

**AMOUR, SEXUALITÉ ET BEAUTÉ
CHEZ PLATON: LA LEÇON DE DIOTIME
(BANQUET, 201D – 212C)**

Jacques Follon
Université Catholique de Louvain

Abstract : The author analyses the Socrates' speech in the *Banquet* where is explained the nature of Eros. This paper shows how Plato affirm the unity of the desire that means a kind of surpass of dualism and, on the other hand, his sex's conception as ordered to the procreation and, consequently, the condemnation of the carnal homosexuality.

Key Words : Eros - Beauty - Wisdom - Desire - Homosexuality

La question des rapports entre l'esprit et la chair est certainement l'une de celles qui ont le plus intéressé ou tourmenté les philosophes, les théologiens et les psychologues de tout temps et en tout lieu. Platon, cependant, lui a donné une réponse, qui n'est peut-être pas définitive mais qui a eu certainement une influence considérable sur la culture et la littérature européennes classiques,¹ mais qui semble aujourd'hui bien oubliée. Cette réponse est disséminée dans toute l'œuvre du grand philosophe athénien, mais, à l'intérieur de celle-ci, le discours que Socrate prononce dans le *Banquet* est certainement le lieu où s'articulent le mieux ces concepts anthropologiques fondamentaux que sont le

corps, l'âme, le désir, l'amour et le beau. Nous voudrions ici le "relire" pour en rappeler, par-delà les interprétations édulcorantes ou tendancieuses qu'on a pu en donner, toute la force et le véritable sens.

Dans l'économie du dialogue, ce discours de Socrate tranche singulièrement avec ceux des orateurs qui l'ont précédé. Rappelons, en effet, que le *Banquet* est un récit dialogué qui est censé rapporter les éloges du dieu Éros qu'auraient prononcés le poète Agathon et ses invités lors d'une réunion tenue chez lui pour célébrer sa victoire dans un concours de tragédie. Le premier éloge est celui de Phèdre, qui célèbre Éros comme celui des dieux qui a "le plus d'ancienneté, le plus de dignité, le plus d'autorité pour conduire les hommes à la possession de la vertu et du bonheur, aussi bien dans leur vie qu'après leur mort".² Mais ce dieu est pour lui exclusivement celui de l'amour homosexuel masculin, car, quand il parle du bien le plus grand dont Éros soit la source, il désigne clairement la honte des actions laides et l'émulation des actions belles qu'engendre, chez les amants de cette sorte, le désir de ne pas démeriter et de ne pas paraître lâche au regard du partenaire, et il ajoute que ce sont là deux sentiments sans lesquels aucune cité ni aucun individu ne saurait jamais rien faire de grand ni beau:

"S'il existait un moyen de former une cité, ou une armée, avec des amants et leurs bien-aimés, il ne pourrait y avoir pour eux de meilleur gouvernement que s'ils rejetaient tout ce qui est laid, et rivalisaient dans la voie de l'honneur. Et si de tels amants combattaient au coude à coude, fussent-ils une poignée, ils pourraient vaincre pour ainsi dire le monde entier. Car pour un amant il serait plus intolérable de quitter son rang ou de jeter les armes sous les yeux de son bien-aimé que sous les yeux du reste de l'armée... Quant à laisser son bien-aimé, à ne pas le secourir dans le péril, nul n'est si lâche

que l'Amour (*Éros*), par lui-même, ne lui inspire une divine vaillance et ne le rende égal au plus courageux de nature".³

Comme le notent la plupart des commentateurs, ces propos ne sauraient être qu'une allusion au fameux "bataillon sacré" de Thèbes, qui, comme on le sait, était précisément constitué de couples homosexuels...⁴

À Phèdre succède Pausanias, qui distingue deux types d'amour: le vulgaire et le céleste. Le premier, dit-il, s'adresse aux femmes autant qu'aux garçons, au corps plutôt qu'à l'âme, et à ceux des jeunes gens qui sont les moins intelligents, parce que ce que les amoureux de cette sorte recherchent avant tout, c'est l'assouvissement de leur pulsion sexuelle. Au contraire, l'amour céleste est étranger "à l'élément féminin", il "ignore l'impulsion brutale", et il ne s'adresse qu'aux jeunes garçons qui ont déjà fait preuve d'intelligence. Cette distinction faite, Pausanias se met en devoir de démontrer que les lois concernant l'amour qui sont en usage à Athènes et à Sparte sont bien meilleures que celles qui ont cours dans les autres cités. Car, au lieu de permettre ou d'interdire sans discrimination toute forme d'amour homosexuel, elles ne proscrivent justement, dit-il, que les amours vulgaires, qui sont inconstantes et égoïstes, tandis qu'elles encouragent l'amour céleste, qui vise la beauté morale et unit les âmes dans une quête commune du savoir et de la vertu. Cela dit, Pausanias laisse la place au médecin Eryximaque, mais les propos de ce dernier, assez pauvres, ne méritent pas qu'on s'y attarde.

Vient alors le tour d'Aristophane, qui fait le récit d'avatars fabuleux qu'auraient connus les premiers hommes, et qui finit par affirmer, lui aussi, que les amants homosexuels mâles "sont les meilleurs des enfants et des jeunes gens, parce qu'ils sont les plus virils de nature" et que, quand ils ont grandi, ils "sont les seuls à se montrer des hommes, en s'occupant de

politique".⁵

La parole passe ensuite à Agathon. Son discours de louange, qui se présente comme un modèle du genre, célèbre Éros en montrant qu'il est le plus beau, le plus jeune, le plus délicat et le plus gracieux de tous les dieux, et aussi un être qui est juste, tempérant, courageux et savant⁶ au plus haut point. Comme tel, dit-il, Éros est "pour le reste des êtres, la cause des divers biens de cet ordre. [...] Luxe, Délicatesse, Volupté, les Grâces, la Passion, le Désir, sont ses enfants. [...] C'est notre soutien, c'est notre sauveur par excellence. De tous les dieux, de tous les hommes, il est l'honneur; c'est le guide le plus beau, le meilleur...".⁷

Quand on jette un regard d'ensemble sur tous ces discours, on voit très vite que l'Éros dont ils ont fait l'éloge était essentiellement le dieu de l'amour *charnel*, et même souvent de l'amour *homosexuel masculin*. De ce point de vue, le discours de Socrate, nous l'avons déjà dit, sera tout différent. D'ailleurs, d'emblée, avant même de prononcer son propre éloge d'Éros, le fils de Sophronisque annonce qu'il va adopter un style et une méthode qui seront tout autres que ceux de ses prédécesseurs. Il n'est pas inutile de citer ici les termes mêmes de la critique ironique qu'il fait de ce style et de cette méthode, car on y retrouve les caractéristiques essentielles de sa démarche philosophique, en tant qu'elle s'opposait radicalement à celle des rhéteurs et des sophistes:

"Je croyais en effet, dans mon ignorance grossière, qu'on devait dire la vérité sur chaque objet dont on fait l'éloge, que cela servait de base, et que parmi ces vérités elles-mêmes il fallait choisir les plus belles et les disposer dans l'ordre le plus convenable. [...] Mais ce n'était point, selon toute apparence, la bonne méthode de faire l'éloge de quoi que ce soit; il faut plutôt attribuer à l'objet les plus grandes et les plus belles qualités possibles, qu'il les ait ou non, et

quand même ce serait faux, cela n'aurait pas d'importance. Nous avons en effet, admis d'avance, à ce qu'il paraît, que chacun de nous aurait l'air de louer l'Amour, et non pas qu'il le louerait en réalité. [...] Mais moi j'ignorais évidemment cette façon de louer, et comme je l'ignorais, je me suis engagé devant vous à prononcer moi-même un éloge. [...] Adieu donc ma promesse ! Je ne veux plus louer de cette façon, j'en serais incapable. Pourtant, à condition de m'en tenir à la vérité, j'accepte, si vous le désirez, de prendre la parole, à ma manière et sans rivaliser avec votre éloquence, car je ne veux pas m'exposer au ridicule".⁸

Les autres convives ayant accepté cette proposition, Socrate va pouvoir parler à sa manière. Et, comme pour mieux souligner son effacement devant la vérité, il se contentera, dit-il, de reproduire un discours qui n'est pas de lui, mais d'une femme "qui était savante en ce domaine",⁹ une certaine Diotime de Mantinée.

Nous apprendrons vite que ce discours a rectifié les idées fausses et finalement assez peu morales que notre philosophe se faisait (ou plutôt: qu'il dit qu'il se faisait, car il s'agit là, bien sûr, d'un trait d'ironie) au sujet d'Éros. Ce fut donc pour lui, comme ce le sera aussi pour ses auditeurs, les Agathon et consorts, une véritable leçon au double sens du terme, c'est-à-dire à la fois un *enseignement* et une *admonestation*.¹⁰ Autrement dit, à tout ce beau monde d'esthètes et de mignons, Socrate le rustre¹¹ va, littéralement, *faire la leçon*, exactement comme Diotime -une étrangère, une inconnue, pire: une femme!- la lui a faite, à lui Socrate, qui croyait pourtant s'y connaître dans les choses de l'amour...

Nous ignorons si cette Diotime a réellement existé. Bien que Proclus ait vu en elle une "pythagoricienne distinguée",¹² la plupart des commentateurs modernes pensent plutôt qu'elle est un personnage fictif qui a été

inventé par Platon pour les besoins du dialogue.¹³ De toute façon, même si elle a existé, il est peu probable qu'elle ait pu soutenir la théorie des Formes que Platon met dans sa bouche.¹⁴ Son discours, que Socrate va donc reproduire devant Agathon et ses invités, peut être divisé en sept parties.¹⁵ Dans les pages qui suivent, nous présenterons un bref résumé de chacune de ces parties, suivi chaque fois d'un commentaire soulignant l'un ou l'autre aspect du texte. Enfin, nous tirerons un certain nombre de conclusions qui nous découlent de cette analyse et qui nous semblent importantes pour bien comprendre les idées de Platon sur le beau, l'amour et la sexualité, et pour dissiper, par le fait même, certains malentendus tenaces à propos de sa personnalité comme de son œuvre.

1. Première partie (201d-203a): Éros comme intermédiaire entre les dieux et les hommes

Résumé. Éros n'est ni laid ni beau, ni ignorant ni savant, ni mortel ni immortel, car il est intermédiaire entre le monde des dieux et celui des hommes.

Commentaire. Socrate commence par dire qu'avant de rencontrer Diotime et de s'instruire auprès d'elle, il parlait d'Éros comme vient d'en parler Agathon, c'est-à-dire qu'il en parlait comme d'un grand dieu et qu'il voyait en lui l'amour du beau. Mais d'emblée Diotime lui déclara qu'Éros n'était ni beau ni bon. On devine quel fut l'étonnement de Socrate: Éros est-il donc laid et mauvais? Certes non, car dire cela, explique alors Diotime, ce serait, non seulement blasphémer, mais aussi confondre les contraires et les contradictoires. En effet, le beau et le laid ne sont pas des termes contradictoires, comme le sont, par exemple, la vie et la mort; ce sont seulement des termes contraires, entre lesquels existe un intermédiaire (*méthexis*), tout à fait semblable à celui qui existe entre la science et l'ignorance et qui est l'opinion droite. Comme on le voit,

d'entrée de jeu, Diotime établit ainsi un rapport entre d'une part *la beauté et la science* et d'autre part *la laideur et l'ignorance*: la beauté, dit-elle, s'oppose à la laideur, de la même façon que la science s'oppose à l'ignorance. Et l'amour se situe entre la beauté et la laideur, de la même façon aussi que l'opinion droite se situe entre la science et l'ignorance. Car, d'un côté, l'opinion droite se distingue de la science dans la mesure où l'on s'avère incapable d'en *rendre raison* (202a3), ce qui est justement le propre de la science; mais, d'autre part, elle se distingue aussi de l'ignorance, car ce qui est vrai, même par hasard, ne saurait se confondre avec le produit de l'ignorance.

Après ce préambule, Diotime démontre qu'en dépit de l'opinion courante (qui est aussi celle des orateurs qui ont précédé Socrate), Éros n'est nullement un dieu. Pour faire cette démonstration, elle partit de la prémisse, facilement admise par Socrate, que tous les dieux sont heureux et beaux.¹⁶ Or ceux qui sont heureux sont évidemment ceux qui possèdent les choses qui sont belles et bonnes. Mais Éros, lui, désire ces choses, *parce qu'il en est dépourvu*. D'où la conclusion: "Comment, dès lors, pourrait-il être un dieu, lui qui n'a part ni aux belles ni aux bonnes choses?"¹⁷

Cependant, poursuit Diotime, s'il n'est pas un dieu, Éros n'est pas non plus un mortel. Ce qu'il est, c'est un intermédiaire (encore une fois) entre les immortels et les mortels, c'est-à-dire un "démon" (*daïmon*). Ce terme de "démon" était parfois utilisé en poésie comme synonyme de "dieu" (*Théos*),¹⁸ mais il était aussi employé pour désigner des êtres surnaturels inférieurs aux dieux.¹⁹ C'est évidemment en ce dernier sens que Diotime l'utilise ici. Néanmoins, précise-t-elle, Éros est un *grand* démon. En effet, son rôle est loin d'être négligeable, en tant, précisément, qu'il est un intermédiaire entre les dieux et les hommes:

"Il traduit et transmet aux dieux ce qui vient des hommes, et aux hommes ce qui vient des dieux :

d'un côté les prières et les sacrifices, de l'autre les ordres et la rétribution des sacrifices, et comme il est à mi-chemin des uns et des autres, il contribue à remplir l'intervalle, de manière que le Tout soit lié à lui-même. De lui procède tout l'art divinatoire, l'art des prêtres en ce qui concerne les sacrifices, les initiations, les incantations, tout ce qui est divination et sorcellerie. Le dieu ne se mêle pas aux hommes, mais, grâce à ce démon, de toutes les manières les dieux entrent en rapport avec les hommes, leur parlent, soit dans la veille soit dans le sommeil. L'homme savant en ces choses est un être démonique, tandis que l'homme savant dans un autre domaine -art métier, manuel- n'est qu'un ouvrier".²⁰

Notons qu'on lit souvent, dans les ouvrages d'histoire de la philosophie, que le platonisme serait le type même du dualisme métaphysique, opposant le monde sensible et le monde intelligible, le corps et l'âme, l'esprit et la chair... Sans doute ces clichés ne sont-ils pas tout à fait faux, car on sait qu'il existe maints passages dans l'œuvre de Platon qui opposent effectivement le monde des Formes et celui des choses matérielles, ou bien dans lesquels il est dit que le corps est un tombeau ou une prison pour l'âme. Mais la notion-clé d'*intermédiaire* montre que pour lui l'abîme entre ces deux mondes n'était pas infranchissable. Or il est remarquable que ce soit *Éros*, c'est-à-dire le désir amoureux, qui, canalisé dans la bonne direction, puisse devenir, avec la science et la philosophie qui sont parmi ses objets, l'intermédiaire privilégié entre ces deux mondes...

2. Deuxième partie (203a-204c): naissance et nature d'Éros

Résumé. Éros fut conçu le jour où les dieux fêtaient la naissance d'Aphrodite, déesse de la beauté. Le dieu Poros ("Ressource"), qui était ivre de nectar, entra dans

le jardin de Zeus et s'y endormit. Là, Pénia ("Pauvreté") coucha avec lui et conçut Éros.²¹ C'est de ces deux parents que celui-ci tient sa nature d'être ambivalent et intermédiaire.

Commentaire. C'est donc parce qu'il est issu de Pénia et de Poros qu'Éros est sans cesse en train de chercher, d'acquérir et d'inventer, mais aussi de perdre et de mourir, puis de renaître. En effet, comme le dit Diotime,

"[...]il est toujours pauvre, et loin d'être délicat et beau comme le croient la plupart, il est rude au contraire, il est dur, il va pieds nus, il est sans gête, il couche toujours par terre, sur la dure, il dort à la belle étoile près des portes et sur les chemins, car il tient de sa mère, et le besoin l'accompagne toujours. D'autre part, à l'exemple de son père, il est à l'affût de ce qui est beau et de ce qui est bon, il est viril, résolu, ardent, c'est un chasseur de premier ordre, il ne cesse d'inventer des ruses ; il est désireux du savoir et sait trouver les passages qui y mènent, il emploie à philosopher tout le temps de sa vie, il est merveilleux sorcier, et magicien, et sophiste. Ajoutons qu'il n'est, par nature, ni mortel, ni immortel. Dans la même journée tantôt il fleurit et il vit, tantôt il meurt; puis il revit quand passent en lui les ressources qu'il doit à la nature de son père, mais ce qui passe en lui sans cesse lui échappe; aussi Éros n'est-il jamais dans l'indigence ni dans l'opulence".²²

Il faut se rendre compte que ce portrait d'Éros est aussi, pour une large part, celui de Socrate. On sait en effet que celui-ci était laid,²³ pauvre,²⁴ endurant,²⁵ et qu'il allait souvent pieds nus,²⁶ mais aussi qu'il était courageux,²⁷ toujours à la recherche de beaux garçons pour discuter avec eux,²⁸ et passant le plus clair de son temps à philosopher.²⁹ D'autre part, Ménon, dans le dialogue qui porte son nom, accuse Socrate de vouloir l'ensorceler,³⁰ tandis que dans les *Mémorables* de Xénophon (III, 11, 17), Socrate lui-même dit ironi-

quement à la courtisane Théodoté qu'il retient ses disciples auprès de lui grâce à beaucoup de philtres, d'incantations et de rouets magiques.

Poursuivant son discours, Diotime insiste d'ailleurs sur les rapports étroits qui existent entre Éros et la philosophie, car, dit-elle, Éros "se tient entre le savoir et l'ignorance", au contraire des dieux proprement dits, dont aucun "ne s'occupe à philosopher et ne désire devenir savant, car il l'est".³¹ Autrement dit, pour philosopher, c'est-à-dire (au sens étymologique du mot) pour *rechercher* la sagesse, il ne faut pas être déjà en possession de celle-ci, comme le sont les dieux.³² Mais il ne faut pas davantage être totalement ignorant, car l'inconvénient majeur de l'ignorance, c'est que "n'ayant ni beauté, ni bonté, ni science, on s'en croit suffisamment pourvu". De fait, "quand on ne croit pas manquer d'une chose, on ne la désire pas".³³

D'autre part, si l'amour est, comme la philosophie, intermédiaire entre la science et l'ignorance, on comprend pourquoi la prétention de Socrate d'être un expert dans les choses de l'amour n'était pas fondamentalement différente de son habituel aveu d'ignorance. Au début du *Banquet*, en effet, Socrate avait déclaré à Eryximaque, qui venait de proposer aux convives de faire chacun à son tour l'éloge d'Éros: "Ce n'est pas moi qui m'y opposerai, moi qui déclare ne rien savoir *hors ce qui touche à l'amour*".³⁴ De même, dans un entretien avec Théagès, il avait avoué: "Je ne cesse, c'est un fait, de répéter que, précisément, je ne sais rien, *hors du moins une toute petite connaissance: celle des choses d'amour*".³⁵ Effectivement, ce ne peut être que la reconnaissance de leur ignorance qui incite les philosophes, comme Éros lui-même, à rechercher la sagesse et la connaissance. On ne saurait souligner plus nettement les liens étroits qui unissent amour et philosophie. La science, comme la beauté, comme aussi, nous le verrons bientôt, l'immortalité, n'appartiennent en propre et de plein droit qu'aux dieux, en vertu de

leur nature d'êtres supérieurs. Les humains, eux, sont seulement des êtres qui peuvent conquérir ces choses s'ils en ont le désir, mais ils n'en sont pas possesseurs par nature.

Bref, disions-nous, ceux qui philosophent sont à mi-chemin entre la science et l'ignorance. Or Éros est bien de ceux-là, non seulement parce que, comme on l'a vu, il est amour des belles choses et que la science (ou la sagesse) est parmi les plus belles choses qui soient, mais aussi parce qu' "il est né d'un père savant et plein de ressources, et d'une mère dépourvue de science comme de ressources".³⁶

3. Troisième partie (204c-206a): Éros est désir de posséder perpétuellement ce qui est bon

Résumé. Celui qui désire des belles choses, désire qu'elles soient à lui. Or tous les hommes désirent posséder les choses belles, parce qu'elles sont bonnes. Certes, dans l'usage courant, éros signifie essentiellement le désir sexuel. Mais, en un sens plus général, c'est le désir universel de garder toujours pour soi ce qui est bon.

Commentaire. Après avoir expliqué l'origine et la nature d'Éros, Diotime entreprend maintenant de montrer à Socrate les avantages qu'il procure aux hommes. Éros, nous l'avons assez vu, est amour des belles choses. Mais quand on aime les belles choses, on aime évidemment les avoir à soi. Or, demande Diotime, qu'arrivera-t-il à celui qui possédera les belles choses? Comme Socrate se déclare incapable de répondre à cette question au pied levé, elle lui propose alors de remplacer le terme "beau" par le terme "bon", puis elle lui demande ce qui arrivera à l'homme qui possède les *bonnes* choses. Pour Socrate, la réponse est à présent facile: cet homme, dit-il, sera tout simplement *heureux*. Car il est évident que c'est "dans la possession des choses bonnes que consiste le bonheur".³⁷ Une fois

qu'on est arrivé à cette réponse, il est inutile de se demander à quelle fin l'homme qui cherche le bonheur le cherche, car le bonheur est lui-même la fin ultime, le bien suprême.³⁸

Mais, si tous les hommes souhaitent posséder perpétuellement ce qui est bon, "alors pourquoi, demande encore Diotime, ne disons-nous pas, de tous les hommes, qu'ils *aiment*, s'il est vrai qu'ils aiment tous et toujours les mêmes choses? Pourquoi disons-nous au contraire que les uns aiment et que les autres n'aiment pas?"³⁹ C'est que nous réservons l'appellation d'amour à une espèce particulière de celui-ci, à laquelle nous attribuons le nom du genre tout entier, tandis que nous recourons à d'autres noms pour désigner les autres espèces, exactement comme nous appelons "poésie" une espèce particulière de la poésie au sens large, laquelle se confond tout simplement avec la création en général.⁴⁰ Ainsi, de même qu'on ne donne généralement pas le nom de poètes à tous les créateurs (qu'ils soient artistes ou simples artisans), mais seulement à ceux qui font de la prosodie, de même on ne donne pas davantage le nom d'amoureux à ceux qui ont la passion de l'argent (khremastiskoi), de la gymnastique (philogymnasíai) ou de la sagesse (Philósophai). Pourtant, "en général, tout désir (epithymía)⁴¹ de ce qui est bon, du bonheur, est pour tout le monde le très puissant *Amour (Éros), l'Amour perfide*".⁴²

Et Diotime d'ajouter une remarque qui est en fait, nonobstant l'anachronisme évident, une allusion très claire au discours qu'Aristophane a prononcé tout à l'heure chez Agathon:

"Il y a bien aussi une théorie [...] selon laquelle chercher la moitié de soi-même, c'est aimer. Mais selon ma théorie à moi, il n'est d'amour ni de la moitié ni du tout, si l'objet, mon ami, n'est point bon de quelque manière, car les gens acceptent de se faire couper les pieds ou les mains quand ces parties

d'eux-mêmes leur semblent mauvaises. Je ne crois pas en effet que chacun s'attache à ce qui lui appartient, à moins que soit appelé bon ce qui nous est propre, ce qui est à nous, et mauvais ce qui nous est étranger. Car les hommes n'aiment rien d'autre que ce qui est bon".⁴³

Bref, conclut Diotime, Éros est, pour tous les hommes, le désir de posséder ce qui est bon, et même le désir de le posséder toujours, c'est-à-dire pour l'éternité, car on ne désire certainement pas être heureux seulement pour quelque temps.

4. Quatrième partie (206b-207a): l'Amour est un enfantement dans la beauté

Résumé. Tous les êtres humains sont féconds et désirent se reproduire. Ce qui les pousse à le faire n'est autre que la *beauté*, tandis que la laideur les inhibe. Or, par la reproduction, hommes et animaux atteignent à une sorte d'immortalité. C'est pourquoi on peut dire aussi qu'Éros est essentiellement désir de se reproduire.

Commentaire. Dans cette partie, Diotime établit un rapport intéressant entre l'attrance que la beauté exerce sur nous et notre tendance naturelle à *désirer l'immortalité* (Athamasías ... epithymein, 207a), et elle le fait d'abord en associant étroitement l'union sexuelle entre l'homme et la femme à la procréation: "quand nous avons atteint un certain âge, dit-elle, notre nature ne peut engendrer dans la laideur, elle ne le peut que dans la beauté".⁴⁴ En effet, il faut qu'une personne nous attire physiquement pour que nous ayons vraiment envie d'avoir avec elle des rapports sexuels. Or la fin *naturelle* de ces rapports n'est autre que la procréation, qui est pour les mortels une manière d'arriver à l'immortalité. Diotime va même jusqu'à dire que "l'union de l'homme et de la femme est un enfantement".⁴⁵ À ce propos, des commentateurs modernes ont remarqué

que, dans cette partie du discours de Diotime, plus précisément en 206c-e, Platon utilise, certainement à dessein, un vocabulaire qui peut s'appliquer aussi bien à l'acte sexuel qu'à l'accouchement:⁴⁶

"Aussi, quand l'être fécond s'approche du beau, il sent une joie, et sous le charme il se dilate, et il enfante, et il procréé. Mais quand il s'approche du laid, il devient sombre et chagrin, il se contracte, il se détourne, il se replie sur soi, il ne procréé pas et, continuant de porter son fruit, il souffre. D'où, chez l'être fécond et déjà gonflé de sève, le transport violent qui le pousse vers la beauté, car celui qui possède cette beauté est délivré de la grande souffrance de l'enfantement".⁴⁷

En effet, la dilatation de l'être fécond qui s'approche du beau évoque aussi bien l'ouverture du col de la matrice lors d'un accouchement que la turgescence des organes génitaux masculins ou féminins répondant à l'excitation sexuelle. De même, la sève dont est gonflé cet être fait penser à la semence de l'homme -et peut-être aussi de la femme, car beaucoup d'Anciens croyaient que celle-ci émettait, comme l'homme, une sorte de liquide séminal nécessaire pour la conception.⁴⁸ En même temps, les propos de Diotime laissent entendre clairement qu'elle est parfaitement consciente de ce que, dans les rapports sexuels, la plupart des êtres humains ne cherchent que la jouissance, *bien que celle-ci ne soit pas la finalité naturelle de ces rapports*. En effet, dans la Grèce antique, comme dans le monde d'aujourd'hui, bien souvent les gens espéraient et même essayaient que leur coït ne soit pas suivi d'une grossesse. De plus, nous avons vu que l'amour homosexuel (masculin ou féminin,⁴⁹ mais infécond dans les deux cas!) y était largement répandu. Or Diotime dit que, dans l'union de l'homme et de la femme (qui ne peut donc être à ses yeux qu'un "enfantement"), il faut voir

“quelque chose de divin”.⁵⁰ C’est là sous-entendre assez clairement que les autres formes de rapports sexuels, en particulier les rapports homosexuels, n’ont rien de divin, justement parce que, ne visant pas à la procréation, ils ne sont pas naturels. D’ailleurs, un peu plus loin,⁵¹ elle déclarera que c’est en quelque sorte par une ruse de la nature que les hommes et les femmes sont portés à s’unir sexuellement, car, dans leur désir de faire l’amour, les êtres humains sont, autant que les animaux, poussés par des forces dont ils ne sont pas vraiment conscients.⁵² En outre, Diotime insiste sur la parenté étroite, pour ne pas dire l’identité, qui existe entre Beauté,⁵³ sexualité et Éros véritable,⁵⁴ puisque pour elle “la Beauté est pareille à la Parque et à l’Ilythie qui président à toute naissance”.⁵⁵ La raison en est que fécondité et procréation “postulent une harmonie, et [que] tout ce qui est laid est en disharmonie avec le divin, seule la Beauté s’harmonisant avec lui”.⁵⁶ Enfin, il faut noter que, quand Diotime évoque l’être fécond qui porte un fruit et qui va enfanter, elle parle de la grossesse de cet être, non pas comme d’un état qui serait causé par la vue de la beauté, mais, au contraire, comme d’un état qui le *pousse* vers la beauté pour qu’il y trouve sa délivrance. Plus loin (en 209b-c), elle dira que le jeune homme qui possède la fécondité de l’âme et qui, l’âge venu, ressent le désir d’enfanter, “cherche [...] de tous les côtés, le beau pour y procréer”. Et, ajoutera-t-elle, c’est par le contact avec cette beauté qu’il “enfante ce qu’il *portait en lui depuis longtemps*”. C’est pourquoi, précise-t-elle, à strictement parler, Éros n’est pas amour du beau (contrairement à ce qu’elle avait pourtant dit elle-même un peu plus haut)⁵⁷, mais plutôt “amour de la procréation et de l’enfantement *dans le beau*”.⁵⁸ En conclusion, ce que l’être fécond selon le corps ou selon l’esprit désire foncièrement, ce n’est rien d’autre que d’enfanter ce qu’il porte en lui et d’être ainsi délivré du fardeau de son fruit,⁵⁹ la beauté

n'étant, en quelque sorte, que *l'environnement dans lequel* cet enfantement ou cette délivrance peut avoir lieu. Ou encore, pour le dire d'une phrase: c'est bien le désir qui est premier, la beauté ne venant qu'ensuite.

5. Cinquième partie (207a-208b): l'immortalité par remplacement

Résumé. Il y a, chez tous les animaux, une force naturelle qui les pousse à se reproduire, puis à élever et à protéger leur progéniture. C'est la preuve que toute nature mortelle recherche l'immortalité. Bien plus, au cours de l'existence d'un être vivant, les composantes de son corps périssent sans cesse et sont sans cesse remplacées. Et c'est pareil pour son âme, où pensées, émotions et connaissances sont constamment renouvelées.

Commentaire. De ce que tous les animaux sont plongés dans un état étrange quand ils sont pris par l'envie de procréer, de ce que, aussi, ils sont tous travaillés par l'amour comme par une maladie quand ils désirent s'accoupler et nourrir leur progéniture (puisqu'ils sont prêts à se battre et même à sacrifier leur vie pour elle), de ce que, enfin, ils font cela, non par calcul, comme cela peut être le cas chez les hommes, mais par un instinct tout à fait naturel, Diotime tire la conclusion que cet état s'explique par le même principe, qui fait que la nature mortelle "cherche, dans la mesure de ses moyens à perpétuer son existence et à être immortelle". Or, précise-t-elle, "elle ne le peut qu'en engendrant, c'est-à-dire en laissant toujours un être nouveau qui prend la place de l'ancien".⁶⁰ Prolongeant cette pensée, Diotime remarque alors que ce processus de naissance et de mort perpétuelles affecte tout être vivant jusque dans le cours même de son existence, dans la mesure où il se renouvelle continuellement, non seulement "dans ses cheveux, sa chair, ses os, son sang et tout son corps",⁶¹ mais aussi dans ces choses

de l'âme que sont "dispositions, caractères, opinions, désirs, plaisirs, chagrins, craintes",⁶² et même connaissances. Et de conclure:

"C'est ainsi que tout être mortel se conserve, non qu'il soit jamais exactement le même, comme l'être divin, mais du fait que ce qui se retire et vieillit laisse la place à un être neuf, qui ressemble à ce qu'il était lui-même. Voilà par quel moyen [...] le mortel participe à l'immortalité, dans son corps et dans tout le reste; pour l'immortel, il en est différemment".⁶³

Cette façon de parler de Diotime a fait dire à certains commentateurs qu'au moment de la rédaction du *Banquet*, Platon ne croyait pas à l'immortalité de l'âme, alors que c'est une doctrine qu'il défend ailleurs dans son œuvre, notamment dans le *Phédon*, le *Ménon* et le *Phèdre*. Il faudrait alors comprendre que l'expression "et le reste" fait nécessairement allusion à l'âme et que "ce qui est immortel" désigne les dieux et les Formes, et non l'âme. Cependant, on peut répondre à cela que l'emploi de l'expression vague "et le reste", à la place des mots "et l'âme", auxquels on s'attendrait naturellement après les mots "le corps", suggère que cette expression doit désigner ici plutôt la succession des états de l'âme *en tant qu'elle est unie au corps*, tandis que l'expression "pour l'immortel" doit renvoyer à l'âme qui existe aussi bien avant son incarnation qu'après la mort du corps.⁶⁴ Car, dans les lignes qui précèdent, Diotime a parlé de choses de l'âme (dispositions, caractères, opinions, désirs, plaisirs, chagrins, craintes), qui sont en fait liées à son incarnation dans un corps déterminé et qui ne survivent pas à la mort de celui-ci.

^^

6. Sixième partie (208b-209e): la progéniture immortelle

Résumé. Beaucoup de gens recherchent l'immortalité que donne la gloire. Sinon, ils ne feraient pas le sacrifice de leur vie pour autrui. Ainsi, pour arriver à la seule

immortalité à laquelle peuvent prétendre les humains, ceux qui sont féconds selon le corps engendrent des enfants, tandis que ceux qui sont féconds selon l'âme engendrent des poèmes, des inventions techniques, ou des lois.

Commentaire. En 206c, Diotime a dit que tous les hommes étaient féconds selon le corps et selon l'âme. À présent, elle distingue ceux qui sont féconds selon le corps seulement et qui "se tournent de préférence vers les femmes", et ceux chez qui "la fécondité est dans l'âme encore bien plus que dans le corps".⁶⁵ Comme exemples de cette fécondité de l'âme, Diotime cite les productions des poètes et des inventeurs, ainsi que les œuvres des législateurs. Et c'est à propos de ces gens qu'elle revient sur l'idée, déjà émise plus haut, de la procréation dans la beauté. Or la manière dont elle parle de cette procréation-là montre bien que Platon concevait celui qui est fécond selon l'âme comme un homme attiré par des garçons beaux, non seulement physiquement, mais aussi moralement et spirituellement:

"Or quand un de ces hommes, dès ses jeunes années a la fécondité de l'âme [...] et quand, l'âge venu, il sent le désir d'enfanter, de procréer, il cherche lui aussi [...], de tous les côtés, le beau pour y procréer [...]. Son affection va donc aux beaux corps plutôt qu'aux laids, par cela même qu'il est fécond et s'il y rencontre une âme belle, généreuse et bien née, il donne toute son affection à l'une et à l'autre beauté".⁶⁶

L'amour dont il est question dans ce passage est incontestablement de nature homosexuelle, mais on remarquera aussi que, d'emblée, l'accent est mis sur la procréation d'œuvres intellectuelles et morales (les poèmes, les inventions techniques et les lois), bien plus que sur le plaisir physique. Certes, la beauté de l'âme qui ne s'accompagne pas de la beauté du corps n'est

pas encore envisagée, mais, plus loin (en 210b), Diotime affirmera que la beauté des âmes est bien plus précieuse que celle des corps, tandis qu'à la fin du *Banquet*, Alcibiade dira de Socrate qu'il avait une âme merveilleuse à l'intérieur d'un corps très laid. En revanche, dès maintenant Diotime indique que dans une relation amoureuse de ce genre, l'amant "sent aussitôt affluer les paroles sur la vertu (*areté*), sur les devoirs et les occupations de l'homme de bien, et il entreprend [...] d'instruire [son aimé]".⁶⁷ Bref, cet amant se fait éducateur moral. Or c'est cela que faisait précisément Socrate, quand il se plaisait à nouer des conversations avec de beaux garçons...

Cependant, continue Diotime, une telle relation procure "une communion bien plus intime que celle qui consiste à avoir ensemble des enfants",⁶⁸ elle produit aussi entre les partenaires "une affection plus solide", enfin elle donne des enfants plus beaux et mieux assurés de l'immortalité que ceux qui sont de forme humaine. Comme exemples de tels enfants, la prêtresse de Mantinée cite les œuvres littéraires d'Homère, d'Hésiode et des autres grands poètes,⁶⁹ ainsi que les lois de Lycurgue et de Solon, sans dire, toutefois, dans quel environnement de beauté ils produisirent leurs œuvres, mais on peut penser que cet environnement était les sociétés vertueuses des temps anciens pour lesquelles ces poètes et législateurs composèrent les uns leurs chants, les autres leurs lois.⁷⁰

7. Septième partie (209e-212a): la montée vers le beau en soi

Résumé. Diotime décrit maintenant l'initiation aux "mystères" de l'amour philosophique. Cette initiation commence par l'amour de la beauté d'un seul corps, se poursuit par l'amour de la beauté de tous les beaux corps, puis des institutions et sciences, pour finir par la contemplation du Beau en soi, à côté duquel toutes

les beautés particulières paraissent désormais dénuées de valeur.

Commentaire. Dans cette dernière partie de son discours, Diotime décrit donc, au moyen du langage initiatique des mystères d'Eleusis, les degrés suivant lesquels l'initié aux mystères d'*Éros* s'élève peu à peu de la vision délectable des êtres beaux jusqu'à la contemplation de la beauté elle-même, éternelle et incorporelle. Le premier degré de cette initiation consiste à n'aimer certes qu'un seul corps, mais essentiellement pour y enfanter les beaux discours évoqués tout à l'heure. Le deuxième est de voir que la beauté de ce corps est pareille à celle de n'importe quel autre beau corps et de se rendre compte que la beauté qui se trouve dans tous les beaux corps est "une et identique".⁷¹ La conséquence en est que le candidat à l'initiation devient alors amoureux de tous les beaux corps et qu'il dédaigne désormais de n'en aimer qu'un seul. Certes, cette beauté des beaux corps n'est pas encore la Forme du beau proprement dite, qui n'aura plus rien de corporel, mais c'est déjà la forme universelle du beau sensible, qu'on obtient en éliminant de tous les beaux corps ce qui fait leur singularité, pour n'en conserver que ce par quoi ils se ressemblent en tant qu'ils sont beaux et qui est donc l'idée ou la forme (*eídos*) du beau corporel.⁷² Ensuite, le troisième degré de l'initiation consiste à voir que la beauté des âmes est supérieure à celle des corps, "en sorte qu'une personne dont l'âme a sa beauté sans que son charme physique ait rien d'éclatant, va suffire à son amour et à ses soins".⁷³ Il s'agit là, bien entendu, d'une allusion à Socrate, dont Alcibiade dira plus loin⁷⁴ qu'il ressemblait à ces silènes camards et ventripotents qui, une fois ouverts, laissent voir au-dedans d'eux des statuette de dieux. En même temps, il faut noter une évolution importante dans le récit, car la beauté charnelle se voit maintenant nettement dévalorisée au profit de la beauté intellectuelle et morale, qui suffit pour attirer un amant

moralement supérieur, même en l'absence de tout attrait physique chez l'aimé. Que va faire, en effet, cet amant "spirituel"? Il ne cherchera pas à coucher avec son bien-aimé, mais "il enfantera des discours capables de rendre la jeunesse meilleure; de là il sera nécessairement amené à considérer la beauté dans les actions et dans les lois, et à découvrir qu'elle est toujours semblable à elle-même, en sorte que la beauté du corps soit peu de chose à son jugement".⁷⁵ Le quatrième degré de l'initiation amoureuse est le passage de la beauté des actions humaines à celle des sciences, ce qui amène l'épopte⁷⁶ à avoir une vue plus large du beau et à ne plus "s'attacher comme le ferait *un esclave* à la beauté d'un jeune garçon, d'un homme, ou d'une seule action - et [à] renoncer à *l'esclavage* qui *l'avilit* et lui fait dire des pauvretés".⁷⁷ Comment ne pas voir là une nouvelle condamnation, en termes on ne peut plus clairs (car Socrate parle bien d'esclavage, d'avilissement, de pauvreté!), de la pédérastie et de l'homosexualité *charnelles*, mais aussi, par extension, de toute passion exclusivement physique? Mais si, au lieu de cela, l'épopte contemple l'océan immense du beau, alors "il enfantera de beaux discours sans nombre, magnifiques, des pensées qui naîtront dans l'élan généreux de *l'amour du savoir* (*philosophía*), jusqu'à ce qu'enfin, affermi et grandi, il porte les yeux vers une science unique, celle de la beauté dont je vais te parler".⁷⁸ Remarquons que, parmi les degrés de l'initiation aux mystères d'Éros, il y en a trois qui correspondent assez exactement aux modes de vie traditionnellement distingués par les philosophes anciens.⁷⁹ En effet, à la vie voluptueuse (*biós aesthétikós*), basée sur la recherche des biens matériels et des plaisirs sensibles, correspond l'engendrement, selon la chair, d'une progéniture au sens propre; à la vie politique (*biós politikós*), consacrée à la poursuite des honneurs, répond l'engendrement, selon l'esprit, des vertus morales et civiques de prudence et de justice, ainsi que des constitutions et des lois;

enfin, à la vie contemplative (*biós theoretikós*), qui est celle du philosophe, se rapportent évidemment l'enfantement des discours beaux et magnifiques et des pensées engendrées par l'amour du savoir...

Cependant, comme vient de l'annoncer Diotime, le dernier degré de l'initiation est constitué par l'acquisition de la science unique du Beau en soi, dont elle va maintenant parler. En effet, cette beauté, d'une nature merveilleuse, qui est le terme de l'initiation aux mystères d'Éros, est "une beauté qui tout d'abord est éternelle, qui ne connaît ni la naissance, ni la mort, ni la croissance ni le déclin, qui ensuite n'est pas belle par un côté et laide par un autre, qui n'est ni belle en ce temps-ci et laide en ce temps-là, ni belle sous tel rapport et laide sous tel autre, ni belle ici et laide ailleurs, en tant que belle pour certains et laide pour d'autres".⁸⁰ On reconnaît là les caractéristiques de la Forme, que Platon a maintes fois énumérées dans ses dialogues.⁸¹ Il est évident que cette beauté-là n'est plus celle d'un corps, si beau soit-il, ni même celle d'un discours ou d'une connaissance, et qu'elle n'est pas non plus "située dans quelque chose d'extérieur, par exemple dans un être vivant, dans la terre, dans le ciel, ou dans n'importe quoi d'autre".⁸² Non, c'est la beauté qui existe "en elle-même et par elle-même, éternellement jointe à elle-même par l'unicité de sa forme (*eídos*), et toutes les autres choses qui sont belles *participent* de cette beauté de telle manière que la naissance ou la destruction des autres réalités ne l'accroît ni ne la diminue, elle, en rien, et ne produit aucun effet sur elle".⁸³ Or, précise Diotime, c'est bien cette beauté-là qui est le but de l'initiation aux mystères érotiques, but vers lequel on s'élève "grâce à l'amour *bien compris* des jeunes gens".⁸⁴ Si cette précision nous rappelle que l'amour "platonique" était bien de nature homosexuelle ou pédérastique, elle nous montre aussi qu'aux yeux de Platon, cet amour ne pouvait être légitime qu'à la condition d'être vécu *au niveau spirituel*, et non au niveau sensuel où le vivaient la plupart des Grecs de

son temps, tels Phèdre ou Pausanias. En d'autres mots, il est clair que pour lui le commerce *charnel* d'un homme mûr avec un adolescent ne pouvait être qu'un amour "mal compris" des jeunes gens. On retrouve, du reste, un dernier écho de cette condamnation de l'amour physique tout à la fin du discours de Diotime, quand elle dit que "le beau en lui-même, simple, pur, sans mélange", dont la contemplation est le terme de l'initiation aux mystères d'Éros, est "étranger à l'*infection* des chairs humaines, des couleurs, de tout fatras mortel"... ⁸⁵

Conclusions

Quelles conclusions pouvons-nous tirer de la lecture attentive de ce texte? Tout d'abord, il est frappant de voir que Platon y souligne l'unité, disons même l'unicité, du désir: en effet, c'est bien le *même* désir qui pousse les créatures, non seulement à s'accoupler et à engendrer une progéniture, puis à l'élever, mais aussi, chez les hommes, à composer des poèmes, à inventer des techniques, à légiférer pour les cités, à tenir des discours, à cultiver les sciences et, finalement, à philosopher et à contempler le beau en soi! C'est dire qu'on ne saurait trouver, dans le *Banquet*, la moindre trace d'un dualisme anthropologique, qui ferait une distinction tranchée entre deux désirs foncièrement différents, voire opposés, et appartenant l'un au corps, l'autre à l'âme. Car, quels que soient les multiples registres où il se manifeste (sexualité proprement dite, vie familiale, éducation des enfants, littérature, métiers, politique, éthique, pédagogie, sciences, philosophie...), le désir humain reste en son essence, partout et toujours, désir d'*immortalité*, comme l'est d'ailleurs, mais à un niveau inférieur, le désir des autres êtres vivants. À titre de comparaison, on pourrait évoquer ici le *conatus* spinoziste, le vouloir-vivre de Schopenhauer, l'élan vital de Bergson ou l'instinct de vie freudien, aussi bien

que l'œuvre entière de Miguel de Unamuno. Mais ce qui est remarquable chez Platon, c'est, encore une fois, que le mouvement de ce désir, qui naît avec l'émoi sexuel provoqué par la vision de la beauté physique et qui s'achève, s'il est mené à terme, dans l'extase sublime de la contemplation du Beau en soi, ne comporte finalement aucune discontinuité: la pratique de la philosophie, qui est au terme de l'initiation à l'érotisme "bien compris", est animée par la même libido (pour employer un mot latin, qui est, en quelque sorte, la traduction du grec *erós*) que celle qui, au niveau le plus élémentaire, nous pousse instinctivement vers les beaux visages et les beaux corps.

Au demeurant, ce qui soulage cette libido, polymorphe mais unique, c'est bien partout la *beauté*, qui est elle-même polymorphe *et* unique, car, s'il y a toutes sortes de beautés -celle des corps, celle des âmes et de la pensée, celle de la poésie et des œuvres d'art (ou d'artisanat), celle des nobles actions et des exploits héroïques, celle des lois et des constitutions, celle enfin des discours édifiants-, toutes, en fin de compte, participent de la beauté par excellence, qui est celle du Beau en soi. Cependant, si la beauté est ainsi la seule chose qui puisse soulager la grande et universelle souffrance du désir,⁸⁶ c'est finalement parce qu'elle se confond avec le bien. En effet, pour Platon comme pour Socrate, le beau et le bien étaient des notions parfaitement interchangeable. On le voit clairement dans le *Banquet*, en 201c, quand Diotime pose la question: "les choses bonnes ne sont-elles pas en même temps belles?", aussi bien qu'en 204e, quand elle remplace "beau" par "bon" sans soulever la moindre objection de la part de Socrate; ce qui lui permet, un peu plus loin, de définir l'amour comme désir de ce qui est bon (205d), puis, de manière plus précise, comme désir de posséder *toujours* ce qui est bon (206a).⁸⁷ C'est pourquoi l'on peut comparer l'ascension, à la fois esthétique et spirituelle, vers le beau en soi du *Banquet*,

avec la démarche, plus intellectuelle, qui mène à la vision du Bien au livre VI de la *République* (504d-514d, surtout 511b-c). Dès lors, puisque les Formes du bien et du beau se confondent, on peut dire que l'objet final de l'effort de l'âme est bel et bien le même dans les deux démarches, mais que les voies qui y conduisent sont quelque peu différentes, l'une suivant en quelque sorte le versant affectif de l'âme humaine, l'autre son versant rationnel, sans pour autant, bien sûr, que ces voies soient exclusives l'une de l'autre, bien au contraire. Car Diotime, on l'a vu, comptait les *sciences* parmi les choses les plus *belles* qui soient, tandis que, dans la *République*, Socrate dit à Adimante que les opinions qui ne se fondent pas sur la science sont laides, avant d'annoncer qu'il va exposer des choses aussi brillantes que *belles*, lesquelles seront précisément les étapes de l'ascension vers le Bien.⁸⁸

Par ailleurs, Platon savait parfaitement qu'il peut y avoir un écart, et non des moindres, entre la beauté du corps et celle de l'âme: Socrate, laid au-dehors et beau au-dedans, en était, répétons-le, une vivante illustration. Mais sans doute Platon n'en pensait-il pas moins que, normalement, un beau corps devait être la manifestation sensible ou matérielle d'une belle âme (cf. 209b). Un bel exemple de cette correspondance entre beauté physique et beauté morale qu'on est en droit d'attendre est le cas du jeune Charmide, tel qu'il est présenté dans le dialogue qui porte son nom:

“ ‘Que penses-tu de ce jeune homme, Socrate? me dit Chéréphon, son visage est-il assez beau?’
-‘Merveilleux’, répondis-je. -‘Eh bien! s’il consentait à se dévêtir, tu n’aurais plus d’yeux pour son visage, tant sa beauté est parfaite en tous points!’ -Tout le monde appuya l’avis de Chéréphon. -‘Par Héraclès, m’écriais-je, voilà de quoi défier tous ses rivaux, pourvu qu’il s’y ajoute encore une petite chose.’
-‘Laquelle?’, dit Critias. -‘La beauté de l’âme: c’est

là un mérite, mon cher Critias, qu'on est en droit d'attendre de ceux qui appartiennent à votre maison'. -'Sur ce point également, il est digne de tout éloge' ".⁸⁹

Cependant, la remarque que fait Socrate à propos de la "*petite chose*" (l'adjectif est évidemment ironique) qui ne doit absolument pas manquer à Charmide pour qu'il soit tout à fait beau, confirme qu'aux yeux de Platon, il n'y avait justement pas toujours correspondance entre la beauté du corps et celle de l'âme (cf. *Banq.* 210b). Mais dans ce cas, estimait-il, c'est alors, bien sûr, la beauté de l'âme qui prime, car elle est bien plus précieuse que celle du corps (cf. 210b). Quand donc il affirmait que le beau est nécessairement bien, il est clair que, par ce beau, il entendait essentiellement la beauté morale et spirituelle.

Ceci nous amène à la question de la hiérarchie des espèces de désirs, et donc aussi des espèces de beautés. En effet, tout en concevant le désir comme un genre unique, Platon n'en pensait pas moins qu'il existe entre les espèces de ce genre une échelle de valeur. Cette échelle des désirs est décrite dans la sixième et la septième partie (208b-209e) du discours de Diotime, plus précisément en 208e-209e et en 210a-d. Au plus bas de l'échelle, il y a, bien entendu, l'attachement sensuel à la beauté d'un corps unique. Notons que Socrate, par la bouche de Diotime, ne condamne pas purement et simplement l'amour charnel ; tout ce qu'il fait, après les éloges dithyrambiques qu'ont prononcés avant lui les Phèdre, Pausanias et consorts, c'est le remettre en quelque sorte à sa place, qui est la toute dernière dans la hiérarchie des valeurs "érotiques"... Encore cette espèce inférieure d'amour n'est-elle légitime que si elle est *ordonnée à la procréation*, ce qui veut dire qu'elle ne doit pas viser exclusivement ni même prioritairement à la jouissance sexuelle. Nous avons vu que, pour Diotime, l'union de l'homme et de la femme

était un "enfantement" et même, en tant que tel, "quelque chose de divin", et aussi que le désir travaillant tous les animaux était celui de procréer, afin de perpétuer l'espèce et de s'assurer ainsi une sorte d'immortalité, car "l'objet *naturel*⁹⁰ de l'amour", disait-elle, n'est autre que cette immortalité (207a-c). Aussi Platon condamnait-il sévèrement les pratiques contre nature, comme la masturbation réciproque, le coït interrompu, les rapports homosexuels, etc., qui visent à détourner les rapports sexuels de leur finalité naturelle qu'est la procréation. On en a la preuve manifeste, non seulement dans l'accent mis par Diotime sur la définition de l'amour comme désir naturel de procréer, mais aussi, et plus nettement encore, dans un passage des *Lois*, où l'Athénien, qui est le porte-parole de Platon, dit que, dans la cité dont ils discutent, il faudra établir une loi prescrivant de s'en tenir, dans les relations sexuelles, à une *conformité absolue avec la nature*. Ce sera une loi, précise-t-il, qui demandera

"qu'on obéisse à la nature dans l'accouplement destiné à la procréation; qu'on ne touche pas au sexe mâle⁹¹; qu'on ne tue pas délibérément la race humaine; qu'on ne jette pas la semence parmi les rocs et les cailloux où elle ne prendra jamais racine de façon à reproduire sa propre nature⁹²; qu'on s'abstienne enfin, dans le champ féminin, de tout labour qui se refuse volontairement à la fécondation".⁹³

Dans la cité des *Lois* (lesquelles devaient être celles d'une colonie destinée à remplacer l'ancienne Magnésie), Platon n'aurait donc certainement pas toléré des ébats amoureux visant uniquement au plaisir sensuel.⁹⁴ D'ailleurs, il a toujours combattu ceux qui identifiaient le plaisir au souverain bien ou qui affirmaient que le plaisir était le seul bien. Dans le *Gorgias*, par exemple, c'est là une affirmation qu'on trouve dans la bouche du sophiste Calliclès, mais que Socrate critique bien sûr

impitoyablement.⁹⁵ Et dans la *République*, il dit, sur un ton méprisant, que cette opinion est tout juste celle du vulgaire.⁹⁶ Enfin, on sait que l'essentiel du *Philèbe* est consacré à combattre une telle thèse, que défendaient pourtant les Cyrénaïques, qui se réclamaient de Socrate, aussi bien qu'Eudoxe de Cnide, qui avait été l'ami et le collaborateur de Platon à l'Académie. Aussi, dans l'échelle des biens que Socrate établit à la fin de ce dialogue, le plaisir ne vient-il qu'au cinquième et dernier rang, après la mesure (1^{er} rang), la proportion et la beauté (2^e rang), l'intellect et la sagesse (3^e rang), et enfin les sciences et les techniques (4^e rang).⁹⁷ Encore s'agit-il des plaisirs *purs* de l'âme seule, qui sont les plaisirs procurés par la perception des belles formes, des belles couleurs, des beaux sons et des parfums, ainsi que par la pratique des sciences, mais nullement des plaisirs impurs, qui ont rapport avec le corps et qui sont toujours mélangés de douleur. Car ces derniers plaisirs n'ont aucune place dans la hiérarchie des biens. Soulignons que par les "belles formes", Socrate précise qu'il entend non pas "ce que comprendrait le vulgaire, par exemple la beauté de corps vivants ou de peintures", mais les lignes droites ou circulaires et les surfaces ou les solides "qui en proviennent, à l'aide soit de tours, soit de règles et d'équerres".⁹⁸ Bref, ce sont donc les formes géométriques, de même que les beaux sons sont "ceux qui sont doux et clairs, qui rendent une note unique et pure".⁹⁹ Quant aux plaisirs impurs et mélangés qui sont procurés par les sensations corporelles et où le plaisir domine sur la douleur, la brève description qu'en donne Socrate est plus éloquente que de longues explications:

"SOCRATE : N'est-il pas vrai aussi que, lorsque le plaisir domine dans ces sortes de mélanges, la douleur qui s'y trouve à dose plus légère cause une démangeaison et une douce irritation, tandis que la diffusion beaucoup plus abondante du plaisir est un excitant

qui fait quelquefois sauter de joie et qui fait passer un homme par toute sorte de couleurs, d'attitudes, de palpitations, le met entièrement hors de lui et lui fait pousser des cris comme un fou?

PROTARQUE : Oui, assurément.

SOCRATE : Et elle lui fait dire de lui-même, camarade, et fait dire aux autres qu'il se meurt pour ainsi dire, tant il est charmé de ces plaisirs, et il s'y adonne sans cesse tout entier, d'autant plus qu'il est plus débauché et plus insensé; il les appelle les plus grands et il tient pour l'homme le plus heureux celui qui en jouit le plus complètement durant toute sa vie.

PROTARQUE : Tu as fort bien décrit, Socrate, tout ce qui vient à l'esprit de la plupart des hommes".¹⁰⁰

D'autre part, dans le *Phèdre*, Socrate parle de l'homme "gouverné par le désir" et "asservi à la volupté" comme d'un "esprit malade",¹⁰¹ qui est tourmenté par l'aiguillon d'une passion irrésistible.¹⁰² De même, dans le *Timée*, le plaisir sensuel est appelé "le plus grand appât du mal".¹⁰³ Enfin, on trouve une condamnation plus argumentée de l'amour charnel dans la *République*, quand Socrate s'adresse à Glaucon en ces termes:

"Mais réponds-moi sur ce point : entre la sagesse et l'excès du plaisir y a-t-il quelque communauté? -Comment cela? fit-il, l'excès du plaisir, en vérité, ne met-il pas, non moins que la douleur, l'âme hors d'elle-même? -Mais entre lui et toute autre excellence...? -Aucune communauté, absolument! - Et, dis-moi, entre lui et la démesure ou le dérèglement? -La communauté la plus grande! Or, peux-tu mentionner un plaisir qui soit plus grand et plus vif que celui qui a rapport à l'amour charnel? - Je ne le puis, fit-il; en aucun, non plus, il n'est pire folie! -Mais la nature du droit amour consiste-t-elle à aimer, sagement aussi bien que musicalement, ce

qui est harmonieusement réglé autant que beau? -Ah! je crois bien! s'écria-t-il -Ainsi, du droit amour rien ne devra approcher qui soit de la folie, rien non plus d'apparenté au dérèglement? -Non, cela ne devra pas en approcher. -Ne devra donc pas approcher cet amour charnel; n'y participeront non plus, ni amant ni aimé, quand c'est de la droite façon que l'un aime et que l'autre est aimé".¹⁰⁴

Il n'empêche qu'on entend souvent dire que Socrate et Platon étaient des homosexuels ou des pédérastes. Cet qui a une origine très ancienne puisque, d'après Diogène Laërce (II, 19), Aristoxène de Tarente racontait déjà que Socrate avait été le mignon du physicien Archélaos. Quant à Platon, toujours selon Diogène (III, 29-32), il aurait été, au dire d'Aristippe et de quelques autres, l'amant d'un jeune homme nommé Astre, ainsi que de Dion de Syracuse, de Phèdre et d'Agathon. Mais quel crédit peut-on accorder à de telles sources? Rappelons, par exemple, qu'Aristoxène prétendait que la totalité de la *République* ou presque se trouvait déjà dans les *Controverses* de Protagoras!¹⁰⁵ Certes, il est vrai -l'analyse du discours de Diotime nous l'a suffisamment montré- que nos deux philosophes étaient attirés, comme beaucoup de Grecs de leur époque, par les beaux garçons bien plus que par les jolies femmes. Il est vrai aussi que Socrate avait un tempérament fort sensuel.¹⁰⁶ Et probablement était-ce également le cas de Platon (bien que nous soyons moins renseigné sur sa psychologie que sur celle de Socrate). Mais il est sûr que l'un comme l'autre firent tout ce qu'ils purent pour sublimer cette tendance homosexuelle, et que, dans une large mesure, ils y réussirent. Ainsi, à la fin du *Banquet* (217a-219e), Alcibiade raconte comment Socrate a su se dominer et résister à ses avances d'adolescent pervers. Du reste, dans le *Banquet* de Xénophon (VIII, 23), Socrate lui-même déclare qu'il est "indigne d'un homme libre d'avoir des relations avec qui chérit le

corps de préférence à l'âme". Enfin, dans le *Phèdre*, il qualifie sans ambages la pédérastie de "plaisir contre nature"¹⁰⁷ anticipant en quelque sorte ce que répétera à plusieurs reprises l'Athénien des *Lois*.¹⁰⁸ L'impression que Platon tolérait l'homosexualité peut venir de ce qu'il considérait que la passion homosexuelle d'un adulte pour un jeune garçon pouvait être le point de départ d'une amitié vraiment philosophique. Encore une fois, il est évident que tout ce que Diotime dit de l'amitié philosophique¹⁰⁹ comporte de fortes connotations homosexuelles ou, plus exactement, pédérastiques. Mais, après tout ce que nous venons de voir, il n'est pas moins clair que, pour Socrate comme pour Platon, la pédérastie n'était tolérable que dans la mesure où elle était *sublimée*. C'est pourquoi la sublimation paraît bien être le maître mot de toute la philosophie platonicienne de l'amour.

Depuis Freud, en effet, ce concept issu de la théorie psychanalytique vient immédiatement à l'esprit de tout lecteur cultivé du *Banquet*.¹¹⁰ Aussi les doctrines antique et moderne concernant Éros ont-elles souvent été comparées et même identifiées l'une avec l'autre.¹¹¹ Dodds, par exemple, estimait que Platon "vient ici très près des concepts freudiens de libido et de sublimation".¹¹² Effectivement, l'auteur du *Banquet* savait bien que le désir est un courant qui peut être canalisé dans telle ou telle direction et que, plus il est puissant dans l'une d'elles, plus il est faible dans les autres, ainsi que Socrate l'explique dans le passage suivant de la *République*:

"D'un autre côté, nous savons fort bien, je suppose, que les gens fortement inclinés par leurs désirs vers un certain unique objet en ont, par cela même, de plus faibles dans les autres directions, comme s'il s'agissait d'un courant dérivé dans l'autre sens. [...] Celui-là donc, chez qui le cours des désirs coule vers les sciences et tout ce qui est de cet ordre, ses

désirs, je pense, auront pour objet le plaisir de l'âme, rien que de l'âme, en elle-même, tandis que les désirs dont le corps est l'instrument seraient délaissés; à condition qu'il ne fût pas une contrefaçon de philosophe, mais un philosophe, véritablement".¹¹³

Ce texte nous autorise, croyons-nous, à parler effectivement de "sublimation" chez Platon, à condition, toutefois, que l'on distingue soigneusement la manière dont ce concept fonctionne chez lui et chez Freud. Car, comme le dit bien Guthrie, pour Platon "la purification d'Éros est réalisée par un effort conscient, alors que la sublimation freudienne est une réorientation inconsciente de pulsions tout aussi inconscientes (parce que réprimées)".¹¹⁴ Cela dit, Freud n'en pensait pas moins, tout comme Platon, que "le monde des réalisations culturelles s'obtient seulement en déniaut aux instincts les gratifications directes qu'ils recherchent et en utilisant l'énergie ainsi libérée sous des formes sublimées pour les tâches de l'art et de la science".¹¹⁵

Cornford a noté une autre différence entre les vues de Platon et celles des modernes sur la sexualité¹¹⁶. Cette différence est liée au concept d'évolution, qui domine la science moderne et qui était déjà connu des philosophes présocratiques (tel Empédocle), mais que Platon rejetait catégoriquement, à cause d'une répugnance pour toute forme de réduction du supérieur à l'inférieur. En effet, jamais l'auteur du *Banquet* n'aurait dit, comme Freud et tant d'autres à l'époque moderne, que la sexualité charnelle est l'instinct le plus profond inscrit dans la nature humaine. Car c'est un instinct que les hommes ont en commun avec les animaux, voire avec les végétaux, qui sont tous des êtres inférieurs. Or Platon estimait, non sans raison, que ce qui constitue notre essence d'homme est ce qui est propre à l'espèce humaine comme telle, et non pas ce que celle-ci partage avec les espèces vivantes inférieures. Dans le *Premier*

Alcibiade, Socrate montre ainsi à son jeune interlocuteur que l'homme n'est rien d'autre que son âme (*psyché*) et que le corps n'est jamais qu'un instrument dont celle-ci se sert et sur lequel elle a autorité¹¹⁷. Et, à l'intérieur de cette âme, ce qui constitue l'homme en tant que créature distincte des autres animaux, c'est la partie supérieure et rationnelle qu'il est le seul à posséder, les bêtes n'ayant que les parties rationnelle et végétative, et les plantes seulement la végétative¹¹⁸. Mais Freud,¹¹⁹ pour sa part, ne cachait pas sa préférence pour la conception aristophanesque de l'instinct érotique compris comme désir de régression vers un état primitif. Il faut dire que, pas plus qu'Aristophane, le fondateur de la psychanalyse n'était un philosophe, du moins au sens propre du terme, c'est-à-dire au sens ancien (et spécialement platonicien) d'*amoureux de la sagesse*...

Enfin, une troisième différence -qui est la plus importante à nos yeux- entre la théorie "érotique" de Platon et les morales hédonistes ou laxistes du monde actuel est que ces dernières considèrent le désir amoureux avant tout, voire exclusivement, comme un désir de jouissance sexuelle, alors que Platon le voyait essentiellement comme un désir d'enfantement ou de création dans la beauté, et cela dans tous les domaines, depuis l'engendrement d'une progéniture de chair jusqu'aux plus hautes réalisations de la philosophie, en passant par les productions de l'art, des métiers, de la poésie, de la politique, de l'éducation et des sciences. Pour lui, le désir orienté prioritairement vers le plaisir sensuel n'était qu'un désir dévoyé, ravalant l'homme, pour ainsi dire, au rang de la bête...

NOTAS

1. Cf. ROUSSEAU, J.-J.: "La véritable philosophie des amants

est celle de Platon; durant le charme, ils n'en ont jamais d'autre. Un homme ému ne peut quitter ce philosophe; un lecteur froid ne peut le souffrir" (*La Nouvelle Héloïse*, partie II, lettre XI, in *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1964, p. 223, note, coll. "Bibliothèque de La Pléiade").

2. *Banquet* 180b. Sauf indication contraire, tous les passages du *Banquet* cités dans cet article le sont dans la traduction de P. Vicaire, Paris, Les Belles Lettres, 1992. Tous les mots soulignés dans nos citations l'ont évidemment été par nous.

3. *Banq.* 178e-179a.

4. Cf. PLUTARQUE, *Vie de Pélopidas*, 18.

5. *Banq.* 192 a.

6. On remarquera que ce sont là les quatre vertus cardinales de la morale grecque classique.

7. *Banq.* 197c-e.

8. *Ibid.* 198d-199b

9. *Ibid.* 201d.

10. Nous verrons en effet plus loin à quel point l'amour homosexuel charnel fera l'objet, de la part de Socrate, d'une appréciation morale négative.

11. "Je croyais en effet, dans mon ignorance *grossière*..."

12. PROCLUS, *In Plato. Remp.* 1, 248, 25 Kroll. À l'époque moderne, cette opinion a été aussi défendue par WEIL, H., *Études sur l'antiquité grecque*, Paris, 1897, p. 43.

13. Cf. ROBIN, L. notice de Platon. *Le Banquet*, Paris, 1992, p. XXIII ; BURY R.G., *The Symposium of Plato*, 2e éd., Cambridge, 1973, p. XXXIX ; CORNFORD F.M., "The doctrine of Eros in Plato's *Symposium*", in *The Unwritten Philosophy and Other Essays*, Cambridge, 1950, pp. 68 ; WATERFIELD R., *Plato. Symposium*, Oxford, 1994, p. 99 (abrégé dans les notes suivantes en Waterfield), DOVER K., *Plato. Symposium*, Cambridge, 1980, p. 137 (abrégé dans les notes suivantes en Dover). Dans les lignes qui suivent, nous nous inspirons des remarques de ce dernier commentateur sur Diotime.

14. Le nom de Diotime, qui est attesté en Béotie dès le début de

la période classique, peut être compris comme signifiant "honoré par Zeus" ou "honorant Zeus". Il est possible que Platon ait fait de cette femme sage et inspirée une native de Mantinée en raison de la ressemblance du nom de cette ville avec le terme grec *mántis*, qui signifiait "devin" ou "devineresse". De fait, il existait des femmes expertes en matière de religion: c'est ainsi que, dans le *Ménon* (81a), Socrate dit qu'il a entendu parler, non seulement d'hommes, mais aussi de femmes, qui étaient "savants dans les choses divines", de même que l'on sait que la mère d'Eschine initiait à un culte à mystères mineur (Cf. *Démosthène*, 18, 259 sqq., cité par Dover, p. 137). Enfin, on a évoqué la possibilité que Platon ait choisi une femme comme porte-parole de ses idées sur l'amour pour dissiper l'impression que nous pourrions avoir que l'activité philosophique aurait un rapport privilégié ou exclusif avec l'amour homosexuel ou pédérastique (Cf. Dover, p. 137).

15. Nous reprenons ici la division de Dover, pp. 136-160.

16. Pour les Grecs, il était évident que les dieux étaient des bienheureux. Toutefois, la religion populaire était tellement anthropomorphique qu'elle se représentait certains dieux comme physiquement laids: c'était le cas, par exemple, d'Héphaïstos, qui était difforme, et aussi de créatures divines telles que les Euménides, qui étaient franchement hideuses. Mais Diotime fait ici état d'une conception plus philosophique des dieux, sans doute déjà largement répandue à l'époque de Platon et selon laquelle les dieux ne pouvaient présenter aucune caractéristique négative. Il est clair, en tout cas, que pour Platon divinité et laideur étaient des concepts absolument incompatibles: cf. Dover, p. 139 ; Waterfield, p. 85.

17. *Banq.* 202d.

18. Cf. *Iliade* I, 222, où Athéna s'envole vers l'Olympe pour rejoindre les autres "démons".

19. Cf. HÉSIODE (*Les travaux et les jours*, 122), où il est question des esprits de la race d'or, qui errent sur la terre comme des gardiens bienveillants.

20. *Banq.* 202e-203a.

21. Dans le *Contra Celsum* (IV, 39), Origène a identifié le jardin de Zeus au paradis, Poros à Adam, et Pénia au serpent de la *Genèse*. On a aussi rapproché ce mythe de la conception d'Éros des histoires bibliques de Noé et de ses fils (*Gn* 9, 20-27), ainsi que de Lot et de ses filles (*Gn* 19, 30-38). Cf. BURY, *The*

Symposium of Plato, p. 101.

22. *Banq.* 203c-e.

23. *Ibid.* 215b.

24. *Apol.* 23b-c.

25. *Banq.* 219e-220d.

26. *Ibid.* 174a, 220b.

27. *Ibid.* 220d-221b.

28. *Lysis* 203a-204c ; *Théagès* 128b ; *Phèdre* 257a-b.

29. *Apol.* 29d-30b

30. *Mén.* 80a.

31. *Banq.* 203e-204a. Cf. *Phèdre* 278d; *Lysis* 218a.

32. On songe ici, entre autres, à cette remarque de Diogène Laërce (I, 12) à propos de Pythagore: "Le premier [Pythagore] s'est appelé philosophe dans ses entretiens de Sicyone avec Léon, tyran des Sicyoniens [...]. Il alléguait qu'aucun homme n'est sage, que la sagesse est le privilège des dieux. Avant lui, en effet, cette discipline s'appelait la sagesse (*sophía*), et celui qui en faisait profession, s'il avait une âme riche et élevée, s'appelait sage (*sophós*). Un philosophe (*philósophos*), c'est, au contraire, quelqu'un qui *cherche à atteindre la sagesse*".

33. *Banq.* 204a (trad. Chambry). Cf. *Apol.* 21ce: "J'allai trouver un de ceux qui passent pour avoir le plus de sagesse [...] (c'était un de nos hommes politiques), et de l'examen auquel je le soumis, de ma conversation avec lui, l'impression que je retirai, Athéniens, fut à peu près celle-ci: [...] Voilà un homme qui est moins sage que moi. Il est possible en effet que nous ne sachions, ni l'un ni l'autre, rien de beau ni de bon. Mais lui, il croit qu'il en sait, alors qu'il n'en sait rien, tandis que moi, tout de même que, en fait, je ne sais pas, pas davantage je ne crois que je sais! J'ai l'air, en tout cas, d'être plus sage que celui-là, au moins sur un petit point, celui-ci précisément: que ce que je ne savais pas, je ne croyais pas non plus le savoir!"

34. *Banq.* 177d.

35. *Théagès* 128b. Voir aussi *Lysis* 204b-c; *Ménon* 76c; *Phèdre* 257a.

36. *Banq.* 204b.

37. *Ibid.* 205a (trad. Chambry).

38. Aristote s'est sans doute souvenu de ce passage du *Banquet* quand il a écrit au début de l'*Éthique à Nicomaque* (I, 2, 1095 a 14-19): "Puisque toute connaissance, tout choix délibéré aspire à quelque bien, voyons [...] quel est de tous les biens réalisables celui qui est le Bien suprême. Sur son nom, en tout cas, la plupart des hommes sont pratiquement d'accord: c'est le bonheur, au dire de la foule aussi bien que des gens cultivés; tous assimilent le fait de *bien vivre* et de *réussir* au fait d'être heureux".

39. *Banq.* 205a-b.

40. En grec, le terme *póiesis*, qui signifiait originellement "création", avait pris le sens particulier de "poésie", de la même façon qu'en français le mot "artiste", qui signifiait originellement une personne pratiquant un "art", c'est-à-dire un métier ou une technique quelconque, a fini par être réservé aux peintres, aux musiciens et aux chanteurs.

41. Platon emploie aussi souvent le verbe *epithyméo*, qui signifie "désirer", "ressentir le désir de".

42. *Banq.* 205d. Les mots soulignés "sont probablement une citation, non identifiée" (P. Vicaire).

43. *Ibid.* 205d-206a.

44. *Ibid.* 206c.

45. *Ibid.*

46. Cf. Waterfield, pp. 86-87; Dover, p. 147.

47. *Banq.* 206d-e.

48. Aristote cite et réfute longuement cette opinion dans le *De generatione animalium* I, 17, 721 a 8-10; 19, 727 a 25 sqq. Voir aussi Lucrèce, *De nat. rer.* IV, 1222, 1240, 1250-587.

49. Dans leurs discours, Phèdre, Pausanias et Agathon ont essentiellement parlé, il est vrai, de l'amour homosexuel masculin. Mais, dans le sien, Aristophane a aussi évoqué le lesbianisme, en parlant des "petites amies des dames" (*Banq.* 191e).

50. *Banq.* 206c. Archiloque (fr. 196 A 15) qualifiait déjà le coït vaginal comme une "chose divine" par opposition aux autres formes de contact sexuel (Cf. Dover, p. 148).

51. *Banq.* 207a-c.

52. Cf. Dover, p. 147.

53. Suivant la plupart des traducteurs (Robin, Chambry, Boutang, Vicaire, Jaccottet..), nous mettons ici une majuscule à "Beauté", parce que Diotime en parle dans ce passage comme d'une déesse.

54. Nous entendons par là l'amour procréateur.

55. *Banq.* 206d (trad. Jaccottet). Ilythie (*Eiléithya*) était la déesse qui présidait aux accouchements, lors desquels une ou plusieurs Parques (déeses du destin) étaient aussi présentes pour sceller l'avenir du nouveau-né.

56. *Ibid.*

57. En 204a.

58. *Banq.* 206e.

59. On peut comparer la traduction de 206d-e due à P. Vicaire et citée ci-dessus avec celle réalisée par Ph. Jaccottet qui souligne davantage la souffrance du désir et de l'enfantement: "C'est pourquoi l'être fécond que (l') approche (de la beauté) apaise, fascine, épanouit, peut enfanter et procréer ; tandis que, devant la laideur, brusquement sombre et chagrin, il se rétracte, se détourne, et se replie sur lui-même sans procréer, portant à grand mal le fardeau de sa fécondité; d'où vient que l'être fécond, déjà gonflé de sève, éprouve de si violents transports pour la beauté qui le délivrera d'une pareille charge".

60. *Banq.* 207d.

61. *Ibid.*, 207d

62. *Ibid.*, 207e.

63. *Ibid.* 208a-b.

64. Cf. Dover, p. 149

65. *Banq.* 208e-209a.

66. *Ibid.* 209b.

67. *Ibid.* 209b-c (trad. Chambry).

68. *Ibid.* 209c.

69. Rappelons que ces grands poètes, Homère en particulier, étaient considérés par les anciens Grecs comme des éducateurs.

70. Cf. Dover, p. 152.

71. *Banq.* 210b.
72. À ce propos, en effet, Diotime parle explicitement de “la beauté qui réside en la forme” (τὸ ἐν εἰδεί καλόν)(210b).
73. *Banq.* 210b.
74. *Ibid.* 215a-b.
75. *Ibid.* 210c.
76. Épopée: “Celui qui était arrivé au troisième et dernier grade dans l’initiation aux mystères d’Eleusis” (Littré).
77. *Banq.* 210d.
78. *Ibid.*
79. Voir, entre autres, PLATON, *Rép.* IX, 581c-583a; ARISTOTE, *Eth. Nic.* I, 2-3; CICÉRON, *Tuscul.* V, 3, 7-9.
80. *Banq.* 211a.
81. *Euthyphron* 5d-6e; *Hippias I* 289d; *Ménon* 72c; *Phédon* 74a-79a; *Cratyle* 439c-440b.
82. *Banq.* 211a-b.
83. *Ibid.* 211b.
84. *Ibid.*
85. *Banq.* 211e.
86. Une grande souffrance, certes, puisque Diotime la comparait aux douleurs, si intenses, de l’accouchement.
87. Cette interchangeabilité du beau et du bien est aussi affirmée dans le *Lysis* (216d), où Socrate dit que pour lui «c’est le bien qui est beau», dans le *Protagoras* (360d), où il remarque que les hardiessees belles sont aussi bonnes, et dans le *Timée* (87c), où on lit que “tout ce qui est bon est beau”.
88. *Rép.* VI, 506c-d.
89. *Charmide* 154d-e (trad. Croiset).
90. Cf. *fúsei*, 207c8.
91. C’est à nouveau là une condamnation sans appel de l’amour homosexuel *charnel*.
92. Allusion évidente à la masturbation, solitaire ou en couple.
93. *Lois* VIII, 838e-839a (trad. Diès). La dernière phrase vise

leurs membres ont beau tomber dans cet état de langueur qui s'apparente à la mort, l'union intime de leurs âmes est d'autant plus éprouvée, et d'autant plus tranquille que la chasteté y persévère plus sereine. Le mariage a aussi l'avantage de réduire l'incontinence juvénile de la chair, même si elle est vicieuse, à l'honorable fonction d'engendrer des enfants. Ainsi le lien conjugal transforme en bien le mal de la concupiscence. (*ibid.* III, 3).

95. *Gorg.* 495a.

96. *Rép.* VI, 506b.

97. *Phil.* 66a-d.

98. *Ibid.* 51c (trad. Diès). C'est là, toutefois, une radicalisation due sans doute à la méfiance d'un Platon vieillissant à l'égard de toute forme de sensualité, car on a vu que dans le *Banquet* il admettait l'amour des belles formes corporelles comme une étape nécessaire dans l'ascension vers le beau en soi.

99. *Ibid.* 51d.

100. *Ibid.* 47ab (trad. Chambry). Il est évident que Socrate évoque ici les manifestations effrénées de la jouissance sexuelle, d'autant plus qu'au début du dialogue dont ce passage est extrait, on nous a dit que Philèbe donnait au plaisir le nom d'Aphrodite, la déesse de la volupté amoureuse (*Phil.* 12b).

101. *Phèdre* 238e.

102. *Ibid.* 240cd.

103. *Tim.* 69d

104. *Rép.* III, 402e -403b (trad. Robin).

105. Diogène Laërce, III, 37.

106. Cf. *Charmide* 155ce; *Ménon* 76c; XÉNOPHON, *Banquet* VIII, 2; CICÉRON, *Tuscul.* IV, 37, 80.

107. *Phèdre* 251a.

108. *Lois* I, 636b-d; VIII, 836c, 837c, et surtout 841d: "Peut-être, s'il plaît à Dieu, arriverions-nous à imposer, au sujet de l'amour, cette alternative : ou personne n'osera toucher à aucune autre personne de naissance libre que sa propre épouse, ni semer, soit avec des concubines, une semence d'illégitimes et de bâtards, soit, avec des mâles, en perversion de la nature, une semence infertile; ou bien les rapports avec le sexe mâle resteront totalement interdits..." Comparer avec l'interdit bien connu de la

loi mosaïque: "Tu ne coucheras pas avec un homme comme on couche avec une femme. C'est une abomination" (*Lv* 18, 22 ; cf. *Lv* 20, 13).

109. Surtout en 209ae et 210bd.

110. Voir, à ce propos, GUTHRIE, W.K.C., *A History of Greek Philosophy*, Cambridge, 1975, tome IV, pp. 392-395, dont nous nous inspirons dans cette partie de notre article.

111. Cf. CORNFORD, F.M., *The Unwritten Philosophy...*, p. 78.

112. DODDS, E.R., *Les Grecs et l'irrationnel*, trad. franç., Paris, 1977, p. 216.

113. *Rép.* VI, 485d, trad. L. Robin.

114. GUTHRIE, W.K.C., *A History...*, t. IV, p. 395, souligné par nous.

115. MACINTYRE, A., art. "Freud", in *Encyclopedia of Philosophy*, t. III, p. 251, cité par Guthrie, p. 395.

116. CORNFORD, F.M., *The Unwritten Philosophy...*, p. 78.

117. *Alcibiade I* 127d-130c.

118. Cf. *Timée* 69a-71a.

119. Cité par GOULD, T., *Platonic Love* (Londres, 1963), pp. 33 sqq.