temps libre en purs jeux de l'esprit. "L'élan inspiré, remarque Geneviève Rodis-²³⁰ Lewis, précède et soutient la réflexion dialectique ". Tenter de séparer la raison de l'érôs, c'est l'amputer de son moteur, l'aliéner de sa cause et de son but: la philosophie, dès lors, n'a pas plus de raison d'être que de n'être pas, et devient un acte gratuit au sens le plus total et le plus creux du terme.

Si l'on tente d'aller voir, du côté du texte, ce qui fait philosopher le philosophe, ce qui est le sens d'une vie livrée à la philosophie et par là à l'exercice de la dialectique, on est vite amené à découvrir que c'est l'affirmation de l'érôs qui fait d'un homme un philosophe. Soumis à l'amour du logos, le philosophe est cet homme qui laisse libre cours à son désir et met tout en oeuvre afin que celui-ci atteigne son aboutissement. C'est dans le Phédon, dans la bouche d'un Socrate qui vit ses derniers instants, que Platon place d'abord cette "profession de foi des vrais philosophes"²³¹: nous, philosophes, cherchons à acquérir ce que nous désirons par-dessus tout, "ce dont nous nous

230- G. Rodis-Lewis, "L'articulation des thèmes du Phédon", Revue Philosophique de la France et de l'Étranger, 165, 1975, p.9.

231- Phédon, 66a.

232

déclarons amoureux ", la pensée. La philosophie est mue par cet espoir d'atteindre l'objet du désir. Dans le sixième livre de la République, Platon présente le philosophe comme celui qui est amoureux du savoir vrai, qui va jusqu'au bout de son amour et lutte en vue d'acquérir ce qu'il espère .

233

232- Idem, 66e

233- "L'homme qui aime l'étude, qui l'aime réellement, doit être fait pour une lutte dont la réalité est l'objet; (...) il ne s'attardera pas à chacune des multiples soi-disant réalités, mais (...) il ira de l'avant sans que s'émousse son effort, sans que son amour ait de cesse" (République VI, 490a)

Le terme εἶδος, remarque Y. Brès, prend très souvent, dans la littérature classique comme chez Platon, le sens de "beauté corporelle fascinante". Il ne semble pas que ce soit par hasard que Platon ait choisi ce terme pour évoquer les objets de la contemplation du philosophe: il est à l'affût de ce qui, à travers le monde, se manifeste de façon fascinante et attise le désir:

"Socrate admire la beauté du visage de Charmide: s'il consentait à se dévêtir, dit Chéréphon, on oublierait son visage οὕτως τὸ εἶδος πᾶν καλὸς ἐστίν (Charmide, 154d). Le mot désigne également la beauté du corps dans le Lysis et dans le Théétète. Il en est de même, parfois, pour le mot ἰδέα. Ainsi les maîtres-mots du vocabulaire métaphysique de Platon sont-ils ceux qui traduisent l'expérience de fascination par le corps à laquelle le Phédon cherche à soustraire l'âme. Il est difficile de penser que ce choix n'est pas conscient et voulu. Dans le Banquet, Platon esayera d'expliquer pourquoi la connaissance de l'Invisible doit s'exprimer en termes visuels: c'est seulement quand les yeux de chair cessent d'y voir clair que les yeux de la pensée commencent à être pénétrants. Le passage de l'admiration de la beauté corporelle à la contemplation du beau est un des thèmes essentiels du discours de Diotime; mais Platon va parfois jusqu'au jeu de mots: les âmes dans le Phédon 76c étaient capables de pensée pure - c'est-à-dire de contempler les εἶδη - avant d'entrer dans une "forme" humaine (πρὶν εἶναι ἐν ἀνθρώπου εἶδει). Coïncidence, dira-t-on, simple homonymie résultant de la grande variété des sens du mot εἶδος et ἰδέα. C'est peut-être vrai dans tel ou tel cas particulier, mais il ne saurait en être ainsi tout le temps. Ce n'est pas par hasard que, décrivant en termes non équivoques, dans le Phédon déjà, mais surtout dans le Banquet et dans le Phèdre, une fascination charnelle dont

Alors que le Banquet nous brossait les portraits de l'Amour philosophe et du philosophe amoureux, le Phédon et la République affirment pour leur part qu'Amour est à l'origine de la philosophie, qu'il est ce à cause de quoi l'homme philosophe, et que l'objet de son désir est ce en vue de quoi
 234
 il philosophe . La philosophie n'est pas le choix d'un
 235
 certain métier, elle est amour de la sagesse ; le disciple de Sophia n'est pas une simple raison désincarnée: l'élément affectif subsiste en lui, avec plus de violence qu'ailleurs, avec plus de clarté du moins, en tant qu'il

il cherche à se délivrer, Platon emploie les mêmes mots pour désigner la contemplation spirituelle qu'il cherche à lui substituer. C'est ce qui a été compris par tous les auteurs qui refusent de voir dans la théorie platonicienne des Idées et de la contemplation une expérience simplement intellectuelle et l'expression de théories logiques. Bien que divisés quant à la nature de la création platonicienne, ils voient tous également qu'on ne saurait remplacer une expérience de fascination charnelle par la simple formulation de thèses logiques. Pour les uns, l'intellectualisme platonicien des dialogues de la maturité est un intellectualisme mystique, pour d'autres , c'est un intellectualisme esthétique. Cela revient à dire que l'intellectualisme pris au sens strict n'est pas ce qu'il y a de plus vivant dans la pensée platonicienne"

(Y. Brès, La psychologie de Platon, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, pp. 198-199)

234- Phédon, 67e-68a

235- H.I. Sinaiko, Love, Knowledge, and Discourse in Plato: Dialogue and Dialectic in Phaedrus, Republic, Parmenides, Chicago et Londres, University of Chicago Press, 1965, pp. 83-84.

prend conscience de sa véritable aspiration. Certes, il s'est affranchi de la passion, mais l'érôs, lui, est toujours là, sans lequel il ne serait mû par rien. Il philosophe en tant qu'il recherche son bien et qu'il aime la sagesse; Erôs est bien le père de la philosophie, qui tenaille ainsi le cœur du philosophe et ne lui laisse aucun répit. Animée par le souffle du démon, la philosophie devient ce champ de bataille où l'homme lutte pour son amour et son salut.

Dans cette quête ardente, l'intelligence ne s'élève, remarque J. Frère, que parce que le désir réclame: le νοῦς ne retrouve que si l'âme toute entière s'élanche. Entre l'âme prise dans la caverne et l'Idée ancrée dans la région supra céleste, le lien est l'élan sous ses divers aspects.²³⁶

Sans érôs, commente encore J. Frère, "la lucidité du νοῦς
²³⁷
demeure sans force ". Pour que le savoir et la vérité aient un sens pour l'âme, encore faut-il qu'ils soient objets de désir. La dialectique est l'instrument que se donne l'âme amoureuse. Erôs se présente alors comme élan qui pousse l'âme à traverser l'apparence et la multiplicité en vue de retrouver unité, vérité et réalité. Il est cette constatation de l'insuffisance d'une multiplicité sans consistance, sans

236- J. Frère, Les Grecs et le désir de l'être, des Préplatoniciens à Aristote, (coll. Etudes anciennes), Paris, Les Belles lettres, 1981, p. 220.

237- Ibidem

"Si Platon, dans la République est certes le penseur du λόγος, il ne s'y montre pas moins penseur de l'affectivité. Sans la fougue de l'ὄρμη vers le Bien, sans l'élan de προθυμία - φιλοπονία, sans la ferveur de l'ἐπιείχεσθαι (517d), sans le frémissement de l'ἐράν, φιλεῖν, στεργεσθαι (...), la lucidité du νοῦς demeurerait sans force".

réalité, affirmation d'une autre vérité, délire de l'Âme qui recherche la beauté de l'Un. La dialectique se met alors au service d'érôs lorsqu'elle tente de traverser le multiple pour arriver à la contemplation de la parfaite unité du Bien.

Etant elle-même cette science unique en laquelle la multiplicité des savoirs fragmentaires est transcendée²³⁸, la dialectique se base sur la constatation d'une insuffisance, d'une déficience du sensible changeant soumis au devenir, aux lois de la génération et de la corruption, en regard d'une réalité véritable dont il n'est que l'image, inconditionné qui n'existe qu'en lui-même par lui-même, immuable et véritable réel, réalité que la dialectique s'efforcera d'atteindre par le moyen de la discussion; les interlocuteurs tenteront de cerner ce qui, par delà les choses sensibles et les particularités individuelles du monde du changement, est la marque de l'Idée, tentant ultimement d'accéder à la connaissance du Bien en remontant, à partir de notions, d'hypothèses prises comme ce qu'elles sont - c'est-à-dire de simples hypothèses - jusqu'au principe premier à la faveur duquel s'accomplit la discrimination de ces hypothèses.²³⁹ La dialectique se saisit de la multiplicité des natures, des notions et des hypothèses, opérant ici et là cette discrimination en faveur de l'unité du Bien. Elle entend juger de toute chose en regard du Bien, afin que

238- République VI, 510b-511d
 239- Théétète, 194e-195a

l'homme éclairé sur les valeurs qui doivent diriger sa conduite, puisse réaliser en cette vie cette exigence du Bien ²⁴⁰. Partant, elle est fondée sur une exigence intérieure inconditionnée qu'elle entend réaliser, une perception vague encore du Bien, mais qu'elle cherche justement à clarifier.

Pour atteindre à l'objectivité des jugements de valeur, à un accord sur la vérité dans le domaine morale, commente Moreau, il faut remonter plus haut encore, jusqu'à une exigence spirituelle, affranchie de toute détermination empirique, de toute influence subjective, qu'elle soit à l'origine physiologique ou sociale, se référant à l'Absolu. 241

Le Bien est cet objet d'érôs qui n'est d'abord connu que comme tension, aspiration de l'âme, exigence intérieure, mais que l'érôs cherche à atteindre afin que l'âme s'y unisse dans la contemplation.

la discussion des notions morales, des jugements de valeur qu'elles enveloppent, et qui sont mis en question par la dialectique, si elle suppose une indétermination dans l'objet de la volonté, n'en requiert pas moins une exigence essentielle de la volonté, l'affirmation d'un idéal d'autonomie spirituelle et d'unité intérieure (...). Elle est le principe plus ou moins clairement aperçu des jugements spontanés de la conscience morale; et c'est par référence à cette exigence que se mesure en fin de compte la validité de tout jugement de valeur. En l'absence de cette sincérité de la réflexion, la discussion ne saurait aboutir à accorder les interlocuteurs; c'est au témoignage de la conscience purifiée de toute prétention et de tout préjugé, que Socrate fait appel: cette exigence intérieure est le principe suprême de la dialectique. 242

240- République V, 517c

241- J. Moreau, Op. cit., p. 182.

242- Idem, p. 181.

Aussi la dialectique est-elle ce moyen que se donne l'amoureux en vue d'atteindre, par le moyen de l'épreuve de la contrariété, de l'expérience intérieure de l'adéquation ou de l'inéquation, de l'insuffisance, la connaissance de cet objet d'amour par rapport auquel il juge de toute chose. La dialectique est le mouvement même d'Erôs dans sa poursuite et sa reconnaissance du Bien; elle ne saurait être réduite à une spéculation sèche, sans âme, étant l'expression de cet amour qu'attise parfois la présence d'un bel interlocuteur; la dialectique ne peut être le fait que de celui qu'Erôs fait délirer, l'homme possédé par un démon.

Si pour dialectiser, dit M. Dixsaut, il faut être amoureux - philosophe - seul erôs a le pouvoir de dissocier la dialectique de l'opinion qu'on a sur elle, opinion selon laquelle la dialectique est une méthode (...). (Car) la vérité de toute méthode est qu'elle a erôs pour origine, ce qui exclut qu'on l'identifie à un ensemble de procédés. 243

3.3.2. La purification nécessaire.

Ce n'est pas sans raison que Platon plaça l'exercice de la dialectique au terme d'une longue et nécessaire éducation destinée à lui préparer la voie. Si la dialectique n'était qu'un simple discours logique, on comprendrait mal la nécessité de cette longue propédeutique tenant au développement et au perfectionnement des qualités non seulement intellectuelles - ce qui pourrait aisément se comprendre - mais également morales de l'étudiant. Ainsi,

dans la République, l'éducation des gardiens-philosophes débute-t-elle par une éducation musicale dont le but est de susciter l'amour de la beauté ²⁴⁴, le désir de la réaliser ²⁴⁵ dans son âme ²⁴⁶, ainsi que l'amour de la beauté des corps, mais plus encore des âmes vertueuses:

n'est-ce-pas (...) le motif pour lequel la culture musicale est d'une excellence souveraine, que rien ne plonge plus profondément au coeur de l'âme que le rythme et l'harmonie; que rien ne la touche avec plus de force en y portant l'harmonieuse élégance qui en fait la noblesse, dans le cas où cette culture aurait été correctement conduite; tandis que c'est le contraire quand il n'en est pas ainsi? Pour ce motif aussi, inversement, que les ouvrages exécutés d'une manière négligée ou défectueuse, les êtres dont la nature est défectueuse, devront donner lieu chez celui qui, dans ce domaine, aura reçu la culture qu'il fallait, au sentiment le plus vif de leurs défauts? à un légitime mécontentement qui devra le porter à louer les belles choses, à y trouver son contentement, à les accueillir au dedans de son âme, à en tirer sa nourriture, à devenir enfin, un homme accompli? à blâmer, au contraire, légitimement les choses qui sont laides, à les hair (...)? Puis (...) à saluer tendrement en elles quelqu'un qu'un lien de parenté aura fait reconnaître par celui dont il s'agit? 247

248

A l'éducation musicale vient ensuite s'ajouter la gymnastique, non pas tant en vue de la culture du corps que de la culture de l'ardeur du sentiment, du "thymos", vigueur et courage de l'âme. ²⁴⁹ On alliera l'éducation musicale et la gymnastique dans le but de réaliser un sain équilibre entre

244- République III, 401e-402a

245- Idem, 401d-402a

246- Idem, 202d

247- Idem, 401d-402d

248- Idem, 403c sq.

249- Idem, 411bc

"le naturel ardent" et "le naturel philosophe", entre la
viguer de l'âme et son amour du savoir et de la beauté .²⁵⁰
Les deux premières étapes de l'éducation d'un jeune homme
destiné à la philosophie seraient donc des disciplines qui
visent à la formation d'un naturel vertueux en le plaçant
dans des situations propices qui sauront éveiller et attiser
en lui l'amour des vertus et de l'harmonie intérieure.²⁵¹
Viennent ensuite l'initiation à la science des nombres ,
à la géométrie plane , à l'astronomie , à la géométrie
des solides et à l'harmonique qui toutes vont
concourir à détacher l'oeil de l'âme des choses empiriques
pour l'orienter graduellement vers les réalités immuables:

(...) il nous faut examiner si cette étude
vise en quelque chose à ce but élevé, qui
est de faire que nous voyons plus aisément
la nature du Bien; but auquel, disons-nous,
vise toute étude qui force l'âme à se détourner
dans la direction de cette région sublime où
réside ce qui, dans le réel, possède la plus
haute béatitude et dont il faut, à tout prix,
que l'âme ait eu la vision. 256

Ces sciences s'avèrent donc être des sciences propédeutiques
en tant qu'elles dirigent progressivement le regard de
l'esprit en direction des réalités immuables. Le détachant du
sensible, elles parachèvent la purification intérieure,
réalisant dans l'âme justice et tempérance; en tant qu'elles

250- Idem, 411 b-e
251- République VII, 522c sq.
252- Idem, 526c sq.
253- Idem, 527c-528a
254- Idem, 528a sq.
255- Idem, 530 sq
256- Idem, 526e.

le réorientent vers le Bien, elles attirent en lui l'amour de réalités vraies, face positive de la vertu.

Tout comme dans le Banquet, le savoir n'advient qu'au terme d'une longue purification intellectuelle et morale: vertu et savoir sont toujours des réalités interdépendantes et, en définitive, ne sont que les deux faces d'une même réalité. Le savoir apparaît toujours comme détachement; le rétablissement de la justice intérieure correspond à une régénération du logos, amour de la sagesse, à un renforcement de son amour et une reprise de son activité. Le logos tend à la connaissance du Bien; à cette connaissance correspond toujours un certain degré de conformité au Bien, tant que chez Platon, seul le semblable connaît le semblable. Parce qu'il est autre chose qu'un idéal lointain des penseurs nostalgiques, le Bien est ce qui doit régler la conduite humaine, ce qui doit finalement prendre place dans l'âme de l'homme.

La dialectique doit nécessairement être préparée par une éducation visant à détourner l'œil de l'âme des réalités changeantes du monde du devenir, ce qui signifie qu'il doit s'en détacher au profit d'une reconnaissance de la voie véritable de l'érôs. Elle n'est donc pas possible sans une conversion du désir et sans la purification morale que cette conversion entraîne. Au terme d'une telle conversion, la dialectique peut enfin être ressentie comme nécessité: l'âme se sait désormais en quête de réalités qu'elle doit chercher en dehors du monde de la génération et de la corruption. La dialectique est en même temps devenue possible en ce sens que

l'âme, délivrée de ses passions, restaurée à son harmonie, peut désormais accueillir en elle la Forme du Bien. En tant que la dialectique n'est pas une simple spéculation, mais la recherche d'une vie d'union au Bien, elle ne peut se passer d'une éducation de l'âme toute entière dans laquelle celle-ci se recrée amour et image de la divinité. Quel rapport pourrait-il y avoir entre l'homme tiraillé par sa passion qui prétend se livrer à l'exercice spéculatif et aux raisonnements logiques sur l'Idée du Bien, alors que le logos est chez lui prisonnier de l'appétit et de l'orgueil, et le philosophe qui, au terme d'une vie d'ascèse et d'étude, d'une vie dirigée par le dieu Erôs, est établi dans un savoir qui ne peut pas "se formuler en propositions", puisqu'il est plutôt

résultat de l'établissement d'un commerce répété avec ce qui est la matière même de ce savoir, résultat d'une existence qu'on partage avec elle. (Et que) soudainement, comme s'allume une lampe lorsque bondit la flamme, ce savoir se produit dans l'âme et, désormais, il s'y nourrit tout seul. 257

La dialectique ne pourra jamais à elle seule et indépendamment de l'initiation érotique aboutir au savoir des philosophes qui n'est possible que par cette conversion de l'oeil de l'âme et le déploiement du désir.

3.3.3. Le point d'insertion de la dialectique dans l'initiation érotique.

Ayant reconnu qu'il n'y a pas d'effort philosophique

sans impulsion et sans éducation du désir, nous pouvons reconnaître dans les premiers degrés de l'initiation érotique la propédeutique nécessaire à toute mise en oeuvre de la méthode dialectique, méthode qui se révèle dépendre de la montée du désir de l'âme. Un jeune homme ne saurait se vouer à la dialectique, à la recherche du Bien, sans que son désir, purifié des passions, se révèle être désir du Bien; chaque nouveau stade de l'initiation érotique implique un certain détachement par rapport aux objets de la passion, en même temps qu'une prise de conscience de la réalité du désir et une reconnaissance plus approfondie de son objet réel. L'ascension s'opère de façon dialectique: à partir d'une opinion de la beauté, l'initié sera amené à découvrir l'inadéquation de ce qu'il poursuit et de l'objet de son désir, à une connaissance plus profonde du désir et de son objet. Il est d'abord mené au constat de son ignorance, de la fausseté de son savoir, de l'illusion qui se cachait sous la certitude de sa passion; l'objet sensible n'est pas le terme du désir, mais il a éveillé en lui le souvenir de la Beauté désirée; il s'en sert comme d'un ²⁵⁸marCHEPIED pour s'élever au souvenir jusqu'à ce que, parvenu à l'illumination, il puisse enfin se reposer dans la totalité de l'archétype et du sens. À travers la pratique de l'initiation érotique, l'objet qu'il croyait être celui de son désir s'est montré incapable de le satisfaire; de même,

sa conception de la beauté se révèle n'être qu'une opinion, une opinion droite peut-être, mais qui n'est pas encore savoir de l'archétype vers lequel il s'achemine, à travers la considération d'objets de moins en moins soumis au changement, au relativisme, aux particularités qu'impose la matière. Comme la discussion dialectique sur la notion de justice s'efforce de dépasser l'opinion s'assurant qu'ici ou là règne la justice sans savoir ce qu'est réellement la justice en vue d'en arriver à saisir ce qui fait d'une situation une situation juste et ce qu'est, par-delà les situations particulières auxquelles l'opinion applique le prédicat "juste", la justice elle-même, de même l'initiation érotique recherche la Beauté qui rend les choses belles; cette Beauté est celle qui rassemble sous son aile la multitude des belles réalités, malgré des différences et des particularités qui n'en finissent plus, Beauté à laquelle, toutes, elles participent. Il s'agit alors de rechercher le sens de cette beauté perçue à travers la multiplicité de ses incarnations, d'en retrouver la forme qui porte la totalité et la plénitude, beauté qui n'est pas changeante, qui n'est pas

(...) belle à ce point de vue et laide à cet autre, pas davantage à tel moment et non à tel autre, ni non plus belle en comparaison avec ceci, laide en comparaison avec cela, ni non plus belle en tel lieu, laide en tel autre, en tant que belle pour certains hommes, laide pour d'autres; pas davantage encore cette beauté ne se montrera à lui pourvue par exemple d'un visage, ni de mains, ni de quoi que ce soit d'autre qui soit une partie du corps; ni non plus sous l'aspect de quelque raisonnement ou encore de quelque connaissance, pas davantage comme

ayant en quelque être distinct son existence (...). (...) elle se montrera (...) en elle-même par elle-même dans l'unicité de sa nature formelle, tandis que les autres beaux participent tous de la nature dont il s'agit. 259

Cette forme qui fait les objets beaux, l'homme peut y accéder à travers le souvenir ou archétype de l'âme. Il ne s'agit pas ici de passer d'un monde à un autre, mais de retrouver ce qui, par delà le changement, demeure stable, ce qui par delà les modes d'exister, est unité, le sens unificateur et la plénitude de la réalité se révélant dans la beauté des corps, plénitude que l'homme porte en lui-même dans ce savoir confus de la Forme permettant de juger beaux des corps d'aspects différents, des vertus différentes, des âmes différentes, des sciences différentes, unité que l'esprit perçoit à travers la multiplicité. La Forme, l'Idée, c'est ce qui, dans le monde sensible, se révèle comme le sens, comme la signification, et en définitive, comme la réalité, puisque d'elle seule il peut y avoir dévoilement.

(...) le monde intelligible, c'est tout simplement ce monde-ci, mais atteint dans sa signification par l'activité de la pensée. Le monde des idées c'est tout simplement le monde dans lequel nous vivons, en tant qu'il a un sens. 260

Ce sens ne peut toutefois se dévoiler comme sens qu'en tant que l'objet sensible ramène à l'à priori, à ce qui, dans l'âme, lui donne sens et qu'il convient de retrouver. La

259- Banquet, 211 ab

260- A. Jeannière, Lire Platon, Aubier, 1990, p. 158

recherche du sens est la recherche de ce qui, dans l'âme, permet de traverser le sensible sous la lumière du sens. La dialectique recherche ce sens; elle part de l'expérience de la signification, d'opinions et d'hypothèses, pour parvenir à la source et à la plénitude du sens. De même, l'initiation érotique est une ascension vers la plénitude de la beauté à partir d'une expérience encore confuse de la beauté, expérience qui retournera progressivement l'esprit vers la source du sens. Ici comme là, le but est le même; et le procédé aussi: c'est à partir d'images et de reflets de ce qui se dévoile comme source du sens que sera éveillée cette source rappelée de ses profondeurs.

La dialectique peut être ascendante ou descendante, c'est-à-dire partir d'hypothèses pour remonter à l'inconditionné, pour ensuite à partir du dévoilement de l'inconditionné pouvoir redescendre créer un monde à son image et reconnaître ce qui, dans le monde, peut être enveloppé par sa signification; de même l'initié, à partir de ce savoir confus de la beauté sera ramené par la pratique à la contemplation de l'archétype, saura désormais ce qui fait les réalités belles, et pourra à son tour enfanter des oeuvres qui seront, à juste titre, nommées belles.

L'initiation érotique poursuit les mêmes buts que la dialectique, et de la même façon, à cette exception cependant qu'elle part de plus bas, de la considération des beautés sensibles plutôt que de la notion de beauté. Nous avons vu cependant qu'il était nécessaire de partir de là tant que le

désir n'a pas subi une purification nécessaire; la dialectique présuppose une telle purification du désir; elle présuppose aussi que les notions ont d'abord été acquises ou retrouvées à travers la fréquentation et la considération des objets du monde sensible. Nous croyons que la dialectique a sa place dans les degrés de l'initiation érotique. Le désir ne peut-être purifié que par la pratique proposée par Diotime; s'il ne semble pas être question d'une telle pratique dans les livres de la République, c'est peut-être parce que cette dernière tente d'élaborer une éducation qui débiterait dès l'enfance, qui veillerait à ce que le désir ne dégénère pas en appétit, et que les passions n'assombrissent pas tant la connaissance de l'objet du désir, le Banquet, pour sa part, ne se paie pas le luxe d'un initié préservé, mais se soucie d'aller le chercher là même où le conduit la négligence des éducateurs. Elle entend alors purifier le désir afin de pouvoir retourner dans la bonne direction l'oeil de l'âme. La dialectique n'est possible qu'après cette nécessaire purification, et ne peut être entreprise qu'aux derniers degrés de l'initiation. C'est elle qui débouche sur la révélation du Bien, dévoilement de l'inconditionné qui ressurgit en l'âme.

(...) Des actions humaines, il sera conduit aux sciences, pour en apercevoir la beauté (...).
 Qu'il se tourne vers l'océan du beau, qu'il le contemple, et il enfantera de beaux discours sans nombre, magnifiques, des pensées qui naîtront dans l'élan généreux de l'amour du savoir, jusqu'à ce qu'enfin, affermi et grandi, il porte les yeux vers une science unique, celle de la beauté dont je viens de parler. 261

Les degrés de l'initiation érotique, remarque Robin, peuvent être couplés par deux: l'amour d'un seul corps et l'amour des beaux corps, qui est amour des beautés sensibles, l'amour des belles âmes et celui des belles actions et des belles lois qui est amour de beautés qui seraient plutôt d'ordre moral, et enfin, l'amour des belles sciences et l'amour du savoir qu'il conviendrait, afin de respecter cette structure binaire de l'exposé, de distinguer de l'amour des belles sciences, et qui sont tous deux amour de la beauté

262

des connaissances. Il semble qu'en ces trois approches de la beauté, "on doive (...) distinguer le second moment (...): (celui-ci contribue) à refouler le particularisme des émotions et leur attachement aux conditions de l'expé-
 263
 ce ". Ainsi chaque approche d'un type de manifestation de la beauté tendrait, après un premier contact avec cette beauté, à une contemplation qui s'affranchit des particularités de l'expérience en vue d'une confrontation accrue à ce qui fait la beauté de ses objets, confrontation qui n'est possible qu'une fois l'âme libérée de son attachement aux formes particulières de cette beauté. La dialectique trouve sa place lorsque l'âme se détache de ses prétentions à des formes particulières de savoir dont elle peut désormais percevoir l'insuffisance et qui lui paraîtront trop fragmentaires; elle ne recherchera plus telle ou telle forme

262- Idem, éd. Les Belles Lettres, 1950, notice de L. Robin, p. XCIII.

263- Ibidem.

de savoir, remarque Robin, elle est désormais amoureuse du
 264
 savoir lui-même . Ce n'est plus à l'étape des connaissances
 et des sciences, à l'étape de la "dianoia", qu'elle aspire,
 mais au savoir du Tout, de l'inconditionné que l'âme recherche
 sous la Forme de la Beauté. Les formes particulières de la
 manifestation et du rapport de la Beauté ne l'intéressent
 plus; c'est l'archétype lui-même auquel elle aspire .
 Parvenue à ce point, elle n'est cependant pas assurée du
 couronnement de son effort; car si le processus dialectique
 auquel peut désormais se livrer l'initié peut à travers le

264- Ibidem,

Rappelons encore les mots de Festugière qui écrivait:
"Toute la préparation du philosophe se résume en la
 dialectique. Elle est le dernier échelon. Au dessus, il
 n'y a plus que le θεωρεῖν, qui est d'un autre ordre. Les
 divers moments de la propédeutique s'éclairent à la lumière
 du διαλέγεσθαι. Que veut-on dire par là? Le mot dé-
 signe celle des méthodes socratiques qui, par un jeu de
 questions et de réponses, tend à circonscrire l'objet à
 définir. Si les questions visent à purifier, grâce à une
 suite d'abstractions toujours plus rigoureuses,
 l'Intelligible de sa gance, jusqu'au point où il apparaît
 enfin nu, l'on a cette espèce de dialectique qui est
 proprement platonicienne. Une fois de plus, c'est la notion
 d'Intelligible qui donne à la méthode un sens nouveau. Si
 l'être vrai s'identifie à une Forme idéale, le progrès qui
 mène à cet être doit consister nécessairement à se dégager
 du sensible pour atteindre l'objet du νοῦς. Et la
 dialectique peut être dite, dès lors, une sorte de
 purification, non plus de moeurs, mais de l'esprit (...).
 Un tel effort est indispensable. Car le caractère propre
 de la θεωρία platonicienne dépend, pour une grande
 part, des méthodes qui y conduisent. La contemplation
 dépasse l'intellection, mais ce prolongement n'est
 possible que si on a suivi jusque là tous les degrés du
 connaître.

(A. Festugière, Contemplation et vie contemplative chez
 Platon, Paris, Vrin, pp. 162-164; nous avons souligné le
 texte).

jeu des confrontations devenir le lieu de surgissement du souvenir dans toute son intégrité, il peut également demeurer sans effet. Le souvenir ne se commande pas, il advient. La dialectique ne trouve sens qu'en lui: l'imbroglie du dialogue ne trouvera d'issue que dans la reconnaissance d'un inconditionné qui permettra de valider ou d'infirmer les propositions ou hypothèses énoncées à son sujet. Le discours dialectique suscite la remontée du souvenir de cet inconditionné, agit face à lui de façon ma'eutique, mais sans plus: le raisonnement ne mènera pas de lui-même à ce qui le transcende et le rend possible: l'inconditionné reste l'objet

265

d'une saisie intuitive, d'une révélation . Ce n'est, remarque l'auteur de la Lettre VII, qu'au terme d'un commerce répété avec ce qui est l'objet du savoir - Platon, relève L. Faquet, utilise ici un vocabulaire qui rappelle, sans doute possible, le commerce érotique - ce n'est qu'au terme de

frottements mutuels de chacun de ces éléments

265- Lettre VII, 344b.

"Socrates describes the man who is coming in sight of his goal as desiring "one single science" of Beauty (...). And in both cases, in the final moment of attainment, the soul is described as having got beyond "science" itself. Science here passes in the end into direct "contact", or, as schoolmen say, "vision" an apprehension of an object which is no longer "knowing about", knowing propositions which can be predicated of it but an actual possession of and being possessed by it. In the Republic as in the Symposium, the thought is conveyed by language borrowed from the "holy marriage" of ancient popular religion and its survivals in mystery cult. Here it is "Beauty" to which the soul is mated; in the Republic it is the good which, though the cause of all being and all goodness, is itself "on the other side of being" ".
(C. Taylor, Op. cit., pp. 230-231)

l'un contre l'autre: noms, définitions, perceptions visuelles et sensations diverses; (...) en nous abstenant de mêler à nos questions et à nos réponses aucun sentiment de malveillance, 266

que peut ressurgir ce savoir qui est manifestation de l'objet lui-même dans l'Âme. Mais la réminiscence, s'il lui faut cette maieutique qu'opère, à ce niveau de l'initiation, la dialectique, ne se commande pas. 267

Que la dialectique débouche cependant sur cette révélation, elle atteint l'inconditionné sous son triple aspect: en tant qu'objet d'amour et source de régénérescence de l'Âme, elle l'atteint sous la Forme de la Beauté; en tant qu'est alors restaurée en elle l'harmonie intérieure, elle participe désormais de la Forme de la Justice; en tant que soumise à un logos affranchi de la tyrannie des passions qui détournaient son regard, d'un logos désormais tourné vers la source du savoir qui lui permet de reconnaître et d'engendrer des oeuvres belles, elle participe de la Proportion. En tant qu'entièrement soumise à ce qui s'est révélé en elle, l'Âme est engendrée au divin; elle a été établie dans une conformité avec le Bien.

3.4. La restauration de la fonction automotrice de l'Âme.

Nous savons que tous les problèmes des hommes relèvent, selon Platon, d'une distorsion du rapport au monde qui

266- Idem, 343e

267- Aussi la dialectique, si elle peut tourner l'oeil de l'Âme dans la direction des Intelligibles, ne produit pas par elle-même la vision. Cf: République VII, 518

provient de l'ignorance, de la méconnaissance de soi. L'âme oublieuse d'elle-même fausse son rapport à la réalité, cherche son bien dans les différents objets qui s'offrent à elle, et s'enlise plus avant dans l'ignorance. L'appétit est, comme le proclame Socrate dans le Phédon, une source d'ignorance et d'erreur:

Voici une chose, en effet (...) que connaissent les amis du savoir: quand leur âme est prise en main par la philosophie, c'était une âme tout bonnement enchaînée dans un corps et collée à lui, forcée d'autre part, de regarder les réalités à travers lui comme à travers les grilles d'une prison, au lieu de les regarder toute seule, à travers elle-même, vautreée enfin dans une totale ignorance; ce qu'il y a en outre d'extraordinaire dans cette grille, la philosophie s'en est rendu compte, c'est qu'elle est constituée par le désir, en sorte que personne ne contribuerait autant que l'enchaîné lui-même à faire qu'il soit enchaîné. 268

A l'inverse, la découverte du Bien coïncide pour elle avec la découverte de sa vraie nature qui est d'être une réalité automotrice, c'est-à-dire élan, éros, mouvement spontané qui est à lui-même son propre terme. Or Platon souligne également que la connaissance trouve son fondement, sa vérité et sa justification dans la contemplation du Bien auquel elle accède dans une révélation qui n'advient qu'au terme de l'effort du dialecticien.

Comprends-moi encore quand je parle de l'autre section de l'intelligible, celle qu'atteint le raisonnement tout seul, par la vertu du dialogue, sans employer les hypothèses comme si elles étaient des principes, mais comme ce qu'elles sont en effet, savoir des points d'appui pour s'élancer en avant; afin que, en allant dans la direction du principe universel jusqu'à ce qui

est anhypothétique, le raisonnement, une fois ce principe atteint par lui, s'attachant à suivre tout ce qui suit de ce principe suprême, descende ainsi inversement vers une terminaison, sans recourir à rien absolument qui soit sensible, mais aux natures essentielles toutes seules, en passant par elles pour aller vers elles, et c'est sur des natures essentielles qu'il vient terminer sa démarche.

- Je comprends (...) que ton intention certaine est de préciser qu'il y a plus de certitude dans cette sorte de réalité, d'intelligibilité, dont la contemplation par l'esprit est l'effet d'un art de dialoguer. 269

Nous sommes en droit de nous demander comment la connaissance de soi peut fonder la connaissance des réalités qui nous entourent, et comment le raisonnement peut déboucher sur une intuition de ce qui ne peut être nommé, défini ou conceptualisé. Pourquoi la révélation du Bien ne peut-elle se passer de l'exercice de la dialectique? E. Bréhier esquisse le problème dans le chapitre sur Platon dans son Histoire de la philosophie:

La méthode analytique, écrit-il, pose un grave problème, pressenti dans le Phédon et longuement traité dans la République. Dans cette méthode, en effet, l'hypothèse, après avoir servi à la démonstration, doit elle-même être ramenée à une hypothèse plus haute; mais dans cette régression vers les conditions, il faut bien s'arrêter à un terme qui "se suffit" (Phédon, 101d), qui n'est plus lui-même supposé (République 511d). (...) Lorsque Platon désigne ce terme par les expressions Bien ou idée du Bien (508e), son intention est assez claire; il veut dire que la seule explication définitive que l'on puisse donner d'une chose, c'est qu'elle est bonne ou qu'elle participe du Bien. (...) Dans le Phédon, Platon avait appelé du nom de réflexion (dianoia) la pensée qui procède par la découverte d'hypothèses; mais à quoi reconnaître que la condition à laquelle on est remonté en allant d'hypothèses en hypothèses n'est plus elle-

même une hypothèse? Non assurément au lien logique de dépendance que tout le reste a avec elle, ce qui ne la distinguerait pas d'une autre hypothèse; on ne saurait le reconnaître que par une intuition intellectuelle directe (noésis) et une sorte de vision; elle n'a à se justifier d'aucune autre manière (République, 511d). 270

C'est, nous l'avions déjà établi, à travers une intuition que la chaîne des conditions et que le travail analytique trouve sa justification. Mais à quoi discernera-t-on que ce terme auquel nous aboutissons se suffit véritablement à lui-même? Il est certes aisé d'évoquer l'intuition, encore faut-il un certain discernement qui nous permette de nous assurer de la valeur de cette intuition. Selon Bréhier, c'est aux trois aspects du Bien que nous devons avoir recours pour nous assurer que notre terme est atteint, à savoir la beauté, la symétrie et la vérité du produit de la raison analytique. Le problème reste cependant entier: comment nous assurerons-nous, par exemple, que la composition d'un mixte répond réellement à ces trois conditions? Nous croyons donc que quelque chose d'autre, que quelque chose de réellement indubitable permette d'assurer le savoir, que cette autre chose a en outre à voir avec la nature automotrice de l'âme que toute l'initiation érotique avec son étape dialectique contribue à rendre manifeste.

Nous savons par le Banquet que tous les objets d'amour sont aimés en vertu du Bien qui est recherché en eux; dans la République, Platon enseigne que c'est la lumière du Bien qui rend possible toute forme de connaissance: rien n'est perçu

270- E. Bréhier, Histoire de la philosophie, tome 1, Paris, P.U.F., 1931, pp. 102-103; nous avons souligné le texte.
271- Idem, p. 121

par l'esprit que grâce à lui. Tout est donc connu et aimé à travers l'amour et l'attrait du Bien. En le retrouvant, nous retrouvons notre véritable nature et nous accouchons de l'élément divin de notre Âme. Il nous semble que c'est Diotime qui nous livre, dès le début de son entretien avec Socrate, le fin mot de l'affaire, lorsqu'elle lui fait admettre que "l'amour a pour objet de posséder à jamais le Bien" et qu'elle précise que l'Âme réalise cela en se délivrant de sa fécondité et en engendrant, au contact de la Beauté, ses enfants spirituels, c'est-à-dire en devenant créatrice.

L'Âme, comme toute réalité, est ancrée dans le Bien, érôs l'y fait participer, mais en tant qu'elle ne se connaît pas et cherche le Bien dans l'objet lui-même - que ce soit le beau corps, la belle Âme, la belle oeuvre ou les belles connaissances - et non dans son activité propre qui est relation féconde - l'Âme automotrice est mouvement érotique, réalité relationnelle - et enfantement, elle le méconnaît et cette méconnaissance est pour elle source de souffrances. Elle s'attache de façon passionnée à cet objet qui en lui-même ne peut la satisfaire: il participe du Bien, mais il n'est pas le Bien. L'amant et l'aimé participent tous deux à cette relation où l'Âme de l'amant réalise sa nature érotique et entre dans la participation au Bien; l'aimé pour sa part rayonne d'une beauté qui n'est peut-être pas tant la cause du

mouvement relationnel, mais pourrait en être plutôt l'effet. La reconnaissance de l'éclat de l'autre ne se réalise que dans l'ouverture à l'autre. De même le sens et la raison ne se dévoilent qu'à l'intérieur d'une relation où l'Âme s'ouvre au monde et accède à la vision des rapports qui tissent le réel. Participant de la relation, l'Âme s'enfante elle-même d'abord, en tant qu'elle réalise sa nature érotique, relationnelle, automotrice, puis elle enfante la beauté et le sens; l'Idée, qui unifie le multiple dans l'unité du sens, devient l'expression d'une recherche de communion.

En tant qu'érôs, l'Âme est une réalité relationnelle, et ce, à un double niveau: elle se réalise à travers la relation et ce qui lui est donné d'enfanter au sein de cette relation, c'est-à-dire des oeuvres belles qui portent la marque de l'élan érotique et procèdent d'un logos qui a accédé à l'intelligence des relations qui fondent le réel. Qu'Erôs soit un démon, que ce démon soit la réalité de l'Âme et qu'en outre Diotime nous dise que les démons sont des intermédiaires, des médiateurs qui mettent le Tout en liaison avec lui-même n'est pas à négliger. "Il contribue, précise Diotime, à remplir l'intervalle, de manière à ce que le Tout soit lié à lui-même ²⁷³". Ce rôle d'Erôs unificateur apparaît également dans le discours d'Agathon selon lequel Erôs est ²⁷⁴ fondateur des réunions, règle les différents qui divisent ²⁷⁵ les hommes et les dieux, est l'instigateur de la paix

273- Banquet, 202e

274- Idem, 197d

275- Idem, 197b

276

entre les hommes . Avant que n'arrive Erôs, la violence
 et les querelles divisaient les dieux, avec lui
 s'amorce un règne de paix . Il est, pour Aristophane,
 celui qui réunit la nature divisée de l'homme. Dans
 le discours d'Eryximaque enfin, il reconcilie les contraires
 et réalise la concorde entre les éléments. Son action
 unificatrice et bienfaisante, précise-t-il, "s'étend à
 tout, autant dans l'ordre humain que dans l'ordre
 divin". L'oeuvre d'Erôs est relation, communion, vie de
 l'esprit, mouvement conciliateur.

Il semble que ce soit là ce que l'initiation érotique
 cherchait à faire découvrir, la vérité de l'érôs qui n'est
 pas tant affaire de contenu que relation unificatrice et
 fondatrice. L'initié est amené à réaliser que le terme de son
 aspiration n'est pas l'objet lui-même, comme le croit le pas-
 sionné, mais la relation à laquelle il participe, obscurément

276- Idem, 197c.
 277- Idem, 195c
 278- Idem, 189d-193d
 279- Idem, 188de
 280- idem, 186b

reconnue et aimée en lui. Les beaux discours et les belles oeuvres qu'engendre l'amoureux au contact du bel objet témoignent de l'éveil de l'âme à sa réalité propre dans la contemplation du beau. Encore aveugle à ce qui se produit alors en lui, il prend l'objet lui-même pour cause de son bonheur et s'attache à lui avec passion. Il ne peut de ce fait trouver une pleine satisfaction, mais donne libre cours à l'activité créatrice d'Erôs en enfantant des oeuvres belles. C'est en le guidant vers des objets de moins en moins limités, de moins en moins particuliers et en outre de plus en plus intérieurs - les beaux corps, les beaux tempéraments, les belles actions et les belles vertus, les belles sciences et les beaux raisonnements - qu'on tentera de l'amener à réaliser que la beauté n'est pas un contenu, un objet. Il s'agit d'amener l'initié à découvrir que l'objet du désir n'est pas "quelque chose" de particulier: aussi l'érôs doit-il s'ouvrir, s'élargir, devenir de moins en moins discriminant. Lorsqu'il s'éprend des Idées et devient dialecticien, il est près du terme: la beauté qui se révèle alors à lui n'a plus aucun support sensible: il fait face à ces plus proches miroirs que sont les Idées, filles spirituelles et images de la relation. Mais ce n'est pas le raisonnement du dialecticien qui le conduira au Bien: le raisonnement n'engendre pas le Bien, il en est à l'inverse le fruit. Il agira, comme tous les autres objets du

désir, à la façon d'un miroir.

Si l'exercice de la dialectique et le raisonnement cessent tout-à-coup de lui apparaître comme des absolus desquels elle tirerait le Bien mais que le mouvement dont ils procèdent se révèle à elle, qu'elle cesse enfin soudainement de tendre vers l'objet, qu'elle cesse d'aspirer aux produits et que devienne manifeste le mouvement dont ils tirent leur origine, l'Âme coïncidera enfin avec elle-même, ne se cherchera plus dans la médiété de ses projections, mais reprendra contact avec ce qui les supporte toutes, se retrouvera elle-même de façon directe, se nourrira de son être même, c'est-à-dire de son acte qui s'épanche en fruits. Ce n'est donc pas le raisonnement qui lui livre le Bien comme terme de son effort, mais l'acte érotique dont ce raisonnement procède qui devient manifeste et se révèle comme absolu. Si l'intelligible est l'oeuvre d'éros, si celui-ci se dévoile comme source du sens, et que son activité créatrice est la nature même de l'âme, l'idée et le raisonnement trouvent en lui leur justification: la source du sens justifie le sens et celui qui a retrouvé l'intégrité de sa propre nature est remonté au principe anhypothétique qu'il saisit dans une relation où il coïncide enfin pleinement avec lui-même. Il est entré dans la vision de ce qui fait voir, comme de ce qui est partout désiré et recherché. Il fait un avec la réalité du regard.

Nous croyons donc que c'est dans l'éros en tant que purifié et révélé enfin à lui-même en tant que mouvement

relationnel que se trouverait la signification et le terme de la vie philosophique. L'aboutissement de la quête d'érôs se réalise dans une expérience où quelque chose qui est à la fois souverainement proche - en tant que cela est la vie même - et souverainement lointain - parce que toujours ignoré, médiatisé - devient tout à coup manifeste. C'est tout au long de l'initiation érotique que se déploie l'érôs et que se révèle à l'âme la vérité de sa nature; mais ce n'est que lorsqu'elle coïncide pleinement et directement avec elle-même dans cette vérité qu'elle atteint son terme et se repose dans son activité qu'elle déploie alors librement en s'enfantant au divin.

CONCLUSION

Il nous faut maintenant revenir aux assertions de L. Robin et de E. Bréhier, selon lesquelles il faudrait voir dans la dialectique et dans l'initiation érotique deux modes distincts d'ascension au Bien, deux méthodes différentes dont l'une, sublime, conviendrait mieux à la dignité de l'effort philosophique, l'autre étant pour sa part accessible au commun des mortels, à tous ceux qui ne disposent ni des facultés, ni du temps, de l'énergie, du désir ou de la qualité d'âme nécessaires pour entreprendre la démarche dialectique.

Parce qu'elle s'ancre dans les forces déchainées de l'affectivité, parce qu'elle est l'expression d'un désir qui s'élançe d'abord, enflammé, vers les corps, l'initiation érotique du Banquet a incommodé et embarrassé plus d'un commentateur et plus d'un fervent de Platon. Aussi ceux-ci ont-ils souvent été portés à déconsidérer l'enseignement du Banquet, à n'y voir que l'expression d'une philosophie populaire, distincte de la philosophie d'élite, philosophie des philosophes, qu'un moyen mis au service de tous ceux au il fallait bien, malgré tout, proposer quelque planche de salut, quelque chemin de perfection.

On y a encore vu un épisode de la pensée de Platon vite clos et relayé par la vision plus intellectuelle du Phédon et de la République; nous avons, pour notre part, tâché de démontrer que l'exposé de Diotime s'intègre à l'ensemble de la pensée platonicienne et qu'il aide à en percevoir les articulations. Si le Banquet et le Phédon ne semblent pas toujours tenir le même discours, nous croyons,

comme Taylor, qu'il ne s'agirait pas d'un revirement des vues de Platon, mais plutôt d'un déplacement de point de vue. Alors que le Phédon nous brosse le portrait du philosophe accompli, parvenu au terme de sa quête et de son désir, un homme délivré des passions et amoureux de la sagesse qui s'apprête, serein, à entrer dans la mort²⁸¹, le Banquet expose pour sa part le processus de purification du désir, d'un désir qui ne peut être assouvi tant qu'on ne le tient pas pour ce qu'il est réellement, mais qui peut être conduit, lorsque droitement dirigé, à la reconnaissance de la source de son mouvement.

In the Phaedo we have had the picture of a human soul on the very verge of attainment, at the moment when it is about to "lose itself in the light", In the Symposium we are shown, more fully than anywhere else in Plato, the stages by which that soul has come to be what it is in the Phaedo. We see with Plato's eyes the interior life of the soul of Socrates. 282

Mépriser l'érôs platonicien parce qu'il se tourne d'abord vers les objets sensibles, parce qu'il se manifeste en premier lieu comme désir sexuel, revient à jeter l'anathème sur des réalités que Platon lui-même ne condamne pas, mais dont il dit au contraire qu'elles participent du Bien. Loin de porter atteinte à la dignité de la philosophie, l'initiation érotique en souligne la nécessité en

281- Outre le sens littéral, il ne faudrait pas négliger ici le sens symbolique de la mort au corps, c'est-à-dire de la mort aux passions des plaisirs du corps.

282- C. Taylor, Op. cit., p. 225.

l'inscrivant au coeur même du dynamisme vital où chaque être tend à la réalisation et à l'accomplissement de sa nature propre. La philosophie qui vise une sagesse de vie conforme au Bien, c'est-à-dire une vie adéquate, conforme à la nature et, par là, vie heureuse, ne cherche pas à dépasser, à transcender la nature humaine pour l'établir dans un état supérieur, mais à redresser une distorsion, à restaurer un être déchu, c'est-à-dire déviant. Erôs est ce dynamisme fécond, ce mouvement de l'âme qui tend à la réalisation de la nature humaine.

Tous les théologiens reconnaissent que Dieu est la Vérité première et le Bien premier, qu'il est Tout, qu'il est éternel, qu'il pourvoit à tout, qu'il gouverne avec justice, que dans son gouvernement il persévère avec force dans sa manière d'être, qu'il opère avec modération et douceur, qu'il vit dans la magnificence et le bonheur, qu'il contemple, admire et honore sa béatitude.

Ces douze privilèges, tous les théologiens, chez tous les peuples, les attribuent à Dieu. Partout, les hommes rapportent leurs actes à la possession de ces attributs et ils visent et ne tendent qu'à leur possession totale. Or Dieu seul les possède pleinement. Tout l'effort de notre âme est donc de devenir Dieu. Un tel effort est aussi naturel aux hommes que le vol des oiseaux. Il est dans tous les hommes, toujours et partout. Il ne résulte donc pas de la qualité contingente d'un homme en particulier, mais de la nature même de l'espèce. Or, un mouvement naturel qui est dirigé vers une fin, n'est déterminé vers telle fin plutôt que telle autre qu'en raison d'une sorte de tendance naturelle, qui fait que telle fin lui convient mieux que telle autre et c'est en raison de cette convenance qu'il aime et peut atteindre ce qu'il aime. 283

Si Erôs est, comme le dit L. Robin, "empirique dans son

283- Margile Ficin, La Théologie Platonicienne, pp. 246-247. Nous avons souligné le texte.

284

origine ", c'est que, perdu à lui-même, tout homme se cherche d'abord dans ce qui lui est extérieur et conçoit le vide qu'il ressent comme un manque qui pourrait être comblé de l'extérieur, sans réaliser que le bonheur qu'il recherche au dehors, c'est en lui-même qu'il l'atteint lorsqu'il retrouve la vérité de son rapport aux réalités qui l'entourent. Ce n'est qu'au terme d'une longue et totale clarification du désir qu'il atteint un tel but. Mais nous tâchons trop souvent de le situer d'emblée dans une sphère qu'il n'a pas encore pénétrée: celle d'une réalité qui transcende, mais sans jamais les renier, les premiers objets du désir, ce Bien qu'il recherche constamment, mais qu'il n'entrevoit d'abord que dans une image déformée et incomplète avant d'en retrouver la plénitude.

Intelligence du Bien et purification du désir ne sauraient qu'aller de pair:

It is as true to say that each man's grasp of transcendent reality is determined by his love in all its manifold aspects as it is to assert that his understanding of that reality is the single determined cause of love. 285

C'est pourquoi Platon affirme avec tant de vigueur que "c'est de l'Âme qu'il faut avoir souci et c'est le but qu'il faut
286
viser ". L'ignorance et les errances du désir ne peuvent être résorbées séparément. Accéder à la contemplation du

284- L. Robin, Op. cit., p. 166

285- H.-L. Sinaiko, Op. cit., p. 96.

286- Phédon, 83de

Bien, c'est accéder à la contemplation de cela qui, pour l'homme, est l'ultime objet du désir.

The delusion of the prisoners, dit Cushman , is a stabilized condition (...) not of an autonomous reason, but of the whole man. Man is a "unity" of rational and affective powers, and neither may operate independently of the influence of another. The habitude of the prisoners is symbolized by the fetters of bonds which always oblige them to look away from the light (519a). This lamentable "habitu-
tuation" of mind is by Plato attributed to the influence of the appetitive faculty which "turns downwards" the vision of the soul "as wrongly directed earthwards as it is sunk in ignorance". 287

Nous pouvons encore dire avec Jean Frère que "toute l'attitude et toutes les pensées de Socrate n'ont de sens que par rapport à une remontée au pur divin (...). Or comment se fait cette remontée? Elle n'est pas d'abord une oeuvre de la raison, elle est aspiration ²⁸⁸". La philosophie, loin d'être une activité gratuite et aléatoire, participe au mouvement d'Erôs; la philosophie est érôs, et le philosophe ne peut passer outre ce fait, sous peine de ne pouvoir jamais devenir un dialecticien valable.

C'est par Erôs que tout évènement de la vie humaine se réalise; il est cette force qui nous pousse à rechercher le Bien et ses images. Or l'orientation du désir qui peut suivre sa pente naturelle ou encore la pente de l'appétit, l'homme n'est pas en mesure de la contrôler: nous ne pouvons décider d'aspirer au Bien. Erôs demeure toujours un mouvement

287- Cushman., Op. cit., p. 146.

288- J. Frère, Op. cit., p. 103.

naturel et spontané qui tend vers ce qui lui semble désirable. L'objet est désirable en tant qu'on le connaît et qu'Éros se reconnaît en lui. Tant que nous ne connaissons le Bien, nous ne pourrons le désirer qu'à travers ses images. Il ne peut être présenté dans un enseignement puisqu'il n'est offert qu'à l'expérience: le concept se révèle à la fois incapable d'entraîner le désir dans son sillage et impuissant à traduire la réalité suprême. Ce n'est pas une connaissance abstraite que recherche Socrate, mais une connaissance existentielle et vitale qui engage tout l'homme, et ne se révèle que dans une union consubstantielle. La remontée de l'état d'ignorance au savoir s'effectuera donc de façon graduelle, à travers une éducation du désir qui, en faisant l'expérience de l'insatisfaction, pourra s'éveiller à sa propre vérité. Tant que le philosophe restera sensible aux forces de l'appétit, tant que la passion aura encore prise sur lui, il ne pourra être considéré comme un amoureux de la sagesse, son élan vers le Bien n'aura ni consistance, ni vérité, et il s'épuisera en vain. Dans cette optique, la philosophie devient bien plus expérience que théorie, pratique débouchant parfois sur la révélation du mouvement relationnel et unificateur de l'Âme.

En tant qu'elle est clarification d'un désir qui est l'essence même de cette Âme automotrice aliénée, oublieuse de sa propre nature, l'initiation érotique nous semble donc mener à un dévoilement progressif de la vérité de l'éros, à une purification de l'amour, un éveil à sa réalité, une réminiscence. L'initié doit y découvrir que sa passion est

fondée sur une illusion fondamentale, celle qui consiste à prendre le terme de la relation plutôt que la relation elle-même comme ce Bien qu'il recherche, et qui l'amène à faire dépendre son bonheur d'une réalité extérieure, s'aliénant ainsi toujours davantage. C'est cette croyance qui nous condamne à d'inévitables déceptions puisque d'une part, rien ne nous garantira jamais la possession de ce que nous convoitons, et que d'autre part, elle nous voue à l'insatisfaction en tant que l'appétit dénature et détruit la relation au bel objet qu'on tente par tous les moyens de ramener à soi. Le désir-passion naît de l'amour, de la rencontre d'un autre, d'une relation où se réalise l'essence propre d'une âme; mais ignorants de nous-mêmes, nous prenons l'objet extérieur comme source de notre bonheur; l'amour, dynamisme relationnel, se transforme alors en passion. L'initiation érotique est éveil à la vérité de l'érôs, en tant qu'elle nous semble chercher à faire découvrir à l'initié que ce n'est pas tant du côté de l'objet qu'il nous faille chercher le Bien, mais du côté de la relation, de l'amour, de la Beauté où s'exprime l'activité de l'âme et où elle délivre sa fécondité. La reconnaissance de la beauté n'est possible qu'à partir d'une ouverture à l'autre, d'une reconnaissance de la valeur de l'autre. L'appétit qui ramène tout à soi et ne peut plus s'ouvrir véritablement à l'autre n'a plus accès à une beauté qui ne se dévoile qu'au sein d'une ouverture, d'une relation, d'une contemplation de l'autre. Le désir-passion peut cependant nous éveiller à

l'autre en tant qu'il en est la forme pervertie, en tant qu'il s'origine dans l'amour - la reconnaissance de la beauté - méconnu au profit de son objet. C'est le fondement même de toute passion qu'il faut amener l'initié à redécouvrir, afin qu'il puisse s'affranchir de l'illusion commune, source de ses maux. La purification de l'éros est la redécouverte de notre nature profonde, qui est dynamisme relationnel et fécond. Eros nous apparaît donc à la fois comme la méthode et le terme de l'ascension au Bien. Seule son activité a le pouvoir de rendre manifeste son essence.

Cet éros relationnel est la réalité de l'Âme et la réalité du Bien. L. Robin terminait son étude sur la théorie platonicienne de l'Amour en écrivant:

Peut-être Platon tendait-il à voir dans l'Amour la loi universelle qui anime tout le réel, qui fait vivre la nature, qui meut l'Âme du monde, qui lie dans l'Intellect l'intelligible et le Sensible, qui opère dans le monde idéal le mélange des Genres, et les suspend enfin au Bien, sous son triple aspect de la proportion, de la beauté et de la vérité. 289

Nous adhérons pour notre part à cette interprétation, et ferons un saut que Robin ne fait pas en identifiant l'Amour authentique et le Bien. Etant la plus haute image du Bien qui fonde toute réalité, l'Âme est d'essence relationnelle, de même que l'ensemble du réel qui n'accède à l'être que par la grâce de la relation, du mouvement érotique dont procède toute réalité particulière. Contrairement à Robin, nous voyons dans l'initiation érotique la pratique nécessaire par

laquelle tout homme doit passer pour accoucher de son naturel philosophe, retrouver l'intégrité de sa nature dans la clarification du désir, et s'unir au divin. Ignorant de lui-même, l'esprit humain n'a pas d'accès immédiat à ses propres richesses, au souvenir, icône du divin qu'il porte en lui. Mais c'est à partir de ce qu'il lui est d'abord donné d'atteindre que pourra s'effectuer, sous l'action d'Erôs, une résurgence, un dévoilement progressif qui se réalisera tout au long de sa rencontre avec le monde sensible et spirituel et qui trouvera son aboutissement dans la manifestation de la plénitude de l'âme. Moteur de la vie humaine comme de la philosophie, Erôs est à la fois principe d'unification et de transformation dans la vie des hommes, continuité de l'existence humaine. La philosophie n'existe qu'en vertu de la puissance d'Erôs qui tend au rétablissement de la sagesse, et n'atteint son but qu'au terme de l'initiation érotique. C'est Dante qui aura su, à nos yeux, trouver la formule qui résume le mieux l'enseignement de Platon sur l'Amour lorsqu'il écrit, dans son Banquet, que "la philosophie a (...)²⁹⁰ la sagesse pour objet matériel et pour forme l'amour". Le philosophe est essentiellement un amoureux; tant qu'il n'a pas retrouvé le Bien - le primat de la relation - Erôs reste pour lui un démon qui lui permettra peut-être d'y accéder; le désir aliéné porte, de façon voilée, la vérité de l'érôs; lorsque l'initié y accède, lorsque

290- Dante, Le Banquet, trad. P. Guibertean, Paris, Les Belles Lettres, 1968, p. 260.

se dévoile cette vérité, l'Amour n'est plus seulement un démon mais se révèle être un dieu, la source de l'âme, la source de toute réalité, le Soleil qui permet existence et vision: la relation fonde l'être et le sens.

Comme il est très naturel que Dieu veuille être (...), écrit Dante dans son Banquet, l'amour humain, de tout son désir, veut aussi être; et puisque son être dépend de Dieu et par Dieu se conserve, elle désire et veut naturellement être unie à Dieu pour fortifier son être.

Et comme à travers les bontés de la nature et de la raison se montre la bonté divine, il suit que naturellement l'âme humaine s'unit par voie spirituelle à ses bontés d'autant plus vite et fort qu'elles lui apparaissent plus parfaites: et cette perfection apparaît selon que la connaissance de l'âme est claire ou entravée.

C'est cet unir que nous appelons amour, grâce auquel on peut connaître ce qu'est notre âme en son for interne en voyant les objets qu'elle aime en dehors d'elle. Cet amour mien, c'est-à-dire l'union de mon âme avec cette gentille dame, dans laquelle m'était montrée beaucoup de la divine lumière, est ce raisonneur que je dis; c'est de lui que naissaient de continuels pen-sers, regardant et examinant la valeur de cette dame qui était devenue spirituellement une seule et même chose avec mon âme.

Le lieu où je dis que réside ce raisonneur est la "mente" (...). On peut voir désormais ce qu'est la "mente": c'est cette fine et très précieuse partie de l'âme qui est déité. Tel est le lieu où je dis que l'Amour me tient des raisonnements sur ma dame. 292

C'est dans une intuition, une révélation que le philosophe s'éveillera enfin à ce savoir dans lequel la dialectique trouve son fondement, dans lequel l'âme se libère et se réalise. Cette révélation se réalise graduellement, au

291- Le Phèdre en parle d'ailleurs comme d'un dieu

292- Dante, Op. cit., pp. 195-197; nous avons souligné le texte.

long de l'éveil de l'âme à toutes les formes de la beauté, au long de son affranchissement des objets particuliers de la passion et de l'ouverture de l'érôs, mais ne s'accomplit véritablement, ne surgit et n'émerge véritablement des tréfonds de l'âme qu'au terme de cette purification du désir. Lorsque l'oeil intérieur du philosophe s'éclaire et s'illumine enfin, un revirement, une conversion s'accomplit: le désir n'a d'autre objet que lui-même, et tout objet n'est désirable qu'en tant qu'il s'insère dans cette réalité souverainement désirable qu'est la relation qui "met le Tout en relation avec lui-même". Ce savoir n'est pas un savoir spéculatif, abstrait théorique, qui se puisse enseigner, mais un savoir profond, fécond, effectif, qui établit l'homme dans la vertu la plus authentique en le faisant mourir définitivement aux passions: il a désormais retrouvé l'"objet" véritable du désir, découvert l'illusion qui fondait la passion. Aussi nous garderons-nous de dire que nous croyons avoir découvert, dans le présent travail, la réalité du Bien: nous n'avons fait qu'établir des rapports entre des thèmes majeurs de l'oeuvre de Platon; l'accès à un savoir véritable du Bien n'est pas simple affaire d'étude, mais n'advient qu'au terme d'une initiation, d'une illumination qui, au terme d'une longue purification du désir, se réalise en conversion du désir et transforme l'existence humaine; aussi Platon n'est-il bien gardé de n'en rien dire et n'en a parlé que sous le voile du langage symbolique et de l'allégorie, parce que tout discours en la matière lui semblait vain ...

BIBLIOGRAPHIE

1- SOURCES:

PLATON, Oeuvres complètes, tomes I et II, trad. L. Robin, (Bibliothèque de la Pléiade), Paris, Gallimard, 1950, 3021p.

PLATON, Le Banquet, Trad. P. Vicaire, Paris, Les Belles Lettres, 1989, 92p.

2- COMMENTATEURS ANCIENS:

ARTEMIDORE, La clé des songes, trad. A. Festugière (Bibliothèque des textes philosophiques), Paris, Vrin, 1975, 299p.

DIogene LAERCE, Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres, tome I, trad. R. Genaille, Paris, Garnier-Flammarion, 1965, 309p.

GREGOIRE DE NYSSE, Traité de la virginité, trad. M. Aubineau, (coll. Sources chrétiennes), Paris, Cerf, 1966, 676p.

MACROBE, Commentaire du songe de Scipion tiré de la République de Cicéron, Milan, Archè, 1979, 232p.

METHODE D'OLYMPE, Le Banquet, trad. V.-H. Debidour (coll. Sources chrétiennes), Paris, Cerf, 1963, 340p.

PLOTIN, Ennéades, trad. E. Bréhier, Paris, Les Belles Lettres, 1925.

PLUTARQUE, Le Banquet des sept sages, trad. J. Defradas, Paris, Librairie C. Klincksieck, 1954, 114p.
Oeuvres morales, tome VII, trad. J. Dumortier, Paris, Les Belles Lettres, 1975, 366p.
Oeuvres morales, tome X, trad. M. Cuvigny et R. Flacelière, Paris, Les Belles Lettres, 1980, 1983p.

3- COMMENTATEURS DU MOYEN-AGE ET DE LA RENAISSANCE:

DANTE, Le Banquet, trad. P. Guiberteau, Paris, Les Belles Lettres, 1968, 484p.

MARSILE FICIN, Commentaire sur le Banquet de Platon, trad. R. Marcel, Paris, Les Belles Lettres, 1956, 290p.

Théologie Platonicienne, tomes I et II, trad. R. Marcel, Paris, Les Belles Lettres, 1964, 638p.

PONTUS De TYARD, Solitaire premier, trad. F. Baridon, Lille, Girard, 1950, 82p.

4- OUVRAGES GENERAUX SUR PLATON:

CROMBIE I.-M., Plato; The Midlife's Appendice, Westport Connecticut, Greenwood Press Publisher, c1964, 195p.

MOREAU, J. Le sens du platonisme, Paris, Les Belles Lettres, 1967, 562p.

TAYLOR C. Plato; The Man and His Work, New York, Meridian Books, 1956, 562p.

JEANNIERE Abel, Lire Platon, Paris, Aubier, 1990, 280p.

5- ETUDES PARTICULIERES SUR L'AMOUR ET LE DESIR CHEZ PLATON:

BROCHARD "Sur le Banquet de Platon", l'Année Philosophique, (1906), pp. 1-32.

CHANTEUR Jeannine, Platon, le désir et la cité, Paris, Sirey, 1980, 269p.

CORNFORD F.-M. "The Doctrine of Eros in Plato's Symposium", dans Plato: a Collection of Critical Essays, publié par G. Vlastos, Anchor Books, 1971, pp. 119-131.

CUMMINGS P.-W. "Eros as Procreation in Beauty", Apeiron X-2, (1976), pp. 23-27.

CUMMINS, "Eros, Epithumia and Philia in Plato", Apeiron XV-1, (1981), pp. 10-18.

DESPLANTS M., The Education of Desire; Plato and the Philosophy of Religion, University of Toronto Press, 1985, 216p.

GOULD Thomas, Platonic Love, Westport Connecticut, Greenwood Press Publisher, 1963, 216p.

HADOT Pierre, "L'"amour magicien". Aux origines de la notion de "magia naturalis": Platon, Plotin, Marsile Ficin", Revue Philosophique de la France et de l'Etranger, 172 (1982), pp. 283-292.

- HYLAND Drew, "Ἔρως, Ἐπιθυμία and Φιλία in Plato", Phronesis; A Journal for Ancient Philosophy, XIII-1, (1968), pp. 32-46.
- KAHN C, "Plato's Theory of Desire", Review of Metaphysics, XL-161 (1987), pp. 77-103.
- KOSMANN, "The Platonic Love", dans Facets of Plato's Philosophy, Amsterdam, W.-H. Werkmeister, 1976, pp. 53-69.
- MARKUS R.A., "The Dialectic of Erôs in Plato's Symposium", dans Plato: a Collection of Critical Essays, publié par G. Vlastos, Anchor Books, 1971, pp. 132-143.
- MILLER J.-F., "The Esoteric Unity of Plato's Symposium", Apeiron, XII-2 (1985), pp. 19-25.
- PAQUET Léonce, "Platon ou l'amour philosophe" dans La philosophie et les philosophe; de Socrate à Marx, Montréal, Bellarmin, 1973, pp. 27-43.
- PENNER Terry, "Thought and Desire in Plato", dans Plato: a Collection of Critical Essays, publié par G. Vlastos, Anchor Books, 1971, pp. 96-118.
- RIST John, Erôs and Psychè; Studies in Plato, Plotinus and Origen, University of Toronto Press, 1980, 394p.
- ROBIN Léon, La théorie platonicienne de l'Amour, (Bibliothèque de la philosophie contemporaine), Paris, P.U.F., 1964, 189p.
- SABLE Alan, "Love is not Beautiful: Symposium 200e-201c", Apeiron XIX-1 (1985), pp. 43-52.
- SANTAS Gerasimos, Plato and Freud; Two Theories of Love, Oxford, Basil Blackwell, 1988, 195p.
- SINAIKO Herman, Love, Knowledge and Discourse in Plato: Dialogue and Dialectic in Phaedrus, Republic and Parmenide, University of Chicago Press, 1965, 314p.
- STANNARD Jerry, "Socratic Erôs and Dialectic", Phronesis IV-2 (1959), pp.120-134.
- VLASTOS Gregory, "Love in Plato" dans Platonic Studies, Princeton University Press, 1973, pp. 3-42.

6- AUTRES OUVRAGES ET ARTICLES:

- BREHIER Emile, La philosophie de Plotin (Bibliothèque d'histoire de la philosophie), Paris, Vrin, 1961, 207p.
- BRES Yvon, La psychologie de Platon, Paris, P.U.F., 1968, 434p.
- CUSHMAN R. E., Therapeia; Plato's Conception of Philosophy, Westport Connecticut, Greenwood Press Publisher, c1958, 322p.
- DIES A. Autour de Platon; essai de critique et d'histoire (Etudes anciennes), Paris, Les Belles Lettres, 1972, 615p.
- DIXSAUT M. Le naturel philosophe; essai sur les dialogues de Platon (Etudes anciennes), Paris, Vrin et Les Belles Lettres, 1985, 423p.
- DODDS E. Les Grecs et l'irrationnel, trad. M. Gibson (Champs), Paris, Flammarion, 1977, 316p.
- EDELSTEIN L. Plato's Seventh Letter (Philosophia Antiqua), Leiden E.J. Brill, 1966, 171p.
- FEIBLEMAN J.K. Religious Platonism; The Influence of Religion on Plato and the Influence of Plato on Religion, Westport Connecticut, Greenwood Press Publisher, 1959, 236p.
- FESTUGIERE A., Contemplation et vie contemplative selon Platon (Bibliothèque de la philosophie), Paris, Vrin, 1936, 493p.
- FRERE Jean, Les Grecs et le désir de l'être, des préplatoniciens à Aristote (Etudes anciennes), Paris, Vrin, 1981, 462p.
- MOLINE Jon, Plato's Theory of Understanding, Madison, University of Wisconsin Press, 1981, 255p.
- MORROW Glenn Plato's Epistles (The Library of Liberal Arts), Indianapolis - New-York, Bobbs-Merrill, 1962, 282p.
- PAQUET Léonce, Platon; la médiation du regard; essai d'interprétation, Leiden E.J. Brill, 1973, 484p.
- ROBIN Léon, Les rapports de l'être et de la connaissance d'après Platon, publié par P.-M. Schull, Paris, P.U.F., 1957, 156p.

SINGER Irwing, The nature of Love, vol. I, University of Chicago Press, 1966, 381p.

VERNANT Jean-Pierre, L'individu, la mort, l'amour; soi-même et l'autre en Grèce ancienne (Bibliothèque des histoires), Paris, Gallimard, 1989, 232p.

WHITE Nicholas, "The Classification of the Goods in Plato's Republic", Journal of the History of Philosophy, XXII-4, 1984, pp. 393-421.

7- OUVRAGES DE REFERENCES:

BREHIER Emile, Histoire de la philosophie, tome I, Paris, P.U.F. 1931, 702p.

GRIMAL Pierre, Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine, Paris, P.U.F., 1951, 574p.

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION	p.	2
CH. 1 Sur la piste d'Erôs		13
1.1 Erôs est un démon		14
1.2 Le désir de procréation		21
1.3 L'ascension vers le divin		32
1.4 La révélation		45
CH. 2 L'âme amour de soi		52
2.1 L'âme automotrice		53
2.2 La chute		57
2.2.1 La perte des ailes		58
2.2.2 Le leurre de la passion		60
2.2.3 La passion et l'élan de l'âme automotrice		62
2.3 Le facultés de l'âme ou le tiraillement du désir		68
2.3.1 L'âme tripartite et les conflits du désir		68
2.3.2 En quel sens faut-il enten- dre la tripartition de l'âme?		73
2.3.3 La reconquête de l'harmonie		79
CH. 3 L'Erôs philosophe		84
3.1 La vertu, Erôs et le désir		86
3.1.1 La mort au corps		86
3.1.2 Vertu et connaissance		89

3.1.2.1 "Connais-toi toi-même"	89
3.1.2.2 Le thème de l'innocence du méchant	90
3.1.3 L'expérience de l'insatisfaction	93
3.2. Amour et réminiscence	97
3.2.1 "En partant d'ici bas ..."	98
3.2.2 La réminiscence, continuité de l'initiation érotique	103
3.2.3 Erôs, réminiscence et délire divin	109
3.3 Amour et dialectique	115
3.3.1 Erôs ou l'impulsion philosophique	116
3.3.2. La purification nécessaire	123
3.3.3. Le point d'insertion de la dialectique dans l'initiation érotique.	127
3.4 Restauration de la fonction auto- motrice de l'âme	137
CONCLUSION	147
BIBLIOGRAPHIE	159