

**LA PÉDÉRASTIE DANS LE *BANQUET* ET LE *PHÈDRE* :
BONHEUR ET FINITUDE**

GILLES GRAVELLE

Thèse soumise à la
Faculté des études supérieures et postdoctorales
dans le cadre des exigences
du programme de doctorat en philosophie

Département de philosophie
Faculté des arts
Université d'Ottawa

© Gilles Gravelle, Ottawa, Canada, 2016

Résumé

La thèse entend démontrer que la droite pédérastie par sa dimension cyclique (dans le *Banquet*) et répétitive (dans le *Phèdre*) est une réponse à l'incarnation et à la finitude qui en découle, puisqu'en permettant à l'humain l'accès au Beau au moyen de la réminiscence (dans le *Phèdre*) et de la contemplation (dans le *Banquet*) ainsi qu'en offrant un modèle divin à imiter autant qu'il est possible, elle le conduit au bonheur. La droite pédérastie est ainsi une pratique eudémoniste. Platon affirme dans nombre de ses dialogues que le but de tout humain est le bonheur dont la vertu est l'élément constitutif. Lorsque l'expérience érotique sous l'égide d'Éros est correctement dirigée, l'humain peut satisfaire son désir de bonheur.

Toutefois, la finitude humaine, qui s'exprime notamment par le caractère éphémère de toute possession, que ce soit celle de la connaissance ou de la vertu, prive l'humain du bonheur qu'il doit toujours reconquérir. Pour contrevenir à cette imperfection de nature, et s'approcher autant que possible du divin, le *Banquet* et le *Phèdre* proposent le recours à la droite pédérastie comme style de vie. La connaissance et la vertu ne suffisent pas au bonheur parce que celui-ci nous échappe toujours. Il faut une pratique ritualisée, la droite pédérastie, que l'humain peut répétée à chaque fois que le bonheur, la connaissance et la vertu disparaissent. C'est pourquoi la pédérastie est de nature cyclique. Il s'agit d'une pratique qu'il faut réitérer lorsque le bonheur n'est plus présent. Sans la répétition – dont la circularité imite l'éternité –, toute possession de la connaissance, de la vertu et par conséquent du bonheur est vouée à la disparition. La connaissance, la vertu et le bonheur laissent place à l'ignorance, l'intempérance et au malheur.

Bien que la corporéité de l'humain soit problématique puisqu'elle porte en elle la finitude, ces deux dialogues ne proposent pas de vivre dans la pure intellection. Le corps est en effet la première étape de l'initiation érotique. Bien que la contemplation du Beau ou sa réminiscence ne soit pas immédiatement accessible, par la présence du corps désirable, l'élan érotique porte l'âme incarnée vers les belles choses, c'est-à-dire en dernier ressort vers le bonheur. La solution à la finitude humaine se découvre au cœur même de sa manifestation : le corps.

TABLE DES MATIÈRES

Page de présentation	i
Résumé	ii
Table des matières	iii
INTRODUCTION	1
CHAPITRE I : LA FINITUDE	17
<i>Le Banquet</i>	19
1 La quête du bonheur	20
1.1 Qu'est-ce qu'une chose parfaitement bonne ?	21
1.2 La possession d'une Forme	22
2 Les caractéristiques de la finitude	23
2.1 Ἐνδεής	25
2.2 Humanité éphémère marquée par l'impermanence	27
2.3 L'impossibilité du bonheur perpétuel	32
<i>Le Phèdre</i>	34
3 La quête du bonheur	36
3.1 Le modèle divin du bonheur	36
3.1.a Contemplations interrompues	40
4 Les caractéristiques de la finitude	41
4.1 L'âme humaine et l'oubli des Formes	42
4.1.a L'incarnation et la perte de la force de l'âme	47
4.1.b Contemplation versus réminiscence	49
4.1.c Les obstacles au souvenir	52
CHAPITRE II : ÉROS ET LA FINITUDE	57
<i>Le Banquet</i>	60
1 Éros et le manque	60
1.1 Éros manque les choses belles et bonnes	60
1.2 Éros n'est pas un dieu puisqu'il n'est pas heureux	62
Les Fonctions d'Éros	65
2 Éros <i>métaxu</i> : répondre au manque	65
2.1 Le beau et le laid, le bon et le mauvais, le savoir et l'ignorance	65
2.1.a Éros crée des liens	69
2.2 Le mortel et l'immortel	71
2.3 Éros et l'impermanence	74
3 Éros et l'accouchement dans le beau : repousser l'impermanence par l'impermanent	75
3.1 Des hommes qui accouchent	75
3.1.a La distinction entre le beau et le bon : le rôle de la beauté	78
3.1.b La perfection de la beauté et la perfection de la création	80

Éros et son apparente intempérance dans le <i>Phèdre</i>	84
4 L'intempérance perturbant le souvenir des Formes	84
4.1 Éros et l'intempérance	84
4.1.a) L'intempérance comme maladie	86
4.1.b) <i>Épithumia</i>	87
4.2 Intempérance et pédérastie	89
4.2.a) L'esclavage et le désir de possession	90
4.2.b) Lysias et la maîtrise de soi	93
La fonction d'Éros	97
5 La <i>mania</i> érotique de l'être vertueux et la réminiscence	97
5.1 Éros en tant que type de <i>mania</i> divine	97
5.2 La <i>mania</i> qui délie	98
5.3 La <i>mania</i> qui s'empare de la personne vertueuse	99
6 Éros et la force d'atteindre les Formes	101
6.1 Éros donne la vigueur au mouvement de l'âme	103
CHAPITRE III : L'ÉROMÈNE ET LES INITIATIONS AU BEAU	110
Le Banquet	113
1 Les Grands Mystères de Diotime : le comblement du manque	113
1.1 Stade 1) Le désir de la beauté corporelle	114
1.1.a) <i>Logos</i> : la connexion du beau corps, de la vertu et de la connaissance	115
1.1.b) La place du premier éromène : fascination ou attirance	119
1.2 Stade 2) Le désir de la beauté terrestre partiellement sensible	124
1.2.a) Le <i>logos</i> et la juste appréciation de la beauté de l'âme	124
1.2.b) Le <i>logos</i> : remède contre la fascination	126
1.3 Stade 3) Les sciences et la finalisation de l'apprentissage de la tempérance	128
1.3.a) La connaissance : l'objet approprié de fascination érotique	128
1.3.b) La tempérance et l'élan partagé vers le savoir	130
1.4 Stade 4) Préparation érotique à la contemplation et la contemplation du Beau	132
1.4.a) La science du beau : la relation entre la vertu et le savoir	132
1.4.b) La contemplation : la vertu et le pouvoir d'aller au-delà du <i>logos</i>	134
1.4.c) L'expérience de la transcendance	135
1.5 Stade 5) Engendrer la vertu véritable	139
1.5.a) En quoi consiste la vertu véritable ?	140
1.5.b) Retarder le déclin et la disparition de la vertu	142
2 Les répétitions de Diotime et la dimension cyclique des initiations pédérastiques	145
2.1 Vocabulaire de répétition	146
2.2 Les différences d'un cycle à l'autre	148
Le <i>Phèdre</i>	153
3 Initié par la beauté de l'éromène : la fin de l'intempérance et de l'oubli des Formes	153
3.1 L'initiation et la partie irascible de l'âme	154
3.1.a) Respect divin du beau corps	157
3.1.b) Initiations, réminiscence et bonheur	159

3.2 La nécessité de la répétition	160
3.2.a) Réactions des différentes parties de l'âme au beau corps	160
3.2.b) Répétition et acquisition de la tempérance	163
3.2.c) Rendre l'âme harmonieuse	165
4 Les divers niveaux de réussite de la pratique pédérastique	167
4.1 Ceux qui n'ont pas aimé l'éromène	168
4.2 Ceux qui ont aimé imparfaitement	168
4.3 Ceux qui ont aimé sans faute	171
CHAPITRE IV : SE RENDRE SEMBLABLE AU DIVIN PAR LA PRATIQUE DE LA PÉDÉRASTIE	177
<i>Le Banquet</i>	
1 L'imitation de l'immortalité divine	180
1.1 L'immortalité par substitution : changer son rapport au temps	181
1.1.a) L'immortalité dans le temps	182
1.2 Discours et lois apportant la gloire éternelle	184
1.3 Vie vertueuse et bonheur continu	186
1.4 Ce qui ne peut pas être efficacement immortalisé	190
2 Θεοφιλεῖ γενέσθαι	191
2.1 Amitié par ressemblance	182
2.2 L'importance de l'humilité face aux dieux	194
<i>Le Phèdre</i>	196
3 Se rendre semblable à son dieu : la fin de l'oubli des choses divines	196
3.1 Le respect religieux de celui qui se rend semblable à son dieu	196
3.1.a) La façon humaine de se rendre semblable aux dieux	197
3.2 L'ordre divin et la pratique de la droite pédérastie	200
3.2.a) S'améliorer pour améliorer l'être aimé	203
3.2.b) Instaurer l'ordre divin sur terre	204
3.2.c) Aimer comme Zeus	206
4 L'établissement de relations érotiques réciproques et l'espoir d'une future contemplation	208
4.1 Mythe de Ganymède et effets de la familiarité avec les dieux	208
4.2 L' <i>himéros</i> et les relations réciproques	210
4.2.a) <i>Himéros</i> , union et confusion	211
CONCLUSION	217
BIBLIOGRAPHIE	225

INTRODUCTION

La littérature portant sur l'Éros¹ de Platon connaît un regain d'intérêt depuis environ le premier quart du XX^e siècle, et cela n'est pas sans raison. En effet, l'étude d'Éros est une porte d'entrée particulièrement propice à une certaine conception de la philosophie chez Platon. Les éléments érotiques qu'il introduit font de la philosophie une entreprise méthodique et rationnelle, mais qui trouve en Éros – et la *mania* érotique² – un allié dont la vitalité permet d'entreprendre la recherche de la sagesse, d'arriver à des résultats significatifs, et surtout *d'entretenir* les résultats intellectuels et moraux ainsi obtenus. Il peut sembler paradoxal de chercher à acquérir une plus grande constance morale et intellectuelle par l'utilisation d'un phénomène aussi inconstant que l'*éros* dans la pratique de la droite pédérastie. Pour comprendre ce geste paradoxal, la thèse que je défends est la suivante : la droite pédérastie par sa dimension cyclique (dans le *Banquet*) et répétitive (dans le *Phèdre*) est une réponse à l'incarnation et à la finitude qui en découle, puisqu'en permettant à l'humain l'accès au Beau au moyen de la réminiscence (dans le *Phèdre*) et de la contemplation (dans le *Banquet*) ainsi qu'en offrant un modèle divin à imiter autant qu'il est possible, elle le conduit au bonheur. C'est donc que la pratique de la droite pédérastie, sous l'égide du dieu Éros, permet non seulement d'acquérir, mais aussi de conserver la connaissance et la vertu dont dépend le bonheur. Ceci implique que,

¹ Cette thèse traite d'abord et avant tout d'Éros en tant qu'être divin ou démonique. Cependant, l'*éros*, comme *pathos* humain, est aussi présenté par Platon. À partir de ce point, « Éros » fait référence à l'être mythique alors que « l'*éros* » renvoie au *pathos* humain.

² *Mania* fait référence particulièrement au terme employé par Platon dans le *Phèdre* (244b–245b et 249d–e) pour décrire un état de perturbation – folie et enthousiasme – de nature divine. La *mania* érotique est donc la divine perturbation d'Éros. Puisque « folie » et même « perturbation » ont une connotation négative et qu'« enthousiasme » serait la traduction des termes liés à « ἔνθεος », le terme ne sera pas traduit. Cependant, lorsque la connotation négative ou partiellement négative est appropriée, le terme sera parfois traduit par « délire ».

paradoxalement, le corps est la cause de difficultés³ dans la poursuite du bonheur, mais qu'il en est aussi la solution.

Il est à noter que Diotime ne se contente pas d'appeler « pédérastie » la pratique qu'elle décrit, mais elle précise qu'il s'agit « τὸ ὀρθῶς παιδεραστεῖν » (211b5-6) que je traduis par « droite pédérastie » pour qualifier la pratique de celui qui aime correctement les jeunes garçons. Cette précision est importante puisqu'elle indique la supériorité de cette nouvelle pratique de la pédérastie vis-à-vis de celle de l'Athènes classique. La principale différence est que, dans le *Banquet* ainsi que dans le *Phèdre*, la pédérastie est une pratique érotique asexuelle⁴. Cette différence est faite afin de rendre véritablement pédagogique la pratique de la pédérastie, pour l'éraсте ainsi que pour l'éromène.

Pourquoi analyser le rôle d'Éros et de la pédérastie chez Platon ? La littérature secondaire s'est plutôt orientée vers le traitement de la dimension intellectuelle et rationnelle de sa philosophie, notamment l'épistémologie. Et en effet, la place de l'intellect dans la connaissance et la vie vertueuse est centrale et incontournable. Cela étant dit, il y a place pour le corps et la passion dans la philosophie de Platon. En ce sens, s'intéresser à Éros permet de montrer que les dialogues de Platon sous-tendent une profonde compréhension des aspects charnels de l'humain. L'examen de la pédérastie décrite dans le *Banquet* et le *Phèdre* permet de voir qu'il n'y a pas de rejet du corps au profit de l'intellect. Analyser Éros dans le *Banquet* et le *Phèdre*, c'est montrer que Platon

³ Le chapitre un présentera en quoi consistent les difficultés causées par la finitude.

⁴ Le caractère non sexuel de la pédérastie est particulièrement mis en évidence dans le chapitre trois de notre thèse.

y propose une philosophie visant la connaissance pure, mais par une pratique qui respecte et intègre l'aspect corporel et faillible de l'humain puisqu'il est une âme incarnée⁵.

Puisque les rituels sont généralement associés à la religion et que la philosophie s'est établie en discipline autonome, et souvent suspicieuse du religieux, les réflexions dans la littérature secondaire sur la place possible des rituels sont plutôt rares⁶. Pourtant, l'aspect ritualisé de la droite pédérastie révèle une profonde compréhension des limitations humaines. La part rituelle et religieuse de la droite pédérastie permet d'apprécier comment Platon cherche à conserver la puissance du désir de connaissance et de vertu.

L'étude parallèle de la pédérastie dans le *Banquet* et le *Phèdre* met en évidence à quel point les réflexions anthropologiques sur la finitude constituent la base d'une réflexion sur le bonheur. Nous constatons que les deux dialogues ont des thèmes communs : pédérastie, Éros et recherche du bonheur. Malgré cette communauté

⁵ Nous sommes donc en désaccord avec des propos comme ceux de Destopoulos qui affirme : « En guise de conclusion nous pouvons dire que le *Phèdre* n'est pas le dialogue où l'on pourrait mieux connaître la conception platonicienne de la philosophie. » Parce qu'il croit que l'apport philosophique du *Phèdre* se limite à la seule exposition de la dialectique, Destopoulos manque le fait que ce dialogue est riche d'une philosophie consciente de la finitude humaine ainsi que du rôle de l'éros et de la pratique de la pédérastie dans la recherche de la sagesse. cf. C. Destopoulos, « Sur la conception de la philosophie dans le *Phèdre* de Platon » dans L. Rossetti (dir.), *Understanding the Phaedrus: Proceedings of the II Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 1992, p. 242.

⁶ McPherran remarque que malgré le rejet (de Socrate ainsi que Platon) de la croyance selon laquelle il est possible d'influencer magiquement les dieux, les rituels conservent un rôle. Il y a, dans le *République* et les *Lois*, des sacrifices, des hymnes et une religion civique. cf. M. L. McPherran, « Platonic Religion » dans H. H. Benson (dir.) *A Companion to Plato*, Malden/Oxford/Chichester, Wiley-Blackwell, 2009, p. 249-250. Jouët-Pastré note quant à elle le fait que, dans les *Lois*, la pratique de l'ivresse est efficace dans l'acquisition de la tempérance à condition que le buveur s'adonne à un plaisir modéré en compagnie de Dionysos. cf. E. Jouët-Pastré, « Vin, remède et jeu dans les *Lois* de Platon » dans J. Jouanna, L. Villard (codir.), *Vin et santé en Grèce antique*, Athènes, École française d'Athènes, 2002, p. 228. Enfin, il faut mentionner l'étude de Linforth sur l'usage des rituels corybantiques afin rétablir la santé psychique ; cf. I. M. Linforth. 1946. « The Corybantic Rites in Plato » *University of California Publications in Classical Philology* 13 (1946) : 121-162.

thématique, leur anthropologie diffère et par conséquent les moyens de parvenir au bonheur diffèrent aussi.

Notre thèse, centrée sur la dimension pratique de la philosophie de Platon, s'inscrit dans la lignée des commentateurs contemporains qui voient en Platon, comme chez les stoïciens ou les épicuriens par exemple, un philosophe qui propose des pratiques visant l'amélioration de soi. Les actes du quotidien – comme les interactions entre amis ou entre un éraste et son éromène – sont fréquents ; il est donc essentiel de leur accorder une importance puisque ce sont ces actes répétés qui deviennent des habitudes. Pour cette raison, la droite pédérastie ne se contente pas de produire des actes rares – comme la contemplation d'une Forme par exemple –, mais également des actes quotidiens qui s'intègrent dans un genre de vie spécifique.

Lorsque les historiens de la philosophie s'intéressent à la philosophie ancienne, ils ont souvent tendance à faire une lecture doctrinale des dialogues. Dans la même perspective que Kahn⁷, la thèse défendue ici s'appuie sur l'idée que, pour Platon, la réflexion théorique n'est jamais isolée de la sagesse pratique : à la différence d'Aristote, Platon ne fait pas de distinction tranchée entre *sophia* et *phronesis*. En somme, la réflexion philosophique est une vie philosophique.

Exercer de façon constante une pratique implique nécessairement la répétition de certains actes. Cela peut être problématique puisque certaines répétitions peuvent arrêter la progression morale et intellectuelle au profit du simple mimétisme. Comme le remarque Morgan⁸, Platon prend soin de faire comprendre que la répétition d'actes ne

⁷ C. H. Kahn, 1987. « Plato's Theory of Desire » *The Review of Metaphysics* 41/1, p. 82.

⁸ K. A. Morgan, 2007. « Plato » dans I. J. F. de Jong, R. Nünlist, (codir.), *Time in Ancient Greek Literature : Studies in Ancient Greek Narrative, Vol. 2*, Leiden / Boston, Brill, p. 352.

doit pas être mécanique et vide de sens. Le philosophe doit demeurer conscient du sens de ses actes afin de progresser. L'acte répété doit donc être empreint de connaissance de soi. Cette disposition de l'esprit qui sert de leitmotiv à Socrate permet qu'un même acte, répété indéfiniment, acquiert de plus en plus de sens.

Dans les dialogues platoniciens analysés ici, ces actes sont accomplis avec un regard sur l'intelligible⁹ immuable¹⁰. La conception selon laquelle la pratique¹¹ de la pédérastie suit un modèle parfait et vise son imitation est de la plus haute importance. À défaut d'être une pratique basée sur un modèle divin orientée vers l'amélioration intellectuelle et morale, la pratique ne serait qu'un pur ritualisme sans valeur¹² : par exemple, les rituels d'Éleusis ne semblaient impliquer aucune transformation morale chez ses pratiquants¹³. Une telle simulation de la réalité ne saurait faire accéder à ce qui est « réellement réel », c'est-à-dire les Formes.

Sur l'importance de l'aspect expérientiel de la recherche de la sagesse, Goldschmidt écrit : « Mais la théorie des Formes, pour une large part, et le rejet du

⁹ *Ibid.* p. 354.

¹⁰ Par exemple, cf. *Phédon*, 78d.

¹¹ Sur les pratiques et la recherche de la connaissance parfaite, Des Places fait un parallèle entre les vertus « pratiques » chez Aristote et les copies de paradigmes idéaux chez Platon, telles que la justice ou la beauté. cf. 1958. « L'éducation des tendances chez Platon et Aristote » *Archives de philosophie* XXI/3, p. 410. Nous ne reprendrons pas ici le parallèle que l'on peut établir avec les pratiques chez Aristote – ce qui serait un projet considérable. Cependant, notre point de départ suit Des Places en ce que, chez Platon, le cheminement vers la vertu se fait dans des actes qui imitent un modèle divin : un peu comme les adeptes d'Orphée qui cherchaient, par des pratiques ascétiques, à retrouver l'état premier dominé par Éros avant l'éclatement de l'Œuf primordial. Sur les pratiques orphiques, cf. Calame, C., *L'Éros dans la Grèce antique*, Paris, Éditions Belin, 1996, p. 225.

¹² G. Rodis-Lewis, 1975. « L'articulation des thèmes du *Phèdre* » *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 165/1, p. 14.

¹³ S. Scolnicov, 1978. « Reason and Passion in the Platonic Soul » *Dionysus* 2, p. 37. Quant aux initiations dionysiaques, Boyancé précise, selon les affirmations de Plutarque, que le but des τελεταί et des καθαρμοί est de continuer à vivre dans la joie et les danses dans l'au-delà. cf. P. Boyancé, 1966. « Dionysiaca : A propos d'une étude récente sur l'initiation dionysiaque » *Revue des études anciennes* 68/1, p. 34. Le but est donc la continuation d'un état euphorique qui n'est pas lié à une transformation morale.

tragique, presque dans son entier, ne s'expliquent que par une connaissance – non intellectuelle, mais *sympathique* et vécue – de l'existence, et par un effort de dépassement¹⁴. » La lecture du *Banquet* et du *Phèdre* proposée dans cette thèse accepte l'idée que Platon y présente un effort pour contrecarrer les effets de la finitude qui s'exprime dans l'expérience vécue – ici, dans la pédérastie – et non pas seulement dans un savoir théorétique désincarné.

Hadot¹⁵ a identifié quelques-unes des pratiques – qu'il nomme « exercices »¹⁶ – proposées par Socrate. Par exemple, il montre que dans le *Timée* (89d-90a) Socrate affirme qu'il faut exercer la partie supérieure de l'âme. Dans la *République*, lorsqu'il y est question des pulsions inconscientes révélées dans les songes (571c-572a), on y trouve ce que l'on pourrait considérer comme une « préparation au sommeil ». Dans le même dialogue (604b-c), beaucoup d'importance est accordée à l'utilisation de maximes efficaces pour modifier nos dispositions intérieures lorsque nous sommes affligés par un malheur. Comme dernier exemple d'exercice, il indique que le *Phédon* (64a, trad. Dixsaut) fait grand cas du désormais fameux exercice à mourir de Socrate : « [...] que tous ceux qui s'appliquent à la philosophie et s'y appliquent droitement ne s'occupent de rien d'autre que de mourir et d'être mort ».

La thèse que nous défendons, quant à elle, concerne seulement la pédérastie : une pratique à caractère érotique dont Hadot ne fait pas mention. Ce qui est présenté est donc

¹⁴ V. Goldschmidt, *La Religion de Platon*, Paris, Presses universitaires de France, Mythes et religion, 1949, p. x. Italiques de l'auteur.

¹⁵ P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* Paris, Gallimard, 1995, p. 108-109. Relevant lui aussi les « exercices », cf. V. Goldschmidt, *La Religion de Platon*, Paris, Presses universitaires de France, Mythes et religion, 1949, p. 74.

¹⁶ Nous utiliserons plutôt « pratique » puisqu'« exercice » fait surtout référence à un moment où quelqu'un cesse ce qu'il fait pour s'adonner à un exercice spécifique. Dans le contexte de notre thèse, il est préférable d'opter pour « pratique » dont le sens est moins délimité dans le temps.

une manière différente de philosopher et de vivre. C'est une manière impliquant la totalité de la personne – ce qui inclut non seulement l'intellect et la raison, mais aussi les passions et le corps. De plus, cette façon de philosopher intègre obligatoirement d'autres personnes dans la quête philosophique de la sagesse.

La méthodologie pour analyser les dialogues platoniciens présente plusieurs possibilités et aussi de nombreuses difficultés. Il est difficile de délimiter un thème et de l'identifier à un dialogue en particulier, car Platon aborde à plus d'une reprise et dans de multiples dialogues des thèmes récurrents. En ce sens, comme le remarque Sinaiko¹⁷, l'aspect concret et existentiel dans lequel prend forme la réflexion philosophique fait en sorte qu'on ne se retrouve pas devant un thème, mais devant une variété de thèmes. Ces thèmes sont explorés en raison de leur lien à la mise en situation du dialogue¹⁸.

Pour ce qui est des thèmes majeurs de notre thèse : la divinité Éros et la pédérastie, les textes qui les concernent le plus sont le *Banquet* et le *Phèdre*. Ces dialogues traitent cependant aussi d'autres thèmes. Notre traitement de la pédérastie dans ces deux dialogues ne prétend donc pas analyser l'entièreté de ces dialogues. D'autres ont proposé des lectures où l'*éros* n'a qu'une place secondaire. Par exemple certains¹⁹, à la

¹⁷ H. L. Sinaiko, *Love, Knowledge, and Discourse in Plato : Dialogue and Dialectic in Phaedrus, Republic, Parmenides*, Chicago / London, The University of Chicago Press, 1965, p. 16-17.

¹⁸ Prenons l'exemple du *Phèdre*. Plutôt que d'écrire un dialogue sur un seul thème, l'*éros* par exemple, le dialogue aborde les thèmes soulevés par le fait qu'un homme épris de tous les types de discours tente d'apprendre par cœur un discours, composé par un rhétoricien, où il est affirmé qu'il vaut mieux ne pas accorder de faveurs à ceux qui aiment puisqu'ils sont malades. Cette mise en situation fait en sorte qu'il faut aborder le thème de l'*éros*, mais aussi d'Éros, de la vertu, de la maladie, de la pédérastie, de la rhétorique, de la mémoire, de la réminiscence, de l'écriture et de la dialectique.

¹⁹ Par exemple, S. Berg, *Eros and the Intoxications of Enlightenment : On Plato's Symposium*, Albany, State University of New York Press, 2010 ; R. L. Mitchell, *The Hymn to Eros : A Reading of Plato's Symposium*, Lanham / New York / London, University Press of America, 1993 ; J. M. Rhodes, *Eros, Wisdom, and Silence*, Columbia / London, University of Missouri Press, 2003 ; ou encore S., *Plato's Symposium* 2^{ème} éd., New Haven, Yale University Press, 1987.

suite de Strauss²⁰, ont une lecture très politique du *Banquet*. Et de plus en plus de commentateurs²¹ relèvent l'aspect central de la rhétorique dans le *Phèdre* et d'une *psychagogia* qui cherche à remplacer la rhétorique²².

D'autres dialogues, comme le *Lysis* et l'*Alcibiade* traitent aussi d'*éros*. La raison justifiant la lecture conjointe du *Banquet* et du *Phèdre* est principalement le recoupement exclusif des thèmes érotiques, pédérastiques et religieux de ses dialogues²³. Nous verrons, particulièrement au chapitre quatre, que l'aspect religieux d'*Éros* et de la pédérastie – absent des autres dialogues – est ce qui permet à la droite pédérastie de contrecarrer les difficultés associées à la finitude et d'acquérir la connaissance et la vertu menant au bonheur. C'est pourquoi nous nous concentrons exclusivement sur ces deux dialogues où *Éros* apparaît comme un être divin et où la pédérastie consiste à imiter un modèle divin, ce qui n'est pas le cas des deux dialogues mentionnés²⁴. De plus, les conclusions des quatre chapitres compareront brièvement les analyses des deux dialogues. Les parallèles

²⁰ L. Strauss, *On Plato's Symposium*, Chicago/London, The University of Chicago Press, 2001.

²¹ Par exemple, L. Brisson, « L'unité du *Phèdre* de Platon : Rhétorique et philosophie dans le *Phèdre* » dans L. Rossetti (dir.) *Understanding the Phaedrus : Proceedings of the II Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 1992 : 61-76 ; W. C. Helmbold, W. B. Holter, « The Unity of the *Phaedrus* » *University of California Publications in Classical Philology* 14 (1952) : 387-417 ; ou encore Thompson qui considère que le but de ce dialogue est de montrer la supériorité de l'école de Platon sur celle d'Isocrate, cf. W. H. Thompson, *Phaedrus of Plato*, London, Whittaker, 1868 : 170-183.

²² E. Asmis, 1986. « *Psychagogia* in Plato's *Phaedrus* » *Illinois Classical Studies* XI, p. 154.

²³ De plus, comme le remarque Moore, *Phèdre* y est présenté comme le père des discours dans les deux dialogues et il fait en sorte que les discours portent sur *Éros*. Ceci fait dire à Moore que Platon a écrit le *Banquet* comme un thème introduit par *Phèdre* et le *Phèdre* comme des variations sur un thème introduit par *Phèdre*. cf. J. D. Moore, « The Relation Between Plato's *Symposium* and *Phaedrus* » dans J. M. E. Moravcsik (dir.), *Patterns in Plato's Thought*, Boston, D. Reidel Publishing Company, 1973, p. 52.

²⁴ Évidemment, d'autres dialogues sont utilisés lorsque ceux-ci aident à clarifier certains aspects plus obscurs. Cependant, nous considérons que le contexte littéraire a une importance dans les dialogues de Platon et que, comme le fait remarquer Rowe, Platon commence généralement chaque dialogue comme un nouveau départ et non pas comme la continuité de l'œuvre précédente (cf. C. Rowe, « Interpreting Plato » dans H. H. Benson (dir.) *A Companion to Plato*, Malden / Oxford/Chichester, Wiley-Blackwell, 2009, p. 15.). Pour cette raison, des références à d'autres dialogues de Platon ne serviront que d'appui ou comme piste de réflexion.

particulièrement forts entre ces deux dialogues font que leur comparaison illustre l'influence de la conception de la finitude sur la quête du bonheur.

De plus, l'*Alcibiade*, comme le *Lysis*, mettent en scène la première rencontre entre un éraste et un éromène. Tout comme Socrate le fait avec Agathon, son but premier avec Alcibiade est de créer le désir de la connaissance en lui faisant prendre conscience de son ignorance et du caractère déshonorant de cette ignorance. Socrate montre à Alcibiade que son ignorance fait qu'il devrait être esclave de celui qui connaît (*Alc.*, 135c). Cet aspect peut donc être abordé en analysant le *Banquet*.

Tout comme dans le *Phèdre*, l'*Alcibiade* fait passer la connaissance de soi par la fréquentation de l'autre. L'autre est un miroir dans lequel on peut observer la meilleure part de l'âme (cf. *Alc.* 133b-c). L'*Alcibiade* affirme cependant qu'il est encore mieux de regarder le dieu directement. Il n'y a cependant pas de description de cette partie supérieure de l'âme ou du dieu. Contrairement à ce dialogue, l'âme de l'autre dans le *Phèdre* offre un modèle divin que l'éraste passe sa vie à imiter et auquel il tente de rendre l'éromène conforme. L'*Alcibiade* ne concerne donc pas une partie centrale de ma thèse, un modèle divin de vertu qu'il faut imiter.

Surtout, contrairement aux autres dialogues, le *Banquet* et le *Phèdre* mettent en place une pédérastie idéale où le désir du corps permet le désir de la connaissance de la véritable beauté, c'est-à-dire la Forme du Beau. Alcibiade ne réalise pas cet idéal. Personne, dans aucun des dialogues, ne réalise cet idéal présenté dans le *Banquet* et le *Phèdre*.

L'approche herméneutique²⁵ utilisée ici ne considère pas Platon comme un philosophe exposant un corps de doctrines – bien qu'elle tire quelques éléments de cette approche. Gonzalez remarque à propos de l'approche doctrinaire que si la philosophie était pour Platon un simple corps de doctrines à transmettre, il serait évidemment faux pour lui d'affirmer que la sagesse qui l'intéresse transforme inévitablement son possesseur et qu'il soit impossible de, simplement, la transmettre à un autre²⁶.

Le rejet de l'approche dogmatique ne veut pourtant pas dire que nous souscrivons sans réserve à l'approche sceptique ou littéraire. L'approche sceptique telle que proposée par la Nouvelle Académie présente des éléments intéressants : Platon est dépeint comme un sceptique refusant d'affirmer tout dogme personnel, préférant plutôt utiliser ses talents d'argumentation, de poète et de rhéteur afin de promouvoir le questionnement philosophique²⁷. Il semble que Socrate cherche effectivement, à de multiples reprises, à semer le doute sur des préconceptions et à inviter son interlocuteur ainsi que son lecteur à la réflexion. Toutefois, cela sous-estime certaines valeurs morales et postures philosophiques qu'il défend constamment²⁸.

L'approche ici préconisée est identifiée en partie par ce que Gonzalez présente comme étant les options de ceux qui préfèrent une « troisième voie ». Il écrit : « Instead,

²⁵ Il est avisé d'apporter ici quelques précisions sur les options herméneutiques et de les justifier puisque celles-ci ont une influence sur le genre de lecture proposée. De plus, au-delà des lectures possibles, nous préférons indiquer dès le départ que l'option herméneutique est directement liée à l'aspect « pratique » de la thèse défendue.

²⁶ F. J. Gonzalez, « Self-Knowledge, Practical Knowledge, and Insight: Plato's Dialectic and the Dialogue Form » dans *The Third Way: New Directions in Platonic Studies*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1995, p. 175.

²⁷ F. J. Gonzalez, *The Third Way: New Directions in Platonic Studies*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1995, p. 3.

²⁸ Sur la défense constante du fait que les opinions populaires sur le bien et le mal ne devraient pas recevoir notre assentiment, que la connaissance et les vertus sont des réalités importantes qui méritent tous nos efforts, et que nous devons tenter de ressembler aux dieux autant que cela est humainement possible, cf. C. Rowe, « Interpreting Plato » dans H. H. Benson (dir.) *A Companion to Plato*, Malden / Oxford/Chichester, Wiley-Blackwell, 2009, p. 14.

they characterize the dialogues as “*inspiring*” us, as providing us with a “vision” of the world, as “*exhorting*” us to action, as expanding our imaginations, as “orienting” us in our own inquiry, as communicating a form of *reflexive, practical*, and nonpropositional knowledge, or as inviting us to a conversation in which we must actively participate in order to arrive at the truth²⁹. » Ainsi, ce qu’il y a de novateur dans notre thèse est le résultat d’une lecture attentive et d’une analyse des aspects des dialogues de Platon qui invitent à l’action.

Conséquemment, je considère que le mythe a d’abord et avant tout une fonction protreptique. Ceci est particulièrement visible dans le chapitre quatre, portant sur les modèles divins. Ces modèles ont pour fin de faire tendre vers la perfection : respecter les dieux et leur ressembler quant à la vertu et la connaissance.

Le mythe est la création d’une image. Dans le *Phèdre*, Socrate veut peindre une belle image pour Phèdre, afin de le détourner, lui et Lysias, de la rhétorique³⁰ et vers la philosophie. Le dialogue de Platon a le même effet sur le lecteur, sa beauté interpelle et invite à philosopher. Dans ce dialogue, au départ, la beauté est naturelle : « Ce gattilier, lui aussi, est élevé et son ombre est merveilleuse ; et, comme il est en pleine floraison, il ne peut embaumer ce lieu davantage. Bien plus, une source on ne peut plus charmante coule sous le platane, et son eau est bien fraîche, comme l’atteste mon pied en tout cas. »

(230b) Par son mythe, Socrate (Platon) cherche à montrer la beauté du divin à Phèdre (et au lecteur). Ensuite, il tente d’user de dialectique afin d’aider Phèdre à saisir la beauté

²⁹ F. J. Gonzalez, *The Third Way: New Directions in Platonic Studies*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1995, p. 2. Les aspects de la citation mis en italique sont ceux qui sous-tendent notre lecture du *Phèdre*, ainsi que du *Banquet* – d’autres dialogues semblent propices à inviter aux autres aspects présentés dans la citation.

³⁰ Nous sommes d’accord avec Most qui affirme qu’il est fort probable que Platon écrivait ses dialogues non seulement pour des lecteurs entraînés à la philosophie, mais également et surtout afin d’intéresser les néophytes. Cf. G. W Most, 2012. « Plato’s Exoteric Myths » dans C. Collobert, P. Destrée, F. J. Gonzalez (codir.), *Plato and Myth : Studies on the Use dans Status of Platonic Myths*, Leiden/Boston, Brill, p. 22.

propre à la vérité... mais en vain. Pour sa part, le lecteur est invité à la fin du dialogue à user de dialectique afin d'avoir une compréhension des différents types d'âmes et des types de discours qui sont le plus efficaces pour les convaincre. Pour être un éraste psychagogue efficace, le mythe ne suffit pas, il faut la connaissance, il faut donc philosopher.

Tout comme dans les stades des Mystères de Diotime, il faut procéder par étapes (cf. Chapitre III, 1), menant à de plus grands degrés d'abstraction et de vérité, afin d'arriver à saisir le Beau. Le mythe philosophique trouve sa place dans cette progression. Il est un intermédiaire entre le purement sensible et le purement intelligible. Ces images rendent attrayant ce qui doit être saisi par l'intellect.

La thèse sera démontrée en quatre étapes correspondant chacune à un chapitre. Dans la première étape, il s'agit d'expliquer pourquoi la finitude humaine constitue un obstacle au bonheur ainsi que la nature de cet obstacle. L'analyse du *Banquet* exposera d'abord en quoi consiste le bonheur, pour ensuite démontrer que la finitude humaine s'exprime dans le manque et une forme d'impermanence qui rendent impossible la possession perpétuelle du bonheur. La seconde partie débutera par une exposition du bonheur dans le *Phèdre* pour ensuite établir que l'âme humaine, de par son incarnation, a une tendance à l'intempérance et une propension à oublier les choses divines. L'intempérance et l'oubli constituent des effets de l'incarnation incompatibles avec le bonheur.

La seconde étape est l'explication de la relation entre Éros et la finitude. Le but est d'y démontrer que les fonctions attribuées à Éros en font un allié de l'humain dans sa quête du bonheur. Son influence ne saurait cependant résoudre les difficultés analysées

au premier chapitre. La première partie consacrée au *Banquet* démontrera qu'Éros ne saurait être, en lui-même, la solution au manque des choses bonnes puisqu'il est lui-même caractérisé par un tel manque. Toutefois, nous verrons aussi que sa qualité de *metaxu* indique qu'il met en lien avec ce qui manque. De plus, le désir d'accoucher dont il est responsable fournit aux hommes une stratégie visant à contrecarrer les effets de l'impermanence³¹. Nous démontrerons que, dans le *Phèdre*, Éros n'est pas responsable des maux humains, contrairement à ce qu'en dit Lysias. C'est plutôt la faiblesse morale des hommes qui explique que l'*éros* est souvent cause d'intempérance. Pour les Grecs, l'intempérance sexuelle était particulièrement patente dans la pratique de la pédérastie. Pour cette raison, l'amélioration morale acquise par la pédérastie fait en sorte que l'influence d'Éros est bénéfique. Nous expliquerons en outre comment la *mania* érotique libère de l'obsession des choses sensibles et comment l'appui de la vitalité érotique est nécessaire au souvenir des Formes. L'humain, particulièrement le philosophe, veut se nourrir de la réalité pure que sont les Formes. Toutefois, employant l'image des ailes, Socrate fait comprendre que les humains ont perdu leurs ailes, c'est-à-dire qu'ils n'ont pas la capacité d'élever leur intellect jusqu'aux Formes. C'est Éros qui fait pousser les ailes, c'est avec l'aide de cette force divine que l'humain peut arriver à se remémorer les Formes (de son vivant) ou encore à les contempler (une fois l'âme libérée du corps).

La troisième étape consiste à démontrer que la dimension cyclique de la pédérastie du *Banquet* réitère l'accès aux Formes dont la connaissance, en engendrant la vertu, apporte le bonheur. Il sera établi que la beauté corporelle joue, à chaque cycle, un rôle incontournable. La première partie démontrera que les Grands Mystères de Diotime,

³¹ Nous verrons (cf. chapitre I, section 2.2 et 2.3) que l'impermanence entraîne la perte de la connaissance, de la vertu et donc aussi du bonheur.

en commençant à chaque fois par la beauté corporelle, ont pour but d'aider l'*éros* à atteindre le Beau et d'engendrer la vertu véritable. Il sera aussi démontré que ces Mystères sont conçus pour être répétés de façon cyclique. C'est ainsi que, par la droite pédérastie, l'homme surmonte son manque des choses bonnes et possède de façon répétée ce qui fait son bonheur. L'analyse du *Phèdre* démontrera que la beauté de l'éromène est responsable du souvenir de la Forme du Beau et de la *sophrosúnê*. Cette réminiscence, en plus d'être souvenir des choses divines, rend plus tempérant. Nous verrons en outre que la répétition du souvenir des Formes rend ce souvenir plus clair, plus précis, et plus complet.

Alors que la troisième étape est principalement centrée sur le rôle de la pédérastie dans l'acquisition de la connaissance, la quatrième partie démontre que la pédérastie permet l'acquisition de la vertu nécessaire à la vie heureuse en offrant un modèle divin à imiter. Il y est donc démontré que l'imitation du modèle divin de permanence que sont les Formes donne à l'humain le moyen de contrecarrer les pertes dues à l'impermanence. L'imitation parfaite de ce modèle étant impossible aux humains, c'est par la recherche de la gloire immortelle que l'homme peut tenter d'annuler les effets de son impermanence c'est-à-dire la disparition de sa vertu et de son bonheur. Bien que Diotime et Socrate ne se prononcent jamais clairement sur la question, nous verrons que leur discours suggère la possibilité que la vertu véritable mérite la gloire immortelle dans le jugement et la mémoire des dieux. Enfin, le chapitre consacré au *Phèdre* examinera l'aspect religieux de la droite pédérastie où Zeus joue le rôle de modèle et où l'éromène est un rappel constant des choses divines dont le souvenir apporte le bonheur. La relation entre Zeus et Ganymède évoque la possibilité que l'imitation aussi parfaite que possible de ce modèle

divin conduit à une communauté entre les dieux et les âmes non divines. Ainsi, l'âme désincarnée ne se contente plus du souvenir des choses divines ; elle peut être dans leur présence et vivre harmonieusement selon l'ordre divin établi par Zeus.

CHAPITRE I

La finitude

Les dialogues de Platon affirment que le bonheur est la fin que tous les humains visent. Ce bonheur est un état qui dépend de la connaissance et de la vertu. Cependant, le fait que l'humain ait une âme incarnée semble poser certaines difficultés quant à la connaissance et la vertu nécessaires à une vie heureuse.

Notre thèse entend démontrer que, paradoxalement³², la pratique cyclique de la pédérastie répond aux difficultés causées par cette incarnation. À cette fin, le premier chapitre analyse la finitude telle que décrite dans le *Banquet*, puis dans le *Phèdre*. Ainsi seront mises en évidence les différentes difficultés occasionnées par le corps en ce qui a trait à la connaissance et la vertu dont dépend le bonheur.

L'analyse des deux dialogues suit le même schéma argumentatif. En premier lieu est examiné en quoi consiste le bonheur. Ensuite est analysée l'anthropologie utilisée³³ par Platon. Enfin sont tirées les conclusions quant aux difficultés³⁴ que pose le caractère incarné de l'homme cherchant à être heureux.

³² Le chapitre un se limite à expliquer en quoi le corps est un obstacle au bonheur. Ce n'est qu'au chapitre trois qu'on constatera que le corps est aussi la solution au problème du bonheur.

³³ Je préfère l'emploi du terme « utilisé » plutôt qu'un terme comme « défendu » puisque l'emploi d'une certaine conception anthropologique par Platon ne veut pas nécessairement dire qu'il partage la conception en question.

³⁴ Pour les Grecs, la finitude est un fait de l'existence humaine contre lequel il est absurde de se battre. Cependant, il en va de la possibilité de vivre une vie heureuse de reconnaître ce qui est étranger au bonheur en l'homme pour ensuite établir une stratégie, un style de vie, aussi adapté que possible au but visé.

Le Banquet

Ayant une importance centrale dans la démonstration de notre thèse, le concept de bonheur se doit d'être examiné attentivement. Dans ce dialogue, il est analysé à partir du bonheur des dieux. Ainsi conceptualisé, le bonheur ne se borne pas à l'expérience humaine. Le but visé est de mettre en lumière en quoi consiste un bonheur parfait. Le chapitre explique donc en premier lieu comment la possession des bonnes choses rend le bonheur possible. Ensuite, en exposant l'anthropologie platonicienne, nous verrons en quoi l'homme répond aux exigences requises pour vivre un bonheur parfait ainsi que ce qui, dans son essence même, est étranger à un l'état béatifique perpétuel. Nous verrons que la finitude se caractérise de deux façons distinctes : l'homme est un être défini par le manque de ce qui le rend heureux et il est marqué par l'impermanence, caractéristique des êtres éphémères. Enfin, il sera possible de constater de façon plus exacte comment, et jusqu'à quel point, la finitude limite la possibilité du bonheur.

1 La quête du bonheur

Diotime a pour principe que c'est par la possession des choses bonnes que l'homme peut être heureux (204e) et que les dieux le sont (202d). Pour les hommes, la quête du bonheur passe donc par le désir de la possession des choses bonnes. La section qui suit cherche donc à clarifier ce que Diotime entend par « chose bonne ». Qu'est-ce qu'une bonne chose ? Y a-t-il des choses meilleures que d'autres ? Si oui, comment les distinguer ? Selon la présentation de la prêtresse, le bonheur du philosophe dépend de sa capacité à identifier correctement le plus grand bien et à le conserver à jamais. Le bien le plus grand étant de nature divine, Diotime expose non seulement ce qui apporte le bonheur perpétuel, mais aussi son lien avec les choses divines³⁵.

Après avoir réfuté le fait qu'Éros est un dieu (202d) puisqu'il n'est pas heureux, la discussion de Socrate et de Diotime sur la nature d'Éros porte sur le bonheur que tout homme vise. C'est ce désir qui permet de comprendre pourquoi les humains cherchent à posséder les choses belles et bonnes. Tous deux sont en accord sur le fait que c'est par la possession des choses bonnes que les humains heureux le sont (204e) et que tous sans exception visent ce bonheur (205a).

L'accord de Diotime et de Socrate sur le fait qu'il faut « posséder » quelque chose pour être heureux peut sembler quelque peu curieux. Toutefois, posséder les bonnes choses afin d'être heureux est pertinent pour celui qui considère que l'être humain est primordialement caractérisé par le manque, le défaut³⁶. En effet, si la conception de l'humain est caractérisée par le manque, il est normal que la posture fondamentale vis-à-vis du monde soit la recherche de la possession de la ou des choses qui manquent.

³⁵ On peut voir en 249c-d que les choses dont on se souvient, les Formes auxquelles les dieux doivent leur divinité, sont sacrées.

³⁶ C'est la première forme de finitude, dont il est question dans la section 2.

Suite à cet accord obtenu avec Socrate, Diotime récapitule et reprend son enseignement sur Éros en redéfinissant l'objet de l'amour comme suit : « Alors, l'objet de l'amour c'est, en somme, d'avoir à soi ce qui est bon, toujours. » (206a) Il est possible d'objecter que Diotime n'est nullement justifiée à ajouter ici « toujours »³⁷. Il faut concéder que l'argumentation de Diotime n'explique pas l'ajout de ce terme. Notons cependant que « toujours » n'est pas la seule traduction possible ; ἄει se traduit aussi pas « sans interruption » (cf. Bailly). L'important ici est donc que la chose qui apporte le bonheur ne soit, en aucun temps, perdue, car sa perte entraînerait la fin du bonheur. Ainsi, malgré la rapidité avec laquelle Diotime introduit ce terme, il va de soi que si l'on cherche à comprendre l'*eudaimonia* et que celle-ci consiste en la possession des bonnes choses, quelques caractéristiques sous-entendues par Diotime quant à ces choses et le bonheur doivent être présentes pour considérer que cette fin est parfaitement atteinte. La prêtresse n'explique pas à Socrate la nécessité de telles caractéristiques. Ce qui suit est donc une extrapolation logique du lien entre ce qu'elle affirme et ce qu'impliquerait une parfaite *eudaimonia* caractéristique des dieux.

1.1. Qu'est-ce qu'une chose parfaitement bonne ?

Première caractéristique : le bonheur parfait suppose la possession d'une chose parfaitement bonne, sinon le bonheur pourrait être plus grand en possédant une chose de qualité supérieure. Les Mystères de Diotime font d'ailleurs voir que le but est précisément de s'élever et de posséder quelque chose qui est toujours plus beau et plus

³⁷ Rhodes considère que « Diotime » ne fait que procéder à une ruse rhétorique où Socrate veut inclure la question de l'immortalité puisque Agathon est intéressé à demeurer éternellement jeune. cf. J. M. Rhodes, *Eros, Wisdom, and Silence*, Columbia/London, University of Missouri Press, 2003, p. 331. Pourtant, que le thème intéresse particulièrement Agathon ne veut nullement dire que ce qui est affirmé est faux ou insoutenable. Comme Socrate l'affirmera dans le *Phèdre*, la véritable rhétorique s'adapte à son interlocuteur, mais connaît et dit la vérité.

bon, cela en l'engendrant soi-même (cf. chapitre III, section 1.5). C'est pour cette raison que nous affirmons que le bonheur visé par Diotime cherche à être parfait. Un tel bonheur dépend donc de la possession d'une chose parfaitement bonne.

Seconde caractéristique : il faut aussi que la possession de cette chose soit permanente. Effectivement, on pourrait considérer comme tragique de posséder une chose qui fait notre bonheur et la perdre ensuite. Un tel bonheur ne serait pas parfait en termes de durée. Qu'un bonheur ait la plus grande durée possible nous conduit à la troisième et dernière caractéristique : la perfection implique l'immuabilité. Il faut donc que la chose ainsi que celui qui la possède soient immuables. Cette immuabilité n'est peut-être pas possible pour un humain, peut-être est-ce là l'apanage des dieux. Mais, c'est dans une telle possession que se trouve la parfaite *eudaimonia* que cherchent les humains, et c'est cette possibilité que Diotime examine dans le stade quatre de ses Mystères (cf. Chapitre III, section 1.4) lorsqu'elle décrit le Beau (211a) comme étant parfaitement beau, immuable et sans naissance ni mort. Bref, ce que Diotime affirme à propos de la possession perpétuelle des choses bonnes est cohérent si l'homme cherche le bonheur *parfait* par la possession de ce qui lui fait défaut.

1.2. La possession d'une Forme

Le bonheur humain dépend de la possession ininterrompue des choses bonnes. Idéalement, il s'agit d'une chose parfaitement bonne, seulement bonne et éternellement bonne. Dans la littérature platonicienne secondaire, on fait habituellement ici référence aux Formes ou aux Idées³⁸. Nous n'entrerons pas ici dans cette discussion qui englobe à

³⁸ Il est possible de distinguer, chez Platon, les Formes et les Idées. Par exemple, Pradeau explique que l'usage du terme « forme » fait parfois en sorte qu'on perd de vue la forme et la chose (l'idée qui n'est qu'intelligible) dont elle est la forme, cf. J.-F. Pradeau, *Platon, l'imitation de la philosophie*, Paris, Aubier, 2009, p. 181. Toutefois, il note aussi que Platon n'utilise pas εἶδος dans le sens d'« Idée » dans le *Banquet*

la fois l'épistémologie et l'ontologie platoniciennes. Pour la présente démonstration, nous nous limiterons à ce qui concerne la recherche de la possession des choses bonnes permettant le bonheur.

Selon Brès, on peut considérer que : « Dans les grands dialogues de la maturité (*Phédon, Banquet, République, Phèdre*) Platon semble vouloir insister sur l'*attitude* du philosophe envers les idées beaucoup plus que sur leur existence métaphysique ou sur leur valeur logique³⁹. » C'est précisément en cette qualité que les Formes seront considérées dans la démonstration de notre thèse : les Formes sont ce que le philosophe cherche à saisir afin de mettre fin de façon aussi parfaite que possible à l'ignorance qui l'affecte. Les Formes sont ainsi ce qui répond à notre désir de parfaite *eudaimonia*. En ce qui concerne la qualité et la durée, elles possèdent les caractéristiques pour donner accès au bonheur perpétuel visé. Ces Formes sont en effet la perfection *visée*. Elles manifestent les qualités que l'homme *devrait* avoir pour s'assurer une parfaite *eudaimonia*.

2 Les caractéristiques de la finitude

Le bonheur parfait et perpétuel passe par la possession de choses divines : les Formes. Les dieux sont tous heureux parce qu'ils possèdent les choses bonnes (202c), c'est-à-dire les Formes. Cette possession leur est assurée. Diotime donne en exemple la connaissance : les dieux n'ont pas besoin de désirer la connaissance, ils sont savants (203e-204a). La connaissance et les autres bonnes choses font essentiellement partie de

(*ibid.*, p.25, note de bas de page 1) et il n'a ce sens qu'une seule fois dans le *Phèdre*, à 249b1 (*ibid.*, note de bas de page 8). Notre thèse ne s'attarde pas à cette occurrence puisqu'il y est question de l'εἶδος de l'homme [ἀνθρώπου εἶδει], donc du fait que l'âme a vécu sous « forme » humaine – ou encore, vécu selon le cadre de ce qu'est l'Idée de l'homme – et que mon analyse de cet extrait porte plutôt sur la finalité d'une telle âme. De plus, afin d'éviter de nombreuses confusions lors des citations où les commentateurs ne distinguent pas entre « Idée » et « Forme », nous employons ici toujours « Forme », même s'ils utilisent « Idée ».

³⁹ Y. Brès, *La psychologie de Platon*, Paris, Presses universitaires de France, 2e éd. 1973, p. 201. Italiques de l'auteur.

l'être des dieux. Malheureusement pour l'homme, il ne possède pas naturellement la science. Le philosophe, contrairement à l'ignorant (204a), ne se satisfait pas de son ignorance : plein d'*éros*, il tend vers le savoir (204b). Il a ce désir parce qu'il reconnaît son ignorance, son manque. Tout comme Éros (cf. Chapitre II, section 1.1), c'est parce qu'il ne possède pas les belles et les bonnes choses qu'il les désire. C'est en ce manque que consiste le premier type de finitude auquel est aux prises le philosophe : son être ne contient pas en lui-même ce qu'il lui faut pour être heureux.

Ce type de finitude entraîne des difficultés lorsqu'il est question de posséder la connaissance ou autres bonnes choses rendant heureux. Ce qui suit traite donc des êtres humains en tant qu'êtres de manque. En particulier, nous analyserons plus en détail l'anthropologie platonicienne et son lien au désir : l'humain désire parce qu'il lui manque quelque chose de fondamental. Il doit se tourner vers autre chose que lui-même pour être heureux.

Le thème du désir, ici de l'*éros*, est inextricablement lié à celui du manque pensé comme finitude⁴⁰ qui se fait sentir comme obstacle au bonheur et qui exige une réaction. Platon traite de cette finitude qui caractérise l'humain sous plusieurs angles, notamment politique, épistémologique, éthique et érotique. Chacun de ces thèmes pouvant recevoir un travail exhaustif et volumineux, on se donne pour tâche ici d'approfondir la question érotique⁴¹. Dans ce qui suit, nous analyserons l'aspect érotique de l'anthropologie platonicienne, c'est-à-dire ce que l'homme vise et ce que cela nous dit sur ce que l'homme est et n'est pas.

⁴⁰ Explorant la notion de finitude telle que présentée par Platon dans le *Banquet*, on verra (cf. chapitre I, section 2.1) que le manque est une partie fondamentale de la conception grecque de la finitude.

⁴¹ La question éthique a aussi un certain lien, qui sera exploré quelque peu ici. Cependant, la question a été traitée de façon plutôt complète notamment par A. Merker, *Une morale pour les mortels : L'éthique de Platon et d'Aristote*, Paris, Les Belles Lettres, 2011.

2.1 Ἐνδεής

Un terme qualifiant particulièrement bien la condition humaine dans ce qu'elle a de fini est *endeès*. Les sens courants d'*endeia* sont : besoin, manque, indigence⁴². Ce terme nous ramène au mythe de la naissance d'Éros raconté par Diotime. Elle affirme qu'à cause de sa mère il est : « ἀεὶ ἐνδεῖα ξύνοικος⁴³ » (203d3-4). Il faut comprendre que la condition plus négative d'Éros est aussi la nôtre⁴⁴. Il ne faudrait pas pour autant commettre la même erreur que le jeune Socrate et, dans une pensée binaire, croire que manquer des choses bonnes et belles fait du philosophe une personne attachée au mauvais et au laid. Comme l'écrit Dixsaut⁴⁵, celui qui a conscience de son indigence⁴⁶ et qui philosophe est une personne qui fuit ce qu'il a de mauvais pour tenter de s'élever vers le savoir, le beau et le bon. Ceux qui philosophent chercheront à arriver à leur fin d'une façon analogue à Éros, ils ne sont pas comme les autres hommes qui se contentent de leur manque de bonté et de leur ignorance.

Le type de manque dont parle Diotime concerne l'essence même de l'être humain. Kosman⁴⁷ affirme que ce terme indique non seulement qu'il y a un manque auquel l'homme répond par un désir, mais que la chose manquante est nécessaire et que l'homme a, d'une certaine façon, droit à cette chose qu'il lui faut. Cette interprétation du

⁴² A. Merker, *Une morale pour les mortels : L'éthique de Platon et d'Aristote*, Paris, Les Belles Lettres, 2011, p. 26.

⁴³ « toujours intimement lié au manque ».

⁴⁴ Le prochain chapitre développe davantage ce parallèle.

⁴⁵ M. Dixsaut, *Le naturel philosophe : Essai sur les Dialogues de Platon*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1985, p. 123.

⁴⁶ Il y a ici une distinction à faire. Lorsque Platon écrit à propos d'Éros, l'action de ce dernier se fait sentir sur tous, mais ne produit son effet optimal (engendrer la vertu véritable) que sur les personnes au tempérament philosophique. Comme l'affirme Diotime : « On ne désire pas une chose quand on ne croit pas qu'elle vous manque ». (204a)

⁴⁷ L. A. Kosman, « Platonic Love » dans W. H. Werkmeister (dir.), *Facets of Plato's Philosophy, Phronesis*. Suppl. Vol. 2. Assen/Amsterdam, Van Gorcum, 1976, p. 59. Démontrant le même point, cf. aussi A. Merker, *Une morale pour les mortels : L'éthique de Platon et d'Aristote*, Paris, Les Belles Lettres, 2011, p. 14.

terme *endeès* va sans doute plus loin que l'usage normal du terme, mais elle concorde avec la présentation de la nature humaine de Diotime.

L'*éros* est associé au désir d'acquisition de choses qui manquent, de choses qu'il faut à l'homme. Halperin présente à ce sujet la différence, et la ressemblance, entre les appétits et les désirs de type érotique :

[...] *appetite* refers to a longing for pleasure, (physical pleasure, most commonly) which aims at and is capable of achieving terminal gratification, usually by means of possessing some object in the world ; *desire*, by contrast, cannot be definitively satisfied, certainly not by acquiring its object, because it is aroused by a perception of value in things and so neither terminates in nor is fully consummated by the possession of any concrete entity⁴⁸.

Une telle compréhension du désir n'est pas donnée à tous. Il est nécessaire d'avoir un discernement assez fin du phénomène pour saisir que le désir va au-delà de l'objet visé pour chercher à atteindre une valeur plus grande et intangible. Une telle compréhension ne se limite pas aux seules paroles de Diotime et de Socrate puisque Aristophane reconnaît que le désir humain est mystérieux et va au-delà de l'objet conscient et immédiat du désir. C'est Aristophane qui, le premier parmi les invités du banquet, comprend qu'Éros est une divinité négligée parce que l'on ne saisit pas son pouvoir (189c) ; ce pouvoir est de nous restituer ce qui nous manque, ce que nous cherchons sans cesse sans toutefois être capables d'identifier précisément ce qu'est l'objet réel de nos désirs (192d-e). Pour cette raison, le désir n'est que partiellement et temporairement satisfait par la possession d'un objet. Toutefois, cette possession n'assure jamais la possession totale de la véritable fin visée. Le désir se calme ainsi parfois par la possession d'un objet, mais n'est jamais satisfait complètement et perpétuellement. C'est pour cette raison qu'aucun des objets sensibles de désir présentés dans les Mystères (Cf. chapitre III, section 1) n'est digne d'être l'objet exclusif de désir. Le Beau est la seule chose

⁴⁸ D. M. Halperin, 1985. « Platonic Erôs and What Men Call Love », *Ancient Philosophy* 5, p. 170.

pouvant satisfaire et mettre un terme à l'*éros*, mais l'homme ne peut pas perpétuellement posséder cette Forme. Dans la succession des stades, on comprend que l'initié passe rapidement de la contemplation à l'engendrement de la vertu (cf. chapitre III, sections 1.4 et 1.5) – où le Beau n'est plus contemplé.

Que l'humain soit marqué par le manque ne signifie pas qu'il doit se résigner, bien au contraire. C'est précisément ce manque qui fait de lui une personne active. Merker présente la situation en ces termes : « De cette modalité générale d'un être "en défaut" (*endeès*) jaillit une "tension" (*orexis*)⁴⁹, qui n'est rien d'autre que le désir chez les êtres vivants. Le désir est à l'origine de tout mouvement et de toute action⁵⁰. » Aussi divers soient-ils, tous les mouvements humains ont la même origine, le manque, et la même finalité, l'*eudaimonia*. Ce manque qui caractérise l'être humain est ce qui le fait éprouver de l'*éros* pour le bonheur⁵¹.

2.2 Humanité éphémère marquée par l'impermanence

Puisque l'humain ne peut pas posséder les Formes qui feraient son bonheur, l'alternative présentée par Diotime est de créer soi-même une chose bonne apportant l'*eudaimonia*⁵². Étant issue d'un acte créatif, la chose engendrée est plus proche et accessible à celui qui l'a créée que le sont les Formes accessibles seulement aux dieux. La finitude entraîne cependant d'autres difficultés. Il y a un second effet de la finitude affectant non seulement l'homme, mais aussi toute réalité sensible : l'impermanence.

⁴⁹ Le terme *orexis*, bien qu'il s'applique à ce que Socrate présente du philosophe dans le *Banquet*, n'est pas un terme employé par Platon, mais par Aristote.

⁵⁰ A. Merker, *Une morale pour les mortels : L'éthique de Platon et d'Aristote*, Paris, Les Belles Lettres, 2011, p. 14.

⁵¹ C'est pour cette raison que le prochain chapitre aborde le lien entre Éros et le bonheur visé.

⁵² Le fonctionnement d'une telle entreprise est expliqué dans le chapitre trois.

Dans une présentation teintée d'héraclitéisme, Diotime affirme qu'absolument tout en l'homme meurt et doit être remplacé. La formule héraclitéenne selon laquelle : « Tout passe et rien ne demeure⁵³ » caractérise non seulement le corps de l'homme et la nature, mais aussi l'âme et la connaissance qui participent ici⁵⁴ à la réalité sensible. Pour Héraclite, cette conception de la réalité ne posait pas nécessairement problème⁵⁵ puisqu'il est possible de connaître le *Logos* et de vivre selon le *Logos*. Diotime y décèle toutefois un problème de taille : même pour le philosophe qui aurait réussi à accomplir quelque chose de parfaitement bon, le rendant heureux, il est assuré que ce bonheur ne durera pas, car il glisse sans cesse entre les mains de celui qui tente de le saisir.

Ce qui explique le caractère impermanent de l'humain est son inscription dans le temps. Ce n'est pas nécessairement que tout être vivant dans le temps soit impermanent. Par exemple, les dieux d'Homère, bien qu'étant présents et actifs dans le monde, ne subissent pas les maux que les hommes associent au temps : vieillir, faiblir, mourir. Comme l'écrit Collobert : « Les dieux connaissent cette éternelle jeunesse que les hommes recherchent en vain [...] et qui fait qu'ils ne sont pas soumis aux mêmes pouvoirs du temps que les hommes⁵⁶. » Le temps est vécu comme une limite seulement chez les êtres éphémères⁵⁷. C'est chez de tels êtres que le temps fait alliance avec la finitude et prend son caractère destructeur⁵⁸. Ce constat ne conduit pas nécessairement au fatalisme. Comme Homère l'a fait en immortalisant des héros en chantant leurs gestes

⁵³ Citant le *Cratyle* où se trouve ce fragment, cf. Héraclite, *Fragments* trad. J.-F. Pradeau, Paris, Garnier Flammarion, 2002, p.100.

⁵⁴ Le statut de l'âme n'est pas le même, par exemple, dans le *Phèdre* (cf. Chapitre I, section 4.1).

⁵⁵ Épicure, ayant une vision assez voisine du monde et de l'âme comme étant composés d'atomes sans cesse en mouvement, n'y voyait pas non plus de problème en ce qui concerne le désir d'être heureux.

⁵⁶ C. Collobert, *Parier sur le temps : La quête héroïque d'immortalité dans l'épopée homérique*, Paris, Les Belles Lettres, 2011, p. 50.

⁵⁷ *Ibid.* p. 85.

⁵⁸ *Ibid.* p. 12.

épiques dans des chants répétés sans cesse – s’immortalisant lui aussi du même coup⁵⁹ –, Diotime soutient qu’il est possible de changer sa manière d’être affecté par le temps afin d’en subir moins d’effets négatifs⁶⁰.

Le terme « éphémère » est associé d’abord à l’idée de la mort qui nous attend à la fin d’une courte vie, mais l’élément central de ce qui caractérise l’être éphémère est l’inconstance. L’humain, contrairement aux dieux, est l’être qui change dans le temps. C’est en ce sens qu’il est tout à fait justifié d’associer le terme « éphémère » à la mort puisque celle-ci est le plus grand et dernier changement que connaît l’humain. L’impermanence peut être considérée comme une cause fondamentale de l’inconstance, que celle-ci soit physique, psychique ou morale.

Sur le sens premier d’« éphémère », Fränkel écrit : « Ἐφήμερος, in early Greek literature, does not mean “creature of one day, short-lived” but “subject to the (changing) day, variable,” and the term implied that, along with the shifts and changes of a man’s life, his outlook and character fluctuate ; thus man is unsubstantial and a mere “shadow in a dream⁶¹.” » L’essence de l’homme est son caractère éphémère, le rendant étranger à l’être immuable des Formes⁶² et des dieux⁶³. « Éphémère » évoque surtout les concepts

⁵⁹ À ce propos, cf. *Ibid.* p.234-239.

⁶⁰ Nous verrons dans le chapitre quatre que chez Diotime, comme chez Homère, bien que le temps humain soit linéaire, il est possible de prendre part aussi à un temps cyclique.

⁶¹ H. Fränkel, 1946. « Man’s ‘Ephemeros’ Nature According to Pindar and Others » *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 77, p. 131.

⁶² Nous verrons au chapitre quatre (section 1) que l’explication de ce qu’est la Forme du Beau par Diotime donne lieu à un modèle de permanence parfaite que l’homme doit tenter d’imiter.

⁶³ Allant dans le même sens, mais accordant encore un peu plus d’importance à l’aspect temporel de la vie humaine, Vernant écrit : « Cette inconstance d’un corps livré aux vicissitudes du temps qui coule sans retour fait des humains ces créatures que les Grecs, pour les opposer à “ceux qui sont sans cesse” – les dieux dans la perpétuité de leur pleine présence – ont baptisées du nom d’éphémères : des êtres dont la vie se déroule au quotidien, au jour le jour, dans le cadre étroit, instable, changeant d’un “maintenant” dont on ne sait jamais s’il aura une suite ni ce qui le suivra. » cf. P. Vernant, *L’individu, la mort, l’amour : Soi-même et l’autre en Grèce ancienne*, Paris, Gallimard, Folio histoire, 1989, p. 14.

de fluctuation et de temporalité⁶⁴. C'est pour cette raison que nous nous permettons d'employer « éphémère » comme synonyme de « impermanent ».

Dans la présentation que fait Diotime du désir d'immortalité qui anime l'homme, la mortalité et l'inconstance sont fortement liées. L'aspect éphémère de l'être humain est bien connu des Hellènes, mais Diotime cherche à faire comprendre qu'il est encore plus mystérieux qu'on pourrait le croire. Il est si fondamental qu'il va à l'encontre de ce qui *semble* le plus constant.

En premier lieu, le corps humain semble persister, mais il connaît en fait un nombre incalculable de morts⁶⁵ et de substitutions. Dans une compréhension du corps humain encore partagée par la science moderne, elle affirme : « En effet, quand on dit de chaque être qu'il vit et qu'il reste le même de l'enfance à la vieillesse –, cet être en vérité n'a jamais en lui les mêmes choses. Même si l'on dit qu'il reste le même, il ne cesse pourtant, tout en subissant certaines pertes, de devenir nouveau, par ses cheveux, par sa chair, par ses os, par son sang, c'est-à-dire par tout son corps. » (207d-e) L'apparence de continuité dépend donc du remplacement efficace des pertes physiologiques. On peut toutefois comprendre que malgré ces remplacements, l'apparence de permanence n'est efficace qu'à court terme. Par l'accumulation des années, les différences entre « remplaçant » et « remplacé » deviennent évidentes.

Partant du même principe de changements perpétuels, mais l'appliquant cette fois à des réalités moins corporelles quoique tout de même présentées comme étant logées dans le corps, Diotime affirme : « Et cela est vrai non seulement de son corps, mais aussi

⁶⁴ Dans un article démontrant le même point, cf. : P. Vidal-Naquet, 1960. « Temps des dieux et temps des hommes : Essai sur quelques aspects de l'expérience temporelle chez les Grecs » *Revue de l'histoire des religions* 157/1, p. 61.

⁶⁵ Dans la présentation de Diotime de la nature humaine, il ne faut pas nécessairement voir un caractère absolu à la mort. « Mort » y prend le sens de « perte » ou encore « disparition ».

de l'âme. Dispositions, caractère, opinions, désirs, plaisirs, chagrins, craintes, aucune de ces choses n'est jamais identique en chacun de nous ; bien au contraire, il en est qui naissent, alors que d'autres meurent. » (207e) En ce sens, aucune caractéristique en l'âme n'est assez permanente et constante pour affirmer qu'il s'agit là de son essence⁶⁶. Rien en l'âme n'est assez permanent pour demeurer éternellement le même. Ni le corps, ni l'âme ne semblent propices à l'immortalisation.

En dernier lieu, Diotime affirme : « Mais il y a beaucoup plus déroutant encore. En outre, en effet, certaines sciences naissent en nous tandis que d'autres meurent, ce qui fait que, en ce qui concerne les sciences, nous ne sommes jamais les mêmes ; qui plus est, chaque science en particulier subit le même sort. Car ce que l'on appelle "recherche" suppose que la connaissance peut nous quitter. » (207e-208a). Même si l'homme parvient à atteindre la connaissance des Formes, il lui est impossible de conserver cette science. La possession parfaite et perpétuelle des choses bonnes semble impossible à des humains ainsi constitués⁶⁷.

L'homme est donc éphémère à plusieurs égards. Un problème majeur survient lorsqu'il tente de conserver les belles et bonnes choses : étant un être marqué par l'oubli, son savoir est évanescent. L'oubli de la science est ce qui donne sens à l'acte de la recherche : « Car ce que l'on appelle "recherche" suppose que la connaissance peut nous quitter. L'oubli réside dans le fait qu'une connaissance s'en va, alors que la recherche, en cherchant à produire un souvenir nouveau qui remplace celui qui s'en est allé, sauvegarde la connaissance en faisant qu'elle paraît rester la même. » (208a) D'abord, comme on l'a

⁶⁶ Son essence serait d'être impermanent.

⁶⁷ Pour contrecarrer les effets d'une telle constitution, Diotime met en place les Mystères aux stades fixes dont la répétition permet la conservation du bonheur, de la connaissance et de la vertu (cf. chapitre III, section 2 ; chapitre IV, sections 1.4 et 2).

vu, la connaissance n'est pas assurée de façon permanente, il faut « re-chercher », chercher à nouveau. Ensuite, la recherche ne permet pas d'accéder une seconde fois au souvenir initial. Enfin, le nouveau souvenir n'est pas identique à celui qu'il remplace, il lui est simplement semblable⁶⁸. Donc, la recherche ne permet pas de mettre fin au caractère impermanent de la possession de la science : la connaissance se transforme en souvenir, qui se transforme avec le temps en un simulacre de connaissance de moins en moins exact. Pour le philosophe ayant réussi à contempler le Beau, le souvenir de cette contemplation n'est pas la contemplation elle-même, elle est de qualité inférieure à l'expérience réelle.

2.3 L'impossibilité du bonheur perpétuel

Être dans un état perpétuel de bonheur exigerait de l'homme qu'il possède perpétuellement les choses bonnes qui procurent le bonheur. Les dieux sont dans un état perpétuel d'*eudaimonia* puisqu'ils possèdent tous et toujours les choses bonnes. L'homme n'a pas un tel privilège. C'est donc à dire que l'essence humaine n'est pas suffisante pour être heureux de façon autarcique. Le manque n'implique cependant pas nécessairement que l'humain soit voué à une vie de misère où le bonheur serait inaccessible. Le chapitre deux montrera qu'Éros est d'une grande aide pour en venir à posséder ce qui fait défaut. Éros est celui qui fait sortir hors de soi pour aller vers ce qui est beau et bon.

Malheureusement pour le philosophe, la finitude entraîne une autre sorte de difficulté. Comme c'est le cas de tous les êtres éphémères, l'humain est marqué par

⁶⁸ Le souvenir ne ramène pas à la connaissance initiale, mais à une nouvelle qui est, dans le meilleur des cas, assez semblable pour s'y méprendre. C'est là, en fait, une expérience humaine qu'on peut remarquer. N'importe qui ayant déjà eu une expérience du type « eurêka ! », où finalement la compréhension d'un problème semble complète et parfaite, sait aussi que lorsque la réponse trouvée est revisitée par la suite, elle a perdu beaucoup de son lustre et la compréhension semble moins profonde, moins significative.

l'impermanence : tout en lui en vient à disparaître. Ainsi, même s'il venait à posséder la connaissance, la vertu ou les autres choses bonnes, sa science et sa bonté se dégraderaient par l'effet du temps. Ceci veut dire qu'il est impossible pour l'humain d'être dans un état de bonheur perpétuel. C'est la nature humaine elle-même qui rend impossible l'atteinte du type de bonheur que connaissent les dieux. Bref, non seulement le corps, mais l'âme et même la connaissance des humains sont affectées par le temps, rendant le bonheur divin impossible.

Évidemment, cette constatation n'est pas un appel au renoncement. L'humain veut être heureux et doit tenter de l'être. Bien que le bonheur perpétuel soit hors d'atteinte, le chapitre trois démontrera que la dimension cyclique de la pédérastie permet une vie heureuse où le bonheur est entretenu et recréé. Ainsi, même pour celui qui est affecté par le temps, le bonheur est possible. Mais, ce bonheur demande beaucoup d'industrie pour *ressembler* à un bonheur perpétuel.

Le Phèdre

Ce dialogue a plusieurs points en commun avec le *Banquet*. Les humains veulent être heureux, mais le bonheur parfait est une affaire divine. Il y a cependant de nombreuses différences qu'il faut ici relevées. Dans un premier temps, le concept de bonheur sera analysé. Encore une fois, celui-ci est fortement lié aux choses divines. Le bonheur décrit est donc, fondamentalement, le bonheur des dieux. Ensuite, l'analyse de l'âme humaine telle que définie dans ce dialogue permettra de comprendre en quoi consiste exactement la différence empêchant l'homme d'être aussi heureux que les dieux. Dans le *Phèdre*, la principale difficulté éprouvée par l'homme est l'oubli des choses divines – c'est-à-dire des Formes et du dieu. Nous montrerons que l'incarnation et l'intempérance sont les causes principales d'un tel oubli. Enfin, nous constaterons à quel point la condition humaine est étrangère au bonheur que vivent les dieux.

Avant d'analyser la palinodie de Socrate, voici quelques considérations sur le statut épistémologique du mythe. D'abord, Socrate met en garde que son récit sert à illustrer à quoi ressemblent les âmes divines et leur relation aux Formes (246a). Une compréhension purement littérale n'est donc pas de mise. Socrate spécifie qu'il raconte un mythe au sujet de l'âme puisque cela n'excède pas les possibilités humaines, contrairement au discours en tout point divin qu'il faudrait pour décrire qu'elle sorte de chose l'âme est. Bref, le mythe philosophique permet de parler d'une part de la réalité⁶⁹ lorsqu'il est impossible, trop long, ou inefficace d'en offrir la science.

⁶⁹ Collobert spécifie que l'image copie quelque chose qui ne peut pas être pleinement présent et que, à cet égard, l'image est nécessairement une image incomplète : cf. C. Collobert, 2012. « Myth as Informative *Phantasmata* » dans C. Collobert, P. Destrée, F. J. Gonzalez (codir.), *Plato and Myth : Studies on the Use dans Status of Platonic Myths*, Leiden/Boston, Brill, p. 89.

Puisqu'un mythe philosophique est une image qui touche à la vérité, sous un aspect ou un autre, mais pas sous tous ses aspects, et puisqu'il est porteur de vérité, il faut l'interpréter. L'interprétation a ici un but pédagogique. À ce sujet, Dixsaut écrit : « The truths enclosed in images are not true because of their conformity to experience ; 'touched' by the desiring soul, they impose on it an orientation that is right but unreasoned, they are principles on which correct actions can be based. »⁷⁰ C'est en ce sens que j'interprète la palinodie de Socrate comme référant d'abord et avant tout aux effets bénéfiques de la pédérastie (et non pas comme une description réelle de ce qui se passe une fois l'âme désincarnée).

⁷⁰ M. Dixsaut, 2012. « Myth and Interpretation » dans C. Collobert, P. Destrée, F. J. Gonzalez (codir.), *Plato and Myth : Studies on the Use dans Status of Platonic Myths*, Leiden/Boston, Brill, p. 32-33.

3 La quête du bonheur

Dans le *Phèdre*, l'âme humaine n'est pas complètement dépourvue de connaissance des Formes. En effet, Socrate présente un mythe selon lequel la condition actuelle de tout être vivant dépend de la vision, ou non vision, de la pure réalité que sont les Formes. Dans une affirmation encourageante pour le philosophe, il affirme : « Comme je l'ai dit en effet, toute âme humaine a, par nature, contemplé l'être ; sinon elle ne serait pas venue dans le vivant dont je parle [les humains] » (249e). Tout être humain a donc, déjà présent en lui, la connaissance qui permet de bien vivre et ainsi être heureux.

Malheureusement pour lui cependant, le fait d'être incarné entraîne la finitude. En effet, les âmes ayant abouti sur terre sont celles qui, pleines d'oubli et de perversion, se sont alourdies et se sont implantées en des corps (248c-d). Toute âme humaine a donc déjà contemplé les Formes pour ensuite les oublier. Elle ne se nourrit donc pas de vérité, mais d'opinion (248b). N'ayant plus le souvenir de la vérité, les humains vivent leur vie tristement, selon des opinions non conformes à la réalité.

3.1 Le modèle divin du bonheur

Socrate raconte à Phèdre comment les âmes, divines ou non, contemplent la vérité. Les âmes divines, dans une grande procession, accomplissent parfaitement le trajet et en retirent tous les bénéfices : elles se rendent au banquet où elles se nourrissent de vérité en contemplant, dans une béatifique vision, les Formes (247d). Ce modèle fait voir deux choses. Premièrement, il donne un exemple que l'homme doit tenter d'imiter s'il veut être aussi sage et heureux que les dieux. Deuxièmement, le modèle rend évident que l'humain n'est pas un dieu et que le souvenir parfait de la totalité de la réalité ne lui est pas accessible.

Plusieurs interprétations de la procession divine (246d-247c) sont possibles : épistémologique, théologique, rhétorique, anthropologique. La lecture proposée ici concerne la finitude et l'immortalité dans leurs considérations anthropologiques. Socrate y présente un modèle divin parfait où la vitalité et l'ordre des dieux leur donne accès à la connaissance et au bonheur. C'est à la condition de pouvoir les imiter que certains hommes pourront ne plus avoir à se réincarner.

Socrate affirme que les dieux, les démons et les autres âmes prennent part à une grande procession céleste où tous cherchent à contempler la plaine de vérité qui se trouve au-delà de la voûte céleste. Comme le note Nicholson, les dieux tout autant que les hommes ont besoin d'aller contempler l'être pur : « [...] the gods of the *Phaedrus* are not objects of philosophical thought. True being is what the philosopher is seeking and seeing, and the gods appear as the companions and leaders of the philosophers. The gods too are gazing out beyond the heavens to see Justice itself, and the other ideas ; the philosopher's aspiration is to bring in to view, not the gods, but that which the gods themselves are seeing⁷¹. » Cela est important puisque nous verrons que le *Phèdre* accorde une grande importance à l'imitation du dieu⁷². Dans ce processus d'imitation, la finalité n'est pas de comprendre les dieux. L'âme cherche à nourrir ses ailes⁷³ (248b-c) en se

⁷¹ G. Nicholson, *Plato's Phaedrus : The Philosophy of Love*, West Lafayette, Purdue University Press, 1999, p. 137.

⁷² cf. chapitre IV, section 3

⁷³ Les ailes sont dans ce dialogue une métaphore représentant ce qui a pour nature d'élever ce qui est lourd, matériel (246d) : ce qui peut élever le matériel vers le spirituel. C'est donc l'aile, par l'entremise de la force d'Éros, qui permet à l'âme de s'élever jusqu'aux Formes divines. En route vers la Forme du Beau et les autres Formes, l'homme rencontre des choses belles, sages et bonnes qui participent à nourrir et fortifier ses ailes (246d-e). Bref, l'âme cherche à atteindre les Formes et ce qui l'aide le plus dans cette quête est d'être en présence de choses qui ressemblent aux Formes, choses que l'homme désire et peut atteindre.

nourrissant de ce qui fait en sorte qu'un dieu est un dieu (249c), et cette nourriture est la réalité pure que sont les Formes⁷⁴.

Les dieux n'ont aucune difficulté à accéder à ce qui les rend immortels et heureux. Ce faisant, ils donnent un modèle de ce que devrait faire l'humain s'il n'était pas limité par la finitude. Une part de la facilité de l'entreprise divine revient à la gouvernance de Zeus⁷⁵ qui est le chef de file, montant dans le ciel et mettant en ordre toutes choses (246e). Le modèle divin implique donc que les âmes non divines, ainsi que divines, doivent suivre l'ordre établi par ce dieu. Cette harmonie divine est un spectacle apportant le bonheur à celui qui en est témoin (247a). *Le bonheur divin n'est donc pas seulement vécu dans la contemplation ; il résulte aussi de la participation à l'harmonie divine instaurée par Zeus.*

Établies en rangs, certaines âmes le suivent directement. D'autres, réparties dans dix autres rangs, ont à leur tête les autres dieux de l'Olympe. Une seule exception, Hestia reste dans la demeure des dieux (246e-247a). La signification d'Hestia demeurant toujours sur terre n'est pas évidente, mais une certaine interprétation établit bien le fondement et la portée de ce que permettent les pratiques initiatiques – dont la pédérastie fait partie. Hadot, ayant une lecture se rapprochant du souci des pratiques de nature religieuse que notre thèse cherche à mettre en évidence, interprète ainsi le rôle d'Hestia : « Le foyer est ainsi en quelque sorte l'enracinement dans la Terre, qui est elle-même

⁷⁴ Philip, dans son étude sur la récurrence du thème de la nourriture dans le *Phèdre*, note la différence radicale entre la nourriture dont se régalaient *activement* les dieux et les philosophes dans le lieu supracéleste et celle offerte par Lysias à ses convives *passifs* au début du dialogue. Le caractère actif de la contemplation de la réalité (ainsi que sa remémoration) laisse entendre l'importance d'accepter l'influence vivifiante d'Éros (cf. chapitre III, section 6.1) dans la quête de la connaissance. cf. A. Philip, 1981. « Récurrences thématiques et topologie dans le *Phèdre* de Platon » *Revue de métaphysique et de morale* 86/4, p. 458-459.

⁷⁵ L'homme a lui aussi beaucoup à gagner en se plaçant sous sa gouverne.

Hestia, centre immobile de l'Univers. Mais le foyer, c'est aussi le point de contact avec les dieux supérieurs, le point d'où s'élève la fumée de l'encens ou des sacrifices⁷⁶. » Cette lecture indique ce à quoi on peut s'attendre d'une pratique religieuse de la droite pédérastie. On peut comprendre qu'Hestia, et les rituels qui la concernent, est toujours présente auprès des humains. Elle est un point permanent⁷⁷ faisant le lien entre l'homme et le divin, mais jamais elle ne se rendra directement aux Formes. C'est là une chose qui caractérise à la fois Hestia et la pédérastie ; leurs rituels sont des voies fiables vers lesquelles on peut toujours se tourner pour initier un mouvement vers un niveau supérieur de réalité. Toutefois, l'atteinte des Formes va au-delà du simple geste rituel. Le geste rituel est le point de départ, pas une fin en soi. Le rituel initie le mouvement vers les Formes en rappelant l'existence d'une réalité divine qu'il faut connaître et imiter jusqu'à s'en rendre aussi semblable que possible. Mais le rituel n'assure pas l'aboutissement du mouvement qu'il initie.

Alors que les dieux sont certains de la réussite de leur ascension, les âmes non divines n'ont pas la même certitude. D'un côté, chaque fois que les dieux se rendent au-delà de la voûte céleste, ils contemplent parfaitement et facilement la réalité. Un dieu a la capacité de passer complètement de l'autre côté du ciel afin de « s'installer » sur le dos du ciel (247b-c). C'est le ciel lui-même qui procure le mouvement de rotation nécessaire

⁷⁶ P. Hadot, « Le génie du lieu dans la Grèce antique » dans *Études de philosophie ancienne* 2e éd., Paris, Les Belles Lettres, 2010, p. 319.

⁷⁷ Vernant évoque également la nature stable d'Hestia : « Fixé au sol, le foyer circulaire est comme le nombril qui enracine la maison dans la terre. Il est symbole et gage de fixité, d'immuabilité, de permanence. » J.-P. Vernant, 1963. « Hestia-Hermès : Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs » *L'homme* 3/3, p. 13. Cependant, reprenant une affirmation du *Cratyle* (401c-e), il rappelle qu'elle est tout autant « Hestia : principe d'impulsion et de mouvement [...] ». *Ibid.* p. 50. Étant à la fois divine et terrestre, immobile et principe d'impulsion, elle n'est pas sans rappeler l'Éros *metaxu* du *Banquet*. Ici toutefois, la déesse du foyer est toujours bien ancrée sur terre. Hestia rappelle donc au philosophe que ce qui est fixé à la terre peut néanmoins donner accès au divin, la beauté corporelle peut donner accès à la beauté divine.

à la contemplation de toutes les Formes, rien ne peut venir interrompre leur contemplation. C'est dans une telle circonstance qu'une âme peut acquérir le savoir de toute la réalité.

De l'autre côté, l'âme non divine n'a pas cette facilité ; elle doit endurer de grandes peines. Le désordre des chevaux trouble le cocher qui tente de contempler les Formes (248a), l'empêchant de contempler toutes les réalités. Certaines âmes ont encore plus de difficulté, n'ayant même pas la force de contempler une seule réalité. C'est alors qu'elles se nuisent mutuellement et violemment dans leur tentative de s'élever (248a-b). Les éléments constitutifs de l'âme et la vitalité étant inférieures à celles des dieux, les âmes non divines contemplent difficilement ou même pas du tout.

3.1.a) Contemplations interrompues

On pourrait croire que les dieux bienheureux contemplent sans cesse les Formes. Ce n'est cependant pas ce qu'affirme Socrate. Comme il le laisse entendre, ce voyage vers les Formes est répété souvent et se déroule toujours de la même façon : « Or, chaque fois [Ὅταν] qu'ils se rendent à un festin, c'est-à-dire à un banquet, ils se mettent à monter vers la voûte qui constitue la limite intérieure du ciel [...] » (247a-b). Les dieux ne contemplent donc pas de façon constante les réalités qui peuplent ce lieu. Ce qui est constant en eux est le résultat et la facilité avec laquelle l'ascension se déroule. À chaque fois, la béatifique contemplation leur est assurée. Ce fait est d'une certaine importance puisque l'homme doit tenter d'imiter le modèle divin. La pratique de la pédérastie ne fera pas de l'homme un être entièrement et toujours absorbés par les Formes ; il y aura des interruptions.

Pourquoi Socrate présente-t-il les dieux comme des êtres qui ne contemplent pas constamment ? La réponse n'est donnée explicitement nulle part. Cependant, on peut remarquer que Zeus n'est pas seulement lié au savoir, il est aussi caractérisé par le commandement. Comme la personne libérée de la caverne dans la *République*, les dieux parfois contemplent et parfois prennent en charge des choses et des personnes. Aussi, l'effet d'une telle présentation est que les dieux, bien que supérieurs aux hommes, leur sont semblables : même ceux-ci cessent parfois de contempler afin de s'adonner à des tâches relatives au bon déroulement des affaires humaines et célestes. L'homme a donc dans la figure du dieu un exemple impliquant à la fois la connaissance parfaite de la pure réalité et le souci du bon fonctionnement de ce qui n'est pas divin et parfait. Les dieux ne se détournent pas des choses sensibles, ils les prennent plutôt en charge. Le philosophe ne devra pas, lui non plus, abandonner ses soucis corporels et interpersonnels.

Les dieux comme les âmes non divines attendent longuement cette nourriture et se réjouissent d'y avoir accès (247d). Après tout, les dieux aussi connaissent Éros, mais leur expérience n'inclut pas la souffrance et le trouble qui lui sont associés chez les hommes ; pour les dieux, il est simplement Ptéros, celui qui donne des ailes (252b-c). Contrairement aux humains, ils ont accès à la pure réalité de l'être à chaque fois qu'il le faut, ils ne font pas l'expérience du manque. C'est en ce sens qu'ils doivent contempler les Formes, mais ne souffrent jamais entre-temps d'aucun manque.

4. Les caractéristiques de la finitude

La contemplation des Formes peut donc connaître certaines interruptions, mais les dieux sont toutefois assurés de vivre le bonheur parfait grâce à leur capacité de respecter l'ordre établi par Zeus et la facilité avec laquelle ils arrivent, à chaque fois, à contempler les

Formes. Ces divinités ont une âme parfaitement ordonnée et aucun obstacle ne peut les empêcher de contempler la réalité.

Les humains ne sont pas des dieux et ne doivent pas avoir l'*hubris* de se prétendre l'égal des dieux. L'humanité doit composer avec sa nature incarnée. Le corps est un obstacle incontournable pour l'humain voulant être heureux comme le sont les dieux. Dans ce qui suit, nous verrons que le corps rend la contemplation impossible. L'homme est ainsi dans une condition où il a oublié les Formes divines et il lui est impossible de les contempler à nouveau, tant du moins qu'il a un corps. Aussi, une partie de l'âme non divine de l'homme s'attache à la réalité sensible d'une façon nuisible à l'intellect qui cherche à se rappeler les Formes. Bref, le corps et une partie de l'âme rendent impossible le bonheur divin.

4.1 L'âme humaine et l'oubli des Formes

Dans le *Phèdre*, l'âme n'a pas à lutter pour gagner son immortalité. La caractéristique essentielle de l'âme est son immortalité (246a). Le but n'est donc pas l'immortalité, mais celui de permettre à l'âme d'avoir accès aux Formes divines apportant connaissance et bonheur. Ce qui suit concerne donc l'image de l'âme tripartite employée par Socrate ainsi que le lien potentiel de l'âme avec les Formes.

Socrate ne prétend pas connaître la réalité de l'âme, mais il tente de dire de quoi elle ressemble (246a). Toute âme est composée d'un attelage ailé et d'un cocher (246a). « Cela étant, chez les dieux, les chevaux et les cochers sont tous bons et de bonne race, alors que, pour le reste des vivants, il y a mélange. » (246b) Socrate présente une image de l'âme composée de trois parties⁷⁸ : un cocher (ΛΟΓΙΣΤΙΚόν / VOÛΣ), un bon cheval

⁷⁸ Les commentateurs identifient généralement les trois parties de l'âme décrites ici avec les trois parties de l'âme dans la *République*. Nous acceptons cette équation pour les fins visées ici. Cependant, il serait

(θυμοειδής) et un qui est le contraire (ἐπιθυμητικόν). Voici donc comment ce mélange cause l'oubli des choses divines.

Alors que Platon ménage le doute lorsqu'il écrit dans le *Banquet* qu'on contemple le Beau avec ce qui sert à le regarder : « ἐκεῖνο ὃ δεῖ θεωμένου » (212a1-2), le *Phèdre* est univoque quant à ce qui contemple : « Eh bien ! l'être qui est sans couleur, sans figure, intangible, qui est réellement, l'être qui ne peut être contemplé que par l'intellect [μόνω θεατῆ νῶ] – le pilote de l'âme –, l'être qui est l'objet de la connaissance vraie, c'est lui qui occupe ce lieu. » (247c-d) Le *νοῦς*, cocher de l'âme humaine, est fait pour contempler.

En outre, alors que l'idée de devenir immortel peut être plurivoque dans le *Banquet*, le *Phèdre* en présente une image assez claire : être immortel à la façon des dieux c'est avoir toujours accès, à chaque tentative, à ce qui fait qu'un dieu est un dieu (249c). De cette façon, l'âme ne s'incarne jamais dans un corps mortel. Et malgré l'obstacle que peut représenter le corps, l'homme a en partage cet aspect divin qu'est le *noûs*⁷⁹. Comme l'écrit Festugière : « C'est par la même raison [*noûs*] que l'âme des dieux se divinise, si l'on peut dire : la contemplation des divines Idées les rend connaturels à leur objet⁸⁰. » Alors, si l'homme, par le même *noûs*, arrive à contempler les mêmes choses que les dieux, sa nature peut devenir connaturelle aux Formes et aux dieux qui les contemplent. Cela ne règle toutefois pas complètement le problème, car le corps rend la contemplation impossible.

intéressant de procéder à une analyse comparative, surtout en ce qui concerne la manière dont est traitée l'ἐπιθυμητικόν, ainsi que le rôle et l'efficacité du λογιστικόν.

⁷⁹ J. M. Rhodes, 2003. *Eros, Wisdom, and Silence*, Columbia / London, University of Missouri Press, p. 489-490.

⁸⁰ A. J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1936, p. 113.

De plus, bien que le *νοῦς* soit présent en l'âme humaine, il ne représente pas l'entièreté de l'âme. Comme l'indique Socrate, alors que chez les dieux les cochers et les chevaux sont tous de bonne race et ne posent aucun ennui au cocher divin, les autres âmes contiennent un mélange (246a-b). Ainsi, l'âme non divine, par son *noûs* et ses ailes, est semblable aux dieux qui se nourrissent sans difficulté des Formes et vivent en parfaite harmonie ; mais l'ascension vers ce que l'âme réclame nécessite plus qu'un *noûs* et des ailes bien nourries. Le cheval de mauvaise race tire l'équipage vers la terre (247b). Non seulement notre corps rend impossible la contemplation, mais notre âme de qualité inférieure vient aussi nuire au travail du *νοῦς*. L'homme n'a d'autre choix que d'accepter la partie de son âme intéressée uniquement aux choses sensibles. Nul n'est pur intellect – même les dieux montent des chevaux.

Bien qu'il ne manque rien à l'âme de l'homme pour accéder aux Formes, l'aspect mixte de son âme pose problème. Il y a en elle quelque chose d'étranger aux Formes et qui ne désire aucunement s'élever vers elles. Autrement dit, il y a quelque chose en l'âme humaine qui ne vise pas la même fin que le *noûs*. Comme nous le démontrerons dans le chapitre trois, c'est le rôle de la pédérastie d'habituer l'âme entière à participer au bonheur divin de la contemplation et de la vie harmonieuse, en y demeurant autant que possible.

La première description que Socrate donne de l'élément dissident de notre âme est plutôt courte et se limite à affirmer qu'il est de nature contraire au bon cheval (246b). On comprend cependant par la suite comment le cheval noir pose problème à l'âme qui cherche à contempler : « [...] le cheval en qui il y a de la malignité rend l'équipage pesant, le tirant vers la terre, et alourdissant la main de celui des cochers qui n'a pas su

bien le dresser » (247b). Donc, alors que l'intellect cherche à suivre les dieux et à contempler la réalité, il y a une partie de l'âme qui ne s'intéresse qu'aux choses sensibles. C'est en ce sens que nous affirmons que la part irascible de l'âme est étrangère aux Formes.

Après sa présentation du cheval blanc comme étant bon et obéissant au cocher, Socrate ajoute : « Le second, au contraire, est de travers, massif, bâti on ne sait comment ; il a l'encolure épaisse, sa nuque est courte et sa face camarde ; sa couleur est noire et ses yeux gris injectés de sang ; il a le goût de la démesure [ὑβρεως] et de la vantardise ; ses oreilles sont velues, il est sourd et c'est à peine s'il obéit au fouet garni de pointes. » (253e) L'oubli des Formes est donc dû au corps ainsi qu'à la démesure de cette partie de l'âme. Que l'âme contienne en elle un élément étranger aux Formes n'est pas un obstacle insurmontable. Nous verrons au chapitre trois que le cheval noir est un allié important pour celui qui réussit à dompter sa tendance à la démesure. Les deux formes de finitude sont liées : l'intempérance est cause d'oubli du divin. Ainsi, réussir à guérir l'âme de toute trace d'intempérance aide à mettre fin à l'oubli des Formes.

Dans le *Phèdre*, la démesure est associée à des actes sexuels proscrits dans la droite pédérastie. Tout comme dans les *Lois*, les relations sexuelles complètes entre deux mâles sont présentées comme étant contre nature non parce qu'elles sont essentiellement mauvaises, mais parce qu'elles sont issues d'une démesure (cf., *Lois*, 636c). La remarque de Foucault est tout à fait pertinente pour comprendre où réside le problème de cette bête lascive : « [...] la raison n'en est pas que l'activité sexuelle soit un mal ; ce n'est pas non plus parce qu'elle risquerait de dévier par rapport à un modèle canonique ; c'est parce

qu'elle relève d'une force, d'une *energeia* qui est par elle-même portée à l'excès⁸¹. » En effet, mise à part la description physique du cheval, seulement deux caractéristiques sont données au cheval : la démesure et la vantardise. L'attirance érotique éprouvée par cette partie de l'âme ne pose pas vraiment problème⁸², le danger est plutôt la démesure associée à cette attirance puisque problème est que ce cheval n'a pas été éduqué⁸³. Pour suivre le dieu, il faut s'harmoniser à son mouvement et son commandement lorsqu'il se rend vers les Formes ; il faut que l'âme entière se laisse guider par l'intellect.

Le besoin de ce cheval d'apprendre la juste mesure est perceptible dans sa description physique. Bien que son physique ne soit pas ce qui peut être éduqué dans et par la pratique de la pédérastie, Belfiore remarque que :

This horse is not purely evil but resembles a satyr in being a mixture of the bestial and the divine, with an important role in helping the soul return to the rites of the gods. The dance imagery in Socrates' speech supports this view. When he characterizes the rites of the gods as initiatory dances (θεΐου χοροῦ, 247a, τελετῶν, 250b8), Socrates suggests that the task of the charioteer is to guide both horses in the orderly movements of a dance inspired by the gods. In so doing, the charioteer produces in the soul an equilibrium between the opposing tendencies of restraint, represented by the white horse, and bold movement, represented by the black horse⁸⁴.

Ce cheval caractérisé par la démesure devra apprendre à prendre correctement part au cortège divin si l'âme veut être initiée à l'initiation parfaite – la contemplation possible dans l'intégrité de notre nature (250c), c'est-à-dire par l'âme non incarnée. Le chapitre trois démontrera que cet apprentissage est aussi nécessaire à la réminiscence possible pour l'âme incarnée. Il est de la plus haute importance que la bête comprenne que ce

⁸¹ M. Foucault, *Histoire de la sexualité : II, l'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p. 69.

⁸² Nous verrons (cf. chapitre III, section 3,1) que cela s'avère même être son point le plus positif, permettant la réminiscence.

⁸³ Selon la conception grecque de l'époque, il n'a pas été puni. cf. E. Belfiore. 2006. « Dancing with the Gods : The Myth of the Chariot in Plato's *Phaedrus* » *American Journal of Philology* 127/2, p. 189.

⁸⁴ *Ibid.* p. 187.

n'est pas elle qui dirige l'attelage⁸⁵. Encore une fois, même si le corps rend la contemplation impossible, il n'est pas question de se couper entièrement de toute réalité sensible au profit des choses intelligibles.

4.1.a) L'incarnation et la perte de la force de l'âme

Dans la représentation de l'âme donnée par Socrate, l'équipage est ailé. Les ailes sont ici une métaphore représentant ce qui a pour nature d'élever ce qui est lourd, matériel (246d), c'est-à-dire ce qui peut élever le matériel vers le spirituel. Ainsi présentée, même lorsque l'âme est désincarnée, elle renferme une certaine lourdeur qu'il faut compenser par la vigueur des ailes. C'est donc l'aile qui permet à l'âme de s'élever jusqu'aux Formes divines. C'est en cette qualité que « [...] l'aile est, d'une certaine manière, la réalité corporelle, qui participe le plus au divin. » (246d) Ainsi, alors que le corps est un poids dont l'homme ne peut se délester complètement autrement que par la mort, l'aile est une réalité corporelle vivante qui n'est pas étrangère aux choses divines.

Par exemple, les ailes ont besoin d'être entretenues ; la force de s'élever jusqu'aux Formes ne va pas de soi. L'âme cherche à atteindre les Formes parce que c'est dans la plaine de la vérité que se trouve la nourriture qui nourrit le mieux l'âme et les ailes (248b-c). Dans la tentative de retourner aux Formes, l'âme rencontre des choses belles⁸⁶, sages et bonnes qui participent à nourrir et fortifier ses ailes (246d-e). Ce qui l'aide dans cette quête est donc d'être en présence de choses qui ressemblent aux Formes – choses que l'homme incarné peut atteindre. Sans métaphore, on peut dire que la beauté donne de

⁸⁵ Il n'est pas question de faire comme Anacréon qui a comme cocher de son âme un jeune garçon qui ne lui porte aucune attention. Cf. Anacreon, *Greek Lyric II : Anacreon, Anacreonta, Early Choral Lyric*, D. A. Campbell (éd. et trad.), Cambridge/ London, Harvard University Press, 1988, frag. 360.

⁸⁶ Le chapitre quatre établira davantage le lien entre les ailes et l'éros pour la beauté corporelle.

la vigueur à la pensée de celui qui cherche la vérité. Sans cette vigueur, la pensée en reste aux apparences si peu satisfaisantes.

Comme le *voũς*, les ailes sont un élément commun avec les dieux : toute âme sans distinction est présentée comme composée d'un attelage ailé et d'un cocher (246a). Il y a toutefois des différences importantes⁸⁷ entre les dieux et les humains. Les dieux ne perdent jamais leurs ailes, alors que les ailes des autres âmes se détériorent au contact de la laideur et de la méchanceté (247a). Ainsi, *par leur manque de puissance*, les âmes non divines qui n'ont pas contemplé et qui se sont incarnées s'enfoncent au cours de leur révolution menant à la plaine de la vérité (248a). Il faut donc beaucoup de vigueur pour que l'intellect parvienne à contempler, mais seuls les dieux ont l'assurance d'une telle puissance.

Malheureusement pour le philosophe qui veut s'élancer vers les Formes, il n'a plus d'ailes puisque l'âme perd ses ailes avant de chuter sur terre pour s'y incarner (248c). L'âme incarnée n'a donc simplement pas la vigueur nécessaire pour accéder aux Formes divines. La *mania* érotique, dont il sera question dans le chapitre deux (section 5), est cependant d'une aide précieuse. En voyant la beauté d'ici-bas, il est possible d'avoir à nouveau des ailes, mais comme l'affirme Socrate « [...] pourvu de ces ailes, on éprouve *le vif désir de s'envoler sans y arriver*, quand, comme l'oiseau, on porte son regard vers le haut et qu'on néglige les choses d'ici-bas, on a ce qu'il faut pour se faire accuser de folie. » (italiques ajoutés, 249d). Bref, même pour celui qui réussit à redonner des ailes à son âme, il se trouve dans une situation où son but est inaccessible. Encore une

⁸⁷ Une autre différence est analysée au chapitre deux (cf. chapitre II, section 6). Il y est expliqué que l'expérience humaine de se faire donner des ailes par Éros est grandement différente de celle des dieux.

fois, le corps rend impossible la contemplation désirée, et ce même à celui qui possède un intellect vigoureux.

De plus, les ailes des âmes non divines font face à un danger auquel ne sont pas exposés les dieux. Pour leur part, la montée vers la plaine de la vérité est faite dans une telle harmonie que son spectacle est qualifié de béatifique, *μακάριοι θεοί* (247a4). Chacun y accomplit la tâche qui est la sienne et il n'y a aucune place pour la jalousie parmi ces êtres parfaitement bons. Avant même la contemplation, l'élan divin vers les Formes est donc cause de bonheur. Les âmes non divines cependant, dans leur tentative d'atteindre la source de leur bonheur : « [...] se piétinent, se bousculent, chacune essayant de devancer l'autre. Alors, le tumulte et l'effort violent sont à leur comble ; et là, à cause de l'impéritie des cochers, beaucoup d'âmes sont estropiées, beaucoup voient leur plumage gravement endommagé. » (248b) Il semble que ce soit là des habitudes prises par la vie que mènent certains. Dans la course vers l'obtention des choses desquelles on attend le bonheur se font écraser l'âme et la vigueur de ceux qui n'ont d'autres défauts que d'avoir été présents dans le parcours de vie d'une personne égoïste. L'exposition à la méchanceté des autres est une source non négligeable de l'oubli des choses divines et de la perte de la vigueur nécessaire pour tenter de parvenir à leur souvenir.

4.1.b) Contemplation versus réminiscence

Alourdie par le corps, même l'âme non divine ayant retrouvé ses ailes ne peut atteindre les Formes. La contemplation pure et réelle des Formes est présentée par Socrate comme étant possible à l'âme non divine seulement au bout de dix mille ans (248e). *La vision pure et directe des Formes ne se produira donc pas du vivant du philosophe ; le philosophe doit accepter que son corps est un obstacle à la contemplation. Nous*

entendons cependant démontrer que c'est par ce même corps et la pratique répétée de la pédérastie que la distance séparant l'humain du divin peut être franchie. Pour l'instant cependant, ce qui suit différencie la contemplation et la réminiscence, cette dernière étant la seule relation aux Formes possible à l'âme incarnée.

La contemplation est la vision directe d'une pure réalité par le *noûs*. La réminiscence quant à elle est ainsi définie par Socrate :

Il faut en effet que l'homme arrive à saisir ce qu'on appelle « forme intelligible », en allant d'une pluralité de sensations vers l'unité qu'on embrasse au terme d'un raisonnement. Or, il s'agit là d'une réminiscence des réalités jadis contemplées par notre âme, quand elle accompagnait le dieu dans son périple, quand elle regardait de haut ce que, à présent, nous appelons « être » et qu'elle levait la tête pour contempler ce qui est réellement. (249b-c)

Il ne s'agit donc pas de contemplation, mais du souvenir de la contemplation de l'être pur. Cette réminiscence ne se fait pas entièrement par l'intelligence, la réflexion prend appui sur les sens.

Le *Phédon* nous renseigne à ce sujet. Ce dialogue inclut dans la réminiscence quelque chose qui ne peut pas avoir lieu dans la contemplation : « Mais quand c'est à partir d'objets semblables qu'on se ressouvient de quelque chose, n'est-on pas forcé également d'éprouver ceci : réfléchir et se demander s'il manque ou non quelque chose à un objet donné quant à sa ressemblance avec ce dont on se souvient. » (trad. Dixsaut, 74a) La réminiscence est un processus dans lequel il est possible de progresser en s'approchant de plus en plus de la réalité⁸⁸ – c'est ce processus qui est présenté lorsqu'il est question de se rendre semblable, soi-même et l'être aimé, à son dieu (cf. chapitre IV, section 3). La réminiscence se produit en confrontant l'observation de ce qui entoure

⁸⁸ L'introduction de l'hypothèse de la réminiscence dans le *Ménon* joue le même rôle. Cette notion permet d'éviter les extrêmes que sont la connaissance et l'ignorance afin de mettre en place l'idée d'une progression qui ne commence pas dans l'ignorance totale, mais dans un germe de connaissance présent en l'âme – germe qui peut être activé lorsque quelqu'un comme Socrate pose les bonnes questions. À ce sujet, cf. G. Rawson, 2006. « Platonic Recollection and Mental Pregnancy » *Journal of the History of Philosophy* 44/2, p. 143.

l'homme à une connaissance acquise antérieurement. Cette comparaison permet de déceler des défauts⁸⁹ et des inadéquations dans ce qu'il observe par rapport à la forme intelligible. Dans le contexte de la droite pédérastie, la réminiscence qui y est possible prend sa source dans l'observation d'une beauté imparfaite et qui est reconnue comme telle : la beauté physique.

Une autre différence très importante est que la réminiscence se passe en cette vie alors que la contemplation eut lieu jadis (249c). La réalité jadis contemplée étant la réalité dans toute sa pureté, la réminiscence est plutôt, comme la définit Brès : « [...] le phénomène par lequel, à l'occasion de la perception actuelle d'un objet, est évoquée l'image de ce qui, dans la période actuelle, est l'objet permanent du désir⁹⁰. » C'est effectivement de cela qu'il est question dans la droite pédérastie : l'objet actuel de désir permet, potentiellement toujours, de se rapporter par réminiscence à un autre temps, à un autre objet qui est l'objet de notre désir le plus profond parce que sa contemplation a jadis apporté le bonheur le plus parfait que l'âme puisse vivre. Ainsi, bien que la contemplation soit le summum du bonheur, le *Phèdre* propose la réminiscence comme moyen de substitution pour mener une vie heureuse⁹¹.

⁸⁹ Cf. F. J. Gonzalez, *Dialectic and Dialogue : Plato's Practice of Philosophical Inquiry*, Evanston, Northwestern University Press, 1998, p. 143.

⁹⁰ Y. Brès, *La psychologie de Platon* 2e éd., Paris, Presses universitaires de France, 1973, p. 166.

⁹¹ Puisqu'elle est un moyen pour contrecarrer les effets de la finitude, une étude plus poussée sera présentée dans le chapitre trois (section 3) ainsi que le chapitre quatre (section 3). Pour l'instant, on peut considérer avec Vlastos – commentant le *Timée*, mais y voyant un fait répété dans les dialogues – que cette distance infranchissable entre l'humain et la réalité pure des Formes n'est pas une source de dévalorisation de la vie humaine et du monde. On peut considérer que le monde *n'est qu'une copie* du monde ou plutôt se trouver chanceux que cette copie soit excellente et produite par une intelligence suprême. Dans le cas du *Phèdre*, la beauté corporelle n'est pas la beauté pure du Beau, mais elle lui est tout de même assez semblable pour arriver à la réminiscence du Beau. cf. G. Vlastos, 1957. « Socratic Knowledge and Platonic "Pessimism" » *The Philosophical Review* 66/2, p. 232.

4.1.c) Les obstacles au souvenir

Il semble que la recherche efficace des choses divines soit compliquée par plusieurs facteurs. Socrate présente de la façon suivante les difficultés rencontrées par celui qui cherche à se souvenir des Formes :

Or, se souvenir de ces réalités-là à partir de celles d'ici-bas n'est chose facile pour aucune âme ; ce ne l'est ni pour toutes celles qui n'ont eu qu'une brève vision des choses de là-bas, ni pour celles qui, après leur chute ici-bas, ont eu le malheur de se laisser tourner vers l'injustice par on ne sait quelles fréquentations et d'oublier les choses sacrées dont, en ce temps-là, elles ont eu la vision. Il n'en reste donc qu'un petit nombre chez qui le souvenir présente un état suffisant. (250a)

Premier obstacle : contrairement aux dieux, les hommes doivent tenter de se souvenir des Formes à partir des choses sensibles qui ne sont pas parfaitement propices à un tel exercice. Second obstacle : pour plusieurs, la connaissance initiale des Formes – connaissance que l'on tente de retrouver par la recherche – n'est pas très claire. Autrement dit, Socrate défend l'idée que certaines personnes n'ont pas en elles un souvenir des Formes aussi clair que chez les autres. Ainsi, certaines personnes sont, avant même la naissance, incapables de se souvenir de façon adéquate des Formes. Ces deux obstacles concernent donc la finitude liée directement à l'oubli⁹². Troisième obstacle : l'injustice et les mauvaises fréquentations font que l'homme oublie la recherche des Formes et porte attention à d'autres types d'objets. Cet obstacle est donc une cause indirecte d'oubli par lequel on comprend qu'il est possible que l'oubli des choses sacrées soit tel que la recherche des Formes ne soit jamais amorcée par l'homme déjà obnubilé par la réalité sensible et les attentes sociales.

Ce type d'oubli est fondamental, il se produit lorsqu'un homme s'oublie lui-même, ou du moins la part la plus noble de lui-même. C'est le même genre d'oubli que

⁹² Nous verrons que la droite pédérastie aide à vaincre le premier obstacle : à partir d'un corps imparfaitement beau, il sera possible de se souvenir du Beau. L'homme reste cependant sans ressource pour changer sa capacité innée de se souvenir des Formes.

Vernant présente à propos d'Ulysse : « Au cours du long périple qui va suivre, à chaque moment, l'oubli, l'effacement du souvenir de la patrie et du désir d'y faire retour, c'est cela qui, à l'arrière-plan de toutes les aventures d'Ulysse et ses compagnons, représente toujours le danger et le mal⁹³. » Le philosophe ne vit pas cet oubli de la même façon que le reste de l'humanité : il ne cesse jamais, dans la mesure de ses forces, de retourner par la réminiscence aux réalités qui rendent divins les dieux (249c). Le philosophe est humain, donc sujet à l'oubli comme n'importe quel humain. La différence réside dans le fait que son souvenir des Formes est suffisant pour que son *éros*, désirant retrouver la réalité, le pousse à s'y attacher autant que possible.

⁹³ J.-P. Vernant, *L'univers, les dieux, les hommes : Récits grecs des origines*, Paris, Éditions du Seuil, 1999, p. 119.

En conclusion, le corps entraîne plusieurs difficultés à l'atteinte du bonheur. La finitude liée au corps ne s'exprime toutefois pas de la même façon dans le *Phèdre* et le *Banquet*. Nous proposons ici de résumer les différences, mais aussi de réfléchir aux causes des différences afin de mettre en évidence l'influence qu'a l'anthropologie sur la quête du bonheur. D'une part, Diotime affirme dans le *Banquet* que la nature humaine est telle que l'homme ne possède pas les choses bonnes, il est un être auquel manque la possession des Formes. D'autre part, Socrate considère dans le *Phèdre* que l'homme possède les choses bonnes. En son âme, il a le souvenir, au moins partiel, des Formes. Le manque de bonheur s'explique alors par le fait que l'humain oublie les choses divines qu'il a jadis contemplées. La nature humaine possède déjà en elle-même la possibilité de bonheur.

La seconde caractéristique de la finitude est aussi différente d'un dialogue à l'autre. L'impermanence est centrale au *Banquet*. Toute réalité sensible est éphémère ; non seulement le corps, mais l'âme et la connaissance y sont présentées comme soumises aux changements et à la mort. Le *Phèdre* prend un point de départ fort différent. L'âme y est immortelle. Celle-ci est composée de trois parties qui semblent permanentes. Le problème n'est donc pas l'impermanence, mais plutôt qu'une partie de l'âme a une tendance à la démesure, éloignant l'âme des Formes pour tendre plutôt vers les plaisirs de la réalité sensible.

Bien que le corps soit une source de difficulté dans les deux dialogues et qu'ils affirment tous deux que les Formes sont ce qui apportent le bonheur le plus grand, il y a des différences majeures dans la finitude nuisible à la quête de bonheur. Alors que le corps est une partie intégrale et nécessaire de la personne dans le *Banquet*⁹⁴, le *Phèdre*

⁹⁴ Il n'y est nulle part question d'une âme indépendante et autonome. Au contraire, elle est présentée comme étant sujette au même processus de destruction que le corps.

affirme plutôt qu'il n'est qu'un appendice avec lequel l'âme doit composer un certain temps avant d'en être libérée.

Déoulant du statut différent du corps et de l'âme vis-à-vis de la personne, la source des différences entre ces dialogues réside dans la possibilité qu'une part de l'homme soit immortelle ou non. Rien ne peut être conservé dans un monde où tout ce qui concerne l'homme, incluant son âme, est éphémère. Puisque le bonheur dépend de la possession des choses bonnes, le bonheur exige de recommencer sans cesse à posséder les Formes par la contemplation. Le *Phèdre* défend pour sa part que l'âme est immortelle et que la contemplation y a laissé une trace. Avec cette conception de l'homme, il n'est pas nécessaire qu'il contemple les Formes, la réminiscence suffit.

Aussi, puisque tout en l'homme disparaît et meurt selon Diotime, le bonheur perpétuel est impossible. Dans ce contexte, affirmer que le vrai bonheur⁹⁵ est perpétuel est un appel à se défaire des effets de l'impermanence. Le *Phèdre* n'a pas besoin d'un bonheur perpétuel. Tout comme les dieux, le philosophe peut avoir confiance que ce qui est permanent en son âme lui permettra d'accéder à nouveau au bonheur. Il n'est donc pas nécessaire de se battre contre les effets de l'impermanence. Le danger réside plutôt dans le fait de se contenter d'opinions et des plaisirs de la réalité sensible. Ce contentement est un égarement, un oubli de la part divine de l'homme.

Que l'homme soit présenté comme possédant intrinsèquement ce qui apporte le bonheur⁹⁶ (*Phèdre*) ou non (*Banquet*), l'*eudaimonia* exige d'abord la connaissance de la

⁹⁵ C'est-à-dire le bonheur que vivent les dieux.

⁹⁶ Nous suivons en ce sens ce que de Romilly affirme au sujet des possibilités offertes par la conception tripartite de l'âme : « [...] aucune force extérieure n'intervient plus : les dieux sont au loin, un modèle à atteindre ou à suivre, mais la partie se joue en nous ; et aussi bien la tentation que la force d'y résister sont désormais des parties de notre âme. » cf. J. de Romilly, 1982. « Les conflits de l'âme dans le *Phèdre* de Platon » *Wiener Studien* 16, p. 104. Pender arrive aussi à la conclusion que la tripartition de l'âme

finitude humaine et de ses effets afin de mieux chercher le bonheur le plus grand et le plus constant possible. Qu'il possède déjà en son âme la source de son bonheur ou pas, l'homme est affecté par la finitude. C'est pour cette raison qu'il lui faut un adjuvant : Éros.

permet à Platon, contre les poètes, de décrire *éros* comme stimulant des forces déjà présentes en l'âme. cf. E. E. Pender, 2011. « A Transfer of Energy : Lyric Eros in *Phaedrus* » dans P. Destrée, F.-G. Herrmann (codir.), *Plato and the Poets*, Leiden/Boston, Brill, 2011, p. 232. La responsabilité de l'acte moral dépend effectivement des forces intrapsychiques. Cependant, l'âme continue néanmoins à subir une influence externe, la *mania* érotique (cf. chapitre II, section 5).

CHAPITRE II

Éros et la finitude

Le chapitre deux reprend le thème de la finitude, mais cette fois sous un angle quelque peu différent. Alors que le chapitre un a clarifié la finitude telle qu'elle affecte les humains, il est question dans le chapitre qui suit de la finitude mise en lien avec Éros. La différence est donc que la finitude est ici liée à un démon (*Banquet*) ou à une divinité (*Phèdre*). Supérieur aux hommes, Éros n'a pas les mêmes limitations⁹⁷ que ces derniers.

Ce chapitre n'aborde donc pas directement la question de la pédérastie. Il est toutefois nécessaire de saisir comment Éros est aux prises avec la même finitude que l'homme ; ou, dans le cas du *Phèdre*, comment il *semble* être une divinité affectée par l'intempérance. Au-delà de l'explication de la nature de son lien avec la finitude, Éros a certaines fonctions hautement utiles aux hommes qui visent le bonheur. Ces fonctions permettront de comprendre, au prochain chapitre, *pourquoi* la pédérastie doit absolument être érotique pour être efficace. Effectivement, s'il n'était pas question des fonctions lui étant attribuées, la pratique de la pédérastie n'aurait pas d'efficacité. Bref, le chapitre deux démontre que la pédérastie doit être pratiquée sous l'égide d'Éros afin d'adresser correctement les difficultés qu'entraîne la finitude. Le prochain chapitre, quant à lui, a pour fonction d'expliquer comment la nature et les fonctions d'Éros le rendent efficace lorsque son influence est vécue dans le cadre de la droite pédérastie.

Puisque les deux dialogues présentent des différences assez importantes quant à la nature finie, ou pas, d'Éros et de ses fonctions, le chapitre analyse ces thèmes en deux temps : il est d'abord question du *Banquet*, puis du *Phèdre*. L'analyse des deux dialogues suivra le même schéma. Dans un premier temps, la nature d'Éros et ses liens avec la finitude sont explicités et dans un second temps, les fonctions attribuées à Éros sont

⁹⁷ Il sera évident dans le chapitre qu'il est bien plus affecté par la finitude dans le *Banquet* qu'il ne l'est dans le *Phèdre*.

analysées afin de mettre en évidence les raisons expliquant l'efficacité de la pédérastie dont il sera question dans le chapitre trois. Puis, dans un troisième temps, la conclusion du chapitre présente une brève analyse comparative des différences et des ressemblances d'un dialogue à l'autre.

Le Banquet

1 Éros et le manque

Socrate reconnaît à Éros une nature bien particulière, le rendant important à l'humanité en quête de bonheur. Son intention et le rôle d'Éros sont clairement énoncés à la fin de son discours : « Et, comme elle [Diotime] m'a convaincu, je tente de convaincre les autres aussi que, pour assurer à la nature humaine la possession de ce bien, il est difficile de trouver un meilleur aide qu'Éros. » (212b) Les choses bonnes qui rendent heureux, dont il était question au chapitre précédent, c'est par le secours d'Éros qu'il faut tenter de les posséder.

Cela étant dit, Socrate débute néanmoins son discours en mettant au clair qu'Éros et le philosophe qui a les mêmes caractéristiques que cet être démonique ne possèdent pas la beauté, la bonté, la sagesse et l'immortalité. Socrate doit donc réfuter Agathon, et Diotime réfute Socrate, quant à la perfection d'Éros. Tout comme l'homme, Éros est affecté par une certaine finitude. Nous verrons dans ce qui suit qu'Éros n'est pas heureux ainsi que les raisons de cette absence de bonheur. Ainsi, bien qu'Éros soit un aide important, ni lui ni le philosophe qu'il aide dans sa recherche de connaissance ne possèdent ce qui rend heureux. Comme Socrate s'efforce à le faire comprendre à Agathon : Éros n'est pas, en soi, une source de bonheur.

1.1 Éros manque les choses belles et bonnes

L'éloge d'Éros prononcé par Socrate le montre sous un jour très favorable – comme nous pourrions le constater dans les sections deux et trois. Il ne faut toutefois pas sous-estimer l'importance du début (199c-201e) de l'explication de la nature d'Éros, ce qu'il est et surtout sur ce qu'il n'est pas. Il est à noter que la réfutation porte d'abord et avant tout sur

l'*eudaimonia* d'Éros. En s'attaquant à la conception qu'Éros possède l'*eudaimonia*⁹⁸, Socrate ramène à un souci humain universel une discussion qui aurait pu n'être qu'un exposé purement mythologique sur le statut, divin ou pas, d'Éros.

Avant sa réfutation, Socrate annonce clairement la couleur : Agathon a cherché à dire toutes sortes de belles choses, vraies ou pas, sur Éros. Pour sa part, il veut dire seulement des vérités sur Éros – mais dire des vérités n'implique pas nécessairement de dire toute la vérité. Socrate considère plutôt que le point de départ d'un éloge est de dire la vérité sur la chose dont on fait l'éloge, puis parmi ces vérités, *de choisir* les plus belles et de les disposer dans l'ordre qui convient (198d). Bref, Socrate doit réfuter Agathon non pas parce qu'il affirme des choses négatives sur Éros, mais parce qu'Agathon parle sans savoir. Le jeune poète ne réalise pas qu'il attribue à Éros des qualités qui ne sont pas siennes. Le mélange d'éloquence et d'ignorance d'Agathon représente un réel danger, celui de se contenter de l'expérience érotique. N'accordant peu ou pas d'importance à l'objet d'*éros*, il croit trouver l'*eudaimonia* dans l'expérience de l'*éros*. Pour Socrate, il est clair qu'il n'est pas suffisant de vivre l'*éros*, il faut surtout bien le vivre.

La thèse donnant forme au discours d'Agathon sur Éros est la suivante : « Je déclare donc que, parmi les dieux, qui tous sont heureux, Éros, s'il est permis de le dire sans inciter au ressentiment, est le plus heureux, car il est le plus beau et le meilleur [ἄριστον]. » (195a) Agathon exprime cinq affirmations : 1) Éros est un dieu, 2) Éros est

⁹⁸ Sheffield note aussi que le thème central de la discussion devient alors le bonheur. C'est pourquoi elle considère que l'ascension présentée dans le *Banquet* ne porte pas sur l'amour interpersonnel, mais plutôt sur le bonheur et que c'est pour cette raison qu'il est louable de ne plus se soucier des individus. On peut considérer que la question du bonheur est effectivement au fond de tout le discours de Diotime. Cependant, nous démontrerons que la question du bonheur ne passe que par les relations interpersonnelles dans le *Banquet* puisque l'éromène est nécessaire à la perpétuation du bonheur (cf. chapitre III, section 2 et chapitre IV, section 1.4). Il n'y a donc pas lieu de considérer que les Mystères de Diotime concernent davantage le bonheur que l'amour. cf. F. C. C. Sheffield, 2011. « Beyond Eros : Friendship in the *Phaedrus* » *Proceedings of the Aristotelian Society* 111/2, p. 252.

le plus beau, 3) Éros est le meilleur, 4) plus une personne est belle et la meilleure, plus elle est heureuse, et 5) Éros est le plus heureux parce qu'il est le plus beau et le meilleur. Les éléments 1) et 2) sont traditionnels⁹⁹. L'élément 3) s'accorde relativement bien avec la tradition hésiodique lorsqu'elle indique qu'Éros rend les divinités meilleures alors que son absence donne lieu aux terribles « Enfants de la Nuit »¹⁰⁰. Quant aux éléments 4) et 5), ils ne sont pas étonnants dans la bouche d'un beau jeune homme qui vient d'être consacré meilleur poète tragique la veille. Tous les éléments, sauf le 4), sont réfutés par Socrate ; à la fin, il reste donc le désir des belles et bonnes choses qui apportent le bonheur. Éros n'est toutefois pas porteur, en lui-même, de ces éléments nécessaires à l'*eudaimonia*. Nous nous contenterons d'analyser ici ce qui touche directement le bonheur puisque la présentation d'Éros comme intermédiaire (cf. chapitre II, section 2) met en évidence que cet être n'est ni beau ni bon.

1.2 Éros n'est pas un dieu puisqu'il n'est pas heureux

Socrate interroge Diotime qui vient de lui faire comprendre qu'Éros n'est ni beau ni bon (201c), ce qui ne concorde pas avec l'idée selon laquelle il est un grand dieu (202b). Or, Socrate considère qu'Éros est un être parfait. Diotime cherche à lui faire comprendre que c'est là un avis commun, mais qui n'est pas partagé par ceux qui connaissent Éros (202b-c). Diotime réfute Socrate à l'aide d'un argument reposant sur des propositions théologiques. Elle demande : « Dis-moi. Ne soutiens-tu pas que les dieux sont heureux et beaux ? » (202c) Ensuite, « [...] ceux que tu declares heureux, ce sont

⁹⁹ Hésiode présente Éros comme une des premières divinités et le plus beau des dieux : « Donc, avant tout, fût Abîme (Chaos); puis Terre (Gaia) aux larges flancs, assise sûre à jamais offerte à tous les vivants, [(à tous) les Immortels, maîtres des cimes de l'Olympe neigeux, et le Tartare brumeux, tout au fond de la terre aux larges routes] et Amour (Éros), *le plus beau parmi les dieux immortels*, celui qui rompt les membres et qui, dans la poitrine de tout dieu comme de tout homme, dompte le cœur et le sage vouloir. » (*Théogonie*, trad. P. Mazon, italiques ajoutés, 116 -122)

¹⁰⁰ cf. C. Ramnoux, *La Nuit et les Enfants de la Nuit dans la tradition grecque*, Paris, Flammarion, 1959.

ceux qui possèdent [ΚΕΚΤΗΜΕΝΟΥΣ] les bonnes et les belles choses ? » (202c) Éros est un être qui désire les belles et bonnes choses qui rendent heureux parce qu'il ne les possède pas. Cela veut dire, *de facto*, qu'il ne peut pas être heureux et qu'il ne peut pas être un dieu. Cela est une affirmation lourde de sens. Bien qu'il y ait plusieurs façons de se représenter Éros dans la Grèce classique, toutes en font une divinité. C'est donc un élément majeur de la conception commune d'Éros qui est attaqué ici. Cette affirmation-choc fait en sorte que le lecteur risque de négliger un aspect important de ce qui vient d'être affirmé. De façon plutôt subtile, le nœud de l'argumentation est devenu la question du bonheur.

L'affirmation 5) d'Agathon est donc réfutée, Éros n'est pas le plus heureux. Le bonheur, ainsi que le beau et le bon, sont des objets de désirs – comme tels, ils ne peuvent pas être possédés par un être imparfait. Cependant, l'affirmation 4) demeure : plus une personne est belle et la meilleure (ἄριστον), plus elle est heureuse. À l'être qui désire l'*eudaimonia*, c'est-à-dire tous les humains (205a), il ne faut donc pas renoncer au bien malgré qu'il ne revienne de droit qu'aux seuls dieux, ni à la vertu que peut développer l'homme puisque celle-ci est effectivement liée à l'*eudaimonia*.

Bref, les choses qui feraient le bonheur d'Éros lui échappent, mais nous verrons dans ce qui suit qu'il peut malgré tout les atteindre. Une chose est maintenant claire : il vaut mieux ne pas désirer Éros, désirer le désir, aimer l'amour. C'est là le problème d'Agathon, mais aussi et surtout d'Alcibiade et d'Apollodore, qui tous deux sont fascinés par Socrate – philosophe décrit comme étant très semblable à Éros¹⁰¹. Ils devraient plutôt aimer la même chose que Socrate : la *sophia*.

¹⁰¹ cf. Ficin, M., *Commentaire sur le Banquet de Platon : de l'amour* trad. P. Laurens, Paris, Les belles lettres, coll. Les classiques de l'humanisme, 2002, p. 210.

Pour parvenir au bonheur, Éros doit comprendre d'autres choses et d'autres personnes que lui-même. Il doit viser, dans un élan érotique, le bien et l'excellence qu'il ne possède pas en lui-même. S'il les possédait, le simple fait de désirer rendrait heureux, mais ce n'est pas le cas – seuls les dieux possèdent le bonheur de façon assurée et perpétuelle.

Les fonctions d'Éros

2 Éros *metaxu* : répondre au manque

Diotime ne se contente pas de faire subir un *elenchos* à Socrate, elle lui explique en quoi consiste Éros et quelles sont ses fonctions. Nous démontrerons dans ce qui suit que parce qu'Éros est désir des beaux corps, il est aussi désir de ce qui est bon, de la connaissance, du divin et de l'immortalité. Éros est non seulement le désir de s'approprier la beauté corporelle, il est aussi le désir de toute forme de perfection ainsi que le potentiel d'y accéder. Éros est donc à la fois la reconnaissance d'un manque et le désir de répondre à ce manque. Dans ce qui suit, nous analyserons ce que Diotime affirme sur la tendance d'Éros de chercher ce qui participe au bonheur, mais nous réservons pour le prochain chapitre ce que cet être démonique permet d'accomplir dans le contexte de la pédérastie.

2.1 Le beau et le laid, le bon et le mauvais, le savoir et l'ignorance

Socrate ne se montre pas un étudiant modèle : il fait preuve d'une pensée binaire rigide. Après avoir accepté qu'Éros ne puisse pas être considéré comme beau et bon, il lui demande alors si Éros est laid et mauvais. La réponse est « Pas de blasphème [...] » (201e). L'initiatrice de Socrate ne se contente toutefois pas de cet avertissement. Elle lui démontre qu'entre deux opposés se trouve une chose dont Socrate semble ignorer l'existence, l'intermédiaire¹⁰² (*metaxu*). Pour traiter la question de la nature intermédiaire d'Éros, ce qui suit analyse les explications de Diotime de ce concept, c'est-à-dire 202a-204b, ainsi que sa définition donnée en 205d.

¹⁰² Je traduis *metaxu* par « intermédiaire » puisque ce terme laisse entendre le sens premier de *metaxu*, c'est-à-dire un entre-deux (cf. Liddell & Scott), un intervalle, tout en laissant aussi ouverte la possibilité d'un second sens applicable au *Banquet*, une chose qui passe d'un extrême à l'autre dans une mise en relation des antipodes. L'intermédiaire n'est pas seulement *entre* des extrêmes, il peut aussi être *dans* les extrêmes – à condition de ne pas demeurer dans l'un des extrêmes, ce qui lui enlèverait sa qualité d'intermédiaire. C'est en ce sens qu'Éros est sans-abri (203d).

La notion de *métaxu* est mise en lien par Diotime avec le beau, le bon et la connaissance. Lier l'*éros* et la beauté est commun, mais sa relation avec ce qui est bon ne l'est pas immédiatement et son lien avec la connaissance est, à première vue, curieux. Diotime ne se contente pas d'expliquer qu'Éros est lié à chacune de ces choses, elle fait comprendre à Socrate que le beau peut être mis en relation avec le bon et la connaissance. Dans ses premières explications, les liens sont relativement faibles¹⁰³. Aux fins de notre thèse, il est important non seulement de comprendre en quoi consiste Éros, mais aussi de voir en quoi la beauté est associée au bon et à la connaissance puisque nous cherchons à mettre en évidence la place que prend le beau corps dans l'acquisition de la vertu véritable, de la connaissance et par conséquent du bonheur.

Diotime cherche à faire comprendre à Socrate qu'il existe un intermédiaire entre le beau et le laid, mais voit bien qu'il a besoin d'être guidé¹⁰⁴ davantage lorsqu'il affirme qu'il est certain que ce qui n'est pas beau doit nécessairement être laid (202a). C'est donc dans un contexte où Diotime cherche un exemple clair qu'elle délaie la discussion sur le beau et le bon pour aborder le thème de la connaissance : thème où Socrate semble plus habile à suivre l'argumentation de Diotime. Que Diotime passe de considérations sur le beau et le bon à des considérations de nature épistémologique prépare la définition d'Éros comme lié au beau, mais aussi à la connaissance. Ce changement de thème donne aussi un exemple de ce qui doit être fait pour aider une personne à être convenablement initié.

¹⁰³ C'est dans ses Mystères (cf. chapitre III, section 1) que ces liens deviennent de plus en plus solides.

¹⁰⁴ Nous le verrons dans les Mystères de Diotime que celui qui est initié doit d'abord être guidé par quelqu'un d'autre dans son expérience de ce qu'est la beauté.

Selon Diotime, entre science et ignorance, il y a un intermédiaire : la droite opinion¹⁰⁵. Celle-ci n'est pas une science puisque nous ne pouvons pas en rendre raison et elle n'est pas non plus ignorance puisqu'une telle opinion atteint la réalité (202a). Pour cette raison, Diotime conclut que l'opinion droite est quelque chose d'intermédiaire entre le savoir et l'ignorance (202a). Ainsi, pour le philosophe qui reconnaît sa propre ignorance et la distance qui le sépare de la connaissance parfaite et divine, il n'y a pas lieu de renoncer au bonheur.

Il ne faudrait pas voir en ces paroles l'affirmation que l'opinion droite suffit. Socrate, qui cherche l'essence des choses, ne saurait s'en contenter. C'est d'ailleurs là le propre du philosophe, par amour pour la sagesse il examine sans cesse ses opinions afin d'y déceler des erreurs¹⁰⁶. Cependant, il faut reconnaître que parfois, une opinion sans preuve peut toucher quelque chose de fondamental¹⁰⁷. Après avoir présenté à Socrate ce qu'est une droite opinion, Diotime revient à son premier propos sur le beau et le bon en affirmant qu'Éros est quelque chose d'intermédiaire entre le beau et le laid, ainsi qu'entre le bon et le mauvais (202b). À ce stade de son discours, le lien entre Éros et les diverses réalités – le beau, le bon et la connaissance – est établi. Toutefois, le lien entre le beau, le bon et la connaissance n'est pas encore démontré. Le reste de son discours sert donc à démontrer que ceux-ci sont intrinsèquement liés. Pour cette raison, une attention

¹⁰⁵ « ἡ ὀρθὴ δόξα, μεταξύ φρονήσεως καὶ ἀμαθίας » : « L'opinion droite, intermédiaire entre le savoir et l'ignorance » (Traduction originale, 202a7). Avec Brisson, nous traduisons ὀρθὴ δόξα par « opinion droite », faisant ainsi écho à la droite pédérastie dont traite notre thèse.

¹⁰⁶ cf. F. C. C. Sheffield, *Plato's Symposium : The Ethics of Desire*, Oxford / New York, Oxford University Press, 2006, p. 73.

¹⁰⁷ Diotime n'en fait pas mention, mais le problème évident avec la droite opinion est qu'il est facile de croire que, si nous n'avons pas la science de ce que l'on affirme, nous avons tout de même une telle opinion et de s'en satisfaire.

particulière sera accordée à ces thèmes afin d'expliciter leurs liens multiples et complexes.

Comme pour l'opinion droite, Diotime affirme d'Éros qu'il se trouve entre le savoir et l'ignorance (203e). En présentant la droite opinion comme un simple exemple visant à faire comprendre à Socrate que les intermédiaires existent entre le beau et le laid ainsi qu'entre le bon et le mauvais, Diotime accorde à Éros une caractéristique étonnante et nouvelle : Éros est lié à la fois au savoir et à la beauté. Étonnant en effet de lier Éros à une activité intellectuelle comme la recherche de la connaissance, et pourtant c'est là l'essentiel du message livré par Diotime. Ce va-et-vient entre beauté et connaissance n'est pas accidentel. Notre thèse entend démontrer que la beauté est, de façon répétée, le premier pas vers la connaissance et la vertu desquelles dépend le bonheur.

Un lien plus substantiel entre la connaissance, le beau et le bon est par la suite introduit par Diotime : « Il va de soi, en effet, que le savoir compte parmi les choses qui sont les plus belles ; or Éros est amour du beau. Par suite, Éros doit nécessairement tendre vers le savoir, et, puisqu'il tend vers le savoir, il doit tenir le milieu entre celui qui sait et l'ignorant. » (204b) Éros n'est pas la simple *philia* de la sagesse, mais un *eros*, un désir insatiable de posséder la sagesse¹⁰⁸. La quête de sagesse est ainsi une quête érotique. C'est Éros qui a accès à la connaissance parfaite tant recherchée. Bien que la connaissance soit belle, nous verrons dans les Mystères de Diotime que cette beauté ne

¹⁰⁸ Cf. G. A. Scott, W. A. Welton, *Erotic Wisdom : Philosophy and the Intermediacy in Plato's Symposium*, Albany, State University of New York Press, 2008, p. 25. Dixsaut fait le même point à propos de *philosophia* en affirmant : « Le préfixe introduirait une dimension d'aspiration, rappelant ainsi la différence entre l'homme et le dieu. La *sophia* deviendrait alors fin transcendante, idéal inaccessible, mais nécessaire pour orienter le désir et la quête. » cf. M. Dixsaut *Le naturel philosophe : Essai sur les Dialogues de Platon*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1985, p. 45.

remplace pas la beauté corporelle : la beauté de la science est aperçue seulement et toujours après la beauté du corps.

Ce qui semblait d'abord un simple moyen de faire comprendre à Socrate qu'il existe un intermédiaire entre le beau et le bon ainsi qu'entre le laid et le mauvais est maintenant au cœur même de la condition qui caractérise non seulement Éros, mais tout véritable philosophe. Au sujet de la nécessité d'un intermédiaire plutôt que d'une relation binaire, on voit comment, comme le dit Nichols : « Just as ignorance alone cannot explain philosophizing, lack alone cannot explain love of the beautiful¹⁰⁹. » Diotime explique (204a) que cet état intermédiaire où est celui qui cherche le savoir est une chose assez rare puisqu'être beau, bon ou sage, tout autant que croire être toutes ces choses, élimine le désir. La position intermédiaire occupée par le philosophe et Éros est donc la seule où sont possibles le mouvement et l'élan vers le savoir, la vertu et le bonheur. Les deux extrêmes demeurent ce qu'ils sont : toujours savants et toujours ignorants. Éros et le philosophe sont des intermédiaires en mouvement, en voie de perfection.

Initialement, l'affirmation qu'Éros n'est pas un dieu, ni beau, ni bon, pouvait sembler fâcheuse et dégradante. On comprend maintenant que pour l'humain qui veut contrecarrer les effets de la finitude, Éros permet la recherche d'une sagesse divine et est donc le moyen de sortir de l'état d'ignorance. Éros invite le philosophe à la possession de ce qui lui manque.

2.1.a) Éros crée des liens

Ayant clarifié la nature de l'intermédiaire, on peut maintenant expliciter les actes qu'il accomplit. Parce qu'Éros n'est ni un dieu, ni un humain, il est l'être idéal pour mettre en

¹⁰⁹ M. P. Nichols, *Socrates on Friendship and Community: Reflections of Plato's Symposium, Phaedrus, and Lysis*, Cambridge/New York, Cambridge University Press, p. 63.

relation les êtres divins et les mortels. Ainsi, l'Éros que les Grecs associaient au désir de beaux corps est, selon Diotime, associé avec le bonheur de posséder en permanence les choses bonnes.

Diotime présente la fonction (*erga*) d'Éros de la façon suivante : « Il traduit [ἑρμηνεύων¹¹⁰] et communique aux dieux ce qui vient des hommes, et aux hommes ce qui vient des dieux ; d'un côté les prières et les sacrifices, et de l'autre les prescriptions et les faveurs que les sacrifices permettent d'obtenir en échange [...] » (Trad. modifiée de Brisson, 202e). Éros s'avère très habile pour relier des choses qui semblent inconciliables. Non seulement il tient ce rôle entre les mortels et les immortels, mais aussi entre les mortels et tous leurs objets de désir. Ainsi, il met l'humain en lien avec ce qui pourrait participer à son bonheur. En soi, Éros a la force d'atteindre n'importe quel objet. C'est par l'éducation, par la pédérastie, que celui-ci peut discerner et viser un objet réellement bon qui apportera un réel bonheur.

L'image moderne du philosophe semble rendre difficile la lecture adéquate du mythe de la conception d'Éros et ce que cette histoire implique quant au lien entre le mortel et le divin. Robin par exemple affirme : « Enfin Éros a été conçu le jour des fêtes de la naissance d'Aphrodite, parce que c'est la révélation du Beau qui d'abord éveille l'amour, sollicitant la partie la plus élevée de notre nature à féconder la partie inférieure,

¹¹⁰ Nous choisissons de traduire ἑρμηνεύων non pas par *interprète* comme le propose Brisson, mais plutôt par *traduit* tel que le fait Vicaire dans sa traduction aux éditions des Belles Lettres. Cela va aussi dans le même sens que Gonzalez lorsqu'il remarque que, dans les dialogues de Platon, *hermêneus* veut rarement ou même jamais dire *interprète*. cf. F. J. Gonzalez, « The Hermeneutics of Madness : Poet and Philosopher in Plato's *Ion* and *Phaedrus* » dans P. Destrée, F.-G. Herrmann (codir.), *Plato and the Poets*, Leiden/Boston, Brill, 2011, p. 94. Deux options semblent acceptables, mais posent chacune un problème sérieux. Celle retenue pose le problème de savoir si les dieux ont besoin de se faire traduire le langage des humains en langage divin (ce qui n'est cependant pas un problème, comme cela est expliqué dans la première note de bas de page de l'article mentionné plus haut, est l'idée moderne que traduire implique d'interpréter puisque c'est justement là une conception moderne de l'art de la traduction). L'autre option est de traduire par « il transmet et il communique [...] », mais nous sommes ici très proches d'un synonyme qui semble superflu.

finie et indigente et à s'unir à elle dans l'aspiration vers le Bien (comp. 203c avec 206c sqq.)¹¹¹. » C'est là une conception moderne, teintée de l'idée chrétienne de la grâce divine : ce qu'il y a de plus digne (l'intellect), dans un geste de grâce, élèvera le reste de l'être. C'est cependant exactement le contraire qui arrive. Poros ne s'abaisse pas, et ne s'abaisserait jamais, vers un être qui lui est inférieur. C'est l'être inférieur, Pénia, qui trouve le moyen d'atteindre le supérieur par désir et opportunité. Si Poros est effectivement une personnification du *VOÛΣ*, il ne faudra pas s'attendre à ce que celui-ci vienne à la « rescousse » du philosophe. Il faut plutôt que ce qu'il y a d'inférieur en l'homme, par la force du désir, s'élève jusqu'au supérieur. C'est ici un point important pour la démonstration de notre thèse. Il faut que ce que nous avons de plus mortel, temporel et imparfait soit l'agent principal et premier de l'effort de contrecarrer les effets négatifs de la finitude. C'est là le point de départ de la philosophie pratiquée dans la droite pédérastie.

2.2 Le mortel et l'immortel

L'idée d'un intermédiaire entre le beau et le laid, entre le bon et le mauvais, ainsi qu'entre le savoir et l'ignorance est ainsi rendue compréhensible par Diotime. Reste le quatrième type d'intermédiaire : entre le mortel et l'immortel. Selon Diotime, Éros n'est pas un dieu immortel. Elle peint Éros sous les traits d'un être qui tend vers l'immortalité, sans y arriver.

En réponse à Socrate qui demande si Éros, puisqu'il n'est pas un dieu, est un mortel, Diotime réitère le rôle d'intermédiaire et lui répond qu'il est un intermédiaire entre le mortel et l'immortel (202d). L'affirmation de Diotime sur l'intermédiaire entre le

¹¹¹ L. Robin, *La théorie platonicienne de l'amour* 3^{ème} éd., Paris, Presses universitaires de France, 1964, p. 107.

mortel et l'immortel est fort curieuse. Qu'il y ait un intermédiaire entre le beau et le laid est aisé à voir. Qu'il y ait un intermédiaire entre l'ignorance et la sagesse, comme présenté précédemment, peut être compris. Mais qu'il y ait un intermédiaire entre le mortel et l'immortel n'est pas si facile à saisir. C'est sans doute pour cette raison que Diotime met préalablement autant d'efforts à faire accepter l'existence des réalités intermédiaires.

Il semble effectivement que la tendance binaire de la pensée humaine est particulièrement tenace lorsqu'il est question de l'immortel et du mortel. On peut remarquer cette tendance binaire aussi dans l'affirmation suivante de Mitchell : « But this upsurge beyond being towards being is the only thing that is constant, everlasting. And so it is only in this openness – only in the *love* that philosophy is, and not in the beautiful and splendid words and thoughts that it produces – that deathlessness is to be found¹¹². » Cette affirmation a le mérite de bien faire comprendre la force de l'élan érotique du philosophe, mais oublie trop rapidement que cet *éros* n'est pas immortel, mais entre le mortel et l'immortel. Dans la thèse ici défendue, la pratique érotique de la pédérastie a toutefois exactement ce but : faire en sorte que l'élan érotique du philosophe ne cesse jamais, qu'il soit permanent. La quête de l'immortalité d'Éros est la même que celle du philosophe.

L'interprétation de Scott et de Welton sur le sujet de l'intermédiaire entre le mortel et l'immortel est la suivante : « The love humans feel is not merely a human or mortal thing; rather, it is somehow above the level of merely human being. Yet this love that humans feel is by its very nature not something divine either, for it involves a lack

¹¹² R. L. Mitchell, *The Hymn to Eros: A Reading of Plato's Symposium*, Lanham, University Press of America, 1993, p. 168.

and the divine lacks nothing. So, according to Diotima, Love, by its very nature, both links mortals to and separates them from the divine¹¹³. » Ceci est acceptable si l'on traduit Éros par Amour, mais ce n'est pas tout à fait adéquat si on le traduit par Désir. Éros n'est pas nécessairement un amour digne ; si on se permet de dire ce qui ne peut être dit dans un éloge, Éros est aussi parfois désir de choses si basses qu'il abaisse l'humain au niveau des bêtes. Nous mettons de l'avant une lecture qui respecte le caractère ambivalent d'Éros. On peut affirmer à la fois que le désir chez l'humain n'est pas immortel puisqu'il cesse éventuellement son action et que le désir est immortel puisqu'il ne meurt jamais, il refait toujours surface chez l'être qui ne possède jamais parfaitement ce qu'il désire.

L'enseignement de Diotime étonne. Socrate a l'habitude de rechercher l'essence des choses et exprime aussi le désir de comprendre cette essence de façon simple par une définition. Ici, l'enseignement de Diotime sur la nature d'Éros ne répond pas à ces critères : ce désir de définition ne trouvera pas sa fin dans un accomplissement parfait. C'est une essence fluide, aussi fluide qu'un fleuve héraclitéen, que d'être entre le mortel et l'immortel. Une courte définition ne peut décrire adéquatement sa nature ; une telle définition a toujours tendance à accorder la primauté à un des extrêmes. Éros doit demeurer à la fois *entre* et *dans* la mortalité et l'immortalité, sans l'identifier à aucun des deux, bien qu'il participe aux deux. Nous pouvons donc ici relever l'aspect paradoxal de la démarche de Socrate et Diotime : l'atteinte de ce qui est parfaitement stable – les Formes – passe par quelque chose d'instable : l'*éros*.

¹¹³ G. A. Scott, W. A. Welton, *Erotic Wisdom : Philosophy and the Intermediacy in Plato's Symposium*, Albany, State University of New York Press, 2008, p. 95.

2.3 Éros et l'impermanence

Puisqu'Éros cherche ce qui manque au bonheur, il constitue un modèle pertinent à imiter pour le philosophe. Dans ce qui suit, nous verrons que la ressemblance entre lui et l'humain est poussée plus loin. N'étant pas un dieu, Éros est lui aussi aux prises avec les effets du temps. Tout comme l'homme, il est marqué par l'impermanence. Ainsi, même si Éros *metaxu* parvenait à mettre le philosophe en lien avec les choses bonnes qui rendent heureux, ni l'un ni l'autre ne pourraient les conserver.

Diotime exprime l'impermanence d'Éros de la façon suivante : « En l'espace d'une même journée, tantôt il est en fleur, plein de vie, tantôt il est mourant ; puis il revient à la vie quand ses expédients [εὐπορήσῃ] réussissent en vertu de la nature qu'il tient de son père ; mais ce qui lui procurent ses expédients sans cesse lui échappe [ἀπορεῖ] ; aussi Éros n'est-il jamais ni dans l'indigence ni dans l'opulence. » (203e)

Diotime énonce ici plusieurs affirmations. 1) Éros se modifie rapidement, en l'espace d'une journée, 2) Éros est parfois plein de vie, en fleur, et 3) Éros est parfois mourant, c'est-à-dire perdant les ressources pouvant le vivifier. 4) Il est vivifié lorsque ses moyens – fascination, incantations, sortilèges – sont présents. 5) Il perd inévitablement ce qui permet ses moyens fonctionnent ; autrement dit, il ne peut, à volonté, être efficace et parvenir au but. On comprend que la mise en place efficace des « ressources », comme la pédérastie mettant l'éraсте en relation avec de belles personnes, n'est jamais assurée à cause de la finitude caractérisant Éros et le philosophe. 6) Il serait faux de s'imaginer qu'Éros est dans l'indigence, même s'il a l'indigence en partage (203d). 7) Il serait tout aussi faux de s'imaginer qu'Éros est dans l'opulence.

Ainsi, nous sommes au cœur du paradoxe évoqué précédemment : comment Éros, un être inconstant, peut-il être un allié dans les efforts visant l'annulation des effets de l'impermanence ? Même si la vitalité d'Éros n'est pas constante, il est aussi un créateur. En cette qualité, il a à sa portée des ressources pouvant être efficaces.

3 Éros et l'accouchement dans le beau : repousser l'impermanence par l'impermanent

Il est paradoxal d'espérer contrecarrer les effets du manque et de l'impermanence par l'aide d'Éros, lui-même aux prises avec ces effets de la finitude. Alors, Diotime explique comment nous sommes touchés positivement par Éros. Son influence ne se limite pas au désir de la beauté corporelle. Au moins depuis Hésiode, Éros est un être créateur. Ainsi, avant d'exposer les Grands Mystères, la mystagogue¹¹⁴ fait comprendre à Socrate que l'humain ne se contente pas du constat de sa finitude. Par la création, il lui est possible d'espérer engendrer les choses bonnes qui font son bonheur. Par la création, il lui est possible d'engendrer continuellement ce qui le rend heureux. Par le désir de beauté qu'éprouvent les humains, Éros est à l'œuvre, cherchant à créer et recréer un bonheur sans fin.

3.1 Des hommes qui accouchent

Malgré la finitude qui l'affecte, Éros a reçu de son père Poros des ressources lui permettant d'accéder à ses fins et de revenir à la vie (203e). C'est pour cette raison que Diotime ne se contente pas de dire que l'objet d'*eros* est le désir de posséder les choses bonnes pour toujours (206a). La mystagogue ajoute que, sous l'influence d'Éros, ceux qui aiment travaillent à accoucher à terme, selon le corps ou l'âme (206b). L'humain est un être marqué par le manque des choses bonnes qui le rendraient heureux, mais peut-être

¹¹⁴ Au sujet du rôle de mystagogue de Diotime, voir N. Evans, 2006. « Diotima and Demeter as Mystagogues in Plato's *Symposium* » *Hypatia* 21/2 : 1-27.

est-il possible de créer soi-même ces choses ? Il faut donc comprendre en quoi consiste, selon Diotime, le fait de posséder en créant – et non pas en s'accaparant un objet extérieur.

N'étant pas encore instruit par Diotime, Socrate ne sait pas comment vivent les hommes qui cherchent à être heureux par la possession sans cesse renouvelée des bonnes choses que sont les Formes. Elle lui fait d'abord part du fait que les hommes désirent accoucher à terme, que ce soit selon le corps ou l'âme (206b). Socrate n'a pas la moindre idée de ce que Diotime veut dire et lui rétorque, dans un choix de mots révélateur : « Il faut être devin [μαντεία], répliquai-je, pour comprendre ce que tu veux dire, et je ne sais pas deviner. » (206b)

L'exposé de Diotime sur le rôle de l'enfantement dans la recherche de l'immortalité peut donner lieu à certains malentendus. Par exemple, Belfiore¹¹⁵ affirme qu'à partir de ce point, Socrate ne comprend plus Diotime et ne pourra donc pas approuver ce qu'elle dit. Deux options herméneutiques sont ici envisagées : on peut considérer que Diotime est ironique et que Socrate ne croit plus ce qu'elle affirme¹¹⁶ : ou encore, ce que Diotime présente ici n'est pas en fait si curieux pour une tradition considérant que l'homme est responsable de toute création, incluant celle des enfants¹¹⁷. Nous acceptons que ce que Diotime affirme est expliqué dans le but de convaincre et non pas ironiquement. Il semble n'y avoir aucune raison obligeant à voir de l'ironie lorsque Socrate affirme qu'il passe sa vie à tenter de convaincre les autres du secours d'Éros dans la possession des choses bonnes, comme Diotime l'en a convaincu (212b). Les

¹¹⁵ E. Belfiore, *Socrates' Daimonic Art : Love for Wisdom in Four Platonic Dialogues*, New York / Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 144-145.

¹¹⁶ *Ibid.* p. 149-151.

¹¹⁷ I. Singer, *The Nature of Love : 1 Plato to Luther 2^{ème} éd.*, Chicago / London, The University of Chicago Press, 1984, p. 78.

affirmations de Socrate et Diotime sont curieuses puisqu'elles attribuent la grossesse à des hommes¹¹⁸. Mais, suivant Plass¹¹⁹, on peut aussi considérer que le sens de *kuain* change de « porter un enfant » à « être plein de désir pour enfanter ». Il n'y a, en fait, rien de si étrange – mis à part le langage utilisé par Diotime – au fait qu'un homme veuille créer et perdurer. Ce qu'il pourrait y avoir de curieux ou de choquant pour les défenseurs de la pédérastie que sont les hôtes présents au banquet ce soir-là serait de présenter de façon grivoise¹²⁰ que dans un couple de mâles, l'un d'entre eux est « enceinte ».

Diotime ajoute pour s'expliquer : « [...] tous les êtres humains sont gros [ΚΥΟΥΣΙ] dans leur corps et dans leur âme, et, quand nous avons atteint le terme, notre nature éprouve le désir d'enfanter [ΤΙΚΤΕΙΝ ΕΠΙΘΥΜΕΪ]. » (206c) C'est là une image plutôt déroutante pour Socrate. Sheffield¹²¹ évoque l'aspect curieux de cette affirmation en remarquant que l'amoureux est « gros » avant même la relation avec la belle chose – relation qu'il est normalement nécessaire de vivre avant de porter un enfant. Les hommes portent ainsi toujours en eux des enfants dont ils ont le désir (ΕΠΙΘΥΜΕΪ) de se délivrer en enfantant. Bref, la fertilisation semble avoir déjà eu lieu, il ne s'agit que d'accoucher. Notons bien que cela fait en sorte que, toujours, l'homme cherche à mettre au monde ce qu'il porte en lui ; c'est là une condition qui caractérise tout homme – ou du moins tout homme rendu à ce stade de sa vie. Dans les multiples cycles de la pédérastie, il n'y a nul

¹¹⁸ De plus, comme le relève Sanford, l'emploi répétitif et désinvolte (*casual*) du verbe *kuain* semble indiquer un emploi littéral du terme. Cf. S. Sanford, *Plato and Sex*, Cambridge / Malden, Polity Press, 2010, p. 106.

¹¹⁹ P. C. Plass, 1978. « Plato's "Pregnant" Lover » *Symbolae Osloenses* 53, p. 47.

¹²⁰ Une telle allégation laisserait entendre que l'éromène aurait accepté de subir ce qui ne convenait à l'époque qu'aux femmes et aux esclaves.

¹²¹ F. C. C. Sheffield, 2001. "Psychic Pregnancy and Platonic Epistemology" *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 20, p. 15.

besoin d'être constamment fécondé, tous sont déjà *κυοῦσι*¹²². Ce qu'il faudra sans cesse faire à nouveau est l'acte d'enfanter¹²³ (τίκτειν).

Il semble maintenant que l'homme porte déjà en lui les choses bonnes qu'il veut acquérir ; ce qu'il doit tenter de faire est d'en accoucher. Le désir d'acquérir est ainsi indissociable du désir d'accoucher : il y a donc une union naturelle entre recevoir / acquérir et donner / accoucher. L'accouchement n'est pas un événement unique¹²⁴, il se produira aussi souvent que nécessaire dans cet *éros* de l'atteinte de l'*eudaimonia* et de l'immortalité.

3.1.a) La distinction entre le beau et le bon : le rôle de la beauté

Nous avons vu plus tôt que le beau, le bon et la connaissance sont tous interreliés. Afin de mieux comprendre le rôle des belles choses dans le désir d'accoucher de choses bonnes, nous nous permettons de revenir sur le lien entre le beau et le bon. Ce lien est particulièrement problématique, mais il est nécessaire de saisir la nature de cette relation pour comprendre comment la contemplation du Beau peut donner lieu à l'engendrement d'une chose bonne comme la vertu. Une autre possibilité d'engendrement, à un niveau de réussite moindre, est le fait d'enfanter de beaux discours et de beaux actes par l'influence de la beauté de la personne côtoyée.

Le beau et le bon, dans le *Banquet*, ne sont pas identiques. Le beau est l'environnement nécessaire à l'engendrement d'une chose bonne, c'est donc dire que

¹²² L'analyse du stade cinq permet de comprendre qu'ils sont tous gros de vertu.

¹²³ C'est la tâche que Socrate s'attribue dans le *Théétète*. Alors que les gens croient qu'il se contente de mettre dans l'embarras (149b), il considère plutôt que, comme une sage-femme, il sait reconnaître si une personne est grosse (149c), il sait éveiller et amollir les douleurs de l'enfantement, ainsi que faire avorter (149d) si la pensée du jeune homme n'est que simulacre et illusion (150c). Ceci est une bonne indication que Diotime n'est pas ironique en abordant le sujet des hommes qui veulent accoucher.

¹²⁴ Dans les trois premiers stades, l'éraсте accouche constamment de discours et dans le cinquième stade, nous verrons que l'amoureux accouche, à de nombreuses reprises, de la vertu véritable.

l'humain est affecté par son environnement et que celui-ci doit être pris en compte et embelli par le philosophe qui désire la vertu et le bonheur.

Afin de réfuter la conception qu'Agathon se fait d'Éros – qu'il est le meilleur – Socrate semble faire de beau et bon des synonymes interchangeables. Se basant sur une prémisse acceptée par Agathon – les bonnes choses sont aussi belles (201c) – il réaffirme ce qui a été dit du *beau*, mais en y substituant *bon*. Parce qu'Éros manque de beauté, il manque aussi bonté et ne peut évidemment pas être *le meilleur*. L'équation du beau et du bon ici présentée est controversée chez les commentateurs.

C'est un débat de longue date à propos du *Banquet* et d'autres dialogues de Platon (la *République* surtout) que celui de savoir s'il y a une différence entre le Beau et le Bon. Certains¹²⁵ affirment que l'on peut considérer que ces deux choses sont équivalentes. Sans faire appel à tout le corpus platonicien, le *Banquet* indique quant à lui qu'il y a une certaine distinction à faire entre les deux. Price met en lumière quand la distinction est utile à faire pour Socrate : « As terms for what it is his goal to possess, 'good' (*agathos*) and 'beautiful' (*kalos*) are interchangeable (204e1-4) but not synonymous : a shift from 'beautiful' to 'good' is twice needed to prepare for the thought that the final end of desire is happiness or *eudaimoniā* (202c6-11, 204e1-7)¹²⁶. » Le lien entre le Bien et le bonheur est évident. Le lien entre le Beau et cette même fin n'est pas du tout facile à saisir – si lien il y a. Néanmoins, cet argument ne démontre pas qu'il y a nécessairement des différences entre le beau et le bon, mais que l'humain comprend plus aisément l'utilité du bien, alors que le désir du beau peut lui sembler curieux de par son apparente inutilité.

¹²⁵ Par exemple, cf. A. Diès, *Autour de Platon : Essai de critique et d'histoire* 2e éd., Paris, Les Belles Lettres, 1972, p. 436, ou F. M. Cornford, « The Doctrine of Eros in Plato's *Symposium* » dans W.K.C. Guthrie (dir.), *The Unwritten Philosophy and Other Essays*, London/New York, Cambridge University Press, 1950, p. 72.

¹²⁶ A. W. Price, *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Oxford, Clarendon Press, 1989, p. 16.

Cela étant dit, même si une identité parfaite entre ces termes n'existe pas, il y a un lien fort entre le bon et le beau qui ne doit pas être négligé. D'abord, Sheffield note le fait que la beauté est la manifestation visible du jugement qu'une chose est bonne¹²⁷. Ensuite, dans la *République*, Socrate affirme qu'une éducation parfaite, où les arts présenteraient toujours de belle façon les choses bonnes, permettrait à l'enfant ainsi éduqué d'apprécier la beauté de la raison (401d). En outre, il affirme qu'avec l'habitude de voir de belles choses qui soient aussi effectivement bonnes, l'enfant sera capable de prendre conscience des lacunes dans les objets de fabrication artisanale ainsi que dans les êtres naturels (401e). Remarquons cependant qu'une telle adéquation n'est pas présentée comme un fait déjà accompli, mais bien comme une possibilité acquise avec de grands efforts et sacrifices dans la cité des gardiens¹²⁸. Enfin, cette relation du bon et du beau est un thème récurrent dans les dialogues platoniciens¹²⁹ et joue un rôle important dans la pratique de la droite pédérastie.

3.1.b) La perfection de la beauté et la perfection de la création

Une différence plus grande entre le beau et le bon est notable quant à la façon dont ils sont mis en relation avec le bonheur. Contrairement au bon, le beau n'est pas relié directement avec le bonheur, mais plutôt avec Éros et la procréation¹³⁰. Plus spécifiquement, il y a un lien direct entre la perfection de la beauté et la perfection de ce qui est engendré.

¹²⁷ cf. F. C. C. Sheffield, *Plato's Symposium : The Ethics of Desire*, Oxford / New York, Oxford University Press, 2006, p. 96 et note de bas de page 23.

¹²⁸ Cette adéquation de beauté et bonté peut sembler curieuse, naïve et même dangereuse. Cependant, il semble que la relation entre ces deux qualités que Platon tente de mettre en scène est celle d'un Socrate au visage de satyre qui devient merveilleusement beau aux yeux d'Alcibiade qui commence à voir la beauté et la bonté en ce vieux philosophe.

¹²⁹ On peut aussi constater une telle relation dans le *Philèbe* : « Voilà donc à présent que la vertu propre du Bien nous est venue se réfugier dans la nature du Beau. » (trad. Pradeau, 64e)

¹³⁰ Sur la distinction à faire entre le beau comme moyen et le bien comme fin, cf. F. C. White, 1989. « Love and Beauty in Plato's Symposium » *The Journal of Hellenic Studies* 109, p. 154.

En premier lieu, le beau est l'environnement permettant la création. Diotime affirme en effet : « Ainsi, ce qui dans la génération joue le rôle de la Moire et d'Ilithie, c'est la Beauté. » (206d) La Beauté est donc, comme la déesse de l'enfantement, celle qui est responsable du destin et de l'enfantement de ce que l'homme engendre. Nous sommes d'accord avec Sheffield¹³¹ lorsqu'elle affirme que la Beauté est l'environnement dans lequel la procréation a lieu¹³². Nous lisons donc *ÉV* non pas dans le sens littéral de « à l'intérieur », mais dans le sens tout aussi acceptable de « en la présence de ». Puisque le beau et le bon sont liés, mais non identiques, Diotime peut substituer « bien » à « beau » lorsqu'elle interroge Socrate quant à la raison pour laquelle on cherche leur possession (204e) – les deux sont liés à la recherche du bonheur. Cependant, bien que Socrate sache pourquoi il veut posséder des choses *bonnes* (204e), il ne comprend pas pourquoi il veut posséder des choses *belles* (204d). Il ignore encore à ce moment de leur conversation le rôle que joue le beau, l'effet qu'il a sur l'*éros* dans la recherche du bonheur et de l'immortalité. L'homme a besoin du beau pour arriver à engendrer la chose bonne qui le rendra heureux.

Alors que l'affirmation selon laquelle l'homme cherche à posséder les choses bonnes pour toujours afin de s'assurer le bonheur semble véhiculer une vision très possessive et peut-être égoïste de l'*éros*, le langage employé par Diotime renferme une autre possibilité. Il n'est pas nécessaire de « posséder » les choses belles. Sur cet aspect, Mooney remarque que : « *Echein* and its derivatives refer to 'having' without the

¹³¹ F. C. C. Sheffield, 2001. « Psychic Pregnancy and Platonic Epistemology » *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 20, p. 3, note de bas de page #1.

¹³² Ou encore, comme le résumait Scott et Welton, le bien est la finalité alors que le beau est le moyen d'y arriver. cf. G. A. Scott, W. A. Welton, *Erotic Wisdom : Philosophy and intermediacy in Plato's Symposium*, Albany, State University of New York Press, 2008, p. 121.

emphasis of ‘owning’ and ‘possessiveness’, and thus exclusivity¹³³. » De plus, *echein* s’accompagne souvent du terme *parontas* qui a encore moins une consonance possessive et laisse plutôt entendre que celui qui cherche à procréer se doit d’être dans la présence¹³⁴ de la beauté. Éros ne doit pas posséder, il a besoin de proximité pour exister pleinement. Il en sera ainsi dans la relation entre l’aimé et l’amoureux dans la pratique de la droite pédérastie.

En second lieu, le degré de perfection de la chose créée dépend directement du degré de perfection de la beauté qui l’a engendré. Comme le rappelle Sheffield : « When the lover comes to understand the Form of beauty, his delivery of virtue seems to be the direct result : he begets true virtue by grasping the truth (212a3-5) ¹³⁵. » Le type de beauté, ou plutôt le degré auquel le bel objet permettant le travail de l’accouchement ressemble au Beau, détermine la qualité de la progéniture : seul le Beau permet une progéniture parfaite.

Il y a donc une distinction à faire entre le Beau et le Bon en ce que le Beau est le milieu dans lequel l’homme tente d’accoucher de quelque chose de réellement bon. C’est la possession de cette dernière qui lui donnera comme lot, *possiblement*, une progéniture réellement bonne lui permettant de pallier son manque, lui accordant ainsi le bonheur. Ainsi, malgré le fait que Diotime fait de plus en plus référence au bien et moins au beau, ce dernier garde son importance dans la pratique de la droite pédérastie : il est le moyen par lequel on peut espérer combler le manque nous séparant de la perfection divine et du

¹³³ T. B. Mooney, 2002. « Plato and the Love of Individuals » *Heythrop Journal* XLIII, p. 319.

¹³⁴ Dénotant aussi le fait qu’il n’est pas nécessaire de « posséder » la beauté, mais qu’il faut plutôt être dans sa présence, cf. aussi F. C. White, 1989. « Love and Beauty in Plato’s *Symposium* », *The Journal of Hellenic Studies* 109, p. 153, ainsi que J. M. Rhodes, 2003. *Eros, Wisdom, and Silence*, Columbia / London, University of Missouri Press, p. 336.

¹³⁵ F. C. C. Sheffield, 2001. « Psychic Pregnancy and Platonic Epistemology » *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 20, p. 13.

bonheur. Le défi est de trouver une beauté sans faille pour y accoucher d'une progéniture parfaitement bonne.

Donc, lorsque Diotime demande à Socrate pour quelle fin l'homme cherche à posséder les choses belles, il aurait dû répondre : « celui qui possède les choses belles pourra engendrer les choses bonnes ; et celui qui possède les choses bonnes est heureux ». Le désir de la beauté est donc essentiel à l'engendrement de choses bonnes dont la possession rend heureux.

Éros et son apparente intempérance dans le *Phèdre*

4 L'intempérance perpétuant le souvenir des Formes

Rien sauf la mort ne saurait changer le fait que le corps est un obstacle à la contemplation des Formes divines. Le philosophe doit se contenter de la réminiscence, substitut tout de même adéquat puisqu'il permet un accès, indirect, aux Formes. La fin de l'oubli passe donc par la réminiscence.

Les efforts fournis pour se souvenir des Formes permettant de bien vivre et d'être heureux sont cependant contrecarrés par une seconde difficulté entraînée par la finitude dans le *Phèdre* : l'intempérance. Comme nous l'avons vu (cf. chapitre I, section 4.1), le manque de modération propre aux âmes non divines fait en sorte que l'âme désincarnée ne parvient pas à contempler. Pour l'âme incarnée, elle empêche la réminiscence. Ainsi, l'intempérance empêche le souvenir des choses divines¹³⁶. Les chapitres trois et quatre expliqueront comment acquérir la tempérance est un moyen efficace pour l'âme de mettre fin à l'oubli. Dans ce qui suit cependant, nous nous attarderons aux difficultés causées par l'intempérance ainsi que son lien apparent avec le dieu Éros.

4.1 Éros et l'intempérance

Les chapitres trois et quatre mettrons en lumière comment la *mania* érotique, vécue dans un contexte pédérastique, permet de contrecarrer les effets de la finitude en aidant à au développement de la tempérance et la réminiscence. Ce qui suit démontrera que cette solution est très paradoxale ; effectivement, selon l'opinion généralement admise par les Athéniens, Éros est fortement lié à l'intempérance. Il est vécu comme une force divine

¹³⁶ Alors que le manque et l'impermanence sont des conséquences directes de la finitude humaine dans le *Banquet*, l'intempérance n'est pas la conséquence directe de l'incarnation. Néanmoins, puisque l'intempérance est directement liée à l'oubli des choses divines, elle constitue un obstacle au bonheur avec lequel la pédérastie doit composer.

ayant la puissance pour s'imposer de force à la volonté humaine. Cet aspect autonome et divin est terrible en ce qu'Éros peut, en tant que divinité, forcer l'homme à commettre certains actes répréhensibles dans l'élan érotique qui porte vers l'objet de désir. Nous verrons dans ce qui suit comment Éros pouvait être conçu par certains Grecs comme un danger pour l'homme noble cherchant à atteindre l'excellence.

Certains rhéteurs démontrent la maîtrise de leur art en composant des discours sur des relations érotiques¹³⁷ – discours qui pouvaient ensuite être récités lors de banquets. Très peu demeure de cette tradition, mais le discours attribué à Lysias donne un exemple du genre d'affirmations qu'on pouvait y trouver. On peut considérer que le discours de Lysias (230e–234c) ainsi que le premier discours de Socrate (237b–241d) ne sont pas des discours ayant pour seule utilité de montrer la faiblesse de la rhétorique. Ils expriment des craintes relativement communes, et souvent fondées, vis-à-vis des relations érotiques basées sur l'amour du plaisir que procurent les beaux corps.

Les choses reprochées à Éros ne sont pas nécessairement fausses ; elles sont vraies lorsqu'on considère les relations érotiques de gens de peu de bien. Les personnes dignes et excellentes ont une autre expérience d'Éros (cf. 243c-d). Ce qui suit concerne donc les problèmes et les dangers encourus lorsqu'Éros donne vitalité à une personne de peu de valeur. Les problèmes présentés ne sont donc pas imputables à Éros, mais à la faiblesse morale de certains hommes.

¹³⁷ Très peu d'informations sur ce type de discours nous sont parvenues, mais Lasserre défend la position que c'était là un type de discours rhétorique fortement répandu, cf. F. Lasserre, 1944. « Erotikoi logoi » *Museum Helveticum* 1 : 169-178. À défaut d'avoir de tels discours, le discours de Lysias servira d'indicateur de ce qu'on pouvait y trouver – tout en gardant à l'esprit que Platon n'a sans doute pas le plus grand souci de représenter ce type de discours dans ce qu'il a de plus beau ou bon.

4.1.a) L'intempérance comme maladie

Lysias et Socrate dans son premier discours parlent d'Éros selon une certaine convention : ce qui s'avère être le fond du problème avec Éros est que celui-ci cause la folie, le délire et que celui qui aime est ainsi plus malade que celui qui n'aime pas (236b). Cet état est considéré comme une maladie qui ne peut rien apporter de positif. Selon une telle conception, le non-amoureux est plus digne d'attention et de faveurs que l'amoureux.

Le discours rhétorique de Lysias présente l'amoureux comme se sachant malade, mais incapable de se dominer. Une fois son bon sens revenu, il réévalue les promesses qu'il a faites et ne peut les considérer comme bonnes (231d). Il y a donc une opposition : là où est Éros, l'amoureux ne se maîtrise plus ; là où Éros n'est pas, le non-amoureux peut prendre de bonnes décisions qu'il ne reniera pas. Socrate précise cette situation en affirmant que l'amoureux devient l'esclave de son amant, car l'éraсте cherche sans cesse à plaire à son éromène, à lui apporter du plaisir (240d). Le problème n'est donc pas qu'Éros soit vécu comme une maladie par l'éraсте, mais que cette maladie fasse de lui un esclave¹³⁸ qui a perdu tout contrôle sur sa propre vie et ses actes.

Dans le discours de Lysias, c'est le retour au bon sens qui fait en sorte que la personne autrefois amoureuse se repent des efforts et du bien qu'il a fait à celui qui était son éromène (231a). En bon rédacteur de discours judiciaires, Lysias remarque que ce sont ces personnes, ayant retrouvé leur santé et la maîtrise d'elles-mêmes, qui considèrent qu'elles peuvent ne pas respecter les ententes prises lorsqu'elles étaient malades. De telles personnes considèrent qu'elles ont déjà payé plus que leur part par les peines

¹³⁸ Ce thème sera élaboré davantage à la section 4.2.a)

qu'elles ont accumulées sous l'emprise d'Éros (231a-b). Ils ont manqué de retenue et l'ont payé amèrement.

Il est difficile d'être tempérant sous l'influence d'Éros. Cependant, le point décisif n'est pas la présence ni même la force de cette divinité. Il s'agit plutôt de savoir si ce qu'il y a de meilleur en l'humain gouverne ou si c'est la recherche des plaisirs sensuels. Comme Socrate l'indique, la démesure se produit lorsqu'un désir gouverne l'âme et le porte déraisonnablement vers le plaisir (237e-238a). Toutefois, si Éros n'est pas identique à la recherche des plaisirs sensuels, cette divinité est alors faussement associée à l'intempérance.

4.1.b) *Épithumia*

Éros est-il identique à la recherche des plaisirs sensuels ? Dans son premier discours, Socrate fournit des indications sur l'essence d'Éros. Toutefois, puisque cette définition est présentée dans un discours impie, ce qui est affirmé doit être examiné avec prudence¹³⁹. Dans son discours impie, Socrate fait une seule et même chose d'Éros et de l'*épithumia*.

Avant de procéder à la définition d'Éros, Socrate prend le temps de réfléchir au désir de façon plus large : « Que l'amour [ὁ ἔρωϛ] soit une espèce de désir [ἐπιθυμία], c'est évident pour tout le monde. Que, contrairement à ce qu'on pourrait croire, même des gens qui n'aiment pas [μὴ ἐρῶτες] désirent [ἐπιθυμοῦσι] ce qui est beau, nous le

¹³⁹ Nous acceptons ici la lecture de Brown et Coulter qui considèrent que Socrate dépeint dans ce discours une sorte de sophiste dont la philodoxie est « unPlatonique ». Ce discours n'est pas à rejeter en totalité, mais son aspect rhétorique laisse comprendre que son but est de convaincre et non pas de trouver la vérité au sujet de l'*éros*. cf. M. Brown, J. Coulter, 1971. « The Middle Speech of Plato's *Phaedrus* » *Journal of the History of Philosophy* 9, p. 405.

savons. » (237d) Comme le démontre Hyland¹⁴⁰, il semble qu'Éros désire, mais qu'il soit possible de désirer le beau sans aimer – il s'agit seulement d'*épithumia*.

Socrate cherche donc ensuite à différencier les différents types de désirs, sans identifier immédiatement le type qui correspond à Éros :

Alors, à quoi distinguerons-nous celui qui aime de celui qui n'aime pas ? Il faut encore prendre en considération le fait que, en chacun de nous, il y a deux espèces de tendances qui nous gouvernent et nous dirigent, et que nous allons où elles nous dirigent : l'une, qui est innée, c'est le désir des plaisirs ; l'autre, qui est une façon de voir acquise, c'est l'aspiration au meilleur. Or, ces deux tendances qui sont en nous, tantôt s'accordent, tantôt se combattent ; et c'est parfois celle-ci qui domine, parfois l'autre. (237d-e)

Socrate a promis à son ami de défendre une thèse bien précise : celui qui aime est plus malade que celui qui n'aime pas (236b). De plus, cette thèse est défendue dans le même esprit que celui de Lysias : la maladie, la *mania* érotique, est une chose terrible.

La définition d'Éros fournie par Socrate semble être parfaitement adéquate pour caractériser l'*épithumia*, mais ne convient pas pour caractériser l'Éros du *Banquet* ni celui que Socrate présente par la suite dans sa palinodie. Pour l'instant, il peint plutôt Éros de sombre façon :

Je dirai donc que c'est ce désir [ἐπιθυμία] dépourvu de raison, désir qui domine l'élan de l'opinion vers la rectitude, qui se porte vers le plaisir que donne la beauté, et qui, par l'effet des désirs [ἐπιθυμιῶν] qui sont de sa famille et qui ont pour objet la beauté des corps, se « renforce » à son tour très « fortement », je dirai donc que c'est ce désir-là qui, devenu penchant irrésistible, et tirant son nom de sa « force » [ῥώμης] même, a été appelé Éros. (238b-c)

C'est là la raison de son impiété pour laquelle il devra produire un discours d'expiation : il a faussement identifié Éros à l'*épithumia*.

D'une part, Éros est ce désir inné qui pousse vers les plaisirs, ce désir irrésistible renforcé par l'habitude qui oblige à se jeter sur les beaux corps et les désirs qui leur sont

¹⁴⁰ D. A. Hyland, 1968. « Ἔρως, Ἐπιθυμία, and Φιλία in Plato » *Phronesis* 13/1 (1968) : 32-46. Plusieurs problèmes peuvent être relevés quant à la tentative de Hyland de trouver une certaine constance dans l'emploi de ces termes chez Platon. Par exemple, voir la critique minutieuse de J. W. Cummins, « *Eros, Epithumia, and Philia in Plato* » *Apeiron* 15/1 (1981) : 10-18.

associés. Dans cette définition, Éros est identique à un type d'*épithumia* lié aux plaisirs corporels associés à la beauté. D'autre part, ce qui caractérise Éros est sa puissance. Socrate se rétractera quant à l'association d'Éros à l'*épithumia*, mais la force d'Éros est une caractéristique conservée tout au long du dialogue¹⁴¹.

Pour ce qui est du penchant irrésistible toutefois, la situation est plus complexe et nous l'examinerons en détail dans le chapitre trois. On peut toutefois indiquer déjà que dans sa présentation de l'âme comme étant composée d'un cocher et de deux chevaux, Socrate indique qu'il est possible à la personne qui a une âme bien dressée de résister au cheval noir, symbole de l'*épithumia*¹⁴². Cette tempérance permet d'utiliser la puissance érotique pour autre but, un autre penchant irrésistible, celui des Formes. Éros est lié tout en étant distinct du désir du plaisir que donnent les beaux corps.

4.2 Intempérance et pédérastie

La relation pédérastique est particulièrement propice, chez les Grecs, à éveiller l'*éros*. Les relations pédérastiques font naître des émotions inconstantes et autonomes. En fait, la pédérastie est si propice à l'intempérance qu'elle est perçue comme une véritable mise à l'épreuve de la vertu¹⁴³.

L'importance de garder une certaine maîtrise vis-à-vis des différents *pathoi* qui peuvent altérer la faculté critique est un thème récurrent, non seulement dans les dialogues de Platon, mais dans une large partie de la littérature grecque. Par exemple,

¹⁴¹ En fait, comme l'indique Belfiore, il semble que de façon générale chez Platon l'*éros* sert à désigner un désir intense pour des objets non sexuels. Une telle appellation crée un parallèle entre la passion sexuelle et l'amour de la sagesse. Voir E. Belfiore, *Socrates' Daimonic Art : Love for Wisdom in Four Platonic Dialogues*, New York / Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 10.

¹⁴² cf. D. A. Hyland, 1968. « Ἔρως, Ἐπιθυμία, and Φιλία in Plato » *Phronesis* 13/1, p. 43. Il y affirme que le cheval noir représente seulement l'*épithumia* alors qu'Éros est représenté par la *mania* divine qui englobe l'âme au complet.

¹⁴³ cf. M. Foucault, *Histoire de la sexualité : II, l'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p. 112.

Konstan rappelle ce qui suit à propos de l'attitude grecque sur le fait d'être amoureux : « Arranged marriages and those based on individual sentiment or infatuation may from a certain point of view seem like two kinds of constraint ; the fifth-century BC rhetorician Gorgias thus held that *erōs* or erotic passion was involuntary (*Helen* 19), and in canon law infatuation may be grounds for annulment because marriage was not entered into freely¹⁴⁴. » On voit bien dans une telle attitude une opposition très forte, que l'on retrouve aussi dans le discours de Lysias et le premier discours de Socrate, entre *éros* et le libre choix¹⁴⁵.

De plus, il y a un aspect asocial associé à une telle perte de maîtrise de soi. La personne qui ne se maîtrise pas n'est pas en mesure de se conformer aux attentes sociales. Cela est lourd de sens dans une société un peu comme la nôtre où le concept de vertu (*arêtè*) est un concept public, où l'homme se définit comme un être dans sa communauté¹⁴⁶. L'homme qui perd la maîtrise de soi est donc un être immoral – ou du moins en danger de l'être.

4.2.a) L'esclavage et le désir de possession

L'être intempérant, jamais satisfait, cherche à posséder l'objet de son désir afin de s'assurer son « usage » lorsque le désir s'en fait sentir. La tentative de s'approprier sa source de plaisir donne lieu au sentiment d'être esclave dans une relation pédérastique. À l'époque, peut-être encore plus que maintenant, la sexualité était considérée comme un phénomène où un objet répond à un besoin. Halperin remarque que : « [...] it was

¹⁴⁴ D. Konstan, *Friendship in the Classical World*, Cambridge / New York, Cambridge University Press, 1997, p. 1.

¹⁴⁵ On peut aussi noter le discours de Pausanias dans le *Banquet*, où celui-ci affirme qu'un serment d'amour, selon le jugement des hommes et des dieux, n'est pas un vrai serment (183c-d). L'éraïste n'est donc pas obligé de tenir parole dans ses tentatives de séductions.

¹⁴⁶ cf. H.-G. Gadamer, *L'éthique dialectique de Platon : Interprétation phénoménologique du Philèbe*, trad. F. Vatan, V. von Schenck, Paris, Actes Sud, 1994, p. 92.

characteristic of the ancient Athenians to regard sexual desire as an appetite and, hence, to construe it (by analogy with hunger and thirst) as an acquisitive passion, a longing for the possession and consumption of a desirable object¹⁴⁷. » Ainsi, tout comme on désire de la nourriture puisqu'elle satisfait la faim, il est commun de désirer une personne puisqu'elle répond à un besoin sexuel.

Les personnes régies par le désir de possession sont de nature concupiscente¹⁴⁸. Succomber à ce type de désir est perçu comme un signe de faiblesse typique des femmes¹⁴⁹, mais indigne des hommes. Il y a donc logiquement quatre remèdes possibles à ce désordre : 1) ne pas ressentir de désir, 2) ne pas chercher à posséder la source de plaisir, 3) la possession dans une relation pédérastique doit être mutuelle et 4) être fort vis-à-vis de nos désirs et leur résister. La première option est celle de Lysias et elle n'est pas retenue par Socrate. Quant à la seconde, elle représente un idéal moderne que l'on ne retrouve pas dans l'antiquité. Nous démontrerons comment la troisième (cf. chapitre IV, section 4), ainsi que la quatrième option (cf. chapitre III, section 3.1) sont mises en place afin de favoriser la constance et la tempérance à l'intérieur d'une relation pédérastique.

Le désir de posséder l'autre afin qu'il réponde à nos désirs sensuels cause d'abord un problème vis-à-vis du cheminement socialement attendu à travers les différentes étapes de la vie. C'est dans cette perspective que Socrate affirme dans son premier discours que l'amant veut voir le garçon rester sans femme, sans enfant et sans foyer

¹⁴⁷ D. Halperin, « Why is Diotima a Woman ? Platonic Erōs and the Figuration of Gender » dans D. Halperin, J.J. Winkler, F.I. Zeitlin (codir.). *Before Sexuality: The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*, Princeton, Princeton University Press, 1990, p. 276.

¹⁴⁸ F. M. Cornford, « The Doctrine of Eros in Plato's *Symposium* » dans W.K.C. Guthrie, *The Unwritten Philosophy and Other Essays*, London/New York, Cambridge University Press, 1950, p. 69.

¹⁴⁹ D. Halperin, « Why is Diotima a Woman ? Platonic Erōs and the Figuration of Gender » dans D. Halperin, J.J. Winkler, F.I. Zeitlin (codir.). *Before Sexuality: The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*, Princeton, Princeton University Press, 1990, p. 265.

aussi longtemps que possible (240a). L'éraсте, pour tirer autant de plaisir que possible du garçon, doit le fixer dans son rôle d'éromène, un rôle qu'il n'est pas convenable de conserver à l'âge adulte. C'est pour le garder dans cette relation de dépendance indigne d'un citoyen¹⁵⁰ athénien que l'éraсте souhaite que son jeune aimé perde ce qu'il possède de plus précieux (239e). Ce qu'il souhaite est que sa source de plaisir ne prenne jamais le pas qui le mènera d'« être possédé » à « être possédant ».

Enfin, voulant toujours conserver la supériorité morale qui le distingue de son aimé en quête de vertu, il éloigne le jeune garçon de la philosophie, de peur d'en être dédaigné (239b). Socrate met ainsi en évidence une contradiction dans la pédérastie. D'abord, la relation pédérastique entre individus dignes doit durer et prendre du temps pour se mettre en place ; sinon cela peut susciter la suspicion que le garçon est un *pornos*¹⁵¹, un prostitué. Ensuite, ce qui unit l'éraсте et l'éromène est la quête de ce dernier à obtenir une certaine sagesse. Cela veut dire que pour que la relation perdure, il faut que l'éromène n'acquière pas la sagesse qu'il recherche chez l'éraсте. Ainsi, cette relation censée être de nature plutôt pédagogique dépend, pour sa poursuite, de l'ignorance – c'est-à-dire aussi de l'infériorité – de l'éromène. Ce type de possessivité est donc complètement inconvenable dans une relation où chacun améliore sa connaissance et sa vertu.

Donc, la question du sentiment d'esclavage est directement liée au problème de l'intempérance. C'est parce que l'intempérant cherche compulsivement le plaisir et n'est

¹⁵⁰ De plus, soutenir une telle relation augmenterait les probabilités qu'il subisse une pénétration de la part de l'éraсте, invertissant son rôle social, faisant de lui une « femme », c'est-à-dire indigne d'être citoyen : cf. J. Younger « Sexual Variations : Sexual Peculiarities of the Ancient Greeks and Romans » dans M. Golden, P. Toohey, (codir.) *A Cultural History of Sexuality V.1*, Oxford/New York, Berg, 2011, p. 56.

¹⁵¹ K. J. Dover, *Greek Homosexuality* 2^{ème} éd., New York, MJF Books, 1978, p. 103.

jamais satisfait qu'il doit égoïstement s'assurer l'accès à sa source de plaisir. Afin de ne pas perdre l'autre, il est prêt à nuire à sa santé, sa socialisation, son éducation, ses finances et son bonheur. Dans le contexte où l'intempérance serait sans remède, le discours de Lysias peut être lu comme un sage conseil à donner aux intempérants ainsi qu'à leurs victimes : il vaut mieux éviter toute circonstance qui éveille l'intempérance.

4.2.b) Lysias et la maîtrise de soi

L'insistance sur le fait d'être maître de soi donne lieu à un discours paradoxal sur la pédérastie. Ce discours cherche à faire valoir qu'une relation pédérastique sans amour permet d'obtenir tous les avantages attendus d'une telle relation sans risquer la démesure et les regrets. Il s'agit donc d'être *plus tempérant* dans le but de *tirer plus de profits de l'autre*¹⁵². Phèdre¹⁵³ vante les mérites du discours de Lysias qui défend la thèse « [...] qu'il vaut mieux accorder ses faveurs à celui qui n'aime pas plutôt qu'à celui qui aime » (227c). C'est là une approche très « comptable » des relations. Dès le départ, Lysias affirme que ceux qui n'aiment pas font le bien non pas sous la contrainte d'Éros, mais de leur plein gré, dans la mesure qui leur convient (231a). Le fait de conserver la maîtrise de soi est donc bon pour l'éraсте qui conserve son bon sens et ne fait pas de dons démesurés qu'il regretterait par la suite. Il évite donc un type inusité d'intempérance causée par Éros : la générosité sans borne¹⁵⁴.

¹⁵² Le chapitre trois met en évidence que Socrate aussi affirme que le couple retirera plus d'une relation tempérante. La différence est que Lysias propose de tirer avantage de l'autre, alors que Socrate affirme que les bienfaits viendront de la relation elle-même.

¹⁵³ Il est à noter aussi que le jeune Phèdre, en tant qu'éromène, défend une thèse différente dans le *Banquet*. Néanmoins, la même recherche de maîtrise de soi et de bénéfices est présente. Hyland résume ainsi la position alors défendue par Phèdre : « The right relationship, that is, is to *stay out of love yourself but use the inspiration of a lover to gain all sorts of benefits*. » D. A. Hyland, *Plato and the Question of Beauty*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 2008, p. 30, italiques de l'auteur.

¹⁵⁴ Socrate considère pour sa part que cette générosité est positive dans le développement de l'éromène ainsi que celui de l'éraсте (cf. chapitre IV, section 3).

Il est aussi question du profit que peut en tirer l'éromène : ce que le discours de Lysias veut faire comprendre au jeune garçon est que lorsque viendra le temps de faire « le bilan », le non-amoureux n'aura aucun motif de ne pas tenir les promesses faites (231a-b). Lysias ne donne pas d'exemple du genre de promesses. Il écrit toutefois que, contrairement aux amoureux qui se vantent d'avoir obtenus des faveurs « [...] ceux qui n'aiment pas restent maîtres d'eux-mêmes et choisissent ce qui vaut le mieux, plutôt que de briller en public. » (232a). Une telle discrétion laisse toute la liberté voulue de donner secrètement des faveurs en échange de cadeaux ou d'argent¹⁵⁵. S'il est effectivement question d'échange d'argent contre des faveurs, la discrétion de l'éraсте est de la plus haute importance puisque c'était là motif à perdre le statut nécessaire pour remplir certaines fonctions politiques à Athènes¹⁵⁶. Ces agissements dangereux accomplis dans le but d'obtenir certains plaisirs sensuels ne sont certainement pas la façon d'agir d'un être tempérant.

On discerne dans le discours de Lysias que la concupiscence ne se borne pas à la relation entre l'éraсте et son éromène. Le non-amoureux, n'étant pas jaloux, non seulement permettra que l'éromène offre ses faveurs à d'autres, mais haïra celui qui refuserait un tel commerce (232d). L'éraсте encourage donc la promiscuité de son éromène. Dans le même ordre d'idée, il faut accorder des faveurs à « [...] ceux qui peuvent le mieux acquitter une dette de reconnaissance [...] » (233e) et ceux qui « [...] partageront avec toi, quand tu seras devenu vieux, ce qu'il y a de bien chez eux [...] »

¹⁵⁵ À ce propos, Davidson propose la thèse intéressante que Platon en présentant Phèdre comme étant le fils de Céphale, cherche à mettre à l'esprit du lecteur le mythe d'Aube, Céphale et Procris, où il est question de sexualité avec quelqu'un qui n'est pas un amoureux dans le but d'en retirer un profit. Cf. J. Davidson, *The Greeks and Greek Love : A Bold New Exploration of the Ancient World*, New York, Random House, 2007, p. 261-266.

¹⁵⁶ K. J. Dover, *Greek Homosexuality* 2^{ème} éd., New York, MJF Books, 1978, p. 20.

(234a). Voyant à travers le jeu de Lysias, on saisit que même ceux qui prônent la maîtrise de soi en évitant Éros risquent tout autant de commettre des actes répréhensibles afin d'assouvir leurs penchants. Une telle personne, contrairement à ce qu'elle prétend, ne maîtrise pas son *éros* et n'est pas tempérante. Socrate n'est pas dupe. Il remarque la manœuvre du rhéteur et, avant de prononcer son discours sur la maladie infâme qui afflige les amoureux, il remarque que le discours de Lysias est en fait l'œuvre d'un homme qui feint de ne pas être amoureux (237b). Et effectivement, pour qu'une personne mette tant d'efforts à en convaincre une autre de lui accorder ses faveurs, il faut bien qu'elle en ressente le désir.

Qu'est-ce qui est en jeu cette maîtrise de soi si valorisée chez les Grecs ? C'est là une question anthropologique et sociologique très complexe. La façon dont Halperin met la notion de volonté au centre même de la moralité grecque nous suffit cependant pour comprendre à quel point l'enjeu de la maîtrise de soi est primordial : « Greek morality [...] doesn't concern itself so much with the forbidden as with the voluntary (in principle, at least) : morality is therefore not a matter of obedience to specific prescriptions but a regulated usage, of *chrêsis*, of morally unrestricted pleasures¹⁵⁷. » De là l'importance de la tempérance : comme Éros, l'intempérance est puissante et *irrésistible*.

Selon le discours de Lysias, l'*éros* est dangereux pour l'homme et la cité qui considèrent que la conduite digne et morale s'exprime dans des actes délibérés accomplis vertueusement. Il est à cet égard particulièrement étonnant que Socrate, dans sa palinodie,

¹⁵⁷ D. Halperin, « Two Views of Greek Love : Harald Patzer and Michel Foucault » dans *One Hundred Years of Homosexuality : and Other Essays on Greek Love*, New York/London, Routledge, 1990, p. 68.

ne cherche pas à démontrer qu'Éros n'est pas un obstacle à la maîtrise de soi¹⁵⁸. Bien au contraire, la droite pédérastie y est, aussi souvent que possible, sous l'influence puissante et divine d'Éros.

Dans le *Phèdre*¹⁵⁹, Lysias (et Phèdre) recommande une solution pour se comporter selon l'usage. Rosen note : « Eros is an illness leading to immoderateness or the inability to master oneself (231d2ff) ; the combination of rhetoric and medicine represented by Lysias and Phaedrus cures the illness, or makes self-mastery possible thanks to a new and lower interpretation of the self¹⁶⁰. » On voit effectivement dans le discours de Lysias une tentative d'éviter la maladie qu'est l'*éros* et de vivre en fonction de choix où l'on met tout en œuvre pour obtenir des bénéfices à aussi peu de coûts que possible. Le résultat en est cependant une vie où l'homme se coupe de la *mania* divine.

¹⁵⁸ Despland fait remarquer que, pour les Grecs, c'est le fait que l'*éros* est plus puissant que l'homme qui en fait une *mania* divine. M. Despland, *The Education of Desire: Plato and the Philosophy of Religion*, Toronto / Buffalo/London, University of Toronto Press, 1985, p. 154.

¹⁵⁹ Certains personnages du *Banquet* nous présentent quelques tentatives, non efficaces, pour remédier au problème de l'intempérance dans la pratique de la pédérastie. Pausanias cherche à établir des « règles » entourant la pédérastie. L'une de ces règles vise spécifiquement l'éraсте qui outrepassé la mesure : « [...] la règle accorde des éloges à l'amant pour des extravagances qui exposeraient aux blâmes les plus sévères quiconque oserait se conduire de la sorte en poursuivant et en cherchant à réaliser toute autre fin. » (182e-183a) On voit bien ici le ridicule de la situation. En cherchant non seulement à défendre la pédérastie, mais surtout à protéger l'éraсте, Pausanias met de l'avant une règle qui est en fait de ne pas avoir de règle quant à ce qui est blâmable ou non dans la conquête amoureuse. Sous l'influence de son *éros*, il perd de vue sa propre distinction entre l'Éros vulgaire et l'Éros céleste qu'il vient pourtant à peine d'énoncer. Hyland note que le médecin Éryximaque pousse la démesure encore plus loin en soutenant qu'aucune retenue n'est nécessaire face à cet Éros vulgaire puisque la médecine : « [...] will enable us to indulge in it without getting sick ». Cf. D. A. Hyland, *Plato and the Question of Beauty*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 2008, p. 36.

¹⁶⁰ S. Rosen, « The Nonlover in Plato's *Phaedrus* » dans *The Quarrel Between Philosophy and Poetry: Studies in Ancient thought*, New York, Routledge, 1988, p. 88.

La fonction d'Éros

5 La mania érotique de l'être vertueux et la réminiscence

Dans le *Phèdre*, on voit Lysias, et Socrate dans son premier discours, affirmer qu'il vaut mieux éviter l'amoureux, car celui-ci est malade, « νοσεῖν » (236a-b). Lorsque Socrate comprend qu'il était injuste de traiter aussi sévèrement les choses d'Éros, il emploie alors plutôt le terme « μανεῖσαι » (244b1). Ce qui suit s'articule donc sur la différence fondamentale entre ces deux termes.

Socrate veut expliquer pourquoi l'*éros* n'est pas toujours une maladie, et qu'il peut aussi provenir d'une divinité et être une *mania* divine : « S'il était vrai, en effet, que la folie [μανίας] soit, dans tous les cas, un mal, ce serait bien parler. Mais le fait est que les biens les plus grands nous viennent d'une folie [διὰ μανίας] qui est, à coup sûr, un don divin. » (244a) Un autre terme dont le sens est très proche est « enthousiasme », terme que Bonnechere explique comme suit : « For the Greeks, “enthusiasm” was an abnormal state of the soul, in which it was possessed by the divine will and introduced by this “divine gift” to the truth¹⁶¹. » Exprimé ainsi, ce délire n'est pas que déroute, il s'agit d'un état lié à la vérité, à la fin de l'oubli des choses divines¹⁶².

5.1 Éros en tant que type de mania divine

Socrate énumère quatre formes de la *mania* divine et les divinités responsables de celles-ci : l'inspiration divinatoire apollinienne, l'inspiration initiatique dionysiaque, l'inspiration poétique des Muses et le délire amoureux d'Éros et d'Aphrodite (265b). Par cette énumération, on peut comprendre que non seulement l'homme désire tendre vers le

¹⁶¹ P. Bonnechere, « Divination » dans D. Ogden (dir.), *A Companion to Greek Religion*, Malden / Oxford/Carlton, Blackwell Publishing, 2007, p. 154.

¹⁶² Nous verrons dans le chapitre quatre (section 3) que, dans le contexte de la pédérastie, la *mania* provenant des dieux permet non seulement de se souvenir des Formes, mais également du dieu auquel l'âme personnelle s'apparente.

divin, mais le divin, sans nécessairement désirer ce qui est humain, tend vers l'humain en l'inspirant de diverses façons. Donc, bien qu'un fossé sépare l'âme humaine de la réalité parfaite que sont les Formes, cet espace est franchi par certaines divinités établissant un contact avec l'humain¹⁶³. Dans la pratique de la pédérastie, ces divinités bienfaitrices sont Éros et Aphrodite.

5.2 La mania qui délire

L'homme, idéalement, a une certaine constance dans ce qu'il pense et les valeurs qu'il défend. La *mania* a cependant le pouvoir d'altérer l'évaluation critique. Identifiant un effet de détachement Friedländer écrit : « Enthusiasm and divine madness do not mean a merging of the soul with something entirely different, but simply an aloofness or withdrawal from what people ordinarily call serious activities (ἀνθρώπινα σπουδάσματα)¹⁶⁴. » La personne affectée semble effectivement détachée des soucis partagés par ses concitoyens, mais on ne peut accepter avec Friedländer que l'âme de cette personne ne se connecte pas à quelque chose d'entièrement différent. Au contraire, Socrate affirme plutôt : « Mais, comme il s'est détaché de ce à quoi tiennent les hommes et qu'il s'attache à ce qui est divin, la foule le prend à partie en disant qu'il a perdu la tête, alors qu'il est possédé par un dieu, ce dont ne se rend pas compte la foule. » (249c-d, italiques ajoutés) Ainsi présenté, bien qu'il puisse causer des comportements étranges qui sont normalement associés à la maladie [νόσος] le délire divin est en fait un pas dans la bonne direction, vers le divin.

¹⁶³ D'ailleurs, les personnes qui ont une âme qui s'implante dans une personne qui aspirera au savoir et au beau sont aussi destinées à être influencées par les Muses et Éros (248d).

¹⁶⁴ P. Friedländer, *Plato : An Introduction Vol. 1* 2^{ème} éd., trad. H. Meyerhoff, Princeton, Princeton University Press, 1969, p. 80.

En outre, le délire divin s'avère nécessaire dans cette recherche puisque l'éducation et les valeurs conventionnelles proposent, dès l'enfance, de chercher la gloire et les plaisirs. La recherche du bonheur est toujours déjà commencée, et elle cherche toujours déjà aux mauvais endroits. Pour cette raison, la *mania* est nécessaire pour désorienter¹⁶⁵, puis réorienter l'âme entière¹⁶⁶.

Cependant, Socrate spécifie que c'est une réminiscence confuse des Formes qui en est la cause (250a). Cela est une affirmation capitale, car la désorientation, qui semblait être la conséquence d'une *mania* divine, est plutôt identifiée comme une conséquence d'une désorientation intellectuelle. La désorientation est donc un effet indirect de l'influence la divinité donnant l'accès à un savoir divin. Bref, ce n'est pas le dieu qui désoriente : ce qui désoriente est la différence entre ce que l'on croyait et la vision plus adéquate de la réalité.

5.3 La *mania* qui s'empare de la personne vertueuse

La *mania* divine est, en elle-même, bonne. Cependant, la qualité des résultats d'une telle *mania* dépend fortement de la qualité de l'âme affectée¹⁶⁷. C'est en considérant la qualité morale de la personne sous l'emprise de la divinité que toute la nuance et la complexité de la position de Socrate vis-à-vis de la *mania* prennent leur sens. À plusieurs reprises, il réitère l'importance qu'a le caractère moral et intellectuel de la personne sous l'emprise de la *mania*.

¹⁶⁵ Cette désorientation est celle, tel le prisonnier nouvellement libéré de la caverne dans la *République*, qui regarde pour la première fois le feu et le soleil – qui est le signe d'un « contact » avec la réalité qui dépasse ou contredit les opinions défendues jusqu'à ce moment dans sa vie.

¹⁶⁶ Sur la réorientation suivant la désorientation, nous suivons la lecture de Nicholson qui affirme : « Madness (*mania*), in the form of *erōs* whether divine or otherwise, is a disorientation, or reorientation, of the *entire* soul that affects all the modes of perception and behavior, thought, and speech. G. Nicholson, *Plato's Phaedrus : The Philosophy of Love*, West Lafayette, Purdue University Press, 1999, p. 154.

¹⁶⁷ Nous verrons (cf. chapitre III, section 3) qu'un des rôles majeurs de la pédérastie est d'améliorer l'âme de la personne touchée par Éros.

À propos de la personne influencée par les Muses et qui aura la capacité d'éduquer des générations entières, Socrate spécifie que la *mania* apportée par les Muses est efficace : « Lorsqu'elle saisit une âme tendre et vierge [...] » (245a) Ce n'est donc pas simplement la *mania* qui rend une personne utile pour l'éducation de plusieurs générations, c'est lorsque cette influence divine s'empare d'une âme douce.

De la même façon, à propos de la *mania* érotique, Socrate imagine la réaction d'une personne noble et bienveillante (243c) entendant son premier discours ainsi que le discours de Lysias. Une telle personne n'a pas du tout l'expérience négative du désir érotique décrite dans ces discours. Il s'imaginerait alors entendre des matelots, des gens qui non jamais vu ni vécu un amour digne d'un homme libre (243c). La *mania* divine est une bonne chose, mais ce qui est démontré souvent sans être dit explicitement est que les effets qu'elle produit dépendent de la qualité de l'âme de la personne affectée.

Il est possible que le *daimonion* de Socrate offre au lecteur un exemple de l'interaction entre l'intervention divine et l'âme. Socrate, après avoir produit un discours dénigrant les œuvres d'Éros, décrit l'expérience qu'il a de son *daimonion* en disant qu'il a cru entendre une voix lui interdisant de partir sans avoir expié sa faute contre la divinité (242c). Nicholson met en évidence que : « It is Socrates' own ethical judgment that terminates the speech, and it would have prompted him to leave, but the supernatural sign requires still more of him, an act of recompense to the god¹⁶⁸. » Socrate n'avait pas besoin de l'intervention de son *daimonion* pour savoir que son premier discours sur Éros était d'une moralité douteuse. Il est en effet très préoccupé par ce genre de questions et, de honte, il se cache le visage avant même d'avoir prononcé un mot (237a). Son

¹⁶⁸ G. Nicholson, *Plato's Phaedrus : The Philosophy of Love*, West Lafayette, Purdue University Press, 1999, p. 126.

daimonion intervient pour lui faire comprendre qu'il ne peut pas simplement partir après avoir prononcé un tel discours : un discours qui n'aurait que renforcé l'influence de Lysias sur Phèdre quant à la vision négative des choses érotiques et la valeur de la rhétorique.

Il se produit par la suite une action supplémentaire que Socrate doit faire par lui-même. En effet, le démon de Socrate ne lui indique pas quelle est sa faute, mais simplement qu'il ne peut pas partir après avoir prononcé un tel discours. C'est à Socrate d'identifier ce qui était fautif dans son discours¹⁶⁹. Socrate, sans doute à cause de son désir ardent de connaître, d'être bon et d'être beau¹⁷⁰, comprend sa faute¹⁷¹. Price a donc raison de considérer que l'inspiration est plutôt passive et qu'une part active, philosophique, doit venir compléter l'inspiration¹⁷². Cette part active du processus, puisqu'elle nécessite des efforts, ne se produit pas toujours : seule une personne qui désire ardemment et constamment la vérité fournit l'effort de comprendre ces inspirations momentanées.

6 Éros et la force d'atteindre les Formes

Socrate, ayant rendu responsable le dieu Éros des effets de la faiblesse morale des hommes, rachète sa faute en revenant sur ses propos sur Éros. Il n'est pas juste d'affirmer qu'Éros est l'emprise irrésistible du désir du beau corps.

¹⁶⁹ cf. C. Chiesa, « Socrate devin : Figures de la divination dans le *Phèdre* » dans L. Rossetti (dir.) *Understanding the Phaedrus : Proceedings of the II Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 1992, p. 318.

¹⁷⁰ Il laisse entendre son désir d'être beau dans sa prière à Pan (279b).

¹⁷¹ Contrairement à Stésichore qui eut le temps de devenir aveugle avant de comprendre son erreur envers Hélène et d'écrire la palinodie qui allait lui permettre de retrouver la vue (243a-b).

¹⁷² A. W. Price, « Reason's New Role in the *Phaedrus* » dans L. Rossetti (dir.) *Understanding the Phaedrus : Proceedings of the II Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 1992, p. 244.

Éros est lié aux plaisirs, mais il n'est pas ici question de plaisirs sexuels. Le plaisir est apporté par la beauté du bien-aimé elle-même ; il n'est nul besoin d'un contact avec son corps. Dans sa palinodie, Socrate donne une description positive de ce qui arrive à ceux qui sont enthousiasmés par Éros devant leur bien-aimé : « Quand elle [l'âme] l'a aperçu, quand elle a laissé pénétrer en elle la vague du désir, elle dégage les issues naguères obstruées. Elle a repris son souffle et, pour elle, c'en est fini des piqûres et des douleurs de l'enfantement : pour le moment, elle cueille, tout au contraire, le plaisir le plus délicieux. » (251e) Toutefois, même dans sa palinodie, sa description de l'*éros* est parfois aussi empreinte de douleur. C'est le cas lorsqu'il évoque la situation pathétique où l'amoureux ne trouve nul repos loin de l'aimé pour lequel il est prêt à l'esclavage (252a). Cette expérience tout autant amère que douce représente l'expérience humaine de ce que nous appelons Éros (252b). Cette description de l'aspect doux-amer d'Éros ne prétend pas à l'objectivité. Elle décrit l'expérience humaine de cette divinité.

Selon Socrate les dieux ont une expérience différente de la puissance d'Éros : pour eux, il est *Ptéros*, celui qui donne des ailes (252b-c). Éros est associé à de multiples reprises aux ailes de l'âme et à la puissance d'élévation. Éros donne des ailes ayant la force d'élever vers le divin. Avoir la vigueur nécessaire pour s'élever jusqu'aux Formes, c'est là l'expérience fondamentale de ce qu'est Éros. Les aspects plus douloureux d'Éros ne sont pas dus à sa nature, mais à la nôtre.

Kluge fait remarquer que Socrate, par ce jeu étymologique, cherche à révéler la nature élevée d'Éros, une nature qui n'est pas familière aux humains, mais qu'il est possible d'ajouter à notre expérience habituelle d'Éros :

Adding the pt-stem to Eros' name, whereby it is turned into a 'Pteros': a 'fictive' masculine of *pteron* (πτέρον, 'feather'), the quotation establishes a dialectic between dichotomous parts of body and soul, beauty and truth, around which the entire dialogue revolves: the god of

worldly love, Eros, is revealed as the god of heavenly love, Pteros. What to mortals (Phaedrus at the beginning of the dialogue and Lysias throughout) may seem a purely sexual or physical affair is in fact something deeply mystical and holy, flesh is spirit and vice versa¹⁷³.

Le *Phèdre* présente donc symboliquement l'essence d'Éros comme suit : Éros est ailé et donne des ailes aux âmes¹⁷⁴. Autrement dit, Éros a la puissance de s'élever vers ce qui n'est accessible qu'au seul intellect et il rend disponible cette puissance aux amoureux. La complexité ne se trouve pas dans la nature d'Éros, mais dans l'interaction que l'homme a avec ce dieu et dans les difficultés associées à utiliser et à apprécier ses dons. Éros est nécessaire pour avoir la vigueur nécessaire pour dépasser les apparences et se souvenir de la réalité. Éros vient donc pallier l'oubli des choses divines.

6.1 Éros donne la vigueur au mouvement de l'âme

Ce mouvement caractérisant Éros est une force particulièrement importante puisqu'elle s'allie au mouvement de l'âme. D'ailleurs, l'argument de Socrate démontrant l'immortalité de l'âme repose sur le concept de mouvement¹⁷⁵ : « Toute âme est immortelle. *En effet, ce qui se meut toujours est immortel*¹⁷⁶. Or, pour l'être qui en meut

¹⁷³ S. Kluge, 2010. « Eros as 'Pteros': Allegorical Mythology in Plato's *Phaedrus* » *Orbis Litterarum* 65/5, p. 358.

¹⁷⁴ Son caractère ailé fait de lui une figure semblable à Hermès, Iris ou encore l'Aube, divinités messagères ou de mouvement. cf. J. Davidson, *The Greeks and Greek Love : A Bold New Exploration of the Ancient World*, New York, Random House, 2007, p. 25.

¹⁷⁵ Notons que le mouvement demeure, dans les dialogues de Platon, le principe de l'âme et de la création, et ce jusque dans les *Lois* où l'Étranger d'Athènes affirme, au conditionnel : « S'il en est ainsi [...] l'âme est purement et simplement le point de départ de la naissance et du mouvement de toutes les choses qui sont, qui sont nées et qui naîtront, comme elle l'est aussi bien de tous leurs contraires, dès lors que nous avons découvert en elle la cause de tout changement et de tout mouvement en toutes choses ? » (trad. de Brisson et Pradeau, *Lois* 896a-b)

¹⁷⁶ Robin accepte une version différente du texte grec en utilisant : « Τὸ γὰρ αὐτοκίνητον ἀθάνατον ». Cela est une possibilité intéressante, puisque le point central que Socrate semble vouloir faire comprendre est que ce qui est éternel est la cause de son propre mouvement. Cependant, avec T. M. Robinson, « The Argument for Immortality in Plato's *Phaedrus* » dans J. P. Anton, G. L. Kustas (codir.), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, Albany, State University of New York, 1971, p. 345-346, récupérant la remarque de Diano, on peut considérer que ce terme, αὐτοκίνητον, a bien peu de chances d'être réellement celui de Platon qui ne l'utilise nulle part ailleurs, préférant des locutions du genre τὸ αὐτὸ ἐαυτὸ κινούσιν. Cela permet une lecture de l'argument que nous résumerons ainsi : 1) ce qui se meut

un autre et qui est mû par autre chose, la cessation du mouvement équivaut à la cessation de la vie. » (italiques ajoutés, 245c) L'argument oppose deux états possibles : le premier est en mouvement, donc vivant, le second a cessé son mouvement, il n'est donc plus vivant. Considérant le contexte, il n'est pas étonnant qu'Éros soit présenté comme agent de mouvement, donc de vie. Ainsi, il répond au principe le plus fondamental de l'âme ; en tant qu'être vivant, le principe de l'âme est le mouvement. Cela bien sûr si on accepte ce que Socrate propose sans affirmation catégorique au sujet de l'âme ; comme le fait remarquer Burger :

Although Socrates began with the attempt to prove that soul is immortal on the basis of proving that the self-moving is immortal, he now seems to appeal to a pious acceptance of the immortality of soul as a basis for identifying soul as the self-moving. While Socrates has provided a logical argument to demonstrate that the self-moving is ever-moving, and in that sense immortal, he only claims it would be “not shameful” to identify the self-moving as the “being (*ousia*) and speech (*logos*) of soul” (245e)¹⁷⁷.

Il est donc possible d'accepter que l'âme soit cette chose qui se meut soi-même et qui, de ce fait, est immortelle.

Dans la démonstration, Socrate emploie le mot *principe* (ἀρχή) en affirmant que le principe ne provient de rien alors que tout ce qui vient à l'être vient d'un principe (245d). Ce mouvement de l'âme n'est pas seulement positif, il est nécessaire. S'il était possible que ce mouvement cesse, les conséquences ne sauraient être plus désastreuses : ce principe ne saurait venir à l'être par autre chose que lui-même et tout ce qui dépend de ce principe ne pourrait venir à l'être non plus (245d). Encore une fois, considérant le contexte, on peut prévoir qu'Éros a un lien très fort avec le mouvement de l'âme.

toujours est immortel 2) ce qui se meut soi-même se meut toujours 3) ce qui se meut soi-même est donc immortel.

¹⁷⁷ R. Burger, *Plato's Phaedrus : a Defense of a Philosophic Art of Writing*, Alabama, The University of Alabama Press, 1980, p. 52.

L'âme est faite pour être en mouvement. Il y a seulement deux options possibles quant au mouvement de l'âme vers les Formes. La première : l'homme, avec l'aide d'Éros¹⁷⁸, donne autant de mouvement que possible à son âme afin de se souvenir des Formes et les contempler une fois l'âme libérée du corps. La seconde : se passant d'Éros, l'âme de l'homme manque de puissance pour atteindre les Formes et elle devra se réincarner, remettant ainsi la contemplation à plus tard. Il n'y a pas de troisième option où, abandonnant complètement la quête de la vérité, l'homme enlève tout mouvement à son âme dans le but que son annihilation ne lui évite d'avoir à chercher la vérité. La nature de l'âme est mouvement, celle d'Éros est force et la finalité de toute âme est la contemplation béatifique de la pure réalité.

Socrate ne propose pas d'attendre dix mille ans ou plus avant d'essayer de contempler ou de se souvenir des Formes. Il faut être philosophe dès maintenant et faire tous les efforts nécessaires à la contemplation de la vérité : « Pourquoi faire un si grand effort pour voir où est la “plaine de la vérité” ? Parce que la nourriture qui convient à ce qu'il y a de meilleur dans l'âme se tire de la prairie qui s'y trouve, et que l'aile, à quoi l'âme doit sa légèreté, y prend ce qui la nourrit. » (248b-c) Autrement dit, il est impossible à l'âme immortelle d'en mourir. Mais celui qui a un réel souci de son âme et qui vise le bonheur cherche à retourner aux Formes par ses propres moyens – par la réminiscence que rend possible la pédérastie. Il donne à son âme ce qui manque à son bonheur ; son âme se met en mouvement autant qu'Éros le permet. Éros fait en sorte que, malgré l'immensité de la tâche, le philosophe fait tout ce qu'il peut pour prendre dès maintenant son envol vers les choses divines. La finitude ne doit pas être un frein à l'élan

¹⁷⁸ Lebeck arrive aussi à la conclusion qu'il faut voir en l'action d'Éros un effet congruent avec le mouvement naturel de l'âme. cf. A. Lebeck, 1972. « The Central Myth of Plato's *Phaedrus* » *Greek, Roman and Byzantine Studies* 13/3, p. 269.

du philosophe. Bien que la contemplation doive attendre la mort du corps, Éros rend possible dès maintenant la réminiscence.

En conclusion, la nature d'Éros est très différente d'un dialogue à l'autre et ces différences vont de pair avec des conceptions anthropologiques divergentes en plusieurs points. Il est donc logique qu'Éros, utile pour contrecarrer les effets de la finitude, n'ait pas les mêmes fonctions dans le *Banquet* et dans le *Phèdre*.

Dans le *Banquet*, Éros est aux prises avec les mêmes effets de la finitude que l'homme. Ils sont tous deux des êtres auxquels manque ce qu'il faut pour être heureux et marqué par l'impermanence caractérisant les êtres éphémères. Le *Phèdre* présente un portrait très différent. Éros y est présenté comme un dieu : en tant que tel, il ne fait l'expérience d'aucun manque et n'est pas soumis aux mêmes aléas que les êtres affectés par le temps.

D'une part, la différence est illustrée par le contexte littéraire. Les convives présents au banquet ont tendance à se prendre pour des êtres divins, s'identifiant au dieu Éros. Par exemple, Agathon en fait un poète beau et jeune alors qu'Éryximaque en fait un médecin. Les affirmations de Diotime ont pour effets de tempérer cette *hubris*. Non seulement l'homme est inférieur aux dieux, il est aussi inférieur à Éros qui leur est lui-même inférieur. L'attitude de Phèdre et de Lysias n'est pas marquée par une telle identification. Bien au contraire, ils abaissent Éros au point d'en faire quelque chose de honteux dont il faut se passer. Le discours de Socrate a donc pour effet de défendre cette divinité malmenée. Ce dieu n'est pas intempérant, c'est l'homme qui l'est. Dans les deux cas cependant, l'influence d'Éros est souhaitable et même nécessaire à cause des effets de la finitude humaine.

De plus, lors du banquet, Socrate est confronté à des interlocuteurs qui s'attachent plus à Éros qu'à l'objet d'*éros*, ce qui est une erreur. Lors de sa discussion avec Phèdre, il

s'adresse à un ami qui s'est laissé convaincre qu'il faut rejeter Éros, ce qui est aussi une erreur. Voulant régler des problèmes distincts, la présentation d'Éros est différente.

D'autre part, la différence des fonctions d'Éros entre les deux dialogues est attribuable aux anthropologies mises en place¹⁷⁹. Dans le *Banquet*, les humains sont des êtres de manque, Éros fait donc l'intermédiaire avec ce qui fait défaut. Aussi, les humains sont soumis aux influences du temps. Éros répond donc à cette réalité en leur donnant envie d'engendrer des choses dont l'utilité est de remplacer celles qui disparaissent. Par ses œuvres, Éros n'élimine jamais une fois pour toutes la distance qui sépare l'humain des dieux parfaits en tous points et perpétuellement heureux. Le divin est présenté comme étant de nature complètement étrangère aux humains. Éros ne peut que faire un pont, s'écroulant éventuellement, entre les mortels et les immortels.

La vision de l'humanité est tout autre dans le *Phèdre*. Les humains, en leur âme immortelle, possèdent déjà une certaine connaissance des Formes. Le manque n'est donc pas une cause de difficultés à celui qui veut vivre heureux. Alors que le discours de Diotime laisse entendre que l'âme est aussi éphémère que le corps, l'âme immortelle dans le *Phèdre* n'est pas essentiellement liée à un corps – mais la présence de celui-ci occasionne cependant de sérieuses difficultés à l'obtention du bonheur. Le divin Éros n'a donc pas à faire un pont entre deux réalités antinomiques. Il a plutôt comme tâche d'aider l'homme à se « désembourber » de son corps en lui permettant de se rappeler des Formes et de lui permettre de se délier des soucis. Aussi, le problème des humains est le manque

¹⁷⁹ Nous ne considérons donc pas comme Vlastos que : « [...] by writing the *Phaedrus*, Plato tells us that the *Symposium* is a necessary but insufficient step in understanding the nature of Eros. » S. Rosen, « The Nonlover in Plato's *Phaedrus* » dans *The Quarrel Between Philosophy and Poetry: Studies in Ancient Thought*, New York, Routledge, 1988, p. 80. Puisqu'il est impossible de savoir si Platon désavoue ou encore révisé la conception d'Éros et de la finitude humaine du *Banquet*, il nous semble plus prudent de considérer que la nature d'Éros change parce que la conception de la finitude n'est pas la même et que les fonctions d'Éros dépendent de cette finitude.

de force nécessaire au souvenir des Formes. Éros, donnant des ailes, fait donc en sorte que l'âme non divine peut *retourner* aux Formes déjà familières.

Bref, le *Banquet* met en place un Éros ayant comme fonction de lier l'homme à une réalité complètement autre. Étant lui-même de nature impermanente, les liens qu'il crée sont *nécessairement* voués à se défaire¹⁸⁰. L'Éros du *Phèdre*, quant à lui, établit une liaison entre l'homme et le divin qui lui est déjà familier. Les liens qu'il crée sont *accidentellement* défaits par l'influence des êtres ne vivant pas en fonction de l'ordre divin.

Ainsi, Éros est toujours nécessaire à l'être voulant être aussi heureux que possible. La droite pédérastie expliquée au prochain chapitre, n'ayant pas les mêmes fonctions, ne se vivra pas exactement de la même façon dans les deux dialogues. Toutefois, dans tous les cas, c'est par la présence du corps que la pédérastie pratiquée de façon cyclique (dans le *Banquet*) ou répétitive (dans le *Phèdre*) permet de contrecarrer les effets de la finitude et de vivre une vie heureuse.

¹⁸⁰ L'exception est lorsque ces liens sont recréés sans cesse par la pratique cyclique de la droite pédérastie (cf. chapitre III, section 2 et chapitre IV, sections 1 et 2).

CHAPITRE III

L'éromène et les initiations au Beau

Le chapitre trois porte sur l'utilisation de la beauté de l'éromène dans la pratique de la droite pédérastie. Notre thèse veut démontrer que la droite pédérastie, par sa dimension cyclique, est une réponse au problème de la nature incarnée et finie de l'humain puisqu'elle permet l'accès au Beau sous forme de réminiscence (dans le *Phèdre*) et sous forme de contemplation (dans le *Banquet*), menant au bonheur. Ici, nous démontrerons en particulier que le beau corps est la porte d'entrée à la transcendance de la Forme du Beau. De plus, il sera établi qu'il est nécessaire d'être initié de multiples fois à la contemplation (*Banquet*) ou au souvenir (*Phèdre*) du Beau. Pour cette raison, la beauté corporelle doit sans cesse être réintroduite dans la vie de celui qui cherche la connaissance du Beau¹⁸¹ et le bonheur qu'elle déclenche.

Dans la partie portant sur le *Banquet*, il sera donc démontré que la pratique de la droite pédérastie permet le comblement du manque des choses bonnes nécessaires au bonheur. Alors que le chapitre deux a analysé le caractère intermédiaire d'Éros, ce chapitre montrera comment par la droite pédérastie Éros nous relie au Beau. Nous démontrerons principalement que cette pratique permet à l'humain de satisfaire son désir érotique d'engendrer à terme les choses bonnes qu'il porte en lui et qui lui apportent le bonheur. De plus, il faudra démontrer que les stades des Mystères de Diotime sont conçus pour être répétés. Nous présenterons donc en un premier temps, stade par stade, les Grands Mystères de Diotime. Dans cette présentation, une attention particulière sera portée à la place du corps dans la progression de l'homme relativement à la connaissance

¹⁸¹ Le bonheur ne se limite toutefois pas à la connaissance du Beau. Il est aussi corrélatif à la vie vertueuse et harmonieuse ; cependant, puisque ces aspects dépendent de l'imitation de modèles divins, il n'en sera question qu'au chapitre quatre.

et à la vertu permettant l'*eudaimonia*¹⁸². Dans un second temps sera présenté l'aspect cyclique de la droite pédérastie.

La seconde partie du chapitre démontrera que la pratique répétée de la droite pédérastie dont il est question dans le *Phèdre* permet d'éviter l'intempérance et l'oubli des Formes divines. Les dangers de la force d'Éros, particulièrement lors de la pratique de la pédérastie, ont été évoqués au chapitre deux. Il sera démontré que l'intempérance ne peut être vaincue qu'en s'y confrontant dans de nombreux combats. D'ailleurs, la proximité de la beauté corporelle déclenche la *mania* érotique nécessaire à la réminiscence de la beauté divine.

Dans un premier temps, nous analyserons comment la pédérastie permet au philosophe de s'exercer à la tempérance face à la beauté du corps de l'éromène. Cette tempérance est nécessaire non seulement pour la sécurité de l'être aimé, mais aussi pour parvenir efficacement à la réminiscence et au bonheur. Nous verrons ainsi comment il est nécessaire que les fréquentations et les initiations aux souvenirs des Formes soient répétées.

Dans un second temps, nous analyserons l'eschatologie de Socrate. L'analyse de ce qui attend l'âme après la mort permettra de confirmer le rôle du corps, de la répétition et de l'*éros* dans la vie heureuse.

¹⁸² La finitude se manifeste non seulement par le manque, mais aussi par l'impermanence propre à la réalité sensible. La pédérastie permet de ne pas perdre le bonheur malgré l'impermanence, mais le démontrer exige de traiter de la question de l'immortalité et du modèle divin des Formes. C'est pour cette raison que la démonstration de la façon dont la nature cyclique de la pédérastie permet de contrecarrer les effets de l'impermanence sera donnée au chapitre quatre.

Le Banquet

1 Les Grands Mystères de Diotime : le comblement du manque

Diotime explique en quoi consiste la droite pédérastie lorsqu'elle initie Socrate à ses Grands Mystères (210a-212a). En accomplissant une série de stades, il est possible à l'homme de progresser dans la connaissance et la vertu jusqu'à atteindre le Beau et à engendrer la vertu véritable. Dans l'analyse des différents stades, une attention particulière sera accordée au rôle du corps, ainsi que ses liens avec la connaissance et la vertu. Parce que sous l'égide d'Éros, la pédérastie accomplit les fonctions que nous avons analysées au chapitre précédent. Nous démontrerons donc que la pratique de la droite pédérastie permet de combler le manque en mettant en contact avec la Forme divine du Beau et d'engendrer la vertu véritable apportant le bonheur. Toutefois, les stades que Diotime invite à suivre ne permettent pas de régler le problème de l'impermanence. C'est pourquoi, dans la section deux, nous démontrerons que la droite pédérastie est de nature cyclique et que c'est ainsi¹⁸³ qu'elle permet de contrecarrer le caractère impermanent du bonheur.

Avant de procéder à l'analyse des Grands Mystères de Diotime, nous divisons l'initiation en cinq étapes de deux stades :

- 1) Le premier stade porte sur le désir de la beauté corporelle. On peut y voir deux étapes. Étape 1 : L'initié apprend à aimer un seul beau corps et à produire de beaux discours. Étape 2 : Réalisant que la beauté d'un corps est sœur de la beauté des autres corps, le désir porte ensuite sur les beaux corps en général.

¹⁸³ La dimension cyclique de la pédérastie dans le *Banquet* prendra cependant tout son sens au chapitre suivant portant sur l'imitation d'un modèle divin.

- 2) Le second stade a pour objet les beautés terrestres non corporelles. Étape 1 : L'initié, désirant la beauté de belles âmes, produit des discours afin de rendre l'auditeur meilleur. Étape 2 : À force de discours, l'initié apprend à apercevoir la beauté dans les actes et les lois.
- 3) Le troisième stade porte sur les sciences. Étape 1 : L'initié voit la beauté inhérente aux sciences véridiques. Étape 2 : Ayant vu la beauté des sciences, il peut maintenant contempler l'étendue que prend la beauté en ce monde.
- 4) Le quatrième stade traite de la contemplation de la Forme du Beau. Étape 1 : Avant de contempler cette Forme, l'initié comprend qu'existe la science du beau. Étape 2 : Soudainement, il y a contemplation du Beau.
- 5) Dans le cinquième stade, Diotime informe Socrate sur la vertu véritable. Étape 1 : Suite à la contemplation, il y a engendrement de cette vertu. Étape 2 : L'initié et son bien-aimé nourrissent ensemble la vertu qu'ils ont en commun.

1.1 Stade 1) Le désir de la beauté corporelle

Diotime affirme que les Mystères d'Éros, aboutissant au bonheur possiblement sans fin, débutent par l'attrait éprouvé pour la beauté corporelle. Nous verrons que cet attrait est toujours présent dans les stades subséquents¹⁸⁴ et qu'il demeure le point de départ des répétitions¹⁸⁵ du cycle de cinq stades que l'initié devra accomplir.

Au premier stade, Éros est un désir ardent éveillé par la beauté corporelle. Cependant, le but n'est pas la relation sexuelle. Ainsi, bien que le premier stade porte sur la beauté corporelle, ce que Diotime propose est de partir de l'attirance éprouvée pour ce type de beauté et de l'utiliser de façon à ce que la relation pédérastique soit propice à

¹⁸⁴ En particulier dans les trois premiers stades.

¹⁸⁵ Ceci sera donc traité dans la section deux.

l'avancement de la connaissance et de la vertu. Pour y arriver, il ne faut pas qu'Éros soit la seule force en présence, il faut aussi celle d'un *logos*.

Nous divisons ce premier stade en deux étapes. Étape 1 : L'initié apprend à aimer un seul beau corps et à produire de beaux discours. Étape 2 : Réalisant que la beauté d'un corps est sœur de la beauté des autres corps, le désir porte alors sur les beaux corps.

1.1.a) Logos : la connexion du beau corps, de la vertu et de la connaissance

Lorsqu'il est question du concept d'intermédiaire (cf. chapitre II, section 2), Diotime affirme qu'Éros désire le beau, le bon et la connaissance, mais le lien entre ces éléments reste quelque peu ténu. Le premier stade de ses Mystères met un peu plus en lumière la nature de cette relation importante à la démonstration de notre thèse. Ce stade permet de mieux comprendre la place du beau corps dans la vertu et la connaissance nécessaires à l'atteinte du bonheur.

La première étape du premier stade est plutôt simple, mais il ne faudrait pas la sous-estimer : il faut, dès la jeunesse, rechercher les beaux corps (210a). Cette recherche est un point de départ *incontournable*. À ce sujet, Halperin note la qualité initiatique¹⁸⁶ du beau corps : « The beauty in the body is the same beauty, *qua beauty*, as the beauty of the Form, and it is the Form of Beauty which 'causes' the body to be beautiful. The sexual longing excited by a beautiful body is therefore a transcendental desire: it intends, unbeknownst perhaps to the lover who experiences it, an object of metaphysical knowledge¹⁸⁷. » Le corps, en tant que beau corps, recèle déjà en lui l'objet transcendantal visé. Bien que les beaux corps soient nécessaires, il reste à établir exactement quel est

¹⁸⁶ Le terme est employé ici dans le sens de « point de départ débouchant sur autre chose ».

¹⁸⁷ D. Halperin, 1985. « Platonic Erôs and What Men Call Love », *Ancient Philosophy* 5, p. 188.

leur rôle. Celui-ci doit-il être transcendé au profit de l'intellect ? Nous démontrerons qu'il faut, au contraire, toujours lui faire une place.

Bien que la présence d'*éros* soit nécessaire pour engendrer les choses bonnes (cf. chapitre II, section 3), il ne faudrait pas croire que l'élément érotique se vit et s'exprime librement dans la relation pédérastique. Le point de départ est érotique. Néanmoins, la production de discours (210a, 210c, 210d) est nécessaire à la progression, toujours plus assurée vis-à-vis des beaux corps, dans la connaissance et la vertu. Bref, la pédérastie, à tous les stades, demeure érotique. Cependant, l'usage précoce de discours fait en sorte que l'*éros* ne se limite pas à des objets sensuels. Par les abstractions que nécessitent les discours, l'amoureux vise aussi, de plus en plus, des objets dont la beauté est immatérielle. C'est donc l'usage du discours qui restreint les possibilités de mauvais usage de l'*éros* et permet à l'initié de comprendre de mieux en mieux en quoi consiste réellement la beauté. Le but de ces productions est qu'associées à l'*éros*, elles poussent l'homme vers des objets apportant un bonheur plus parfait.

La première étape du premier stade donne certaines indications sur la façon appropriée de diriger l'*éros*. Dès le départ, un guide doit être présent¹⁸⁸ afin de convertir cet élan érotique vers le corps et l'engager dans une progression correcte prédéterminée¹⁸⁹ (210a-b). Pourquoi commencer par aimer un seul corps s'il faut passer à

¹⁸⁸ Renaud remarque que, dans les dialogues, la plupart des personnages ne reconnaissent pas leur besoin d'avoir un guide puisqu'ils ne reconnaissent pas leur propre ignorance. cf. F. Renaud. « Humbling as Upbringing : The Ethical Dimension of the Elenchus in the *Lysis* » dans G. A. Scott (dir.), *Does Socrates Have a Method ? Rethinking the Elenchus in Plato's Dialogues and Beyond*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 2002, p. 197. Nous verrons (cf. chapitre III, section 2.2) que ce guide n'est pas nécessaire à celui qui n'en est pas à sa première montée vers le Beau puisqu'il connaît déjà la marche à suivre et il est conscient de son ignorance.

¹⁸⁹ Friedländer affirme que le guide est nécessaire parce que le chemin menant à destination est parsemé d'embûches et qu'il faut même parfois pour cette raison que le guide oblige l'initié à la progression : P. Friedländer, *Plato : An Introduction Vol.1* 2^{ème} éd., trad. H. Meyerhoff, Princeton, Princeton University Press, 1969, p. 67. Le *Banquet* n'offre pas de situations où un guide oblige à la progression. La réticence

l'amour de tous les beaux corps ? Il semblerait plus simple que l'éraсте soit dès le départ épris de tous les beaux corps. L'enseignement de Diotime est laconique sur ce point. Néanmoins, elle ajoute une affirmation sur ce qui a trait à celui qui aime un seul corps : « [...] il enfantera de beaux discours [...] » (210a). Il est sans doute probable que l'éraсте érotiquement attiré par l'ensemble des beaux corps risque d'être si obnubilé par ses sens qu'il négligera ce qui relève du *logos*. Prononcer des discours sur la vertu¹⁹⁰ par désir du beau corps assure dès le départ que le *logos*, et non pas seulement l'*éros*, a son rôle à jouer dans l'élan qui pousse vers les belles choses. Sans l'intervention du *logos*, il serait impossible¹⁹¹ de franchir la seconde étape du premier stade où on arrive à la réalisation intellectuelle que la beauté tant admirée dans ce beau corps est la même qu'on contemple dans tous les beaux corps¹⁹². Bref, bien qu'il n'y ait pas encore de progression morale claire chez l'initié qui aime les beaux corps, la progression intellectuelle¹⁹³ dépend initialement de la création de discours par le désir d'un seul beau corps. Sans une connaissance plus juste de la beauté, il n'y aurait pas d'autre but que le plaisir sexuel que peut procurer ce corps.

Le processus expliqué ici n'éloigne pas des corps. Si c'était le cas, le premier stade présenterait simplement comment se défaire du désir d'un beau corps pour s'attacher à des objets non charnels. C'est plutôt le contraire qui se produit : le beau corps est toujours là, et on y ajoute les autres beaux corps. Ainsi, la beauté corporelle prend

qu'éprouve Alcibiade à chercher la véritable sagesse plutôt que la gloire illustre bien comment les distractions sont trop grandes sans, et même parfois avec, un guide.

¹⁹⁰ Scott, se fiant au discours d'Alcibiade, conclut que les discours prononcés portent sur la vertu. cf. : D. Scott, 2000. « Socrates and Alcibiades in the *Symposium* » *Hermathena* 168, p. 30.

¹⁹¹ D. L. Roochnik, 1987. « The Erotics of Philosophical Discourse » *History of Philosophy Quarterly* 4/2, p. 121.

¹⁹² Il n'y aura donc aucune généralisation possible.

¹⁹³ Un autre aspect de cette progression est le passage du particulier au général.

plus de place qu'à la première étape. L'attirance cependant est plus intellectualisée. Les beaux corps sont désirés parce qu'ils sont tous des cas particuliers de la beauté qui se trouve généralisée. On peut donc en tirer la conclusion importante qu'une meilleure connaissance de la beauté n'exige pas de se séparer des beaux corps ; bien au contraire, il faut apprendre à reconnaître les aspects conceptuels et généralisables de leur beauté¹⁹⁴.

Au niveau cognitif, le processus paraît justifié. Il s'agit d'un processus de généralisation par la production des discours permettant de voir que la beauté du corps est sœur de toute beauté des corps. La compréhension du concept de beauté corporelle est donc acquise non seulement par les yeux, mais aussi par la parole. Concevoir des discours sur la beauté fait en sorte qu'elle commence à être perçue non seulement par les yeux, mais aussi par l'intellect¹⁹⁵. Cette généralisation se produit aux quatre premiers stades et a toujours lieu « à l'intérieur » d'un stade des Mystères¹⁹⁶. En ce qui concerne le premier stade, on peut aussi parler de *désindividuation*¹⁹⁷ nécessaire afin que l'attrait érotique passe d'un beau corps à tous les beaux corps. Toutefois si on garde à l'esprit qu'il s'agit de pédérastie – de nature pédagogique et non sexuelle – on peut comprendre que le désir de tous les beaux corps crée une ouverture sur la beauté en général. De plus, la relation pédérastique n'étant pas exclusive, il y a une ouverture à une multitude d'éromènes qui bénéficieraient d'une telle éducation.

¹⁹⁴ L'analyse des prochains stades mettra au clair que ces corps perdront toutefois leur puissance envoûtante.

¹⁹⁵ Nous verrons dans l'analyse du stade quatre que la compréhension de la beauté n'est complète que lorsqu'elle est entièrement intelligible et n'est plus rattachée à aucune caractéristique sensible.

¹⁹⁶ A. W. Price, *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Oxford, Clarendon Press, 1989, p. 39.

¹⁹⁷ L. C. H. Chen, 1983. « Knowledge of Beauty in Plato's *Symposium* » *The Classical Quarterly* 33/1, p. 67.

Le passage de la première à la seconde étape ne dépend toutefois pas seulement de la production de discours, mais aussi de la *répétition de l'expérience*¹⁹⁸ que la beauté des autres corps est sœur de la beauté du premier corps désiré. Comme le laisse entendre Diotime dans sa description du passage de la première à la seconde étape (210b), saisir la familiarité de toute beauté corporelle prend un certain temps. En premier lieu, il y a la constatation que la beauté désirée dans un beau corps est la même que celle qui réside dans tous les beaux corps. Ce n'est que dans un second temps que cette constatation est gravée dans l'esprit, qu'il devient amoureux de tous les beaux corps, et que son « impérieux amour pour un seul être se relâchera ». Puisqu'il s'agit de deux étapes distinctes, il faut comprendre qu'il est possible de constater puis d'oublier que tous les beaux corps ont en partage la même beauté. Le simple fait de constater la caractéristique commune des beaux corps n'assure pas la libération vis-à-vis de « l'impérieux amour » d'un seul corps. Il est important que ce fait soit ancré dans l'esprit : d'abord pour que l'approfondissement de la connaissance du beau se poursuive, mais surtout afin que cesse l'envie d'un beau corps. Pour y arriver, il faudra du temps et de chastes fréquentations répétées avec une multitude de beaux corps.

1.1.b) La place du premier éromène : fascination ou attirance

Diotime affirme à de multiples reprises que l'initié doit apprendre à relâcher le désir pour le corps de son premier éromène. Il pourrait sembler que le désir pour le beau corps pose problème. Ceci serait problématique puisque notre thèse défend que les initiations doivent être répétées afin de conserver le bonheur et que c'est toujours par le corps que commence et recommence l'initiation. Dans ce qui suit, en analysant la seconde étape du

¹⁹⁸ La section deux expliquera que le processus entier doit être répété ; pour l'instant, nous nous contenterons de constater que chaque stade comporte en lui-même la nécessité de répéter certains actes afin de progresser dans la vertu et la connaissance.

premier stade, il sera mis en évidence que le corps doit conserver un attrait érotique. Le problème que la pédérastie tente de régler est plutôt l'aspect fascinant que peut représenter le désir érotique éprouvé pour *un seul* corps.

Si la réalisation du caractère général de la beauté corporelle s'obtient par le sacrifice du lien qui unit l'éraсте à son éromène, il serait impossible de retourner à la beauté corporelle de l'aimé et d'entreprendre à nouveau les différents stades des Mystères. Il est donc important de voir si cette seconde étape exige « d'effacer » l'individu pour ne conserver que des beaux corps. Comme l'expriment Vlastos¹⁹⁹ et Nussbaum²⁰⁰, il y a un doute quant à la justification de délaisser un seul amoureux pour tendre vers une multitude de beaux corps. Les reproches adressés à cet abandon varient. Calame²⁰¹ considère que lorsqu'Éros devient son guide, l'éraсте trouve dans la beauté de l'éromène l'impulsion pour s'engager dans la science du beau, mais le laisse avec sa beauté extérieure et immature. D'un ton plus critique, on peut lire chez Mortley : « D'où la morale radicalement subversive de l'*eros* platonicien : la connaissance du Beau nous désapprend à aimer les personnes²⁰². » Contre ces lectures sévères, il y a de bonnes raisons de considérer que ce qui est demandé n'est pas d'abandonner le premier amour. Il n'est pas question de « désapprendre à aimer les personnes » au profit du Beau. Nous verrons au contraire que l'amour d'une belle personne est constant. Ce qui est

¹⁹⁹ cf. G. Vlastos, « The Individual as an Object of Love in Plato » dans G. Fine (dir.) *Plato 2 : Ethics, Politics, Religion, and the Soul*, Oxford, Oxford University Press, 1999. 137-163.

²⁰⁰ cf. M. C. Nussbaum, « The speech of Alcibiades : a reading of the *Symposium* » dans *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy* éd. mise à jour, Cambridge, Cambridge University Press, 2001 : 165-199.

²⁰¹ C. Calame, *L'Éros dans la Grèce antique*, Paris, Éditions Belin, 1996, p. 211.

²⁰² R. Mortley, *Désir et différence dans la tradition platonicienne*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1988, p. 31.

« désappris » dans la succession des stades est le caractère obsessionnel et exclusif du désir pour un beau corps.

Il semble cependant de plus en plus accepté dans la littérature secondaire qu'il n'y a aucune obligation à se défaire de l'intérêt porté à la première personne sur laquelle s'est jeté notre dévolu. Une lecture trop rapide peut mêler deux choses qu'il est important de distinguer. Price²⁰³ fait bien la distinction entre l'attachement exclusif à un objet (corps, âme, discipline, science) à l'intérieur d'un stade et l'appréciation des objets du stade précédant en tant que totalité. Ainsi, lorsque Diotime dit : « il le dédaignera et le tiendra pour peu de chose » (210b²⁰⁴), elle ne parle pas de l'éraïste, mais de son « impérieux amour pour un seul être » (210b). De plus, Diotime n'affirme nulle part que l'amoureux délaisse les objets des niveaux précédents²⁰⁵ ou que leur beauté n'est qu'illusion²⁰⁶. C'est l'éblouissement de leur beauté qui pâlit en comparaison du niveau supérieur de beauté auquel l'initié a accès. Donc, le corps et sa beauté demeurent, mais l'évaluation qu'en fait l'éraïste se modifie alors que sa connaissance s'accroît.

Sur le changement de la valeur accordée à la beauté corporelle, Hyland remarque : « Diotima instead uses the *comparative* : one recognizes that beautiful souls are “more worthy” (*timioteron*) than beautiful bodies ; and, in a phrase she employs at four different levels of the ascent, she says that once having achieved a higher stage one considers the previous stage to be “small” (*smikron* – 210b8, 210c1, 210c7 ; *smikrologos* – 210d3). But

²⁰³ A. W. Price, *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Oxford, Clarendon Press, 1989, p. 44.

²⁰⁴ Ici, nous partageons l'avis de Brisson plutôt que Robin qui traduit « καταφρονήσαντα καὶ σμικρὸν ἡγήσασθαι » (210b5-6) par « il le dédaignera, il le jugera sans valeur ». Comme le remarque Hyland, *σμικρὸν* n'est pas rien. cf. D. A. Hyland, *Plato and the Question of Beauty*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 2008, p. 55. La nuance est importante, si la beauté corporelle perdait toute sa valeur, c'est le corps qui n'aurait plus de rôle à jouer à partir de cette étape.

²⁰⁵ A. Nehamas, 2007 « Beauty of Body, Nobility of Soul: The Pursuit of Love in Plato's *Symposium* » dans D. Scott (dir.), *Maieusis: Essays on Ancient Philosophy in Honour of Myles Burnyeat*, Oxford / New York, Oxford University Press, p. 114.

²⁰⁶ *Ibid.* p. 112.

“small” is not “nothing”²⁰⁷! » Bien que la puissance de l’attrait du premier beau corps change en fonction du stade auquel l’initié à la droite pédérastie est parvenu, ce corps est toujours beau à ses yeux. La beauté corporelle, en tant que beauté, est *toujours* digne d’attrait. En tant que tels, les beaux corps font partie de l’océan de beauté que contempera l’initié à la deuxième étape du troisième stade²⁰⁸. La droite pédérastie cherche à faire progresser vers la vertu et la connaissance ceux qui la pratiquent tout en offrant une relation amoureuse stable. L’éraste aime l’éromène pour ce qu’il est ainsi que comme un moyen de s’élever vers les stades initiatiques proposés par Diotime – sans que cela ne l’empêche de s’attacher aussi à d’autres personnes ou choses²⁰⁹. L’éraste se libère²¹⁰ simplement de plus en plus de la fascination du beau corps pour avoir accès à une plus grande part de la réalité de ce qu’est la beauté. Bref, l’attrait érotique du beau corps est nécessaire et il a toujours sa place ; c’est la fascination érotique qui est contre-productive dans la progression intellectuelle et, subséquemment, morale. Ce n’est donc pas le corps qui doit être rejeté, mais l’illusion qu’il est le plus beau et le plus digne de désir.

Bien qu’il n’y ait pas lieu de délaisser l’éraste, ce dernier (un peu comme Alcibiade²¹¹ ou comme les femmes frénétiques qui tuèrent Orphée pour avoir institué des *teletai* qui rendaient leurs maris indifférents à leurs charmes²¹²) peut se sentir lésé par

²⁰⁷ D. A. Hyland, *Plato and the Question of Beauty*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 2008, p. 55.

²⁰⁸ Nous verrons que la différence entre la contemplation du stade trois (océan de beauté) et celle du stade quatre (le Beau) est que le stade trois concerne des objets sensibles ou partiellement sensibles alors que le Beau du stade quatre n’est qu’intelligible.

²⁰⁹ F. C. White, 1990. « Love and the Individual in Plato’s *Phaedrus* » *The Classical Quarterly* 40/2, p. 399.

²¹⁰ Sur l’aspect libérateur d’Éros, cf. chapitre II, section 5.2

²¹¹ cf. chapitre II, section 4.2.a) où il est question de la pédérastie et du sentiment d’avoir été traité comme un inférieur.

²¹² W. K. C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion : A Study of the Orphic Movement* 2e éd., London, Methuen & Co. Ltd, 1952, p. 33.

l'éraste qui n'est pas suffisamment épris. Cependant, comme le reste des Grands Mystères le révèle, l'éraste en tant qu'éducateur ne laisse pas son bien-aimé seul. L'éraste se donne pour tâche d'inviter le jeune éromène à se hisser à un niveau d'initiation où la jalousie et l'obsession du corps n'ont plus leur place. Par exemple, même lorsqu'il échoue à cette tâche, Socrate continue de fréquenter Alcibiade et de lui faire des discours sur la vertu, et ce même si la démesure du jeune homme semble empêcher tout résultat positif. Ce qui est constant dans un tel cas n'est pas le résultat, mais la façon noble dont l'initié utilise son *éros*. Ayant progressé dans sa connaissance de la beauté et ayant réussi à ne pas être obnubilé par la beauté d'un seul, l'éraste a développé l'habitude de la tempérance et du souci de l'âme de l'aimé pour lequel il crée de beaux discours.

L'incompréhension d'Alcibiade illustre bien l'aspect révolutionnaire de la pédérastie pratiquée par Socrate. Par la démonstration de sa vertu et par l'entremise de ses nombreux discours, Socrate a permis à Alcibiade de percevoir plus que la simple beauté corporelle. Il comprend que Socrate est d'apparence laide comme le satyre Marsias (215b), mais en écoutant ses discours sur la vertu, il est ému jusqu'aux larmes (215e). Alcibiade voit la beauté de l'âme de Socrate, une beauté qu'il comprend être de nature divine (216e-217a).

Alcibiade est toutefois prisonnier de l'ancienne manière de concevoir la pédérastie, la beauté physique et l'éducation. Voulant acquérir la vertu de Socrate, il offre sa beauté corporelle à Socrate (217a). Il cherche à exciter son désir en s'entraînant avec lui (217c) et en se mettant nu à ses côtés (217d-e). Il pense échanger sa beauté corporelle contre la vertu de Socrate. Celui-ci cherche à faire comprendre au jeune Alcibiade que la beauté de l'âme éclipse celle du corps et qu'un tel échange serait de « troquer de l'or

contre du cuivre » (218e-219a). Sans doute, tout comme il l'a dit dès le départ à Agathon, Socrate a fait comprendre à Alcibiade que « ce serait une aubaine [...] si le savoir était de nature à couler du plus plein vers le plus vide, pour peu que nous nous touchions les uns les autres [...] » (175d). Cet événement met en évidence que, bien que la pédérastie soit érotique, la sexualité n'y a aucune part. Le désir éprouvé pour la beauté corporelle ne doit pas être satisfait, il doit donner accès à un désir de beauté plus pure, plus vraie, le désir de la beauté de l'âme.

1.2 Stade 2) Le désir de la beauté terrestre partiellement sensible

Le deuxième stade éloigne quelque peu de la beauté corporelle. La beauté que l'initié apprend à y déceler n'est pas corporelle, mais elle se « voit » dans des objets terrestres : les âmes, les lois et les belles actions. Ainsi, bien que la beauté de ces réalités ne soit pas corporelle, il n'en demeure pas moins que la vue peut être d'une certaine aide. Si la vision va de pair avec la réflexion et le discours, ils mettent en lumière la beauté qui n'est pas apparente à première vue. Il s'agit donc d'une beauté encore partiellement sensible. Ce stade peut donner l'impression que le beau corps disparaît pour laisser place à cette forme plus pure de beauté. Nous démontrerons toutefois que ce n'est pas le cas.

Nous divisons ce stade en deux étapes. Étape 1 : L'initié, désirant la beauté de belles âmes, invente des discours afin de rendre l'auditeur meilleur. Étape 2 : À force de discours, l'initié apprend à apercevoir la beauté dans les actes et les lois.

1.2.a) Le logos et la juste appréciation de la beauté de l'âme

Diotime explique rapidement en quoi consiste chacun des stades et chacune des étapes. Toutefois, elle semble ne pas expliquer ce qui fait que l'initié passe d'un stade à l'autre. L'analyse du passage du premier au second stade suggère, comme nous le verrons sous

peu, que c'est par la production de discours que l'éraсте évolue dans la connaissance et la vertu qui lui permettront d'atteindre le bonheur. Ainsi, c'est en parlant de vertu qu'on comprend que celle-ci a sa source dans l'âme. Source de vertu, l'âme a plus de beauté que le corps.

Les étapes du second stade cherchent à poursuivre le travail du premier, c'est-à-dire à assurer la tempérance vis-à-vis des beaux corps. Ainsi, à partir du deuxième stade, il est possible d'avoir l'impression que Socrate invite à désinvestir le corps puisqu'il passe du désir du corps à un désir des âmes. Nous verrons qu'il n'en est toutefois pas ainsi²¹³ dans la droite pédérastie²¹⁴ puisque la dimension cyclique de la pédérastie oblige à revenir au corps et à désirer sa beauté.

Dans le second stade, une fois que l'initié comprend que tous les beaux corps sont également dignes d'intérêt, un saut qualitatif se produit. L'initié comprend soudainement que la beauté résidant dans les âmes²¹⁵ est plus précieuse que celle des corps (210b). Remarquons d'abord que l'attrait de l'âme est plus solide que l'attrait du corps. Le caractère plus stable de la beauté de l'âme permet au désir érotique de se poursuivre au-

²¹³ Les arguments appuyant cette affirmation seront présentés surtout dans l'analyse du quatrième et du cinquième stade.

²¹⁴ Évidemment, il peut être question d'un tel désinvestissement dans d'autres dialogues. Des exemples clairs d'un tel désinvestissement sont présentés dans le *Phédon*. Il y a le moment où Socrate affirme que s'appliquer à la philosophie exige de s'exercer à mourir (64a) ou encore lorsqu'il demande à Criton de sacrifier un coq à Esculape (118a), afin de payer le dieu de la médecine pour l'avoir guéri de sa maladie – son corps. Il ne faudrait toutefois pas généraliser ses affirmations et croire qu'il s'agit là d'un dogme philosophique que Platon réaffirma dans tous ses dialogues. En effet, il faut considérer le contexte de ces extraits. Socrate, devant la mort imminente, s'apprête à abandonner son corps. Dans ce contexte particulier, comme le fait remarquer Rosen, Socrate invite même à abandonner la vertu populaire adaptée aux attentes de la cité pour ne conserver que la vertu propre au philosophe basée sur la connaissance des Formes. Cf. F. Rosen, 1980, « Contemplation and Virtue in Plato » *Religious Studies* 16/1, p. 91. Le contexte est très différent dans le *Banquet* – ainsi que dans le *Phèdre* – où il est question non pas de mort imminente, mais de la meilleure façon de vivre l'éros afin d'être aussi vertueux et heureux qu'un humain puisse l'être.

²¹⁵ Comme le remarque Scott, contrairement à l'amour qui réside dans les corps, il est immédiatement compris que cette beauté réside de façon générique dans les âmes (au pluriel dès le départ), cf. D. Scott, 2000. « Socrates and Alcibiades in the *Symposium* » *Hermathena* 168, p. 27.

delà du court laps de temps où l'éromène manifeste les grâces d'Aphrodite. La relation peut durer, en théorie, aussi longtemps que l'âme existe et est belle.

1.2.b) Le logos : remède contre la fascination

De façon analogue à ce qui fut présenté dans la seconde étape du premier stade, la seconde étape du second stade bâtie sur l'idée selon laquelle c'est par la production de nombreux discours sur la vertu que l'approfondissement de la connaissance de la beauté évolue. Cette connaissance fait que la fascination provoquée par *un unique beau corps* est levée.

Les différents stades des Grands Mystères sont exposés de façon sommaire. Voici ce que Diotime affirme de la seconde étape du second stade où l'initié apprend à s'attacher à la beauté des actes et des lois : « [...] ²¹⁶ il se satisfait d'aimer un tel être [avec une belle âme, mais pas de charme physique], de prendre soin de lui, d'enfanter pour lui des discours susceptibles de rendre la jeunesse meilleure, de telle sorte qu'il soit contraint de discerner la beauté qui est dans les actions et dans les lois, et de constater qu'elle est toujours semblable à elle-même, en sorte que la beauté du corps compte pour peu de chose à son jugement. » (210c) Le même genre de discours que ceux dont il était question au stade précédent permettent de voir ces lieux où réside la beauté. Ainsi, voyant la beauté de l'âme de l'éromène et voulant l'aider à progresser dans la vertu, l'amoureux prononce des discours sur la vertu ²¹⁷. Cette vertu, il la présente en parlant d'actes vertueux et de lois rendus possibles par ladite vertu. En prononçant des discours visant à

²¹⁶ Ce qui précède est tronqué puisqu'il s'agit de l'étape précédente.

²¹⁷ Puisqu'il n'a pas encore contemplé et touché une réalité pure, la connaissance lui fait défaut et la vertu dont il est ici question est une image imparfaite (*eidolon*) de la vertu.

enseigner aux autres, c'est lui-même qui comprend quelque chose d'important²¹⁸. Ses discours l'amènent nécessairement à discerner la beauté dans les actions et dans les lois, et de saisir que la beauté, malgré les apparences, est toujours semblable à elle-même.

Cette constatation ne fait que renforcer, une fois de plus, le sentiment que la beauté du corps est peu de chose. Le processus présenté dans ces Mystères n'est donc pas parfaitement linéaire. Il y a surtout à cette étape la réaffirmation de quelque chose qui semble très important : la beauté du corps est peu de choses²¹⁹. Ainsi, Diotime prend soin de faire comprendre qu'il faut se défaire de l'emprise de la beauté corporelle.

En résumé, dans son amour de la beauté des corps (210a-b), l'initié comprend qu'il ne faut pas être obsédé par un corps. Dans son amour de la beauté des âmes (210b), il comprend que la beauté du corps est moins précieuse que celle de l'âme. Dans sa compréhension que la même beauté se trouve dans les actes et les lois (210c), il ne relâche pas son attirance pour la beauté des âmes ; il relâche plutôt, à nouveau, son attrait pour la beauté des corps. Il est important de saisir que bien qu'une étape des initiations puisse être considérée comme accomplie, l'objectif visé dans l'étape n'est pas nécessairement parfaitement atteint. Il faut parfois comprendre et sentir à nouveau ce que l'on sait déjà²²⁰. La tempérance vis-à-vis des beaux corps est durement gagnée et les leçons doivent être répétées puisque tout apprentissage est marqué du sceau de l'impermanence.

²¹⁸ J. Hecht, *Plato's Symposium : Eros and the Human Predicament*, New York, Twayne Publishers, 1999, p. 81.

²¹⁹ Nous verrons (cf. chapitre III, section 2) que malgré qu'elle soit peu de choses, la beauté corporelle est nécessaire et incontournable dans la répétition des cycles.

²²⁰ C'est ici le même processus qu'on retrouve dans le *Phèdre*, où il est nécessaire de corriger le cheval noir non pas une seule fois, mais autant de fois que nécessaire (cf. chapitre III, section 3.2). Tant que l'éducation reste nécessaire, il faut corriger ce qui est défectueux. D'ailleurs, *paideia* laisse entendre simultanément éducation et correction. (cf. Liddell & Scott)

1.3 Stade 3) Les sciences et la finalisation de l'apprentissage de la tempérance

Le troisième stade permet de se défaire de l'influence d'*un seul* beau corps, mais la libération est mieux accomplie que dans les stades précédents. La première étape de ce stade est que la beauté est aperçue dans les sciences ; la connaissance de la beauté s'en voit donc améliorée et étendue à de nouveaux objets. Quant à la seconde étape, elle permet la finalisation de la libération vis-à-vis des cas particuliers de beauté. Autrement dit, l'apprentissage de la tempérance²²¹ et le détachement vis-à-vis des belles choses y deviennent suffisants à la contemplation ayant lieu au stade quatre.

Nous divisons le stade trois en deux étapes : 1) l'initié voit la beauté inhérente aux sciences véridiques ; 2) ayant vu la beauté des sciences, il peut maintenant contempler l'étendue que prend la beauté directement ou indirectement sensible.

1.3.a) La connaissance : l'objet approprié de fascination érotique

Tout comme les deux stades précédents, le troisième cherche à libérer de l'attachement exclusif à la beauté d'un beau corps. On pouvait croire jusqu'à ce point que l'*éros* ne doit pas s'attacher à quelque objet que ce soit, mais ce n'est pas le cas. Puisque le corps représente le plus grand danger d'attachement exclusif, chaque stade vise à défaire l'éraсте de cette fascination. Cependant, la belle âme et les belles occupations ne sont pas des fins érotiques légitimes. Diotime explique dans ce stade que la connaissance est toutefois un objet de désir légitime.

²²¹ Dans son analyse des vertus cardinales dans la *République*, Carr donne la définition suivante de la tempérance : « Roughly speaking, then, temperance may be defined as the condition in which the appetites are subjected to discipline by the will [...] ». D. Carr, 1988, « The Cardinal Virtues and Plato's Moral Psychology » *The Philosophical Quarterly* 38/151, p. 189. On peut noter ici une distinction concernant l'acquisition de la tempérance. Alors que la *République* affirme que c'est par la volonté que cette vertu est acquise, le *Banquet* ainsi que le *Phèdre* ne se fient pas entièrement à la volonté. Bien que la volonté ait une certaine part à jouer, c'est surtout grâce à l'interdit de contact sexuel imposé par la droite pédérastie que la tempérance est acquise. La droite pédérastie vient donc en aide à la volonté faillible.

Les deux étapes du troisième stade sont présentées l'une après l'autre :

[étape 1] Après les actions, c'est aux sciences que le mènera son guide, pour qu'il aperçoive dès lors la beauté qu'elles recèlent [étape 2] et que, les yeux fixés sur la vaste étendue occupée par le beau, il cesse, comme le ferait un serviteur attaché à un seul maître, de s'attacher exclusivement à la beauté d'un unique jeune homme, d'un seul homme fait, ou d'une seule occupation, servitude qui ferait de lui un être minable [φαῦλος] et à l'esprit étroit [...]. (210c-d)

Le guide mène donc l'initié vers les sciences, mais pas parce qu'elles sont bonnes en elles-mêmes. Le but est que la beauté dont l'extension était déjà vaste devant ses yeux – beaux corps, belles âmes, beaux actes, belles lois, et maintenant belles sciences – soit encore plus étendue. Comme l'immensité de l'océan peut faire sentir à l'homme qu'il occupe peu de place sur terre, l'océan de beauté devant lequel il se trouve maintenant lui fait voir à quel point il est étroit d'esprit de s'attacher à la beauté d'une seule personne²²², ou encore, et c'est là la nouveauté de ce stade, à une seule occupation. Toute occupation exclusive, aussi belle soit-elle, est un frein dans la quête érotique du Beau. La connaissance de la beauté étant aussi étendue que possible, l'attachement à une seule forme de beauté est ressenti comme un obstacle avilissant²²³ l'éraïste et lui causant une étroitesse d'esprit. Certes, les belles lois du stade précédent sont belles et des legs à laisser à l'humanité, mais elles ne peuvent plus satisfaire l'initié.

La libération vis-à-vis du corps est difficile, mais elle n'est pas la seule qui doit préoccuper l'éraïste s'engageant dans une relation pédérastique. La compréhension de l'ensemble des belles choses libère l'initié des cas particuliers de beauté, mais il n'est pas libéré de la beauté elle-même. Ce stade permet de confirmer le statut de la beauté corporelle. Celle-ci n'est sans doute pas moins digne que les autres types de beauté : tout objet est indigne d'attachement exclusif.

²²² Il peut donc s'attacher à une personne, mais pas à une seule.

²²³ Le terme « minable » employé par Brisson pour traduire φαῦλος étant très fort, nous lui préférons la traduction de Vicaire qui opte plutôt pour « avilit ».

Ainsi, la seule obsession qui subsiste n'est plus celle d'un corps ou d'une occupation, mais la recherche du savoir. Cette libération vis-à-vis du corps est faite dans le but de ne pas entraver la recherche de la connaissance, dans le but d'arriver à la possession et la création de quelque chose qui apporte l'*eudaimonia* et l'immortalité. L'amour du savoir est désormais le moteur des actions et des pensées : « Pour que, au contraire, tourné vers l'océan du beau et le contemplant, il enfante de nombreux discours qui soient beaux et sublimes, et des pensées qui naissent dans un élan vers le savoir, où la jalousie n'a point part [...] » (210d). L'éromène tant désiré au départ peut sembler loin, mais il est encore présent. Dans cet élan, il y a d'autres personnes qui cherchent encore la connaissance par l'entremise de ces discours sublimes. Aussi, l'élan érotique est plus intellectualisé qu'auparavant, il est ici un élan vers la connaissance. Les beaux corps semblent avoir que très peu ou plus du tout d'attrait, mais leur statut à ce point n'est pas si simple.

1.3.b) La tempérance et l'élan partagé vers le savoir

Puisque les beaux corps sont encore présents, le sujet de la jalousie est abordé par Diotime. Même à ce stade très intellectualisé, l'initié est encore entouré de beauté corporelle dans un contexte qui risque d'aviver la jalousie d'un éraste envoûté par ce genre de beauté. Socrate a compris la leçon de Diotime et c'est dans cet *élan partagé* vers le savoir, où la jalousie n'a pas de place, qu'il peut affirmer connaître les choses de l'amour. À ce stade de l'initiation, la description de l'art érotique de Socrate faite par Belfiore prend tout son sens : « Socrates' art enables him, like Eros, to be marvellously skilled in the philosophical activities of searching for wisdom and beauty, and of helping

others to seek these same objects of *erôs*²²⁴. » Pour être efficace dans cette recherche, il faut être libre de l'attachement à une personne ou à une occupation pour pouvoir y inclure toutes les personnes qui y sont favorables par la beauté de leur âme. À ce point de l'initiation, le détachement nécessaire n'est pas obtenu en se détournant de la beauté corporelle ; il est réalisé en incluant *toutes* les manifestations de la beauté.

Dans la quête de bonheur et d'immortalité, le rôle des trois premiers stades est d'abord et avant tout l'apprentissage de la tempérance. Une fois cette vertu acquise, l'*éros* n'est plus attaché à aucun objet sensible particulier et ne représente plus, ou présente moins, le danger de succomber à l'envie de relations sexuelles. Cette libération ne veut pas dire que les éromènes sont délaissés dans le processus. L'éraсте produit sans cesse des discours visant à éduquer ceux qu'il aime.

Une fois l'initié libéré de sa tendance à l'esclavage d'un cas particulier de beauté, l'éraсте a la tempérance nécessaire pour ne pas accoucher de façon prématurée de ce qu'il porte en lui. Le contexte permet de comprendre que de tels accouchements avant terme se produisent en s'arrêtant à un objet moins digne d'*éros* que le Beau. La tempérance est ainsi en lien avec le passage, ou non, au stade suivant. Il est donc de la plus haute importance de cultiver la vertu puisque sans celle-ci l'*éros* n'atteint pas l'objet qui lui apportera le plus de satisfaction (le Beau de la seconde étape du stade quatre) et le plus grand bonheur possible (au stade cinq, accoucher de la vertu véritable et l'entretenir²²⁵).

²²⁴ E. Belfiore, *Socrates' Daimonic Art : Love for Wisdom in Four Platonic Dialogues*, New York / Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 3.

²²⁵ Nous verrons au chapitre quatre que la vertu véritable, comme tout en l'humain, disparaît. Cependant, la dimension cyclique de la pédérastie permet de contrecarrer les effets de cette impermanence.

1.4 Stade 4) Préparation érotique à la contemplation et la contemplation du Beau

Par sa tempérance à toute épreuve, l'éraсте a maintenant la force érotique nécessaire pour passer au stade de la contemplation du Beau. Après les efforts immenses nécessaires à la réalisation des trois premiers stades, le quatrième est plus passif – comme en témoignent les usages multiples de termes renvoyant à la vision plutôt qu'à la réflexion ou la parole. C'est à ce stade que, avec l'aide d'Éros *metaxu*, l'éraсте parvient à être mis en présence de la Forme du Beau. Bien que la contemplation soit présentée comme un événement fort heureux, ce stade ne traite pas encore de la possession des choses bonnes rendant heureux. Il y est plutôt question du Beau nécessaire à l'engendrement de la vertu véritable.

Nous divisons ce stade deux étapes : 1) avant de contempler la Forme du Beau, l'initié comprend qu'existe la science du beau ; 2) soudainement, il y a contemplation du Beau.

1.4.a) La science du beau : la relation entre la vertu et le savoir

Ce qui est compris à la première étape de ce stade est que la beauté a sa propre science ; il y est donc question de progression intellectuelle menant au bonheur. Bien qu'il ne soit pas question de vertu dans ce quatrième stade, il ne faudrait pas croire qu'elle ne joue plus aucun rôle. Elle est de la plus haute importance dans le cinquième stade : le bonheur implique toujours connaissance *et* vertu.

Au quatrième stade, l'initié cesse de s'intéresser aux différentes manifestations de la beauté et débute une réflexion philosophique sur la beauté elle-même, ou du moins, il

entrevoit qu'une telle réflexion est possible. En fait, Diotime n'offre aucune piste de réflexion sur la méthode de cette science²²⁶.

Pour ce qui est du chemin qui mène à la réalisation qu'une telle science existe, il est à noter que le fait de passer de l'océan de toutes les belles choses à la contemplation du Beau prend un certain temps. Ce que Diotime affirme est que l'initié contemple l'océan de beauté : « [...] jusqu'au moment où, empli alors de force et grandi, il aperçoit enfin une science qui soit unique et qui appartienne au genre de celle qui a pour objet la beauté dont je vais parler. » (210d) Chen remarque qu'une étape bien singulière s'insère entre ces manifestations de la beauté et la réalisation qu'il existe une science qui a pour objet la beauté : « Between the particular instances and the Idea of Beauty there is a hiatus. The process of horizontal expansion cannot cross it and has to stop for a period during which the mind is intellectually strengthened by contemplating the vast sea of deindividualized instances which are all akin in being beautiful²²⁷. » Cette reformulation aide à comprendre que la compréhension qu'une telle science existe provient d'un moment où l'initié ne se lance pas vers cet océan de beauté. L'érauste contemple l'ensemble de la beauté comprise dans les trois stades précédents en conservant une distance entre lui-même et les différents beaux objets. La mise à distance tempérante des beaux objets et de l'*éros* est nécessaire à la préservation du désir. Il s'agit de ne pas satisfaire son désir prématurément dans des objets qui n'en valent pas la peine.

Le processus exige donc non pas de se couper de son élan érotique vers les belles choses – incluant les beaux corps –, mais de couper l'accès à un bel objet ou une belle discipline qui ferait accoucher prématurément. Il faut cultiver ce sentiment de manque

²²⁶ Il est possible que son discours soit lui-même un exemple d'une telle science. Toutefois, le ton y est plus celui de la révélation que celui de la recherche.

²²⁷ L. C. H. Chen, 1983. « Knowledge of Beauty in Plato's *Symposium* », *The Classical Quarterly* 33/1, p. 69.

sans tenter d'y mettre fin, c'est-à-dire sans tenter de se libérer des douleurs de l'accouchement en accouchant avant terme. Le fait de mettre ainsi l'*éros* à distance de tout objet de désir montre comment le processus fait appel à l'intellect, mais aussi à la puissance érotique afin d'arriver à la contemplation du Beau espérée par l'initié.

1.4.b) La contemplation : la vertu et le pouvoir d'aller au-delà du *logos*

L'expérience décrite dans la seconde étape du quatrième stade, la contemplation, ne donne pas seulement un savoir sur ce qu'est le Beau. Puisqu'il s'agit d'une Forme, ce savoir fournit à l'homme éphémère un modèle de permanence sur lequel il tente de calquer sa vertu et son bonheur²²⁸. L'acte de contempler va au-delà la connaissance et s'apparente à une expérience divine. Conséquemment, l'intellection n'est pas présentée comme un outil permettant d'arriver discursivement à la Forme du Beau. La force érotique – liée à toute forme de beauté – est nécessaire pour établir un lien avec les choses divines (cf. chapitre II, section 2.1.a).

Avant la description de la Forme contemplée, Diotime évoque quelques règles (210e) : 1) l'initié doit être guidé sur les questions relatives à Éros, 2) l'initié doit suivre correctement chacun des stades – donc, il serait inutile de tenter de passer directement au dernier stade en omettant les beaux corps, les belles âmes ou les belles occupations. Ce rappel a pour effet de renforcer le fait que toute l'éducation érotique précédente est intrinsèquement liée à la contemplation. La remémoration des stades vus précédemment est nécessaire puisque le rapport entre la connaissance du Beau et l'*éros* ne va pas de soi. Pour Diotime, c'est le même *éros* pour les beaux corps et pour le Beau qui produit un style de vie pédérastique. Une vie où l'attirance érotique va de pair avec la production de discours cherchant réellement à rendre vertueux. Stimuler l'*éros* par la présence de beaux

²²⁸ Il sera question de ce modèle au chapitre quatre (cf. chapitre IV, section 1).

corps est utile à celui qui veut connaître le Beau : à condition de ne pas succomber à l'attrait de beaux objets ou de belles occupations qui interpellent, telles des sirènes, celui qui chemine vers la destination divine où sont possibles la vertu véritable et le bonheur qu'elle procure.

En conservant une distance avec les objets de désir, de façon *soudaine*²²⁹, parfois, la Forme parfaitement belle du Beau se révèle. Les discours ont été, à plusieurs reprises, nécessaires à l'initié pour parvenir au Beau. Toutefois, lorsqu'il est question de la révélation du Beau, comme le remarque Hyland²³⁰, son aspect soudain signifie que la connaissance du Beau n'est pas discursive. La révélation du Beau n'est pas un concept déduit intellectuellement. Elle est le résultat d'une expérience²³¹ qui relève plus de l'intuition que de la réflexion. C'est pourquoi il s'agit de Mystères²³². L'expérience est décrite comme une rencontre avec ce qui est le plus digne d'*éros*, c'est-à-dire le Beau lui-même.

1.4.c) L'expérience de la transcendance

Le fait que Diotime donne à la contemplation du Beau la forme d'une rencontre extraordinaire avec quelque chose de fondamentalement autre a donné lieu à un questionnement sur la nature de cette contemplation. Une réflexion sur le sujet s'avère nécessaire puisque si la contemplation est un acte purement intellectuel, le rôle du corps dans le processus est à remettre en question. Considérant que c'est la prêtresse Diotime

²²⁹ Sur l'aspect soudain de la contemplation, Gonzalez fait remarquer qu'un parcours bien ordonné prépare à cette contemplation ; mais son surgissement à l'improviste démontre qu'elle se trouve en dehors du parcours. cf. F. J. Gonzalez, 2013. « Temps discontinu, souvenir et oubli : les stratégies narratives du *Banquet* » *Revue de métaphysique et de morale* 80/4, p. 484.

²³⁰ D. A. Hyland, *Plato and the Question of Beauty*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 2008, p. 56.

²³¹ A. J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1936, p. 215-216.

²³² Le *Banquet* est toutefois un livre écrit par un philosophe, et non pas par un mystique contemplatif. La contemplation du Beau sera insuffisante, c'est pour cette raison qu'il y a un cinquième stade.

qui initie aux Mystères, il est normal que ceux-ci aient un fond religieux qu'il ne faut pas négliger. Les Grands Mystères sont expliqués dans un langage emprunté aux Mystères initiatiques – remaniés²³³ dans un contexte intellectuel par la mystagogue. Evans relève un fait qui démontre que ce n'est pas un hasard²³⁴ si Diotime utilise le langage des Mystères : « *Epoptika*, derived from the verb that means “look upon,” has no other meaning in classical Greek outside of the meaning uniquely attached to the Eleusinian Mysteries²³⁵. » La pratique pédérastique et philosophique proposée par Diotime prend une importance et un sens divins. En accord avec Gonzalez²³⁶, nous considérons que Diotime présente ici, sous forme de Mystères, une distinction entre la connaissance comme telle et l'union avec le divin au-delà de la connaissance²³⁷.

À ce stade des Mystères, *il n'est plus question d'accoucher de beaux discours* : la raison en est que l'initié réalise maintenant que ce qu'il vise est au-delà du *logos*. Ce constat pourrait faire penser qu'il s'agit ici d'une expérience mystique extatique qui épargne aux initiés d'avoir à raisonner²³⁸. Ce n'est pas du tout le cas ici ; même si l'expérience de cette rencontre a le caractère d'un contact avec quelque chose de divin, Platon est d'abord et avant tout un philosophe. Même dans la bouche d'une prêtresse

²³³ M. L. Morgan, *Platonic Piety : Philosophy and Ritual in Fourth Century Athens*, New Haven & London, Yale University Press, 1990, p. 86.

²³⁴ Par le hasard d'une polysémie par exemple.

²³⁵ N. E. Evans, 2006. « Diotima and Demeter as Mystagogues in Plato's *Symposium* » *Hypatia* 21/2, p. 18.

²³⁶ F. J. Gonzalez, 2013. « Temps discontinu, souvenir et oubli : les stratégies narratives du *Banquet* » *Revue de métaphysique et de morale* 80/4, p. 484 note de bas de page 12.

²³⁷ Cela laisse cependant place à une autre question : la contemplation présentée par Diotime est-elle fondamentalement philosophique ou religieuse ? Vouloir distinguer ainsi le philosophique du religieux a sans doute beaucoup de sens pour la philosophie contemporaine. Pour Platon cependant, le philosophe possède une profonde dévotion religieuse pour les Formes divines : cf. J. V. Luce, 1962. « Plato's Religious Experience » *Hermathena* 96, p. 73-74. Rappelons-le, le *Banquet* n'est pas essentiellement un texte à propos de la bonne façon de conduire sa pensée. Il s'agit d'abord et avant tout d'un dialogue montrant l'aide divine qu'est Éros pour que l'homme, dans toute son imperfection, puisse atteindre les Formes parfaites et vivre une vie heureuse et vertueuse grâce à celles-ci.

²³⁸ Sur l'aspect non intellectuel de l'expérience mystique, cf. G.-G. Granger, *La raison* 7e éd., Paris, Presses universitaires de France, 1979, p. 27.

mystagogue on retrouve, comme l'écrit Diès : « une piété toujours fondée en raison, un mysticisme qui veut rester et qui reste vigoureusement intellectuel²³⁹. » De plus, même si l'expérience du divin est au-delà de la connaissance, on peut voir dans le discours de Diotime la tentative d'exprimer par le langage et la réflexion ce qui est ineffable²⁴⁰. Que ce soit une expérience mystique ou non, ce qui est décrit par Diotime est le désir de cette présence divine fortement associée avec le désir de sagesse. C'est ce que décrit Laurent lorsqu'il affirme : « C'est ce désir d'une présence pleine, d'une *parousia* toute entière investie par l'*ousia*, sans désir d'autre chose que la participation à l'ordre intelligible, que décrit le récit de Diotime²⁴¹. » Ce désir est humain, le philosophe décide d'entreprendre des démarches pour y arriver. Cependant, une étape centrale du processus – la contemplation du Beau – a quelque chose de divin, de mystérieux et ne dépendant pas de la volonté. Cette étape *nécessite* l'aide d'Éros.

Cherchant à mettre en mots cette expérience indescriptible, Diotime utilise un langage familier. Les lexiques érotique et sexuel sont employés pour illustrer cette rencontre avec la Forme du Beau. Nous verrons que l'aspect sexuel de cette rencontre est métaphorique puisque la pédérastie proposée est érotique sans être sexuelle. La métaphore sexuelle est tout de même employée puisqu'elle traduit bien le type et l'intensité de plaisir vécu en contemplant.

Diotime demande à Socrate ce qu'il pense de la valeur de ce moment : « Estimes-tu, poursuit-elle, qu'elle est minable la vie de l'homme qui élève les yeux vers là-haut,

²³⁹ A. Diès, *Autour de Platon : Essai de critique et d'histoire* 2e éd., Paris, Les Belles Lettres, 1972, p. 583.

²⁴⁰ C'est d'ailleurs, selon Laux, une caractéristique principale de l'expérience mystique que celle d'exprimer, sous formes inédites et libres, cette expérience. cf. H. Laux, « Qu'est-ce que la mystique ? » dans P. Capelle (dir.) *Expérience philosophique et expérience mystique*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2005, p. 80.

²⁴¹ J. Laurent, *La mesure de l'humain selon Platon*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2002, p. 135.

qui contemple cette beauté par le moyen qu'il faut et qui s'unit [*ξυμώντος*] à elle ? » (211e-212a²⁴²) Pender²⁴³ indique la nature sexuelle du langage utilisé par Diotime dans ce passage en rappelant qu'on peut traduire par « être avec », mais tout autant par « être en relation sexuelle avec ». Puisque l'expérience est érotique – c'est Éros qui en est responsable et qui vise cette union depuis le début –, il est conséquent que le vocabulaire le soit. Cela illustre une fois de plus que l'aspect érotique n'a pas été évacué. Il n'y a pas de renoncement à la jouissance érotique. À ce stade cependant, la jouissance paraît n'avoir que peu ou pas de lien avec la jouissance corporelle. Ce qui est décrit est qu'Éros a trouvé en la divine Forme du Beau l'objet qui lui apporte la plus grande jouissance. Néanmoins, le corps n'est pas complètement évacué : lorsque les mots ne peuvent pas décrire adéquatement l'expérience divine, la métaphore sexuelle nous renvoie au registre corporel et érotique du premier stade.

Enfin, Diotime instruit Socrate que les belles choses participent de cette beauté, mais qu'aucune de ces belles choses n'affecte la qualité ou la quantité du Beau (211b). Cela est important en ce qui concerne l'aspect créateur associé à Éros. En présence du Beau, les *époptai* n'accoucheront pas de belles choses qui affectent le Beau. Diotime doit prendre le temps de le mentionner, car il était possible jusqu'à ce point d'engendrer de beaux discours modifiant la beauté de l'âme ou des lois. Le Beau débouche sur autre chose que lui-même (cf. chapitre II, section 3.1.a et 3.1.b). C'est donc que même ce modèle divin et parfait de beauté n'est pas une fin en soi. Éros n'est pas arrivé au terme, son élan est encore porteur. Le but d'Éros n'est pas de faire rencontrer le Beau, mais que

²⁴² Vicaire, de façon semblable à Lamb, termine ce passage avec « et vit en union avec elle ». Cependant, une telle traduction fait penser que l'union dure une vie entière alors que ce que Diotime affirme sur l'engendrement et l'entretien de la vertu véritable, ainsi que l'aspect répétitif de l'initiation, fait plutôt comprendre que cette union ne dure pas.

²⁴³ E. E. Pender, 1992. « Spiritual Pregnancy in Plato's *Symposium* », *Classical Quarterly* 42/1, p. 82.

l'éraïste y accouche d'une vertu véritable et qu'il l'entretienne avec l'être aimé afin d'atteindre ses buts que sont le bonheur et l'immortalité²⁴⁴.

1.5 Stade 5) Engendrer la vertu véritable

Il n'est pas suffisant de contempler le Beau et d'en éprouver le plus puissant plaisir et contentement possible. Il faut entretenir (nourrir) la progéniture qui résulte de l'union avec cette Forme : « Or, [étape 1] s'il enfante la vertu véritable [étape 2] et qu'il la nourrisse, ne lui appartient-il pas d'être aimé des dieux ? Et si, entre tous les hommes, il en est un qui mérite de devenir immortel, n'est-ce pas lui ? » (212a) Rappelons que Diotime et Socrate sont d'accord sur le fait que ce que tout humain vise sont l'*eudaimonia* et l'immortalité. La contemplation du Beau apporte la beauté qui manque à l'homme. Malgré l'importance de cet apport, une expérience éphémère, aussi belle soit-elle, ne saurait répondre adéquatement au désir humain d'*eudaimonia*²⁴⁵ ni d'immortalité²⁴⁶. L'acte de contemplation ne dure pas, mais mener une vie véritablement vertueuse permet de conserver son bonheur – jusqu'à ce que la vertu véritable s'épuise dans le flux du temps et disparaisse. Nous verrons dans ce stade qu'il est possible de faire

²⁴⁴ Ce fait semble parfois négligé dans la littérature secondaire. Par exemple, Dorter considère qu'il y a quatre stades aux Mystères de Diotime et qu'ils se terminent avec la contemplation du Beau et l'engendrement de la vertu véritable. Nous démontrerons cependant dans ce qui suit que le cinquième stade, regroupant l'engendrement de la vertu véritable *et son entretien*, est le plus important puisque c'est l'engendrement de la vertu *et son entretien* qui rendent possible l'immortalité et un bonheur durable. La lecture proposée par Dorter a pour effet de donner l'impression que la contemplation du Beau et la vertu véritable que cette contemplation engendre sont la fin des efforts érotiques. Nous démontrerons cependant que les efforts sont sans fin puisque l'entretien de la vertu ne peut qu'en retarder sa disparition inévitable. cf. K. Dorter, 1996. « Three Disappearing Ladders in Plato » *Philosophy & Rhetoric* 29/3, p. 290.

²⁴⁵ Nous avons vu (cf. chapitre I, section 1) que le bonheur recherché est un bonheur perpétuel. Puisque tout en l'homme meurt, le bonheur éprouvé au moment de la contemplation du Beau ne peut pas être perpétuel.

²⁴⁶ Nous verrons (cf. chapitre IV, section 1.3) que la contemplation du Beau ne suffit pas à rendre immortel. Néanmoins, la vertu parfaite qu'elle enfante a le potentiel de rendre immortel. (cf. chapitre IV, section 2)

durer le bonheur de la vertu, mais que la vertu véritable ne peut faire autrement que de disparaître sans la pratique cyclique de la droite pédérastie.

1.5.a) En quoi consiste la vertu véritable ?

S'accordant avec ce que nous affirmons au sujet de la vertu, Despland la définit ainsi : « Virtue is a conformity between the mind and the order of being, and this conformity is achieved by knowledge. Those people are virtuous who, above all, love knowing²⁴⁷. » Il y a ici désir de beauté, rencontre et connaissance du Beau²⁴⁸. De cette contemplation, il y a accouchement d'actes conformes avec ce qui est du domaine de l'être pur²⁴⁹. De cette façon, l'homme n'est plus prisonnier des apparences et des opinions erronées sur la vertu.

Dans cette perspective, bien que l'éromène fasse partie du processus initiatique et soit le sujet de soins pédagogiques et moraux de son amoureux, celui qui est transformé est d'abord et avant tout l'éraсте lui-même²⁵⁰. Entre chacune des rencontres éphémères avec le Beau, il faut autant que possible perpétuer la vertu qu'on engendre. Une fois cette vertu disparue ou craignant simplement une telle perte, il faut prendre la décision de retourner auprès du beau corps qui saura réactiver le processus érotique. Ainsi envisagé,

²⁴⁷ M. Despland, *The Education of Desire: Plato and the Philosophy of Religion*, Toronto / Buffalo/London, University of Toronto Press, 1985, p. 138.

²⁴⁸ Il ne saurait être question ici de régler le débat en ce qui concerne l'équation socratique de la vertu et de la connaissance. Se limitant au discours de Diotime, on voit simplement qu'il y a un lien entre la connaissance et la vertu véritable – celle-ci ne survient qu'après la rencontre avec quelque chose de réel – et que la vertu en tant que disposition incline la personne à produire toujours un acte vertueux (cf. J. M. Cooper, « Plato's Theory of Human Motivation » dans G. Fine (dir.), *Plato 2 : Ethics, Politics, Religion, and the Soul*, Oxford / New York, Oxford University Press, 1999, p. 187.)

²⁴⁹ On pourrait être tenté d'affirmer ici que les actes sont en conformité avec la Forme du Bien. Nous nous garderons cependant d'une telle affirmation puisque Diotime ne fait pas mention de l'existence d'une Forme du Bien. Néanmoins, on peut ici affirmer que s'il existe une Forme de la Vertu – ayant sans doute des liens nombreux avec le Bien –, la vertu engendrée par l'éraсте et son éromène serait en parfaite adéquation avec celle-ci.

²⁵⁰ Singer décrit ainsi la situation : « The Platonic lover fashions himself in the likeness of his transcendental object ; not only is he dyed with its tincture, becoming good and beautiful, but also he is totally transformed by being engulfed in it. » I. Singer, *The Nature of Love : 1 Plato to Luther 2^{ème} éd.*, Chicago / London, The University of Chicago Press, 1984, p. 66.

il est possible d'engendrer et réengendrer sans cesse la vertu véritable grâce au caractère cyclique de la pédérastie. De cette façon, la vertu ne meurt jamais en l'âme de l'initié puisqu'elle peut toujours être remplacée avant que l'initié ne la perde, elle et le bonheur qu'elle fait ressentir.

En considérant les caractéristiques de la droite pédérastie, on peut affirmer que la véritable vertu consiste en des comportements tempérés venant d'une personne qui a plus que tout le souci d'améliorer l'âme de son amoureux : c'est cela qu'entretient la droite pédérastie. Il y a cependant un événement important entre la vertu des premiers stades et la vertu véritable, celle-ci est née de la connaissance du Beau²⁵¹. Cette vertu n'est donc pas née d'une opinion droite, mais d'un savoir.

Cette vertu parfaite s'inscrit en opposition à la vertu guerrière. Dans ses Petits Mystères²⁵², Diotime donne les héros Alceste, Achille et Codros en exemples de personnes s'étant sacrifiées afin que leur excellence vive dans la mémoire collective et devienne ainsi immortelle²⁵³. Dans cette perspective, le niveau de l'excellence se manifeste par le degré d'exceptionnalité des actions²⁵⁴. Le sacrifice de soi est considéré comme un acte particulièrement courageux et héroïque puisqu'on se prive ainsi de la vie qui est considérée comme le seul véritable bien²⁵⁵. Dans ce contexte épique, comme

²⁵¹ Nous pouvons accepter ici la distinction de Lane entre deux types de vertus. Elle appelle les vertus naturelles les vertus du philosophe n'ayant pas encore acquis la connaissance qu'il cherche. À celles-ci, elle oppose les vertus prenant appui sur la connaissance. Cette vertu serait ici la vertu véritable. cf. M. Lane, « Virtue as the Love of Knowledge in Plato's *Symposium* and *Republic* » dans D. Scott (dir.), *Maieusis: Essays on Ancient Philosophy in Honour of Myles Burnyeat*, Oxford / New York, Oxford University Press, 2007, p. 45.

²⁵² Ce qui précède les cinq étapes des Grands Mystères dans le discours de Diotime peut être nommé Petits Mystères (206b-209e). Ils constituent une description des tentatives d'immortalisation animale et humaine sans l'usage de la droite pédérastie.

²⁵³ Au sujet des différentes formes d'immortalisation, cf. chapitre IV, section 1.1-1.3 et 2)

²⁵⁴ C. Collobert, *Parier sur le temps : La quête héroïque d'immortalité dans l'épopée homérique*, Paris, Les Belles Lettres, 2011, p. 127.

²⁵⁵ *Ibid.* p. 128.

l'écrit Collobert : « La renommée d'un homme signifie qu'à son nom sont attachées des actions glorieuses. »²⁵⁶ Dans les Grands Mystères toutefois, il n'est question nulle part du type d'actes vertueux de ceux qui engendrent la vertu véritable. Pour Diotime, la vertu véritable n'est pas le fait d'actes guerriers glorieux ou de la mise en place réussie de législations favorisant la justice comme celles de Solon ou Lycurgue. La nécessité de la répétition des cycles initiatiques laisse entendre que la vertu véritable n'est pas la vertu héroïque de l'épopée. La vertu véritable réside entièrement dans la disposition à bien agir. Elle ne concerne pas plus l'excellence à la guerre que l'excellence politique d'un Solon ou que la juste reconnaissance sociale²⁵⁷.

La vertu dont il est question au stade cinq est la conséquence directe de la contemplation du Beau. Aucune action ou réflexion n'est nécessaire entre le moment de la contemplation et celui de l'engendrement de la vertu véritable. L'initié qui parvient à comprendre que la beauté véritable n'est pas sensible sait conséquemment comment se conduire. Il n'est pas question de la Forme du Bien dans le *Banquet*. Néanmoins, la beauté perçue dans les âmes, les actions et les lois indique que la beauté est le signe de la bonté de celles-ci : ces signes sont visibles à celui qui connaît suffisamment la beauté²⁵⁸. Ainsi, il est conséquent que l'initié qui apprend à discerner la beauté de la laideur dans ses manifestations les moins sensibles sache aussi discerner le bien du mal.

1.5.b) Retarder le déclin et la disparition de la vertu

Si la contemplation d'une Forme apporte l'immortalité, l'immortalisation de la vertu serait acquise par l'éraсте. On assisterait au processus décrit par Morgan : « The end of

²⁵⁶ *Ibid.* p. 141.

²⁵⁷ Nous verrons (cf. chapitre IV, section 2.1) que cette vertu est reconnue des dieux.

²⁵⁸ Il sera d'ailleurs démontré (chapitre IV, section 2) que les dieux connaissant le Beau et le Bien, contrairement aux hommes, chérissent la vertu véritable plutôt que de belles images de vertu.

love or desire, then, marks its own dissolution, for all the stages of redirected desire finally disappear in a permanent knowledge of and response to Beauty and Goodness themselves, in an existence of true knowledge and virtue²⁵⁹. » Toutefois, cette connaissance permanente n'a pas lieu. L'existence vécue dans la vertu parfaite et perpétuelle ne se produit pas par l'effet d'une simple contemplation – encore une fois, tout en l'homme est éphémère et doit être remplacé²⁶⁰.

Heureusement pour l'humain, Éros ne se dissout pas : le désir est nécessaire à l'entretien de la vertu et aux engendremens cycliques de cette cause de bonheur. Halperin²⁶¹ indique deux raisons pour lesquelles Éros est un désir sans fin : 1) la beauté évoquant le désir est transcendante 2) le but immédiat de l'*éros* n'est pas la gratification, mais la création – c'est-à-dire l'appel incessant de donner perpétuellement la vie à ce qu'il y a de meilleur en nous. Éros ne se dissout pas, il n'arrive jamais à la parfaite et perpétuelle possession de bonnes choses. Éros, toujours, engendre.

De plus, si le point de départ est effectivement la vertu véritable, elle subit un inévitable déclin puisque tout en l'homme meurt et doit être remplacé selon l'anthropologie de Diotime (cf. chapitre 1, sections 1 et 2). Tout ce qu'on peut espérer si on s'en tient à un seul cycle de cinq stades est de ralentir le déclin en faisant en sorte que la connaissance et le style de vie engendrés soient nourris et entretenus autant qu'il est

²⁵⁹ M. L. Morgan, *Platonic Piety : Philosophy and Ritual in Fourth Century Athens*, New Haven & London, Yale University Press, 1990, p. 87.

²⁶⁰ Cooper considère que le bien final de l'âme – la connaissance et la sagesse – n'est pas atteignable, mais qu'il est possible de s'améliorer sans cesse. Pour lui, c'est en cette tentative toujours inachevée d'atteindre la perfection que consiste la vie philosophique. Nous avons toutefois démontré que cette conclusion ne s'applique pas au *Banquet* où le philosophe peut engendrer la vertu véritable après avoir contemplé le Beau. Le caractère inachevé de la vie philosophique consiste ici plutôt en le fait de toujours avoir à recommencer les Mystères menant à cette vertu véritable. Cf. J. M. Cooper, « Socrates and Philosophy as a Way of Life » dans D. Scott (dir.), *Maieusis: Essays on Ancient Philosophy in Honour of Myles Burnyeat*, Oxford / New York, Oxford University Press, 2007, p. 30.

²⁶¹ D. M. Halperin, 1985. « Platonic Erôs and What Men Call Love », *Ancient Philosophy* 5, p. 182.

humainement possible. L'effet en est un plus grand délai avant le moment inévitable où la vertu véritable disparaît. Encore une fois, ce processus pédérastique permet à l'humain de combler le manque des bonnes choses affectant l'humain, mais il ne vient pas à bout d'empêcher le déclin et la disparition de la précieuse vertu.

Même en considérant que l'existence perpétuelle de la vertu véritable n'est pas atteinte – atteinte qui permettrait de se reposer dans une immuable *eudaimonia* – la vie vécue dans la poursuite de la perpétuation de la vertu véritable est la vie la plus noble qui s'offre à l'homme²⁶². Cette poursuite n'est pas qu'une vaine poursuite intellectuelle. Comme Festugière l'écrit, le fait de vouloir nourrir la progéniture née du contact avec le Beau a un effet bénéfique continu : « Il a vu le Beau absolu. Il a compris l'ordre de l'univers. Il sait qu'en obéissant à cet ordre il poursuit sa propre fin. L'action juste le met sous l'influence de la causalité du Bien, mieux, elle le fait participer à l'exercice de cette cause. Lors même qu'il ne voit plus, il coopère à l'œuvre par sa conduite²⁶³. » Vouloir ainsi participer à l'ordre de l'être pur fait en sorte qu'il y a un contact entre l'homme et le Beau. Ce contact n'est peut-être pas aussi parfait que celui, décrit dans un vocabulaire sexuel, qui produit l'*eudaimonia* dans la contemplation. Cependant, c'est sans doute là la vie qui vaut la peine d'être vécue pour celui qui cherche le parfait contentement. La recherche constante du bonheur dans une vie qui vise la vérité et la vertu est possible. Vouloir engendrer la vertu véritable et la nourrir avec d'autres est donc une façon de stabiliser et de prolonger son bonheur. L'impermanence n'est pas vaincue, mais par les efforts soutenus, l'existence de cette vertu est durable.

²⁶² D. A. Hyland, *Finitude and Transcendence in the Platonic Dialogues*, Albany, State University of New York Press, 1995, p. 126.

²⁶³ A. J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1936, p. 357.

En résumé, la pratique de la droite pédérastie, sous l'égide d'Éros, rend possible la contemplation, et par conséquent la vertu et le bonheur. Il faut s'assurer de suivre correctement le chemin qui débute dans la beauté corporelle pour aboutir dans la beauté immatérielle. De cet instant, au contact d'une réalité pure, naît la vertu véritable de laquelle dépend le bonheur.

L'homme voudrait conserver ce bonheur éternellement, mais il est confronté à l'impermanence. Éros et le philosophe ne possèdent pas en eux-mêmes les choses bonnes desquelles découle le bonheur. Ils ne sont pas des dieux possédant déjà et toujours ce qu'il faut sans même avoir besoin de les désirer.

Ce qu'il y a de remarquable dans la seconde étape du cinquième stade est que l'éraïste n'est pas un être contemplatif isolé cherchant désespérément à s'accrocher à une contemplation éphémère. Il est encore et toujours un éraïste, amoureux de son bel éromène pour lequel il a mis tant d'effort à connaître la véritable beauté et avec lequel il s'efforce de conserver sa vertu. La vertu véritable et le bonheur ne sont pas vécus par une âme désincarnée contemplant des Formes, ils sont vécus par des êtres incarnés et avec d'autres être incarnés. Cette présence de l'être aimé est en effet de la plus haute importance. Nous verrons dans la section suivante qu'il faut repartir de cette présence pour que la pédérastie soit cyclique et efficace dans la gestion des effets négatifs de l'impermanence.

2 Les répétitions de Diotime et la dimension cyclique des initiations pédérastiques

La section un a démontré que l'accomplissement des cinq stades permet temporairement de combler le manque lié à la finitude, mais l'aspect impermanent demeure toujours. Cette impermanence est lourde de conséquences puisqu'elle entraîne la perte de la vertu

véritable que le philosophe a mis tant d'effort à engendrer et qui fait de sa vie une vie heureuse. Nous soutenons cependant que la dimension cyclique de la droite pédérastie parvient à contrecarrer les effets de l'impermanence. Ce qui suit mettra donc en évidence cette dimension cyclique. La façon dont cette pratique arrive à contrecarrer l'aspect éphémère de l'homme pose la question de l'immortalité. Pour cette raison, le traitement de l'impermanence est réservé au chapitre quatre.

L'aspect cyclique des initiations est visible dans la présentation que Diotime fait du premier stade. Nous verrons qu'elle indique la nature répétitive de la pédérastie par son choix de mots. Également, la dimension cyclique de la pédérastie peut être comprise par sa façon de récapituler la succession des différents stades. Ce qui suit ne semble pas avoir été objet d'analyse dans la littérature secondaire. Toutefois, en portant une attention particulière à la répétition dans la pratique de la droite pédérastie, on remarque que Diotime répète parfois ce qu'elle a déjà dit. Les répétitions ne sont cependant pas identiques, et les différences sont fort significatives puisqu'elles laissent entendre que la première expérience de l'ensemble des cinq stades n'est pas la même que les expériences subséquentes.

2.1 Vocabulaire de répétition

Une indication de la nature cyclique de la pédérastie est perceptible dans le choix de mots de l'initiatrice. Par exemple, lorsque Diotime affirme : « [...] c'est en prenant son point de départ dans les beautés d'ici-bas pour aller vers cette beauté-là, de s'élever à chaque fois [ἀεὶ²⁶⁴], comme au moyen d'échelons [...] » (trad. modifiée de Brisson, 211c).

²⁶⁴ Comme Vicaire, je préfère ici traduire ἀεὶ par « à chaque fois » alors que Brisson traduit par « toujours ». Techniquement, les deux traductions sont bonnes, mais l'emploi de « toujours » laisse ouverte la possibilité que l'ascension soit infinie : alors qu'elle culmine et cesse à la Forme du Beau. « À

L'emploi de ὄταν en 211b5 et de ἀεὶ au début de son résumé en 211c3 indique autant par la forme répétitive de son discours que par son choix de vocabulaire l'idée de répétition. Offrant une autre indication de la dimension cyclique, alors que Diotime explique en quoi consiste le but réel de la contemplation, elle dit à Socrate : « Toutes les fois [ὄταν] donc que, en partant des choses d'ici-bas, on arrive à s'élever par une pratique correcte de l'amour des jeunes garçons [ὀρθῶς παιδεραστεῖν], on commence à contempler cette beauté-là, on n'est pas loin de toucher au but. » (211b) Cette expression indique aussi que la droite pédérastie n'implique aucunement d'abandonner son premier amour du premier stade. Comme l'écrit Reeve : « Her story isn't about a lover who abandons the individual boys he loves, but about someone who comes to love boys successfully by coming to love something else as well²⁶⁵. »

L'initié apprend à s'attacher à plus de choses, et même si son *éros* cherche dans ces attachements un moyen d'être heureux perpétuellement, son amour finit par englober une quantité indéfinie de personnes et de choses et peut-être même la totalité de ce qui existe²⁶⁶. Avec l'éromène, il répète à chaque fois l'ensemble des stades menant au Beau et à l'engendrement de la vertu véritable. Ainsi est vécue une vie heureuse par la pratique de la pédérastie.

À chaque fois que l'*éraste* reprend le cycle au premier stade, il revient transformé et grandi au début du processus initiatique : c'est-à-dire à la beauté corporelle. La beauté

chaque fois » est donc une traduction plus adéquate et elle laisse comprendre plus facilement que l'ascension a lieu plusieurs fois et qu'elle doit se dérouler à chaque fois de la même façon.

²⁶⁵ C. D. C. Reeve, « Plato on Eros and Friendship » dans H. H. Benson (dir.) *A Companion to Plato*, Malden / Oxford/Chichester, Wiley-Blackwell, 2009, p. 301.

²⁶⁶ cf. A. Merker, *Une morale pour les mortels : L'éthique de Platon et d'Aristote*, Paris, Les Belles Lettres, 2011, p. 246.

physique, même dans les amours les plus chastes, ne perd pas son attrait²⁶⁷. On comprend aussi que même pour la personne ayant contemplé la Forme du Beau, l'établissement d'une nouvelle relation pédérastique avec un nouvel aimé débutera par une connaissance de la beauté corporelle de l'éromène.

2.2 Les différences d'un cycle à l'autre

Lorsque Diotime présente le premier stade dans sa récapitulation (211c), elle mentionne qu'il faut d'abord prendre son envol dans l'amour d'un beau corps. On comprend ici la raison de sa récapitulation avant de poursuivre sa description du stade quatre. D'une part, la mystagogue cherche à faire en sorte que celui qui n'a jamais contemplé le Beau y parvienne. D'autre part, elle s'assure que celui qui y est déjà parvenu évite certains écueils. Même s'il peut être tentant pour celui qui a déjà contemplé le Beau de retourner directement au stade de la contemplation, ce n'est pas ainsi qu'il faut procéder. Il faut, à chaque fois, partir des choses sensibles. Pourquoi un tel retour est-il nécessaire ? Pourquoi celui qui connaît déjà le Beau a-t-il besoin de revenir à la beauté corporelle ? Pour Diotime, toute connaissance est vouée à disparaître (cf. chapitre I, section 2.2). C'est pourquoi, une fois perdue la connaissance du Beau, l'ériste doit recommencer sa recherche sur la nature du Beau. Plutôt que tenter de « réparer » une compréhension défaillante, les Mystères permettent de commencer par la compréhension réelle quoique incomplète de la beauté en la retrouvant dans les corps. Par la succession des stades, l'ériste peut ainsi « reconstruire » son savoir du Beau.

De plus, bien que Diotime ne modifie pas les cinq stades, la présentation qu'elle en fait n'est pas identique. Par exemple, dans son rappel de l'étape deux du stade quatre, ayant affirmé qu'on est près du but chaque fois qu'on s'élève par la droite pédérastie et

²⁶⁷ M.-H.-E. Meier, *Histoire de l'amour grec dans l'Antiquité*, Paris, Guy le Prat, 1980, p. 18.

qu'on contemple cette beauté²⁶⁸ (211b), elle ajoute que c'est là la voie qu'il faut suivre ou sur laquelle il faut être guidé (211c). Être guidé n'était pas présenté comme un choix dans sa première présentation (210a) de l'évolution à travers les stades, mais comme une nécessité. Cette fois cependant, elle affirme qu'on peut se laisser conduire par un autre ou pas.

Ainsi, dans sa récapitulation, contrairement à celui qui doit être guidé depuis son jeune âge (210a), celui qui progresse sans guide peut aimer correctement les garçons. Un exemple de cette transition vers l'autonomie vis-à-vis du guide est introduit lorsque Socrate a d'abord besoin de Diotime puisqu'il ne s'y connaît pas au sujet d'Éros, pour par la suite aimer les garçons sans son aide. Ayant compris que la progression dans les stades est cyclique, on saisit que le guide est nécessaire au début. Cependant, Diotime fait comprendre que l'initié peut éventuellement refaire les stades, qu'il connaît déjà, sans l'aide d'un guide puisqu'elle inclut ici ce qui se produit lorsque le cycle se répète. Bref, devenant connu et plus assuré, le mouvement cyclique de l'initié devient finalement autonome. Il lui est possible d'entreprendre correctement les premières étapes et les premiers stades sans que le guide, en lui faisant prononcer des discours, ne le mène du désir d'un seul beau corps à celui de tous les beaux corps (210a). Celui qui a déjà aimé tous les beaux corps semble moins à risque de s'attacher exclusivement à l'amour d'un seul beau corps.

Il y a deux autres différences entre la présentation complète des différents stades et le résumé en 211c. La première différence consiste en ce que, dans le premier stade, on y passe de l'attachement à un beau corps à *un attachement à deux beaux corps*, puis à

²⁶⁸ À ce point de sa conversation avec Socrate, le but n'est pas encore spécifié, mais il s'agit d'engendrer et de nourrir la vertu véritable devenant l'ami bienheureux des dieux.

tous les beaux corps. Diotime n'en fait pas nécessairement un nouveau stade ou une nouvelle étape. Le fait d'ajouter qu'on passe d'un à deux puis à tous les beaux corps a cependant pour effet d'accorder plus d'importance au fait qu'il faut passer par le désir des beaux corps. Il ne faut donc pas tenter d'aller directement aux derniers stades. La reprise d'un autre cycle doit respecter l'ensemble du processus. Même après avoir fourni tant d'efforts à graver dans l'esprit que la beauté du corps est peu de chose, il faut y retourner²⁶⁹ afin de recommencer avec succès la remontée. Même pour celui qui connaît le Beau, le processus est toujours érotique et débute à chaque fois par la beauté des corps. Encore une fois, cette répétition amplifiant l'importance qu'occupent les beaux corps s'adresse au novice ainsi qu'à celui qui répète le cycle et qui voudrait éviter les premiers stades par préférence ou par empressement à parvenir aux derniers stades qu'il connaît et dont il a tiré plus de jouissance que dans les stades précédents.

La dernière différence n'est pas une amplification, mais est au contraire l'absence d'une étape²⁷⁰. Diotime ne mentionne pas qu'il faille passer de l'attachement aux beaux corps à celui de la beauté des âmes. On passe immédiatement « [...] des beaux corps aux belles occupations [...] » (211c). La différence n'est pas, en fait, si grande. On peut considérer que la beauté des âmes est manifeste dans les belles actions et occupations de ceux qui les entreprennent. L'effet en est cependant qu'en récapitulant, Diotime renchérit sur l'importance de débiter, à chaque fois, par l'attachement à un beau corps et allège le résumé lorsqu'il s'agit de parler de la beauté non corporelle. Ainsi, bien qu'elle

²⁶⁹ C'est parce que le processus est à répéter qu'on ne peut pas considérer avec Moravcsik que la progression dépend de sentiments négatifs envers ce qui était l'objet de désir du niveau inférieur. cf. J. M. E. Moravcsik, 1971. « Reason and Eros in the "Ascent" Passage of the *Symposium* » dans J. P. Anton, G. L. Kustas (codir.), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, Albany, State University of New York, 1971, p. 289 et 292. Il y a bien une réévaluation, mais pas de sentiments négatifs – réévaluation que Moravcsik saisit tout de même et en attribue le rôle à la raison, *Ibid.* p. 290.

²⁷⁰ La première étape du stade deux.

mentionne que la beauté de l'âme peut compenser un manque de beauté du corps (210b), la proximité corporelle conserve son rôle. Ayant perdu la connaissance de la beauté divine ainsi que la vertu dont elle fait accoucher, il faut retrouver la connaissance de la beauté dans le corps²⁷¹ : là où elle est sans doute moins pure, mais où elle est beaucoup plus évidente puisqu'elle est accessible à la vue²⁷².

Il est initialement fort pénible de se défaire de l'esclavage érotique qui enchaîne à un beau corps ; les trois premiers stades sont nécessaires pour y arriver. Il faut donc beaucoup d'efforts pour modifier l'évaluation et l'attirance au beau corps. Néanmoins, il ne faut pas s'en couper puisque c'est par la proximité du beau corps que l'*éros* peut vivifier l'envie d'engendrer (cf. chapitre II, section 3.1) en l'âme de celui qui a perdu sa vertu véritable et son bonheur. Il faut réussir tout à la fois à se détacher du caractère obnubilant de la beauté corporelle tout en continuant à y voir la beauté présente.

Alors que ces exigences sont paradoxales et difficilement conciliables, il semble qu'admirer la beauté dans les belles occupations soit plus facile pour une personne qui a réussi à contempler le Beau lui-même. Ou encore, il serait compréhensible de simplement retourner directement au moment où on contemple l'océan du beau en laissant s'accroître la puissance érotique jusqu'au moment espéré de la contemplation (210d). Cependant, cet océan du beau doit inclure les beaux corps. Retourner au premier stade est nécessaire

²⁷¹ Pour cette raison, nous ne pouvons pas être en accord avec Obdrzalek qui affirme que la complétion des Mystères demande de fuir le monde afin de vivre dans « [...] the realm of the Forms ». S. Obdrzalek, 2010. « Moral Transformation and the Love of Beauty in Plato's *Symposium* » *Journal of the History of Philosophy* 48/4, p. 444. À cause des effets de la finitude, il est impossible à l'humain de contempler sans cesse les Formes. D'ailleurs, les Mystères de Diotime n'invitent pas à une contemplation perpétuelle. Le stade ultime des Mystères n'est pas la contemplation, mais l'engendrement et l'entretien de la vertu véritable. Ce stade exige au contraire d'être en relation constante avec l'être aimé. Pour une réfutation de la soi-disant « fuite hors du monde » que demanderait la vie contemplative dans le *Phèdre*, cf. chapitre IV, section 3.2.b.

²⁷² Le *Phèdre* spécifie que la beauté a le privilège d'être perceptible par la vue – la perception humaine la plus aiguë – alors que la Justice et la Sagesse n'ont pas le même éclat (250b-d).

pour recommencer à neuf la recherche de ce qu'est la beauté. Comme toute connaissance, l'entendement de ce qu'est le Beau se perd. Plutôt que de s'accrocher à un souvenir défaillant du Beau, Diotime donne comme règle de recommencer à neuf le processus d'appréhension de la beauté divine.

Le Phèdre

3 Initié par la beauté de l'éromène : la fin de l'intempérance et de l'oubli des Formes

Le chapitre deux a permis de voir que l'influence d'Éros, dans la pédérastie notamment, peut être dangereuse pour celui qui recherche l'excellence par le contrôle de ses actes. Cependant, se passer d'Éros aurait comme conséquence de se passer de sa force, et cette force est nécessaire à l'âme pour atteindre les Formes divines. Cependant, Socrate ne peut pas négliger le fait que l'homme imparfait risque de commettre des actes intempérants lorsqu'il est vitalisé par l'*éros*. C'est pour cette raison que la droite pédérastie qu'il met en place cherche à la fois à enclencher la *mania* érotique nécessaire à la réminiscence des Formes et à rendre l'homme plus tempérant afin d'éviter des débordements. Dans ce qui suit, nous démontrerons que la beauté de l'éromène est ce qui permet, par l'entremise de la *mania* érotique, la réminiscence des Formes. Nous démontrerons en outre que la droite pédérastie permet le développement de la tempérance : tempérance nécessaire à la réminiscence des choses divines.

Nous avons vu dans le chapitre sur la finitude que l'âme non divine donnant vie aux corps humains est de nature mixte. Alors qu'une partie comprend rapidement, facilement et toujours ce que la pudeur exige, il y a une autre partie qui ne connaît pas la pudeur. Socrate illustre ainsi la réaction de cette partie de l'âme symbolisée par un cheval noir : « Mais l'autre, qui ne se soucie plus ni de l'aiguillon du cocher ni des pointes du fouet, s'élance d'un bond violent, donnant toutes les peines du monde à son compagnon d'attelage et à son cocher, et il les contraint à se porter vers le garçon et à lui rappeler combien sont délicieux les plaisirs d'Aphrodite. » (254a). À première vue, on pourrait penser que cette partie de l'âme est néfaste à la recherche du bonheur. C'est pourtant elle

qui est la plus facilement réceptive à la beauté sensible. Nous verrons dans ce qui suit que c'est cette partie de l'âme, préoccupée de beauté corporelle, qui permet d'enclencher le processus menant à la réminiscence de la beauté divine. Prenant en considération la faiblesse morale des humains, il ne faut cependant pas laisser cette part de l'âme se comporter de façon trop libre. Il faut la soumettre de façon répétée à l'exercice de la droite pédérastie.

3.1 L'initiation et la partie irascible de l'âme

Il y a un malentendu chez certains commentateurs²⁷³ quant à la stratégie employée par le cheval noir pour parvenir à ses fins. Il est important de bien comprendre le rôle que joue cette partie de l'âme puisque c'est par elle que la beauté corporelle de l'être aimé enclenche de façon répétée le processus initiatique de la réminiscence du Beau. Bref, c'est par la beauté corporelle que l'âme parvient à se souvenir de la beauté divine ; et si la beauté corporelle n'agissait pas sur l'âme, le souvenir du Beau n'aurait pas lieu.

Selon Ferrari : « [...] although the charioteer seems to stand for the control of reason and the bad horse for brutish, uninhibited lust, in the allegorical struggle between the two it is the bad horse who adopts persuasive language and the methods of reason, while the charioteer maintains control by sheer strength and wordless violence²⁷⁴. » Le cocher est effectivement assez violent avec le cheval (cf. 254d-e), mais ce dernier n'emploie nulle part un langage persuasif. S'il le faisait, il y aurait un parallèle intéressant avec les discours rhétoriques du début du dialogue et de la discussion sur la rhétorique qui suit, mais ce n'est pas le cas. Bien que la rhétorique soit un thème qui unit les deux

²⁷³ Ceux-ci semblent ajouter des choses au texte en voulant démontrer une identité entre le cheval noir et Socrate et lier cette image à la deuxième moitié du dialogue portant sur la dialectique et la rhétorique.

²⁷⁴ G. R. F. Ferrari, 1985. « The Struggle in the Soul : Plato, *Phaedrus* 253c7-255a1 » *Ancient Philosophy* 5/1, p. 1.

« moitiés » du dialogue, il est plutôt ici question de la puissance de l'attrait érotique. La partie de l'âme ayant tendance à la démesure rappelle au reste de l'attelage combien sont délicieux les plaisirs d'Aphrodite, mais rien ne laisse entendre qu'elle le fait par des paroles persuasives. Sa stratégie est de les contraindre à se porter vers le garçon. La simple proximité avec le beau corps est souvent plus que suffisante pour convaincre le reste de l'attelage de s'abandonner aux plaisirs sexuels.

Le cheval lance des invectives et traite ses compagnons de lâches (254c), il les harcèle, hennit et tire (254d), mais on ne peut pas qualifier de tels comportements de « langage persuasif », d'une méthode de la raison ou encore y voir avec Rhodes : « [...] that he is mouthing lofty concepts that he heard incidentally from philosophy, using them in total ignorance and disregard of their real meanings, in an attempt to pressure the charioteer²⁷⁵. » À deux reprises (254a et 254d), c'est par sa force qu'il tire ses compagnons vers le beau garçon. Bref, bien que le *Phèdre* porte sur la rhétorique et la persuasion, il ne faut pas sous-estimer le fait qu'il porte également sur la puissance d'Éros et de la beauté du corps de l'être aimé. Cette beauté n'a pas besoin de l'aide du langage pour être persuasive.

Ce n'est pas un raisonnement fautif, mais le manque de constance qui entraîne l'attelage vers le beau garçon : « Au début, tous deux résistent, et s'indignent qu'on les oblige à faire quelque chose d'aussi terrible et qui est contraire à la loi. Mais, à la fin, quand le mal ne connaît plus de borne, ils se laissent entraîner et consentent à faire ce à quoi on les invite. » (254a-b) Depuis le début de la présentation que Socrate fait du cheval noir, son problème est le non-respect de la mesure : ici, « le mal ne connaît plus de borne », et ensuite « ils se laissent entraîner et ils consentent ». Le cocher – l'intellect –

²⁷⁵ J. M. Rhodes, 2003. *Eros, Wisdom, and Silence*, Columbia / London, University of Missouri Press, p. 509.

aussi est affecté par Éros qui cherche à donner des ailes à l'âme entière. Il préfère cependant conserver à distance le corps de l'éromène. De son côté, le cheval qui ne connaît pas la mesure veut se jeter sur l'objet de son désir. L'âme est donc aux prises avec deux tendances opposées.

Le cheval noir dépasse la mesure, mais il permet de compenser l'excès de prudence du cocher. Comme l'affirme Nussbaum : « We advance towards understanding by pursuing and attending to our complex appetitive / emotional responses to the beautiful ; it would not have been accessible to intellect alone²⁷⁶. » Dans la situation décrite par Socrate, alors que toutes les parties de l'âme sont affectées par la beauté, c'est, en fin de compte, grâce au cheval noir que la réminiscence se produit (254b). Le cocher, préférant rester loin, n'aurait pas eu accès à la réminiscence du Beau apportant le bonheur. Autrement dit, une réflexion purement intellectuelle sur la beauté n'est pas suffisante pour en saisir l'essence. La beauté est comprise *et* ressentie. La proposition de Fraisse s'applique donc ici : « [...] il semble que le recours à *érôs*, en d'autres textes platoniciens, permette d'attribuer à l'*épithumia* une valeur initiatique, et non seulement analogique²⁷⁷. » Dans le contexte de la *mania* accordée par Éros, la partie appétitive de l'âme est celle qui initie aux Mystères auxquels prend part l'intellect. Seul l'intellect se remémore le Beau puisque ce n'est que lui qui a jadis eu le privilège de contempler les Formes : les autres parties de l'âme ne pourraient jamais se souvenir de ce qu'elles n'ont pas connu. Ainsi, l'intellect est la seule partie de l'âme qui connaît et qui peut connaître le Beau. Cependant, le souvenir de cette Forme nécessite une proximité avec la beauté

²⁷⁶ M. C. Nussbaum, « 'This Story Isn't True' : Madness, Reason, and Recantation in the Phaedrus » dans *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy* éd. mise à jour, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 215.

²⁷⁷ J.-C. Fraisse, *Philia : La notion d'amitié dans la philosophie antique : Essai sur un problème perdu et retrouvé*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1974, p. 151.

qui n'est pas l'apanage de l'intellect, mais de l'appétit. Ainsi, s'il n'y avait pas présence d'un beau corps et une partie de l'âme attirée par lui, il n'y aurait pas réminiscence de la beauté divine.

3.1.a) Respect divin du beau corps

Dans le processus initiatique ayant comme *télos* la réminiscence du Beau, l'aspect divin de la *mania* d'Éros est nécessaire pour contrebalancer l'effet de l'*épithumia*. Si le dieu n'était pas présent pour causer un détachement des choses matérielles et des soucis communs pour s'attacher plutôt aux choses divines (cf. chapitre II, section 5.2), la pédérasie serait fort différente²⁷⁸. Le cheval noir risquerait de réussir à convaincre le reste de l'attelage de se jeter sur l'éromène telle une bête. Mais lorsqu'il s'agit de la droite pédérasie pratiquée par un initié de fraîche date²⁷⁹, le cheval noir permet de s'approcher juste assez de l'éromène pour se souvenir du Beau et de la Sagesse. Dans cette situation très dynamique et difficile à contrôler, c'est l'âme dans sa totalité qui apprend la mesure. Juste assez près de la beauté du corps de l'éromène : pas trop près, ni trop loin.

Cette proximité peut paraître risquée. Comme Buffière l'écrit : « Platon croît qu'on peut permettre le baiser et interdire d'aller au-delà. Xénophon, plus réaliste, pense que ce premier pas engage sur une pente dangereuse : s'arrêter, revenir en arrière est un espoir chimérique ; ce feu, une fois allumé, ne peut plus s'éteindre²⁸⁰. » S'approcher

²⁷⁸ Gill note à propos de l'éducation de l'âme dans la *République* qu'il n'y a pas de programme visant à entraîner l'*épithumètikon*. Il émet l'hypothèse que c'est peut-être parce que cette partie de l'âme ne peut pas être entraînée. cf. C. Gill, 1985. « Plato and the Education of Character » *Archiv Für Geschichte der Philosophie* 67, p. 11. Si tel est bien le cas, la pédérasie est le programme d'éducation de la partie irascible de l'âme absent de la *République*.

²⁷⁹ C'est le souvenir de la Forme qui met de façon efficace un frein au désir. Sur ce point, cf. G. Nicholson, *Plato's Phaedrus : The Philosophy of Love*, West Lafayette, Purdue University Press, 1999, p. 203.

²⁸⁰ F. Buffière, *Éros adolescent : La pédérasie dans la Grèce antique*, Paris, Les Belles Lettres, 1980, p. 638.

autant de l'être aimé est effectivement une pente dangereuse – considérant que c'est par la démesure que Platon explique l'acte sexuel entre un homme et un garçon (*Lois*, 836c). C'est sans contredit de jouer avec le feu que de s'approcher d'un beau corps qu'on s'interdit de toucher. Cependant, c'est précisément là que veut en venir Socrate : la tempérance doit être acquise dans une confrontation régulière de l'âme avec sa tendance à la démesure. La pédérastie ne saurait donc pas se contenter d'une expérience unique du souvenir du Beau. Il faut répéter le processus jusqu'à ce que l'habitude de la continence soit plus puissante que l'attraction pour le beau corps. De plus, par la proximité physique que sous-entend le contexte pédérastique, allumer un feu qui ne peut jamais s'éteindre est exactement ce qui est recherché. Un feu qui ne s'éteint jamais est un feu sacré. C'est un tel feu qui permet de s'attacher au souvenir du Beau et d'y retourner aussi souvent que nécessaire pour ne jamais l'oublier.

En résumé, la pédérastie met l'âme en contact avec la beauté de l'éromène qui est responsable de la réminiscence du Beau. La beauté de l'éromène est donc nécessaire à l'initiation au Beau. Il est plus facile de se rappeler la Beauté et la Sagesse en pratiquant la droite pédérastie. Cette pratique permet de recréer et de conserver l'*eudaimonia* associée à la réminiscence²⁸¹ de la réalité pure. Ce n'est pas la même *eudaimonia* parfaite vécue lorsque l'âme non entravée par le corps contemplait jadis réellement le réel ; mais elle en est une bonne image, une bonne imitation. Le bonheur parfait appartient aux dieux, mais le philosophe aimant correctement les jeunes garçons peut s'en rapprocher par la présence de la beauté corporelle et de la beauté divine qu'elle évoque.

²⁸¹ Il est important de se rappeler que l'*eudaimonia* ne se limite toutefois pas à la contemplation ou la réminiscence. Elle est vécue par l'âme qui sait respecter et apprécier l'ordre divin (cf. chapitre I, sections 3.1 et 3.1a).

3.1.b) Initiations, réminiscence et bonheur

Les initiations dont il est question, les réminiscences des choses divines, sont une imitation de la réelle initiation. C'est de la contemplation jadis effectuée, qualifiée dans le passage suivant de mystère, que la réminiscence tente d'activer le souvenir aussi parfaitement que possible dans la pratique de la pédérastie. Pour Socrate, désirer se souvenir des Formes est aussi chercher à retrouver le bonheur parfait dont l'âme porte une trace. Plein de nostalgie (250c), Socrate dit à son ami :

La beauté, elle, était resplendissante à voir, en ce temps où, *mêlés à un chœur bienheureux*, – nous à la suite de Zeus et d'autres à la suite d'un autre dieu –, nous en avions une *vision bienheureuse et divine*, en ce temps où nous étions initiés à cette initiation dont il est permis de dire qu'elle *mène à la béatitude suprême*. Cette initiation, nous la célébrions dans l'intégrité de notre nature, *à l'abri de tous les maux* qui nous attendaient dans le temps à venir. *Intègres, simples, immuables et bienheureuses* étaient les apparitions dont nous étions comblés en tant que mystes et époptes, car, dans une lumière pure, *nous étions purs* : nous ne *portions pas la marque de ce tombeau* que sous le nom de « corps » nous promenons à présent avec nous, attachés à lui comme l'huître à sa coquille. (italiques ajoutés, 250b-c)

La possibilité de ce bonheur dépend de la pureté de l'état de celui qui tente de contempler les Formes ou de se souvenir de celles-ci. Il s'avère nécessaire d'être aussi vertueux que possible afin que nous puissions « dans l'intégrité de notre nature » être en harmonie²⁸² avec la beauté pure et divine. Il faut donc, avant tout, être vertueux. Il y a certainement un aspect rationnel à la réminiscence ; mais il ne faudrait pas la confondre avec la voie dialectique. Avec Moline, on peut comprendre que : « [...] recollection was never a method at all. It is compatible with hypothesis and also with the method of collection and division with which it is associated at *Phaedrus* 249c and 250a²⁸³. » La réminiscence est un état souhaité, mais n'est pas une méthode. Ce qui est une méthode est le moyen que le philosophe emploie pour éveiller le souvenir. Ici, la droite pédérastie

²⁸² Il sera question du développement de cette harmonie à la section 3.2.c).

²⁸³ J. Moline, « Recollection, Dialectic, and Ontology : Kenneth M. Sayre on the Solution to a Platonic Riddle » dans C. L. Griswold Jr. (dir.), *Platonic Writings : Platonic Readings*, New York / London, Routledge, 1988, p. 236.

aidant l'homme à se purifier de son intempérance est, en quelque sorte, la méthode à suivre dans le but d'arriver à l'heureux souvenir des choses divines.

3.2 La nécessité de la répétition

Il n'est pas aisé de ramener l'âme non divine à la juste mesure puisqu'une partie d'elle tend naturellement vers la démesure. Il pourrait sembler raisonnable de s'exercer à la tempérance *avant* de risquer de s'approcher d'un beau corps avec lequel il ne faut pas avoir de contacts sexuels. Cependant, encore une fois, le corps n'est pas seulement la cause de difficultés, il est aussi la solution. Par sa beauté, le corps renvoie non seulement à la beauté divine, mais également à la Sagesse : plus spécifiquement, à la « σωφροσύνη » (254b8). La beauté divine va donc de pair avec la compréhension de la crainte et du respect qui lui sont dus (254b). S'étant souvenu de ces Formes divines, il est ensuite plus facile d'être réellement tempérant. Ferrari²⁸⁴ explique que la réminiscence des Formes sacrées fait en sorte que la pudeur de l'éraсте devient alors plus profonde que le respect de conventions sociales. Son refus de se jeter sur l'éromène provient du fait que l'acte sexuel devient alors intolérable puisque cela représenterait une violation de tout ce qui compte vraiment, c'est-à-dire du sacré. Ainsi, par l'expérience répétée des Formes du Beau et de la Sagesse, leur souvenir devient plus clair et la tempérance gagne en force.

3.2.a) Réactions des différentes parties de l'âme au beau corps

Face à la Forme du Beau, l'âme non divine composée de plusieurs parties de qualités différentes a plusieurs réactions simultanées. Selon la présentation allégorique que fait Socrate de la réminiscence, la vision divine du Beau renverse le cocher. Celui-ci, dans un moment de frayeur, fait s'abattre ses chevaux sur leur croupe (254c). Autrement dit, la

²⁸⁴ cf. G. R. F. Ferrari, « Platonic Love » dans R. Kraut (dir.) *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge / New York, Cambridge University Press, 1992, p. 266.

compréhension acquise par l'intellect est frappante et cause, pendant un instant, l'arrêt de l'âme entière. Le cheval blanc sensible à la volonté du cocher s'y contraint, empli de honte et d'effroi, il « mouille de sueur l'âme tout entière [...] » (254c). Évoquant l'image de la pousse des ailes, cette sueur qui mouille l'âme est un élément bénéfique. En effet, les ailes ne sont certainement plus sèches si l'âme entière est couverte de sueur : cet effroi est une crainte divine qui ne se contente pas de paralyser. Contribuant à la pousse des ailes, la crainte divine participe à la vitalisation de l'âme qui cherche à s'élever vers les Formes. De cette façon, le cheval blanc fait plus qu'écouter, il participe désormais activement à la pousse des ailes, à la vitalisation de l'âme.

L'autre cheval, pour sa part, n'a pas le temps de sentir ni l'effroi ni la honte (254c). L'appétit sexuel n'est pas facilement respectueux du Beau. D'ailleurs, la colère de la bête irascible est compréhensible, comme le fait remarquer Ferrari : « The charioteer fully understands what motivates the beast [...]. But the beast cannot in turn properly understand what motivates the charioteer²⁸⁵. » Chez les âmes non divines, ce n'est que le cocher qui passe la voûte céleste pour contempler la réalité qui se trouve dans la plaine de vérité. L'intellect est donc le seul qui se souvient de la véritable beauté et qui la préfère à la beauté de l'éromène. L'appétit sexuel, quant à lui, ne pourrait pas préférer une Forme qu'il ne connaît pas à une beauté physique qu'il ne voit que trop bien. Néanmoins, le cheval blanc non plus n'a jamais vu le Beau. Il ne peut donc pas comprendre la motivation du cocher, mais il obéit tout de même.

Socrate a pris soin de nommer la source du problème. Encore une fois, il introduit le cheval noir une comme étant « l'autre, que submerge la démesure » (254c). S'il avait

²⁸⁵ G. R. F. Ferrari, *Listening to the Cicadas : A Study of Plato's Phaedrus*, New York / Oakleigh, Cambridge University Press, Cambridge Classical Studies, 1990, p. 191.

de la mesure, il réagirait comme son coéquipier. Il n'est pas nécessaire, ou même possible, de changer la nature de cette partie de l'âme ; il faut plutôt lui imposer la mesure.

L'intention du cheval noir est donc fort différente de celle du cocher et du cheval blanc, qui ne semblent pas intéressés à retourner près du garçon (254d). Ceci est de la plus haute importance. Une fois de plus, il semble que si le cheval noir n'avait pas forcé le reste de l'attelage, ils ne se seraient pas risqués à s'approcher à nouveau de l'objet du désir. Comme l'écrit Nussbaum : « The appetites tend naturally to excess when not suppressed. Plato still seems to believe that the unruly horse needs constant reining in; it is called a 'companion of *hubris*' (253e). But he also seems to believe that this horse should be well fed and that, properly controlled, it can play a good and a necessary role in motivating the person, even in teaching the person about the beautiful²⁸⁶. » Et il est vrai que l'obsession qu'éprouve cette partie de l'âme pour la beauté corporelle fait en sorte que l'intellect n'a d'autre choix que d'accepter de la suivre dans son élan vers cette part de la réalité sensible. Alors que le cocher et le cheval blanc, soucieux de la pudeur à adopter en de telles situations, « font tous deux mine d'avoir oublié, il leur rappelle la chose, les harcèle, hennit, tire et les force à s'approcher de nouveau du bien-aimé pour lui faire des propositions. » (254d) C'est grâce à lui, du fait de son attirance pour la beauté corporelle, que l'homme peut espérer être initié non pas une seule fois, mais autant de fois que nécessaire. On peut donc en tirer la conclusion que l'initiation commence toujours par l'attirance érotique éprouvée envers un beau corps.

²⁸⁶ M. C. Nussbaum, « 'This Story Isn't True' : Madness, Reason, and Recantation in the Phaedrus » dans *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy* éd. mise à jour, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 222.

3.2.b) Répétition et acquisition de la tempérance

L'expérience répétée de la réminiscence de la beauté divine procurée par la beauté corporelle est productrice de changement. La bête caractérisée par la démesure, ayant réussi à forcer le rapprochement, cause sans même le vouloir une nouvelle initiation du cocher – c'est-à-dire que l'intellect se souvient de la Beauté et tout autant de la Sagesse (254b) qui lui fait saisir qu'il faut traiter le corps de l'être aimé avec un respect divin. Notons aussi qu'avec la répétition, les effets de la réminiscence ne sont pas exactement les mêmes. En plus d'avoir un souvenir plus clair du Beau, la réminiscence qui en résulte émeut encore plus que la première fois (254d-e) : il y a donc une progression dans ces répétitions. Étant plus ému, le cocher tire encore plus fort et corrige encore plus sévèrement la bête caractérisée, une fois de plus, comme étant le « cheval emporté par la démesure » (254e). Une compréhension plus claire du Beau se traduit donc par un plus grand respect pour celui-ci et toutes les manifestations sensibles de la beauté. C'est par ce respect que l'âme de l'éraсте devient tempérante, c'est-à-dire que l'âme parvient à se maîtriser et à éviter la démesure.

En raison du contexte pédérastique, le *Phèdre* insiste particulièrement sur la tempérance, vertu cardinale nécessaire au bonheur. Il est toutefois à noter que la Forme de la *sophrosúnê* accompagnant celle du Beau (254b) est aussi nécessaire à l'acquisition de la vertu en général. De plus, bien que Socrate ne fasse pas référence directement au courage et à la justice, il est clair que le caractère « viril »²⁸⁷ de l'acquisition de la tempérance exige le courage de se placer dans une situation périlleuse²⁸⁸ qu'il se doit de maîtriser. La tempérance n'est donc pas ici sans le courage. Le cocher ne laisse pas le

²⁸⁷ M. Foucault, *Histoire de la sexualité : II, l'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p. 112.

²⁸⁸ Se placer à proximité de l'éromène confronte à l'intempérance et risque d'entraîner des actes répréhensibles.

choix à la bête de lui obéir, il la livre aux douleurs. Bien qu'elle soit responsable de la proximité nécessaire à l'éromène pour déclencher les initiations, elle doit apprendre la mesure. Cette partie de l'âme doit apprendre à ne pas se précipiter sur l'éromène dans l'espoir d'outrepasser les douleurs du désir pour atteindre le plaisir. Il faut donc le courage de supporter les douleurs plutôt que d'y mettre fin par les plaisirs de l'acte sexuel. Enfin, la justice caractérise le comportement des âmes divines et des âmes harmonieuses (cf. 3.2.c) dans leur ascension vers les Formes. Bien qu'il soit surtout question de tempérance, les autres vertus sont aussi acquises par la pratique de la pédérastie.

L'acquisition de la tempérance est centrale parce qu'il s'agit d'apprendre à utiliser à bonne fin la vitalité érotique. Dans l'âme, il semble que ce soit surtout la bête irascible qui possède cette vitalité – elle réussit, à chaque fois, à tirer le cocher et l'autre cheval. Cette force, tout comme celle d'Éros, ne doit pas être éliminée, mais plutôt maîtrisée. Vu son caractère illimité et puissant, l'appétit sexuel est une source inépuisable de mouvement et d'action. Cependant, l'appétit doit apprendre à respecter l'ordre divin²⁸⁹. Comme on le voit, la droite pédérastie permet à la fois d'entretenir la vitalité associée à l'attrait érotique et d'acquérir la tempérance et les autres vertus.

Les initiations, étant plus puissantes, renouvellent et amplifient la vénération pour la beauté divine. Le résultat est que le cocher est de plus en plus sévère avec la bête caractérisée par la démesure, et cela jusqu'au jour où elle renonce finalement à la

²⁸⁹ La remarque de Joly sur les effets purifiants de la contemplation dans le *Cratyle* (396b-c) s'applique ici aussi à la réminiscence : « La contemplation purifie ; καθαρός a évidemment un sens religieux. Il faut comprendre que la contemplation procure un état de sainteté, qu'elle rapproche de Dieu ». R. Joly, 1964. « Les origines de l'ΟΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩ » *Revue belge de philosophie et d'histoire* 42, p. 95. Dans le *Phèdre*, la réminiscence des Formes divines a un effet pacificateur sur l'âme en permettant à l'intellect d'avoir le dessus sur la partie irascible de l'âme. La divinité du Beau va de pair avec la sage prudence.

démésure et suit, l'échine basse, la décision du cocher et éprouve de l'effroi à la vue du beau corps (254e). Le respect du divin éprouvé par l'intellect s'est ainsi transmis à la totalité de l'âme. L'appétit a finalement appris la juste mesure, l'âme est maintenant tempérante. Devant le bel objet, il réagit, enfin, exactement comme le bon cheval, c'est-à-dire avec effroi. Le bel objet, l'éromène, n'a maintenant plus rien à craindre. La raison de cette sécurité n'est pas que l'éraсте soit bon par nature, mais qu'il est devenu un homme noble et bienveillant²⁹⁰. Il est devenu l'homme qui eut été outré d'entendre la médisance des premiers discours de Lysias et de Socrate sur Éros (cf. 243c).

3.2.c) Rendre l'âme harmonieuse

Comme nous l'avons vu, en l'âme d'un tel homme – comme en tous les hommes – les deux chevaux ne sont pas identiques. Ils n'ont pas la même couleur, l'un est plus beau que l'autre, etc. Cependant, dans le contexte pédérastique, l'âme de l'homme initié à répétition possède maintenant deux chevaux qui suivent les décisions du cocher et réagissent de la même façon devant le beau. On comprend donc que l'âme humaine est devenue très semblable à celle des dieux en ce qui concerne la perfection avec laquelle l'attelage respecte le commandement du cocher : l'âme entière suit la volonté de l'intellect. La vertu de l'amoureux, la réponse de son âme devant la beauté du corps, devient aussi constante et tempérée que celle des dieux. En cette âme non divine, trouvant effroyable la beauté corporelle, les parties inférieures laissent les rênes à l'intellect qui connaît non seulement la beauté corporelle, mais aussi la beauté divine.

En dernier lieu, au sujet de la modification de l'âme, on peut se demander s'il est bon et nécessaire que la bête apprenne non seulement à respecter la mesure, mais développe une réaction d'effroi devant la beauté corporelle. Socrate montre que l'attrait

²⁹⁰ J. M. Rhodes, 2003. *Eros, Wisdom, and Silence*, Columbia / London, University of Missouri Press, p. 506.

qu'ont les chevaux pour la beauté terrestre est funeste lorsque l'âme n'est pas encore incarnée. La raison pour laquelle l'âme n'est jadis pas arrivée à contempler les Formes, qu'elle a donc perdu ses ailes et qu'elle s'est implantée dans un corps, est que le cheval noir rend l'équipage lourd en tirant vers la terre²⁹¹ plutôt que vers la voûte céleste (247b). Afin que ces bêtes ne tirent pas vers le bas, c'est-à-dire vers les choses sensibles, il est préférable qu'elles ressentent de l'effroi devant la beauté sensible. Cette beauté permet la réminiscence à l'âme incarnée ; mais l'attraction pour celle-ci empêche la contemplation des Formes à l'âme désincarnée. La philosophie, dans le contexte de la droite pédérastie, peut valoriser la beauté du corps. Toutefois, une fois l'âme délestée du corps, la beauté sensible doit être fuie au profit de la beauté divine.

Sortant du contexte mythologique, nous pouvons dire que bien que la pédérastie soit utile, le *noûs* ne doit pas perdre de vue que la réminiscence qu'elle produit n'est que l'image de la contemplation réelle. Il ne faut pas confondre le souvenir de la Forme avec la vision de la Forme. Même lorsqu'il s'agit de perfectionner son âme autant qu'il est humainement possible, il ne faut pas oublier la différence qui sépare l'expérience humaine de la perfection divine. Même s'il se perfectionne en revenant sans cesse, autant qu'il en est capable, à la réminiscence d'une Forme (cf. 249c), l'homme reste inférieur au divin. Au moment de la mort, il ne doit pas hésiter à faire comme les dieux et se détourner des beautés d'ici-bas, leur préférant la beauté divine dans sa pure expression. À défaut d'être capable de faire le bon choix, la partie irascible de l'âme encore attachée à la beauté sensible empêchera la contemplation des Formes et causera la réincarnation de

²⁹¹ Sur ces tendances opposées, cf. F. C. C. Sheffield, « Eros Before and After Tripartition » dans R. Barney, T. Brennan, C. Brittain (codir.), *Plato and the Divided Self*, Cambridge / New York, Cambridge University Press, 2012, p. 228.

l'âme. Socrate cherche donc à faire comprendre que les conséquences de l'attachement à la beauté sensible sont négatives en cette vie ainsi qu'après la mort.

En conclusion, pour l'initié de fraîche date, la pédérastie permet de s'attacher continuellement et dignement au souvenir de la divine beauté : « [...] celui qui est un initié de fraîche date, celui qui a les yeux pleins des visions de jadis, celui-là, quand il lui arrive de voir un visage d'aspect divin, qui est une heureuse imitation de la beauté, ou la forme d'un corps, commence par frissonner, car quelque chose lui est revenu des angoisses de jadis. » (251a) Pour l'initié, la rencontre de la beauté de l'éromène lui rappelle quelque chose du modèle divin. La pédérastie a ainsi la délicate tâche de ne pas se couper du corps puisque c'est par celui-ci qu'est possible l'atteinte de la vérité²⁹², tout en ne s'y arrêtant pas malgré tout l'attrait qu'il peut avoir. C'est par la répétition des initiations que l'âme apprend la distance et la proximité à adopter avec l'éromène. Par la proximité adéquate, l'éraсте arrive à se souvenir des Formes, mais il parvient surtout à développer une tempérance lui permettant de mener une vie plus vertueuse et plus heureuse.

4 Les divers niveaux de réussite de la pratique pédérastique

Nous examinerons dans ce qui suit les trois possibilités qui attendent les âmes après la mort du corps selon Socrate. Leur châtement ou leur félicité dépend directement de la façon que l'éraсте a aimé son éromène. Le caractère central de la façon d'aimer accentue l'idée qu'il est nécessaire de passer par l'*éros* ressenti pour un éromène afin prendre soin de son âme. Nous verrons qu'il y a deux obligations à respecter : l'éraсте doit accepter de vivre en proximité avec l'éromène dont il est amoureux et il ne doit pas saboter l'*éros* en

²⁹² Sur l'aspect incontournable du corps, cf. M. Foucault, *Histoire de la sexualité : II, l'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p. 309.

l'utilisant à des fins sexuelles. Socrate résume donc à l'aide d'une eschatologie comment l'éromène est celui qui initie au souvenir de la beauté divine. Malgré l'importance de la beauté corporelle, il explique aussi comment il ne faut pas s'en tenir à cette beauté pour arriver à un bonheur véritable.

4.1 Ceux qui n'ont pas aimé l'éromène

Voici en premier lieu ce qui attend ceux qui n'ont aucunement réussi à mener une vie érotique visant le savoir. Il est question du sort de ceux qui n'ont pas une vie érotique et entrent en relation pédérastique sans éprouver d'*éros*, comme le propose le discours de Lysias. Comme on peut le voir à plusieurs reprises dans les dialogues de Platon²⁹³, Socrate présente sous forme de mythe eschatologique les peines qui attendent ceux qui ont été incapables de mener une vie de vertu (256e-257a). Ce qui est constant dans une telle vie est l'attachement aux choses sensibles et terrestres. Ils ont ce qui passe pour de la sagesse, ils répondent aux attentes de la foule, et passeront neuf mille années à rouler sans intelligence autour de la terre en attendant la prochaine procession divine (256e-257a). Donc, la chose à laquelle on s'attache de notre vivant demeure ce à quoi l'âme est attachée après la mort. De telles âmes ne semblent pas avoir la vitalité et la tempérance nécessaires à la contemplation des Formes en compagnie des dieux.

4.2 Ceux qui ont aimé imparfaitement

À propos de la seconde possibilité, Socrate donne beaucoup plus de détails que pour les autres. Voici donc ce qui attend les personnes entrées dans une relation où il y avait un effort réel pour bien vivre l'*éros*, mais où la tendance à la démesure – de l'éraсте et de l'éromène aussi – n'a pas été suffisamment tempérée :

²⁹³ M. L. McPherran, « Platonic Religion » dans H. H. Benson (dir.) *A Companion to Plato*, Malden / Oxford/Chichester, Wiley-Blackwell, 2009, p. 257.

Supposons maintenant, au contraire, qu'ils aient pratiqué une vie plutôt grossière [φορτικωτέρῳ] et qu'en même temps à l'amour de la sagesse ils aient substitué celui de l'honneur ; sans doute pourra-t-il arriver que, dans l'ivresse ou quelque autre moment d'abandon, les deux bêtes qui, dans leurs des deux attelages, sont indisciplinées, trouvant les âmes sans être sur leurs gardes, s'unissant pour les mener au même but, choisissent le parti qui, aux yeux de la foule, représente la félicité et qu'elles ne viennent à l'affaire. (256b-c)

Notons la réutilisation de l'image de la pesanteur pour expliquer l'origine de l'incarnation des âmes. Ici, ceux qui ont eu une vie φορτικωτέρῳ ont succombé au charme de la beauté physique et y sont restés embourbés.

L'éraсте a échoué dans son rôle que Dorion résume comme étant : « [...] assez délicat : d'une part, il doit entretenir chez le jeune homme le désir qui est la condition même de son progrès sur la voie de la connaissance et de la vertu ; mais, d'autre part, il doit refuser que le désir dont il est l'objet parvienne à ses fins et soit consommé, car ce désir ne doit pas être détourné de son véritable objet : le savoir et le bien²⁹⁴. » S'étant détournés de ce qui nourrit les ailes et allège l'âme, le sort qui attend ces âmes est qu'elles tenteront au terme de leur vie de s'envoler sans avoir d'ailes (256d). Elles ne s'élèvent donc pas vers le divin pour y retrouver leur place dans la suite des dieux. Conservant l'habitude prise de leur vivant, de telles âmes ne peuvent pas être constantes dans leur recherche de ce qui est de nature divine. Puisque le corps a pour elles un attrait plus puissant que celui des Formes divines, elles n'entretiennent pas suffisamment leur tendance à s'élever vers elles.

Il ne faudrait cependant pas penser qu'il y a là une sévère condamnation de la sexualité. Les mâles dont Socrate parle ici ont sérieusement pris part à un amour de type pédérastique et la relation qu'ils entretiennent n'est qu'accidentellement sexuelle (256c). Leur relation est donc le plus souvent une recherche chaste des choses belles, bonnes et

²⁹⁴ L.-A. Dorion, « La figure paradoxale de Socrate dans les dialogues de Platon » dans *Lire Platon*, Paris, Quadrige/PUF, 2006, p.29-30.

sages, mais pas tout le temps. L'ennui est que la relation sexuelle diminue leur lien plutôt que de les cimenter davantage l'un à l'autre. Cet effet peut sembler paradoxal, mais considérant la nature de l'érotisme, il est normal que la relation sexuelle ait un tel effet : l'obtention de l'objet désiré supprime le désir²⁹⁵. De plus, la sexualisation de leur relation veut dire que l'*éros* se détourne des Formes pour viser un objet facile à atteindre : le corps de l'autre. Le corps de l'autre est la « porte » débouchant sur la réminiscence de la plaine de vérité ; il ne faut pas rester en adoration devant cette « porte », il faut la franchir.

Le fait qu'ils aient une ou plusieurs relations sexuelles entraîne une diminution de la force du lien qui les unit, la relation prend alors certaines caractéristiques associées à l'amitié. Par exemple, ils se font le même genre de promesses que Lysias associe aux amis seulement²⁹⁶. Socrate dit à leur sujet qu'ils vivent l'un pour l'autre pendant que dure leur amour comme après, n'ayant pas le droit de renier leurs gages de fidélité et devenir ennemis (256c-d). Ils passent d'une relation érotique à une relation amicale moins intense, moins apte à faire tendre ardemment vers les Formes.

Néanmoins, leur *mania* érotique passagère est entretenue autant qu'ils en sont capables et cet effort est grandement récompensé. Ils n'auront pas à subir de jugement après la mort parce qu'ils ont réellement essayé d'atteindre les choses divines, bien qu'ils en aient été incapables. Après leur mort, ils auront une existence lumineuse, ensemble, en attendant de recevoir leurs ailes à nouveau (256d-e). Autrement dit, l'amitié qui caractérisa leur vie caractérisera aussi les milliers d'années qu'il faudra attendre pour retrouver leurs ailes. Pour eux aussi donc, ce à quoi ils ont accordé de l'importance de

²⁹⁵ D. Halperin, 1985. « Platonic Erôs and What Men Call Love », *Ancient Philosophy* 5, p. 165.

²⁹⁶ Selon lui, les amoureux sont incapables de tenir ce genre de promesse.

leur vivant et ce qu'ils ont fait jour après jour caractérisent non seulement leur vie terrestre, mais la vie de leur âme désincarnée. *Ce qui est répété toute la vie durant se répète sans cesse, même après la mort.* Cette perpétuation des habitudes accentue l'importance d'acquiescer dès maintenant la tempérance et de chercher vigoureusement la connaissance des Formes.

4.3 Ceux qui ont aimé sans faute

Peu est dit de ceux qui ont réussi la difficile tâche de vivre une relation érotique où la tendance à la démesure et les actes qui y sont associés ont été, à chaque fois, évités. Au sujet de ce qui les attend après la mort, Socrate affirme qu'ils sortent vainqueurs de l'une des trois manches de la lutte pour regagner ses ailes et que ni ce qui passe pour de la sagesse aux yeux de la foule ni même la *mania* divine ne peuvent procurer un plus grand bien que cette victoire (256b). Ainsi, s'ils réussissent à mener le même genre de vie trois fois de suite, ils regagneront leurs ailes en trois mille ans plutôt que dix mille. La différence avec ceux qui ont succombé n'est pas, en fait, si grande. Dans les deux cas, il n'y a pas de jugement, il y a du bonheur et on finit par retrouver ses ailes²⁹⁷. Pour celui qui sait aimer correctement dans la quête de la réminiscence des Formes, il y a surtout la victoire, dès maintenant, que permet la pédérastie sur la recherche irréfléchie du plaisir.

Le sens de cette victoire est présenté par Socrate lorsqu'il explique la différence entre les trois genres de vie : « [...] bienheureuse et pleine d'harmonie est l'existence qu'ils passent ici-bas, puisqu'ils sont maîtres d'eux-mêmes le souci de la mesure ; puisqu'ils ont réduit à l'esclavage ce qui faisait naître le vice de l'âme et donné au contraire la liberté à ce qui y produisait la vertu. » (256a-b) Les bienfaits de la droite pédérastie sont clairs. La victoire est obtenue sur soi-même et elle fait en sorte que le

²⁹⁷ Sur la métaphore des ailes, cf. chapitre II, section 6.

bonheur est vécu et conservé pendant toute la vie. La victoire est d'être réellement libre alors que pratiquement tous sont esclaves de la démesure. Conserver l'*eudaimonia*, là est la récompense de cette victoire remportée par ceux qui aiment correctement.

Ces hommes ont réussi à réaliser pleinement une vie érotique sans sexualité. Comme Nicholson l'affirme : « Love is realized not only in vision but as vision, an embodiment no less complete than the conduct of sexual intercourse²⁹⁸. » Se servant seulement de leurs yeux, ils n'ont pas mis un frein à l'entretien et l'augmentation de l'*éros*, ils ont « donné la liberté à ce qui y produisait la vertu ». L'intellect est devenu libre d'imposer les comportements justes à la partie irascible de l'âme. Alors que les Athéniens associent la pédérastie à l'esclavage (cf. chapitre II, section 4.2.a), ceux qui la pratiquent correctement arrivent à être réellement et définitivement libres de l'intempérance et de l'attachement aux choses sensibles incapables d'apporter le bonheur.

²⁹⁸ G. Nicholson, *Plato's Phaedrus : The Philosophy of Love*, West Lafayette, Purdue University Press, 1999, p. 206.

Il a donc été démontré dans ce chapitre que la droite pédérastie par sa dimension cyclique est une réponse aux difficultés causées par l'incarnation et de la finitude qui en découle. En permettant à l'humain l'accès au Beau au moyen de la réminiscence (dans le *Phèdre*) et de la contemplation (dans le *Banquet*), la droite pédérastie le conduit à un bonheur constant. C'est la nature cyclique de la pédérastie qui permet de retrouver la connaissance et le bonheur, mais les deux dialogues procèdent de façon différente.

Le rôle d'intermédiaire d'Éros et le désir d'engendrer qu'il donne à l'humain trouvent leur plein épanouissement dans la pratique de la pédérastie. Sous l'égide d'Éros, la pédérastie procède de façon ordonnée selon des stades. C'est cet ordre qui permet à Éros de mettre l'homme en contact avec la Forme divine du Beau. De cette contemplation, l'homme peut accoucher de la vertu véritable qu'il porte en lui et être heureux. Dans le *Phèdre*, c'est sous forme de *mania*, par une action puissante, qu'Éros permet de cultiver la tempérance et de se remémorer les Formes divines. La référence à la *mania* renvoie à un aspect plus divin, mais aussi plus terrible d'Éros. Cette *mania* se manifeste d'abord dans la puissante réaction de la partie irascible de l'âme, qui a ici un rôle initiatique alors qu'il n'en est pas question dans le *Banquet*.

Ainsi, les deux dialogues défendent l'idée que la pédérastie permet à ce qu'il y a d'inférieur d'entrer en contact avec ce qu'il y a de supérieur et d'en tirer un grand bonheur. Cependant, alors que Diotime n'élabore pas vraiment sur la faiblesse morale des humains, Socrate montre à plusieurs reprises dans sa palinodie qu'une partie de l'âme humaine est viciée. C'est pourquoi la progression morale de l'homme passe par cette partie puissante, mais moralement faible de l'âme. Alors que le *Banquet* tient peu compte

de l'aspect charnel et intempérant des hommes, le *Phèdre* rend évident qu'il faut commencer par là la conversion aux choses divines.

Une autre différence notable est que les Mystères de Diotime sont très précis. Par précis, nous faisons référence au fait qu'il y a cinq stades. Ces stades doivent toujours être recommencés en respectant l'ordre établi. La pédérastie du *Phèdre* ne contient pas de stades. Elle semble plus simple, plus naturelle : l'homme amoureux s'approche du corps de l'éraсте en ne se permettant pas de contacts sexuels. La proximité déclenche la réminiscence de la beauté divine, puis il s'éloigne. Il répète l'expérience jusqu'à ce que la démesure ne se fasse plus sentir en son âme. Le *Banquet* traite d'abord et avant tout de la nature impermanente de l'homme. Il faut par conséquent envisager la disparition inévitable des connaissances acquises lors de l'initiation. Le remède au caractère éphémère de l'humain est une pratique qui contourne l'impermanence humaine par sa fixité et ses cycles sans fin. Dans le *Phèdre*, l'humain possède une âme immortelle et une structure psychique stable. La perte du souvenir est de nature plus accidentelle. Cette anthropologie ne semble donc pas nécessiter une structure initiatique aussi rigide. Il faut simplement un contexte propice à éveiller, si nécessaire, le souvenir des Formes.

Du fait de cette connaissance déjà-là et toujours présente en l'âme, la pédérastie présentée par Socrate dans le *Phèdre* semble beaucoup moins préoccupée par la création de discours que par l'apprentissage de la tempérance. Les trois premiers stades des Mystères de Diotime nécessitent continuellement la création de discours pour l'être aimé. Ainsi, dans les deux dialogues, il est question d'acquérir la connaissance et la vertu par la pratique de la pédérastie. Mais dans le *Phèdre*, il est plus difficile, et nécessaire, de devenir tempérant – et la tempérance est une condition de la réminiscence. En effet, ayant

acquis la tempérance et sous l'influence d'Éros, la réminiscence du Beau se produit d'elle-même. Pour sa part, Diotime, semble trouver nécessaire et plus difficile²⁹⁹ de connaître le Beau, connaissance dont la vertu véritable découle.

Nous ne nous risquons pas à dire que l'équation socratique de la connaissance et de la vertu était acceptée par Platon dans le *Banquet* et ne l'est plus dans le *Phèdre*. Ce que nous pouvons affirmer avec assurance cependant est que d'acquérir la connaissance des Formes est un défi considérable lorsque l'anthropologie repose sur l'affirmation que l'humain est étranger à toute forme de connaissance et de vertu. C'est pour cette raison que la pédérastie commence, à chaque fois, par la connaissance de la beauté corporelle facile à acquérir pour ensuite, par de nombreux et beaux discours, approfondir la connaissance de la beauté non sensible. Le *Phèdre*, affirmant que l'âme humaine connaît les Formes et les dieux, place la difficulté ailleurs. L'âme humaine s'est vue enfermée dans la prison qu'est le corps à cause de sa faiblesse et du désordre qui régnait en elle. Elle doit donc, malgré le corps, acquérir force et harmonie. En mettant l'âme en contact avec la beauté corporelle, la pédérastie permet de cultiver la tempérance et, surtout, d'utiliser la puissance de la *mania* divine afin d'arriver à la réminiscence des Formes.

Malgré ces différences majeures, il y a un fond commun concernant l'utilité de la pédérastie vis-à-vis du bonheur. Les deux dialogues ont une vision assez proche de l'*eudaimonia*. Dans le *Banquet*, le bonheur passe nécessairement par la contemplation. C'est la pratique cyclique des cinq stades qui permet de retrouver la connaissance et le bonheur perdus. De façon semblable, le *Phèdre* affirme que la contemplation n'est pas possible, mais que la réminiscence apporte la joie. Le bonheur, ici aussi, passe par la

²⁹⁹ Comme on peut le voir dans son doute en les capacités de Socrate à la comprendre lorsqu'elle lui parle de la Forme du Beau (210a, 210d-e).

connaissance acquise par la pratique répétée de la pédérastie. Enfin, dans les deux dialogues, cette connaissance passe toujours par l'intermédiaire de la beauté corporelle.

CHAPITRE IV

Se rendre semblable au divin par la pratique de la pédérastie

Le chapitre précédent a traité de l'aspect intellectuel de la pédérastie. Il y a été démontré que c'est par sa dimension cyclique (dans le *Banquet*) et répétitive (dans le *Phèdre*) qu'elle permet de répondre aux difficultés liées à la finitude humaine en rendant possibles la réminiscence dans le *Phèdre* et la contemplation dans le *Banquet* qui rendent possible le bonheur. Afin de finaliser la démonstration de la thèse, le chapitre quatre a pour tâche de démontrer que la pédérastie suppose un modèle divin à imiter. L'imitation réussie de ce modèle apporte plus que des moments de joie, elle rend possible une vie heureuse.

L'analyse du *Banquet* s'articule en deux sections principales. La section un traite de l'imitation de l'immortalité divine. Nous y verrons que les Formes ne sont pas seulement un objet de connaissance : en prenant leurs caractéristiques atemporelles (cf. chapitre III, 1.4.c et chapitre IV, section 1) comme modèle, l'homme favorise ses chances de contrer les effets destructeurs (cf. chapitre I, section 2.2) de son impermanence. La section deux a comme objet l'amitié possible entre les dieux et l'être humain qui réussirait à leur ressembler en engendrant et en entretenant sans cesse la vertu véritable. De cette amitié surgit la plus forte possibilité d'une gloire réellement immortelle.

Le *Phèdre* est également divisé en deux sections. La section trois porte sur le fait de se rendre semblable à son dieu. Nous y démontrons que la pédérastie, par la présence de l'être cher, offre la meilleure opportunité de se rendre semblable à son dieu et ainsi de ne plus oublier les choses divines³⁰⁰. Nous verrons que ce que la pédérastie ajoute à l'attirance érotique est un contexte religieux faisant en sorte que l'éraсте éprouve un profond respect pour la beauté corporelle. Il comprend alors que cette beauté est une manifestation de la beauté divine. C'est par l'aspect religieux de la pédérastie que

³⁰⁰ Dans le *Phèdre*, les choses divines sont les Formes ainsi que le dieu auquel l'âme du philosophe ressemble.

l'homme peut, avec des efforts continus, mettre fin à la démesure propre à une partie de son âme.

La section quatre aborde, comme la section deux, la possibilité évoquée que l'homme se rende l'ami des dieux par la pratique de la pédérastie. Dans le contexte du *Phèdre*, le lien entre les âmes divines et celles non divines a comme conséquence possible la contemplation, post-mortem, des Formes. Ce lien permet donc non seulement une réminiscence plus complète des Formes³⁰¹, il favorise le contact direct avec les Formes sans passer par l'intermédiaire de la réminiscence.

³⁰¹ Il y a dans le *Phèdre* une progression dans la réminiscence des Formes (cf. chapitre IV, section 3.2.a). Sur la possibilité de clarifier une réminiscence, cf. chapitre I, section 4.1.b).

Le Banquet

1 L'imitation de l'immortalité divine

Diotime différencie deux types d'immortalité, celle des dieux³⁰² et celle des êtres mortels pour qui « [...] la génération équivaut à la perpétuation dans l'existence, c'est-à-dire à l'immortalité. » (206e) Cette définition de l'immortalité offre une solution aux deux principaux effets de la finitude : la génération permet de combler le manque, alors que la perpétuation dans l'existence contrecarre les effets de l'impermanence de l'humain. Ce qui suit examine particulièrement la solution à l'impermanence.

La stratégie érotique de l'engendrement est nécessaire pour que soit possible une quelconque forme d'immortalité puisque l'immortalité *divine* s'avère complètement étrangère aux humains et tout autre être vivant mortel. Mettant de l'avant le caractère atemporel et permanent des Formes³⁰³, voici un résumé des caractéristiques *temporelles* de la réalité contemplée (211a). Elle n'est pas soumise au changement, elle ne naît ni ne périt. Elle est parfaitement permanente : elle ne croît ni ne décroît, elle ne cesse pas d'être belle et elle est belle sous tous ses rapports et en tout lieu. Cette réalité ne possède donc aucun des défauts d'une chose impermanente. Les Formes sont un modèle de permanence pour le philosophe³⁰⁴. La difficulté pour l'humain de ressembler aux Formes est qu'elles sont éternelles alors que la vie humaine est dans le temps et l'espace – et a donc un début

³⁰² Diotime ne décrit pas l'immortalité divine. Elle se contente de dire que les hommes remplacent ce qui disparaît et qu'il n'en est pas ainsi pour les dieux (208b).

³⁰³ Sur l'aspect atemporel des Formes, Kolb écrit : « There is no temporal process that determines the Forms to be the particular patterns that they are. » cf. D. A. Kolb, 1974. « Time and the Timeless in Greek Thought » *Philosophy East and West* 24/2, p. 137.

³⁰⁴ Tout comme les Formes, les caractéristiques reconnues aux dieux – la beauté, la bonté, le savoir et l'immortalité – constituent un modèle à imiter pour l'homme. Cependant, puisque le chapitre trois a déjà traité de la beauté, de la bonté et du savoir, le chapitre quatre se limite à la question de l'immortalité. Cette immortalité n'est pas clairement caractérisée lorsqu'il est question des dieux. En contrepartie, la description de la Forme du Beau l'est. C'est pour cette raison que le modèle d'immortalité analysé est celui des Formes et non pas celui, inconnu, des dieux.

et une fin. Prenant acte de ce fait, Diotime explique comment les humains tentent d'imiter, à leur façon, l'éternité³⁰⁵.

1.1 L'immortalité par substitution : changer son rapport au temps

« Et voilà bien en quoi, chez l'être vivant mortel, réside l'immortalité : dans la grossesse et la procréation » (206c). L'homme a à sa portée la fécondité et la procréation pour défier, selon certaines conditions, la mort. Il faut donc évaluer la nature et les possibilités de l'immortalité par substitution.

Les Mystères de Diotime portent sur les Formes divines et l'immortalité, mais ses Petits Mystères concernent aussi la quête d'immortalité de tout vivant en laissant derrière soi une progéniture (207d). Diotime n'affirme pas qu'il est possible de s'assurer l'immortalité divine, mais elle explique comment l'homme peut imiter cette immortalité : « C'est en effet de cette façon que se trouve assurée la sauvegarde de tout ce qui est mortel ; non pas parce que cet être reste toujours [ὄει] exactement le même, à l'instar de ce qui est divin, mais parce que ce qui s'en va et qui vieillit laisse place à un être nouveau, qui ressemble à ce qu'il était. » (208a-b) L'humain atteignant l'immortalité ne peut donc pas rendre immortels le corps, l'âme ou la pensée qui le composent. Il pourrait toutefois engendrer de telle façon qu'une composante en lui se perpétue *comme si* elle était toujours la même. Il ne peut donc pas être question de rendre immortel l'homme en tant qu'individu. Ce qui peut être immortel – à la façon des choses mortelles – n'est que ce qui est engendré.

Au sujet de la nature de ce qui est engendré, Sheffield remarque : « The fact that we have to wait for a discussion of the generative activities of lovers in order to

³⁰⁵ Diotime ne distingue pas entre immortalité et éternité. Cependant, nous pouvons distinguer l'immortalité visée par les hommes de l'éternité des Formes.

understand the nature of their deliverances further suggests that the activity of begetting in some sense determines the nature of the offspring, and forms the basis of the distinction between philosophers and non-philosophers³⁰⁶. » En effet, tous les hommes sont « gros », mais leurs progénitures diffèrent. C'est le genre de vie qu'ils mènent qui détermine la nature de cette progéniture potentiellement immortelle. Dans les Grands Mystères, la pratique présentée comme étant la plus belle et la plus efficace pour parvenir à l'immortalité est la droite pédérastie. Cette pratique dirige l'*éros* vers le plus grand bien à engendrer³⁰⁷ et à immortaliser, entraînant donc le plus grand bonheur.

1.1.a) L'immortalité dans le temps

Le temps semble détruire tout sur son passage. Cependant, les effets du temps ne sont pas objectivement destructeurs et mortifères. Les dieux n'étant pas soumis aux vicissitudes du temps, leur rapport à celui-ci est fondamentalement autre. Comme l'écrit Collobert : « Les dieux connaissent cette éternelle jeunesse que les hommes recherchent en vain [...] et qui fait qu'ils ne sont pas soumis aux mêmes pouvoirs du temps que les hommes³⁰⁸. » Le temps est vécu comme une limite seulement chez les êtres éphémères³⁰⁹ ; c'est chez de tels êtres que le temps fait alliance avec la finitude et prend son caractère destructeur³¹⁰.

Le mortel est l'être « dans le temps ». L'homme conscient de son rapport à la temporalité doit prendre en compte ses effets. La reconnaissance de sa condition est nécessaire à sa quête d'immortalité. Comme le remarque Laurent : « Que l'immortalité

³⁰⁶ F. C. C. Sheffield, 2001. « Psychic Pregnancy and Platonic Epistemology » *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 20, p. 5.

³⁰⁷ Sur l'engendrement de la vertu véritable, cf. chapitre III, section 1.5).

³⁰⁸ C. Collobert, *Parier sur le temps : La quête héroïque d'immortalité dans l'épopée homérique*, Paris, Les Belles Lettres, 2011, p. 50.

³⁰⁹ *Ibid.* p. 85.

³¹⁰ *Ibid.* p. 12.

soit “dans la procréation” indique bien que l’*athanasia* n’est pas une sortie de la temporalité (une installation dans un “monde intelligible” par exemple), mais bien au contraire l’acceptation du devenir³¹¹. » Tant que l’humain a un corps, il partage nécessairement le caractère mouvant et mortel de tout ce qui participe à la réalité sensible. La vertu et le bonheur peuvent néanmoins persister puisque toujours créés de nouveau par la pratique de la droite pédérastie.

La permanence recherchée appelle à contrer l’aspect fragile et éphémère de la nature humaine. En instaurant une pédérastie empreinte de religiosité, Diotime évoque la possibilité de contrer les effets du temps afin de *se rapprocher* de l’expérience divine du temps, c’est-à-dire de n’en être nullement affecté. Ce que Collobert écrit à propos du temps cyclique et du temps linéaire instauré par Zeus peut s’appliquer à la pratique de la pédérastie : « Mais à côté du retour périodique, il y a place pour un ordre diachronique d’événements singuliers, qui est inséparable du caractère irréversible de ces mêmes événements³¹². »

Là où Zeus instaure un temps linéaire pour échapper à un temps cyclique, Diotime affirme que la pratique de la droite pédérastie permet d’échapper temporairement au temps linéaire afin de participer à un temps cyclique parfaitement ordonné. La répétition présentée par la prêtresse n’est cependant pas pour autant celle d’un cycle divin. La répétition se produit dans un temps linéaire qui cherche à imiter le temps cyclique : la répétition visant le Même est traversée par l’Autre³¹³. Ainsi, lorsque nous employons ici le terme « cyclique », il ne faut pas y voir une cyclicité divine. Les cycles de bonheur et

³¹¹ J. Laurent, *La mesure de l’humain selon Platon*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2002, p. 147. Italiques de l’auteur.

³¹² C. Collobert, *Parier sur le temps : La quête héroïque d’immortalité dans l’épopée homérique*, Paris, Les Belles Lettres, 2011, p. 43.

³¹³ Tout comme c’est le cas dans le temps instauré par Zeus, cf. *ibid.* p. 40.

de vertu créés par la dimension cyclique de la droite pédérastie ne sont que l'expression la plus efficace de l'immortalité humaine.

1.2 Discours et lois apportant la gloire éternelle

Dans la tentative de se rendre immortel, l'humain doit trouver le moyen le plus efficace de remplacer ce qui meurt en lui et ainsi de neutraliser les effets du temps. Comme l'explique Diotime dans ses Petits Mystères, l'immortalité par engendrement et substitution explique nombre de comportements qui seraient autrement difficilement compréhensibles. Toutes les formes de recherche des honneurs sont compréhensibles lorsqu'on voit qu'elles servent l'impératif de chercher l'immortalité (cf. 208c). Selon cette perspective, il est tout à fait justifié de sacrifier sa vie : ceux qui cherchent la gloire tentent d'assurer celle-ci en la faisant vivre dans la mémoire collective. Selon la prêtresse, Alceste, Achille et Codros sont autant d'exemples de personnes prêtes à l'ultime sacrifice afin que : « [...] leur excellence reste immortelle et pour obtenir une telle renommée glorieuse [...] » (208d). Diotime identifie donc ici ce qui est immortel : l'excellence. Il est donc normal que tous, jusqu'à un certain point, tentent d'immortaliser le souvenir de leur excellence. Toutefois, ce moyen de s'immortaliser s'applique particulièrement à ceux qui ont une excellence plus grande que les autres (208d-e).

De quelle sorte d'excellence est-il question ? Expliquant comment ceux qui sont féconds selon l'âme cherchent l'immortalité, Diotime affirme qu'ils engendrent la pensée et d'autres excellences (209a). Les poètes sont donnés en exemple, mais ceux qui gouvernent les cités les dépassent en qualité puisqu'ils rendent possibles la justice et la modération (209a). La justice et la modération étant deux vertus cardinales, on peut dire que ces êtres sont vertueux et mettent en place des moyens aidant les autres à l'être.

L'ordonnance de la cité pourrait sembler le summum de l'immortalisation de l'excellence. Il est toutefois question d'un humain encore plus excellent que ceux qui gouvernent les cités. L'humain en question paraît être né pour l'excellence et on comprend qu'il s'agit du type de personne se prêtant particulièrement bien à la pratique pédérastique :

Quand, par ailleurs, parmi ces hommes, il s'en trouve un qui est *fécond selon l'âme depuis son jeune âge, parce qu'il est divin*, et que, l'âge venu, il sent alors le désir d'engendrer et de procréer, bien entendu il cherche, j'imagine, en jetant les yeux de tous les côtés, la belle occasion pour procréer ; jamais, en effet, il ne voudra procréer dans la laideur. [...] devant un individu de cette sorte [avec un beau corps, ou une âme noble et bien née] il sait sur-le-champ *parler avec aisance de la vertu*, c'est-à-dire des devoirs et des occupations de l'homme de bien, et il *entreprend de faire l'éducation du jeune homme*. (italiques ajoutés, 209b-c).

On peut établir un parallèle intéressant avec le stade cinq des Grands Mystères lorsque Diotime affirme : « C'est que, j'imagine, au contact avec le bel objet et dans une présence assidue auprès de lui, il enfante et il procrée ce qu'il portait en lui ; qu'il soit présent ou qu'il soit absent, sa pensée revient à lui et de concert avec lui il nourrit ce qu'il a procréé. » (209c) Est-ce là la vertu véritable dont il est question au stade ultime des Mystères ? Est-il question d'engendrer des discours et de retourner à ceux-ci avec l'être aimé ? Nous verrons sous peu que ce n'est pas le cas, mais cela n'empêche que ce genre de discours soit très précieux puisque ce sont des enfants qu'ils ont en commun et qu'ils sont plus beaux et plus assurés d'immortalité que les autres (poèmes et lois) (cf. 209c). Elle compare ces enfants à ceux d'Hésiode, Lycurgue et Solon (209d), des enfants qui leur ont valu de nombreux sanctuaires alors que les enfants de chair n'ont jamais valu rien de tel (209e). Bref, la beauté de la progéniture méritant l'immortalité fait retomber la gloire immortelle sur celui qui l'a engendrée.

Néanmoins, il ne s'agit pas là des Grands Mystères, mais des Petits Mystères – donc, des explications simples sur la nature d'Éros accessibles au jeune Socrate³¹⁴. Les enfants ici décrits ne sont pas nés du contact avec le Beau, ils ne sont donc que des imitations imparfaites de vertu. Le parallèle ici relevé entre la gloire immortelle des poètes et législateurs avec les Grands Mystères établit une différence avec la gloire immortelle acquise par l'engendrement de la vertu véritable. Ceux qui procèdent sans l'aide de la pédérastie enfantent des discours qui sont des images de vertu ; ceux qui contemplent le Beau enfantent la vertu véritable³¹⁵. Si des images de vertu ont mérité une gloire sans fin à leurs producteurs, combien mériterait l'immortalité celui qui engendre la vertu véritable !

1.3 Vie vertueuse et bonheur continuel

Décrivant le Beau contemplé au stade quatre (211a-b), Diotime explique la réaction humaine à cette Forme. Cette contemplation entraîne un immense bonheur, rendant la vie digne d'être vécue. Friedländer remarque qu'il n'est pas unique au *Banquet* d'associer l'*eudaimonia* à la vision d'une Forme. Au sujet de *Rép.*, 526e, 516c, 519c, *Banq.*, 211d, 212a ainsi que *Phèd.*, 247a, 250b et 249c, il affirme : « The vision is always accompanied by eudaemonia – a term for which our bliss or blessedness is an approximate translation, if we include the notions of perfection and fulfillment³¹⁶. » La contemplation continuelle du Beau permet un bonheur total, parfait, complet. Cependant, puisque rien en l'homme

³¹⁴ Ce que Diotime veut révéler à Socrate est plus grand et plus divin, mais elle doute de sa capacité à être initié à la révélation suprême (209e-210a).

³¹⁵ Rappelons d'ailleurs qu'il n'est aucunement question de création de discours dans les stades quatre et cinq des Mystères, cf. chapitre III, sections 1.4.c et 1.5.a.

³¹⁶ P. Friedländer, *Plato : An Introduction* 2^{ème} éd., trad. H. Meyerhoff, Princeton, Princeton University Press, 1969, p. 70.

n'est permanent, le bonheur vécu au moment de la contemplation ne peut pas être perpétuel.

La continuation sans fin du bonheur dépend de son remplacement efficace par quelque chose de semblable à l'*eudaimonia* vécue pendant la contemplation. Ainsi, lorsque Diotime affirme que la vie vaut la peine d'être vécue en cet éphémère moment plus qu'en n'importe quel autre (211d), on comprend que les autres moments de la vie sont consacrés à la tentative de faire durer les effets de ce moment et de le recréer. Même si l'amoureux progresse dans les Mystères et parvient à la contemplation du Beau et au bonheur qu'elle procure, sa recherche de bonheur et d'immortalité doit se poursuivre dans et par la pédérastie.

N'ayant accès qu'à une immortalité de substitution, l'humain doit substituer le moment de réelle *eudaimonia* par des moments aussi ressemblants que possible. Pour ce faire, il doit engendrer la vertu par son contact avec le Beau. Cette vertu dont il accouche fait durer l'*eudaimonia* vécue lors de la contemplation. Devenu bon, l'humain est heureux puisqu'il est lui-même, temporairement, la chose bonne dont la possession apporte le bonheur en comblant son manque (cf. chapitre I, section 1). Le bonheur ainsi vécu ne dépend pas de la possession d'une chose externe. Le bonheur dépend de la manière d'être, relativement stable, de la personne vertueuse.

La pédérastie offre la possibilité de conserver la vertu longtemps après la fin de la contemplation du Beau. Même si elle n'est pas transmise dans une suite sans fin d'éraistes et d'éromènes, cette vertu est alimentée par les deux « parents » qui l'ont engendrée et nourrie. C'est en entretenant la vertu qu'ils conservent le bonheur, autant que le permet la nature humaine affectée par les inévitables effets du temps. En remplaçant la vertu

disparue par une nouvelle vertu grâce à une série potentiellement infinie de cycles initiatiques, on renouvelle également le bonheur. Cette pratique érotique permet ainsi non seulement au bonheur de persister plus longtemps, mais de ne jamais cesser – répondant de cette façon aux effets délétères du temps tout en demeurant un être mortel vivant dans un temps linéaire.

1.4 Ce qui ne peut pas être efficacement immortalisé

La stratégie employée pour atteindre l'immortalité est désormais plus claire, mais il semble y avoir plusieurs possibilités quant à ce qui est susceptible d'être immortalisé par la complétion des Grands Mystères. Puisque les progénitures sont immortalisées et non pas l'humain, il est nécessaire de saisir ce que Diotime présente comme étant le meilleur candidat à l'immortalité.

Price explore deux options. La première est que l'esprit, c'est-à-dire la manière de penser, est ce qui se perpétue par une chaîne sans fin de relations pédérastiques. À ce propos, rappelons que Diotime affirme en effet que ceux qui sont gros en leur âme accouchent de la pensée et d'autres excellences. Quant à l'éventualité qu'un éromène ne devienne pas éraste et brise le cycle, Price affirme que cela est possible : « However, it was doubtless easy for Plato, within his culture, to assume a sequence of loves whereby, as the boy grows into a man, he becomes a lover of boys in his turn. Hence every branching should be followed by another within an unending tree of a family of minds³¹⁷. » Selon cette lecture, c'est la vie mentale qui est transmise par la pédérastie. Or cela pose un problème majeur. Même si les relations pédérastiques s'enchaînent sans fin, rien n'assure que l'éromène pourra réellement accéder aux Grands Mystères et parvenir à

³¹⁷ A. W. Price, *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Oxford, Clarendon Press, 1989, p. 29.

la révélation finale³¹⁸. L'éraste ayant contemplé et l'éromène ne connaissant pas le Beau n'ont sans doute pas la même vie mentale puisqu'ils ne connaissent pas les mêmes choses. De plus, parce que les effets de la contemplation – la connaissance et la vertu véritable – ne sont pas transmissibles, il s'agit d'une immortalisation imparfaite parce que notamment temporaire. Autant dire qu'il ne s'agit pas véritablement d'une immortalisation.

La seconde option est simplement d'y voir la transmission d'un style de vie³¹⁹. Le but visé est atteint de façon plus certaine que celui de la première option puisque cette possibilité admet que la pratique pédérastique se perpétue même si la jeune personne ne parvient jamais à la contemplation. Tout ce qu'il faut pour que la transmission ait lieu est la continuation de la droite pédérastie, que celle-ci aboutisse ou non au *télos* des initiations. Le problème est que si le Beau n'est pas présent, la vertu véritable qu'il enfante disparaît aussi. Puisque la vertu véritable ne saurait être engendrée sans le Beau, ce qui est transmis par un tel style de vie ne serait que des images de la vertu dans de beaux discours adressés à des beaux corps ou de belles âmes. La progéniture ainsi engendrée n'est donc pas immortelle. En examinant ces deux options, on remarque qu'elles mettent en évidence que le discours de Diotime présente en fait la quasi-impossibilité de transmettre quoi que ce soit de parfait. Ce qu'on possède, ne pouvant être transmis adéquatement, meurt en même temps que nous. La manière de penser ne s'immortalise pas en se transmettant sans fin d'une personne à l'autre et le style de vie devient tôt ou tard une coquille vide où des érastes et des éromènes se contentent de mimer la vertu que d'autres possédaient jadis réellement.

³¹⁸ Cette possibilité est envisagée par Diotime qui avait un doute persistant que Socrate parvienne à la contemplation. Un exemple d'échec est Alcibiade qui n'arrive pas à embrasser la vie philosophique.

³¹⁹ *Ibid.* p. 31.

Une troisième option d'immortalisation est présentée par Morgan qui examine la différence entre l'immortalité dans le *Banquet* et dans le *Phédon* : « The *Phaedo* focuses on death and the prospects of posthumous bliss for the philosopher ; the *Symposium* attends primarily to incarnate life itself and the role of the desire for eudaimonia within it³²⁰. » Ce que Diotime décrit est la tentative humaine et du reste du règne animal de se perpétuer et de devenir immortel. Dans ce contexte, Morgan considère que c'est l'homme incarné qu'il est question de rendre immortel³²¹. Nous ne pouvons toutefois pas retenir cette possibilité puisque Diotime affirme clairement que ce n'est pas l'homme qui devient immortel, mais ses progénitures. Ainsi comprise, l'immortalité personnelle n'existe pas. Seules la procréation et la possibilité d'une reconnaissance sociale peuvent être sans fin³²². Hackforth affirme à ce sujet que : « [...] the immortality here promised does not spring directly from the apprehension of αὐτὸ τὸ καλόν, but from the begetting of true virtue (sc. in another's soul) ; and that consequently the philosopher can no more than the ordinary man become immortal (note γενέσθαι) save by vicarious self-perpetuation, τόκος or γένησις³²³. » Hackforth présume ici que la procréation a lieu en autre chose que le philosophe lui-même. Rien dans le texte ne l'affirme clairement. Cependant, il semble que ce soit un moyen pour que cette vertu tende vers l'immortalité au-delà la vie personnelle de celui qui a contemplé le Beau. Néanmoins, comme pour la première option envisagée par Price, une telle immortalité est impossible à assurer puisqu'elle dépend d'une chaîne infinie d'éraustes et d'éromènes capables de contempler le Beau,

³²⁰ M. L. Morgan, *Platonic Piety : Philosophy and Ritual in Fourth Century Athens*, New Haven & London, Yale University Press, 1990, p. 93.

³²¹ *Ibid.* p. 92.

³²² A. N. Zakopoulos, *Plato on Man*, New York, Philosophical Library, 1975, p. 81.

³²³ R. Hackforth, 1950. « Immortality in Plato's *Symposium* » *The Classical Review* 64/2, p. 44.

d'engendrer la vertu et de la nourrir avec suffisamment d'efficacité pour qu'elle ne meurt jamais.

2 Θεοφιλεῖ γενέσθαι

Nous proposons une autre possibilité d'immortalité dans les Grands Mystères. Diotime donne comme *télos* de ses Mystères que l'éraсте engendre la vertu véritable et l'entretient avec son éromène. Cette action correspond encore à la forme humaine d'immortalité. Cependant, Diotime laisse entendre qu'une autre possibilité est envisageable à ceux qui travaillent aux deux étapes du dernier stade. Cette autre possibilité, à laquelle très peu accordent une attention sérieuse³²⁴, réside dans le fait d'être celui qui mérite d'être aimé des dieux et immortel³²⁵. Dans ce qui suit, nous examinerons ce que signifie que l'ami des dieux mérite l'immortalité. Nous démontrerons qu'il est probable que le processus d'immortalisation implique le jugement non pas des hommes, mais des dieux pour celui qui a une vertu semblable à celle des dieux.

Les paroles de Diotime sont ambiguës, et nous jugeons que cette ambiguïté fait partie de la nécessité logographique chère à Platon. D'abord, la prêtresse demande à Socrate s'il appartient à un tel homme de devenir immortel, mais il n'a pas le temps de rapporter sa réponse aux hôtes du banquet, car il est interrompu par Alcibiade. Le contexte permet de comprendre que sa réponse eut presque assurément été affirmative. Néanmoins, il semble nécessaire qu'une telle affirmation soit laissée en suspens. L'immortalisation par le moyen de la droite pédérastie est évoquée, mais demeure non

³²⁴ Accordant à cette option encore plus de sérieux que nous y accordons ici, cf. M. Dyson, 1986. « Immortality and Procreation in Plato's *Symposium* » *Antichthon*, 59-72.

³²⁵ Diotime demande à Socrate : « Or, s'il enfante la vertu véritable et qu'il la nourrisse, ne lui appartient-il pas d'être aimé des dieux ? Et si, entre tous les hommes, il en est un qui mérite de devenir immortel, n'est-ce pas lui ? » (212a)

confirmée. Il semble que même la prêtresse doit avoir l'humilité de ne pas affirmer trop directement connaître le jugement porté par les dieux sur un humain réellement vertueux.

La vertu véritable mérite-t-elle la gloire immortelle à ceux qui l'ont engendrée ? Si c'est le cas, comment cette gloire peut-elle se perpétuer parmi les hommes puisque Diotime ne fait aucunement mention du fait que les amoureux laisseront des traces³²⁶ de cette vertu véritable dans des discours ou dans des lois. Comment le souvenir de leur vertu peut-il être sans fin ? Dans les Petits Mystères, les hommes sont responsables du jugement porté sur ce qui est engendré ainsi que de leur renom, immortel ou non.

À la fin des Grands Mystères, la mention du fait qu'un tel homme devienne l'ami des dieux est superflue si la seule gloire immortelle est celle conférée par la postérité. L'inclusion des dieux dans le processus d'immortalisation laisse penser que le jugement sur la valeur de ce qui est engendré est l'affaire des dieux. Ainsi, la possibilité sous-entendue est que celui qui passe sa vie à engendrer et à nourrir la vertu véritable mérite l'estime sans fin non pas des hommes, mais des dieux³²⁷. Nous explorerons cette possibilité dans ce qui suit.

2.1 Amitié par ressemblance

Être en relation avec ce qui possède de façon permanente les choses bonnes et tout mettre en œuvre pour lui ressembler en dédiant sa vie entière à engendrer et engendrer à nouveau la vertu véritable est une possibilité qui mérite d'être analysée plus avant. Comme l'écrit Evans : « [...] engendering virtue after viewing Being puts one into a new relation with the divine; one becomes *theophiles*, both loving the divine and beloved of

³²⁶ D'ailleurs, rappelons que ces traces ne seraient que des images de vertu, laissant comprendre que la vertu véritable disparaîtrait.

³²⁷ C'est, peut-être, cette possibilité du jugement divin qui est évoquée (peut-être quelque peu ironiquement) par le fait qu'Alcibiade, personnifiant alors le dieu Dionysos, rend jugement de la valeur de Socrate en faisant l'éloge de sa vertu inébranlable.

the divine. This type of mutuality did not exist in the conventional religious relationship maintained by polis sacrifice, or in the conventional sexual and social relationships that kept male and female, active and passive, citizen and slave sharply separate from one another³²⁸. » Allant dans le sens de cette unilatéralité, Diotime³²⁹ affirme que les dieux ne désirent pas puisqu'ils sont parfaitement contents (203e-204a). Ainsi, elle n'affirme pas par décret divin que l'homme entretenant la vertu véritable devient *ipso facto* aimé des dieux³³⁰ et qu'il a alors une gloire immortelle.

Il est possible que l'homme entretenant la vertu réelle a une certaine « familiarité³³¹ » avec les dieux parfaitement bons et a alors une gloire immortelle parmi ces êtres divins qui sont heureux et possèdent les choses bonnes et belles (202c). On peut dire de l'homme réussissant à engendrer et à nourrir la vertu véritable sans jamais la perdre qu'il est heureux et possède les belles³³² et bonnes choses. Comblant ainsi le manque et contrecarrant les effets de sa nature impermanente, il se rend semblable aux dieux. Ce que l'humain ne peut pas réaliser est d'être lui-même en tant qu'individu

³²⁸ N. E. Evans, 2006. « Diotima and Demeter as Mystagogues in Plato's *Symposium* » *Hypatia* 21/2, p. 20.

³²⁹ Au sujet de cette conception, notons qu'Aristote suit Platon et considère aussi que, comme l'écrit Gadamer : « Le statut ontologique de dieu est trop élevé pour qu'il se préoccupe de notre bien-être. » cf. « Amitié et connaissance de soi » trad. D. Ipperciel, dans F. Renaud (dir.) *Interroger les Grecs : Études sur les Présocratiques, Platon et Aristote*, Montréal, Fides, 2006. p. 305.

³³⁰ En ce point, nous différons de Dyson qui considère que l'attention des dieux garantit une immortalité personnelle, M. Dyson, 1986. « Immortality and Procreation in Plato's *Symposium* » *Antichthon*, p. 67.

³³¹ La question de la familiarité avec les dieux n'est pas posée directement dans le *Banquet*. On ne peut que conclure que celui qui engendre et entretient la vertu véritable a ce trait en commun avec les dieux. Au sujet de la familiarité, Gonzalez affirme à propos de l'amitié entre sages dans le *Lysis* : « Presumably, two wise people could not be φίλοι since they would not find each other useful. An ignorant person will love a wise person and hand over his possessions to him, but the wise person would have no reason for returning this love. On the other hand, kinship or οἰκειότης appears to be necessarily reciprocal : if A is οἰκεῖος to B, B must be οἰκεῖος to A. » F. J. Gonzalez, 2000. « Socrates on Loving One's Own: A Traditional Conception of ΦΙΛΙΑ Radically Transformed » *Classical Philology* 95/4, p. 391. C'est en ce sens que nous entendons ici que l'humain véritablement vertueux a une certaine familiarité avec les dieux. Nous verrons (chapitre IV, section 4) que le *Phèdre* évoque aussi cette possibilité.

³³² Il possède les belles choses puisqu'il les connaît le Beau et les engendre de beaux discours dans les trois premiers stades.

immortel. Mais il peut se ménager une gloire immortelle auprès des dieux et non auprès des humains.

2.2 L'importance de l'humilité face aux dieux

L'homme cherche à se rendre semblable aux dieux et à obtenir l'immortalité. L'entreprise peut sembler hubristique si l'homme s' imagine l'égal des dieux. Il n'y a cependant nulle trace d'*hubris* dans une telle quête. Platon traite habilement de la question de la relation entre l'inférieur et le supérieur au début du dialogue.

Dans ce qui semble être à première vue une simple entrée en matière littéraire, Platon expose une réflexion sur l'*hubris* et une forme d'amitié et de convivialité. La réflexion commence par une proposition, plus inconvenante qu'*hubristique*, de Socrate à Aristodème de venir souper sans y avoir été invité (174a-b). Socrate laisse tomber les règles de convenance et demande à son ami de s'inviter, tel un *akletoi*³³³, à une fête où il n'a pas été convié. Platon montre que le problème est plus sérieux et plus profond qu'un simple manque de politesse. Socrate raconte qu'Homère a commis un affront (*hubris*) envers un proverbe qu'il change par conséquent pour lui faire dire : « Aux festins des gens de bien se rendent sans y avoir été invités les gens de bien. » (174b) Le proverbe modifié traitant de gens de qualité égale prétend que même sans invitation un homme de bien est à sa place au festin d'un autre homme de bien. Appliquant ce principe à la relation de l'humain au divin, on peut dire qu'il n'est pas *hubristique* de s'inviter au festin des dieux si l'homme est réellement bon. Tout comme Socrate est invité à prendre part au banquet d'Agathon, son ami qui fait tout en son pouvoir pour l'imiter y est aussi à sa place et ses hôtes prétendent même avoir eu l'intention de l'inviter (174e).

³³³ Cf. E. Belfiore, *Socrates' Daimonic Art : Love for Wisdom in Four Platonic Dialogues*, New York / Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 116.

Homère présente une situation *hubristique* : Ménélas, « [...] jadis si piètre combattant » (*Il.* XVII, 587-588) s'invite de force et sans gêne à la table d'Agamemnon, « [...] désigné pour régner sur d'innombrables îles et l'Argolide entière. » (*Il.* II, 107-108) Pour qu'il y ait *hubris*, il doit y avoir l'attitude irrévérencieuse³³⁴ de traiter quelqu'un de supérieur – ou égal – comme s'il était inférieur. C'est ainsi qu'Aristodème le ressent (174c-d), mais son amour pour Socrate fait qu'il surmonte la honte sociale et suit son bien-aimé chez Agathon.

Le philosophe ne se croit pas digne d'*eudaimonia* et d'immortalité. C'est pourquoi il est prêt à fournir tous les efforts nécessaires pour ressembler aux dieux en étant réellement vertueux. Les Mystères, visant la perfection, sont ancrés dans la reconnaissance du défaut inhérent à la nature humaine. À ce sujet, Merker écrit : « “Idéaliste”, “utilitariste”, la pensée platonicienne est nécessairement “pragmatique” et “réaliste” au sens le plus commun qu'on donne à ces termes aujourd'hui, car il y a à conduire ce qui est imparfait vers la perfection dont il est capable et non une autre, en tenant compte de son imperfection sans quoi toute l'entreprise est dénuée de sens³³⁵. » C'est pour cette raison qu'il y a sans cesse le danger d'*hubris* dans les dialogues portant sur Éros. La crainte d'être *hubristique* permet de ne pas oublier l'infériorité humaine et de chercher de façon convenable et réaliste ce qui appartient aux dieux : la sagesse, l'immortalité, la vertu et l'*eudaimonia* dans laquelle ils vivent éternellement. Alors qu'ils tentent d'atteindre le bonheur et l'immortalité, les humains ne doivent pas oublier qu'ils sont des êtres incarnés voués à la mort.

³³⁴ D. W. MacDowell, 1976. « “Hubris” in Athens » *Greece & Rome*, Second Series 23/1, p. 27.

³³⁵ A. Merker, *Une morale pour les mortels : L'éthique de Platon et d'Aristote*, Paris, Les Belles Lettres, 2011, p. 227.

Le Phèdre

3 Se rendre semblable à son dieu : la fin de l'oubli des choses divines

La réminiscence aide à retrouver et à s'attacher autant qu'humainement possible à un état de bonheur parfait où l'âme contemplant autrefois une partie de la plaine de vérité en compagnie des dieux. En ce sens, la réminiscence n'est pas seulement utile à la connaissance, mais elle l'est aussi à l'*eudaimonia* vécue par le fait de suivre harmonieusement les dieux dans le respect de l'ordre instauré par Zeus. Nous nous proposons d'analyser comment la pédérastie développe la capacité de s'attacher de façon constante aux choses divines. Le chapitre trois a traité du souvenir des Formes divines. Ce qui suit a comme objet le souvenir du dieu et l'harmonie divine. Nous démontrons que la pratique de la pédérastie est un style de vie ayant comme but de se rendre semblable aux dieux³³⁶ (*homoiôsis theôi*)³³⁷ et permettant un éclaircissement³³⁸ continu du souvenir de la divinité.

3.1 Le respect religieux de celui qui se rend semblable à son dieu

Dans ce qui suit, nous démontrerons donc que l'homme éclaircit son souvenir du divin en passant sa vie à se rendre semblable à son dieu par la pratique continue de la droite pédérastie. Le philosophe ne s'en tient pas à une connaissance intellectuelle. Le respect qu'il porte aux choses divines fait qu'il se conforme³³⁹ à l'ordre divin qu'il se remémore.

³³⁶ Nous verrons dans ce qui suit que pour le philosophe, qui a une âme ressemblant à Zeus, se rendre semblable à son dieu implique le savoir et le commandement (252e), deux aspects que le philosophe peut parfaire par la pratique de la pédérastie.

³³⁷ Cette notion de *l'homoiôsis theôi* est familière aux lecteurs de Platon, mais, comme le déplore Sedley, presque aucun travail substantiel sur la question n'existe. Cf. D. Sedley, « The Ideal of Godlikeness » dans G. Fine (dir.), *Plato 2 : Ethics, Politics, Religion, and the Soul*, Oxford / New York, Oxford University Press, 1999, p. 309.

³³⁸ Sur la possibilité d'éclaircir une réminiscence, cf. chapitre 1, section 4.1.b).

³³⁹ Le modèle divin qu'il se remémore est ainsi un modèle éthique. Affirmant que la vie des dieux est une excellente porte d'entrée dans l'éthique platonicienne, cf. J. Duerlinger, 1985. « Ethics and the Divine Life in Plato's Philosophy » *The Journal of Religious Ethics* 13/2, p. 312. Pradeau ajoute que de se rendre

Socrate fait part du respect religieux précoce de celui qui s'engage dans la pédérastie, présent donc avant même qu'il ne prenne part à une relation pédérastique. Néanmoins, de façon significative, très peu est dit sur celui qui imite son dieu avant que ne soit expliqué le rôle de l'éromène. Socrate se limite³⁴⁰ à dire : « Et ainsi, chacun passe sa vie à honorer et à imiter, autant qu'il le peut, le dieu dont il a suivi le chœur. Aussi longtemps qu'il n'est pas corrompu et qu'il en est à sa première génération ici-bas, c'est de cette manière qu'il se comporte et qu'il se conduit avec ses bien-aimés et avec les autres. » (252d) Dans le *Phèdre*, c'est avec l'éromène que le philosophe se souvient et se conforme à l'image de son dieu³⁴¹. Il est donc pertinent que les éclaircissements sur ce qu'est l'imitation du dieu soient présentés dans la description de la relation de l'éraсте et de l'éromène. C'est la force érotique de la relation amoureuse qui permet de se donner entièrement et sans repos à la tâche de se rendre, soi-même ainsi que l'être aimé, semblables à son dieu.

3.1.a) La façon humaine de se rendre semblable aux dieux

Il y a toutefois un problème de taille qui attend celui qui veut se conformer à l'image divine : comment se rendre semblable aux dieux s'il est impossible aux humains de contempler les Formes ? En fait, se rendre semblable à son dieu ne concerne pas essentiellement sa connaissance totale de la réalité. Contrairement à la contemplation,

semblable aux dieux ne concerne pas seulement l'éthique, mais aussi la préservation même de l'ordre humain devant se conformer à la mesure divine. cf. J.-F. Pradeau, « L'assimilation au dieu » dans J. Laurent (dir.), *Les dieux de Platon* 2e éd., Caen, Presses universitaires de Caen, 2012, p. 44.

³⁴⁰ Cela est peu d'information sur ce que veut dire « imiter son dieu » si on compare, par exemple, avec *République* 500c où des indications sur la justice, la raison et l'ordre sont fournies : « [...] en regardant et en contemplant ces êtres bien ordonnés et éternellement disposés selon cet ordre, ces êtres qui ne commettent pas davantage l'injustice qu'ils ne la subissent les uns des autres et qui subsistent dans cette harmonie ordonnée selon la raison, <les philosophes> les imitent et cherchent le plus possible à leur ressembler. » (trad. Leroux)

³⁴¹ Platon utilise *mimesthai* et *aphomoiousthai*, ce qui démontre qu'il distingue les deux : on peut imiter sans se rendre semblable. Cependant, nous verrons que dans le *Phèdre*, imiter son dieu est accompli dans la perspective où cette action permet de développer des habitudes qui rendent semblables à lui.

mettre tout en œuvre pour se remémorer les Formes n'est pas un événement unique ou rare. La transformation de l'homme pour ressembler à son dieu est effectuée par un être incarné et a lieu dans la vie quotidienne³⁴². Revenir sans cesse au souvenir des Formes comme le font les dieux (cf. 249c) est une attitude constante. En tant qu'attitude, le désir de revenir sans cesse aux Formes ne nécessite pas de *parvenir* de façon constante à la réminiscence. Il s'agit plutôt de la *tentative* constante de conserver, autant qu'humainement possible, les souvenirs des choses divines.

Cette attitude de l'éraïste est donc fondamentalement philosophique et religieuse. Dans le passage du *Phèdre* décrivant l'ascension vers les Formes, l'aspect religieux est si prégnant qu'on en oublie presque qu'il s'agit aussi de présenter un modèle de connaissance. Dans sa quête d'*eudaimonia*, l'homme est appesanti par le corps comme par un boulet ruinant les tentatives d'élever l'intellect (cf. 249d) à la réalité parfaite et permanente. Cherchant la perfection divine, l'initié ne doit jamais perdre de vue son modèle parfait et passer sa vie à honorer et à imiter son dieu. Cependant, l'homme peut être corrompu et perdre son désir pour le divin (cf. 250e). Il faut donc combattre cette corruption par le développement des vertus morales³⁴³ ; il faut vouloir être aussi parfait que son dieu. Sans ce désir, nulle réminiscence n'est possible et l'âme est condamnée aux déchirements internes causant l'intempérance (cf. chapitre I, section 4.1). Le bonheur dépend donc du désir de se souvenir de son dieu³⁴⁴ et de lui ressembler.

L'imitation de son dieu ne se résume pas à un acte rituel que l'humain accomplit dans des moments consacrés à cette fin. Imiter son dieu est un acte ininterrompu de

³⁴² D. Sedley, « The Ideal of Godlikeness » dans G. Fine (dir.), *Plato 2 : Ethics, Politics, Religion, and the Soul*, Oxford / New York, Oxford University Press, 1999, p. 310.

³⁴³ A. J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1936, p. 148.

³⁴⁴ Sur l'importance de la remémoration des Formes, cf. chapitre III, section 3.1.b).

dévotion durant la vie entière. C'est la dévotion constante qui explique pourquoi l'initié se conduit correctement avec les bien-aimés et les autres. Cette conduite vient d'une âme bonne qui imite son dieu : et une telle âme a le souci du bien-être de ceux qui l'entourent³⁴⁵.

Le dernier élément à remarquer est qu'il s'agit d'une tâche considérable. Il faut imiter un être parfait. Cependant, Socrate dit qu'il faut imiter son dieu « ὅσον δυνατὸν θεοῦ ἀνθρώπῳ μετασχεῖν » (253a4), autant qu'il est possible à un homme de participer au divin. À chaque moment de la vie, ce qui est demandé est le maximum de participation à la réalité divine dont l'homme est capable.

Pender³⁴⁶ explique cette participation à l'existence divine par le fait que la réminiscence réactive l'existence et la connaissance de l'âme avant son incarnation. Puisqu'il s'agit de réactiver la puissance de l'intellect, l'âme complète en retire une amélioration et, donc, un rapprochement avec la compagnie divine qu'elle côtoyait jadis. Cette participation implique que l'humain n'est pas de nature complètement étrangère au divin, qu'il a une âme ayant pris part à la même contemplation que les dieux. Cependant, comme nous l'avons vu (cf. chapitre I, section 4), l'âme incarnée a oublié le divin et a conséquemment oublié la possibilité de vivre en accord avec la réalité (intelligible). Donc, puisque la pratique de la pédérastie éclaire de plus en plus la réminiscence du divin, cette pratique favorise une *plus grande* participation au divin. Cependant, comme c'est le cas des choses sensibles qui participent des Formes, la participation de l'homme à l'existence divine implique à la fois une ressemblance et une différence vis-à-vis des

³⁴⁵ F. C. White, 1990. « Love and the Individual in Plato's *Phaedrus* » *The Classical Quarterly* 40/2, p. 404.

³⁴⁶ cf. E. E. Pender, 2011. « A Transfer of Energy : Lyric Eros in *Phaedrus* » dans P. Destrée, F.-G. Herrmann (codir.), *Plato and the Poets*, Leiden/Boston, Brill, 2011, p. 336-337.

choses divines³⁴⁷. Participer au divin autant qu'il est possible à un humain laisse entendre que le divin conserve toujours pour lui une part d'altérité, mais cette part peut être réduite par la pratique de la pédérastie.

3.2 L'ordre divin et la pratique de la droite pédérastie

Nous verrons qu'au-delà la réminiscence, ce qui est fondamental dans la pédérastie est la dévotion au dieu et à l'éromène. Cette dévotion est la base des futures réminiscences et de la vie heureuse vécue dans le chaste et bienheureux amour de l'être cher et des choses divines. Illustrant la dévotion complète de l'éraсте envers son bien-aimé, Socrate affirme :

Ainsi donc, en ce qui concerne l'amour des beaux garçons, chacun choisit selon ses dispositions et, comme s'il s'en faisait un dieu, il lui élève une statue qu'il orne, pour l'honorer et célébrer son mystère. Ceux-là donc, dis-je, qui dépendent de Zeus cherchent, pour bien-aimé, quelqu'un dont l'âme serait celle d'un Zeus. Aussi examinent-ils si, par nature, il aspire au savoir et s'il a le goût du commandement ; et, quand, l'ayant trouvé, ils en sont épris, ils font tout pour qu'il soit conforme à ce modèle. (252d-e)

L'aimé n'est pas choisi au hasard ou selon la beauté corporelle, mais selon sa conduite. Les âmes semblables à Zeus conservant toujours leur essence, le lien unissant les deux hommes est potentiellement sans fin.

On pourrait voir dans cette citation un signe que l'*éros* n'est pas dirigé vers la personne, mais vers son caractère – ici, son âme qui ressemble à Zeus. Il y a effectivement un amour pour la beauté divine ou pour le dieu dont on a le souvenir. Cela n'enlève cependant rien au fait que, dans la pratique de la droite pédérastie, tout n'est pas que pure réminiscence. Il y a un moment où, arrivé au *télos* de l'initiation, il y a réminiscence et amour réel du divin ; et il y a d'autres moments où, comme l'explique Bodéus : « [...] dans cette expérience, qu'on peut appeler existentielle et où se manifeste la Beauté transcendante et universelle, Platon voit l'expérience, non pas de cet universel

³⁴⁷ Sur la ressemblance et la différence des images participant aux Formes, cf. L. Brisson, J.-F. Pradeau. *Le vocabulaire de Platon*, Paris, Ellipses, 1998, p. 41.

transcendant (accessible seulement à l'intelligence), mais d'un être vivant (personnel, dirions-nous) qui incarne (plus) parfaitement cette Beauté : un dieu singulier³⁴⁸. » La présence de son éromène implique plus que d'être en présence d'un exemple de beauté. Sa présence rappelle à l'amoureux le souvenir du divin et il aime cet individu comme un dieu. Price considère que l'éraсте est ici dans une illusion dont il n'a pas conscience, qu'il confond le garçon et la Forme du Beau que celui-ci évoque³⁴⁹. Ce n'est pas le cas, Socrate décrit quelqu'un « fou d'amour », mais qui conserve au moins partiellement son discernement. En effet, s'il n'avait pas conscience de la différence entre son éromène et (non pas la Forme, mais) le dieu qu'il représente, il resterait en adoration devant lui. Le fait que l'éraсте cherche à rendre l'éromène conforme au modèle divin indique qu'il reconnaît qu'il y a ressemblance et non pas identité entre son éromène et le dieu dont il se souvient. L'imitation est dangereuse et proscrite si elle mène à la confusion de l'image et du modèle³⁵⁰. Le but n'est pas une simple et bête imitation, il s'agit de rendre son âme semblable à son dieu. À cette fin, il faut s'exercer à se souvenir de façon toujours plus exacte et complète la nature de cette divinité afin d'avoir une âme harmonieuse et d'en tirer une joie sans fin.

Tout ce dont l'éraсте peut s'assurer est que son éromène a, en son âme, le goût du commandement et l'aspiration au savoir. Rien n'assure qu'il cherchera lui aussi la réminiscence du savoir divin plus que toute autre chose et qu'il acceptera la *mania* érotique nécessaire à cette quête que son entourage confond avec la folie. Comme le

³⁴⁸ R. Bodéus, « La philosophie et les dieux du *Phèdre* » dans L. Rossetti (dir.) *Understanding the Phaedrus : Proceedings of the II Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 1992, p. 248.

³⁴⁹ A. W. Price, *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Oxford, Clarendon Press, 1989, p. 75.

³⁵⁰ Comme le fait remarquer Gonzalez en écrivant à propos de la critique platonicienne des arts dans la *République*, c'est lorsque l'imitation est prise pour ce qu'elle n'est pas qu'elle est dangereuse. Cf. F. J. Gonzalez, *Dialectic and Dialogue : Plato's Practice of Philosophical Inquiry*, Evanston, Northwestern University Press, 1998, p. 131.

rappelle Festugière : « Il guide le disciple, il le prépare, dans ses mœurs et dans son esprit, à l'acte théorique, il ne peut ni produire cet acte même ni en communiquer le résultat. La contemplation [et sa réminiscence] est vie personnelle³⁵¹. » Voir en l'éromène la ressemblance de son dieu assure que le développement de son potentiel philosophique est compris comme une tâche divine. Sous l'influence de sa vénération religieuse, il *doit* l'aider à se rendre semblable à son dieu. Aussi, contrairement à la pédérastie traditionnelle, aucun des deux n'est réellement passif³⁵². Tous deux sont actifs dans l'effort de se rendre semblable au modèle divin, c'est-à-dire semblable à Zeus qui une âme harmonieuse, qui gouverne le monde pour y assurer son ordre et qui atteint les Formes. Comme l'affirme Renaud : « Socratic pedagogy is erotic pedagogy : it seeks to make the beloved into a lover. »³⁵³

Bien que l'homme au tempérament philosophique tente d'imiter Zeus, il le fait au mieux de ses capacités limitées. On peut cependant supposer que l'homme qui imite Zeus prend en charge ce qui devient plus vertueux, connaissant et heureux sous sa gouverne. Nous verrons qu'il peut avoir la maîtrise sur son propre corps ainsi que, dans une certaine mesure, sur la progression spirituelle de son éromène. Bref, devenir semblable à Zeus signifie de se perfectionner dans sa recherche de savoir ainsi que de guider les autres dans cette même recherche (cf. 252e). Les ailes de l'âme qui poussent sont ainsi le symbole de

³⁵¹ A. J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1936, p. 191.

³⁵² Sur l'élimination de la passivité dans le *Banquet* cf. D. Halperin, « Why is Diotima a Woman ? Platonic Erōs and the Figuration of Gender » dans D. Halperin, J.J. Winkler, F.I. Zeitlin (codir.), *Before Sexuality: The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*, Princeton, Princeton University Press, 1990, p. 269.

³⁵³ F. Renaud. « Humbling as Upbringing : The Ethical Dimension of the Elenchus in the *Lysis* » dans G. A. Scott (dir.), *Does Socrates Have a Method ? Rethinking the Elenchus in Plato's Dialogues and Beyond*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 2002, p. 197.

cette capacité d'accéder au savoir, mais aussi d'aider les autres³⁵⁴ à y accéder en leur montrant la voie.

3.2.a) S'améliorer pour améliorer l'être aimé

C'est dans l'aspect pédagogique et *psychagogique* que se dévoile véritablement le fonctionnement de la droite pédérastie pour ceux qui ont Zeus pour modèle. C'est dans le souci de l'autre³⁵⁵ que s'opère de façon optimale l'élimination de l'intempérance causée par l'oubli des choses divines. Comme c'est le cas dans le *Banquet*³⁵⁶, cherchant à aider celui qu'il aime, l'éraсте s'améliore également. Si l'éraсте n'est pas encore engagé dans la philosophie, il débute son instruction et cherche, par ses propres moyens, à connaître la nature du dieu qui est le sien en maintenant constamment le regard vers celui-ci (252e-253a).

C'est d'abord et avant tout parce qu'il veut aider le garçon qu'il s'efforce de se souvenir aussi parfaitement que possible de son dieu et en tenant constamment le regard vers celui-ci en consacrant son temps et ses efforts à philosopher. Comme l'écrit Hadot : « C'est que la philosophie socratique n'est pas élaboration solitaire d'un système, mais éveil de conscience, accession à un niveau d'être qui ne peuvent se réaliser que dans une

³⁵⁴ C'est une telle aide que procurent les dieux parfaitement ailés pendant la procession céleste vers les Formes. Ils donnent l'exemple de comment se conduire correctement non seulement en ce qui concerne les Formes, mais également sur la conduite à adopter les uns envers les autres (cf. 246a-247b).

³⁵⁵ Griswold considère que le thème traversant le *Phèdre* est celui de la connaissance de soi. Nous ajoutons cependant que ce thème est indissociable de la connaissance de l'autre et de la connaissance de son dieu et que la connaissance de soi a de la valeur parce qu'elle permet à l'éraсте d'aider son éromène à ressembler à son dieu. cf. C. L. Jr. Griswold, *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 1996, p. 3.

³⁵⁶ Cependant, contrairement à ce dialogue, le *Phèdre* accorde une place minime aux discours dans ce perfectionnement.

relation de personne à personne³⁵⁷. » Bref, c'est par amour qu'il arrive à découvrir son dieu³⁵⁸ et c'est avec l'autre³⁵⁹ qu'il cherche à s'en souvenir mieux.

Il semble que le fait de se donner comme tâche de modeler l'être aimé sur le modèle divin soit un excellent moyen d'approfondir la connaissance de ce modèle. Socrate ne décrit donc pas une situation où l'éraсте omniscient donne la forme désirée à l'éromène. La recherche de connaissances et les transformations se produisent de façon mutuelle.

3.2.b) Instaurer l'ordre divin sur terre

L'éraсте peut sembler être le seul qui a une chance de se perfectionner en mettant en pratique ce qu'il découvre puisqu'il est le seul qui arrive à la réminiscence des Formes. Il ne peut pas forcer l'éromène à profiter, lui aussi, de son souvenir ; mais il tentera de le faire autant qu'il en est capable.

La réminiscence ne sert pas uniquement l'initié. La pédérastie exige de l'éraсте que les effets bénéfiques de sa réminiscence sur la connaissance et la vertu soient partagés avec l'éromène. Ne se prêtant pas bien à une telle compréhension de la pratique de la pédérastie, une version antique du platonisme ainsi qu'une version chrétienne voient en la vie contemplative une fuite hors du monde. Sur cette question, Armstrong écrit : « Ever since ancient Platonists such as Eudorus, Philo, and Alcinous, Plato's notion of 'becoming like god' (ὁμοίωσις θεῷ) or 'following god' (ἀκόλουθος θεῷ) has been

³⁵⁷ P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique* édition rev. et augm., Paris, Albin Michel, 2002, p. 129.

³⁵⁸ Dans le même ordre d'idée, Griswold remarque que cherchant à modeler son bien-aimé sur le modèle divin, il découvre ce modèle ; c'est à la fois une découverte et une réalisation du modèle divin, les deux vont de pair. cf. C. Griswold. 1981. « Self-knowledge and the "Idea" of the Soul in Plato's "Phaedrus" », *Revue de métaphysique et de morale* LXXXVI, p. 488-489.

³⁵⁹ Sur l'importance de l'aimé dans le processus, Belfiore remarque le contraste de l'amoureux en plein désarroi (251d) avant qu'il ne se donne pour tâche d'aider le bien-aimé à se conformer au modèle divin et de l'amoureux qui découvre ainsi la nature de son dieu. Cf. E. Belfiore, *Socrates' Daimonic Art : Love for Wisdom in Four Platonic Dialogues*, New York / Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 231.

understood to be a flight from this world to a higher one³⁶⁰. » Dans une vision plus chrétienne, Diès vient à la défense de cette fuite hors du monde : « Mais qu'est-ce que cette fuite, qu'est-ce que cette *aversion* du monde, sinon une *conversion* vers Dieu, conversion essentiellement morale et spirituelle³⁶¹ ? » Cependant, Armstrong, se référant au *Timée*, au *Philèbe* et aux *Lois*, montre que devenir semblable au dieu n'implique pas de fuir le monde, mais de s'appliquer à son amélioration³⁶². C'est particulièrement le cas des *Lois* où suivre son dieu veut dire unifier la cité sous la loi et éduquer les citoyens à la vertu³⁶³.

Imiter son dieu n'a cependant pas toujours des implications politiques. Cette relation constructive au monde³⁶⁴ est également présente dans le *Phèdre*, mais concerne surtout l'éromène. L'éraсте n'est pas entièrement voué à la réminiscence. Le philosophe a une âme qui ressemble à Zeus, c'est-à-dire qu'il aime le savoir et aussi le commandement. Son commandement s'améliore au fur et à mesure que la réminiscence lui devient plus claire puisqu'il possède le souvenir du Beau et de la Sagesse. La réminiscence permet ainsi au philosophe de conduire l'âme de l'éromène vers les Formes en l'aidant à avoir une âme harmonieuse. Bien que le souvenir des Formes soit central, il ne faut pas faire l'erreur d'oublier ce qui relève du commandement. Par la pratique continue de la pédérastie, il y a alternance entre savoir et commandement. Ce qui est

³⁶⁰ J. M. Armstrong, 2004. « After the Ascent: Plato on Becoming Like God » *Oxford Studies in Ancient Philosophy* XXVI, p. 172.

³⁶¹ A. Diès, *Autour de Platon : Essai de critique et d'histoire* 2e éd., Paris, Les Belles Lettres, 1972, p. 597.

³⁶² J. M. Armstrong, 2004. « After the Ascent: Plato on Becoming Like God » *Oxford Studies in Ancient Philosophy* XXVI, p. 171.

³⁶³ *Ibid.* p. 171-172.

³⁶⁴ Le *Phèdre* ne présente cependant pas un projet politique où le philosophe doit gouverner la cité. Son rapport au monde est limité à l'amélioration de son âme et celle de l'éromène.

constant est que cette alternance est toujours faite dans un respect divin et par une âme réussissant à demeurer tempérante malgré la puissance de l'*éros*.

3.2.c) Aimer comme Zeus

Diverses sortes d'âmes font bénéficier de multiples façons leur bien-aimé de l'éveil du souvenir de leur divinité. Ces âmes ont des façons variées de réagir au souvenir de leur divinité : « S'ils puisent à la source de Zeus [s'il s'agit d'âmes philosophiques], pareils aux Bacchantes, ils versent ce qu'ils y ont pris sur l'âme de leur bien-aimé, et le rendent ainsi le plus possible semblable au dieu qui est le leur. » (253a) Alors que la simple présence de la belle et jeune personne a pour effet que l'érastrate reçoit des particules de beauté, telle une vague, par les yeux (251a-b) ; la présence mnésique du dieu permet à l'amoureux d'accumuler en lui ce « fluide » et de le verser ensuite sur son éromène. C'est donc dans un tel contexte religieux que l'éromène profite lui aussi de la pédérastie.

La différence caractérisant ceux qui suivent les dieux autres que Zeus réside dans le fait qu'il n'est nulle part question pour eux de verser sur l'être aimé ce qu'ils ont reçu de leur divinité. Socrate n'explique pas la différence et le sens précis du symbole de ce liquide versé sur l'éromène. On peut toutefois considérer qu'il y a un lien avec le fait que ceux qui ont une âme semblable à Zeus sont ceux qui endurent le mieux la douleur ressentie sous l'influence du dieu ailé. Mieux supporter Éros implique la possibilité d'accumuler plus d'*himéros* sans s'en décharger prématurément. Autrement dit, il est possible à une telle personne de continuer à philosopher malgré l'attirance grandissante éprouvée pour le beau corps.

Cette tentative commune d'assimilation pieuse à son dieu règle le problème du statut inférieur de l'éromène dans la pédérastie. Comme le remarque Halperin : « [...] the

interests of both lovers fully converge and so, in theory at least, neither is significantly subordinate to the other³⁶⁵. » Il est vrai que la hiérarchie entre les âmes philosophiques semble difficilement identifiable. On pourrait soutenir que l'éraïste initié au souvenir des choses divines est supérieur puisqu'il prend les devants et modèle son jeune aimé. Toutefois, on pourrait autant affirmer qu'il se place lui-même dans une position subordonnée puisqu'il vénère son éromène comme s'il était un dieu. En fait, la seule infériorité indéniable est celle des humains vis-à-vis du modèle divin qu'ils prennent comme référence.

Ceux qui pratiquent les initiations parviennent à la réminiscence de la beauté divine et ne conservent pas pour eux-mêmes le bonheur qu'ils en tirent ; ils apportent le bonheur à l'aimé, à condition que celui-ci ait été conquis (cf. 253c). L'éros pédérasrique n'est pas une puissance purement rituelle qui agit « sur » quelqu'un. Il ne suffit pas d'être aimé par celui qui se souvient de son dieu, il faut l'accepter avec sa *mania*. L'éromène doit prendre part de façon authentique à sa tentative de ressembler et de faire ressembler au dieu. Il doit le suivre dans sa quête de vertu et de savoir.

Dyson formule de façon intéressante la raison pour laquelle la pratique de la pédérasrie apporte le bonheur et est liée au souvenir de la contemplation désincarnée : « For the more like the guiding god the beloved comes, the more clearly is the situation of the pre-natal vision restored, and the more effectively proceeds the two-fold drive towards understanding of self and reality³⁶⁶. » En effet, depuis le début, ce qui se met en place dans l'établissement de la pédérasrie est un cadre dans lequel la réminiscence peut imiter la contemplation de la réalité et où l'*eudaimonia* associée à cette contemplation

³⁶⁵ D. Halperin, 1986. « Plato and Erotic Reciprocity », *Classical Antiquity* 5/1, p. 75.

³⁶⁶ M. Dyson, 1982. « Zeus and Philosophy in the Myth of Plato's *Phaedrus* » *The Classical Quarterly* 32/2, p. 311.

peut être réactivée en s'attachant à son souvenir. L'harmonie de la procession divine s'incarne ainsi dans la relation pédérastique liant ensemble deux êtres semblables à Zeus.

4 L'établissement de relations érotiques réciproques et l'espoir d'une future contemplation

La dimension érotique de la relation pédérastique s'approfondit lorsque les amants se rendent semblables à leur dieu. Évoquant de mieux en mieux le souvenir du dieu, l'éraïste se rapproche du but : revenir sans cesse au souvenir des choses divines. La réminiscence des choses divines est ce que l'humain peut espérer de mieux. Après la mort cependant, l'âme désincarnée cherche à contempler directement les Formes en compagnie des dieux. C'est en cette contemplation commune que consiste l'accomplissement le plus parfait de la fin de l'oubli des choses divines puisqu'il y a vision directe des Formes et des dieux.

L'âme non divine pourrait-elle un jour être à sa place parmi les dieux contemplant parfaitement l'entièreté de la réalité ? Nous verrons que les effets des relations érotiques réciproques laissent penser que cette possibilité est envisagée par Socrate.

4.1 Mythe de Ganymède et effets de la familiarité avec les dieux

Nous démontrerons dans ce qui suit que la référence de Socrate au mythe de Ganymède offre un modèle de relation entre deux êtres de nature différente – entre un homme et un dieu. Il s'agit d'un modèle où le dieu est supérieur à l'homme, mais où l'attirance érotique fait en sorte que l'homme prend tout de même place parmi les divinités. Nous examinerons ensuite comment l'*himéros* rend possible une relation entre le philosophe et son dieu.

Homère raconte dans l'*Iliade* que Zeus était empli d'*himéros* pour Ganymède, le plus beau des hommes, aussi beau que les dieux, et l'enleva afin qu'il vive avec les

Immortels (*Il.* XX, 232-234). Ainsi, bien qu'homme, la beauté divine de Ganymède est à sa place parmi les dieux. À la différence du récit d'Homère, l'éromène n'est pas pour Socrate la victime passive d'un dieu qui l'enlève. L'éromène s'est rendu semblable à son dieu, non seulement en beauté, mais aussi en bonté et en savoir. Par ses efforts, il cherche activement à s'élever vers le divin.

Le mythe de Ganymède, pose la question de savoir si l'homme est assez agréable aux dieux pour être leur cible érotique et ainsi prendre place de façon permanente parmi eux. La réponse n'est jamais donnée de façon définitive, mais sous-entendue. L'amant vénère deux choses : son dieu et son éromène (parce qu'il voit en lui son dieu). Quant à l'éromène, Socrate affirme que sa réaction naturelle à la vénération est l'amitié³⁶⁷. La vénération du dieu, allant jusqu'à passer sa vie entière à tenter de se rendre semblable à lui, aura-t-elle le même effet ? Une telle amitié est envisageable par la pratique de la droite pédérastie dans laquelle l'initié passe sa vie à vouloir plaire à son dieu³⁶⁸.

Lorsque viendra le temps de contempler la plaine de vérité, l'âme du philosophe ainsi que le dieu seront tous deux portés par un réel et authentique désir érotique de la réalité véritable. Le philosophe et le dieu, avec les ailes que donne Éros (ou Ptéros dans le cas des dieux), se nourrissent de pure et divine réalité. Les hommes peuvent donc se rendre très semblables aux dieux en ayant une âme harmonieuse comme eux et en désirant³⁶⁹ contempler les Formes. De leur vivant, les êtres de nature philosophique

³⁶⁷ « Voilà donc que ce dernier devient, à l'égal d'un dieu, l'objet d'une dévotion sans bornes : son amant ne simule pas, il est véritablement épris, et l'aimé, de son côté, se prend naturellement d'amitié [ὤν φύσει φίλος] pour celui qui est à sa dévotion. » (255a)

³⁶⁸ E. Belfiore, *Socrates' Daimonic Art : Love for Wisdom in Four Platonic Dialogues*, New York / Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 13.

³⁶⁹ Contrairement aux humains dans le *Banquet*, ce désir n'est pas nécessairement associé au manque puisque l'accès aux Formes est assuré aux dieux. Ils ne font donc jamais l'expérience du manque des Formes.

recherchent ensemble le savoir. Après la mort du corps, les dieux comme les hommes qui philosophent retournent, de façon commune, à cette réalité qui fait qu'un dieu est un dieu (249c). Socrate évoque le mythe de Ganymède, mais il montre à quel point l'amitié entre les philosophes et leur dieu est différente de la relation érotique de ce mythe. Pour Socrate, il n'est pas question d'un Zeus éprouvant du désir pour le philosophe. Comme c'est le cas de l'éraсте et de l'éromène dans la pédérastie, l'Olympien et les philosophes font route ensemble vers l'objet réel du désir : les Formes.

4.2 L'*himéros* et les relations réciproques

Le surgissement de l'*himéros*³⁷⁰ au sein de la relation pédérastique nécessite au préalable l'acquisition de la tempérance. Ce n'est que lorsque le cheval noir de l'amoureux n'est plus porté à la démesure que l'amoureux se rapproche du bel éromène dans des contextes qui eurent jadis facilement mené aux contacts tant désirés par la partie irascible de l'âme. Ce contact n'ayant pas lieu, l'*éros* devient *himéros* :

Puis, quand il a persévéré dans cette conduite et qu'il approche cet ami, en y ajoutant le contact des gymnases et autres lieux de réunion, à ce moment le flot du courant dont j'ai parlé, et auquel le nom de vague de désir [ἵμερον] fut donné par Zeus alors qu'il aimait [ἔρωον] Ganymède, commence à se porter en abondance vers l'amoureux. Mais, tandis qu'il y a une part qui se perd en lui, l'autre, une fois qu'il a été rempli jusqu'au bord, s'écoule à l'extérieur. (255b-c)

Il est question ici de ceux, mentionnés précédemment, qui puisent à la source de Zeus et reversent l'excédant sur le bien-aimé (253a). Cet *himéros* dont Zeus était emplie pour Ganymède, c'est maintenant l'éraсте qui en est plein. Il en est comblé au point de pouvoir verser l'excédant sur l'âme de l'éromène, remplissant aussi celle-ci d'amour « τὴν τοῦ ἐρωμένου ἄψυχὴν ἔρωτος ἐπέπλησεν » (255d1-2). Les deux partagent

³⁷⁰ Comme le remarque Rhodes, Socrate emploie soudainement *himéros* plutôt qu'*éros*. cf. J. M. Rhodes, *Eros, Wisdom, and Silence*, Columbia/London, University of Missouri Press, 2003, p. 3. L'effet de cette substitution est qu'Éros devient maintenant une entité plus physique dont la force d'entraînement est comparable à une vague. Cette caractérisation d'*Himéros* comme une « vague de désir » rejoint la définition du *Cratyle* (420a-b) où il porte à la fois le sens de « se mouvoir en avant » et « courant ».

ici un *éros* substantifié qui a son point de départ dans la beauté de l'éromène et qui finit par emplir l'âme des deux hommes.

Un renversement des rôles traditionnels a subtilement eu lieu. Halperin mentionne la compréhension traditionnelle de l'*éros* à travers les yeux : « [...] the Greeks located the source of *erōs* in the eyes (of the beloved, usually) [...]»³⁷¹. » Ici, la source est dans le corps de l'éromène, mais les premiers yeux débordant d'*éros* sont ceux de l'éraсте. Ce n'est qu'en un second temps que ses yeux débordant d'*himéros* emplissent ensuite ceux de l'éromène. L'éromène est conquis par l'*himéros* qu'il voit dans les yeux de l'éraсте. C'est donc l'éromène qui reçoit la charge érotique par l'entremise des yeux de l'éraсте. C'est par le biais de l'éraсте qu'il profite de la *mania* divine dont sa beauté est responsable.

4.2.a) Himéros, union et confusion

L'*himéros* s'accompagne d'une union plus solide entre les amants. Cette union est particulièrement propice à la clarification du souvenir des choses divines. Cependant, l'*himéros* s'accompagne aussi d'une certaine confusion. Le fait de regarder les yeux de l'éraсте et de constater qu'il est empli d'*éros* est incompréhensible pour l'éromène (255d). Socrate explique que, sentant que l'éraсте apaise ses maux, l'éromène : « [...] éprouve le “contre-amour” [ἀντέρωτα], image réfléchie de l'amour [εἶδωλον ἔρωτος]. Mais il n'appelle pas cela “amour” [ἔρωτα], et il ne s'imagine pas qu'il s'agit de cela ; il n'y voit qu'amitié [φιλίαν]. » (255d-e)

³⁷¹ D. Halperin, « Why is Diotima a Woman ? Platonic Erōs and the Figuration of Gender » dans D. Halperin, J.J. Winkler, F.I. Zeitlin (codir.). *Before Sexuality: The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*, Princeton, Princeton University Press, 1990, p. 267.

Le sens des mots *philia*, *éros*, *antéros* et leurs liens les uns aux autres doivent être explicités³⁷². Lorsque le jeune garçon quelque peu confus ressent ce qu'il appelle de la *philia*, ce mot peut décrire plusieurs types de relations allant de relations affectives très puissantes avec des personnes très chères à des relations agréables avec de simples connaissances³⁷³. Plus important que le sens généralement admis de ce mot toutefois est la raison pour laquelle le jeune homme utilise ce mot même s'il ne décrit pas adéquatement ce qu'il ressent. L'éromène appelle cela de la *philia* parce que c'est ce qu'il est permis d'éprouver pour un garçon qui accepte l'affection d'un éraste³⁷⁴. L'éromène, étant empli de l'*himéros* provenant des yeux de son amoureux, ressent une réciprocité inacceptable³⁷⁵ de désir envers ce dernier.

Halperin explique la source de confusion de la façon suivante : « [...] both lover and beloved, aroused alike by their visions of an identical beauty emanating (apparently) from each other and driven by the intensity of their separate desires to new labors of visionary creativity, make *simultaneous* and *reciprocal*, though *independent*, progress toward the contemplation of the Forms³⁷⁶. » L'*himéros* a créé un tel lien entre l'éraste, l'éromène et les Formes divines qu'il est plus simple d'affirmer que tous deux baignent dans un *himéros* d'origine divine que tenter d'isoler exactement qui désire qui ou qui désire quoi. Ce qui importe à ce moment est l'*himéros* divin qu'ils possèdent et donnent réciproquement : l'un par la beauté de son corps, l'autre par les miroirs que sont ses yeux.

³⁷² Pour des études plus exhaustives sur cette question, cf. : J.-C. Fraise, *Philia : La notion d'amitié dans la philosophie antique : Essai sur un problème perdu et retrouvé*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1974 ; D. Konstan, *Friendship in the Classical World*, Cambridge / New York, Cambridge University Press, 1997.

³⁷³ A. W. Price, *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Oxford, Clarendon Press, 1989, p. 11.

³⁷⁴ Sur l'acceptabilité de l'*antiphilein*, cf. D. Halperin, 1986. « Plato and Erotic Reciprocity », *Classical Antiquity* 5/1, p. 66.

³⁷⁵ M. Foucault, *Histoire de la sexualité : II, l'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p. 289.

³⁷⁶ D. Halperin, 1986. « Plato and Erotic Reciprocity », *Classical Antiquity* 5/1, p. 75.

Sans même en avoir l'intention, tous deux font à l'autre le don du divin *himéros*. C'est par le biais de l'*himéros* et la stricte observance de la pudeur nécessaire à la droite pédérastie qu'ils parviennent en commun à faire croître la part divine en eux. Tant qu'ils entretiennent chastement leur relation, il leur est possible de vivre dans le bonheur du souvenir des choses divines et de l'imitation de l'ordre divin.

En conclusion, il a été démontré que la dimension cyclique de la droite pédérastie permet de neutraliser les aspects négatifs de la finitude en offrant un modèle divin dont l'imitation apporte l'*eudaimonia*. La pratique pédérastique va donc au-delà du désir de la connaissance. La sagesse visée par le philosophe doit s'incarner et se vivre dans le quotidien. Favorisant la constance de cette recherche, la pratique ritualisée de la droite pédérastie a un aspect divin lui conférant le respect dû aux choses divines.

Comme les platoniciens le savent depuis fort longtemps, la philosophie a comme fin la connaissance des Formes – par la contemplation ou la réminiscence – qui apportent le bonheur. Le chapitre quatre a mis en évidence qu'il y a cependant plus. Le bonheur ne doit pas se limiter à de rares moments d'intuitions intellectuelles profondes. Le bonheur se vit dans l'amour et l'amitié d'âmes semblables. Il faut non seulement trouver l'*eudaimonia*, il faut surtout l'entretenir et être prêt à le trouver à nouveau lorsqu'il est perdu.

Puisque l'idée de finitude diffère d'un dialogue à l'autre, les modèles divins présentent aussi des différences significatives. Diotime considère que tout ce qui compose l'humain est fondamentalement éphémère. Pour cette raison, le désir d'immortalité ne peut être satisfait qu'indirectement. L'immortalité réelle, divine, est un modèle de pure permanence impossible à réaliser pour un être mortel. Les Formes sont un modèle tout entier Autre que l'humain. Ne pouvant changer sa nature, l'homme doit chercher à se rendre immortel par la renommée de ses productions. Cette tentative réussit parfois pour certains. Diotime donne en exemples Homère, Lycurgue et Solon – le lecteur du *Banquet* peut aussi comprendre que Socrate et Platon sont de tels hommes, immortalisés dans la mémoire collective.

Par son ambiguïté, le discours de Diotime laisse toutefois entendre une autre possibilité. Les êtres réellement vertueux, consacrant leur vie entière à engendrer, entretenir et réengendrer sans cesse la vertu méritent peut-être la gloire immortelle dans le jugement des dieux. Pour celui qui croît en l'existence de dieux et jugeant les humains, cette perspective est plus assurée que la gloire « immortelle » conférée par l'histoire humaine. Cette gloire est généralement précaire. En effet, combien d'œuvres d'art d'une grande beauté ont disparu au fil du temps ? Combien de politiques ont permis paix et prospérité à leur peuple pour ensuite sombrer dans l'oubli ? Le jugement humain immortalisant la gloire de certains est, lui aussi, constamment en péril. Ce danger n'est pas présent si, comme Diotime le laisse entendre en évoquant la possibilité d'être « ami des dieux », les dieux jugent les créations humaines. Les dieux immortels et savants pourraient perpétuer cette gloire à jamais s'il se trouvait un homme les égalant en vertu³⁷⁷.

Dans le *Phèdre*, la réflexion sur la vie et l'âme prend comme point de départ l'immortalité de l'âme. Le modèle divin que le philosophe se doit d'imiter se trouve donc modifié par rapport au *Banquet*. Les Formes y existent aussi et sont l'objet incessant de désir non seulement des hommes, mais aussi des dieux. Cependant, l'immortalité divine servant de modèle est celle des dieux désirant et contemplant les Formes tout en s'occupant de gouverner le monde. Il n'est donc pas nécessaire de tenter d'imiter les Formes. La difficulté réside plutôt dans le fait que l'homme ne se souvient plus des

³⁷⁷ Sur la préférence à accorder au jugement de ceux qui savent, Agathon (cf. 194b) et Alcibiade (cf. 214b) sont prêts à reconnaître que le jugement de la multitude ne vaut rien face à celui de ceux qui sont réellement bons et savants. C'est d'ailleurs parce qu'il n'est pas capable d'agir selon ce principe qu'Alcibiade, préférant les éloges de la foule, éprouve de la honte devant Socrate et ses sages recommandations (cf. 216b). Ainsi, si les dieux jugent, il est infiniment plus précieux d'être vertueux à leurs yeux qu'à ceux de la multitude mauvaise et ignorante.

Formes ni des dieux et que son âme subit les conséquences négatives de cet oubli. L'oubli des choses divines a comme conséquence que l'humain place ses désirs dans les objets sensibles. Ce genre de vie mène à l'intempérance et entretient l'oubli des choses divines. La difficulté principale est donc le cercle vicieux de l'oubli des choses divines et de l'intempérance. Contrairement au *Banquet*, le philosophe imitant son dieu n'a pas ici à se soucier d'immortalité : il peut se consacrer entièrement au développement de la vertu et au souvenir des Formes. La palinodie de Socrate invite à suivre un modèle où l'homme doit devenir la version divine *de lui-même*.

La différence considérable entre l'humain et le divin dans le *Banquet* fait que le mieux que peut espérer l'homme est de gagner l'amitié des dieux en étant véritablement vertueux. L'image de l'ascension divine vers les Formes dans le *Phèdre* laisse entendre que l'âme non divine est réellement présente parmi les dieux. Dans cette ascension vers les Formes, dieux, démons et philosophes s'élèvent harmonieusement. La différence entre l'humanité et les dieux étant moins radicale, l'amitié entre les âmes non divines et les divinités s'en voit renforcée. L'âme non divine peut *vivre* parmi les dieux : non en tant qu'égal, mais en tant qu'ami partageant le désir de contempler la réalité dans toute sa splendeur.

CONCLUSION

Nous avons d'abord démontré que la finitude, liée à l'incarnation, entraîne certaines difficultés pour réaliser une vie heureuse, deuxièmement, que les fonctions reconnues à Éros en font un adjuvant nécessaire à la quête du bonheur, à condition que son influence soit vécue dans le cadre de la pratique de la droite pédérastie. Nous avons démontré troisièmement que la dimension cyclique de la pédérastie permet un accès répété aux Formes, que ce soit par la contemplation ou par la réminiscence, donnant ainsi la connaissance nécessaire au bonheur. Et enfin, nous avons montré qu'en tant que mode de vie, la pratique de la pédérastie donne un modèle divin à imiter. Cette imitation, au meilleur des capacités humaines, permet de développer la vertu nécessaire à une existence heureuse. La droite pédérastie par sa dimension cyclique constitue ainsi une réponse aux conséquences de l'incarnation et de la finitude qui en découle, puisqu'en permettant à l'humain l'accès au Beau au moyen de la réminiscence dans le *Phèdre* et de la contemplation dans le *Banquet*, ainsi qu'en offrant un modèle divin à imiter autant qu'il est possible, elle le conduit au bonheur.

Ces deux dialogues néanmoins présentent des différences notables. Dans le *Banquet*, la nature humaine est incompatible avec le bonheur puisqu'à défaut de pratiquer la droite pédérastie, il manque à l'humain la vertu véritable. De plus, sans la pédérastie, même s'il parvient à engendrer la vertu, l'impermanence cause la perte inévitable du bonheur. L'anthropologie du *Phèdre* considère l'humain comme un être fait pour le bonheur, car il possède une connaissance antérieure des Formes et a l'harmonie divine comme modèle de vertu. La difficulté d'atteindre le bonheur réside d'abord dans le corps, ensuite dans une partie de l'âme ayant la tendance à la démesure. L'âme incarnée a oublié les choses divines responsables du bonheur véritable. Ainsi, l'anthropologie d'influence

héraclitéenne du *Banquet* semble difficilement conciliable avec la possibilité d'une vie heureuse pour le philosophe qui n'accepte que la perfection des Formes comme source de connaissance et de vertu. L'âme immortelle évoquée dans le *Phèdre*, marquée par le souvenir des Formes et le modèle de l'harmonie divine, rend envisageable un bonheur sans fin grâce à une influence croissante du souvenir des Formes sur l'âme qui parvient à mettre fin à l'oubli dont le corps est responsable.

Le rôle d'Éros dans la pratique de la pédérastie s'en trouve modifié d'un dialogue à l'autre. Dans le *Banquet*, il est l'intermédiaire entre les hommes et le divin qui sont sans commune mesure. Non divin, Éros ne peut pas établir de liens constants entre l'humain et le divin. L'Éros du *Phèdre* ne fait pas face au même défi. L'homme prisonnier de la réalité sensible doit être libéré par Éros qui est ainsi une *mania* libératrice puisqu'il donne à l'humain l'impulsion nécessaire pour se rappeler les Formes et pour retourner sans cesse à leur souvenir. La différence se résume ainsi : l'éros *métaxu* établit un lien inévitablement rompu³⁷⁸ entre le sensible et l'intelligible alors que la *mania* érotique délie l'âme du sensible pour rétablir le lien perdu du fait de l'incarnation.

Par ailleurs, la pédérastie dans les deux dialogues n'a pas exactement la même fonction dans l'acquisition des connaissances. Parce que l'homme est de nature ignorante (et au mieux *intéressé* par le savoir), les Mystères de Diotime exigent de lui un travail intellectuel considérable, c'est-à-dire la conception de discours sur le beau et la vertu, qui visent le développement spirituel de l'être aimé. Bien que le Beau soit saisi une fois hors de ses manifestations sensibles, le cycle de cinq stades est perpétuellement à recommencer, car la possession de la connaissance ne dure pas. La pédérastie sert à ne

³⁷⁸ Arrivant à la même conclusion sur la fragilité des liens érotiques, Demos affirme que ces liens ont une phase d'attraction ainsi qu'une phase de dissolution. cf. R. Demos, 1934. « Eros » *The Journal of Philosophy* 31/13, p. 334.

pas oublier la beauté corporelle, à laquelle il faudra inévitablement revenir pour recommencer l'initiation. Dans le *Phèdre*, l'enjeu de la pédérastie n'est pas de lutter contre l'ignorance et de contrecarrer l'impermanence. L'enjeu est plutôt de rendre l'éraсте tempérant de sorte qu'il n'oublie pas ce qu'il sait déjà, c'est-à-dire que la véritable beauté ne se voit pas, mais qu'elle est saisie par le *noûs*. Ainsi, bien que la pédérastie soit inséparable de la quête de la connaissance, il s'agit de montrer à l'éraсте aussi souvent que nécessaire l'incompatibilité entre ce qu'il sait (le beau corps de l'éromène recèle en lui une beauté divine méritant le plus haut respect) et ce qu'une part de lui désire (un contact sexuel).

Le modèle divin que l'humain cherche à imiter par la pratique de la droite pédérastie est conséquemment très différent dans les deux dialogues. Alors que la permanence parfaite des Formes offre un modèle étranger à l'humain, le souvenir de Zeus en tant que divinité savante et imposant un ordre au monde, demande au philosophe de devenir la meilleure version possible de lui-même pour être heureux comme le sont les dieux.

La pédérastie n'étant plus une pratique légale, quelles leçons peut en tirer le philosophe aujourd'hui ? Bien que cette pratique paraisse d'un autre monde³⁷⁹, l'usage qu'en fait Platon apporte un éclairage sur les relations humaines et sur la nécessité de chercher la perfection malgré notre finitude. Comme l'écrit Renaud à propos de l'herméneutique gadamérienne : « Cette médiation entre nous et les Grecs ne doit pas être conçue uniquement en termes de distanciation [...], mais aussi et surtout d'ouverture et

³⁷⁹ Sur l'étrangeté de la pédérastie, cf. Huit, C., *Études sur Le Banquet de Platon*. Paris, Ernest Thorin, 1889, p. 29.

de dialogue. »³⁸⁰ Interrogeant ainsi les Grecs à propos d'une pratique qui nous est étrangère, il est possible d'y puiser une sagesse familière à la nôtre³⁸¹.

Les anthropologies des deux dialogues et leurs conséquences sur la nature de la pédérastie, la connaissance, la vertu et le bonheur sont riches de réflexions. Bien que le corps et la réalité sensible soient des obstacles à la connaissance et à la vertu, la droite pédérastie les transforme en un remède à l'ignorance et à l'intempérance responsables du malheur humain. Ce constat peut servir de point de départ pour une réévaluation de la place du corps dans l'entreprise philosophique. Bien que Platon ait une certaine tendance intellectualiste, il semble que sa position soit nuancée. L'acquisition de connaissances et la pratique de la vertu ne sont pas uniquement du ressort de l'intellect. Le corps, l'intellect, le désir, la passion, l'amitié ont également un rôle à jouer dans une vie heureuse, c'est-à-dire sage et vertueuse.

Pour Platon, l'intellect et les Formes sont la réalité, mais le sensible est pourtant nécessaire à une vie heureuse puisque l'humain est un être incarné. Le corps représente une limitation sérieuse, mais il ne s'agit pas d'éliminer complètement les désirs érotiques. Il faut intégrer ce qui est inférieur dans la nature humaine afin de le faire participer à la quête d'une vie bonne et heureuse³⁸².

³⁸⁰ F. Renaud, *Interroger les Grecs : Études sur les présocratiques, Platon et Aristote*, Montréal, Fides, 2006, p. 17.

³⁸¹ À propos de la familiarité nous liant aux Grecs, voir la métaphore sur l'écriture grecque à la fois étrangère et familière proposée par J. Brunschwig et G. Lloyd, « Sur notre sol – en un pays lointain » dans *Le savoir grec : dictionnaire critique*, Paris, Flammarion, 1996, p. 17.

³⁸² Cette affirmation n'est toutefois pas généralisable à tous les dialogues. Comme nous l'avons déjà vu (cf. chapitre III, section 1.2.a), lorsque Socrate s'apprête à mourir dans le *Phédon* il affirme alors qu'il faut mourir au corps. Décelant la même volonté de réconciliation avec les aspects inférieurs dans les dialogues platoniciens, Griswold écrit : « While Plato does not make reconciliation with imperfection explicitly thematic in the way that post-Christian thinkers do – no Platonic dialogue is devoted to an analysis of it – the longing for (re)institution of wholeness or unity or harmony is undeniably a major theme both in Plato's political philosophy and in his accounts of love between individuals. » cf. C. L. Jr. Griswold, 2003.

Cette prise en compte de la totalité de ce qu'est l'être humain, c'est-à-dire corps et intellect, qui suppose une relation harmonieuse entre les deux, est une entreprise complexe et longue. Sceptique devant les affirmations de Diotime, on pourrait douter de la possibilité d'une telle entreprise. On pourrait être tenté de plutôt se concentrer sur l'aspect qui nous est le plus cher, que ce soit l'intellect ou le corps, et qui nous semble le plus propice au bonheur. Il en résulterait des efforts visant à perfectionner cet aspect seulement. Les dialogues analysés ici vont contre cette tentation et rappellent la possibilité d'œuvrer plutôt à devenir des êtres complets et en harmonie avec soi-même et les autres.

La pédérastie telle que la décrit Platon met tout en œuvre pour que la progression ne soit pas seulement intellectuelle, mais aussi morale ; et rappelons-le c'est, d'abord et avant tout, de la vertu que vient le bonheur. Platon invite donc à ne pas se limiter à des réflexions sur la vertu, mais à s'y entraîner en confrontant pleinement notre intempérance. La pédérastie est, dans le *Banquet* et le *Phèdre*, un tel entraînement. Ma thèse nous place donc devant cette question : « Avons-nous une façon de nous confronter courageusement à notre démesure d'une façon autre qu'intellectuelle ? »

De plus, cette pratique nous rappelle l'importance de l'autre dans la progression philosophique. Mais voilà, cet autre, miroir de nous-mêmes, doit-il être un garçon ? Nous pouvons dire de nos jours que ce n'est évidemment pas nécessaire. Cette autre personne, doit-on éprouver du désir pour elle ? Si nous voulons surmonter la tendance à se contenter de plaisirs sensuels alors que le plaisir de la connaissance et de la vertu est

« Longing for the Best : Plato on Reconciliation with Imperfection » *Arion* 11/2, p. 103. Griswold, commentant la *République*, considère qu'une telle réconciliation est désirée, mais impossible. Pour ce qui est du *Banquet* et du *Phèdre* toutefois, nous avons démontré dans notre thèse que la réconciliation heureuse du corps et de l'intellect est difficile, mais possible par la voie de la pratique de la droite pédérastie sous l'égide d'Éros.

possible, la réponse est oui. De plus, cette attirance peut être le moteur de discussions plus vives, plus longues et plus fréquentes qu'avec une personne avec laquelle on n'éprouve aucune affinité.

On peut alors se demander pourquoi, de nos jours, ne pas simplement changer les caractéristiques de l'éromène pour en faire une autre personne adulte. Cela serait tout à fait possible. Toutefois, une certaine vision du couple et, possiblement, une peur de la puissance de l'*éros*, nous ferait taxer cette pratique de folie dangereuse... même si de telles relations ont parfois lieu. Ce n'est donc pas que cette pratique n'a pas de postérité, c'est qu'il serait mal vu de la présenter comme une démarche valable. Une telle pratique, si on en croit Platon, serait risquée puisqu'il n'est pas rare de succomber à la tentation ; mais, elle serait aussi une impulsion efficace pour la réflexion et donnerait l'occasion d'apprendre à réellement préférer les plaisirs philosophiques aux plaisirs sensuels.

Sur la question du bonheur, Platon affirme que tout être humain le désire, mais qu'il y a de multiples façons de le définir. La culture athénienne tout comme la culture occidentale dominante propose des définitions similaires du bonheur. Certains consacrent leur vie à l'atteinte d'un certain prestige social, d'autres accumulent des richesses, et un peu tout le monde consacre une grande partie de sa vie à la recherche des plaisirs et du divertissement. Bref, les pratiques culturelles et religieuses ont changé depuis Platon, mais les croyances relatives à la vie heureuse et à ce qui constitue le bonheur n'ont pas significativement changé.

Le bonheur du philosophe n'entraîne pas les conflits causés par la recherche du plaisir ou de la gloire. La vie consacrée à la quête de la sagesse avec et pour la personne aimée n'est pas de nature conflictuelle. Il n'est pas question de vaincre le sage pour lui

ravir sa sagesse. Il n'est pas question de saboter les chances de bonheur de ceux qui nous entourent : inquiets qu'ils ne s'accaparent la source de bonheur pour eux seuls. Bien au contraire, celui qui a une certaine sagesse lui apportant du bonheur s'efforce de la partager avec ceux qui ne connaissent pas un tel bonheur : Socrate n'abandonne pas Alcibiade, celui qui a contemplé les Formes retourne dans la caverne. Ainsi, atteindre le bonheur par la sagesse s'accorde mieux que les autres genres de vie à une existence paisible, harmonieuse et riche de liens interpersonnels forts.

Dans la recherche du bonheur parfait, Platon n'affirme pas que l'insatisfaction est source de malheur, elle est au contraire une source érotique qui pousse vers ce qu'il y a de meilleur en nous. La conscience de notre finitude nous permet de comprendre que conserver son bonheur demande autant, sinon plus, d'effort que son atteinte. La volonté ne suffit pas à conserver le bonheur. Il faut habilement mettre en place des pratiques qui l'entretiennent : des pratiques de sagesse ayant comme tâche de nous faire parvenir à la connaissance et la vertu ainsi que de les conserver autant qu'il nous est possible.

BIBLIOGRAPHIE

Œuvres complètes de Platon

- BRISSON, L. (dir.) *Œuvres complètes*, Paris, Flammarion, 2008.
- CROISSET, M., CROISSET, A., VICAIRE, P. et coll., *Œuvres complètes*, 14 vol., Paris, Les Belles Lettres, 1920-1930.
- GOOLD, G. P. (dir.) *Plato*, 12 vol., Loeb Classical Library. 1914-1935.
Réédition, Cambridge : Harvard University Press, 1982-1992.
- ROBIN, L. (dir.) *Œuvres complètes T.I et II*, Paris, Gallimard, 1950.

Dictionnaires

- BAILLY, A. *Dictionnaire grec-français*, Paris, Hachette, 1950.
- LIDDELL, H. G. et SCOTT, R. *A Greek-English Lexicon* 9^{ème} éd. rev. et augm. par H. STUART JONES et R. McKENZIE, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1996.

Littérature secondaire

- ANACREON, *Greek Lyric II: Anacreon, Anacreonta, Early Choral Lyric*, D. A. Campbell (éd. et trad.), Cambridge / London, Harvard University Press, 1988.
- ARMSTRONG, J. M., « After the Ascent : Plato on Becoming Like God » *Oxford Studies in Ancient Philosophy* XXVI, 2004 : 171-183.
- ASMIS, E., « *Psychagogia* in Plato's *Phaedrus* » *Illinois Classical Studies* XI (1986) : 153-172.
- BELFIORE, E., *Socrates' Daimonic Art : Love for Wisdom in Four Platonic Dialogues*, New York / Cambridge, Cambridge University Press, 2012.
- _____, « Dancing with the Gods: The Myth of the Chariot on Plato's *Phaedrus* » *The American Journal of Philology* 127/2 (2006) : 185-217.
- BERG, S., *Eros and the Intoxications of Enlightenment: On Plato's Symposium*, Albany, State University of New York Press, 2010.
- BODÉUS, R., « La philosophie et les dieux du *Phèdre* » dans L. Rossetti (dir.) *Understanding the Phaedrus : Proceedings of the II Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 1992 : 246-248.
- BONNECHERE, P., « Divination » dans D. Ogden (dir.) *A Companion to Greek Religion*, Malden / Oxford / Carlton, Blackwell Publishing, 2007 : 145-159.
- BOYANCÉ, P. « Dionysiaca : A propos d'une étude récente sur l'initiation dionysiaque » *Revue des études anciennes* 68/1 (1966) : 33-56.
- BRÈS, Y., *La psychologie de Platon* 2e éd., Paris, Presses universitaires de France, 1973.
- BRISSON, L., « L'unité du *Phèdre* de Platon : Rhétorique et philosophie dans le *Phèdre* » dans L. Rossetti (dir.) *Understanding the Phaedrus : Proceedings of the II Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 1992 : 61-76.
- BRISSON, L., PRADEAU, J.-F., *Le vocabulaire de Platon*, Paris, Ellipses, 1998.
- BROWN, M., COULTER, J. « The Middle Speech of Plato's *Phaedrus* » *Journal of the History of Philosophy* 9 (1971) : 405-423.
- BRUNSCHWIG, J., LLOYD, G. « Sur notre sol – en un pays lointain » dans *Le savoir grec : dictionnaire critique*, Paris, Flammarion, 1996 : 17-23.
- BUFFIÈRE, F., *Éros adolescent : La pédérastie dans la Grèce antique*, Paris, Les Belles Lettres, 1980.

- BURGER, R., *Plato's Phaedrus : A Defense of a Philosophic Art of Writing*, Alabama, The University of Alabama Press, 1980.
- CALAME, C., *L'Éros dans la Grèce antique*, Paris, Éditions Belin, 1996.
- CARR, D., « The Cardinal Virtues and Plato's Moral Psychology » *The Philosophical Quarterly* 38/151 (1988) : 186-200.
- CHEN, L. C. H., « Knowledge of Beauty in Plato's *Symposium* » *The Classical Quarterly* 33/1 (1983) : 66-74.
- CHIESA, C., « Socrate devin : Figures de la divination dans le *Phèdre* » dans L. Rossetti (dir.) *Understanding the Phaedrus : Proceedings of the II Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 1992 : 313-318.
- COLLOBERT, C., « Myth as Informative *Phantasmata* » dans C. Collobert, P. Destrée, F. J. Gonzalez (codir.), *Plato and Myth : Studies on the Use dans Status of Platonic Myths*, Leiden/Boston, Brill, 2012 : 87-108.
- _____, *Parier sur le temps : La quête héroïque d'immortalité dans l'épopée homérique*, Paris, Les Belles Lettres, 2011.
- COOPER, J. M., « Socrates and Philosophy as a Way of Life » dans D. Scott (dir.) *Maieusis: Essays on Ancient Philosophy in Honour of Myles Burnyeat*, D. Scott, Oxford / New York, Oxford University Press, 2007 : 20-43.
- _____, « Plato's Theory of Human Motivation » dans G. Fine (dir.) *Plato 2 : Ethics, Politics, Religion, and the Soul*, Oxford / New York, Oxford University Press, 1999 : 186-206.
- CORNFORD, F. M., « The Doctrine of Eros in Plato's *Symposium* » dans W. K. C. Guthrie (dir.), *The Unwritten Philosophy and Other Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 1950 : 68-80.
- CUMMINS, J. W., « *Eros, Epithumia, and Philia* in Plato » *Apeiron* 15/1 (1981) : 10-18.
- DAVIDSON, J., *The Greeks and Greek Love : A Bold New Exploration of the Ancient World*, New York, Random House, 2007.
- DEMOS, R., « Eros » *The Journal of Philosophy* 31/13 (1934) : 337-345.
- DESPLAND, M. *The Education of Desire: Plato and the Philosophy of Religion*, Toronto / Buffalo / London, University of Toronto Press, 1985.
- DESTOPOULOS, C. « Sur la conception de la philosophie dans le *Phèdre* de Platon » dans L. Rossetti (dir.) *Understanding the Phaedrus : Proceedings of the II Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 1992 : 241-242.
- DIÈS, A., *Autour de Platon : Essai de critique et d'histoire* 2^e éd., Paris, Les Belles Lettres, 1972.
- DIXSAUT, M., « Myth and Interpretation » dans C. Collobert, P. Destrée, F. J. Gonzalez (codir.), *Plato and Myth : Studies on the Use dans Status of Platonic Myths*, Leiden/Boston, Brill, 2012 : 25-46.
- _____, *Le naturel philosophe : Essai sur les dialogues de Platon*, Paris, Les Belles Lettres/Librairie philosophique J. Vrin, 1985.
- DORION, L.-A. « La figure paradoxale de Socrate dans les dialogues de Platon » dans *Lire Platon*, Paris, Quadrige/PUF, 2006 : 23-39.
- DORTER, K. J., « Three Disappearing Ladders in Plato » *Philosophy & Rhetoric* 29/3 (1996) : 279-299.
- DOVER, K. J., *Greek Homosexuality* 2^{ème} éd., New York, MJF Books, 1989.

- DUERLINGER, J., « Ethics and the Divine Life in Plato's Philosophy » *The Journal of Religious Ethics* 13/2 (1985) : 321-331.
- DYSON, M., « Immortality and Procreation in Plato's *Symposium* » *Antichon* 20 (1986) : 59-72.
- _____, « Zeus and Philosophy in the Myth of Plato's *Phaedrus* » *The Classical Quarterly* 32/2 (1982) : 307-311.
- EVANS, N. E., « Diotima and Demeter as Mystagogues in Plato's *Symposium* » *Hypatia* 21/2 (2006) : 1-27.
- FERRARI, G. R. F., « Platonic Love » dans R. Kraut (dir.) *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge / New York, Cambridge University Press, 1992 : 248-276.
- _____, *Listening to the Cicadas : A Study of Plato's Phaedrus*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
- _____, « The Struggle in the Soul : Plato, *Phaedrus* 253c7-255a1 » *Ancient Philosophy* 5/1 (1985) : 1-10.
- FESTUGIÈRE, A. J., *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1936.
- FICIN, M. *Commentaire sur le Banquet de Platon : de l'amour* trad. P. Laurens, Paris, Les belles lettres, coll. Les classiques de l'humanisme, 2002.
- FOUCAULT, M., *Histoire de la sexualité : II, l'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984.
- FRAISSE, J.-C., *Philia : La notion d'amitié dans la philosophie antique : Essai sur un problème perdu et retrouvé*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1974.
- FRÄNKEL, H., « Man's 'Ephemeros' Nature According to Pindar and Others » *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 77 (1946) : 131-145.
- FRIEDLÄNDER, P., *Plato : an Introduction, Vol. 1* 2^{ème} éd., trad. H. Meyerhoff, Princeton, Princeton University Press, Bollingen Series LIX, 1969.
- GADAMER, H.-G., « Amitié et connaissance de soi » trad. D. Ipperciel, dans F. Renaud (dir.) *Interroger les Grecs : Études sur les présocratiques, Platon et Aristote*, Anjou, Fides, 2006 : 295-312.
- _____, *L'éthique dialectique de Platon : Interprétation phénoménologique du Philèbe*, trad. F. Vatan, V. von Schenck, Paris, Actes Sud, 1994.
- GILL, C. C. « Plato and the Education of Character » *Archiv Für Geschichte der Philosophie* 67 (1985) : 1-26.
- GOLDSCHMIDT, V., *La Religion de Platon*, Paris, Presses universitaires de France, Mythes et religion, 1949.
- GONZALEZ, F. J., « Temps discontinu, souvenir et oubli : les stratégies narratives du *Banquet* » *Revue de métaphysique et de morale* 80/4 (2013) : 477-489.
- _____, « The Hermeneutics of Madness : Poet and Philosopher in Plato's *Ion* and *Phaedrus* » dans P. Destrée, F.-G. Herrmann (codir.), *Plato and the Poets*, Leiden/Boston, Brill, 2011. 93-110.
- _____, « Socrates on Loving One's Own: A Traditional Conception of ΦΙΛΙΑ Radically Transformed » *Classical Philology* 95/4 (2000) : 379-398.
- _____, *Dialectic and Dialogue : Plato's Practice of Philosophical Inquiry*, Evanston, Northwestern University Press, 1998.

- _____, *The Third Way: New Directions in Platonic Studies*, Lanham / London, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1995.
- _____, « Self-Knowledge, Practical Knowledge, and Insight: Plato's Dialectic and the Dialogue Form » dans *The Third Way: New Directions in Platonic Studies*, Lanham / London, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1995. 155-185.
- GRANGER, G.-G., *La raison* 7e éd., Paris, Presses universitaires de France, 1979.
- GRISWOLD, C. L. Jr. « Longing for the Best : Plato on Reconciliation with Imperfection » *Arion* 11/2 (2003) : 101-136.
- _____, *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 1996.
- _____, « Self-Knowledge and the "ἰδέα" of the soul in Plato's *Phaedrus* » *Revue de métaphysique et de morale* 86/4 (1981) : 477-494.
- GUTHRIE, W. K. C., *Orpheus and Greek Religion : A Study of the Orphic Movement* 2e éd., London, Methuen & Co. Ltd, 1952.
- HACKFORTH, R., « Immortality in Plato's *Symposium* » *The Classical Review* 64/2 (1950) : 43-45.
- HADOT, P., « Le génie du lieu dans la Grèce antique » dans *Études de philosophie ancienne* 2e éd., Paris, Les Belles Lettres, 2010 : 319-326.
- _____, *Exercices spirituels et philosophie antique* éd. rev. et augm., Paris, Albin Michel, 2002.
- _____, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* Paris, Gallimard, 1995.
- HALPERIN, D. M., « Two Views of Greek Love: Harald Patzer and Michel Foucault » dans *One Hundred Years of Homosexuality: And Other Essays on Greek Love*, New York, Routledge, 1990 : 54-71.
- _____, « Why is Diotima a Woman? Platonic Erōs and the Figuration of Gender » dans *Before Sexuality*, D. M. Halperin, J. J. Winkler, F. I. Zeitlin (codir.), Princeton, Princeton University Press, 1990 : 257-308.
- _____, « Plato and Erotic Reciprocity » *Classical Antiquity* 5/1 (1986) : 60-80.
- _____, « Platonic Erōs and What Men Call Love » *Ancient Philosophy* 5 (1985) : 161-204.
- HECHT, J., *Plato's Symposium : Eros and the Human Predicament*, New York, Twayne Publishers, 1999.
- HELMBOLD, W. C., HOLTER, W. B., "The Unity of the *Phaedrus*" *University of California Publications in Classical Philology* 14 (1952). 387-417.
- HÉRACLITE, *Fragments* trad. J.-F. Pradeau, Paris, Garnier Flammarion.
- HÉSIODE, *Théogonie* trad. P. Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 2004.
- HUIT, C., *Études sur le Banquet de Platon*, Paris, Ernest Thorin, 1889.
- HYLAND, D. A., *Plato and the Question of Beauty*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 2008.
- _____, *Finitude and Transcendence in the Platonic Dialogues*, Albany, State University of New York Press, 1995.
- _____, « Ἔρως, Ἐπιθυμία, and Φιλία in Plato » *Phronesis* 13/1 (1968) : 32-46.
- JOLY, R., Les origines de l'ΟΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩ» *Revue belge de philosophie et d'histoire* 42 (1964) : 91-95.

- JOUËT-PASTRÉ, E., « Vin, remède et jeu dans les *Lois* de Platon » dans J. Jouanna, L. Villard (codir.), *Vin et santé en Grèce antique*, Athènes, École française d'Athènes, 2002 : 221-232.
- KAHN, C. H., « Plato's Theory of Desire » *The Review of Metaphysics* 41/1 (1987) : 77-103.
- KLUGE, S., « Eros as 'Pteros': Allegorical Mythology in Plato's *Phaedrus* » *Orbis Litterarum* 65/5 (2010) : 347-371.
- KOLB, D. A., « Time and the Timeless in Greek Thought » *Philosophy East and West* 24/2 (1974) : 137-143.
- KONSTAN, D., *Friendship in the Classical World*, Cambridge / New York, Cambridge University Press, 1997.
- KOSMAN, L. A., « Platonic Love » dans W. H. Werkmeister (dir.), *Facets of Plato's Philosophy, Phronesis*. Suppl. Vol. 2. Assen/Amsterdam, Van Gorcum, 1976 : 53-69.
- LANE, M. « Virtue as the Love of Knowledge in Plato's *Symposium* and *Republic* » dans D. Scott (dir.), *Maieusis : Essays on Ancient Philosophy in Honour of Myles Burnyeat*, Oxford / New York, Oxford University Press, 2007 : 44-67.
- LASSERRE, F., « Erotikoi logoi » *Museum Helveticum* 1 (1944). 169-178.
- LAURENT, J., *La mesure de l'humain selon Platon*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2002.
- LAUX, H., « Qu'est-ce que la mystique ? » dans P. Capelle (dir.) *Expérience philosophique et expérience mystique*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2005 : 77-90.
- LEBECK, A., « The Central Myth of Plato's *Phaedrus* » *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 13/3 (1972) : 267-290.
- LINFORTH, I. M., « The Corybantic Rites in Plato » *University of California Publications in Classical Philology* 13 (1946) : 121-162.
- LUCE, J. V., « Plato's Religious Experience » *Hermathena* 96 (1962). 73-91.
- MacDOWELL, D. W., « "Hubris" in Athens » *Greece & Rome*, Second Series 23/1 (1976) : 14-31.
- McPHERRAN, M. L., « Platonic Religion » dans H. H. Benson (dir.) *A Companion to Plato*, Malden / Oxford / Chichester, Wiley-Blackwell, 2009 : 344-359.
- MEIER, M-H.-E., *Histoire de l'amour grec dans l'Antiquité*, Paris, Guy le Prat, 1980.
- MERKER, A., *Une morale pour les mortels : L'éthique de Platon et d'Aristote*, Paris, Les Belles Lettres, 2011.
- MITCHELL, R. L., *The Hymn to Eros : A Reading of Plato's Symposium*, Lanham / New York / London, University Press of America, 1993.
- MOLINE, J., « Recollection, Dialectic, and Ontology : Kenneth M. Sayre on the Solution to a Platonic Riddle » dans C. L. Griswold Jr. (dir.), *Platonic Writings : Platonic Readings*, New York / London, Routledge, 1988 : 233-239.
- MOONEY, T. B., « Plato and the Love of Individuals » *Heythrop Journal* XLIII (2002) : 311-327.
- MOORE, J. D., « The Relation Between Plato's *Symposium* and *Phaedrus* » dans J. M. E. Moravcsik (dir.), *Patterns in Plato's Thought*, Boston, D. Reidel Publishing Company, 1973 : 52-71.

- MORAVCSIK, J. M. E., « Reason and Eros in the “Ascent” Passage of the *Symposium* » dans J. P. Anton, G. L. Kustas (codir.), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, Albany, State University of New York, 1971 : 285-302.
- MORGAN, K. A., « Plato » dans I. J. F. de Jong, R. Nünlist, (codir.), *Time in Ancient Greek Literature : Studies in Ancient Greek Narrative, Vol. 2*, Leiden / Boston, Brill, 2007. 345-368.
- MORGAN, M. L., *Platonic Piety : Philosophy and Ritual in Fourth Century Athens*, New Haven & London, Yale University Press, 1990.
- MORTLEY, R., *Désir et différence dans la tradition platonicienne*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1988.
- MOST, G. W. « Plato’s Exoteric Myths » dans C. Collobert, P. Destrée, F. J. Gonzalez (codir.), *Plato and Myth : Studies on the Use and Status of Platonic Myths*, Leiden/Boston, Brill, 2012 : 13-24.
- NEHAMAS, A., « Beauty of Body, Nobility of Soul: The Pursuit of Love in Plato’s *Symposium* » dans D. Scott (dir.), *Maieusis: Essays on Ancient Philosophy in Honour of Myles Burnyeat*, Oxford / New York, Oxford University Press, 2007 : 97-135.
- NICHOLS, M. P., *Socrates on Friendship and Community: Reflections of Plato’s Symposium, Phaedrus, and Lysis*, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 2009.
- NICHOLSON, G. *Plato’s Phaedrus : The Philosophy of Love*, West Lafayette, Purdue University Press, 1999.
- NUSSBAUM, M. C., « The speech of Alcibiades : a reading of the *Symposium* » dans *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy* éd. mise à jour, Cambridge, Cambridge University Press, 2001 : 165-199.
- _____, « “This Story Isn’t True” : Poetry, Goodness, and Understanding in Plato’s *Phaedrus* » dans J. Moravcsik, P. Temko, Totowa, Rowman & Allanheld, *Plato on Beauty, Wisdom, and the Arts* 1982 : 79-124.
- OBDRZALEK, S., « Moral Transformation and the Love of Beauty in Plato’s *Symposium* » *Journal of the History of Philosophy* 48/4 (2010) : 415-444.
- PENDER, E. E., « A Transfer of Energy : Lyric Eros in *Phaedrus* » dans P. Destrée, F.-G. Herrmann (codir.), *Plato and the Poets*, Leiden/Boston, Brill, 2011. 327-348.
- _____, « Spiritual Pregnancy in Plato’s *Symposium* » *The Classical Quarterly* 42/1 (1992) : 72-86.
- PHILIP, A. « Récurrences thématiques et topologie dans le *Phèdre* de Platon » *Revue de métaphysique et de morale* 86/4 (1981) : 452-476.
- PLACES, É. des, « L’éducation des tendances chez Platon et Aristote » *Archives de philosophie* XXI/3 (1958) : 410-422.
- PLASS, P. C., « Plato’s “Pregnant” Lover » *Symbolae Osloenses* 53 (1978) : 47-55.
- PRADEAU, J.-F., « L’assimilation au dieu » dans J. Laurent (dir.), *Les dieux de Platon* 2e éd., Caen, Presses universitaires de Caen, 2012 : 41-52.
- PRICE, A. W., « Reason’s New Role in the *Phaedrus* » dans L. Rossetti (dir.) *Understanding the Phaedrus : Proceedings of the II Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 1992 : 243-245.
- _____, *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Oxford, Clarendon Press, 1989.

- RAMNOUX, C., *La Nuit et les Enfants de la Nuit dans la tradition grecque*, Paris, Flammarion, 1959.
- RAWSON, G. « Platonic Recollection and Mental Pregnancy » *Journal of the History of Philosophy* 44/2 (2006) : 137-155.
- REEVE, C. D. C., « Plato on Eros and Friendship » dans H. H. Benson (dir.) *A Companion to Plato*, Malden / Oxford / Chichester, Wiley-Blackwell, 2009 : 294-307.
- _____, *Platon, l'imitation de la philosophie*, Paris, Aubier, 2009.
- RENAUD, F., *Interroger les Grecs : Études sur les présocratiques, Platon et Aristote*, Montréal, Fides, 2006.
- _____, « Humbling as Upbringing : The Ethical Dimension of the Elenchus in the *Lysis* » dans G. A. Scott (dir.) *Does Socrates Have a Method ? Rethinking the Elenchus in Plato's Dialogues and Beyond*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 2002 : 183-198.
- RHODES, J. M., *Eros, Wisdom, and Silence*, Columbia/London, University of Missouri Press, 2003.
- ROBIN, L., *La théorie platonicienne de l'amour* 3^{ème} éd., Paris, Presses universitaires de France, 1964.
- _____, *Phèdre* 5e éd., Paris, Les Belles Lettres, 1961.
- ROBINSON, T. M., « The Argument for Immortality in Plato's *Phaedrus* » dans J. P. Anton, G. L. Kustas (codir.), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, Albany, State University of New York, 1971 : 345-353.
- RODIS-LEWIS, G., « L'articulation des thèmes du *Phèdre* » *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 165/1 (1975). 3-34.
- ROMILLY, J. de, « Les conflits de l'âme dans le *Phèdre* de Platon » *Wiener Studien* 16 (1982) : 100-113.
- ROOCHNIK, D. L., « The Erotics of Philosophical Discourse » *History of Philosophy Quarterly* 4/2 (1987) : 117-129.
- ROSEN, F., « Contemplation and Virtue in Plato » *Religious Studies* 16/1 (1980) : 85-95.
- ROSEN, S., « The Nonlover in Plato's *Phaedrus* » dans *The Quarrel Between Philosophy and Poetry: Studies in Ancient Thought*, New York, Routledge, 1988 : 78-90.
- _____, *Plato's Symposium* 2^{ème} éd., New Haven, Yale University Press, 1987.
- ROWE, C., « Interpreting Plato » dans H. H. Benson (dir.) *A Companion to Plato*, Malden / Oxford / Chichester, Wiley-Blackwell, 2009. 13-24.
- SANFORD, S., *Plato and Sex*, Cambridge / Malden, Polity Press, 2010.
- SCOLNICOV, S., « Reason and Passion in the Platonic Soul » *Dionysus* 2 (1978) : 35-49.
- SCOTT, D., « Socrates and Alcibiades in the *Symposium* » *Hermathena* 168 (2000) : 25-37.
- SCOTT, G. A., WELTON, W. A., *Erotic Wisdom : Philosophy and intermediacy in Plato's Symposium*, Albany, State University of New York Press, 2008.
- SEDLEY, D., « The Ideal of Godlikeness » dans G. Fine (dir.), *Plato 2 : Ethics, Politics, Religion, and the Soul*, Oxford / New York, Oxford University Press, 1999 : 309-328.

- SHEFFIELD, F. C. C., « Eros Before and After Tripartition » dans R. Barney, T. Brennan, C. Brittain (codir.), *Plato and the Divided Self*, Cambridge / New York, Cambridge University Press, 2012 : 211-237.
- _____, « Beyond Eros : Friendship in the *Phaedrus* » *Proceedings of the Aristotelian Society* 111/2 (2011) : 251-273.
- _____, *Plato's Symposium : The Ethics of Desire*, Oxford / New York, Oxford University Press, 2006.
- _____, « Psychic Pregnancy and Platonic Epistemology » *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 20 (2001) : 1-33.
- SINAIKO, H. L., *Love, Knowledge, and Discourse in Plato : Dialogue and Dialectic in Phaedrus, Republic, Parmenides*, Chicago / London, The University of Chicago Press, 1965.
- SINGER, I., *The Nature of Love : 1 Plato to Luther 2^{ème} éd.*, Chicago / London, The University of Chicago Press, 1984.
- STRAUSS, L., *On Plato's Symposium*, Chicago/London, The University of Chicago Press, 2001.
- VERNANT, J.-P., *L'univers, les dieux, les hommes : Récits grecs des origines*, Paris, Éditions du Seuil, 1999.
- _____, *L'individu, la mort, l'amour : Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Paris, Gallimard, 1989.
- _____, « Hestia-Hermès : Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs » *L'homme* 3/3 (1963) : 12-50.
- VIDAL-NAQUET, P., « Temps des dieux et temps des hommes : Essai sur quelques aspects de l'expérience temporelle chez les Grecs » *Revue de l'histoire des religions* 157/1 (1960) : 55-80.
- VLASTOS, G., « The Individual as an Object of Love in Plato » dans G. Fine (dir.) *Plato 2 : Ethics, Politics, Religion, and the Soul*, Oxford, Oxford University Press, 1999 : 137-163.
- _____, « Socratic Knowledge and Platonic "Pessimism" » *The Philosophical Review* 66/2 (1957) : 226-238.
- WHITE, F. C., « Virtue in Plato's *Symposium* » *The Classical Quarterly*, New Series, 54/2 (2004) : 366-378.
- _____, « Love and the Individual in Plato's *Phaedrus* » *The Classical Quarterly* 40/2 (1990) : 396-406.
- _____, « Love and Beauty in Plato's *Symposium* » *The Journal of Hellenic Studies* 109 (1989) : 149-157.
- YOUNGER, J., « Sexual Variations : Sexual Peculiarities of the Ancient Greeks and Romans » dans M. Golden, P. Toohey, (codir.) *A Cultural History of Sexuality V.I*, Oxford/New York, Berg, 2011 : 55-86.
- ZAKOPOULOS, A. N., *Plato on Man*, New York, Philosophical Library, 1975.