

REPUBLIQUE DU CAMEROUN  
Paix - Travail - Patrie  
\*\*\*\*\*  
UNIVERSITE DE YAOUNDE I  
\*\*\*\*\*  
ECOLE NORMALE SUPERIEURE  
\*\*\*\*\*  
DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE  
\*\*\*\*\*



REPUBLIC OF CAMEROON  
Peace – Work - Fatherland  
\*\*\*\*\*  
THE UNIVERSITY OF YAOUNDE I  
\*\*\*\*\*  
HER TEACHERS TRAINING COLLEGE  
\*\*\*\*\*  
DEPARTMENT OF PHILOSOPHY  
\*\*\*\*\*

## **PHILOSOPHIE ET METHODE DANS *LE BANQUET* DE PLATON**

*Mémoire présenté et soutenu publiquement en vue de l'obtention du Diplôme de  
Professeur de l'Enseignement Secondaire Deuxième Grade (D.I.P.E.S. II)*

Présenté par  
**François Xavier NKOA ETOUNDI**  
*Licencié en Anthropologie*

Sous la direction de Monsieur le  
**Professeur NKOLO FOE**  
*Ecole normale supérieure de l'Université de Yaoundé I*

*Année Académique 2018 - 2019*

*A feu mon père*

***Omer Parfait ETOUNDI***

## REMERCIEMENT

Je tiens à remercier toutes les personnes qui ont contribué au succès de ma formation et qui m'ont aidé lors de la rédaction de ce mémoire.

Je voudrais dans un premier temps remercier Monsieur le Professeur NKOLO FOE, mon directeur de mémoire qui a toujours fait preuve de patience, pour sa disponibilité et surtout ses judicieux conseils, qui ont contribué à alimenter ma réflexion.

J'adresse mes sincères remerciements à tous les professeurs du Département de philosophie de l'ENS de Yaoundé I, et toutes les personnes qui par leurs paroles, leurs écrits, leurs conseils et leurs critiques ont guidé mes réflexions et ont accepté de me rencontrer et de répondre à mes questions durant mes recherches.

Je tiens à témoigner toute ma reconnaissance aux personnes suivantes, pour leur aide dans la réalisation de ce mémoire :

Monsieur le Professeur Charles Romain MBELE, chef du Département de Philosophie et d'Anthropologie de l'Ecole Normale Supérieure de l'Université de Yaoundé I, pour avoir relu et corrigé mon mémoire.

Messieurs Jean Charles NDUGA pour son encadrement pendant mon stage pratique.

A mon camarade Israël ESSOMBA ETOUNDI, pour ses conseils.

Je remercie enfin mes oncles, pour leur soutien constant et leurs encouragements.

## SOMMAIRE

<b>DEDICACE</b> .....	i
<b>REMERCIEMENT</b> .....	ii
<b>SOMMAIRE</b> .....	iii
<b>RESUME</b> .....	iv
<b>ABSTRACT</b> .....	v
<b>INTRODUCTION GENERALE</b> .....	1
<b>PREMIERE PARTIE : LES FONDEMENTS PHILOSOPHIQUES DE LA METHODE PLATONICIENNE</b> .....	8
<b>CHAPITRE I : L'HÉRITAGE HÉRACLITÉEN, PYTHAGORICIEN ET SOCRATIQUE DU PLATONISME</b> .....	10
<b>CHAPITRE II : LA DIALECTIQUE COMME METHODE PHILOSOPHIQUE DE PLATON</b> .....	14
<b>DEUXIEME PARTIE : L'ARTICULATION DE LA DIALECTIQUE COMME METHODE PHILOSOPHIQUE DE PLATON DANS <i>LE BANQUET</i></b> .....	17
<b>CHAPITRE III : LA DIALECTIQUE COMME SCIENCE ARCHITECTONIQUE</b> .....	19
<b>CHAPITRE IV : LA DIALECTIQUE DANS LES DISCOURS DE SOCRATE ET DIOTIME</b> .....	36
<b>TROISIEME PARTIE : LES ENJEUX DE LA DIALECTIQUE PLATONICIENNE</b> ..	51
<b>CHAPITRE V : LES ENJEUX PEDAGOGIQUES DE LA DIALECTIQUE</b> .....	53
<b>CHAPITRE VI : LES ENJEUX ONTOLOGIQUE ET GNOSEOLOGIQUE DE LA DIALECTIQUE</b> .....	65
<b>CONCLUSION GENERALE</b> .....	69
<b>BIBLIOGRAPHIE</b> .....	71
<b>TABLE DES MATIERES</b> .....	73

## RESUME

La réflexion menée dans cette étude a pour principal objectif de mettre en exergue le rapport entre la philosophie et la méthode dans *Le Banquet* de Platon. Dans ce cadre, nous avons vu que la dialectique de Platon, en tant que méthode philosophique, favorise la fécondité de l'esprit humain en quête de sagesse et de vérité, parce qu'elle permet de passer des pseudo-connaissances aux vrais savoirs. Dans *Le Banquet*, Platon démontre, à travers le personnage de Diotime, que la dialectique est la méthode philosophique par excellence, dont les enjeux ontologiques, relatifs à la théorie de l'être ; gnoséologiques, en rapport avec la question de la connaissance et enfin pédagogiques dans la mesure où la dialectique est une méthode d'apprentissage et de formation de l'esprit humain à la pensée philosophique.

## ABSTRACT

The aim of the reflexion which is raised by this study is to highlight the relation between philosophy and method in Plato's *Symposium*. In this study, we see that Plato's dialectics, as a philosophical method, promotes the fruitfulness of the human mind in his quest for wisdom and truth, because it allows to turn from pseudo-knowledge to genuine knowledge. In the *Symposium*, through Diotime, Plato demonstrates that dialectics is the method par excellence. This is why it brings with it ontological issues related to the theory of being, knowledge issues, and pedagogical issues as far as dialectics is a way of learning and training the human mind to the philosophical thinking.

## **INTRODUCTION GENERALE**

Dans *Le Banquet*, Platon identifie la philosophie à une « voie » pour accéder au savoir ou à la connaissance. La philosophie, constituée de *philia* et de *sophia*, pour dire amour de la sagesse est la recherche d'une « voie ». Dire voie, c'est parler en d'autres termes de la méthode, notion formée de *meta*, après, et de *hodos*, chemin menant à un but.

Ce but est recherché au cours d'une soirée chez Agathon, au travers de nombreux échanges. Au cours de ceux-ci, Socrate discute avec cinq autres convives, notamment Phèdre, Pausanias, Éryximaque, Aristophane, Alcibiade, etc., sur la place d'*érôs* pour une vie réussie. On peut noter la présence d'Aristophane, cet homme de lettres qui avait, dans *Les Nuées*, réduit toute la philosophie à la sophistique. On peut observer que le texte platonicien renvoie souvent à ses œuvres.

Après les longs discours des autres convives, Platon montre que le récit mythique d'Aristophane sur la nature originelle de l'homme, la crise provoquée par Zeus, son état actuel et une crise possible dans le futur<sup>1</sup> sont certes utilisés comme la base d'un pseudo-raisonnement dialectique ; mais le mythe n'est pas le bon discours à ce sujet.

Socrate quant à lui rapporte le discours de Diotime, une prêtresse de Mantinée, qui vante le démon Éros, terme qui renvoie dans la langue au désir ou à l'appétit sexuel (en tant qu'élan ayant pour but une satisfaction physique d'un manque ou d'un besoin), à l'affection et à la préférence. Ce démon est aussi vanté dans les mêmes termes par Aristophane, même si son propos renvoie à certaines positions communes ou populaires (par exemple faire de l'union physique des individus une fin en soi). Il reste que son discours montre que le sexuel n'est pas la fin, des hommes pouvant se consacrer à la politique ou à des activités d'ordre culturel<sup>2</sup>.

Par contre, pour Diotime rapporté par Socrate, le véritable *érôs* est un démon qui est amour de quelque chose, un amour du beau et du bien, qu'il ne possède pas lui-même, et qu'il cherche donc. C'est la définition de la philosophie qui est un intermédiaire qui permet que l'aspiration de l'homme pour le beau et le bien devienne une possession définitive par l'enfantement selon le corps ou selon l'âme. Ce démon, intermédiaire entre le divin et le mortel<sup>3</sup>, est « le milieu entre celui qui sait et l'ignorant »<sup>4</sup>. Diotime montre ainsi comment

---

<sup>1</sup>. Platon, *Le Banquet*, 189d-190b ; 190b-191d ; 191d-192e ; 192e-193c.

<sup>2</sup>. Platon, *Le Banquet*, 192c.

<sup>3</sup>. Platon, *Le Banquet*, 202e.

<sup>4</sup>. *Ibid.*, 203e.



*érôs* permet de passer du sensible, c'est-à-dire de l'amour de beaux corps<sup>5</sup>, du sensible à l'amour des beaux esprits, l'intelligible, à savoir l'enfantement de belles âmes, de belles œuvres, de belles constitutions. L'*érôs* platonicien se situe par là au-delà de la simple sexualité, car il désigne la réalité véritable. Contre la voie du mythe, Platon valorise la voie philosophique, dialectique au sens où elle pose que le passage à la connaissance se fait par paliers successifs, du corps à l'âme.

Pour le dire simple, on voit donc que *Le Banquet* valorise le fait que l'homme est un être-pour-la-connaissance. Dans les expériences existentielles de celui-ci, la connaissance est omniprésente, obnubilante, irréductible. Elle est dans les expressions protéiformes de l'humanité de l'homme, en tant que celui-ci est un être en quête de sagesse. Et cette sagesse est l'élément à l'aide duquel il apprend à vivre avec lui-même, avec ses semblables ainsi qu'avec la Nature. Une Nature avec qui l'Homme ne fait pas toujours bon ménage. Car cette Nature sème parfois ronces et épines, engendrant par-ci pleurs et par-là grincements de dents. Une Nature dont la majesté et l'infinité n'ont d'égaux que le mutisme, l'hermétisme/. Un mutisme auguste qui fit s'écrier Blaise Pascal, transi d'un enchantement mêlé de crainte révérencieuse : « *Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie* »<sup>6</sup>. Et il n'y a pas que ce silence suggestif et imposant qui frappe de terreur et de stupeur celui qui est en quête de connaissance. En effet, cette Nature très souvent si hostile à une humanité si fébrile, et qui n'a pas besoin de mobiliser toutes ses ressources pour l'anéantir, car un rien suffirait si largement à faire l'affaire<sup>7</sup>. Devant cet univers et sa vastitude, ses lois impitoyables et sa puissance dévastatrice implacable, l'homme a la mesure de sa débilité foncière, de sa petite nature. Cet univers dont les desseins très souvent, nous sont totalement étrangers et labyrinthiques.

Mais malgré cette fragilité consubstantielle, malgré cette vulnérabilité désespérante, l'Homme, qui est certes une petite nature, mais tout à la fois une riche nature, ambitionne de connaître, connaître pour comprendre, connaître pour apaiser ses frayeurs, connaître pour prévoir, connaître pour pouvoir, prévoir et pouvoir pour vivre mieux, pour vivre heureux. C'est ce qui le distingue de cette Nature : l'Homme est un « *roseau pensant* »<sup>8</sup>, dit justement Pascal. L'homme ressent l'impérieux besoin de se réfugier dans la sécurité d'un « savoir », autant face au connaissable qu'à l'*inconnaisable*. Pour parvenir à cette connaissance dont il a

---

<sup>5</sup>. *Ibid.*, 208°.

<sup>6</sup>. Blaise Pascal, *Pensées*, texte établi par Louis Lafuma, Paris, Éditions du Seuil, 1962, p. 122.

<sup>7</sup>. *Ibid.*, pp. 121-122.

<sup>8</sup>. *Ibid.*

tant besoin pour comprendre le monde qui l'environne, Platon propose à l'homme une méthode, à savoir la dialectique.

D'après André Lalande, dans son *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, la dialectique se définit comme l'art de « remonter de concepts en concepts, de propositions en propositions jusqu'aux concepts les plus généraux et aux principes premiers, qui ont pour Platon une valeur ontologique »<sup>9</sup>. En d'autres termes, la dialectique renvoie au mouvement de l'esprit qui s'élève des sensations aux idées, de la beauté concrète au principe du Beau comme c'est le cas dans *Le Banquet*<sup>10</sup>.

Les premières réponses systématisées apportées aux interrogations des hommes sur l'origine du cosmos<sup>11</sup>, le pourquoi et le pourquoi de telle ou de telle réalité dans le monde, furent des fables, des légendes, des mythes, etc. Les cataclysmes et fléaux qui s'abattaient – et s'abattent toujours – sur la Terre, avaient été par exemple dans la mythologie gréco-latine, attribués à Alecto, Mégère et Tisiphone, les trois Furies. Ces dernières, déesses du monde chtonien selon la mythologie hellénique, hideuses et irascibles, avec des cheveux hérissés de serpents, et des yeux versant des larmes de sang, faisaient souvent irruption sur terre pour traquer les hommes coupables de quelque crime... Les hommes cherchaient réponses à tout ce qui faisait leur quotidien, tout ce qui l'affectait directement ou indirectement, la vie, la mort, la souffrance, etc. Tout avait un sens, tout avait une cause, tout avait une raison d'être : « On divinisait toutes les possibilités de l'homme et tous ses destins, affirme Karl Jaspers, toutes les catastrophes et tous les aspects particuliers de la réalité humaine »<sup>12</sup>. Parlant justement de « destins », cela incombait dans la mythologie gréco-latine aux Parques, les trois déesses du Destin. Ces déesses, qui détenaient les sorts, étaient révérees de tous les hommes, des dieux, même de Zeus. C'étaient Clotho, Lachésis et Atropos, filles d'Érèbe et de la nuit, qui respectivement filait le destin, le mesurait et le tranchait.

Ces réponses qui, de nos jours, pourraient facilement apparaître à la fois saugrenues et ingénues, furent des lieux communs, des « vérités » consacrées pour rendre compte de nombreux mystères qui tombent sous le sens pour nous d'aujourd'hui. Des réponses qui, pendant des lustres, pour des peuples entiers, pour des civilisations successives, des

---

<sup>9</sup>. André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, collection « Quadrige », 1926, p. 225.

<sup>10</sup>. Platon, *Le Banquet*, traduction Emile Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1964, [211 e].

<sup>11</sup>. On peut avantageusement lire Michel Onfray, *Cosmos. Une ontologie matérialiste*, Paris, J'ai lu, 2015.

<sup>12</sup>. Karl, Jaspers, *Initiation à la méthode philosophique*, Saint-Amand-Montrond (Cher), Éditions Payot & Rivages, 2002, p. 163.

civilisations illustres pour la plupart, ont fait autorité, comme des « vérités » absolues, comme des paroles d'évangile, des articles de foi. Pierre Commelin écrit d'ailleurs dans ce sens quand il affirme que

*La Mythologie est évidemment une série de mensonges. Mais ces mensonges ont été, durant de longs siècles, des sujets de croyance. Ils ont eu, dans l'esprit des Grecs et des Latins, la valeur de dogmes et de réalités. À ce titre, ils ont inspiré les hommes, soutenu des institutions parfois très respectables, suggéré aux artistes, aux poètes, aux littérateurs l'idée de créations et même d'admirables chefs-d'œuvre<sup>13</sup>.*

Entre questionnements et tentatives de réponses, les hommes ont donc toujours évolué. Mais il est des questionnements qui ont traversé l'histoire de l'humanité, des questionnements qui semblent toujours contemporains à l'humanité de l'homme, des questionnements lancinants et persistants, car les réponses ne réussissent guère à satisfaire son intelligence et à dissiper ses multiples angoisses. De ces « grandes questions » qui jamais ne tombent en désuétude, ces sempiternelles questions d'une actualité toujours aussi frappante, le problème de la méthode permettant d'accéder à la connaissance est en à la première place.

Comment accéder à la connaissance ? Comment rechercher la connaissance ? Qu'est-ce que la connaissance elle-même ? Voilà autant d'interrogations qui ne cessent de constituer le matériau intarissable de réflexion. Et les réponses sont plurielles. Que dit la philosophie sur le chapitre de ce qui constitue, sans conteste, l'une des problématiques les plus ardues auxquelles la raison humaine fait face dans l'histoire de l'humanité ? De la sagesse antique à l'*Aufklärung* en Allemagne, en passant par les *Lumières* en France, l'*Enlightenment* en Angleterre voilà, comme on le sait, les différentes dénominations des mouvements intellectuels européens, dont le mot d'ordre était de combattre le monstre Ignorance, d'en repousser les limites, en vue de propager le savoir. En France tout particulièrement, l'on se souvient forcément de cette polémique entre Rousseau et Voltaire, et à laquelle participa même l'ermite de Königsberg, à propos du séisme du 1<sup>er</sup> novembre 1755 à Lisbonne. Les réponses furent diverses et pour certaines profondément antagonistes. Comme quoi, tous ces mouvements intellectuels n'avaient pu éclairer avec certitude et unanimité cette problématique de la connaissance, du connaître.

Revenons à la définition de la dialectique selon Platon, notamment dans le *Banquet*. Dans ce texte, Platon établit, à travers le personnage de Diotime de Mantinée, que la

---

<sup>13</sup>. Pierre, COMMELIN, *Mythologie grecque et romaine*, p. 6. Édition électronique réalisée par Pierre Palpant à partir de : Pierre COMMELIN, Édition illustrée de nombreuses reproductions, Paris, Éditions Garnier Frères, 1960/.

dialectique porte sur la recherche de la connaissance véritable, connaissance véritable qui s'oppose au savoir commun, sensible. Car, cette connaissance réside dans l'enfantement dans la beauté, moins selon le corps que selon l'esprit, parce que les œuvres de l'esprit sont à la fois immortelles et d'une très grande beauté, comparées à celles du corps, essentiellement soumises à la loi de l'évanescence et de l'instabilité. La dialectique consiste donc à analyser les opposés au moyen d'un dialogue, et par cette analyse on parvient à connaître ce qui est. Les réalités sensibles sont visibles et variées, alors que les réalités intelligibles sont imperceptibles c'est pourquoi :

*ni intuition immédiate de la réalité, ni non plus découverte de l'être de toutes choses, la dialectique désigne simplement la saisie singulière de ce qui fait que telle chose est comme elle est, de ce qui la distingue comme telle dans la multiplicité des choses qui sont.*<sup>14</sup>

D'après Platon, la dialectique, ce mouvement vers la connaissance vraie ne se limite pas au simple contact sensible, corporel avec les choses comme le pense Agathon<sup>15</sup>, elle ne s'acquiert pas avec les rapports sexuels, notamment de type homosexuel comme l'affirme Alcibiade<sup>16</sup>. C'est la raison pour laquelle Socrate insiste sur le dépassement des jouissances corporelles et charnelles au profit des jouissances spirituelles pour avoir accès à la connaissance véritable par la dialectique. *Le Banquet* nous offre donc une explication de la dialectique. Diotime la présente comme la génération dans la beauté et la rattache au désir d'immortalité que nourrissent tous les hommes. L'homme veut se survivre à lui-même, et à tous ses travaux ambitieux, mais ses efforts physiques ne peuvent que perpétuer son nom, tandis que ses efforts spirituels, sa pratique de la dialectique perpétue son être, c'est-à-dire lui-même. C'est dire que la dialectique pousse l'homme à ne s'attacher qu'à ce qui perdure, ce qui permène à l'instar de la vérité, de la connaissance.

En effet, pouvons-nous philosopher efficacement de nos jours indépendamment de la méthode, mieux de la dialectique ? Cette quête de la connaissance peut-elle se faire dans l'anarchie et l'absence de méthode<sup>17</sup> ? Parier sur la fécondité de la dialectique ne constitue-t-il

---

<sup>14</sup>. Luc Brisson, Jean-François Pradeau, Dictionnaire Platon, p. 47.

<sup>15</sup>. Platon, *Le Banquet*, *op. cit.*, [175 c-176 c], p. 35.

<sup>16</sup>. *Ibid.* Sur cette question, on lira, Sara Boehringer, *L'Homosexualité féminine dans l'Antiquité grecque et romaine*, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Collection d'études anciennes », 2007, p. 91 et ce qui portent sur *le Banquet* de Platon.

<sup>17</sup>. Nous renvoyons ici à l'anarchisme méthodologique de Feyerabend.

pas la meilleure solution qui soit pour nous, dans notre recherche infatigable de la connaissance et dans notre lutte permanente contre l'ignorance ?

À l'aide de la méthode dialectique de Platon, nous essayerons dans notre travail de répondre à ces interrogations, en vue de mettre en relief l'importance de la dialectique ainsi que ses implications dans notre société contemporaine. C'est ainsi que nous verrons d'abord dans la première partie, les fondements philosophiques de la dialectique. Dans la seconde partie, nous suivrons l'articulation de la dialectique comme méthode philosophique dans *Le Banquet*. Enfin, nous exposerons quelques enjeux pédagogiques, ontologiques et gnoséologiques de la dialectique.

**PREMIERE PARTIE**  
**LES FONDEMENTS PHILOSOPHIQUES DE LA METHODE**  
**PLATONICIENNE**

Dans cette première partie de notre réflexion, il nous revient de montrer que la dialectique de Platon constitue la méthode philosophique par excellence, c'est elle qui est au cœur des mutations scientifiques que connaît le monde. Elle s'est manifestée pratiquement à travers la philosophie, pour témoigner l'action de l'homme sur la nature et sur lui-même ; son pouvoir et ses aptitudes intellectuelles à façonner l'univers habitable à son gré. Le développement intellectuel, qui part de l'Antiquité jusqu'à nous, et qui s'inscrit dans toutes les structures sociales, est la preuve que la raison est l'apanage de l'homme. Il est le seul être, dans la nature, capable de rendre intelligible les lois de l'univers.

Nous entendons ici montrer comment la dialectique s'est développée dans un contexte profondément marqué par la rationalité, contexte ayant substitué les mythes, les contes et les légendes. C'est dire que la dialectique s'oppose depuis fort longtemps aux conceptions préscientifiques qui expliquaient l'origine du monde à partir des mythes théogoniques et les théories théologico-métaphysiques. C'est en ce sens que les concepts scientifiques sont nés de la rectification progressive, jamais achevée de nos erreurs premières et de la connaissance commune. L'intelligence serait au service de l'action et la théorie naîtrait d'une réflexion sur la pratique, qui engendre de nouvelles connaissances conduisant à de nouvelles théories.

Il nous revient dans ce mouvement de notre étude, d'examiner le prix accordé à la dialectique dans le déploiement des grands moments de la pensée philosophique, qui structurent les sociétés contemporaines. Elle apporte des innovations dans tous les secteurs de la vie de l'homme, dans le but d'atteindre la plénitude. Elle occupe également une place importante dans des grands axes de développement social, en ramenant les connaissances métaphysiques et absolues à des savoirs vérifiés, liés aux réalités quotidiennes. De nos jours, l'action de la dialectique sur toutes les couches sociales permet à l'homme de domestiquer la nature en la soumettant à sa volonté. L'homme s'est doté des moyens matériels très confortables, très utiles, agréables et luxueux. De manière substantielle, le grand prestige dont jouit notre planète provient surtout du fait que le mouvement dialectique a rendu possible la révolution industrielle.

# CHAPITRE I

## L'HÉRITAGE HÉRACLITÉEN, PYTHAGORICIEN ET SOCRATIQUE DU PLATONISME

L'histoire de la philosophie est régie par l'émergence de la dialectique. Il serait ennuyeux dans ce chapitre d'analyser tour à tour les différentes conceptions de la dialectique, qui traversent l'entreprise philosophique. Nous entendons ici, situer la dialectique, en précisant son fondement dans un contexte où l'homme apprend à remettre les mythes en cause, à proposer les premières explications rationnelles aux phénomènes naturels dans le dessein de se hisser au-dessus de l'univers, pour modifier son circuit existentiel. Cette modification qui s'opère à travers des progrès scientifiques et techniques, est, la réalisation ou la manifestation de la dialectique.

### 1. LA DIALECTIQUE CHEZ HÉRACLITE

Le principe d'Héraclite est le suivant : « *Tout change, rien ne reste* »<sup>18</sup>. Héraclite veut dire que rien ne peut subsister définitivement, que rien dans le monde n'échappe à la ruine, que ciel et terre disparaîtront, l'activité de la nature est comparable à un potier qui forme à partir de l'argile des figurines qu'il pétrit ensuite à nouveau. Héraclite a eu deux fameux élèves. Le premier est le personnage central des Sophistes que l'on nomme Protagoras. Sa pensée essentielle est : « *L'Homme est la mesure de toute chose* ». Ce dernier n'acceptait comme connaissance que celle qui provient des sens, c'est-à-dire la connaissance sensible. Savoir dans ce cas, revient donc à sentir. Mais si savoir c'est sentir, alors il y a autant de connaissance que de sensations et d'individu. On ne peut donc plus admettre qu'une connaissance individuelle, voire subjective. La connaissance n'a aucune validité universelle, il n'y a pas de critères universels pour dire : ceci est vrai, ceci est faux.

Protagoras, comme tous les sophistes, célébraient le culte de l'individu, sa théorie est donc individualiste, subjectiviste, relativiste<sup>19</sup>. Le deuxième élève d'Héraclite s'appelait Cratyle. Il est d'accord avec Héraclite sur le fait que « *Tout bouge* », en fait comme le fait

---

<sup>18</sup> Georges Legrand, *Pour connaître les présocratiques*, Paris, Bordas, 1977, p.12.

<sup>19</sup> Jean Voilquin, *Les Penseurs grecs avant Socrate. De Thalès de Milet à Prodicos*, Paris, Garnier Flammarion, 1964, p. 79.



savoir Jean Voilquin, Héraclite estimait qu'il était impossible de se baigner deux fois dans un fleuve, en d'autres termes, l'existence humaine s'adossait sur un mouvement dialectique, une circularité intangible.<sup>20</sup> Mais il n'acceptait même pas la connaissance sensible. Il n'y a selon Cratyle aucune base pour le savoir. Cratyle<sup>21</sup> est donc un sceptique désabusé et mélancolique : il n'y a aucune connaissance possible. Voici le syllogisme cratyléen :

S'il y a un véritable savoir, c'est à dire savoir stable, il faut qu'a ce savoir se rapporte quelque chose qui persiste

Or, comme rien ne persiste, que tout bouge

Alors le savoir est impossible<sup>22</sup>

Nous vivons dans un monde futile. Platon a reçu sa première influence philosophique de ce Cratyle. Il connut un état de crise, un certain découragement jusqu'à sa fameuse rencontre avec Socrate. Que lui enseigne donc Socrate ?

## 2. L'HERITAGE DE SOCRATE

Socrate indique à Platon les conditions du savoir vrai, par opposition au pseudo savoir que les sophistes propagent moyennant argent. Socrate a un mépris voire une haine envers les sens. Les sens importunent le penseur et l'homme moral en l'incitant à la passion, à la colère, au plaisir immédiat. Il faut s'en affranchir autant que possible : c'est la condition première d'une connaissance possible et d'une véritable moralité. Mais existe-t-il une connaissance non-sensible, une connaissance qui ne soit pas d'abord dans les sens mais immédiatement dans l'intellect ? Nous nommons certaines choses particulières belles et justes. D'où tirons-nous ces concepts ? Certainement pas dans notre expérience mais au contraire nous les introduisons, nous les appliquons à l'expérience, à priori pour leur donner sens et cohésion. Nous les avons en nous. Socrate fait surgir la question capitale de l'origine des concepts. Bref il découvre le savoir conceptuel.

A ces concepts correspondent des objets, immuables comme les concepts eux-mêmes. De même que nos perceptions particulières correspondent à des objets particuliers, de même,

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 90.

<sup>21</sup> Platon utilise d'ailleurs abondamment le personnage de Cratyle dans ses dialogues.

<sup>22</sup> Bernes, Jean, « Les penseurs pré platoniciens » in Monique Canto-Sperber (dir), *Philosophie grecque*, Paris, PUF, coll. « Premier cycle », 1997, p. 40.

à nos concepts universels, correspondent des objets « *universels* » eux-mêmes. Ces objets suprêmes, Socrate les appelle « *les Idées* »<sup>23</sup>. Les Idées chez Platon ne sont absolument pas des représentations subjectives, vagues sur quelque chose mais c'est le réel suprême. Il y a donc un monde autre que le monde connu par les sens, c'est le monde intelligible, le monde suprasensible, bref le monde des Idées. Ce monde est à la fois Multiple et Un. Multiple car les Idées sont distinctes, chacune est elle-même et autre que les autres. Un car cette multiplicité des Idées est unifiée par l'Idée des Idées, c'est à dire l'Idée que tout suppose mais qui n'a besoin d'aucun présumé : elle est anhypothétique. Platon la nomme le Bien, et cela tout le monde le sait : le Bien est l'Idée suprême et souveraine, source toutes les autres Idées. De même que le soleil est source de lumière sensible, de même le Bien est source de lumière intellectuelle. Il nous donne à la fois la lumière et la vie. « Le Bien est l'invisible qui fait voir » disait Socrate<sup>24</sup>.

### **3. PYTHAGORE : L'IMMORTALITE DE L'AME ET LA REMINISCENCE.**

Le problème est de savoir comment on peut parvenir au savoir immuable dans un monde sensible et mouvant. Comment le savoir véritable est-il possible ? Ici, c'est la théorie pythagoricienne sur l'immortalité de l'âme qui vient au secours de Platon : savoir c'est se souvenir.

Pour Pythagore les âmes sont liées au corps à titre de châtiment. Le corps est une prison dans laquelle la divinité les a jetées pour les punir, et il y a migration de l'âme (Karma) en des corps différents, ce qui est une pénitence. L'âme a le pouvoir de se purifier au cours du cycle de ses migrations et si elle le mérite, elle atteint le bonheur de la séparation d'avec le corps. Platon adopte cette théorie dans son ensemble. De même qu'il y a deux mondes (sensible et suprasensible, intelligible), de même l'homme est double et appartient aux deux mondes : par le corps il est attaché au monde sensible, par l'âme au monde intelligible. L'âme est immortelle ; elle a préexisté à la naissance de l'homme dans ce monde et survivra à sa mort. Elle est parente des Idées qu'elle a contemplées jadis, elle en possède le savoir. Mais l'âme s'est détachée des Idées, elle est tombée dans le monde sensible, elle est prisonnière du corps. « Sema soma » : le corps est le tombeau (ou la prison) de l'âme. Cette idée sera reprise

---

<sup>23</sup>. Louis, Robin, *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, Paris, Albin Michel, coll. « L'évolution », 1963, p.34.

<sup>24</sup>. Georges Vlastos, *Socrate, ironie et philosophie morale*, trad. Par Cathérine Dalimer, Paris, Aubier, 1994, p. 23.

par Descartes, notamment avec la théorie du corps-machine. Bref, le souvenir des Idées s'est considérablement obscurci.

Dans la philosophie de Pythagore, il y a des hommes exceptionnels qui ont une mémoire exceptionnelle et qui se souviennent de leur vie individuelle antérieure. Platon transforme la théorie pythagoricienne de la réminiscence : l'âme ne se souvient pas des vies antérieures mais elle peut se souvenir de la contemplation des Idées. Si connaître c'est connaître le monde par les sens, la connaissance n'est pas véritable mais simplement opinion, c'est à dire particulière à chacun. Or l'exigence philosophique est l'exigence du savoir véritable. Pour Platon, cette exigence ne sera satisfaite que si l'on postule l'immortalité de l'âme, d'une âme qui a contemplé les Idées. C'est parce que l'âme est immortelle, qu'elle a déjà tout appris que l'on peut résoudre le paradoxe du savoir. Bien que nous vivions dans le monde des sens, nous pouvons savoir les Idées puisque nous les avons contemplées. Bref, nous avons gardé le souvenir du savoir que nous possédions autrefois et le progrès de la connaissance n'est que son rappel de plus en plus clair. Plus opaques seront les murs de la prison, plus confuses seront les réminiscences.

Selon Platon, tout homme sait tout en puissance. Qu'est-ce alors qu'apprendre ? Selon la représentation courante, apprendre, c'est accueillir quelque chose d'étranger dans sa conscience ; apprendre c'est donc remplir un espace vide par des choses qui sont étrangères à cet espace même. L'esprit ou l'âme serait une « table rase » pour parler comme Leibniz, une tablette de cire sur laquelle rien n'est écrit et qui reçoit des impressions extérieures. Selon Platon, il y a certes des représentations de choses qui viennent de l'extérieur mais ce sont des représentations de choses singulières, passagères, des impressions sensibles. Or le véritable savoir est le savoir de l'universel, de l'Idée et ce qui est universel, ce qui est Idéal, n'est pas dans les choses mais dans l'esprit. L'universel est déjà dans l'intellect et il faut le découvrir. Apprendre c'est retrouver en soi-même la connaissance des Idées, c'est-à-dire se souvenir.

## CHAPITRE II

### LA DIALECTIQUE COMME METHODE PHILOSOPHIQUE DE PLATON

Notre tâche consiste, dans ce second chapitre de notre étude, à montrer comment la dialectique se déploie dans la philosophie de Platon, pour donner naissance à son idéalisme. Depuis la Grèce antique, la dialectique se percevait dans l'entreprise philosophique à travers les investigations spéculatives, abstraites et discursives de la nature, sans aucun rapport avec les préoccupations existentielles. Cette méthode constitue, dans l'histoire de la philosophie en général, le fondement de tout projet intellectuel. Quelle que soit la posture épistémique que l'on emprunte, la dialectique est critique et constructive, et se trouve capitale en ce sens où elle permet l'émergence et la fécondité de la pensée.

#### 1. LES TROIS FORMES DE LA DIALECTIQUE

La dialectique pour Platon est la méthode pour parvenir au monde des Idées. C'est la méthode par laquelle la pensée s'élève jusqu'au monde des Idées et se meut dans ce monde. C'est le mouvement par lequel l'âme s'élève des choses sensibles aux Idées, puis parcourt et contemple les Idées et enfin, redescends dans le monde sensible pour y exercer une activité morale et politique.

##### 1.1. La dialectique ascendante

La dialectique de Platon porte sur trois principales étapes : tout d'abord, nous avons *L'anagogie*, c'est à dire la montée vers les Idées. On analysera le passage de l'opinion au savoir, de la philodoxie à la philosophie<sup>25</sup>. Après avoir montré que ceux à qui il faut confier le gouvernement de la cité sont les philosophes, Platon, à la fin du livre V, distingue les philosophes des non-philosophes, qu'il appelle les philodoxes : il donne alors une définition très précise de l'opinion : « L'opinion est quelque chose d'intermédiaire entre le savoir et l'ignorance. Elle ne porte ni sur l'être véritable (Idées) ni sur ce qui n'est pas (le néant) mais

---

<sup>25</sup>. Platon, *La République*, Livre IV, in les *Œuvres complètes*, tome 1, trad. Léon Robin, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1950.

sur quelque chose qui est intermédiaire entre l'être et le néant : ce quelque chose c'est le monde sensible »<sup>26</sup>. Les hommes qui opinent sentent confusément mais ne pensent pas.

*Les philodoxes sont ceux qui promènent leurs regards sur la multitude des choses belles mais n'aperçoivent pas les Idées et ne peuvent suivre celui qui les voudrait conduire à cette contemplation, qui voient la multitude des choses justes sans voir la justice même, et ainsi du reste, ceux-là opinent sur tout mais ne connaissent rien de ce sur quoi ils opinent*<sup>27</sup>.

L'opinion est donc irréfléchie, incertaine, elle se fie aux apparences et elle y adhère sans examen critique. Jean Cocteau disait « *Il n'y a que les sots et les huîtres qui adhèrent* ». L'opinion peut se trouver vrai mais c'est par hasard, elle ne voit jamais les raisons qui la font vrai. L'opinion comporte 2 degrés : Le savoir (*épistémè*). C'est la connaissance philosophique des Idées, la seule connaissance véritable selon Platon. Elle comporte 2 degrés

## **1.2. La dialectique contemplative**

C'est le sommet de la dialectique ascendante, où l'âme contemple intuitivement les Idées. Cela signifie évidemment que l'esprit perçoit immédiatement l'essentiel : c'est l'intuition intellectuelle.

## **1.3. La dialectique descendante**

C'est le mouvement par lequel la pensée partant des Idées revient jusqu'au monde sensible pour le dominer en y introduisant la rationalité, l'intelligible qui a été là-haut vu. Elle organise alors, en référence, à l'Idée de bien qu'elle a vue là-haut, la conduite de chaque de la cité.

## **2. LA CONVERSION DE L'ÂME**

La philosophie consiste essentiellement en l'effort, pour délivrer l'âme du corps. Cette délivrance ne viendra que d'une conversion radicale de l'âme aux Idées. Qu'est-ce qu'une conversion ? L'âme ou la pensée doit se détourner, se désengager des biens exclusivement sensibles, matériels pour se tourner vers le bien intelligible, le bien spirituel. Le mot grec pour dire conversion est *épistrophe*, ou *épistropho* : tendre son esprit vers, être attentif à, se

---

<sup>26</sup>. *Ibid*, Livre V.

<sup>27</sup>. *Id.*

convertir à. Bref, l'épistrophe détourne des biens trompeurs, des biens spécieux, vers le bien substantiel, essentiel. Pour parvenir à cette conversion, une éducation est nécessaire. Elle peut être : -une éducation proprement philosophique (*paideia*)<sup>28</sup>, une éducation mathématique, une éducation érotique comme l'illustrent *Le Phèdre* et *Le Banquet*.

---

<sup>28</sup>. Cf. « mythe de la caverne », *République*, livre 7.

## **DEUXIEME PARTIE**

### **L'ARTICULATION DE LA DIALECTIQUE COMME METHODE PHILOSOPHIQUE DE PLATON DANS *LE BANQUET***

Dans cette deuxième articulation de notre étude, notre objectif est de mettre en relief la dialectique telle qu'elle articulée par Platon dans *Le Banquet*. En effet, nous partirons de l'analyse des différents discours émis par les protagonistes en vue de démontrer que la méthode dialectique est un mouvement ascendant par lequel l'esprit humain part des connaissances vraisemblables, les plus évidentes aux connaissances certaines dont la solidité et la fermeté sont établies. Par la distinction que Platon établit entre l'amour sensible, vulgaire et l'amour intelligible, vertueux, scientifique, la dialectique se présente comme le refus des préjugés et des savoirs *a priori* au profit de la quête des Idées. C'est dire que nous verrons dans cette partie de notre réflexion que la dialectique, en tant que méthode platonicienne, est intimement liée à sa théorie des idées voire à sa théorie de la réminiscence<sup>29</sup>. Dans la mesure où Platon présente la dialectique comme la seule méthode à même de permettre à l'homme, à l'âme humaine de retourner dans les lieux célestes en vue de contempler à nouveau les Idées paradigmatiques : le Beau pour l'esthétique ; le Vrai pour la science et enfin le Juste pour la morale.

---

<sup>29</sup>. Théorie platonicienne d'après laquelle tout notre pouvoir de connaître la vérité, de découvrir les valeurs est le souvenir d'un état ancien, où vivant avec les dieux, nous possédions une vue directe des idées.



## CHAPITRE III

### LA DIALECTIQUE COMME SCIENCE ARCHITECTONIQUE

La préoccupation fondamentale de ce chapitre porte sur l'exposé de la dialectique platonicienne, son sens et sa consistance. Il s'agit pour nous de démontrer que, la dialectique est une méthode fondée pour la quête de la connaissance et la lutte contre l'ignorance.

#### 1. EN QUOI CONSISTE L'USAGE DE LA DIALECTIQUE CHEZ PLATON ?

Il n'y a dans la poésie antique, ni dans Homère, ni dans les tragiques grecs, ni dans Plaute et Térence, ni dans Horace ou Ovide, rien qui ressemble à cet amour tantôt mystique et enthousiaste, tantôt guerrier et chevaleresque, qui est un des traits caractéristiques des littératures modernes. Ne croyez point cependant qu'on ne retrouve pas dans l'antiquité la trace de ce genre d'amour : seulement il ne faut pas le chercher dans la poésie, mais dans la philosophie. Le *Banquet*<sup>30</sup> de Platon est le modèle et la théorie de cet amour mystique et chevaleresque qui a surtout fleuri dans les temps modernes ; mais ne confondons pas ici la théorie avec la cause. A voir l'analogie qui existe entre les sentiments du *Banquet* de Platon et des poètes ou des romanciers du XVIe ou du XVIIe siècle, on serait tenté de penser que l'amour mystique et chevaleresque est né de l'étude et de l'imitation du *Banquet*. Il n'en est rien.

L'amour mystique et chevaleresque est surtout né des idées chrétiennes et des idées guerrières du moyen-âge. La religion et la chevalerie sont les deux causes principales de ce genre d'amour ; mais il doit beaucoup aussi au *Banquet* de Platon, car c'est là qu'il a trouvé sa théorie. Il était un sentiment ; en lisant le *Banquet*, il est devenu une science. La science à son tour s'est répandue et accréditée à l'aide du sentiment. Le *Banquet* de Platon a été plus heureusement mis en action par les chrétiens et par les chevaliers, qui le connaissaient à peine, que par les philosophes païens, qui l'étudiaient sans cesse, et la pensée de Platon, qui a eu beaucoup de commentateurs dans le paganisme, n'a eu ses plus nobles disciples et ses plus généreux initiés que dans le christianisme.

---

<sup>30</sup>. Platon, in *Œuvres complètes*, *op.cit.*, p. 334.

Le *Banquet* est une suite de dissertations sur l'amour, faites à tour de rôle par les convives réunis autour de la table du jeune Agathon, et ces convives sont Socrate, Phèdre, Pausanias, Éryximaque, Aristophane et Alcibiade. Ils aiment mieux, comme étant entre gens d'esprit, la conversation que le repas : ils se décident donc à boire modérément, à renvoyer la joueuse de flûte qui assistait ordinairement aux repas des anciens, et à causer de l'amour : « car c'est une chose étrange, dit Éryximaque, que, de tant de poètes qui ont fait des hymnes et des cantiques en l'honneur de la plupart des dieux, aucun n'ait fait l'éloge de l'Amour, qui est pourtant un si grand dieu »<sup>31</sup> Puisque la poésie n'a pas chanté l'amour et n'en a pas exprimé les effets, c'est à la philosophie de réparer cet oubli : nouveau témoignage de l'indifférence que la poésie antique avait eue jusqu'alors pour cette passion de l'amour qui tient une si grande place dans la poésie moderne. « *Que chacun donc*, continue Éryximaque, *prononce un discours à la louange de l'amour.* » Phèdre commence, et, dès le commencement de son discours, se trouvent ces belles paroles qui semblent avoir enfanté, pour ainsi dire, toute une littérature

*Il n'y a ni naissance, ni honneur, ni richesses, rien enfin qui soit capable, comme l'amour, d'inspirer à l'homme ce qu'il faut pour se bien conduire : je veux dire la honte du mal et l'émulation du bien, et, sans ces deux choses, il est impossible que ni un particulier ni un état fasse jamais rien de beau ni de grand.*<sup>32</sup>

J'ose même dire que, si un homme qui aime avait ou commis une mauvaise action ou enduré un outrage sans le repousser, il n'y aurait ni père, ni parent, ni personne au monde devant qui il eût tant de honte de paraître que devant ce qu'il aime. Il en est de même de celui qui est aimé il n'est jamais si confus que lorsqu'il est surpris en quelque faute par son amant, de sorte que, si par quelque enchantement un état ou une armée pouvait n'être composée que d'amans et d'amies, il n'y aurait point de peuple qui portât plus haut l'horreur du vice et l'émulation de la vertu. Des hommes aussi unis, quoiqu'en petit nombre, pourraient presque vaincre le monde entier, car il n'y a personne par qui un amant n'aimât mieux être vu abandonnant son rang ou jetant ses armes que par ce qu'il aime, et qui n'aimât mieux mourir mille fois que de subir cette honte, à plus forte raison que d'abandonner ce qu'il aime et de le laisser dans le péril. Il n'y a point d'homme si timide que l'amour n'enflammât de courage et dont il ne fît alors un héros, et ce que dit Homère, que les dieux inspirent de l'audace à certains guerriers, on peut le dire plus justement de l'amour par rapport à ceux qui aiment.

---

<sup>31</sup>. *Ibid.*, p. 334.

<sup>32</sup>. *Ibid.*

Est-ce un Athénien qui parle ainsi ou quelqu'un des chevaliers de la Table Ronde ? Je n'en sais rien en vérité, tant les langages se ressemblent ! Écoutez, en effet, cette conversation entre Gyron-le-Courtois, un des chevaliers de la Table Ronde, et la dame de Maloane, chevauchant ensemble à travers une épaisse forêt. La dame de Maloane venait d'être délivrée par Gyron-le-Courtois des entreprises d'un chevalier félon, et elle était émue d'une tendre reconnaissance. Gyron, de son côté, aimait fort la dame de Maloane ; mais il la respectait autant qu'il l'aimait, parce qu'elle était la femme du chevalier Danayn, son vaillant ami. Avec de pareils sentiments, ils allaient par le bois se taisant et se regardant ; mais « la dame de Maloane, qu'amour tenait en ses lacs si durement qu'elle ne pouvait plus penser, si elle commença à dire à Gyron ces paroles en grand doute : Sire (ainsi Dieu vous donne bonne aventure), quelle est la chose de ce monde qui plus tôt mène un chevalier à faire prouesse et valeur ?<sup>33</sup>

« — Dame, dit Gyron, n'en doutez point, c'est amour. Amour est si haute chose et a si merveilleux pouvoir, qu'elle ferait, au besoin, d'un homme court un preux et hardi chevalier.

« — En nom de Dieu, sire, selon ce que vous me dites, il m'est avis qu'amour est trop puissante chose.

« — Dame, reprit-il, ainsi m'aide Dieu, vous dites la vérité pure. Or, sachez que jamais en jour de ma vie je n'eusse été tel chevalier, comme messire Lac vient de l'éprouver, n'eût été la grande force qui est en amour. Oui, dame, si n'eût été la très grande force d'amour, je n'eusse pu faire en ce tournoi ce que vous vîtes ; et si je fis là aucune chose dont je doive avoir los et prix, j'en dois savoir gré à amour et à ma dame que j'aime. Nulle autre chose au monde je n'en dois remercier. »<sup>34</sup>

C'est ainsi que les romans de chevalerie sont, sans que leurs auteurs s'en doutent, un perpétuel et gracieux commentaire du *Banquet* de Platon. A côté de cet amour qui inspire les grands sentiments et les belles actions, et si bien célébré par le Phèdre du *Banquet*, il est un autre amour que le jeune Agathon chante à son tour dans un hymne digne d'Anacréon et digne aussi de Socrate qui l'entend, tant la philosophie s'y mêle naturellement à la poésie : c'est l'amour tel qu'il est dans l'Olympe païen, ou plutôt tel qu'il est sorti du ciseau de Praxitèle, car les dieux du paganisme doivent beaucoup à la sculpture grecque c'est elle qui

---

<sup>33</sup>. André Pichot, *La naissance de la science*, tome 2 : *Grèce présocratique*, Paris, Gallimard, coll. « Folio-Essai », 1991, p. 23.

<sup>34</sup>. *Ibid.*

leur a donné cette forme gracieuse et charmante qui fait qu'ils ont gardé l'immortalité des beaux-arts après avoir perdu l'immortalité divine. Seulement, sous le ciseau du sculpteur, l'idée ou le sentiment que représentait chaque divinité s'effaçait, pour ainsi dire, dans la beauté de la forme : le corps éclipsait l'âme.

Dans le discours d'Agathon, au contraire, qui est un artiste, mais qui est aussi un philosophe, la pensée se dégage de la forme sans rien perdre cependant de la grâce de cette forme. Le dieu s'idéalise, et cependant il garde une réalité charmante

*L'amour, dit Agathon, plane et se repose sur tout ce qu'il y a de plus tendre ; car c'est dans les âmes des dieux et des hommes qu'il fait sa demeure. Et encore n'est-ce pas dans toutes les âmes indistinctement : rencontre-t-il un cœur dur, il passe et ne s'arrête que dans un cœur tendre. Or, s'il ne touche jamais de son pied ou du reste de son corps que la partie la plus délicate des êtres les plus délicats, ne faut-il pas qu'il soit doué lui-même de la délicatesse la plus exquise ? Il est donc le plus jeune et le plus délicat des dieux<sup>35</sup>.*

J'ajoute qu'il est d'une essence toute subtile ; autrement il ne pourrait pénétrer partout, se glisser inaperçu dans tous les cœurs et en sortir de la même manière. Et qui ne reconnaîtrait une subtile essence à la grâce qui, de l'aveu commun, distingue l'amour ? Amour et laideur sont partout en guerre. Jamais l'amour ne se fixe dans rien de flétri, corps ou âme ; mais où il trouve des fleurs et des parfums, c'est là qu'il se plaît et qu'il s'arrête.

Quel heureux mélange du langage des sens et du langage de l'âme ! Comme tout est pensé et comme tout est image ! Comme tout ce qui est forme devient une idée délicate et fine ! Comme tout ce qui est idée devient une forme gracieuse et belle ! Tel est l'art de Platon : il sait faire sortir l'idée de la forme ; il sait expliquer le sens divin de ces beaux corps que la Grèce adorait dans ses temples. Ah ! j'admire le sculpteur qui voit dans le bloc de marbre la statue qui y est captive, et qui l'en fait sortir d'un coup de son ciseau ; mais j'admire encore plus le philosophe qui sut le premier voir dans les marbres de Phidias et de Praxitèle l'idée divine qui y était captive aussi, et qui, délivrant le dieu de sa prison, l'a montré à tous les yeux, non plus seulement dans la splendeur de sa beauté matérielle, mais dans la splendeur de sa beauté morale.

En développant ainsi le sens de la sculpture grecque, Platon n'a pas altéré par de vaines subtilités la signification des marbres de Phidias. Le philosophe a continué l'œuvre du

---

<sup>35</sup>. Platon, *op.cit.*, p. 445.

statuaire, et, quand il a mené l'art de la forme humaine vers l'idée divine, il n'a fait que le pousser sur la route que l'art avait ouverte. N'oublions pas, en effet, ce que l'art grec avait fait des dieux qui lui étaient venus de l'Asie. Je les vois encore ces dieux bizarres et monstrueux, avec leurs difformités pleines d'allégories mystérieuses, je les vois monter sur les vaisseaux de Cécrops ou de Danaüs et aborder aux rivages de la Grèce ; mais, dès qu'ils ont touché cette terre merveilleuse, peu à peu leurs formes s'épurent, leurs traits s'embellissent. Que sont devenus, dieux de l'antique Égypte, vos bras raides et immobiles, vos jambes attachées l'une à l'autre, vos corps accroupis sur leurs sièges de porphyre et dont ils semblent ne point pouvoir se séparer ? Vos gestes se sont assouplis, vos pieds marchent, vos bras s'arrondissent, vos mains s'ouvrent, vos lèvres parlent, vos yeux voient ; vous n'êtes plus de hideuses images et d'étranges symboles faits pour effrayer la terre plutôt que pour l'instruire.

En passant du domaine de l'allégorie, qui est savante, compliquée et difforme, dans le domaine de l'art, qui vise à la simplicité et à la beauté, les dieux ont pris la forme des plus beaux d'entre les humains, et c'est dans cette beauté humaine qu'ils ont trouvé la divinité, car ils ont charmé et élevé l'âme qui les contemple. Et, la philosophie venant après l'art, Platon, après Phidias, a révélé à l'homme le sens vraiment divin de cette beauté. Ne me parlez donc plus des cent mamelles de la Diane d'Éphèse, enveloppée dans sa gaine mystique ; vain emblème qui, pour révéler la fécondité de la nature, ne vaut pas la beauté de la Vénus génératrice qu'a sculptée la statuaire et qu'a chantée la poésie. Ne me parlez pas des cent bras des Titans, pauvre image de la force, auprès du mouvement de sourcils que Phidias a donné à son Jupiter olympien pour remuer le monde. L'allégorie orientale tourmentait et défigurait la forme pour lui donner un sens ; l'art grec la spiritualise par la beauté, et, à mesure que la matière s'épure en s'embellissant, elle parle à l'âme un langage que celle-ci entend mieux.

Ce travail du génie de Platon pour aller du beau au bon ne se fait voir nulle part plus clairement que dans la transformation morale qu'il ait subir à l'idée de l'amour, tel surtout qu'était l'amour chez les Grecs. Ici j'hésite à parler et j'hésite à me taire : que dire, sinon s'écrier, en prenant le chaste et brûlant langage de Racine : Dans quels égarements l'amour jeta la Grèce !

Mais, plus cet amour nous semble étrange en ses égarements, plus il est beau de le voir se purifier entre les mains de Platon. Oublions qu'Alcibiade assiste au banquet ; oublions que Platon prend l'amour tel qu'il est dans la Grèce, et ne voyons qu'où il le conduit. Quelle merveilleuse analyse et comme il prend tour à tour tous les instincts de l'amour pour les

spiritualiser ! Comme il les arrache à la terre pour les élever au ciel ! Ne craignez qu'il en néglige un seul comme trop grossier et indigne de la philosophie : il sait l'art de les transformer. Oui, l'objet de l'amour est la génération ; mais qu'est-ce que la génération elle-même, si ce n'est la perpétuité de la nature humaine ? C'est par là que l'humanité dure et s'immortalise sur la terre, mettant ce qui naît à la place de ce qui meurt, effaçant les vieillards qui tombent sous les jeunes gens qui fleurissent. « *Et ne nous étonnons plus que tous les êtres attachent tant de prix à leurs rejetons, puisque l'ardeur de l'amour dont chacun est tourmenté sans cesse a pour but l'immortalité.* »<sup>36</sup>

## 2. REMARQUES COMPLEMENTAIRES A PROPOS DU TERME DIALECTIQUE

Ce besoin d'immortalité que Platon découvre dans les instincts de l'amour et qui les ennoblit, c'est la beauté surtout qui l'excite. Mais quoi ! Qu'est-ce que la beauté ? Est-ce seulement la beauté des corps, celle que donnent et qu'emportent les années ? Non. Si Platon est trop Grec pour dédaigner la beauté des corps, il est trop philosophe pour ne priser que celle-là : aussi, arrachant bientôt ses convives aux idées de leur temps et de leur âge, Socrate (car c'est lui qui parle) élève leurs regards de la beauté des formes à la beauté des sentiments, de la beauté des sentiments à la beauté des idées, jusqu'à ce qu'ils atteignent à l'idée suprême du beau. La beauté du corps n'est que le premier degré de cette échelle du beau qui commence sur la terre et qui aboutit aux cieux, et, à mesure que nous montons ces degrés divins, l'idée du beau qui monte devant nous et qui nous appelle se transfigure et se purifie.

Voyez comme elle se dépouille peu à peu des enveloppes périssables du corps, du sexe, de l'âge, du pays, différences illusoire et fugitives qui trompent les yeux du vulgaire et lui cachent l'éternelle unité du beau. A cette hauteur, la beauté de l'âme est tout, celle des formes n'est plus rien. Heureux donc celui qui, instruit des vrais mystères de l'amour, s'élève, dans ses contemplations, jusqu'au sommet merveilleux où réside la beauté souveraine, celle qui n'a ni naissance, ni fin, qui ne connaît ni l'accroissement, ni la décadence, qui n'a point de formes ni de visage, qui n'est pas même telle pensée ou telle science particulière, qui ne change et qui ne varie point, et d'où sortent, comme d'une source inépuisable, toutes les idées du beau ici-bas, sans que jamais l'éternelle et souveraine beauté s'appauvrisse en prêtant son image à la terre, ou s'enrichisse en la retirant ! Heureux qui, voyant face à face et sous sa forme unique cette beauté divine, attache ses yeux et ses désirs à sa contemplation et à son

---

<sup>36</sup>. Jean-Pierre Vernant, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris, Maspéro, 1973, p. 34.

commerce ! Heureux enfin qui enfante avec elle la vertu et la vérité, qui sont les filles de la beauté ! Car celui-là vraiment n'est plus un homme, il est immortel, il est Dieu.

Voilà comment, dans un repas, la tête couronnée de fleurs et la coupe à la main, Socrate révélait cette religion nouvelle de l'amour et de la beauté immatériels ? Aussi ne suis-je pas étonné que l'antiquité ne l'ait pas comprise. Il semble même que ce soit à dessein que Platon, dans son *Banquet*, ait montré, après Socrate et cette révélation de sa doctrine, Alcibiade arrivant à moitié ivre, la tête ornée d'une épaisse couronne de violettes et de lierre et de nombreuses bandelettes, et derrière Alcibiade une troupe de buveurs plus ivres encore que lui et plus gais, qui viennent troubler l'entretien et étouffer la voix du philosophe. Ce dénouement est une sorte d'emblème. La société païenne, avec la licence de ses mœurs, n'était pas capable de pratiquer, même dans sa littérature, les leçons du philosophe. La doctrine de l'amour platonique resta donc dans la philosophie, et fut commentée par les philosophes sans passer dans la poésie épique ou dramatique. Il fallait, pour qu'elle eût son efficacité, d'autres mœurs et d'autres idées.

L'histoire de l'influence de l'amour platonique a, depuis l'ère chrétienne jusqu'au XVIIe siècle, trois phases diverses que je dois indiquer rapidement. Je désigne ces trois phases par quelques grands noms : 1° les pères de l'église ; 2° Dante et Pétrarque ; 3° enfin les platoniciens en Italie au XVe siècle.

Les pères de l'église ont eu presque tous pour Platon une grande prédilection. Saint Augustin disait qu'en changeant bien peu de chose les platoniciens seraient chrétiens. En effet, la doctrine de Platon sur l'amour et sur la beauté conduit naturellement à l'amour de Dieu. Cette beauté souveraine et immortelle, cette beauté qui est toujours une et toujours la même, qu'est-ce autre chose que Dieu ? Et cette manière de s'élever du fini à l'infini, ce dépouillement de tout ce qui est passager et périssable, n'est-ce pas une doctrine toute chrétienne ? Ces pieuses extases de l'amour en face de la beauté éternelle, ces enfantements de la vertu et de la vérité une fois que l'âme est entrée en commerce avec Dieu, tout cela, qui est de Platon, est aussi des pères et des docteurs de l'église. Le mysticisme, c'est-à-dire la transformation chrétienne du platonisme, prend place dans la théologie. Il y a, de saint Augustin jusqu'au XVIIe siècle, une chaîne et une tradition continues d'idées mystiques dont l'origine remonte à Platon : saint Denis l'aréopagite, qui crée et qui organise la hiérarchie du monde mystique, mène à Scot Érigène ; Scot Érigène, qui pousse imprudemment le mysticisme vers la philosophie, mène à saint Bernard, qui le ramène à la foi chrétienne ; saint

Bernard mène à Gerson, Gerson à sainte Thérèse, en passant par l'*Imitation* dont Gerson mérite d'être l'auteur, et sainte Thérèse enfin à Fénelon, qui croit affermir et embellir la foi chrétienne en la faisant résider dans l'amour. Que de fois, en ouvrant au hasard un de ces auteurs, ne croit-on pas lire un commentaire du *Banquet* ? Le langage est souvent bizarre, prétentieux, obscur ; cependant la beauté de l'idée primitive, et l'enthousiasme chrétien qui s'est heureusement emparé de la doctrine platonicienne, se sentent même sous le style diffus de la scholastique, comme le soleil se sent sous le brouillard. Nous avons suffisamment indiqué les ressemblances entre la doctrine de Platon et le mysticisme chrétien. Je dois maintenant noter les différences ; il y en a deux qui sont caractéristiques :

La première est le dédain, et j'allais dire la haine, que le mysticisme chrétien a pour l'amour terrestre. Platon s'en sert comme d'un acheminement à l'amour du beau ; le christianisme le tient pour un obstacle qu'il faut rompre. Dans Platon, la beauté des choses d'ici-bas attire nos premiers hommages ; mais elle nous enseigne en même temps à les porter plus haut. Le christianisme n'admet pas cette halte dangereuse que Platon nous fait faire dans l'amour terrestre : il craint que nous ne soyons tentés de nous arrêter en chemin ; il nous pousse donc, dès le commencement, du côté de Dieu, et oppose hardiment l'amour divin à l'amour terrestre. De quelques vertus que la doctrine platonicienne veuille parer l'amour humain, cet amour est un péché, voilà son nom dans la doctrine chrétienne ; il faut donc le fuir. A cette haine de l'amour je reconnais la doctrine qui prêche la virginité.

### **3. MUTATIONS PATRISTIQUES DE LA DOCTRINE PLATONICIENNE**

Ainsi, entre la doctrine chrétienne et la doctrine platonicienne il y a une différence dans la méthode, puisque Platon prend l'amour humain comme un des degrés de l'amour du beau suprême, et que le christianisme le prend, au contraire, comme une entrave. Il y a aussi une différence dans le but proposé à l'amour. Le beau que Platon nous enseigne à aimer est une idée qui touche à Dieu, car c'est l'idée du Beau infini, et tout ce qui est infini touche à Dieu. Cependant cette idée du Beau infini, à la comparer avec Dieu tel que le christianisme nous enseigne à l'aimer, a quelque chose de vague et de confus. Elle est pure ; mais, à mesure même qu'elle s'épure de degrés en degrés, il semble qu'elle s'évapore. Elle a ce qu'il faut pour charmer l'imagination et pour l'élever, elle est la meilleure des inspirations littéraires ; mais, pour attirer l'âme, pour la posséder par l'amour, elle manque un peu de réalité. Elle ne la touche pas comme le Dieu notre père qui est au ciel ; elle ne se l'attache pas comme le Dieu fait homme qui est mort pour nous sur la croix. L'objet que le christianisme donne à l'amour a



donc plus de prise sur notre âme, il est plus précis, et n'oublions pas de remarquer que, dans Platon, l'objet de l'amour n'a de réalité que dans les degrés inférieurs de l'échelle du beau, ce qui est un écueil. Dans le christianisme, au contraire, la réalité est au sommet de l'échelle, et l'âme est naturellement attirée en haut. Platon spiritualise l'amour, mais il l'a rendu un peu vague et un peu subtil ; le christianisme a rendu à l'amour la réalité qu'il doit avoir, en lui donnant Dieu même pour objet et pour but.

Telle est, sous l'influence des pères de l'église, la transformation qu'a reçue la doctrine de Platon sur l'amour ; elle a été une des sources du mysticisme chrétien : l'amour du beau est devenu l'amour de Dieu. Cependant le mysticisme, s'il peut, dans les âmes ardentes, s'approprier les affections du cœur humain et les satisfaire en les épurant, n'est pas à la portée de tous les hommes, il ne peut pas remplacer partout l'amour. Aussi l'amour ne fut-il pas vaincu, et il résista au mysticisme par ses bons comme par ses mauvais instincts. Que la débauche et le libertinage aient résisté aux efforts du christianisme, je n'en suis pas étonné, et je ne veux ni ne dois m'occuper de cette lutte éternelle de la chair contre l'esprit ; mais l'amour résista aussi à l'aide des bons instincts que Platon avait découverts ; il voulut rester une source de grands et nobles sentiments, sans pour cela devenir l'amour de Dieu ; il prétendit qu'il pouvait être humain et pur, aimer les créations de Dieu sans s'aller perdre dans les souillures du vice ; il crut enfin qu'il pouvait se reposer sans danger sur quelques-uns des degrés inférieurs de l'échelle du beau. Seulement il ne prit pas l'échelle d'aussi bas que l'avait fait Platon ; Platon était Grec et parlait de l'amour grec. Dante et Pétrarque, qui restaurèrent au XIV<sup>e</sup> siècle la doctrine de l'amour platonique, étaient chrétiens ; ils partirent de l'amour tel que le connaissait la société chrétienne et chevaleresque au milieu de laquelle ils vivaient.

Dante et Pétrarque sont, dans la littérature moderne, les vrais créateurs de ce genre d'amour romanesque et subtil qu'on appelle l'amour platonique. L'attrait naturel de la beauté et les pensées de bonheur et même de vertu qui s'y rattachent dans l'âme humaine, voilà les deux éléments du personnage de Béatrice tel que Dante l'a divinisé dans son poème ; Béatrice est à la fois une femme et une idée. Telle est aussi la Laure de Pétrarque. Selon le caractère et le génie des poètes, la femme ou l'idée domine dans ces personnages qui représentent l'inspiration, mais il y a toujours dans les Béatrices et les Laures les deux éléments que j'ai indiqués, une femme et une idée.

Quelle est l'origine de ces femmes mystérieuses qui sont à la fois les anges gardiens et les muses des poètes ? Dans le *Banquet*, Socrate prétend tenir la doctrine sur l'amour de

Diotime, une femme de Mantinée, qui était, dit-il, savante en amour et sur beaucoup d'autres choses. « *Ce fut elle qui prescrivit aux Athéniens les sacrifices qui suspendirent dix ans une peste dont ils étaient menacés.* » Diotime est une sibylle et une prophétesse ; mais elle n'a rien de Laure ou de Béatrice, car elle n'est pas aimée. Laure et Béatrice n'inspirent que ceux qui les aiment. Diotime n'est donc pas de la famille de ces gracieuses inspiratrices des poètes. Je trouve, dans un ouvrage singulier du premier siècle de l'ère chrétienne, *le Pasteur d'Herma*s, un personnage qui me paraît ressembler de plus près que la Diotime de Platon à Béatrice et à Laure.

*Le Pasteur d'Herma*s est un recueil de visions, d'allégories et de préceptes de morale. Hermas ne parcourt pas, comme Dante, l'enfer, le purgatoire et le paradis ; mais il a des apparitions merveilleuses. Entre toutes ses visions, celle que je veux remarquer est celle d'une femme qu'il avait aimée autrefois quand il était jeune, et qu'il avait aimée comme une sœur. Il raconte que, quelques jours avant sa première vision, il avait retrouvé à Rome cette bien-aimée de son adolescence, et que, la voyant si belle encore et d'aussi bonnes mœurs, il avait pensé qu'il aurait été heureux de l'avoir épousée ; pensée répréhensible, car Hermas est marié, mais qui est naturelle au cœur de l'homme, tant est grand le charme de ces premières et naïves affections de la jeunesse que rien n'a désenchantées parce que rien non plus ne les a éprouvées. Ne nous étonnons donc pas de ce regret involontaire d'Hermas. D'ailleurs, il nous dit, dans une de ses visions suivantes, que sa femme était médisante et acariâtre. Aussi pensait-il, se promenant dans la campagne, à celle qu'il avait aimée et qui n'était pas sa femme, quand il se sentit tout à coup pris de sommeil, et, pendant son sommeil, l'esprit de Dieu l'emporta dans un désert affreux, plein de rochers et de torrents. Mais sans doute l'idée de celle qu'il avait aimée et qu'il avait retrouvée ne l'abandonnait pas, car, le ciel s'étant entr'ouvert, il la vit qui le saluait du haut du ciel. « Je la regardai, et je lui dis : Que faites-vous là ? Elle me répondit : — Je suis venue ici pour accuser tes péchés devant le Seigneur. Le Seigneur s'est irrité, parce que tu as péché contre moi. — Et quand, lui dis-je, et en quel lieu ai-je péché contre vous, dans mes paroles ou dans mes actions ? Ne vous ai-je pas toujours respectée comme ma sœur ? Elle me dit en souriant : — Un mauvais désir est entré dans ton cœur. Ne crois-tu pas que ce soit un péché pour un homme juste ?... Prie donc le Seigneur -pour qu'il te pardonne ! Et, après qu'elle eut ainsi parlé, le ciel se ferma. »

C'est après cette apparition de sa bien-aimée de jeunesse qu'Hermas a ses autres visions plus graves et plus mystiques ; mais qui ne sentent que c'est l'émotion de l'amour, si je

puis parler ainsi dans un pareil sujet, qui a éveillé l'imagination du croyant ? Qui ne sent que cette femme, qui est venue se plaindre à Dieu du péché d'Herma contre elle, mais qui ne le lui reproche qu'en souriant et qui l'avertit que Dieu le lui pardonnera ; qui ne sent que cette femme, qui tient de la sainte des premiers chrétiens et de la dame des preux chevaliers, mérite bien mieux que la Diotime de Socrate d'être l'aïeule et la devancière de la Béatrice de Dante ?

Dante, au surplus, a voulu nous faire connaître le sens caché de cet amour mystique et romanesque qu'il ressentait pour Béatrice ; et, dans sa *Vita Nova*, il raconte comment est né son amour et comment il s'est développé. Cet amour de Dante pour Béatrice n'a ni histoire ni aventures, ou plutôt c'est l'histoire d'une idée, car c'est à peine si Béatrice l'a vu, loin qu'elle l'ait aimé. Quant à lui, il était encore enfant quand il a vu Béatrice, qui était de son âge. Elle était belle, grave, sérieuse, et sa beauté a charmé l'âme de Dante ; il l'a aimée comme la plus gracieuse image du beau et du bon sur la terre. Et ne nous y trompons pas : qui que nous soyons ici-bas, nous avons tous senti, aux premières heures de la jeunesse, au moment où notre âme et nos sens, s'épanouissaient au souffle d'une vie nouvelle, nous avons tous senti ce besoin d'aimer le bon sous l'image du beau, et tous aussi, comme Dante, nous en avons trouvé l'image quelque part ; tous nous avons eu notre Béatrice, mais nous n'avons pas tous su profiter de notre trouvaille ; peut-être aussi n'avons-nous pas eu le bonheur qu'a eu Dante. Béatrice en effet ne fut jamais ni sa femme ni son amie ; elle mourut jeune, et elle resta dans la mémoire du poète comme une image d'innocence et de beauté que rien ne vint jamais ternir. Aussi, comme les souvenirs lui en sont gracieux et doux ! Comme il aime à raconter ce roman intérieur de son âme et les aventures de cette *vie nouvelle* qui s'est accomplie tout entière dans son cœur, sans que le monde en ait jamais rien su ni rien deviné ! Oserai-je citer une de ces aventures et remarquer en passant combien aux âmes vraiment passionnées il faut peu de fracas d'action pour avoir beaucoup d'émotions ? « Un jour, dit Dante parlant de Béatrice, je la vis vêtue de blanc entre deux dames belles aussi, mais un peu moins jeunes qu'elle. Elle suivait une rue, et moi je m'arrêtai tout tremblant. Ses yeux se tournèrent vers l'endroit où j'étais, et, avec une bonté ineffable, elle m'adressa un salut plein de décence... L'heure où son gracieux salut arriva jusqu'à moi était, je l'ai remarqué, la neuvième heure du jour ; et, comme c'était la première fois que ses paroles venaient à mon oreille, elles me furent si douces que, presque enivré ; je quittai la foule, et, courant chercher un lieu solitaire, je me mis à penser à elle. »

Il est des amants qui se laissent volontiers arracher le secret du nom de leur maîtresse ; ils en font confidence à table, entre amis qui boivent, et qui promettent d'être discrets. « Vous voulez, dit Horace, que je boive encore cette coupe pleine d'un vieux falerne ? Soit, à condition que le frère de la belle Mégilla nous dira quelle est la dame qui a percé son âme des traits d'amour... Il hésite : je ne boirai qu'à ce prix. Allons, beau jeune homme, quel que soit l'objet de votre amour, vous n'avez point à en rougir, j'en suis sûr, et votre passion est aussi pure que votre cœur. Faites-moi votre confidence, je serai discret... Ah ! Malheureux, dans quel gouffre tu es tombé ! Tu méritais mieux. » Voilà, à Rome, au temps d'Horace, les confidences amoureuses. Dans Florence, avec un amant comme Dante et avec une maîtresse comme Béatrice, les choses se passent autrement. Les amis de Dante voyaient bien qu'il était amoureux, et ils lui demandaient aussi, comme dans Horace : « Pour qui l'amour te fait-il ainsi souffrir ? — Je les regardais en souriant et ne leur répondais rien. Un jour, il arriva que la dame de mon cœur se trouva dans un lieu où se chantaient les hymnes de la reine du ciel. J'y étais, et de ma place je regardais celle qui faisait ma joie. Entre elle et moi était assise une dame belle et gracieuse, qui tourna souvent ses yeux vers moi, étonnée de mes regards qui paraissaient s'arrêter sur elle. Plusieurs s'aperçurent de ces mouvements, et on les remarqua si bien, qu'en sortant de ma place j'entendais dire près de moi : Voyez comme cette dame le fait souffrir d'amour ! C'est pour elle qu'il est malade. Ils la nommèrent, et je vis qu'il s'agissait de cette dame qui était placée au milieu de la ligne qui partait de la beauté de Béatrice et venait aboutir à mes yeux. Alors je me rassurai, voyant que mon secret n'était pas découvert, et je pensai même à me servir de cette dame pour mieux cacher la vérité. Je fis si bien en peu de temps, que tous ceux qui parlaient de moi croyaient savoir quelle était celle que j'aimais. »

Cependant, ayant le droit désormais de paraître amoureux sans craindre de trahir son secret, il se mit à faire des vers d'amour, comme c'était la mode du temps, adressant aux poètes et aux amans de Florence des défis poétiques, leur demandant de lui expliquer tantôt un songe, tantôt une énigme, leur contant ses rêveries, dont il s'applaudissait de voir qu'aucun d'eux ne pût comprendre le sens, mais que quelques-uns raillaient gaiement. Tel était Dante de Maiano, un de ses amis et de ses parents, qui, répondant à un de ces galants défis de Dante, lui conseillait simplement, pour dissiper ses vapeurs, d'aller prendre un bain et de consulter les médecins.

Loin de vouloir suivre les conseils de son parent et de chercher à guérir de son amour, Dante s'y abandonnait chaque jour davantage comme à sa meilleure et à sa plus sûre

inspiration. L'amour de Béatrice semblait peu à peu se confondre avec l'amour de Dieu, et Dante prenait, pour exprimer ses sentiments amoureux, le langage de la foi et souvent même de la théologie : « Je veux expliquer, dit-il, quels vertueux effets produisaient sur moi le salut qu'elle m'adressait. Quand je la voyais venir de quelque côté, plein de l'espérance de recevoir son gracieux salut, je ne me souvenais plus que j'eusse des ennemis ; je me sentais enflammé du feu de la charité, et j'aurais pardonné sans peine à quiconque m'eût offensé. Si dans cet instant quelqu'un m'eût interrogé, je n'aurais su que lui parler d'amour. » Voilà comment, dans le Dante, l'amour inspirait l'homme, le rendant charitable, miséricordieux, lui faisant oublier qu'il avait des ennemis ou les lui faisant aimer : quelle victoire remportée sur cette âme destinée aux haines et aux colères de la guerre civile !

Béatrice et Laure sont toutes deux de la même famille ; mais l'amour de Pétrarque pour Laure est moins grave et moins élevé que celui de Dante pour Béatrice. Cet amour est plus littéraire, si je puis parler ainsi ; il inspire le génie du poète plus que l'âme de l'auteur, il touche de plus près à l'amour platonique tel que nous le trouverons dans les romans et dans les tragédies du XVIIe siècle. Dans le Dante, enfin, l'amour se sent du théologien ; dans Pétrarque, il se sent surtout du littérateur.

Ce n'est pas que Pétrarque, dans le commentaire qu'il a fait aussi lui-même de son amour, n'ait voulu également nous représenter cet amour comme lui inspirant la sagesse et la piété. Cependant, entre les récits mystiques de *la Vie nouvelle* de Dante et les réflexions dévotes des *Dialogues du mépris du monde* par Pétrarque, il y a une grande différence. J'entends bien Pétrarque dire à saint Augustin, qu'il a pris pour son interlocuteur, que « jamais rien de honteux ni de bas ne s'est mêlé à sa passion et qu'on ne peut blâmer que ses excès : si vos yeux, ajoute-t-il, pouvaient voir mon amour comme ils peuvent voir les traits de Laure, vous le verriez aussi pur que sa beauté. Que dis-je ? C'est à Laure que je dois tout ce que je suis : jamais je ne serais parvenu à la moindre renommée, si son amour n'avait fait fleurir dans mon âme les germes de vertu que la nature y avait semés. C'est elle qui arracha ma jeunesse à la souillure du vice, c'est elle qui me donna mon essor vers le ciel, c'est elle qui me fit aimer Dieu. Par elle je devins vertueux, car l'amour métamorphose les amans et les rend semblables à ce qu'ils aiment. » Ces paroles sont un commentaire fidèle de la doctrine de Platon sur l'amour, et elles mettent Laure à côté de Béatrice ; mais, à la fin du dialogue, Pétrarque, vaincu par les arguments de saint Augustin, renonce à son amour ; il l'abjure comme une erreur, comme un péché ; et voilà ce que Dante n'eût jamais fait, lui qui s'écrie, à

la fin de *la Vie nouvelle*, « qu'il espère qu'après sa mort son âme ira voir la gloire de la bienheureuse Béatrice, qui, dans le ciel, contemple face à face celui qui est béni à travers tous les siècles. » Dante, en effet, dans son amour, n'a rien dont il puisse se repentir. Béatrice surtout, étant morte jeune, est passée au ciel avec toute sa beauté et toute sa pureté, et il n'est resté d'elle sur la terre que le sentiment de tendre admiration que Dante lui a conservé. Laure, au contraire, moins heureuse que Béatrice, a vécu ; elle a été mariée, elle a même vieilli ici-bas, nous dit Pétrarque, qui se vante de l'avoir aimée quand sa beauté était déjà passée, voulant montrer par-là la chasteté de sa passion. Cependant ce commerce de Laure avec la terre, avec le temps et surtout avec le mariage, fait qu'elle est moins divine que Béatrice ; son image est moins idéale, elle est plus femme. Aussi Pétrarque est-il forcé d'avouer que dans Laure il a aimé l'âme avec le corps. Son amour touche donc de près aux passions humaines, c'est-à-dire au péché. Saint Augustin, son interlocuteur, ne lui laisse à cet égard ni illusion ni relâche : il poursuit la passion de Pétrarque jusque dans ses replis les plus cachés, et, d'aveux en aveux, il l'amène à reconnaître qu'il a pris, pour arriver à l'amour de Dieu, la plus mauvaise route et surtout la plus longue, n'aimant dans le Créateur que l'artiste qui avait fait de Laure le type parfait de la beauté, comme si, au contraire, la beauté des corps n'était pas la moins élevée des formes de la beauté suprême.

Ainsi Pétrarque désavoue et réproouve l'amour platonique ; il l'abjure, pressé par la sagacité pénétrante de l'interlocuteur ou plutôt du confesseur qu'il s'est choisi. Avouons-le, en effet, saint Augustin est bien choisi pour être le confident et le censeur d'un amant comme Pétrarque, amant subtil, qui veut être à la fois amoureux et vertueux. Or, c'est là une prétention que saint Augustin, avec la connaissance qu'il a du cœur humain et l'expérience que lui a donnée sa propre vie, ne peut pas souffrir dans son pénitent. Et ne croyez pas que ce soit seulement quand Pétrarque le fait parler que saint Augustin a cette science du cœur humain ; ne croyez pas que l'amant prête au père de l'église je dirais volontiers qu'entre Pétrarque et saint Augustin, celui qui sait le mieux l'amour, celui même qui a le mieux aimé, c'est saint Augustin. Nous ne voulons pas parler ici des *Confessions*, mais partout dans ses ouvrages éclate cette sagacité qui tient à la pratique des passions humaines. De là, au milieu même de ses plus graves sermons, et surtout quand il prêche l'amour de Dieu, des retours inattendus et charmants sur la jeunesse, sur l'amour, et qui semblent comme une page oubliée des *Confessions*. Je ne puis résister au plaisir d'en citer un exemple « Eh quoi ! dit-il dans un de ses sermons sur les épîtres de saint Paul, si un amant s'habille autrement qu'il ne plaît à sa maîtresse, si, en le voyant, elle lui dit : « Je ne veux pas que vous ayez cette casaque

« rouge, » il quitte sa casaque et ne la met plus ; si en hiver elle lui dit : « Je vous aime en tunique, » il se met en tunique, aimant mieux grelotter de froid que de déplaire. Est-ce que sa maîtresse doit, s'il désobéit, le condamner à la prison ou lui faire donner la torture ? Non : elle n'a qu'un mot pour se faire obéir et pour faire trembler son amant : « Je ne vous reverrai plus. » C'est avec ce mot qu'une maîtresse se fait redouter. Et si Dieu vous le dit, ce mot formidable, vous ne tremblerez pas ! Ah ! Oui, nous tremblerons beaucoup, mais seulement si aimons beaucoup ». Voilà par quels traits saint Augustin est à la fois, selon moi, le plus sévère et le plus humain des prédicateurs ; voilà comment il méritait que Pétrarque le prît pour le confident et le censeur de ses amours.

Nous avons vu comment, dans les pères de l'église et même dans saint Augustin, que fait parler Pétrarque, l'amour platonique s'était confondu avec l'amour de Dieu, les pères de l'église ne prenant pour ainsi dire la doctrine de Platon que lorsqu'elle touche à sa perfection. Nous avons vu comment, dans le Dante et dans Pétrarque, cette doctrine revenant vers les sentiments humains, l'amour était à la fois une idée et une femme ; comment, dans Béatrice surtout, l'idée l'emportait sur la femme, tandis que dans Laure la femme l'emportait sur l'idée. Il nous reste à voir la troisième phase de la doctrine de l'amour platonique, dans l'école des platoniciens, en Italie, au XVe siècle. L'amour, qui dans le Dante était une inspiration morale et religieuse, et dans Pétrarque une inspiration littéraire et poétique, devient dans l'école platonicienne du XVe siècle une doctrine érudite et savante qui s'attache avec une sorte de fanatisme aux idées de Platon sans vouloir y rien ajouter.

Pour mieux comprendre cet enthousiasme érudit, supposons que nous assistons à un de ces banquets solennels que Laurent de Médicis donnait à ses amis dans sa villa de Careggi, le jour de la naissance et de la mort de Platon, c'est-à-dire le 7 novembre, et dont Marsile Ficin nous a conservé le souvenir dans son commentaire de Platon. Il y a neuf convives : c'est le nombre des muses, c'est le nombre aussi des convives du *Banquet* de Platon. Comme dans le *Banquet*, après s'être livrés modérément aux plaisirs de la table, on se met à dissenter sur l'amour ou plutôt à commenter le *Banquet* de Platon. Ne vous attendez pas à trouver ici cette grâce de la conversation socratique qui passe aisément de la familiarité la plus charmante à la plus haute gravité l'érudition des platoniciens de Careggi n'a pas ces simples allures ; elle est enthousiaste, et, ce qu'il y a de pis, un peu déclamatoire. « Non, dit Marsile Ficin qui commence l'entretien, ce n'est ni des philosophes Anaxagore, Damon ou Archelaüs, ni du rhéteur Prodicus, ni d'Aspasie, la maîtresse de l'éloquence grecque, ni du musicien Connus

que Platon nous annonce qu'il avait appris la doctrine de l'amour. C'est de la prophétesse Diotime, c'est d'une femme inspirée par l'esprit divin qu'il avait reçu la science, disait-il, sans doute pour montrer qu'il n'y a que l'inspiration de la divinité qui puisse faire comprendre aux hommes ce que c'est que la vraie beauté, le véritable amour, tant est grande et sainte la faculté d'aimer. Loin donc de ce banquet divin, loin d'ici, profanes qui, vautrés dans la fange de la vie terrestre et vils esclaves de Bacchus et de Priape, ravalez aux plaisirs de la terre l'amour, cet esprit des cieux ! Mais vous, chastes compagnons qui, livrés au culte de Diane et de Minerve, jouissez de la liberté des purs esprits et de la joie éternelle de l'âme, venez et écoutez avec un zèle respectueux les mystères divins que Diotime a révélés à Socrate. »

Ne nous laissons pas duper par ces grandes paroles : la doctrine de l'amour, telle que Platon l'avait conçue dans le *Banquet*, revient ici tout entière. Ce n'est plus l'amour de Dieu substitué à l'amour terrestre, comme dans les pères de l'église ; ce n'est plus l'amour d'une dame servant, comme dans le Dante, dans Pétrarque et dans les héros de chevalerie, d'initiation aux bons et aux grands sentiments : c'est un amour plus philosophique à la fois et moins pur. Je m'explique : c'est l'amour tel que Platon l'avait reçu des mains de la société grecque et tel qu'il l'avait transformé, sans pouvoir ou sans vouloir le séparer entièrement de son commerce avec les sens, touchant encore à la terre par la forme, qui est la beauté ici-bas, au ciel par l'idée, qui est la beauté céleste. Cette doctrine, toute païenne à la fois et toute philosophique, est celle qui reparaît dans les platoniciens du XVe siècle en Italie. Elle convient au génie italien ; elle convient aussi, disons-le, aux mœurs de l'Italie du XVe siècle. Elle convient au génie italien, parce qu'elle s'accorde admirablement avec le génie des arts et le culte du beau. Platon, en effet, dans son *Banquet*, n'a pas seulement créé une doctrine nouvelle sur l'amour, il a créé aussi, si je puis le dire, la philosophie des arts. En montrant le rapport qui existe entre la beauté de la forme et la beauté de l'idée, et comment l'une peut mener l'autre, il a révélé le principe divin des arts ; car, dans les arts comme dans l'amour, la beauté matérielle n'est bonne qu'à nous initier à la beauté morale : les vierges de Raphaël ne sont belles que pour être divines.

La doctrine platonicienne convenait aussi aux mœurs de l'Italie du XVe siècle. Comme elle ne dédaigne pas la beauté de la forme, elle est par ce côté plus indulgente aux sens, et elle comporte une sorte de relâchement qui, pour des philosophes, a le mérite de n'être pas une contradiction, puisque, lorsqu'ils aiment la beauté, ils sont censés en train d'aimer la vertu.



Ainsi, des deux caractères que la doctrine platonicienne avait pris dans les pères de l'église, l'amour de Dieu d'une part, et de l'autre le dédain et la crainte de l'amour humain, de ces deux caractères, l'un disparaît et l'autre diminue dans le platonisme italien. L'amour humain n'est plus dédaigné et réprouvé ; il redevient ce qu'il était dans Platon, un des degrés qui conduisent à l'amour de la beauté divine. Les platoniciens de Careggi, comme gens de bonne compagnie, répugnent à la débauche ; mais ils respectent l'amour, et ils le chantent en vrais fils de Dante et de Pétrarque. En même temps, l'amour de Dieu perd peu à peu son caractère chrétien ; il redevient aussi, comme dans *Le Banquet* de Platon, l'amour du beau infini. Or, le beau infini touche à Dieu, mais ce n'est plus Dieu lui-même, et les platoniciens de l'Italie se faisaient gloire de ce retour aux idées de Platon ; ils s'applaudissaient de l'esprit séculier et mondain que leur philosophie donnait à la littérature italienne, sans trop s'inquiéter si ce caractère tout séculier n'allait pas même jusqu'à devenir quelque peu païen.

## CHAPITRE IV

### LA DIALECTIQUE DANS LES DISCOURS DE SOCRATE ET DIOTIME

Après avoir présenté le sens de la dialectique platonicienne, il nous incombe actuellement de mettre en exergue l'articulation de la dialectique dans les discours de Socrate et Diotime telle qu'elle apparaît dans *Le Banquet*. La dialectique, dans les discours de Socrate et Diotime, se manifeste comme la méthode d'enseignement par excellence, c'est elle qui permet de confondre les faux savoirs que distillent les vaniteux et les orgueilleux.

#### 1. LE DIALOGUE ET SON DOUBLE

*Le Banquet* est un texte de Platon écrit aux environs de 380 avant J.-C. Il est constitué principalement d'une série de discours portant sur la nature et les vertus de l'amour (Eros). *Le Banquet* est avec le *Phèdre* les deux œuvres de Platon où celui-ci développe sa conception de l'amour. A l'occasion d'une fête organisée en l'honneur du jeune tragédien Agathon<sup>37</sup>, un certain nombre d'orateurs sont invités à faire l'éloge du dieu Amour, ce qui n'aurait jamais été fait. Les discours qui s'enchaînent alors manifestent tous ce que Socrate s'empresse habituellement de critiquer : une certaine forme de *doxa*, d'opinions convenues, de préjugés, ou de théories ne faisant jamais que refléter – sans distance critique - les mœurs de la société. A cela font justement exception les discours d'Aristophane et de Socrate qui tranchent par leur originalité et leur profondeur

C'est ainsi que Phèdre<sup>38</sup> aligne dans son discours une somme impressionnante de banalités, plus respectueuses à l'égard des mœurs nobiliaires de l'époque que réellement admiratives à l'égard du dieu Amour (il est ancien, il fait autorité, il est noble, etc.). Pausanias se lance ensuite dans une série de distinctions en apparence plus philosophiques puisqu'il est question de deux Amours, l'un noble et l'autre vulgaire, de même qu'on distingue généralement deux Aphrodite, l'une Céleste l'autre vulgaire. Mais là encore il apparaît que la beauté et la noblesse de l'amour sont toujours liées au respect d'une position sociale

---

<sup>37</sup>. Lambro Couloubaritsis, *Aux origines de la philosophie européenne. De la pensée archaïque au néoplatonisme*, Bruxelles, De Boeck Université, coll. « Le point philosophique », 1992, p. 17.

<sup>38</sup>. Platon, *op.cit.*, p. 450.

convenable ; les vertus morales et les règles sociales que Pausanias demande de respecter au nom de l'Amour traduisent la domination d'une aristocratie conservatrice.

De plus c'est une conception de l'amour et (surtout) de la sexualité fort éloignée de la nôtre qui est ici décrite. Nous nous représentons habituellement la relation sexuelle sur le mode de la complémentarité homme/femme. Or les anciens grecs la concevaient plutôt sur le mode d'une relation entre le supérieur et l'inférieur (hiérarchie), soit homme/femme, soit adulte/adolescent, soit à la limite homme libre/esclave. C'est ici qu'Aristophane, le célèbre auteur de comédies, devait prendre la parole, mais pris d'une soudaine crise de hoquet (ironie : serait-ce le discours de Pausanias qui ne « passe pas » ?), il cède provisoirement son tour au médecin Eryximaque, lequel tout en reprenant la distinction des deux Aphrodite, va littéralement « noyer » les vertus de l'Amour dans des considérations physiennes et cosmologiques où il s'agit en toute chose d'établir une juste mesure, un équilibre, une harmonie universelle

Le discours d'Aristophane se distingue notoirement des précédents en ceci qu'il est peut-être le premier à prendre au sérieux ce dont il s'agit, l'éloge de l'Amour, car il fait de celui-ci un élément primordial – à la fois essentiel et originel - de la nature même de l'homme. Est-ce donc Aristophane le « comique » qui va nous dire les choses les plus graves et les plus authentiques sur l'Amour et (surtout) sur la nature amoureuse des humains ? De fait Aristophane nous fait part d'une bien étrange légende (une parodie de mythe, en réalité) où l'Amour apparaît comme le remède au moyen duquel les humains cherchent à retrouver bonheur et plénitude.

## **2. L'ANALYSE DES DISCOURS ET L'EXPOSE DE LA FONCTION DU DIALOGUE DANS *LE BANQUET***

Socrate prendra la parole juste après le discours d'Agathon. Ce dernier est très applaudi, et pour cause, c'est l'exemple type du discours rhétorique, gracieux et flatteur, totalement superficiel. D'ailleurs, c'est en prenant gentiment à partie Agathon, et en prenant le contre-pied de son discours, que Socrate va introduire son propre point de vue. Bien qu'il relate d'abord le récit d'une mystérieuse prêtresse (Diotime) à propos de l'origine d'Eros, Socrate s'emploie à soumettre le discours sur l'Amour aux exigences de la raison et de la dialectique ascendante qui ne vise qu'une chose : établir la vraie signification de l'Amour. Socrate se présentant lui-même comme l'amant de la sagesse, son discours semble faire triompher la doctrine de l'« amour platonique », cet amour de l'absolu qui est amour des

Idées. Cependant la conclusion s'avère plus complexe et plus paradoxale. En effet dans ce dialogue, Socrate ne se pose pas vraiment en donneur de leçon, il suggère même que le savoir sur l'amour n'est pas transmissible, comme s'il s'agissait davantage de retrouver en soi-même la vérité de son désir. C'est du moins ce que son attitude ambiguë à l'égard d'Agathon et d'Alcibiade (dernier orateur qui se lance dans un éloge de... Socrate lui-même), à la fin du récit, laisse entendre.

## 2.1. Analyse du Discours d'Aristophane

Remis de son hoquet, Aristophane commence son discours. Il faut voir celui-ci comme une parodie de mythe, une bouffonnerie exprimant pourtant des vérités décisives. De fait, il s'agit d'une étape importante dans la conception platonicienne de l'amour : *celui-ci est synonyme de Désir*. Voilà la thèse. De plus l'amour n'est plus ce gardien de l'ordre social ni cette force cosmique dont on nous a parlé jusqu'ici, mais bien le désir qu'éprouve l'être humain de se (re)trouver lui-même, notamment à travers la sexualité.<sup>39</sup>

Aristophane commence par se montrer ironique envers Eryximaque, à propos de ce fameux hoquet dont le déclenchement et la résolution illustrent si bien la « mécanique » à laquelle le médecin a prétendu réduire le dieu Amour ! Puis Aristophane affirme que les hommes ne se rendent pas compte du pouvoir d'Eros, sinon ils lui auraient élevé les temples les plus imposants. Pourtant nul dieu n'est mieux disposé à l'égard des humains : « il vient à leur secours, il est leur médecin ». Le ton est donné : Eros n'est pas une affaire « entre hommes » (au sens homosexuel) mais la grande affaire des êtres humains.

D'emblée Aristophane prévient qu'il ne cherchera pas à faire rire (ce serait trop facile pour lui) tout en racontant des choses « ridicules » : en effet le ridicule porté jusqu'au grotesque et à la bouffonnerie extrêmes ne dissimule-t-il pas quelque chose dont le fond pourrait être tragique ? Or justement les hommes ne se rendent pas compte de l'extrême importance que revêt pour eux Eros, ils n'imaginent pas à quel point ce dieu les aime et se tient prêt à les secourir, à quel point il leur est nécessaire. Aristophane entend par là-même réparer une sorte d'injustice tout en soulignant la méconnaissance des hommes<sup>40</sup>.

Qu'était la nature humaine, et que lui est-il arrivé ? Commence alors l'étrange récit. Notre nature était autrefois différente : il y avait trois catégories d'êtres humains, le mâle, la

---

<sup>39</sup>. *Le Banquet*, [189a à 189d].

<sup>40</sup>. *Ibid.*, [189e à 190e].

femelle, et l'*androgyné*. De plus, la forme humaine était celle d'une sphère avec quatre mains, quatre jambes et deux visages, une tête unique et quatre oreilles, deux sexes, etc. Les humains se déplaçaient en avant ou en arrière, et, pour courir, ils faisaient des révolutions sur leurs huit membres. Le mâle était un enfant du soleil, la femelle de la terre, et l'androgyné de la lune. Comme leur force et leur orgueil étaient considérables ils s'en prirent aux dieux. Zeus trouva un moyen de les affaiblir sans les tuer, ne voulant pas anéantir la race comme il avait pu le faire avec les Titans : il les coupa en deux !

Plusieurs motifs du récit méritent ici des éclaircissements. D'abord la forme ovale, quasi-circulaire des êtres humains peut être interprétée assez banalement comme le symbole de la totalité parfaite, ne connaissant pas le manque. C'est ce qui explique aussi la puissance hors-norme qui est prêtée à ces hommes originels. Concernant ensuite les trois genres et les caractéristiques sexuelles si particulières de ces êtres, l'erreur serait d'y voir une sorte de nature *androgynique* idéale parfaitement une, au-delà de la division sexuelle. Passons sur leur généalogie respective (soleil, terre, lune), symboliquement des plus classiques, à quoi l'on peut ajouter que selon d'autres sources mythologiques ces hommes auraient été fabriqués avec les cendres des Titans foudroyés par Zeus.

L'androgynie ne concerne que l'un des trois genres, mais cela ne signifie pas qu'il soit au-delà de la division mâle/femelle comme c'est le cas dans une certaine conception chrétienne, angélique ou « ailée », c'est-à-dire asexuée de l'androgynie (cf. par exemple le nouveau fantastique de Balzac *Seraphita*). Ces êtres décrits par Aristophane ressemblent bien plutôt à des hermaphrodites possédant deux natures sexuelles et deux organes distincts (y compris dans le cas où ils sont similaires). Ces êtres proprement « monstrueux » étant doubles et non pas uns, il serait inexact de les supposer d'emblée hors-désir. D'ailleurs on nous les dépeint aussi comme étant dévorés d'ambition, des êtres qui – là encore classiquement – rêvent de s'en prendre aux dieux afin de ravir leur pouvoir. D'où la décision de Zeus de les affaiblir et l'idée logique de les « couper en deux !»<sup>41</sup>.

Zeus demanda ensuite à Apollon (considéré comme un dieu guérisseur) de retourner leur visage et de coudre le ventre et le nombril du côté de la coupure, comptant inculquer aux humains la conscience de leur faute et un peu de modestie. Le nombril devenant au passage l'ultime trace de la perfection perdue ! Ce qu'il provoqua se nomme plutôt le désespoir. En effet chaque morceau, regrettant sa moitié, tentait de s'unir à elle : ils s'enlaçaient en désirant

---

<sup>41</sup>. *Ibid.*, [191a-191b].

se confondre et mouraient de faim et d'inaction. Il est difficile de ne pas voir dans cette « coupure » un motif précurseur de ce que les psychanalystes nomment la « castration », prise bien sûre au sens symbolique et non physiologique du terme, soit l'établissement de la « loi du désir » c'est-à-dire l'obligation d'en passer par les arcanes du désir pour accéder à une jouissance, à jamais imparfaite.

La castration au sens symbolique du terme désigne l'interdit et plus généralement le *manque* qui préside à la possibilité même du désir. Ce à quoi nous assistons avec cette division et cette séparation imposées par Zeus, n'est en effet rien d'autre que la naissance du désir humain en tant que fondé sur un manque. Telle est la thèse de Platon : même si le désir se définit comme désir d'être Soi, il n'en demeure pas moins que notre être n'est désormais accessible que par le biais du rapport à l'Autre. Le caractère tragique, c'est qu'en l'état la réunion physique des êtres divisés s'avère impossible ; il n'est même pas sûr que les améliorations consenties dans la suite du récit changent quelque chose de fondamental à cet état de fait. Notre imperfection est devenue notre condition même.

Zeus décida donc de déplacer les organes sexuels à l'avant du corps. Ainsi, alors que les humains surgissaient auparavant de la terre, un engendrement mutuel fut possible par l'accouplement d'un homme et d'une femme<sup>42</sup>. C'est ainsi que naquit la sexualité que l'on aurait tort, par conséquent d'imaginer comme étant « naturelle ». Loin d'être originelle la sexualité apparaît plutôt, à la suite de la seconde intervention (« chirurgicale ») d'Apollon, comme le résultat d'un bricolage improbable, destinée à compenser la perte d'unité. Est-elle destinée prioritairement à la reproduction de l'espèce ? Pas vraiment...

En effet si les hommes qui aimaient les femmes et les femmes qui aimaient les hommes (moitiés d'androgynes) permettaient la perpétuité de la race, en revanche les hommes qui aiment les hommes (moitiés d'un mâle), plutôt que d'accoucher de la vie, accoucheraient de l'esprit. Ces derniers sont selon Aristophane les êtres les plus accomplis, étant purement masculins. Dans tous les cas prime l'amour de deux êtres qui tentent de n'en faire qu'un pour guérir la nature humaine : nous sommes la moitié d'un être humain, et nous cherchons sans cesse notre moitié, de l'autre sexe ou du même sexe que nous.

Dans ce passage Aristophane (et sans doute Platon) établit une hiérarchie des désirs et des formes d'amour qui reproduit encore les normes sociales de la société grecque. Déjà les

---

<sup>42</sup>. *Ibid.*, [191b à 191c].

trois genres de la nature humaine originelle avaient de quoi perturber la conception dualiste que nous nous faisons de la sexualité comme rapport exclusif d'un mâle et d'une femelle, habitude qui croyons-nous ne fait que correspondre à notre vraie nature biologique. Or l'un des effets inattendus et quelque peu subversif de la fable d'Aristophane, c'est que les trois genres demeurent effectifs une fois les humains divisés et livrés à la sexualité. L'hétérosexualité ne représente finalement qu'une possibilité parmi les trois existantes : l'hétérosexualité, l'homosexualité masculine et l'homosexualité féminine.

Or c'est ici que l'on voit subrepticement réapparaître les hiérarchies et les mœurs propres à cette société. D'abord les amants hétérosexuels se trouvent curieusement associés à l'adultère plutôt qu'à l'« honnête » vie conjugale. C'est un fait que durant l'Antiquité la vie amoureuse et la vie conjugale étaient généralement dissociées (phénomène qui devait perdurer en réalité jusqu'à l'aube de ce que nous appelons la "vie moderne"). Cela signifie aussi que la reproduction, le fait d'avoir des enfants ne constitue absolument pas dans ce système la meilleure fin qui soit ; cela ne constitue pas non plus, comme on le voit, l'unique fin de la sexualité.

Pour le philosophe Platon comme pour la haute société grecque, la fin de l'amour est atteinte lorsque deux jeunes hommes s'aiment d'un amour sincère, car la virilité est associée non pas à la débauche mais au contraire à la vertu, au courage, et à l'esprit. Quant au lesbianisme, si cette dernière possibilité est bien évoquée, on remarquera qu'elle n'est en rien valorisée. A rapprocher du fait que les femmes n'assistent pas au fameux Banquet, comme si elles n'avaient rien à dire sur l'Amour, rien à faire valoir en tant que telles au sujet d'Eros (qui est lui-même un dieu mâle, ne l'oublions pas).

## **2.2. La naissance de l'Amour-passion et ses mystères**

Quand nous rencontrons notre moitié, nous sommes frappés d'un sentiment d'affection et d'amour : nous refusons alors d'en être séparés. Qu'attendent-ils donc, ceux qui passent leur vie ensemble ? Ce n'est certes pas la jouissance sexuelle. C'est quelque chose que souhaite l'âme, qu'elle ne saurait exprimer ; et pourtant elle le devine : ce qu'elle souhaite, c'est se fondre le plus possible dans l'autre pour former un même être. C'est cela que nous souhaitons tous, nous transformer en un être unique. Personne ne le refuserait, car personne ne souhaite autre chose. Or une telle chose est impossible à réaliser, sauf dans l'acte sexuel mais de façon trop fugitive et peut-être même un peu illusoire (l'illusion de se sentir mourir pour revivre

augmenté et purifié ? ne parle-t-on pas communément d'une « petite mort » à propos de l'orgasme ?). Au-delà de la sexualité existe donc l'Amour-passion.

Au-delà même du désir, ou bien à son acmé, elle tient à la magie de la rencontre qualifiée parfois de « foudroyante »... Enfin au-delà même de la Passion, il y a l'expérience de mener sa vie aux côtés de la personne qu'on aime, une existence présentée ici sous la forme d'une fusion ardemment désirée (mais plutôt réservée à l'amour homosexuel, comme dit précédemment). Le texte convoque même, sous la forme d'une supposition qui a ici valeur de fantasme, le dieu forgeron Héphaïstos (« fondeur » et « soudeur » par excellence !). Vivre en commun « comme » (précision capitale) si l'on ne faisait plus qu'un, dans la vie, dans la mort et dans l'au-delà... oui mais ce n'est peut-être qu'une illusion. Si ce n'était pas le cas, le Banquet de Platon s'achèverait sur ce discours d'Aristophane non dépourvu de grandeur, certes, mais dans lequel Socrate verra finalement une impasse. Pour ce dernier le véritable Amour (qui est l'amour du vrai et du beau en soi) doit encore aller au-delà du simple rapport à l'Autre, fût-ce pour revenir à Soi. Au final, il ressort que l'Amour demeure une force bien mystérieuse, car si c'est elle qui nous motive, elle ne va pas toujours avec une conscience claire de ses buts : on ne peut que les sentir, les deviner, tant il est vrai que nous avons tous plus ou moins « oublié » notre nature première...

### **2.3. Honorer les dieux en honorant Eros ou une des fonctions de la dialectique**

A la fin de son discours, Aristophane tient des propos apparemment bien moralisateurs. En effet, il faudrait faire preuve de respect à l'égard des dieux afin de ne plus encourir une nouvelle fois leur courroux. Plusieurs fois, il insiste sur la piété nécessaire. Or à y regarder de près, ces conseils ne laissent pas d'être fort ambigus. En effet les hommes ont été châtiés une première fois parce qu'ils menaçaient les dieux, jaloux de leur puissance et de leur savoir. Dans leur malheur, ils peuvent compter sur l'assistance du dieu Eros, qui est par ailleurs présenté comme un dieu philosophe. Or les (autres) dieux ne philosophent certes pas, ils se contentent de garder jalousement leur savoir.

Comment peut-on demander en même temps d'honorer les dieux et d'honorer Eros, voire d'honorer les dieux (donc obéir aux règles et aux coutumes) *en* honorant Eros (donc chercher une voie plus personnelle en philosophant) ? Dans ses dernières paroles, Aristophane assume néanmoins ce vivant paradoxe. Afin d'éviter une nouvelle punition divine (ce qui pourrait relever de la superstition), il convient en effet de respecter les dieux ; or le meilleur



moyen reste d'honorer l'Amour ainsi qu'il a été dit, en recherchant sa moitié et en vivant heureux auprès d'elle. C'est ainsi que l'éthique traditionnelle de la vertu heureuse est sauvée malgré tout, à une inversion près : ce n'est plus le respect des règles sociales et religieuses et donc la vertu qui mène nécessairement au bonheur, c'est le bonheur dans l'amour et le culte de l'amour qui mènent à la vertu et garantissent la paix sociale.

En résumé : le bonheur de l'espèce humaine, c'est de retourner à son ancienne nature grâce à l'amour. Mais comment parvenir au bonheur puisque la réunion effective de l'être est impossible ? Par la rencontre de l'autre. Un amour bien dirigé doit viser l'Unité par l'union de deux êtres ; et cette règle concerne les hommes aussi bien que les femmes. Il est clair que la solution prônée par Aristophane donne une importance inédite à la sexualité, non comme pratique d'appartenance sociale (homosexuelle), mais comme éthique personnelle et recherche du bonheur. Disons que la sexualité, si elle n'est pas la « solution » au drame de la division de l'être, fournit une compensation appréciable. Ceci ouvre à un autre argument proposé plus loin par Diotime, à savoir que l'engendrement participe du désir d'immortalité humaine.

### 3. LA DIALECTIQUE DANS LES DISCOURS DE SOCRATE ET DE DIOTIME

On peut constater que Socrate arrive en retard (c'est son disciple Aristodème qui annonce sa venue) comme s'il désirait rester en retrait, voire se faire désirer. Quand Socrate daigne se joindre aux convives, il est accueilli par Agathon qui lui demande de venir se « coucher » près de lui. Pourquoi ? « *Afin que je profite moi aussi du savoir qui t'es venu lorsque tu étais dans le vestibule* »<sup>43</sup>. Agathon semble supposer que la simple promiscuité avec le maître (supposé) suffit à faire « couler » la connaissance d'une personne vers une autre ! Idée absurde, que raille Socrate lui-même sur le mode de l'ironie : il répond que s'il en était ainsi, lui, Socrate aurait bien de la chance de fréquenter quelqu'un d'autre glorieux et d'aussi admiré qu'Agathon ! Cependant, cette naïveté d'Agathon reflète bien une croyance directement liée à la pédérastie en vigueur chez les anciens grecs<sup>44</sup>.

En effet, la transmission de savoir était imaginée sur ce mode du « transvasement » d'une âme vers une autre, voire d'un corps vers un autre corps. Comme si les contacts sexuels autorisés alors entre un maître et son disciple participaient directement à la transmission

---

<sup>43</sup>. [175 c-176c].

<sup>44</sup>. [174a à 178a].

(transfusion) du savoir. Si Socrate refusait ces coutumes – comme l’atteste Alcibiade à la fin du Banquet –, c’est bien parce que son mode de pensée philosophique s’opposait radicalement à ces coutumes d’un autre âge.

Pour Socrate, l’éducation n’est pas pensable sur ce mode viril de la semence ou de l’éjaculation ; elle relève davantage du mode féminin de la procréation (Socrate l’accoucheur). C’est pourquoi il fait appel à une femme, Diotime, pour énoncer la vérité sur Eros. Car cette femme lui a enseigné le savoir, non pas en le lui donnant gratuitement, mais en faisant appel à ses facultés intellectuelles, en l’aidant à réfléchir rationnellement et à enfanter la vérité par lui-même. C’est pourquoi aussi Socrate rapporte une discussion avec Diotime. Contrairement à ce qui se passe avec les autres orateurs, ce n’est pas l’ampleur du savoir qui importe mais la vérité de ce savoir. L’éducation doit prendre la forme d’une conversion du sensible vers l’intelligible, de l’apparence vers l’essence. On comprend aussi pourquoi à travers Diotime Platon fait indirectement référence au « mystères » religieux, à l’aspect ésotérique de la religion, pour se dégager nettement des discours les plus convenus. Enfin, juste avant que Phèdre ne prenne la parole, Socrate fait un aveu assez paradoxal. Il approuve d’abord la décision de faire l’éloge d’Eros, et déclare ensuite « ne rien savoir sauf sur les sujets qui relèvent d’Eros ». Etant donné la manière dont il présente ensuite Eros, comme le désir et le manque incarnés, on comprend que cette apparente vantardise revient en réalité à faire l’aveu d’un non-savoir. Socrate, chercheur de vérité et maître es-non-savoir!

### **3.1. Ironie socratique et question de méthode**

D’emblée Socrate se montre fidèle à sa méthode habituelle : *l’ironie*. L’ironie socratique se veut pédagogique, elle consiste à renvoyer à l’interlocuteur une image ridicule de son propre discours pour l’amener à réviser son jugement. Ici il souligne l’élégance du discours d’Agathon en feignant de penser que la beauté de la chose dépend de la beauté du discours, croyance qui sous-tend implicitement tout éloge. Socrate pose une question de méthode : faut-il faire un éloge élégant et inconditionnel de l’Amour (quitte à exagérer ou même à mentir), ou faut-il dire la vérité sur l’Amour, c’est-à-dire sur ce que signifie vraiment *être amoureux* ? Dans le premier cas, le discours ne relèverait pas seulement de la vaine rhétorique, il rejoindrait l’art condamnable des sophistes (c’est pourquoi Socrate fait référence explicitement à Gorgias).

### 3.2. La maïeutique, l'Amour et le désir

Dans le passage qui suit Socrate déploie la méthode de discussion dont il est coutumier, appelée *maïeutique*. Littéralement « maïeutique » signifie l'art d'accoucher, et Socrate aime bien rappeler que sa propre mère était sage-femme ; ici il s'agit plutôt d'accoucher de la vérité, et plus précisément d'accompagner les autres dans ce travail difficile. La maïeutique est une discussion qui consiste à avancer vers la vérité en posant des questions à son interlocuteur et en l'amenant progressivement à dépasser ses propres contradictions. Qu'est-ce que Socrate parvient à établir en utilisant cette méthode, tout en plaçant Diotime dans la position de « maître » et sa personne dans la position de disciple ? Rien d'autre que la vraie nature de l'Amour. La recherche du Vrai en soi est inséparable d'un raisonnement correct. Ainsi, en toute logique, l'amour est-il amour de quelque chose ou de rien ? Il est désir de quelque chose, et s'il éprouve ce désir, c'est sans doute parce qu'il manque de ce qu'il désire, car on ne peut désirer ce qu'on possède. Eros n'est donc ni beau ni bon, sinon il ne chercherait ni la beauté ni la bonté : il est désir, il est manque de quelque chose. Il faut cesser de louer Eros comme un dieu parfait. Cette partie de discours de Socrate vient donc confirmer le discours d'Aristophane. L'Amour ne peut pas être à la fois l'incarnation divine de la Beauté absolue (comme l'éloge voudrait nous le faire croire) et être désir de cette même Beauté.<sup>45</sup>

C'est alors que Socrate rapporte un entretien qu'il aurait eu avec une femme remarquable nommée Diotime, une « étrangère » probablement prêtresse et pythagoricienne. Ces qualificatifs suffisent à souligner son rôle d'initiatrice. Le fait que Diotime soit une femme n'est pas indifférent<sup>46</sup>. Socrate l'accoucheur s'efface devant la source même du savoir. Avant toute chose, il semble que Diotime enseigne à Socrate la méthode philosophique, qui consiste d'abord à établir des distinctions et des définitions rationnelles. La raison ne se plaît pas dans l'exagération ni dans l'éloge inconditionnel. Par exemple il y a un intermédiaire entre le beau et le laid, comme il y a un intermédiaire entre le savoir et l'ignorance cela s'appelle l'« opinion droite ».

Diotime enseigne alors qu'Éros n'est pas un dieu, mais un « daïmon », un être mi-homme mi-dieu : il ne dispose certainement pas des qualités qu'on lui attribue généralement, comme la beauté, puisqu'il les *recherche*. C'est donc un être intermédiaire qui « interprète et

---

<sup>45</sup>. [201d à 202c].

<sup>46</sup>. Voir remarques plus haut à ce sujet : « retour sur le Prologue ».

communiquent aux dieux ce qui vient des hommes, et aux hommes ce qui vient des dieux »<sup>47</sup>. Le mot « démon » a acquis au fil des siècles un sens exclusivement négatif, proche de « perversité ». Dans les mythes antiques ils sont plutôt des protecteurs des humains, leurs ambassadeurs auprès des dieux.

Diotime raconte alors par le menu la généalogie complexe et plutôt cocasse du dieu (ou du démon) Eros. De la part de Platon, ce nouveau recours au mythe signifie un changement de tactique intéressant. Cela marque d'une certaine façon les limites de la maïeutique et la nécessité de recourir au discours de l'Autre « l'étrangère ». Par-là, Socrate avoue une nouvelle fois sa propre ignorance. Fils de Poros et de Pénia, qui signifient respectivement Abondance et Pénurie, Eros semble né sous le signe de la contradiction et du manque, comme si ce demi-dieu, du surcroît conçu par la ruse (on raconte que sa mère Pénia a profité du sommeil de son père Poros pour se faire engrosser...), était condamné à rechercher indéfiniment son « identité »... On nous dit aussi que, ayant été engendré lors des fêtes données en l'honneur d'Aphrodite, si Eros « est par nature amoureux du beau c'est parce qu'Aphrodite est belle ». Précision capitale au vu de ce qui va suivre. On peut remarquer l'originalité du point de vue consistant à centrer le désir au cœur d'une dualité entre la faiblesse et la force, la passivité et l'activité. Ceci tranche avec la conception développée jusqu'à plus soif dans les précédents discours, fondés uniquement sur les vertus de la virilité et de la maîtrise de soi. D'une certaine façon Eros nous est présenté ici comme un éternel adolescent, fragile et insatisfait, curieux et par-dessus tout désireux de *savoir*. Or cette qualité définit précisément le *philosophe*, selon Diotime.

A ce titre il tient le milieu entre les ignorants et les dieux « savants » : les premiers ne philosophent pas puisqu'ils ignorent jusqu'à leur propre ignorance, les seconds sont omniscients et donc n'éprouvent aucun besoin de philosopher. Il est à noter que le « savoir » ici prêté aux dieux, non sans une probable ironie de la part de Platon, n'a strictement aucun rapport avec le savoir visé par le philosophe. La connaissance traditionnellement prêtée aux dieux est de l'ordre du *savoir-faire* possédé par l'artisan, lequel à la fois « sait comment les choses sont faites » (puisque'il les a faites) et qui peut à loisir *contempler* son ouvrage. Tandis que le savoir philosophique, dans l'esprit de Socrate et de Platon, consiste surtout à connaître les Idées c'est-à-dire à découvrir au moyen de la raison les grands principes de l'existence (le Beau, le Bien, le Vrai).

---

<sup>47</sup>. [202e].

### 3.3. L'Amour comme dialectique/mouvement ascendant vers le Bien et le Beau

Diotime laisse alors le mythe pour revenir au discours rationnel, et développe les conséquences multiples de l'Amour sur l'être humain. L'Amour correctement compris amène l'homme à se dépasser sans cesse, à se transcender, selon une voie ascendante. Il faut comprendre l'Amour au sens large comme au sens restreint (comme il y a « *poïesis* » qui désigne la création en général et la « *poïesis* » qui signifie simplement « poésie ») : il y a le désir ou l'amour de ce qui est bon en général, et il y a le fait d'être amoureux d'autre part. Mais ce dernier cas ne résume pas tout, et c'est l'occasion pour Socrate de critiquer la fable d'Aristophane<sup>48</sup> : l'objet vrai du désir, ce n'est pas notre « moitié », ou quelque chose d'autre qui nous appartiendrait, « *c'est ce qui est bien et beau* ». Or posséder ceci suppose un engagement de tout son être, une recherche qui s'apparente à un « *enfantement* ». L'Amour est fécondité. L'Amour est une conversion totale de l'être.

On peut distinguer plusieurs étapes d'une recherche qui vise finalement l'Être lui-même, l'essence des choses, ce qui est doté d'une valeur d'éternité. D'abord, tous les êtres cherchent à se reproduire biologiquement ; l'instinct sexuel est l'expression la plus immédiate de ce désir d'immortalité. La simple procréation représente une ouverture de l'être vers son au-delà, et c'est aussi une fragilisation, une remise en cause. D'une façon générale, la vie nous oblige à concevoir la préservation de soi à travers le changement ; il n'y a pas d'autre façon de préserver l'identité et l'unité de notre être ici-bas. C'est ainsi que les êtres mortels imitent l'immortalité, comme le temps lui-même est, selon Platon, une « image mobile de l'éternité ».

C'est aussi bien ce désir d'immortalité qui explique l'attachement (si vain en apparence) aux honneurs, image de ce que serait une gloire éternelle. Donc il y a ceux qui sont féconds selon le corps (ceux-là cherchent en général à se marier en vue de procréer) et ceux qui sont féconds selon l'âme (ce sont des créateurs). Les seconds sont les meilleurs et les plus productifs selon Diotime, car celui dont l'âme est bonne fait bien tout ce qu'il fait. On observe que la thèse de Diotime/Socrate/Platon inverse celle des précédents orateurs : ici le « bon » est attribué au *sujet*, comme il convient dans une démarche philosophique, ailleurs le « bon » est attribué arbitrairement à divers objets (conventionnels). Le concept d'une fécondité selon l'âme amène naturellement Platon à faire l'éloge d'une certaine forme d'homosexualité, d'une « communion plus intime » (car elle peut être aussi intellectuelle) que celle existant entre un homme et une femme. Cette précision introduit la suite du discours de

---

<sup>48</sup>. [205e].

Socrate car, ainsi correctement dirigée et comprise, l'homosexualité ne voit dans l'amour de la beauté physique qu'une étape vers l'amour du Bien et de la Beauté idéale.

### 3.4. La beauté absolue ou l'Idée de Beauté

Dès lors Diotime annonce qu'elle va transmettre les vérités les plus hautes, l'ultime « révélation » et « contemplation » des mystères relatifs à Eros. C'est l'Idée du Beau, objet suprême de l'Amour, qui fait l'objet de tant de mystères. Là encore Diotime procède par une gradation ascendante, du sensible vers l'intelligible. D'abord la beauté multiple, qui est observable, donne l'« idée » d'une beauté esthétique « qui réside dans tous les corps ». Après, viennent la beauté des âmes, la beauté des actions, et enfin la beauté des sciences. D'une certaine façon c'est l'ascension elle-même qui est belle. Mais il existe une science unique visant la beauté considérée en tant qu'Idée ou Absolu, et bien sûr il s'agit de la philosophie. L'Idée de beauté est-elle abstraite ? L'on peut tenter sans doute de rapprocher cette Beauté idéale évoquée dans le texte de Platon et la beauté « abstraite » de certaines œuvres d'art contemporaines. Ne s'agit-il pas pour celles-ci de donner à voir - donc « sensiblement » malgré tout et non intellectuellement - l'invisible ? Le fameux tableau « Carré blanc sur fond blanc » de K. Malévitch est-il une « illustration » possible ou crédible de la beauté absolue platonicienne ? Qu'est-ce que la Beauté absolue, le Beau en soi, l'idée du Beau ? Peut-on la représenter, au moins la symboliser ? Ou bien n'est-elle accessible qu'au moyen de la pensée et du discours, auquel cas seul le philosophe pourrait prétendre l'approcher ? Si l'on admet que la qualité propre d'une Idée est prioritairement d'être *vraie*, faut-il voir dans l'attrait du Beau en soi une simple variation de l'amour du Vrai ? Faut-il en déduire que rien n'est plus beau que la Vérité ? Sans doute une Idée (une « grande » Idée) est belle en soi à cause de tout qu'elle génère de grand dans l'existence, en bref parce qu'elle permet de réaliser de grandes choses.

Justement il ne faut pas oublier que selon Platon, au-delà du Beau et du Vrai, en réalité au-delà de toutes les Idées, se trouve le Souverain Bien<sup>49</sup>. Le Bien n'est pas seulement une Idée qui représenterait une chose dans sa perfection, c'est plutôt l'Unité de l'Idée et de la chose lorsque la seconde est (rarement ici-bas) conforme à son modèle. C'est en cela d'ailleurs que le Beau peut être un signe tangible du Bien. En bref la souveraineté de l'Un-Bien nous force à orienter *in fine* du côté l'éthique les considérations hautement « métaphysiques » sur le Beau

---

<sup>49</sup>. Platon, *op.cit.*, p. 340.

en soi. C'est pourquoi la fin du dialogue avec Diotime prend subitement une tournure plus concrète et plus morale.

#### 4. DIALECTIQUE ET QUETE DU SENS DE LA VIE ET LA VERTU

D'une part il s'agit bien de considérer la beauté au moyen de ce qui la rend visible. Platon s'adresse à tout le monde, pas seulement au philosophe, même s'il veut faire prévaloir le point de vue « idéaliste » de ce dernier. D'autre part la question devient ostensiblement : qu'est-ce qui rend une vie meilleure ? Qu'est-ce que réussir sa vie ? Si (et seulement si) l'on accepte le principe d'une Beauté idéale, celui qui vénère les belles choses accède manifestement à la vraie réalité. L'Idée du Beau est une Réalité éternelle, non soumise aux changements, c'est en quoi elle est également un « bien ». C'est pourquoi également seule la vision (d'abord concrète) du beau peut donner un sens à la vie, tout en apportant bonheur et vertu. Ce n'est pas une « image » de la vertu qui est ainsi produite mais une réalité, donc un bien. Si la voie des Idées, Beauté comprise, est la seule qui rende vraiment immortel, elle permet en prime de connaître le bonheur et de pratiquer la vertu.

Alcibiade survient et, après une scène de jalousie, entreprend de faire l'éloge de Socrate, c'est-à-dire du philosophe, non du dieu Eros lui-même. Alcibiade fait preuve d'une certaine arrogance en prétendant être l'amant de Socrate. Socrate, dit-il, est un être excentrique qui nous trouble par sa parole : « les discours de la philosophie blessent plus sauvagement que la vipère ». Il se donne l'air de ne rien savoir, mais à l'intérieur de ce « silène » (figure monstrueuse) se cache quelque chose de divin et de précieux. Socrate répond qu'Alcibiade pourrait s'illusionner, car « je ne suis rien. » Mais Alcibiade en rajoute. Aucun humain ne peut être comparé à Socrate : tempérant, courageux même dans la déroute, il prononce des discours extérieurement ridicules mais divins et vrais. Tout au long de son discours Alcibiade nous fait la démonstration de ce qu'est l'amour platonique : caractère pur, recherche de l'idéal, dégagé de toute sensualité. L'amour est le désir de l'absolu, comme il a été dit par Diotime. Ce qu'il faut retenir du discours d'Alcibiade est la comparaison qu'il tire implicitement entre Socrate et Eros tel qu'il est dépeint dans le discours de Diotime. Tous deux sont ignorants mais tendent vers le savoir, se trouvent entre les hommes et les Dieux.

Mais il y a un enseignement à tirer qui découle cette fois de la réponse faite par Socrate. Celui-ci va se livrer à une *interprétation* étonnante du discours d'Alcibiade : il affirme en effet que tout ce beau discours avait pour but de « brouiller » Socrate et Agathon (n'oublions pas que Agathon flatte et courtise ouvertement Socrate depuis le début du

Banquet), d'abord en relatant publiquement les « amours » passés entre Alcibiade et Socrate, puis en présentant Socrate comme « inaccessible » aux amours sensuelles. En vérité, il s'agit pour Alcibiade de dissuader Agathon de courtiser Socrate... L'on pourrait presque affirmer que ce dernier agit en psychanalyste autant qu'en philosophe : par son intervention désintéressée, il a permis le « transfert » de l'amour d'Alcibiade pour Socrate vers une relation plus « réaliste » entre Alcibiade et Agathon. Ainsi, l'idéalisme de Platon est-il relativisé par le comportement même de Socrate ! Et le texte même du *Banquet*, pris dans sa totalité littéraire, et dramatique, dépasse significativement la théorie de l'« amour platonique ».



## **TROISIEME PARTIE**

### **LES ENJEUX DE LA DIALECTIQUE PLATONICIENNE**

*La théorie n'est pas un vain regard sur un monde qui serait tout en surfaces, qui ne serait autre chose qu'un scintillement qui se donne à voir, ni un exercice insignifiant qui laisserait toutes choses en l'état et ne ferait qu'ajouter au malheur de la vie l'inutile redoublement d'un reflet stérile, c'est l'effort sublime du « logos » en l'homme pour élever une vie contingente, apparemment abandonnée aux fatalités et promise à l'anéantissement, à la condition sublime d'une vie souveraine qui est l'accord sans défaut avec ce qui est au cœur même de la manifestation<sup>50</sup>.*

Ladrière, à travers cette affirmation, nous fait comprendre que toute théorie, toute doctrine philosophique ou scientifique naît de ce désir de la raison humaine à rompre avec la soumission aveugle aux phénomènes naturels ; de la coïncidence malencontreuse des phénomènes, des faits imprévisibles devant lesquels l'homme se sent impuissant et qui le rappellent au tragique de son existence, afin de s'élever au-dessus de l'univers et des autres êtres de la nature, pour percer le mystère de l'inconnu. Il faut certainement lutter contre la paresse, contre les croyances et les opinions ; contre la dérélition qui est l'état d'un être jeté dans le monde et abandonné à lui-même, pour se manifester comme un « Dasein » qui est ce « *au sein duquel l'homme déploie tout son être* »<sup>51</sup>, pour s'interroger sur l'être et accéder à son authenticité véritable. Le dialecticien doit en outre, s'opposer au règne du « on ». Heidegger nous rappelle à cet effet que, l'homme authentique est celui qui, fuyant l'anonymat du « on », assume son être et pose la question du sens de l'être tombé aux oubliettes.

Cette ambition scientifique fut annoncée depuis belle lurette par Platon, et après lui par bien d'autres, Bacon, Galilée, Descartes, et *tutti quanti* qui se sont attachés aux différentes relations numériques inscrites dans le réel et se manifestent par une formulation mathématique. L'homme oriente sa raison vers ce qui est quantifiable, mesurable, pour ouvrir la voie au développement scientifique. La raison humaine cherche à expliquer et à comprendre cet univers écrit en langage mathématique.

Notre tâche dans cette présente partie de notre étude consiste à exposer les multiples enjeux de la dialectique. Pour y parvenir, nous nous évertuerons à montrer, comment le philosophe, outillé par la dialectique, parvient à établir des connaissances universelles ouvertes à tous. Aussi, il s'agira pour nous, de montrer que les produits issus de la dialectique sont au service de la société tout entière.

---

<sup>50</sup>. Jean Ladrière, *Les enjeux de la rationalité. Le défi de la science et de la technologie aux cultures*, Paris, Aubier, 1974, p. 31.

<sup>51</sup>. Jacqueline Russ, *Philosophie : Les Auteurs, Les œuvres ; la vie et la pensée des grands philosophes*, Paris, Bordas, 1996, p. 438.

## CHAPITRE V

### LES ENJEUX PEDAGOGIQUES DE LA DIALECTIQUE

Le combat de l'homme, sous l'impulsion de la dialectique, est un combat pour le savoir véritable. Cette action vise à trouer les voies coriaces de l'ignorance, à vaincre les superstitions et le dogmatisme, à faire une *tabula rasa* des croyances magiques, pour produire un savoir qui se libère des illusions, des pseudo-croyances, des connaissances naïves et spontanées. Il est important de déceler des énigmes de l'univers et d'établir des lois qui régissent son fonctionnement. L'activité dialectique, en tant qu'aptitude mentale, est de craquer les mystères de la nature, de scruter des choses cachées, qui, sans se donner d'entrée de jeu à la vue, gouvernent cependant la perception et la compréhension. Telle est la pédagogie fondamentale de la dialectique.

#### 1. LA DIALECTIQUE COMME METHODE D'ENSEIGNEMENT DE LA PHILOSOPHIE

Qui veut réfléchir sur l'enseignement philosophique doit en passer par les maîtres. En effet, s'il est possible de parler de *didactique* de la philosophie, cela ne peut être qu'à l'intérieur de la philosophie, en tant que tentative pour penser qui se renouvelle et puise sa force d'inventer dans la lecture des philosophes. Loin de nous l'idée que la philosophie aurait répondu par avance à la question de l'enseignement de la philosophie, mais cette question n'appartient qu'à elle. Aujourd'hui, c'est Platon que nous sollicitons, pour savoir en quoi la liberté du professeur de philosophie est une tâche difficile mais nécessaire, dans la mesure où il n'est tenu par rien d'autre que la contrainte de rendre raison de ce dont il parle avec des élèves qui pour n'avoir pas encore le regard rationnel n'en ont pas moins le talent de penser. On n'apprend pas la philosophie, on apprend à philosopher, dit-on souvent : pourquoi ne peut-on *enseigner* la philosophie ?

Platon met en perspective, dans *Le Banquet* et dans *Le Ménon*, a méthode de l'enseignement de la philosophie, l'une donnée par Diotime à Socrate, selon la manière qu'a choisie Socrate pour faire l'éloge d'Eros, l'autre donnée par Socrate à Ménon par l'intermédiaire d'un esclave. Nous nous proposons d'en faire une analyse sans autre

prétention que de trouver par ce moyen un certain éclairage pour la question de notre enseignement. On a souvent fait remarquer que *Le Banquet* est le dialogue des disciples : Apollodore et Aristodème, les deux narrateurs, l'un relatant le récit de l'autre, sont des disciples de Socrate, toujours à l'affût de ce qu'il dit ou fait, ou encore, amoureux de lui ; Phèdre, Pausanias, Eryximaque et Agathon peuvent être considérés comme des élèves des Sophistes, car *Le Protagoras*<sup>52</sup> nous les fait voir appartenant au cortège des admirateurs d'Hippias ou de Prodicos, tandis que la plaisanterie de Socrate associe Agathon à Gorgias<sup>53</sup>; Alcibiade, qui fait l'éloge de Socrate, raconte comment Socrate a refusé d'être l'amant éducateur qu'il lui demandait d'être pour lui, dans l'espoir qu'il lui enseignât tout ce qu'il savait, et il est peut-être ce mauvais disciple que bon nombre d'Athéniens reprochaient à Socrate d'avoir eu ; Socrate, enfin, fut à l'école de Diotime de Mantinée, une prêtresse, une étrangère, une femme.

C'est auprès de Diotime que Socrate a appris ce qu'il sait de l'amour, d'ailleurs la seule chose qu'il reconnaît *savoir* : « moi qui déclare ne rien savoir d'autre que les choses de l'amour »<sup>54</sup>; « c'est elle qui m'a enseigné les choses de l'amour ». Que lui a-t-elle précisément enseigné et que signifie ce savoir venu d'ailleurs ? En quoi consiste la leçon de Diotime ?

Socrate vient donc se mettre à l'école de Diotime. La chose surprenante est qu'il apprenne réellement quelque chose auprès de quelqu'un d'autre, car, bien souvent, Socrate se déclare prêt à être instruit de ce qu'il sait ignorer par ceux qui passent pour des maîtres ou se tiennent pour tels, mais, les mettant à l'épreuve, il révèle ironiquement l'inconsistance de leur savoir : bref, il est rare qu'il se reconnaisse de vrais maîtres. Non pas qu'il n'y en ait aucun : Socrate reconnaît aux hommes de métier une compétence qu'il ne leur dispute pas, une « *sagesse accomplie* », pourvu qu'ils ne prétendent pas être aussi savants quand il s'agit, non pas de gérer les affaires de la Cité, mais de savoir ce qu'est une Cité juste et en quoi consiste son bien ; philosopher est ainsi, dans l'*Apologie de Socrate*, cette activité incessante menée par Socrate à travers la ville pour persuader tous ceux qu'il rencontre de se soucier d'abord de « *la pensée, de la vérité et de l'âme afin qu'elle soit la meilleure possible* »<sup>55</sup>.

---

<sup>52</sup>. Platon, *Le protagoras*, op. cit., [314e- 316a].

<sup>53</sup>. *Id.* *Le Banquet*, op. cit., [198c].

<sup>54</sup>. *Ibid.*, [117 d].

<sup>55</sup>. *Id.*, *Apologie de Socrate*, Traduction et notes par Claude Chrétien, Paris, Hatier, 1997, [29 e].

Philosopher est donc cette activité qui ne cesse jamais, qui consiste à s'examiner soi-même, à examiner les autres, à ne s'occuper que d'être intelligent, dans le vrai, et plein de mérite : à ne pas se figurer savoir quelque chose de stable et de définitif, à la manière dont on sait l'art de l'élevage, quand on s'interroge sur ce qu'est le vrai mérite, à ne pas se figurer non plus ne rien savoir, puisqu'on sait au moins que savoir ne se conjugue pas comme opiner, bref, à questionner et examiner les réponses dans la difficulté du dialogue. Si la vertu est savoir, nul n'en est le maître, pas même Socrate le philosophe ; si être vertueux véritablement est la conduite qui découle de l'intelligence du philosophe qui ne se préoccupe que de la vérité, il n'y en a aucun enseignement : « *Jamais je n'ai été, moi, le maître de personne* »<sup>56</sup>.

## 2. LA DIALECTIQUE COMME METHODE D'ENSEIGNEMENT DE LA VERTU

Si philosopher est un certain genre de vie, et le meilleur, il ne peut donc y avoir aucun maître de vertu, ou, en d'autres termes, aucun maître de philosophie. En ce cas, Diotime ne peut être ni une maîtresse de philosophie ni une maîtresse de vertu. Pourtant le contenu de son *enseignement* concerne bien la philosophie et même la vertu, si on se reporte à ces passages célèbres de son discours :

*Après les occupations, qu'on l'élève ensuite aux sciences, afin qu'alors il en voie la beauté et, tandis qu'il a en vue le beau dont désormais l'étendue est vaste, qu'il ne s'attache plus, tel un esclave, à la beauté présente en un seul objet, celle d'un jeune garçon ou de tel homme ou d'une occupation - assujetti, vil et certes petit d'esprit, au contraire, tourné vers la vaste mer du beau, il la contemple - qu'il enfante de nombreux discours, beaux et magnifiques, et nourrisse des pensées dans l'abondance de la philosophie, jusqu'à ce que, ayant pris, là, force et croissance, il voie de haut une certaine science unique qui est celle du beau que voici.*<sup>57</sup>

Et elle ajoute :

*Crois-tu, dit-elle, que soit méprisable la vie d'un homme qui regarde là-bas et contemple cet objet-là par le moyen qu'il faut et est en sa compagnie ? Ne songes-tu pas, reprit-elle, que c'est seulement là qu'il lui arrivera, à lui qui regarde avec ce par quoi le beau est visible, d'enfanter non des reflets de vertu, attendu qu'il n'a pas atteint un reflet, mais la vraie ? N'est-ce pas alors à celui qui enfante une vraie*

---

<sup>56</sup>. *Ibid.*, [33a].

<sup>57</sup>. Platon, *Le Banquet*, *op. cit.*, [210 c-d].

*vertu et la nourrit d'être aimé des dieux et, si toutefois cela appartient à un homme quelconque, à cet homme-là aussi de devenir immortel?*<sup>58</sup>

En quoi fut-elle donc la préceptrice de Socrate, si philosopher ne s'enseigne pas, non plus que devenir meilleur ? Pour répondre à cette question, il ne suffira pas de dire qu'elle lui enseigne qu'il y a un Beau en soi et que le contempler est promesse d'immortalité. Quel sens pourrait bien avoir un tel discours pour un néophyte ? Et pourtant Diotime dogmatise sur la philosophie, et Socrate aussi, puisqu'il adresse ce récit aux convives du *Banquet*. Faisons plutôt un détour par cette autre leçon que Socrate fait à Ménon. *Didaskein* est ce verbe qui signifie chez Platon transmettre un savoir constitué et maîtrisé à celui qui en est dépourvu et qui le reçoit de son instructeur. Il y a, apparemment, une certaine absurdité à se représenter l'enseignement d'un contenu quelconque comme simple transmission d'un savoir de celui qui sait, et en est plein, à celui qui en manque et le reçoit passivement, sans autre forme de procès.

Pourtant, il ne semble pas que cette conception de l'enseignement perde tous ses droits, quand il s'agit d'enseigner *des* savoirs : en mathématiques par exemple, le maître délivre un enseignement, donne des connaissances qu'il possède, qu'il domine, qu'il maîtrise, en un mot. La différence entre les mathématiques qu'il connaît et la leçon de mathématiques qu'il donne consiste en ce qu'il transmet un contenu en un certain ordre et avec une certaine manière de faire, préalablement réfléchis. Mais s'il transmet son savoir, cela ne l'empêche pas d'être bon pédagogue, et de s'interroger sur ce qui fait obstacle à l'acquisition des connaissances, à ce qui obstrue la compréhension, comme Bachelard, en notre temps, le réclame des professeurs de sciences. Quand on croit enseigner sans transmettre, parce qu'on utilise, à la manière de Socrate dans *Le Ménon*, la méthode du questionnement et de la recherche et qu'on sollicite la compréhension de l'élève au lieu de lui donner du « tout-cuit », on transmet tout de même : d'abord, pour la raison que transmettre un savoir n'exclut pas la participation active de l'élève et qu'apprendre suppose aussi comprendre et penser par soi-même ; ensuite pour la raison que Socrate *sait* la réponse aux questions qu'il pose à l'esclave, et que cela justement commande toute sa démarche, très directive, de questionnement. Aucun savoir transmis ne peut l'être si on s'imagine que transmettre un savoir c'est « *jeter comme des pierres* » des connaissances dans ma pensée, comme Hegel le pensait, car si je n'ai rien compris, je ne sais rien de vrai, je n'ai rien appris comme si, une fois que je connais bien le théorème de Pythagore et sa preuve pour l'avoir appris, je ne savais pas moi-même cette proposition et ne prouvais pas moi-même sa vérité.

---

<sup>58</sup>.*Ibid.*, [211e- 212 a].

Un savoir transmis l'est d'autant mieux qu'il vient en réponse au désir d'apprendre, surmontant le déplaisir qui peut naître de la conscience d'ignorer : « *à présent, ne sachant pas, il aura plaisir à chercher* »<sup>59</sup>. Certes, Socrate n'enseigne rien à l'esclave, mais l'essentiel n'est pas tant dans l'absence de leçon de géométrie que dans la fonction que remplit cette « démonstration » : c'est le moyen qu'il a choisi, le paradigme, l'exemple qu'il prend littéralement à côté, pour montrer à Ménon qu'apprendre c'est se ressouvenir, à Ménon qui, à cause de l'habitude, lui demandait de le lui *enseigner*. En philosophie, on n'enseigne pas ce qu'est le chemin qu'on parcourt quand on apprend en cherchant, à partir de la conscience de son ignorance, et pourtant selon l'ordre : « *Te rends-tu compte à ton tour, Ménon, de la marche que celui-ci a déjà accomplie sur la route de la réminiscence ?* »<sup>60</sup>.

Etre en chemin, c'est déjà savoir qu'il y a sens à y être, et nécessité de tout faire pour arriver au bout. Le cheminement, c'est l'ordre du raisonnement, mais aussi les digressions, les ruptures et les palinodies, les inspirations et les reprises : davantage qu'un ordre logique ou que la mise en perspective de toutes les opinions, si vraisemblables et raisonnables soient-elles, et autre chose que l'ordre d'explicitation de concepts déjà constitués. A la fin, nous ne savons toujours pas *ce qu'est* la vertu, mais l'aporie est évidemment éducatrice. La recherche de ce qu'on ne connaît pas encore n'autorise pas pour autant à s'y engager sans rigueur : savoir qu'il y a quelque chose à chercher exige, comme préalable, de se déprendre de ce qu'on croyait savoir, et cela vaut autant pour le maître que pour le disciple. Il s'agit de se soumettre sans complaisance à l'examen et à la réfutation. L'expérience n'est pas toujours plaisante, quand Socrate le chasseur force sa proie<sup>4</sup>, mais cette éristique apparente n'a de sens que si elle sert à débusquer l'opinion, même droite, pour exiger la seule vérité. Sinon, Calliclès a raison, c'est de l'enfantillage et il y a de plus nobles occupations. L'esclave est prêt pour un enseignement de géométrie dont Socrate s'est assuré qu'il ne l'avait jamais reçu, mais Ménon est prêt à *croire* ce dont Socrate est déjà *persuadé* : que le mythe de la réminiscence est vrai, dans la mesure où ce *logos*-là nous rend travailleurs, nous transforme en chercheurs<sup>61</sup>, nous fait nous ressouvenir, comme on prouve la marche en marchant, et nous fait tirer de nous-mêmes les opinions vraies dont nous ignorions qu'elles se trouvaient en nous ; celles-ci ne sont encore que songes, elles deviennent sciences sous l'effet de l'enquête, de l'interrogatoire menés souvent ; le mythe nous donne confiance et courage pour apprendre ce que nous ne savons pas. Socrate semble donc plaider pour une pensée inventive, peut-être

---

<sup>59</sup>. *Id.*, *Le Menon*, *op. cit.*, [84 b].

<sup>60</sup>. *Ibid.*, [84 a].

<sup>61</sup>. *Ibid.*, [81 d-e].

comme elle a su se manifester en mathématiques, puisque la tradition ne pouvait en rien faire découvrir la mesure de la diagonale du carré ; mais le mythe est surtout nécessaire là où la tradition pourrait amplement suffire : savoir ce que c'est que la vertu, en donner le *logos*, en rendre raison, à l'instar de ces hommes divins, prêtres, prêtresses et poètes, qui font cet effort dans leur propre ministère. Ni prêtre ni géomètre, le philosophe n'a comme recours que le questionnement : ce n'est pas un choix pédagogique, ce n'est pas même une méthode, c'est le philosopher lui-même. Et la dialectique ne se définit pas, on n'enseigne pas ce qu'elle est, on ne dialectise pas sur la dialectique.

Dans *Le Banquet*, qu'en est-il de l'examen, de l'ordre à suivre, et de l'enseignement de la philosophie ? La part de l'examen dialectique est fort réduite dans le discours de Diotime, de même d'ailleurs que dans tout le Dialogue, constitué essentiellement de discours continus, mais elle est présente, quand Socrate déclare procéder avec Agathon comme Diotime avec lui : toute la première partie du « discours » de Socrate consiste en un dialogue entre Agathon et Socrate, puis entre Diotime et Socrate, qui ont ainsi la place du répondant en des situations qui se répondent, sur la nature d'Eros<sup>62</sup> et ce dialogue est marqué essentiellement par la démarche de la réminiscence, de la réfutation des réponses fournies et de l'explicitation du sens des erreurs ou des illusions ainsi corrigées.

En revanche, la deuxième partie, qui, dans l'ordre annoncé<sup>63</sup>, concerne les « œuvres » d'Eros, commence par une question de Socrate se conduisant alors en élève trop pressé, puis, progressivement, en disciple allant d'étonnement en étonnement, avouant son ignorance ou son incompréhension, et, enfin, réduit au silence devant le vaste exposé de Diotime<sup>64</sup>. Et c'est toute cette deuxième partie qui est *l'enseignement* proprement dit de Diotime, le terme *didaskhein* apparaissant alors, avec ceux de *didaskalos* (*maître*) et de *manthanein* (*apprendre*) qui en est ici le corrélatif<sup>65</sup>; mais la démarche *didactique* de Diotime s'infléchit en cours de route, et son propos prend des accents qu'aucune simple transmission d'un savoir positif n'a besoin d'utiliser pour être efficace ; en voici les indices : à l'étonnement de Socrate, Diotime répond, selon lui, comme le font les *sophistes* accomplis : « sache-le bien, Socrate ! » ou, elle parle comme un *devin* prononçant un oracle indéchiffrable. Enfin, l'effet produit par le discours de Diotime sur Socrate est une *persuasion*<sup>66</sup>, alors que le terme d'*enseigner* est ce qui

---

<sup>62</sup>. *Ibid.*, [199 c- 204 c].

<sup>63</sup>. *Ibid.*, [99 c].

<sup>64</sup>. *Ibid.*, [208 c].

<sup>65</sup>. *Ibid.*, [204 d, 206 b, 207 c].

<sup>66</sup>. *Ibid.*, [212 C].



conclut la première époque, en quelque sorte, de l'apprentissage de Socrate<sup>67</sup>, avant l'initiation aux grands mystères.

Ces repères sémantiques ont donc pour fonction d'amener à s'interroger sur le contenu réel de l'*enseignement* de Diotime : l'hypothèse qu'on peut alors formuler est que cet enseignement commence par ce qui n'est pas lui, un examen, et se prolonge par ce qui n'en a que l'apparence, un exposé dogmatique et persuasif à la fois, dans la mesure où, comme les sophistes, il faut faire accroire, inculquer, sans le soutien d'une véritable science, alors même que Socrate ne dénigre aucunement la *sophia* de Diotime, bien au contraire. C'est donc cette ambivalence de l'enseignement de Diotime qu'il faut à présent interroger. Agathon est le premier convive à introduire l'exigence de méthode dans l'éloge d'Eros, ce qui signifie pour lui qu'il s'agit de souscrire aux règles du genre qui veulent qu'on loue d'abord la nature de la chose en montrant les qualités, avant les bienfaits. Ainsi Eros est-il paré par Agathon de toutes les qualités : il est un très grand dieu, le plus beau, le meilleur ; au nombre de ses bienfaits, il faut compter sa puissance pacificatrice : « *Mais quand ce dieu fut né, de l'amour des belles choses advinrent tous les biens, pour les dieux et les hommes.* »<sup>68</sup> ; il est « *le soutien et le sauveur le meilleur* »<sup>69</sup>.

Ce sont là des formules dont la portée échappe à Agathon et dont Socrate va ensuite s'efforcer de le faire se ressouvenir<sup>70</sup>. Socrate dit avoir tenu le même discours qu'Agathon et il lui fait subir le même examen sans doute que lui-même a subi de la part de Diotime. De quoi l'un comme l'autre doivent-ils prendre conscience ? Ils doivent reconnaître qu'Eros est un être relatif, qu'il est lié à l'objet auquel il aspire de telle sorte que celui-ci est sa destination réelle sans pour autant qu'il soit nécessaire que le sujet aimant le rejoigne et s'y unisse, dans le moment même où il croit pourtant posséder l'objet de son désir. Comme l'amour, l'appétit (*épithumia*) et la volition (*boulesthai*) semblent toujours se spécifier par leurs objets particuliers, richesse, vigueur, santé par exemple, et aspirent pourtant à davantage qu'à la possession des objets qui les comblent, puisqu'on veut aussi leur possession pour l'avenir. On peut bien parvenir à ses fins, le désir, en toutes ses formes, n'en est pourtant pas à son terme.

Dans une perspective psychologique, on reconnaîtra sans peine le pouvoir anticipateur du désir et le principe de son constant renouvellement, on parlera même de son manque essentiel,

---

<sup>67</sup>.*Ibid.*, [207 a].

<sup>68</sup>.*Ibid.*, [197 b].

<sup>69</sup>.*Ibid.*, [197 e].

<sup>70</sup>.*Ibid.*, [201 a].

puisque'il veut beaucoup plus que tel objet où il devrait s'abolir en se satisfaisant. Mais le texte a plutôt une portée logique et ontologique : dans l'entretien avec Agathon, il est établi qu'Eros est amour de quelque chose, en remarquant qu'on ne dit pas de l'amour ce qu'il est en disant qu'il est filial, fraternel ou autre, mais que l'image de la relation parentale suggère plutôt, comme le lien du sang, qu'il y a apparemment, congénialité entre l'amour et son objet. Eros est amour des belles choses, et des bonnes choses ; dans l'entretien de Socrate et de Diotime, il est acquis qu'une chose qui est privée d'une qualité ne peut pas être qualifiée par celle-ci, une chose qui la possède en reçoit au contraire sa prédication ; Eros n'est donc ni beau, ni bon, ni immortel ; il est autre que ces qualités sans être leur contraire, il est un *intermédiaire* ; autre qu'une chose et son contraire, donc ni beau ni laid, il est aussi ce qui les relie, remplit l'intervalle qui les sépare, en est la médiation, donc ni mortel ni immortel. Enfin, par le mythe de la naissance d'Eros, Diotime montre qu'il est un intermédiaire en un autre sens encore : ni mortel ni immortel, ni pauvre ni riche, il est tantôt l'un tantôt l'autre, passant sans cesse d'une qualité à son contraire, en un double mouvement indéfiniment, donc philosophe, passant toujours de ce qu'il sait à la conscience que ce n'est pas encore savoir et de cette ignorance à un nouveau savoir, une nouvelle trouvaille pour faire avancer le raisonnement, comme Socrate le fait si souvent dans *Les Dialogues* de Platon.

Cet examen préalable permet de corriger une erreur et d'en donner le sens : si Eros et son objet sont unis par une relation de connaturalité, et pour pouvoir déterminer quel est son véritable objet, son terme naturel, il faut d'abord cesser de croire qu'on aime son semblable, que s'assemblent ceux qui se ressemblent. On aime ce qui est beau et on croit qu'amour est beau ; la force d'aimer est telle qu'on croit avoir trouvé l'amour quand on aime, et qu'amour s'incarne dans l'être qu'on pare de toutes les perfections. Il faut donc cesser de confondre ce qu'est le fait d'aimer avec ce qui est aimé, ne pas se tromper sur l'*idée* d'Eros, sa conformation, car seul ce qui doit être aimé, seul « *l'aimable est ce qui est réellement beau et délicat, parfait et complètement heureux* »<sup>71</sup>. Ce sont les Réalités qui sont aimables, les Formes, qui seules méritent les qualificatifs superlatifs qu'on attribue à tel ou tel objet aimé, et auxquelles on les attribue légitimement et nécessairement une fois qu'on a délaissé justement les objets dans lesquels on croit avoir reconnu l'amour en même temps que la beauté, seulement quand on ne confond plus l'amour d'un objet avec l'amour de ce qui est véritablement un et unique. Mais cela, Socrate ne le sait pas encore, Diotime va le lui apprendre, sans que cette transmission de son savoir, pourtant, ait l'effet immédiat qu'on

---

<sup>71</sup>.*Ibid.*, [240 c].

serait en droit d'attendre de l'enseignement d'une science, c'est-à-dire être aussi bon que le maître dans ce qu'il nous a appris, puisque l'exhortation de Diotime, s'adresse à cet amoureux ordinaire et aveugle qu'est Socrate son disciple, un amoureux qui ignore encore la «puissance» de l'amour, si passionné fût-il. Que lui enseigne-t-elle plus particulièrement ? Ce que nul ne peut savoir simplement parce qu'il éprouve de l'amour pour quelque chose, l'expérience amoureuse ne détenant pas en elle-même sa vérité, d'autant moins que les animaux sans conscience qui perpétuent leur espèce ou notre organisme qui vieillit en se renouvelant sont aussi des figures du principe de l'amour<sup>72</sup>; d'autant moins que le langage nous fourvoie, car il ne nomme pas « amour » ce désir d'acquisition de toutes sortes de biens, ce zèle qui nous fait courir à la poursuite de ce qui nous rendrait perpétuellement heureux, et qui n'est que l'expression de la nature polymorphe et dissimulatrice qu'Eros tient de sa grand-mère Mêtis<sup>73</sup>. Cependant, si on réserve le nom d'amour à une forme particulière d'activité ou de comportement, il faut essayer de dégager de cette spécification sémantique une détermination intelligible : l'amour, spécifiquement, est désir d'immortalité, immortalité que la nature mortelle, en général, ne peut atteindre qu'en engendrant, qu'en enfantant, qu'en « *laissant sans cesse un autre être nouveau à la place de l'ancien* »<sup>74</sup> et que l'homme mortel, en particulier, peut atteindre quand il rencontre la beauté; alors, il met au jour ce dont il est gros, il produit, davantage qu'il n'acquiert, il donne, plus qu'il ne reçoit. En fait, cette immortalité a des formes différentes : c'est la perpétuation de l'espèce, simple et aveugle, c'est la perpétuation de son nom dans la gloire de labelle mort héroïque ou dans l'assurance d'une descendance, c'est aussi l'immortalité des fruits de la pensée, de l'intelligence<sup>75</sup>. Si Homère, Hésiode, Lycurgue, Solon, et même d'illustres inconnus, sont célèbres et sont de grands immortels, ce n'est pas tant par leurs œuvres particulières, plus durables que les œuvres de chair, c'est surtout par l'immortalité de l'intelligence en eux qu'ils ont su faire fructifier ; ce qui les rend immortels, ce n'est pas le fait de leur gloire encore présente, ni même la qualité intrinsèque de leurs œuvres, c'est l'exercice même du« talent de penser » dont ils étaient porteurs, comme chacun d'entre nous, car ce talent est « *beaucoup plus divin que n'importe quoi, en tant qu'il est ce qui jamais ne perd sa faculté* »<sup>76</sup>.

---

<sup>72</sup>. *Ibid.*, [207 a-d].

<sup>73</sup>. *Ibid.*, [204 c – 240 d].

<sup>74</sup>. *Ibid.*, [207 d].

<sup>75</sup>. *Ibid.*, [208 e – 209 e].

<sup>76</sup>. Platon, *La République*, *op. cit.*, [518 e].

### 3. ENSEIGNER LA PHILOSOPHIE C'EST RECHERCHER L'IMMORTALITE

Penser rend immortel. Philosophe fait traverser la mort. Comment et pourquoi ? L'immortalité dont il s'agit ici, et à laquelle la fécondité de l'âme peut prétendre, c'est celle de la partie « *de loin la plus grande et la plus belle* » de l'intelligence<sup>77</sup>, à l'œuvre déjà quand elle enfante spontanément ces vertus que sont la modération et la justice, à l'occasion de la relation amoureuse éducative, traditionnelle à Athènes entre hommes et jeunes gens. C'est en effet un des points communs entre les discours de Pausanias, d'Eryximaque et d'Aristophane : l'amour pour les jeunes gens a pour effet, à certaines conditions, de faire œuvre politique, d'orienter vers les vertus politiques. S'il faut dépasser cette relation pédérastique, ce n'est pas qu'elle soit condamnable en elle-même, c'est qu'elle est insuffisante pour atteindre la destination naturelle d'Eros, dont le plus grand effet est alors borné à l'occupation politique, sans science véritable. Le modèle de la véritable immortalité nous est donné par ce qui est divin : c'est ce qui est toujours identique à soi, même que lui-même, sans aucun changement. Le mortel ne peut certes pas *être* cet immortel-là, il ne peut pas être l' « être-à-jamais », éternel, il peut par contre *devenir* immortel, par ce qui ne se fait que dans la genèse, par l'enfantement, la mise au jour, le *faire-être* ; sa chance, c'est d'aimer, c'est d'être en proie à Eros et à sa prodigalité : « *C'est en effet de cette manière que ce qui est mortel est sauvé, et non pas en étant absolument toujours le même à l'instar de ce qui est divin...* »<sup>78</sup>.

On sait bien que le divin et l'immortel sont des caractéristiques du Beau. Le Beau, comme les autres Formes, est cette sorte d'être qui est en soi et par soi, qui ne manque de rien et se suffit à soi-même, tandis qu'il constitue un *télos* pour l'autre sorte d'être, qui, lui, est toujours en vue de quelque chose et se fait en vue de ce *télos* par rapport auquel il est, non pas déficient, mais plutôt aspirant et en mouvement. Pour faire comprendre cette partition des êtres à Protarque, Socrate utilise le paradigme de la relation érotique et celui de la genèse en vue de l'existence. Voilà la raison ontologique pour laquelle le beau comme forme est la destination naturelle d'Eros, en tant que celui-ci est principalement mouvement, passage incessant d'une classe d'objets beaux à une autre, jusqu'à atteindre le réellement beau, transformant ainsi toutes les étapes précédentes, y compris celle des belles sciences, en l'ensemble des choses qui deviennent, « naissent et sont détruites », et qui participent du beau sans que lui s'y trouve en aucune façon. Voilà aussi pourquoi Eros n'est pas l'amour du beau mais désir d'enfantement dans le beau.

---

<sup>77</sup>. Platon, *Le Banquet*, *op. cit.*, [209 a].

<sup>78</sup>. *Ibid.*, [208 a].

Devenir immortel par la pensée ne consiste pas à s'immobiliser dans la contemplation du Beau, en étant retranché du monde des choses sensibles apparemment belles, comme on le croit trop souvent ; cela consiste au contraire à ne jamais s'arrêter, enfanter sans cesse de beaux discours, à chaque étape : dans les deux premières étapes de ce que l'on nomme la « dialectique de l'amour », l'amoureux de belles choses est conduit à *réfléchir* sur la beauté de ce qu'il aime pour en apercevoir l'unité générique et l'identité, à l'estimer, et à comprendre ainsi, par l'intermédiaire de l'amour des belles âmes, que la beauté des corps a moins de valeur que le beau dans les occupations ; pour que ne subsiste plus cette simple coexistence hiérarchisée entre ces deux genres de beauté, il faut une rupture : apprendre les belles sciences, ce qu'on peut rapprocher évidemment de l'apprentissage des sciences dans l'éducation des guerriers de la République ; là, *on passe des occupations aux belles sciences*, de l'absence du beau dans les occupations, littéralement dans le texte, au beau dans les sciences, alors que précédemment, on passait d'un beau à un autre, *des beaux corps aux belles occupations*. La deuxième rupture se produit à la quatrième et dernière étape, quand on connaît la science du beau, non pas science parmi d'autres, mais science unique, seule à être véritablement science, science de l'intelligible en tant que tel. On ne peut mieux dire qu'on ne devient pas immortel par la pensée, si on se contente de l'expérience de la nécessité rationnelle qu'une belle démonstration impose à l'esprit, lui faisant éprouver l'immuabilité d'une vérité mathématique. L'être de l'intelligible ne se limite pas à la connaissance nécessaire. Le mouvement d'Eros ne s'arrête pas là, puisque l'homme qui voit le Beau enfante à nouveau, engendrant une vraie vie, la vraie vertu. Dans cette suprême production, il fait en même temps la suprême acquisition. C'est là qu'il devient immortel : lié à l'intelligible, il vit d'une vraie vie, sachant nécessairement ce qu'il est bien de faire, vivant nécessairement à la mesure de ce qu'il comprend, s'efforçant sans cesse de comprendre, vivant sans cesse ; car voyant le beau, surtout s'il est vaste océan, le philosophe ne fait que commencer, il n'y a aucune raison pour que son intelligence s'arrête à cet intelligible-là, ni même pour qu'il en arrête une définition. La puissance d'Eros s'accomplit alors entièrement, dans cette mobilité perpétuelle de la pensée, à l'image du devenir des choses mortelles, mais sans plus en avoir la mortalité. L'immortalité de la pensée est assurée par l'élan d'Eros qui ne manque jamais de ruses pour la sauver et la lier à ce qui lui est naturellement apparenté, l'immortalité de l'intelligible mais en son éternité ; éternité au voisinage de laquelle se trouve le philosophe en passant sans cesse, *toujours*, de beaux objets à leur unité et de cette unité à d'autres beaux objets, en dialectisant, en pensant continuellement.

Voilà, semble-t-il, le contenu de la leçon de Diotime, elle lui apprend pourquoi il faut philosopher : elle lui enseigne les conditions et la raison, le sens et la destination de l'acte de philosopher, et en prescrit le moyen, c'est-à-dire une *éducation* correctement menée de l'amour qui est propre à l'intelligence. Celle-ci ne peut pas être une transmission d'un savoir par celui qui sait à celui qui ignore, à la manière de vases communicants :

*La paidéia (la culture) n'est pas telle que certains, qui se font de la réclame, disent qu'elle est. Ils prétendent, si je ne me trompe, qu'eux, ils déposent dans une âme la science quand elle ne s'y trouve pas, comme ils déposeraient la vision dans des yeux aveugles.*<sup>79</sup>

Pour philosopher, il faut que le regard de l'âme soit bien orienté, il faut l'exercer et l'aider à regarder là où il faut. C'est la raison pour laquelle Socrate refuse les avances d'Alcibiade qui en est à faire la différence entre la beauté du corps et celle de l'âme, mais les rend encore équivalentes en proposant à Socrate d'échanger la beauté de ses formes contre celle qu'il a cru apercevoir dans l'âme de Socrate : cet échange est injuste, déraisonnable et même irrationnel, dans la mesure où Alcibiade ne sait pas voir, et n'a rien vu. La relation amoureuse est éducative mais autrement, puisque Socrate aime tous les jeunes gens sans donner l'exclusivité à aucun, à la grande jalousie d'Alcibiade. Quelle est la leçon de Diotime? Elle enseigne à Socrate qu'il faut être éduqué, elle ne l'éduque pas ; elle lui apprend qu'Eros est philosophe et dialecticien, elle ne philosophe pas sur les conditions du philosophe. Elle l'initie, alors même que Socrate est incapable de voir ce qu'elle lui révèle. C'est pourquoi elle est *savante*, très savante même, mais savante dans les choses divines, comme tous ces prêtres auxquels se réfère Socrate dans *Le Ménon* : ils sont démoniques en ce qu'ils s'efforcent – à la différence des gens de métier, détenteurs d'un savoir prosaïque et banal ayant pour objet des choses mortelles, trop humaines –, de « donner le *logos* de ce à quoi ils se consacrent ». Prendre des leçons auprès d'une prêtresse, c'est donc apprendre qu'on peut entrer en rapport avec les dieux, fréquenter le divin, se mêler à ce qui est immortel. C'est bien le seul savoir qu'on peut transmettre en philosophie, mais ironiquement, il faut déjà y être pour les avoir. Si Diotime n'a jamais existé, si c'est un mythe, la fonction de ce mythe est, en intégrant ce qui vient d'ailleurs, puisque Diotime est étrangère, de donner sens et origine à une pratique, le philosopher, qui ne peut pas rendre raison de sa propre existence, de sa propre exigence, à partir de lui-même, mais qui part de ce mythe sans être fondé par lui, s'inventant une origine qui le dépasse, racontant une belle histoire pour décrire ses conditions de possibilité, légitimant à rebours sans le faire vraiment son exercice et sa nécessité.

---

<sup>79</sup>. Platon, *La République*, op. Cit., [518 c].

## CHAPITRE VI

### LES ENJEUX ONTOLOGIQUE ET GNOSEOLOGIQUE DE LA DIALECTIQUE

La méthode, nous dit René Descartes, est nécessaire pour la recherche de la vérité.

*Il vaut beaucoup mieux ne jamais songer à chercher la vérité sur aucune chose que de le faire sans méthode ; car il est très certain que des études sans ordre et des méditations obscures troublent les lumières naturelles et aveuglent l'esprit, et quiconque s'accoutume à marcher ainsi dans les ténèbres s'affaiblit tellement de vue<sup>80</sup>.*

De cette assertion, il apparaît évident que la méthode est cardinale et est, ce sans quoi il est impossible de rechercher la connaissance et la vérité. Ce dernier chapitre de notre étude vise à exposer les enjeux ontologiques et gnoséologiques de la dialectique. En effet, nous y verrons qu'en tant que méthode, la dialectique est assortie d'une double dimension heuristique parce qu'elle permet de découvrir la vérité sur la base d'une théorie de la connaissance, ainsi qu'une vision du monde au regard de notre rapport avec celui-ci.

#### 1. LA DIALECTIQUE ET LA QUETE DU SAVOIR

La dialectique de Platon se présente à plusieurs égards comme la méthode philosophique par excellence. Elle permet à Platon d'exposer sa théorie de la connaissance, sa gnoséologie et sa théorie du réel, son ontologie. En effet, dans son allégorie de la caverne, Platon distingue deux grandes formes de savoirs : le savoir sensible, superficiel, relatif à des apparences éphémères, savoir de sens commun, incertain, particulier et subjectif, savoir d'opinion appelé *doxa*. Ainsi que le savoir scientifique, accessible seulement au regard de l'esprit, savoir intelligible et spirituel, qui a pour objet l'essence réelle, universelle et immuable des choses ; ce savoir vrai est l'*épistémè*.

Il faut dire que les métaphores de l'allégorie de la caverne sont centrées sur la vision et la lumière. La connaissance y est fondamentalement déterminée comme théorétique, c'est-à-dire contemplative ou intuitive. C'est dire que la dialectique a pour enjeu d'introduire

---

<sup>80</sup>. René Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit*, in œuvres philosophiques de Descartes, Tome 1, Garnier- Flammarion, p. 84.

l'homme dans le véritable savoir, elle apparaît d'emblée comme paradoxale, parce qu'elle s'oppose au sens commun, elle est étrangère aux opinions reçues partagées par la foule. Cette idée, Platon la doit à Parménide qui distinguait déjà *la voie de l'opinion* et *la voie de la vérité*<sup>81</sup> inaccessible à l'expérience sensible et la contredisant le cas échéant. Ainsi, se voulant absolument fidèle à l'exigence rationnelle du principe d'identité et de non contradiction, professait-il que seul « *l'être est* » et que « *le non être n'est pas* »<sup>82</sup>. C'est dire que la dialectique postule un absolu, elle permet de poser un absolu et donc de penser l'universel et l'objectif.

La dialectique, en tant que méthode philosophique, permet de discriminer et de confondre les croyances répandues. Elle se construit comme un effort d'élucidation et d'investigation du sens de l'existence fondé sur la raison. C'est l'expression de la vérification des croyances doublée d'humilité. La dialectique a pour finalité d'interroger les soi-disant savants dans l'espoir d'en trouver un dont les compétences intellectuelles permettraient de remettre en cause la vérité découverte par le philosophe. L'ambition de la dialectique est de démasquer les vaniteux, les pléonexes, sous leurs faux airs de savants, voilà pourquoi le philosophe s'attire la haine populaire et les représailles collectives. De là vient le grand enseignement de la dialectique : d'après Socrate, rien ne sert de faire étalage d'un savoir qu'on n'a pas, parce que l'ignorant qui croit savoir quelque chose alors qu'il ne le sait pas est le pire des hommes à dénoncer, du fait de son influence néfaste sur l'avenir de la cité. C'est dans cette perspective que Diotime relève que, par la dialectique, le philosophe se situe

*Entre la science et l'ignorance, et voici pourquoi. Aucun des dieux ne philosophe ni ne désire devenir savant, car il l'est ; et, en général, si l'on est savant ; car l'ignorance a précisément ceci de fâcheux que, n'ayant ni beauté, ni bonté, ni science, on s'en croit suffisamment pourvu. Or, quand on ne croit pas manquer d'une chose, on ne la désire pas.*<sup>83</sup>

Il est donc clair que la dialectique situe le philosophe entre le savoir et le non savoir, c'est la méthode de la quête de la connaissance. La dialectique fait du philosophe un infatigable chercheur de la sagesse, de la vérité. Il ne s'attèle qu'à quêter et à enseigner la vérité.

---

<sup>81</sup>. Legrand Gérard, *Pour connaître les présocratiques*, Paris, Bordas, 1987, p. 137.

<sup>82</sup>. *Ibid.*, p. 138.

<sup>83</sup>. Platon, *Le Banquet*, *op. cit.*, [23 c].



## 2. LA DIALECTIQUE ET L'IDEAL LOGOTHEORIQUE DE LA SCIENCE

La dialectique de Platon inaugure l'idéalisme, que l'on peut considérer comme le paradigme de tout idéalisme futur et déterminant pour l'histoire subséquente de la philosophie. Il s'agit chez Platon d'un idéalisme dialectique qui considère que les idées nouent entre elles des relations, qu'elles forment une structure complexe et hiérarchisée et qu'il est impossible de penser et de connaître vraiment une idée sans comprendre l'ensemble rationnel dans lequel elle s'inscrit.

Pour bien comprendre cet idéalisme logothéorique dans lequel la dialectique platonicienne nous introduit, commençons par reprendre « l'allégorie de la caverne » du livre VII de *La République*. Rappelons d'abord la raison de cette allégorie. Il s'agit de savoir ce que c'est qu'éduquer quelqu'un, pour le disposer au bien. La métaphore de la caverne, en effet, illustre au sens propre la démarche d'une éducation, celle du pédagogue, qui, littéralement, désigne le mouvement par lequel on « conduit (*ducere*) quelqu'un hors de... (*ex*) », hors de l'élément premier de l'enfance, pour l'amener à autre chose. Après avoir mentionné que toute âme possède une puissance d'apprendre, et que son organe pour apprendre – son intelligence, sa raison – est comparable à un œil qui a la capacité de voir, mais ne s'oriente pas forcément par lui-même vers ce qu'il importe de regarder, Socrate définit ainsi l'éducation :

*Ce serait, dis-je, l'art de retourner cet organe lui-même, l'art qui sait de quelle façon le faire changer d'orientation le plus aisément possible, non pas l'art de produire en lui la puissance de voir, puisqu'il la possède déjà, sans être correctement orienté ni regarder là où il faudrait, mais l'art de trouver le moyen de le réorienter.*<sup>84</sup>

Dans cette allégorie, à l'intérieur de la caverne, nous avons un système qui nous fait passer des ombres aux visibles originaux, puis à la lumière du feu qui les éclaire, et enfin au feu lui-même. En même temps, dans cette allégorie, l'intelligible se trouve aussi symbolisé par le visible : on a un autre système rassemblant ombres et images spéculaires – visibles originaux – lumière du soleil – soleil –, qui conduit de l'intérieur de la caverne à l'extérieur.

Une question se pose : pourquoi y a-t-il donc un lieu intelligible qui est donné à voir puisque le visible supérieur, à l'extérieur de la caverne, tient lieu d'intelligible ? De fait, cette

---

<sup>84</sup>. Platon, *La République*, [518d.] Cette définition de l'éducation s'oppose à une conception tout autre de l'éducation que certains proposent : « *Ils affirment, n'est-ce pas, que le savoir n'est pas dans l'âme, et qu'eux l'y font entrer, comme s'ils faisaient entrer la vision dans des yeux aveugles* ».

substitution du visible à l'intelligible est rendue nécessaire par l'objet même de cette allégorie : exposer la non éducation et l'éducation. Or cette éducation est pensée par Socrate en termes de retournement, ce qui requiert la notion de lieu. Mais comme il n'y a pas à proprement parler de lieu intelligible, traiter de l'éducation dans le domaine de l'intellection exige de recourir à l'utilisation d'un lieu visible, seul lieu qui existe proprement. Le philosophe fait alors du lieu visible un représentant symbolique de l'intelligible. Anne Merker analyse ainsi la notion de lieu intelligible : « *Il n'y a de lieu intelligible que parce que la vision a une relation privilégiée au lieu dans la mesure où elle inclut des directions de regard, et parce que la vision est utilisée pour penser l'intellection* »<sup>85</sup>. La notion de lieu intelligible exprime métaphoriquement dans l'intelligible la conversion de l'âme. Elle est pensée sur le modèle de la conversion du regard dans le lieu visible et liée à la définition que donne Socrate de l'éducation.

Le double mouvement de sortie et de retour de l'âme par rapport à la caverne symbolise ce détour et cette réorientation nécessaires de nos facultés par l'éducation : recevoir une bonne éducation, c'est se libérer du point de vue partiel que nous avons spontanément sur les choses, pour acquérir par un détour un autre type de regard, de point de vue, une autre attitude par rapport aux choses. Les prisonniers à l'intérieur de la caverne, le regard rivé dans la même direction, doivent symboliquement, par un mouvement de sortie hors de la caverne, acquérir un nouveau regard sur le monde qui est le leur. Car l'allégorie s'achève par un retour dans le même monde, mais désormais vu différemment, retour présenté comme nécessaire par Socrate. Si on reprend la succession des étapes, on s'aperçoit que Socrate insiste surtout sur le fait qu'à chaque étape, ce qu'on découvre, c'est le caractère erroné, illusoire, de l'étape antérieure. Chaque nouvelle étape est une manière de saisir la vraie signification de l'étape antérieure, ce qui est simultanément le moyen de s'en affranchir. Il s'agit d'apprendre à voir, moins autre chose, que de voir différemment. À chaque étape, l'homme libéré de ses chaînes acquiert un point de vue plus large, qui le désillusionne progressivement. Il s'agit de ne plus être en proie à l'illusion, plus que de regarder ailleurs.

---

<sup>85</sup>. Anne Merker, *La vision chez Platon et Aristote*, Paris, PUF, 2003, p. 107.

## **CONCLUSION GENERALE**

Si Platon a promu la dialectique en tant que méthode philosophique, c'est par rapport à sa volonté de conduire les âmes vers la découverte du savoir authentique à une époque marquée par l'intérêt que les sophistes accordaient à la propagation des faux savoirs moyennant argent. Soucieux de la vérité et du savoir correct, Platon lutte contre cette dérive à l'aide de la dialectique. Comme nous l'avons établi dans notre argumentation, cette volonté dont Platon fait preuve relève du souci de promouvoir la sagesse et la vertu que les vulgaires sacrifient inconsidérément sur l'autel de la recherche du gain facile et l'acceptation des fausses doctrines. Au regard de l'éthique scientifique et philosophique, la dialectique se présente comme la méthode philosophique appropriée pour la quête de la connaissance dans les sciences en vue de la compréhension des mystères de l'univers.

Platon démontre dans *Le Banquet* que la recherche de la connaissance doit reposer sur une méthode d'investigation, méthode qui s'exprime par la vérification des croyances, la dénonciation des fausses connaissances dont se servent les hommes habiles et ingénieux pour tromper le plus grand nombre. La dialectique permet donc de lutter contre les dogmes en prêchant l'humilité et le désir inlassable de s'en tenir qu'à la vérité.

Nous avons défini la dialectique comme cette méthode qui guide, oriente et canalise l'action humaine vers une *télos*, c'est-à-dire vers un but. Elle est cette démarche intellectuelle qui élève l'homme au-dessus de la nature, pour lui permettre de tenir un raisonnement juste, clair et distinct à l'égard de ce qui se dissimule derrière les phénomènes naturels. L'homme s'inspire de la lumière de la raison pour juger, évaluer, mesurer, peser et soupeser chaque fait dans le but d'expliquer et de saisir le pourquoi des choses. Seulement, pour y parvenir, il recourt à la méthode, la dialectique. Le projet philosophique de Platon consiste à montrer que la découverte de la vérité et l'établissement des certitudes sont des illustrations et des applications parfaites de la dialectique. Le savoir rationnel initié par l'homme s'accomplit et s'opérationnalise à travers la science qui, de nos jours, conditionne toutes les structures sociales. Cette ambition de survalorisation de la raison n'est pas un fait du hasard, en ce sens qu'elle prend en charge le bien-être de l'homme en lui offrant les commodités existentielles d'envergure.

## BIBLIOGRAPHIE

### 1. OUVRAGES DE PLATON

*Le Banquet*, Traduction, notices et notes par Emile Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1992.

*La République*, Traduction, notices et notes par Emile Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1992.

*Phèdre*, Traduction, notices et notes par Emile Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1992.

*Ménon*, Traduction, notices et notes par Monique Canto Sperber, Paris, Garnier-Flammarion, 1992.

*Gorgias*, Traduction, notices et notes par Monique Canto Sperber, Paris, Garnier-Flammarion, 1992.

*Apologie de Socrate*, Traduction et notes par Claude Chrétien, Paris, Hatier, 1997.

### 2. OUVRAGES ET ARTICLES SUR PLATON

#### 2.1. OUVRAGES SUR PLATON

**Dixsaut Monique**, *Le naturel philosophe, essais sur les dialogues de Platon*, Paris, Gallimard, 1988.

**Lafrance Yves.**, *La doctrine platonicienne de la doxa*, Paris, Gallimard, 1981.

**Merker, Anne.**, *La Vision chez Platon et Aristote*, Paris, PUF, 2003.

**Mortley Robert**, *Désir et différence dans la tradition platonicienne*, Paris, 1988.

**Narcy Marcel**, *Enseignement et dialectique dans le Ménon*, Paris, Seuil, 1990.

**Paquet Léon**, *La médiation du regard*, Paris, Leyde, 1973.

**Robin Léon**, *La théorie platonicienne de l'amour*, Paris, P.U.F, 1964.

**Sayre, Keane**, *Plato's Late Ontology. A Riddle Resolved*, Princeton, 1983.

*Plato's Literary Garden : how to read the Platonic Dialogue*, Londres, Notre Dame-Londres, 1985.

**Stemmer Paul**, *Platons Dialektik. Die frühen und mittleren Dialoge*, Berlin-New-York, 1992.

**Trabattoni, François**, *Scrivere nell'anima. Verità, dialettica e persuasione in Platone*, Florence, 1994

### **3. AUTRES OUVRAGES ET ARTICLES**

#### **3.1. AUTRES OUVRAGES**

**Augustin Saint**, *Lacit  de Dieu, Volume I, Livres I   X*, Traduction du latin de L. Moreau (1846) revue par J-C. Eslin, Introduction, présentation et notes par J-C. ESLIN, Paris, Seuil, Collection "Points Sagesse", 1994.

*Lacit  de Dieu, Volume II, Livres XI   XVII*, Traduction du latin de L. Moreau (1846) revue par J-C. Eslin, Introduction, présentation et notes par J-C. Eslin, Paris, Seuil, Collection "Points Sagesse", 1994.

*Lacit  de Dieu, Volume III, Livres XVIII   XXII*, Traduction du latin de L. Moreau (1846) revue par J-C. Eslin, Introduction, présentation et notes par J-C. Eslin, Paris, Seuil, Collection "Points Sagesse", 1994.

**Hottois Gilbert**, *Entre symboles & technosciences, Un itinéraire philosophique*, Paris, P.U.F, Collection "Milieux Champ Vallon", 1996.

*De la renaissance   la postmodernité : Une histoire de la philosophie moderne et contemporaine*, Bruxelles, De Boeck, Collection "Le point philosophique", 1998.

#### **LES USUELS**

**Brisson Luc, Pradeau Jean-François**, *Dictionnaire Platon*, ELLIPSES, 2018

**Lalande André**, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 6 avenue Reille, P.U.F., Paris, 1926.

*Le Robert*, Paris, Hachette, sous la direction de Josette-Rey-Debove.

## TABLE DES MATIERES

<b>DEDICACE</b> .....	i
<b>REMERCIEMENT</b> .....	ii
<b>SOMMAIRE</b> .....	iii
<b>RESUME</b> .....	iv
<b>ABSTRACT</b> .....	v
<b>INTRODUCTION GENERALE</b> .....	1
<b>PREMIERE PARTIE : LES FONDEMENTS PHILOSOPHIQUES DE LA METHODE PLATONICIENNE</b> .....	8
<b>CHAPITRE I : L'HÉRITAGE HÉRACLITÉEN, PYTHAGORICIEN ET SOCRATIQUE DU PLATONISME</b> .....	10
1. LA DIALECTIQUE CHEZ HERACLITE.....	10
2. L'HERITAGE DE SOCRATE.....	11
3. PYTHAGORE : L'IMMORTALITE DE L'AME ET LA REMINISCENCE.....	12
<b>CHAPITRE II : LA DIALECTIQUE COMME METHODE PHILOSOPHIQUE DE PLATON</b> .....	14
1. LES TROIS FORMES DE LA DIALECTIQUE.....	14
1.1. La dialectique ascendante.....	14
1.2. La dialectique contemplative.....	15
1.3. La dialectique descendante.....	15
2. LA CONVERSION DE L'AME.....	15

<b>DEUXIEME PARTIE : L'ARTICULATION DE LA DIALECTIQUE COMME METHODE PHILOSOPHIQUE DE PLATON DANS <i>LE BANQUET</i></b> .....	17
<b>CHAPITRE III : LA DIALECTIQUE COMME SCIENCE ARCHITECTONIQUE</b> ....	19
1. EN QUOI CONSISTE L'USAGE DE LA DIALECTIQUE CHEZ PLATON ? .....	19
2. REMARQUES COMPLEMENTAIRES A PROPOS DU TERME DIALECTIQUE .....	24
3. MUTATIONS PATRISTIQUES DE LA DOCTRINE PLATONICIENNE .....	26
<b>CHAPITRE IV : LA DIALECTIQUE DANS LES DISCOURS DE SOCRATE ET DIOTIME</b> .....	36
1. LE DIALOGUE ET SON DOUBLE .....	36
2. L'ANALYSE DES DISCOURS ET L'EXPOSE DE LA FONCTION DU DIALOGUE DANS <i>LE BANQUET</i> .....	37
2.1. Analyse du Discours d'Aristophane .....	38
2.2. La naissance de l'Amour-passion et ses mystères .....	41
2.3. Honorer les dieux en honorant Eros ou une des fonctions de la dialectique .....	42
3. LA DIALECTIQUE DANS LES DISCOURS DE SOCRATE ET DE DIOTIME .....	43
3.1. Ironie socratique et question de méthode .....	44
3.2. La maïeutique, l'Amour et le désir .....	45
3.3. L'Amour comme dialectique/mouvement ascendant vers le Bien et le Beau .....	47
3.4. La beauté absolue ou l'Idée de Beauté .....	48
4. DIALECTIQUE ET QUETE DU SENS DE LA VIE ET LA VERTU .....	49
<b>TROISIEME PARTIE : LES ENJEUX DE LA DIALECTIQUE PLATONICIENNE</b> ..	51
<b>CHAPITRE V : LES ENJEUX PEDAGOGIQUES DE LA DIALECTIQUE</b> .....	53
1. LA DIALECTIQUE COMME METHODE D'ENSEIGNEMENT DE LA PHILOSOPHIE .....	53
2. LA DIALECTIQUE COMME METHODE D'ENSEIGNEMENT DE LA VERTU .....	55



3.ENSEIGNER LA PHILOSOPHIE C'EST RECHERCHER L'IMMORTALITE .....	62
<b>CHAPITRE VI : LES ENJEUX ONTOLOGIQUE ET GNOSEOLOGIQUE DE LA DIALECTIQUE</b> .....	65
1. LA DIALECTIQUE ET LA QUETE DU SAVOIR.....	65
2. LA DIALECTIQUE ET L'IDEAL LOGOTHEORIQUE DE LA SCIENCE.....	67
<b>CONCLUSION GENERALE</b> .....	69
<b>BIBLIOGRAPHIE</b> .....	71
<b>TABLE DES MATIERES</b> .....	73