

Université de Montréal

Le *Banquet* de Platon : l'apologie d'Alcibiade ou les paradoxes d'Éros

par
Jérôme Fortin

Département de philosophie
Faculté des arts et sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de Maître ès Art (M.A.)
en philosophie, option « philosophie au collège »

Avril 2009

© Jérôme Fortin, 2009

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :

Le *Banquet* de Platon : l'apologie d'Alcibiade ou les paradoxes d'Éros

Présenté par :

Jérôme Fortin

A été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

David Piché

président-rapporteur

Louis-André Dorion

directeur de recherche

Richard Bodéüs

membre du jury

Résumé

Ce mémoire cherche à évaluer la culpabilité de Socrate face à l'échec et à la corruption d'Alcibiade, telle que la question se pose dans le *Banquet* de Platon. Il comprend quatre chapitres. Le premier démontre que le cadre dramatique lui-même fait occuper une place centrale à la vie et au déclin d'Alcibiade et au problème de la responsabilité de Socrate face aux accusations de corruption de la jeunesse qui ont pesé sur lui. Le deuxième chapitre interprète le discours d'Alcibiade comme une tentative de disculpation qui repose sur une critique acerbe du comportement de Socrate. Il se serait détourné de Socrate et de ses enseignements en raison de son ironie, de son arrogance et de son indifférence – de son *hybris*. Le troisième chapitre étudie le discours de Socrate sur l'accession à la beauté intelligible. Il expose la nature particulière de son éros, qui repose sur l'ironie et l'inversion des rôles comme moyens d'exhorter à la philosophie. Le quatrième chapitre pose la question de l'efficacité de ce type de pédagogie et de la responsabilité du philosophe vis-à-vis de ses disciples. L'étude conclut que l'amour et l'ironie de Socrate sont essentiellement des moyens d'inviter l'autre à se remettre lui-même en question et à prendre soin de son âme. Socrate n'est donc pas coupable d'avoir corrompu Alcibiade. La faute est entièrement celle du jeune homme. Il s'est montré incapable, par égocentrisme et fierté excessive, de réagir correctement à l'énigme posée par le comportement érotique de Socrate.

Mots clés : Socrate, Amour, *Hybris*, Ironie, Corruption, Philosophie

Abstract

This essay on Plato's *Symposium* assesses to what extent Socrates could be held guilty for Alcibiades' failure and corruption. The first of the four chapters shows that Alcibiades' life and decline and the accusation against Socrates of youth corruption are central to the dramatic structure. The second chapter interprets Alcibiades' speech as a sharp criticism of Socrates' behaviour meant to exculpate himself. Alcibiades justifies his walking away from Socrates and his teachings on the basis of the philosopher's irony, arrogance and indifference – his *hybris*. The third chapter looks at Socrates' speech, which sets out the path to the highest form of Beauty. It explores the particular nature of his eros, which relies especially on irony and role inversion to induce philosophical thinking. The fourth chapter asks how effective this kind of pedagogy is, and what is the responsibility of the philosopher to his students. It is concluded that Socratic love and irony are essentially to be conceived of as means of inciting followers to put themselves into question and take greater care of their souls. Socrates is thus not guilty of corrupting the young man. The fault is entirely Alcibiades'. His pride and selfishness are what prevented him from meeting the challenge that Socrates' erotic behavior put before him.

Keywords : Socrates, Love, *Hybris*, Irony, Corruption, Philosophy

Table des matières

Introduction.....	1
Chapitre 1 : Le fantôme du <i>Banquet</i>	
<i>Remarques préliminaires sur le cadre dramatique et la place centrale</i>	
<i>qu'occupent les personnages d'Alcibiade et de Socrate dans le Banquet.....</i>	
	7
1.1. Le style indirect et l'appropriation du contenu par la forme.....	
	7
1.2. Idolâtrie, fanatisme et caricature dans le <i>Banquet</i> : le problème	
de la transmission de la sagesse et de la connaissance.....	
	11
1.3. Voile et transparence : Le jeu des dates et des époques, le caractère	
tragique des circonstances et des événements qui forment le contexte	
du <i>Banquet</i>	
	17
Chapitre 2 : Le chant du cygne	
<i>Le discours d'Alcibiade vu comme une apologie de lui-même.....</i>	
	22
2.1. La réincarnation d'Alcibiade dans le <i>Banquet</i>	
	22
2.2. Le portrait de Socrate.....	
	24
2.3. L'entreprise ratée de séduction.....	
	29
2.4. L'accent mis par Platon sur la pédérastie.....	
	30
2.5. L'inversion des rôles.....	
	31

2.6. Le jugement de Dionysos.....	35
-----------------------------------	----

Chapitre 3 : Le mystère de Socrate

<i>Ironie et arrogance contre sagesse et modération.....</i>	40
--	----

3.1. L'apparence extérieure du Silène.....	40
--	----

3.2. Les mystères d'Éros : la théorie de Diotime.....	44
---	----

3.3. L'éros de Socrate : autarcie, modération et continence.....	51
--	----

3.4. <i>Hybris</i> et ironie : la pédagogie de Socrate.....	61
---	----

Chapitre 4 : L'égoïsme de Socrate

<i>Le conflit entre l'amour propre, l'amour du propre et l'amour du bien.....</i>	71
---	----

4.1. La responsabilité du philosophe.....	72
---	----

4.2. La compatibilité de l'éros socratique avec l'amour de l'individu.....	75
--	----

4.3. La philosophie comme recherche, collaboration et réciprocité : le véritable sens de l'ironie socratique et de l'inversion des rôles.....	86
--	----

4.4. <i>Pleonexia</i> et <i>Philotimia</i> : la face cachée du discours d'Alcibiade.....	90
--	----

Conclusion.....	100
-----------------	-----

Bibliographie.....	107
--------------------	-----

Liste des abréviations :

Alc. = *Alcibiade*

Apol. = *L'Apologie de Socrate*

Banq. = *Le Banquet*

Eth. Nic. = *Éthique à Nicomaque*

Gorg. = *Gorgias*

Lys. = *Lysis*

Mém. = *Les Mémorables*

Phdr. = *Phèdre*

Ph. = *Phédon*

Prot. = *Protagoras*

Rép. = *La République*

Soph. = *Sophiste*

Tht. = *Théétète*

Je dédie ce mémoire à mes parents.

Remerciements :

Je tiens d'abord à remercier mon directeur de recherche Louis-André Dorion, pour sa patience, son aide et ses précieux conseils. Je remercie également mes professeurs du baccalauréat et de la maîtrise, grâce auxquels j'ai appris tant de choses. Enfin, merci à ma famille et à mes amis, qui m'ont toujours encouragé à poursuivre mes études en philosophie.

Introduction

Ce qui est remarquable à première vue, lorsqu'on lit le *Banquet*, c'est le contraste entre la complexité et la richesse de la forme littéraire, d'une part, et l'apparente simplicité ou légèreté du contenu philosophique qui y serait développé par Platon, d'autre part. C'est cette insuffisance relative des idées et des arguments philosophiques qui serait, aux yeux de certains commentateurs, responsable du fait que la tradition se soit si peu attardée à ce texte. Ironiquement, il se trouve que ce serait cette même insuffisance apparente du *Banquet* quant à son contenu et à sa profondeur, contrastée avec une certaine abondance ou complexité du point de vue stylistique et littéraire, qui expliquerait qu'au cours des dernières années, on se soit tant intéressé à ce dialogue longtemps négligé. Guidés par l'idée que la philosophie qui n'y est pas développée en toutes lettres serait en fait enveloppée ou dissimulée dans la forme littéraire, plusieurs spécialistes s'emploient aujourd'hui à faire parler ce texte qui avait jadis la réputation de dire si peu.

Dans cette nouvelle perspective, qui suppose une appropriation beaucoup plus étroite du contenu par la forme, apparaîtrait toute la profondeur de ce dialogue. C'est ainsi que, soudainement, on constaterait qu'il y a tant de choses à dire sur le *Banquet*. Or, il se pourrait que ce soit là justement le problème. Le danger auquel on s'expose lorsqu'on entreprend de lire et de comprendre le texte de cette manière est peut-être justement celui de vouloir lui faire trop dire.

Autrement dit, à force de vouloir interpréter le moindre détail, la moindre petite allusion au contexte ou à quelque chose d'extérieur au texte, on risque d'aboutir au résultat contraire à celui qu'on visait au départ, en rendant le texte inintelligible et muet. C'est comme si on faisait perdre de vue l'ensemble et on privait l'ouvrage d'un fil conducteur, d'un horizon, d'un principe autour duquel s'organiseraient tous ces éléments pour former ce qu'on pourrait envisager ici comme un propos, une idée soutenue, une philosophie.

Dans le présent travail, nous n'avons ni la prétention de pouvoir bien discerner un tel horizon ou une telle philosophie du *Banquet* ni l'intention de nous perdre dans une panoplie de considérations relatives à la forme et au cadre dramatique. La perspective dans laquelle nous allons aborder le *Banquet* est différente. Afin de la situer, nous ferons au départ deux remarques.

La première est que le *Banquet* se présente comme une succession de discours sur Éros, une chaîne à travers laquelle évoluent et progressent un certain nombre de questions, de conceptions et de thèmes. Le point culminant en serait le discours de Socrate ou de Diotime, qui traite de l'amour comme désir d'immortalité et qui décrit l'ascension érotique du philosophe, allant du désir éprouvé face à la beauté sensible jusqu'à la contemplation de la beauté elle-même.

Mais il a souvent été remarqué que ce discours de Socrate a comme contrepartie le discours suivant, soit celui d'Alcibiade. Sur plusieurs points, le discours de Socrate se trouverait à être renforcé, illustré et repris, mais aussi, à certains égards, critiqué et contrebalancé¹, par l'éloge et le portrait qu'Alcibiade fait par la suite du philosophe². En effet, d'une part, Alcibiade, dans son discours, tend à assimiler Socrate à Éros tel qu'il vient tout juste d'être décrit et loué, notamment dans le mythe sur ses origines. Il le décrit sous les traits de l'*erastes* ou de l'amant philosophe par excellence, qui est constamment à la recherche de la beauté et de la connaissance. Et d'autre part, alors qu'il relate un épisode où Socrate serait resté froid face à ses avances, Alcibiade lui attribue une certaine indifférence ou une certaine modération à l'égard des plaisirs du corps. Dans le contexte, cette résistance ou insensibilité pourrait être interprétée comme le résultat de son initiation et de son adhésion aux mystères d'Éros et pourrait s'expliquer par le fait qu'il serait parvenu au sommet de l'échelle érotique que Diotime propose.

Ainsi, ces deux discours, celui de Socrate et celui d'Alcibiade, formeraient une sorte de paire. L'analyse de leur contenu respectif et de la dialectique qui s'insère entre les deux semble essentielle à la compréhension du *Banquet*.

Notre seconde remarque est qu'une attention particulière accordée au cadre dramatique et à la forme renforce le point de vue qui reconnaîtrait le

¹ Cf. Nussbaum, 1986, p. 171; 184-199.

² Ce qui est assez surprenant en soi, car Alcibiade arrive à la toute fin, et donc n'a pas pu entendre ce que les autres convives ont dit en son absence.

discours de Socrate et l'intervention d'Alcibiade qui lui fait écho comme cruciaux pour l'interprétation de ce dialogue considéré dans son ensemble. En effet, par sa mise en scène et par son contexte, par le jeu des dates et des époques, le *Banquet* évoquerait l'épisode de la profanation des mystères d'Éleusis et celui de la mutilation des Hermès. Ces méfaits ou crimes contre la piété populaire auraient été perpétrés par Alcibiade peu de temps avant le départ pour l'expédition de Sicile. À cet égard, il ne faudrait pas oublier que Socrate fut notamment condamné pour corruption de la jeunesse et qu'il fut accusé et mis à mort (une vingtaine d'années avant la rédaction du *Banquet*) parce qu'on le tenait coupable d'avoir corrompu Alcibiade et d'autres jeunes hommes qui l'avaient fréquenté. Or, il se trouve, justement, que le *Banquet* porte sur Éros – plus précisément sur la pédérastie et l'éducation des jeunes garçons – et qu'il fournit plusieurs détails concernant la relation qu'entretenaient Alcibiade et Socrate.

Ainsi, dans sa forme et dans son contenu, le *Banquet* se présente comme un dialogue qui aborde en son centre la question de la culpabilité de Socrate. Il vise à le défendre contre certaines accusations qui pèseront contre lui lors de son procès. Mais la question est abordée ici selon une méthode très particulière. Socrate est en quelque sorte mis en confrontation et appelé à se défendre contre Alcibiade lui-même, le brillant jeune homme qu'il aurait aimé et corrompu aux yeux de plusieurs et dont les échecs et les trahisons vont signer ou accompagner ultérieurement le déclin d'Athènes et sa défaite contre Sparte. Dans le *Banquet*,

Alcibiade accuse Socrate de s'être moqué de lui et d'avoir été arrogant à son endroit; de l'avoir induit à croire qu'il était épris de lui alors qu'il n'en était rien; et de l'avoir ainsi malicieusement entraîné dans une inversion des rôles où il se serait compromis. Il décrit l'attitude de Socrate comme marquée par l'*hybris*, l'insolence et la dissimulation. Il explique aux autres convives comment l'ironie de Socrate aurait provoqué chez lui honte et frustration et l'aurait poussé à se détourner de lui et à se désintéresser de la philosophie.

C'est contre la charge d'Alcibiade que Platon chercherait à défendre Socrate dans le *Banquet*, à travers un dialogue qui traite de l'amour et de l'éducation. Nous verrons que cette défense passe par une critique générale de la pédérastie et d'une certaine conception de la connaissance et de l'amour, ou plus précisément d'une certaine conception de la transmission de la connaissance en tant qu'elle ferait intervenir l'amour. La piste que nous nous proposons de suivre consiste donc à lire le *Banquet* en accordant une attention particulière aux discours de Socrate et d'Alcibiade. Nous allons nous intéresser surtout à ce qu'ils peuvent nous révéler sur la relation qu'ils entretenaient et, tout particulièrement, à la mesure dans laquelle cette relation pourrait être exemplaire de l'ambiguïté entourant la figure de Socrate : ce qui le rendait en partie suspect aux yeux de ses détracteurs. Bref, nous tenterons d'articuler, et, dans une certaine mesure, de répondre à la question concernant la culpabilité de Socrate dans l'échec et les excès auxquels se livra Alcibiade, sa culpabilité en tant que guide, professeur et amant.

Nous allons procéder en quatre étapes, consacrant un chapitre du mémoire à chacune d'elles. En première étape, nous allons chercher, à même la forme et le cadre dramatique, certains indices au sujet des principaux thèmes et enjeux qui sont invoqués dans la défense de Socrate contre Alcibiade. En deuxième étape, nous nous pencherons sur le discours d'Alcibiade. Nous allons nous intéresser surtout à l'accusation d'*hybris* lancée contre Socrate, de même qu'à la dimension « auto-justificatrice » qui est sous-jacente. Cela nous conduira, en troisième étape, à examiner le discours de Socrate et sa conception d'Éros comme désir d'immortalité. Nous nous interrogerons, à cette occasion, sur la nature de l'érotisme de Socrate. D'une part, cet érotisme manifesterait une certaine forme de modération ou d'insensibilité. D'autre part, il ferait intervenir une certaine forme d'ironie ou de dissimulation, notamment en ce qu'il impliquerait ou provoquerait une inversion des rôles dans la relation pédérastique. En quatrième et dernière étape, nous nous attaquerons à la question de l'efficacité de la méthode de Socrate. L'angle adopté sera celui de la compatibilité de son éros avec l'amour pour l'individu, et de son égoïsme ou de son indifférence présumée à l'égard de ceux qu'il prétend vouloir éduquer.

Nous allons ainsi tenter de juger dans quelle mesure Socrate était coupable de l'échec ou de la corruption d'Alcibiade. Notre réponse reflètera ce que notre lecture du *Banquet* nous aura fait découvrir sur son ironie, sur sa modération, sur le sens ou la fonction de l'inversion des rôles, et sur son éros compris comme désir d'immortalité et amour de la beauté intelligible.

Chapitre 1 : Le fantôme du *Banquet*

Remarques préliminaires sur le cadre dramatique et la place centrale qu'occupent les personnages d'Alcibiade et de Socrate dans le Banquet

1.1. Le style indirect et l'appropriation du contenu par la forme

Le *Banquet* ne se présente pas comme les autres dialogues de Platon. Il a cette rare caractéristique de consister en une série de récits qui s'emboîtent les uns dans les autres. Le déroulement d'une réception (d'un banquet) est décrit par un narrateur, Apollodore, un peu plus d'une décennie après l'occurrence de l'événement. Apollodore lui-même n'était pas présent au banquet, mais il rapporte à ses amis les paroles d'un autre disciple de Socrate, Aristodème, qui était présent à la réception. Plusieurs discours y furent prononcés, dont certains contenaient aussi des récits.

Le *Banquet*, comme certains autres dialogues, utilise le style indirect. Plusieurs commentateurs³ se sont penchés sur la signification de cet usage. De façon générale, on a observé que l'introduction d'un narrateur autre que Platon ou Socrate (en l'occurrence, Apollodore et, par ricochet, Aristodème), a pour effet de nous placer d'emblée face à la question, qui se pose tout naturellement, de l'authenticité ou de la réalité historique de ce qui nous est ainsi communiqué au sujet de Socrate et de sa philosophie. Bien des choses peuvent être perdues,

³ Johnson (1998), Woltz (1970), Halperin (1992), Bacon (1959).

modifiées ou ajoutées dans le processus de transmission et de médiation par la tradition orale ou écrite. Plusieurs éléments du *Banquet* semblent être mis en place pour nous rappeler cette difficulté⁴.

Ainsi, le recours à ces petites scènes d'introduction, qui créent un effet de distance (spatiale et/ou temporelle), un intervalle entre le lecteur et l'action principale du dialogue, viserait à souligner, enfin symboliserait ou représenterait le fossé existant entre : d'une part, la philosophie vivante, la vie, la personne de Socrate, et, d'autre part, ce qu'il en resterait, ce qu'on en a dit, mais aussi, en l'occurrence, ce que l'on en a écrit, la forme sédimentée, figée, morte de sa pensée. Donc, cette figure de style serait à interpréter comme une mise en garde de la part de Platon, qui nous avertit en somme de ne pas croire, ne pas avoir la prétention d'accéder à la sagesse de son maître, à la vérité qu'elle contient, du fait que nous ayons entre les mains ces textes, puisqu'ils ne seraient, suivant une métaphore évoquée par Socrate dans le *Phèdre*, que des *jardins d'Adonis*⁵.

D'autres spécialistes⁶ font cependant observer que l'emploi du style indirect par Platon dans le *Banquet* pourrait servir, au contraire, à accréditer le

⁴ Ainsi, Apollodore reconnaît qu'il ne se souvient pas exactement de tout ce qu'Aristodème lui a raconté (178a); et que le récit d'Aristodème n'est qu'un résumé des principaux discours qui furent prononcés lors de cette soirée (180c-223b-d). Enfin, le simple fait que Glaucon ait eu à s'informer auprès d'Apollodore pour avoir plus de précision sur cette histoire, et qu'il soit sous l'impression que cette soirée aurait été suffisamment rapprochée dans le temps pour que ce dernier ait pu y assister, laisse entendre que la version qu'il a reçue d'un anonyme (qui l'avait entendue de Phénix, lequel l'avait apprise d'Aristodème) manquait d'exactitude et que cette chaîne de transmission de trois personnes pouvait avoir entraîné la perte ou l'oubli de plusieurs détails (172b-c). Cf. Halperin, 1992, p. 110.

⁵ Cf. *Phdr.* 276c-e. Sur la question de l'application de cette critique de l'écriture à la tradition orale, cf. Halperin, 1992, p. 113, note 20.

⁶ Dover, 1980, p. 9; Hornsby, 1956, p. 37-40.

portrait qu'il dresse lui-même (ici et ailleurs) de Socrate en le comparant à une tradition indépendante ou, tout simplement, à créer un effet de vraisemblance. Nous pourrions aussi interpréter ce procédé comme une façon de nous inciter à considérer les dialogues comme des fables ou des mythes, qui doivent être appréciés selon leur valeur explicative ou morale intrinsèque plutôt que selon leur véracité historique ou bibliographique.

Que le style indirect ait ici pour but de relativiser ou, au contraire, d'accréditer la véracité de ce qui est rapporté par le dialogue, il faut admettre que cette manière d'écrire comporte certains avantages inhérents. Le dialogue rapporté permet d'introduire des détails et précisions qui ne pourraient pas être fournis dans un dialogue écrit en style direct : par exemple, les manières, le ton, les actions des personnages, les événements qui surviennent autour de la conversation proprement dite, etc. Le style indirect permet parfois de créer une distance, une mise en perspective ou un effet de résonance qui serait impossible à reproduire dans le contexte d'un dialogue normal. Le sens et la gravité des propos tenus au cours d'un dialogue indirect peuvent en effet être appelés à changer selon l'angle ou le point de vue dans lequel l'auteur place le lecteur ou l'auditoire. Par exemple, il peut être significatif qu'au moment où une discussion ou un événement est rapporté nous soyons informés de certains détails extérieurs relatifs au contexte, ainsi que des suites ou conséquences de cette discussion ou de cet événement qui étaient alors ignorées par ceux qui y prirent part.

Pour compléter ce survol des principales hypothèses qui ont été émises au sujet de la structure narrative du *Banquet*, il faut enfin mentionner que certains commentateurs insistent sur ce qu'on peut appeler l'appropriation du contenu par la forme. Ils nous invitent à interpréter la structure narrative et littéraire à la lumière des idées et de la philosophie qu'elle contiendrait ou véhiculerait explicitement par ailleurs. Ainsi, Halperin parle d'une *érotique de la narrativité*⁷. Il développe, entre autres, l'idée selon laquelle le style indirect et l'ouverture de ce dialogue seraient l'illustration du désir dont parle Socrate et Diotime et qui consiste à vouloir se remémorer et communiquer ce qui a été dit et qui mérite d'être préservé. Dans cette perspective, la forme elle-même ferait écho, renforcerait et donnerait sens au discours de Socrate sur Éros en tant qu'il serait désir d'immortalité, c'est-à-dire désir de pérenniser les actions, les paroles et les œuvres de personnages illustres ou exceptionnels⁸.

Dans la même veine, Bacon avance que la mise en scène et le style utilisés par Platon dans le *Banquet* seraient à mettre en relation avec la fonction d'éveil et de révélation qui caractériserait la philosophie de Socrate⁹. Ils viseraient à préparer le lecteur, à le conduire étape par étape, de façon oblique et indirecte, à la contemplation des idées. Tout comme dans le cas de l'ironie socratique, le

⁷ Halperin, 1992, p. 107-108.

⁸ Or, à propos du texte de Halperin (1992), il faudrait préciser que ces observations sur la concordance entre la forme et le contenu dans le *Banquet*, s'entourent ici de plusieurs nuances, et s'inscrivent dans le contexte plus général d'un essai qui porte sur l'« érotique de l'interprétation », et sur le caractère aporétique de certains dialogues.

⁹ Bacon, 1959, p. 418-21.

cadre dramatique et le recours au style indirect ne devraient pas être perçus comme un voile, un mécanisme de brouillage ou de dissimulation. Au contraire, ils feraient partie d'une stratégie utilisée par Platon pour nous indiquer la voie vers la connaissance de l'intelligible.

1.2. Idolâtrie, fanatisme et caricature dans le *Banquet* : le problème de la transmission de la sagesse et de la connaissance

Cela dit, ce qui retiendra d'abord notre attention, c'est l'ouverture et les personnages dont se sert Platon pour nous communiquer cette histoire, notamment, en ce qu'ils pourraient nous révéler quelque chose sur la manière d'interpréter le contenu. Commençons donc par Apollodore, dit le « fou furieux » (*manikos*), disciple de Socrate, narrateur principal dans le *Banquet*. Il s'agit d'un fanatique, d'un homme emporté, exubérant, excessif dans ses propos comme dans ses manières¹⁰. Apollodore idolâtre Socrate (172c-173a): il est une sorte de copie de certains traits attribués d'ordinaire au philosophe, ou plutôt, il les reflète de façon grossière, déformée. Il représente la philosophie, non pas comme un portrait qui serait juste et fidèle, mais plutôt comme une caricature. Cela n'est pas sans importance, parce qu'Apollodore est un intermédiaire et un

¹⁰ *Banq.* 173c -174a; cf. aussi *Ph.* 117d.

interprète des discours de Socrate. Il les conserve, les communique et les diffuse¹¹.

Le second personnage dont se sert Platon est Aristodème, dit « le petit », qui était présent lors de cette soirée chez le poète Agathon et en aurait fait le récit à Apollodore. Aristodème est donc le principal agent de transmission dans toute cette affaire. Il s'agit manifestement d'un disciple appartenant à une génération plus reculée, « l'amant le plus fervent de Socrate à l'époque » (173b) : il le suit partout et tente d'en imiter les manières, par exemple marchant pieds nus à l'instar de son maître. Aristodème se prête volontiers à un rôle d'intermédiaire ou de rapporteur, racontant à qui veut l'entendre, la vie, les exploits et les paroles de Socrate, comme dans le cas de cette soirée chez Agathon, justement. Nous retrouvons cet Aristodème dans les *Mémoires*¹² de Xénophon, alors qu'il se fait « sermonner » par Socrate, qui lui reproche son impiété.

Bien qu'il ait été présent au banquet du poète, Aristodème n'y était toutefois pas invité. C'est Socrate qui, sortant du bain, pieds chaussés et inhabituellement beau et habillé pour l'occasion, le rencontre par hasard,

¹¹ Il faut se rappeler qu'Apollodore aurait ressenti la « morsure » des enseignements de Socrate dont parle Alcibiade dans son discours (218a). Il en aurait été complètement converti et réformé. Apollodore consent à abandonner son ancienne façon de vivre, il accepte de suivre Socrate en passant le reste de sa vie à l'écouter (172c-173a). Or, comme nous le verrons, la même chose ne peut être dite d'Alcibiade. Ce dernier subit le charme des discours de Socrate, mais il ne peut se résigner à renoncer à son mode de vie actuel. Il fuit Socrate et se bouche les oreilles afin d'échapper à l'emprise qu'il a sur lui et à la honte qu'il éprouve de son propre comportement.

¹² *Mém.*, I, 4, 2-18.

l'invite, le supplie et le force presque à l'accompagner à cette fête (174a-b). Ainsi, c'est à la demande de son maître, de façon improvisée, pieds nus (173b), sale, petit, laid, en somme sans cérémonie et sans apprêt, qu'Aristodème va se présenter au souper du bel Agathon. Le comportement de Socrate mérite d'être noté. Le philosophe enjoint à Aristodème de l'accompagner, mais il l'invite aussi, chemin faisant, à l'aider à trouver une raison pour excuser sa présence au banquet. Socrate invoque à ce moment ce passage d'Homère : « Lorsque l'on chemine à deux, on va plus loin sur la route. » (174d). Mais alors qu'ils arrivent à destination, Socrate se laisse devancer par Aristodème qui, arrivant seul chez Agathon, doit justifier, d'une part, pourquoi il est là malgré qu'il ne figure pas sur la liste des invités et, d'autre part, comment il se fait que le philosophe ne soit pas encore arrivé, s'étant arrêté en chemin pour méditer (174d-e)¹³.

Aristodème et Apollodore sont des fidèles – on dirait, aujourd'hui, des fans ou des « groupies » – de Socrate. Ils sont aussi des agents de transmission et de diffusion de sa sagesse et de ses enseignements. En elle-même, leur présence dans le *Banquet* laisse présager que l'un des thèmes qui sera abordé dans ce dialogue sera la question de l'enseignement et de l'influence de Socrate, mais abordée sous l'angle précis de la communication ou de la transmission de la sagesse et de la vertu morale, en tant qu'elle impliquerait une certaine forme d'amour ou de séduction.

¹³ Cet épisode évoque le thème de l'inversion des rôles, de même que celui de la réciprocité et de l'égalité qui seraient impliquées dans le genre de relation qu'entretenait Socrate avec ses disciples. Nous verrons, dans les chapitres à venir, que ces aspects de l'amour ou de la pédagogie de Socrate sont d'une certaine importance pour comprendre le dénouement de sa relation avec Alcibiade, de même que les accusations qu'Alcibiade portera contre lui.

Le comportement d'Aristodème et d'Apollodore n'est pas sans lien avec ce que nous constaterons être la pièce de résistance du *Banquet*, à savoir le discours de Diotime et la conception d'Éros qu'elle défend : l'amour comme désir d'immortalité. En s'employant amoureusement à conserver et à immortaliser les pensées et paroles de Socrate, nos deux agents de transmission se trouveraient à illustrer par le fait même cet Éros dont parle Diotime. Dans cette optique, ce qui expliquerait la forme à première vue insolite du *Banquet* serait la volonté de l'auteur non seulement de véhiculer cette philosophie de l'amour, mais de la mettre en scène. Il illustrerait ainsi une conception de la transmission de la connaissance qui, parallèlement à ce qu'on retrouve dans le *Phèdre*¹⁴, favoriserait la parole et la tradition orale par-dessus le texte et la tradition écrite comme moyen d'assurer une postérité ou une certaine immortalité à la pensée ou au discours.

Cette interprétation, qui voit dans l'activité même d'Apollodore et d'Aristodème une juste expression de l'amour comme désir d'immortalité et de procréation, et le signe que Platon favoriserait ce genre de transmission orale du savoir au détriment de l'écriture, n'est toutefois pas sans soulever certaines difficultés. On ne peut nier que tous les deux éprouvent de l'amour pour Socrate et pour sa sagesse, et qu'ils prennent plaisir à parler de sa philosophie et à raconter ses exploits et les épisodes de sa vie. Mais il est en même temps évident que leur activité contredit à plusieurs égards la conception de l'amour

¹⁴ *Phdr.* 275a-278b. Cf. Halperin, 1992, p. 115-117.

philosophique et de la procréation intellectuelle que Diotime défend, et qui serait justement à mettre en relation avec certains passages du *Phèdre* où Platon critique l'écriture. De plus, l'excentricité et le caractère radical de ces personnages ne nous permettent pas vraiment de dire qu'ils aident à préserver une image saine ou fidèle de Socrate et de son enseignement. Ils leur donneraient plutôt mauvaise figure¹⁵.

L'amour que ces deux personnages vouent à Socrate ressemble, en fait, à une sorte de culte envers la personne de Socrate¹⁶. Au contraire, d'une part, il ressort plutôt du discours de Diotime que le véritable objet d'amour, le terme de l'ascension érotique du philosophe, est la forme de la beauté elle-même et non l'individu qui revêtirait l'image de cette beauté. Et, d'autre part, le *Banquet* nous apprend que l'enseignement de Socrate, dans le contexte de la métaphore de la procréation, ne consiste pas du tout à endoctriner ou à implanter dans l'âme de l'aimé un savoir qui serait à apprendre par cœur. Il se concevrait plutôt comme une manière de stimuler, d'encourager et de guider (de façon oblique) l'interlocuteur ou l'aimé vers la connaissance de l'intelligible. Le but serait qu'il parvienne à penser par lui-même et qu'il accouche ainsi de sa propre vérité ou sagesse (209c)¹⁷.

¹⁵ En effet, Apollodore et Aristodème donnent l'impression d'être des fanatiques. Ils amplifient l'image que certaines personnes pouvaient avoir à l'époque de Socrate, comme d'une sorte de guru ou de révolutionnaire. Cf. Bloom, 1996, p. 458-459.

¹⁶ Cf. Halperin, 1992, p. 114.

¹⁷ Cf. Radcliffe, 2000, p. 266.

Or, dans le cas d'Apollodore et d'Aristodème, l'activité de recollection et de transmission de la sagesse de Socrate consiste surtout à mémoriser et à raconter des histoires – pour ne pas dire des potins – sur sa vie et tout au plus à répéter de façon stérile ses paroles et ses discours. Le récit d'Apollodore semble généralement manquer d'intelligence, de profondeur et de vie. Il donne l'impression d'être un discours appris par cœur, un discours qui, comme un texte écrit, circulerait de main en main sans être capable de s'adapter à l'auditoire, de répondre aux questions, ou de se taire au besoin.

De fait, au cours de son récit, Apollodore n'est jamais interrompu ou questionné, que ce soit pour clarifier quelque chose, pour apporter plus de détails ou pour expliquer dans ses propres mots un point difficile. À la fin de son discours, il se donne lui-même congé et on ne lui demande pas de faire un retour ou de fournir une conclusion. Il s'arrête tout simplement de parler, et telle est la fin du récit¹⁸. Ainsi, la mise en scène et le contenu du *Banquet* nous inviteraient non seulement à douter que ces deux disciples soient fidèles à la lettre, mais également, et surtout, à l'esprit même des discours et de l'enseignement de Socrate.

On peut voir dans le comportement d'Apollodore et d'Aristodème une préfiguration de certains thèmes qui seront abordés par Platon dans le *Banquet*, notamment à travers le discours d'Alcibiade. Ainsi, par exemple, l'amour et la dévotion dont fait preuve Apollodore à l'endroit de Socrate évoquent le pouvoir

¹⁸ Cf. Halperin, 1992, p. 112.

qu'auraient ses discours et le charme irrésistible qu'ils exerceraient sur certaines personnes. Il en va de même de l'inversion des rôles, qui est illustrée à travers la relation entre Socrate et Aristodème. Enfin, le zèle et la médiocrité d'Apollodore et d'Aristodème soulèvent directement la question de l'influence qu'avait Socrate sur ses disciples et de sa capacité d'enseigner efficacement la philosophie à ceux qui l'admiraient et qui en étaient amoureux. Comme nous avons déjà noté, cette dernière question se retrouve au cœur même du dialogue. D'une part, cela concerne directement le thème choisi pour la conversation, à savoir Éros et, plus précisément, l'éducation et la pédérastie. D'autre part, cela ressort clairement du discours d'Alcibiade et de l'évocation de la relation érotique et philosophique qu'il entretenait avec Socrate – et qui fut un échec.

1.3. Voile et transparence : le jeu des dates et des époques, le caractère tragique des circonstances et événements qui forment le contexte du *Banquet*

Une autre caractéristique remarquable du cadre dramatique est que le banquet est un événement qui est daté de façon précise, et qui est rapporté plusieurs années plus tard par une personne qui n'était pas là au moment de son occurrence, mais qui l'avait entendu conter par un tiers. Nous avons la vague impression de regarder et d'entendre quelque chose qui s'est passé antérieurement à un moment bien déterminé, et qui est achevé – qui est mort –, mais que l'on tente de ramener au jour.

En raison du procédé narratif, il se dégage en effet de ce dialogue et de l'occasion qu'il relate une sorte de mélange de souvenir et de réalité, comme si on regardait dans un vieil album de photo des images d'un passé révolu, de vieux clichés. Platon ajoute au contexte une espèce de nébulosité, une distance, une perspective qui donne aux événements rapportés un caractère antérieur et mythique. Mais, plus encore, c'est comme si quelque chose avait été perdu entre-temps et que le regard jeté sur cette soirée lointaine devait être chargé d'une certaine nostalgie. Le récit d'Apollodore nous transporte dans le temps, le « bon vieux temps », devrions-nous dire, d'avant la défaite d'Athènes contre Sparte, la montée au pouvoir des oligarques et le déclin de la démocratie.

Cela nous amène à nous intéresser aux dates. Le banquet d'Agathon aurait eu lieu en 416, soit environs un an avant le départ pour l'expédition de Sicile, et à une date vraisemblablement rapprochée de celle de la mutilation des Hermès et de la profanation des mystères d'Éleusis¹⁹. Il semble que ce soit à dessein. Par le déroulement du dialogue lui-même²⁰, mais aussi à travers le jeu des dates et des époques, l'auteur paraît vouloir évoquer ces événements marquants. D'une part, l'expédition de Sicile, dont le projet avait été fortement défendu par Alcibiade auprès de l'assemblée²¹, et qui s'était avérée un véritable désastre

¹⁹ Cet aspect des choses ne doit pas être sous-estimé. Il serait à mettre en relation directe avec l'accent religieux que donne Platon au dialogue. Toutefois, dans le *Banquet*, ce sont les mystères d'Eros qui sont, non pas parodiés, mais dévoilés. Et ils sont dévoilés, non pas par Alcibiade, mais par Socrate.

²⁰ Strauss (2006, p. 36) pense que dans le *Banquet*, Platon nous révèle ce qui se serait réellement passé lors de cette nuit fatidique.

²¹ Cf. Thucydide, VI, 16-18.

militaire pour les Athéniens. D'autre part, les crimes et les impiétés qui survinrent peu de temps avant le départ de la flotte athénienne, pour lesquels Alcibiade fut accusé, puis forcé, en pleine campagne, de revenir à Athènes pour être jugé²². Or, à quelle date exactement devons-nous situer l'entretien entre Apollodore et ses amis? Vraisemblablement, aux environs de 404²³, soit plusieurs années plus tard, juste après la mort d'Alcibiade, alors qu'Athènes est sur le point de perdre la guerre.

Dans le *Banquet*, tout se passe comme si, après plusieurs années, un secret pouvait enfin être révélé; comme si un événement avait réveillé de vieilles histoires, des affaires non résolues qui avaient été considérées comme classées, mais qui hantaient encore l'esprit des gens jusqu'à ce jour. Il semble en effet que ce n'ait été que plus tard, à travers les anecdotes et les potins qui circulaient encore à l'époque sur Socrate, que cette histoire ait pu finalement être rendue publique. Et vraisemblablement, ce qui aurait éveillé ou déclenché soudainement toutes ces rumeurs et cette curiosité pour les événements d'une soirée aussi lointaine, ce qui aurait ressuscité ces souvenirs, ce serait encore Alcibiade, en l'occurrence la mort d'Alcibiade²⁴.

²² Il est bien connu qu'Alcibiade ne revint pas à Athènes, mais qu'il réussit à s'enfuir et qu'il pactisa alors avec l'ennemi. Sur cet épisode, cf. Thucydide, VI, 27-61; Plutarque, *Alcibiade*, 17-23.

²³ Concernant le problème de la datation de l'entretien entre Apollodore et ses amis, nous sommes enclin à suivre l'interprétation de Nussbaum (1986, p. 168-171) et Bloom (1996, p. 458), qui situent cette rencontre en 404, après la mort d'Alcibiade. Strauss (2006, p. 36) situe l'événement en 407, ne tenant pas compte du « plusieurs années » (172c), et Rosen (1968, p. 15, note 38), qui s'en remet à l'autorité de Rettig, avance aussi 407, sans plus argumenter sur ce choix.

²⁴ Nussbaum, 1986, p. 169-171.

Ainsi, la période que semble vouloir envisager Platon en situant l'action du *Banquet* à une date (416) rapprochée de celle de l'expédition de Sicile et le récit d'Apollodore à une date (404) où la mort d'Alcibiade serait retentissante, serait celle du lent déclin de ce fascinant personnage. Ce déclin accompagna étrangement celui d'Athènes dans la guerre contre Sparte. Autrement dit, Alcibiade plane au-dessus de toute la scène d'introduction comme un fantôme²⁵.

Dans l'*Éthique à Nicomaque*²⁶, Aristote évoque ce vieil adage de la sagesse grecque selon lequel on ne saurait juger un homme heureux tant qu'il n'est pas allongé sur son lit de mort – la mort « révélatrice », comme dirait Aubenque²⁷. L'idée est que le caractère, la valeur, la nature fondamentale d'une personne ne se révèle vraiment qu'au terme de son devenir intégral, son histoire étant prise du début à la fin. Ce qui est intéressant et ironique dans le *Banquet*, c'est que Platon situe la date de l'entretien entre Apollodore et ses amis à une distance précise de l'événement rapporté. Cette distance permet au lecteur de juger des attitudes et propos qui furent tenues lors du banquet en comparaison avec la vie, la carrière et même la fin que connurent les personnes concernées, elles-mêmes ignorantes²⁸ de ce que le destin leur réservait au moment d'émettre ces opinions.

²⁵ Cf. Finlay, 1994, p. 77: "It was the ghost of the dead Alcibiades, the one who existed as an inevitable historical consequence in the imagination of democracy, who finally reached out of Hades and removed the disturbing philosopher by death from Athens...".

²⁶ *Eth. Nic.*, I, 11, 1100 a 11.

²⁷ P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, P.U.F., 1962, p. 468.

²⁸ Alcibiade, comme les autres convives, est dans l'ignorance du sens que ses paroles seront appelées à prendre dans le contexte temporel et historique de ce dialogue. Il est aussi à

Des observations que nous venons de faire et du fait que le *Banquet* se présente comme une espèce de procès (comme nous le verrons à l'instant), il serait difficile de ne pas inférer que l'auteur ait eu l'intention, encore et toujours, de se porter à la défense de Socrate²⁹. De quoi accuse-t-on Socrate? Dans le *Banquet*, il est accusé d'*hybris*³⁰, bien que d'ordinaire il soit accusé à la fois de faire preuve d'impiété, d'introduire de nouvelles divinités dans la cité et de corrompre de la jeunesse³¹. Le *Banquet* évoque, en lui-même, mais aussi par le jeu des dates et par sa forme, le cas d'Alcibiade. Accusé d'impiété, traître au regard de la démocratie et du peuple athénien, ami ou amant de Socrate, Alcibiade a toujours été considéré par ses contemporains³² et par la postérité comme la preuve irréfutable que Socrate avait échoué dans son entreprise de réformer positivement la politique en formant de nouveaux législateurs³³. Dans le *Banquet*, c'est à ce préjugé, méprise ou malentendu que s'attaquerait Platon. Il nous inviterait à porter un jugement rétrospectif sur la relation qui lia ces deux personnages, en faisant des rapprochements entre les déclarations qu'ils firent lors de cette fête et la carrière et la fin qu'ils connurent respectivement par la suite.

remarquer qu'au moment où il s'exprime au banquet il est supposé être dans l'ignorance de ce que les autres ont dit avant lui, en son absence. Nous sommes donc appelés à entendre et à interpréter son discours en tenant compte de ces « échos » ou de ces résonances.

²⁹ Cf. Radcliffe, 2000, p. 277; et Gagarin, 1977, p. 34, note 48.

³⁰ Par Agathon (175e) ; puis par Alcibiade (215b; 219c; 221e; 222a), et, d'après Alcibiade, par les soldats lors de la campagne de Potidée (220b). Nous nous accordons avec Rosen (1968, p. xxxv) pour dire que, dans le *Banquet*, le thème central, ce n'est pas Éros, mais l'*hybris* de Socrate: "Thus the most important theme of the *Symposium* is the *hybris* of Socrates, as well as the problem raised by his peculiarly unerotic nature."

³¹ Cf. *Apol.* 24b-c; Bloom, 1996, p. 455; et Finlay, 1994, p. 72-79.

³² Cf. *Mém.*, 1, 2, 12-48.

³³ Cf. Finlay, 1994, p. 66-72.

Chapitre 2 : Le chant du cygne

Le discours d'Alcibiade vu comme une apologie de lui-même

2.1. La réincarnation d'Alcibiade dans le *Banquet*

L'entrée en scène d'Alcibiade dans le *Banquet* est spectaculaire. Il arrive à la toute fin, à l'improviste, complètement saoul. Notons ici que *symposium* (de *sun-posion*, boire ensemble) signifie littéralement beuverie en commun. Platon donne donc à son dialogue sur l'amour le nom de l'occasion qui le suscite : une fête, une beuverie.

La référence à l'alcool et à ses effets a une certaine importance. Le *Banquet* met en scène des hommes, qui, dans le privé, entre amis et dans la plus grande licence – ouverture d'esprit, liberté d'opinion et de parole sont de mise – échangent sur un sujet qui est à la limite de ce qui est admis par la morale et la loi. Il invite de ce fait à une certaine discrétion, mais aussi, dans les circonstances, à une certaine transparence et à une certaine franchise. L'atmosphère est à la confiance, aux confidences et à l'intimité. C'est pourquoi l'évocation de l'ivresse est tout à fait significative, bien qu'il ne s'agisse justement – ce qui est assez drôle en soi – que d'une évocation puisque personne ne boit pendant ce symposium, du moins pas avant l'arrivée d'Alcibiade. Ce dernier, faisant déjà exception à la règle, prononce, ivre, le

discours le plus intime, le plus personnel, mais aussi, selon toute apparence, le plus spontané et le plus sincère³⁴.

L'irruption d'Alcibiade au banquet joue un rôle qui s'apparente à celui du hoquet d'Aristophane. Il constitue une sorte d'intermède comique dans le dialogue. Comme Socrate, Alcibiade arrive déguisé. Il n'est pas déguisé en beau – il n'a pas besoin de feindre sa beauté –, mais en Dionysos. Platon se sert souvent, dans ses dialogues, de personnages pour représenter quelque chose : une opinion, une conception, un métier, une catégorie de personne. Dans le *Banquet*, Agathon et Aristophane représentent respectivement la poésie tragique et la poésie comique. Elles sont attablées avec la philosophie (Socrate), la médecine ou la technique (Ériximaque), la sophistique et la pédérastie (Pausanias), un jeune aristocrate ou lettré athénien (Phèdre), un disciple ou adorateur de Socrate (Aristodème). Alcibiade, lui, représenterait à la fois la politique, Dionysos par son accoutrement (ivresse, comédie et tragédie), et aussi – il convient de le souligner – lui-même, sa propre personne. De tous les personnages des dialogues, c'est le plus vivant, le plus réel.

Le *Banquet* fait bel et bien apparaître un Alcibiade en chair et en os. Il est réincarné, pour ainsi dire, sous les traits qui sont les siens (beauté splendide, noblesse, éloquence), mais aussi comme un personnage qui fait rire. Il arrive accompagné par la musique et les chants d'un *kômos* (212c). En même temps, il faut se rappeler qu'il représente l'esprit de la tragédie. Par son destin bien

³⁴ Cf. Scott, 1996.

connu, mais aussi par le ton de son discours et de ses paroles, il attire la pitié, sinon la sympathie³⁵. Le discours d'Alcibiade est une rare occurrence, sinon la seule, dans son œuvre où Platon donne à un personnage la chance de s'ouvrir complètement le cœur, de dire en son nom, pour lui-même et pour sa propre délivrance, ce qu'il ressent³⁶. Quand il nous fait le témoignage et l'aveu des sentiments et de la relation qui l'unit à Socrate à travers le portrait qu'il en dresse, Alcibiade plaide et comparaît, pour ainsi dire, en personne. Dans ce qui suit, nous tenterons de démontrer que c'est en fait pour défendre sa propre cause.

2.2. Le portrait de Socrate

Nous voici donc parvenus au cœur du sujet. Alcibiade ne fait pas l'éloge d'Éros, mais de Socrate. À cette fin, il va surtout tenter d'en dresser le portrait au moyen d'images, d'exemples et d'anecdotes (215a). Mais ironiquement, il se retrouve par là même à devoir confesser et décrire aux autres convives l'amour et l'étrange attraction érotique qu'il eut pour le philosophe, et aussi la honte et l'humiliation qu'il eut à essayer au terme de cette aventure.

³⁵ Cf. Bacon, 1959, p. 426.

³⁶ Platon se sert d'Alcibiade pour faire le portrait de Socrate. Mais, ce faisant, il se trouve à faire aussi un portrait, qui restera mémorable, d'Alcibiade. Bien évidemment, Platon, dans le *Banquet*, immortalise Socrate ou une certaine image que nous avons de Socrate. Mais, du même trait, il réussit à immortaliser Alcibiade. Cf. J. De Romilly, 1995, p. 29.

Alcibiade est surpris, ou plutôt terrorisé, lorsqu'il constate qu'il s'est assis juste à côté de Socrate, par accident, sans avoir pris auparavant conscience de sa présence au banquet (213b-c). Socrate lui apparaît tout d'un coup comme par magie, comme un démon qui semble le poursuivre inlassablement et se manifester à l'improviste pour le harceler et le persécuter de plus belle avec ses regards graves, son silence austère et ses questions incisives. Mais étant comme on sait sous les effets de l'alcool, Alcibiade se sent peut-être le courage et l'honnêteté de dire enfin, devant tout le monde, tout ce qu'il a à dire sur le compte de Socrate, et de le faire sans cérémonie, sans compromis, sans détours, sans gêne et sans honte.

Son éloge de Socrate doit être vu sous deux angles. D'abord, comme une sorte de déclaration ou d'aveu : il s'apprête à dire des choses qu'il ne voudrait pas divulguer en temps normal, mais qui, dans les circonstances, peuvent et doivent être dites. Ensuite, tel qu'il le dit lui-même avant d'amorcer son discours, comme une sorte de règlement de compte, de vengeance. En louant Socrate et en faisant son portrait, Alcibiade entend « s'attaquer à ce personnage et lui infliger la punition qu'il mérite » (214e), et ainsi revenir définitivement sur ses « concessions passées » (216b)³⁷. Il va expliquer pourquoi, désormais, il ne se sent plus honteux face à Socrate, au moment même où il s'apprête à commettre les crimes et les trahisons qui bientôt le rendront tristement célèbre.

³⁷ Allusion probable à l'*Alcibiade* où, soumis au questionnement de Socrate, le jeune Alcibiade reconnaît qu'il manque de connaissances et de compétence pour gouverner et, plus profondément encore, qu'il ne se connaît pas et ne sait pas comment prendre soin de lui-même, de sorte qu'il a besoin d'éducation. Cf. Friedländer, 1958, p. 140.

Une première chose attire l'attention dans le portrait ou la caricature qu'Alcibiade fait de Socrate : la fameuse comparaison avec les statuettes de silène (215a-b). Elle vise à illustrer la double nature du philosophe, l'opposition entre sa beauté d'âme intérieure et son apparence extérieure peu engageante – sa laideur physique. Cette image constitue en même temps une sorte de fil d'Ariane qui relie ensemble les diverses parties du discours. Alcibiade s'en sert à plusieurs reprises. Notamment vers la fin de son discours (221e-222a), il oppose l'apparence ridicule ou vulgaire des paroles de Socrate à leur contenu véritable et aux beautés qu'elles recèlent. Ailleurs, il accuse Socrate de se donner l'apparence de celui qui pourchasse et qui aime, alors qu'il serait plutôt celui qui est pourchassé et qui est aimé (216d). Ainsi, nous observons une récurrence de la métaphore du silène dans le discours d'Alcibiade, qui sert à illustrer la double nature des discours de Socrate – leur face cachée –, de même que le caractère ambigu et paradoxal de son attitude et de son comportement envers les choses érotiques³⁸.

Une autre chose attire l'attention, à savoir le pouvoir enchanteur et purificateur (cathartique) des discours de Socrate, qu'Alcibiade évoque à travers la comparaison avec le musicien Marsyas (215b-e). Socrate ressemble à Marsyas de trois manières : premièrement, en raison de son arrogance et de son

³⁸ Cf. Radcliffe, 2000, p. 274.

*hybris*³⁹, dans la mesure du moins où cette ressemblance semble suggérée par le contexte et l'enchaînement du texte; deuxièmement, par son apparence physique, qui est celle d'un satyre; et, troisièmement, par l'effet qu'auraient ses discours sur l'âme humaine. Sans avoir à jouer d'un instrument ou à s'accompagner de musique, Socrate, par ses simples paroles, a un effet semblable à celui que la tragédie a sur les spectateurs. Ses discours bouleversent, troublent et attirent irrésistiblement ceux qui y prêtent l'oreille (215e), en suscitant chez eux un sentiment de honte ou de culpabilité (216a-b). Tout comme les airs divins de Marsyas révèlent ceux qui ont besoin des dieux et d'initiation (215c), ainsi les discours de Socrate font découvrir ceux qui aspirent à la sagesse et à la vertu.

Selon Alcibiade, un autre aspect qui marque la ressemblance entre les paroles de Socrate et la musique de Marsyas est que l'auditeur ou le spectateur ressent leur effet qu'il les entende directement ou par l'intermédiaire d'un interprète ou d'un narrateur, fût-il médiocre (215d). Il est frappant qu'Alcibiade insiste, dans ce passage, sur le fait que les discours de Socrate, à l'instar des airs composés par Marsyas, conservent toute leur beauté même s'ils sont mal rapportés. Cela fait écho à ce que nous avons dit plus haut sur la forme et le recours au style indirect. En appliquant ce principe à l'interprétation de la structure narrative du *Banquet*, cela pourrait laisser croire que Platon, somme

³⁹ Marsyas était reconnu dans la mythologie comme un exemple d'*hybris*. Il eut l'arrogance de vouloir s'élever au-dessus de son rang, en l'occurrence de vouloir s'égalier aux dieux. Il défia présomptueusement Apollon dans un concours de musique, démontrant ainsi qu'il croyait être meilleur musicien que lui. Cf. Gagarin, 1977, p. 31.

toute, accorderait un certain crédit au rapport d'Apollodore en dépit de la médiocrité, de l'exubérance et du fanatisme qu'il prête par ailleurs à ce personnage. Le compte rendu d'Apollodore serait en quelque sorte fidèle, ou plutôt ne saurait être tout à fait infidèle, à la sagesse et aux paroles de Socrate.

Pourtant, à bien y voir, il y aurait fort à douter que tel soit le cas. Car d'une part, une telle conception des discours de Socrate reviendrait à leur attribuer une propriété qui caractériserait davantage les discours de certains sophistes ou logographes, comme par exemple ceux de Lysias dans le *Phèdre*, soit celle d'avoir toujours le même effet et d'être incapables de s'adapter à l'auditoire, d'engendrer de nouvelles idées ou de s'implanter de façon vivante et créative dans l'âme de ceux qui l'entendent. Bref, ce serait des discours stériles qui ne répondraient pas aux questions et qui seraient incapables de se défendre⁴⁰. Et d'autre part, comme nous le verrons, cette conception entrerait en contradiction avec le type de connaissance et de sagesse qu'incarnerait Socrate, lequel ne reposerait pas sur une doctrine ou sur un dogme, mais consisterait plutôt à admettre sa propre ignorance, à chercher et à se remettre en question. Ainsi, on ne saurait dire que les discours de Socrate conservent leur effet même s'ils sont mal rapportés, puisqu'ils ne peuvent être figés dans une formule définitive et que, par conséquent, il ne sert à rien de tenter de les mémoriser par cœur, de les écrire ou de les répéter.

⁴⁰ Cf. *Phdr.* 275d-e; 276e-277a.

2.3. L'entreprise ratée de séduction

Dans la seconde partie de son discours, Alcibiade est amené à passer aux confidences. Toujours dans le but apparent d'établir et d'élaborer la ressemblance entre Socrate et les statuettes de silène, il nous raconte comment il en tomba amoureux; comment il fut flatté, puis dupe, de cette apparence de désir⁴¹ (216d) que lui manifestait Socrate en tentant de le séduire (217b-219e); et comment il fut vexé, mais en même temps ému et rempli d'admiration, par le fait qu'en réalité Socrate ne désirait pas sa beauté et qu'il était inébranlable à cet égard, car il n'était sous l'emprise d'aucun désir (216e), à part bien entendu le désir et l'amour du bien et de la vertu morale.

Alcibiade interprète le refus de Socrate de céder à ses avances, comme une forme de pureté, de modération, de tempérance (*sophrosyne*), de maîtrise de soi (*enkrateia*) (219d-e). Il tente par la suite d'illustrer ces mêmes vertus par des anecdotes qui relatent son courage, son comportement et sa très grande valeur en temps de guerre (219e-221c). Par contre, Alcibiade associe également le refus de Socrate à une forme d'arrogance, d'*hybris*. Il s'agirait d'une marque d'orgueil et de méchanceté de sa part, dans la mesure où il se ferait passer

⁴¹En effet, le satyre, auquel Socrate est comparé, est un personnage qui est en proie à de fortes passions érotiques. Il parcourt les bois à la recherche de nymphes et de dryades et il est représenté le plus souvent le sexe exposé et en érection. Tout comme il apparaît ignorant en surface, alors qu'il serait en réalité sage et savant, Socrate, extérieurement, est comme le satyre, car il semble irrésistiblement mu par ce genre de passion, mais intérieurement il est sage, modéré et continent et ne désire avoir de relations sexuelles avec personne, à l'exception peut-être de sa femme, Xanthippe.

volontairement pour ce qu'il n'est pas, qu'il tromperait les gens⁴² et se jouerait d'eux.

Il ne faut pas oublier non plus que le discours d'Alcibiade se veut aussi une mise en garde (222b), à cause de sa fin, bien sûr, mais également à cause de son entourage et des circonstances qui l'amènent. Il recommande aux *eromenoi* potentiels (Agathon, Euthydème, Phèdre, Charmides⁴³) de se méfier de Socrate et de sa philosophie, de ne pas se prêter à son jeu et de ne pas se laisser charmer par son amour apparent. Ils risqueraient autrement de finir vexés, humiliés, blessés par sa froideur et son indifférence réelle, qu'il camoufle cruellement en jouant le jeu de celui qui pourchasse, qui désire en principe avoir un commerce érotique, pédérastique, avec ces beaux jeunes hommes.

2.4. L'accent mis par Platon sur la pédérastie

Cette partie du discours d'Alcibiade nous amène naturellement à nous demander comment nous devons interpréter l'homosexualité dans le *Banquet*. Remarquons d'entrée que le terme « homosexualité » a ceci de problématique qu'il n'avait pas d'équivalent dans la langue grecque de l'époque et qu'à

⁴² Ce sens accordé au mot *hybris* revient souvent dans le *Banquet*. C'est notamment le cas au tout début, quand Socrate invite Aristodème et qu'il évoque le traitement, la subversion qu'Homère fait subir au proverbe (174b); ensuite, dans l'accusation portée par Agathon contre Socrate, alors qu'il dénonce son ironie, son ignorance feinte (175e); et enfin ici, à travers le portrait qu'Alcibiade dresse de Socrate. Cf. Gagarin, 1977, p. 25-26.

⁴³ Charmides était l'oncle maternel de Platon. La part qu'il eut dans l'épisode de la tyrannie des Trente est bien connue. Cf. *Mém.*, 1, 2, 12.

proprement parler l'homosexualité, au sens où on l'entend aujourd'hui, n'existait pas chez les Grecs. Ce qui existait et ce dont nous pouvons parler, par contre, c'est la pédérastie (*paidēraistia*). En vertu de cette pratique qui avait cours dans l'Athènes classique, un garçon (*pais*) pouvait avoir accès à un certain savoir, se voir communiquer une certaine excellence et recevoir une certaine éducation à travers la relation, l'échange ou le commerce érotique qu'il entretenait avec un homme d'âge adulte.

Dans ce genre de relation, c'était en principe l'adulte qui prenait l'initiative et qui faisait les démarches pour conquérir l'adolescent. Il en allait ainsi pour la relation physique comme telle : c'était l'adulte qui jouait la part active dans l'échange et qui en retirait seul une gratification. Dans la pédérastie, le garçon demeurait réservé et passif et ne devait éprouver ou manifester ni désir ni plaisir sexuel⁴⁴. C'était donc habituellement l'adulte qui était l'amant (*erastes*) et le garçon qui était l'aimé (*eromenos*).

2.5. L'inversion des rôles⁴⁵

Notre survol du discours d'Alcibiade nous conduit maintenant à l'un des aspects qui se sont révélés les plus importants et les plus frappants dans toute

⁴⁴ Cf. Dover, 1982, p. 71-72; 108-109; 130-133.

⁴⁵ L'inversion des rôles est un thème récurrent du *Banquet*. Il est d'abord évoqué à travers la relation entre Socrate et Aristodème; ensuite au sujet de celle qu'entretiennent Agathon et Pausanias (Cf. *Prot.* 315e), mais aussi Agathon et Socrate; et enfin, comme nous le verrons à l'instant, à travers la relation qui unit Socrate et Alcibiade. Cf. Radcliffe, 2000.

cette affaire : l'inversion des rôles. C'est Alcibiade qui finit par poursuivre Socrate, lui offrant sa beauté physique, le suppliant presque de la prendre en échange, dit-il, des beautés intérieures que contiendrait son âme (218c-d) et qui l'animent d'un étrange désir érotique pour lui. Socrate se fait passer pour l'amant, mais en réalité il est l'aimé. Nous assistons donc ici à une inversion de l'attribution habituelle des rôles dans la relation pédérastique, puisque Socrate, étant le plus vieux, devrait être celui qui en principe désire et poursuit Alcibiade, et Alcibiade devrait être celui qui attire passivement Socrate.

Alcibiade parle de morsure. Il a été éveillé, frappé, mordu par les discours de Socrate. Ils lui inspirent un désir, une fascination et une attraction de type érotique (215e). Comment donc interpréter ce phénomène de l'amour qu'inspire Socrate à Alcibiade et à ces jeunes garçons ou adolescents qui font la convoitise d'hommes faits, tel que Pausanias, à cause de leur beauté, de leur talent ou de leur rang social?

Il y aurait certes, au départ, la teneur philosophique, la sagesse que contiendraient les discours de Socrate et qui laisserait entrevoir, au dire d'Alcibiade, la beauté intérieure et véritablement divine du philosophe. Dans une perspective platonicienne, l'âme de Socrate est si belle qu'elle susciterait spontanément le souvenir et le désir de la beauté et du bien chez ceux de ses auditeurs dont l'âme aurait gardé souvenir de la beauté intelligible⁴⁶. Comme l'amant de Diotime, ils confondraient pour ainsi dire Socrate avec l'objet réel

⁴⁶ Cf. *Phdr.* 251a-252b.

de leur émoi et de leur désir. Ils croient qu'ils aiment Socrate alors qu'ils aiment la beauté intelligible et le bien. Il y a quelque chose d'irrésistible, de démesuré, voire de maniaque, dans le genre de transport qu'ils éprouvent – pensons à Apollodore. Ils manifestent aussi une sorte d'égoïsme et de jalousie, une réelle volonté de posséder l'aimé, de l'avoir pour eux seuls. Ils mangeraient Socrate s'ils le pouvaient, ils le tueraient pour être enfin tranquilles (216c), à défaut de pouvoir assouvir ce désir jaloux ou de pouvoir s'arracher à cette attraction et à cette soumission. Nous y reviendrons plus loin.

Outre la dimension du charme et de l'érotisme de Socrate, il y aurait aussi le désir et la curiosité causés par le fait que le philosophe n'a pas peur de montrer à ceux qui acceptent de l'écouter ou de parler avec lui qu'ils sont vraiment. Ils se voient dans les yeux de Socrate comme dans un miroir⁴⁷ qui fait disparaître tous les voiles et les sophismes qui constituent leur personnalité et forment l'idée qu'ils ont d'eux-mêmes. Ils aiment Socrate et ils sont irrésistiblement attirés et obsédés par lui non seulement parce qu'ils voient en lui la vérité, mais aussi parce qu'il leur fait découvrir leur vérité. Il leur inspire la honte et, par un retour paradoxal, c'est aussi pour cela qu'ils l'aiment. Cet étrange mélange d'attraction et de répulsion, qui caractériserait la fascination que Socrate exerce sur certaines personnes, apparaît clairement dans le cas d'Alcibiade. Ce dernier affirme, d'un côté, qu'il se sent pris en esclavage par Socrate et ses discours (219e) et, de l'autre, que, comme Ulysse face au chant des sirènes, il doit fuir et se boucher les oreilles s'il ne veut pas y rester en

⁴⁷ Cf. *Phdr.* 255d; *Alc.* 132e-133c.

succombant à son envoûtement et en passant le reste de sa vie assis à côté de lui à l'écouter (216a).

Remarquons enfin que l'instigateur de cette inversion des rôles semble être Socrate lui-même. Il se fait passer pour un amant, mais ne se déclare jamais ni ne succombe à la beauté de quiconque. Cela a pour effet de piquer l'orgueil de ses « victimes », de provoquer et d'entretenir chez elles une sorte de curiosité ou d'intérêt qui se transforme parfois en désir amoureux. Il s'agit d'un truc vieux comme le monde, dirons-nous. On en retrouve d'ailleurs la mention explicite dans le *Lysis*⁴⁸, alors que Socrate recommande à son ami Hippothalès de ne pas vanter les jeunes gens, de les ignorer en quelque sorte, pour qu'ils ne deviennent pas trop fiers et difficiles à charmer en conséquence.

Ce comportement du philosophe est tout à fait surprenant, et il a une importance telle que nous nous y intéresserons de près dans les chapitres à venir. On s'attendrait à ce que Socrate se comporte à l'égard des plaisirs et de la beauté sensible comme à l'égard du froid, du danger ou de l'alcool : qu'ils lui soient indifférents et qu'il s'en moque au sens fort, c'est-à-dire qu'il ne s'en préoccupe guère ou nullement. Alors pourquoi se prête-t-il, du moins en apparence, à ce petit jeu, à ces plaisanteries et moqueries mesquines? Pourquoi s'intéresse-t-il ou feint-il de s'intéresser ainsi à Alcibiade et à tous ces autres jeunes hommes en prétendant qu'il est émerveillé et attiré par leur beauté alors qu'il n'en serait rien en fait? Dans le *Banquet*, c'est l'analyse et l'élucidation de

⁴⁸ Cf. *Lys.* 205a-b.

ce comportement de Socrate qui devraient nous fournir la clé ou l'élément de preuve nous permettant de juger de la culpabilité de Socrate en ce qui regarde l'échec ou la corruption d'Alcibiade.

2.6. Le jugement de Dionysos

Avant de se présenter au banquet, Socrate reste immobilisé plusieurs heures devant le porche du voisin, perdu dans ses pensées. Il se fait attendre et désirer par son hôte. Lorsqu'il arrive finalement au banquet, Agathon le prie de venir s'asseoir à ses côtés, de manière à pouvoir, à son contact, profiter de la sagesse qu'il vient d'acquérir au cours de sa méditation. Socrate de répondre :

« Ce serait une aubaine, Agathon, si le savoir était de nature à couler du plus plein vers le plus vide, pour peu que nous nous touchions les uns les autres, comme c'est le cas de l'eau qui, par l'intermédiaire d'un brin de laine, coule de la coupe la plus pleine vers la plus vide. S'il en va ainsi du savoir aussi, j'apprécie beaucoup d'être installé sur ce lit à tes côtés, car de toi, j'imagine, un savoir important et magnifique coulera pour venir me remplir. Le savoir qui est le mien doit être peu de chose voire quelque chose d'aussi illusoire qu'un rêve, comparé au tien qui est brillant et qui a un grand avenir, ce savoir qui, chez toi, a brillé avec un tel éclat dans ta jeunesse et qui, hier, s'est manifesté en présence de plus de trente mille Grecs⁴⁹. »
(*Banq.* 175d-e).

Décelant l'ironie derrière cette remarque, Agathon rétorque que Socrate est un insolent, qu'il est coupable d'*hybris*, et qu'ils feront bien valoir leur droit à la sagesse un peu plus tard devant Dionysos.

⁴⁹ Platon, *Le Banquet*, présentation et traduction inédite par L. Brisson, Paris, Flammarion, 1998, p. 92. Toutes les citations du *Banquet* sont tirées de cette traduction.

Cette prédiction se réalise de diverses façons dans le *Banquet*. Par exemple, lorsqu'Alcibiade se présente, il arrive déguisé en Dionysos et couronne Socrate pour sa sagesse et ses discours. Et à la fin, dans l'épilogue, Socrate vainc Agathon et Aristophane parce qu'ils ont trop bu et ne peuvent plus lui tenir tête. C'est, en quelque sorte, devant ou à cause de Dionysos qu'il se montre supérieur aux deux poètes. Nous retrouvons donc annoncés et résumés dans l'introduction et dans la conclusion du récit d'Apollodore les principaux thèmes du *Banquet* : l'ironie de Socrate et son ignorance; son *hybris* et son arrogance; sa résistance et sa modération; enfin, ce qui est central, sa façon particulière de rechercher ou de refuser, d'attirer ou de rejeter la compagnie et l'amour des autres – son érotisme propre.

Tout cela nous ramène au caractère apologétique du *Banquet*, que nous avons souligné antérieurement. Il y a d'abord un rapprochement à faire entre l'*Apologie de Socrate*, qui rapporte les accusations et le procès qui ont mené à la mise à mort de Socrate, et le *Banquet*, où son activité d'éducateur – son attitude en tant qu'*erastes* – est décrite et racontée par quelqu'un qui, selon toute apparence, serait autorisé à le faire. Ensuite, l'entrée en scène d'Alcibiade dans le *Banquet* comporte certaines similitudes avec son intervention dans le *Protagoras*⁵⁰. Dans le *Protagoras*, Alcibiade intervient pour se porter à la rescousse de Socrate en coupant la parole à Hippias, qui s'apprête à exposer son interprétation de la chanson de Simonide⁵¹. Dans le *Banquet*, Alcibiade

⁵⁰ Cf. Strauss, 2006, p. 37 et 291.

⁵¹ Cf. *Prot.* 347b.

arrive au moment précis où Aristophane est sur le point de répliquer à Socrate (212c), qui s'en est pris dans son discours à sa définition d'Éros (205d-e). Ainsi, dans le *Banquet*, Socrate serait l'accusé et Alcibiade comparaitrait, à titre de témoin ou de juge, pour le défendre et le sauver.

Le discours d'Alcibiade s'annonce donc comme un plaidoyer en faveur de Socrate. Son éloge ou son apologie du maître de philosophie viserait à le disculper implicitement des accusations d'impiété et de corruption de la jeunesse qui ont pesé, ou plutôt qui allaient peser, contre lui lors de son procès de 399. Pourtant, en dépit de cela, le discours d'Alcibiade se veut en même temps un acte d'accusation, un jugement et une condamnation de Socrate. L'homme politique accuse le philosophe de l'avoir déshonoré et corrompu par son insolence, son arrogance, son *hybris*⁵². C'est surtout sur cet aspect que nous allons nous attarder dans la suite.

Dans le *Banquet*, ce n'est pas Protagoras⁵³ qui *sort de sa tombe* pour se défendre lui-même. C'est Alcibiade qui, pour ainsi dire, a le privilège de revenir de l'Hadès devant ce jury⁵⁴ que constituent ensemble les lecteurs, Glaucon, les amis d'Apollodore et les invités du symposium. D'une part, il vient se défendre contre les accusations que la postérité allait élever – et même

⁵² Cf. Strauss, 2006, p. 310; et Bloom, 1996, p. 538.

⁵³ Cf. *Tht.* 166a-168c.

⁵⁴ Alcibiade ne cesse depuis son arrivée d'assurer aux autres convives qu'il dit la vérité (213a, 214e, 217b, 217e). C'est bien là le langage de quelqu'un qu'on appelle au banc des accusés ou qui est appelé à comparaître dans un procès. Aussi use-t-il de formules telles que « sous la foi du serment (215d) », « messieurs les juges... je vous le jure (219c) », « je produirai des témoins (215b) ».

que l'actualité élevait – contre lui. D'autre part, il veut justifier le comportement qu'il eut, en tant qu'*eromenos*, envers Socrate. Or, comme nous venons de remarquer, c'est surtout en accusant qu'il se défend⁵⁵.

Alcibiade se justifie devant le lecteur et la postérité de s'être montré infidèle à Socrate et à la philosophie par ses trahisons, ses excès et ses vices. Il s'excuse en accusant Socrate de s'être joué de lui, de l'avoir charmé pour ensuite se moquer de sa beauté et de l'admiration qu'il avait pour lui en refusant d'entretenir une relation pédérastique avec lui. C'est ce refus qui aurait définitivement dissuadé Alcibiade de choisir la voie de la vertu plutôt que celle du vice⁵⁶. On le voit aussi avouer et se disculper devant les autres convives d'avoir été impudique et d'avoir joué la part active dans cette inversion des rôles dont il a été question plus haut⁵⁷. Il plaide la cause d'un pauvre jeune homme naïf dont la seule faute fut d'avoir voulu se donner à un amant qui, ne tenant pas promesse, aurait refusé et se serait ironiquement déclaré inapte à le rendre meilleur en fin de compte⁵⁸.

Alcibiade prétend connaître Socrate mieux que quiconque (216c-d) et affirme avoir réussi à percer son secret, sa vérité, son mystère. Dans le *Banquet*, tout se passe comme si c'était au tour de Socrate de se faire regarder, scruter, analyser et de se faire montrer, imposer l'image vraie de lui-même, dans le

⁵⁵ Cf. Scott, 1996, p. 102.

⁵⁶ Cf. Gagarin, 1977, p.34-35.

⁵⁷ *Banq.* 218b: « Car vous me pardonneriez ce qu'alors j'ai fait, et ce qu'aujourd'hui je dis. ». Cf. Rosen, 1968, p. 283.

⁵⁸ Cf. le discours de Pausanias (*Banq.* 180c-185c).

miroir que représente les yeux remplis de désir de son amant. Les rôles sont donc une fois de plus inversés : c'est maintenant au tour de Socrate d'être jugé et remis en question. Il est tenu devant ce tribunal d'assumer jusqu'au bout le rôle du beau, de l'aimé. Alcibiade, réincarné en Dionysos, donnera son verdict à propos de la sagesse et de l'érotisme de Socrate, compte tenu des accusations d'*hybris* et d'insolence qui pèsent contre lui en ces deux matières.

Disons enfin que nous sommes conviés à en faire autant. Ce qui nous avantage par rapport à Alcibiade, qui arrive sur le tard au banquet, c'est que nous avons eu la chance d'entendre au préalable non seulement Socrate, l'accusé lui-même, mais aussi les autres convives et leurs témoignages dans cette affaire qui concerne Éros, la sagesse et, bien entendu, la coutume et la loi. Car il s'agit bien d'un tribunal et d'un procès.

Chapitre 3 : Le mystère de Socrate

Ironie et arrogance contre sagesse et modération

3.1. L'apparence extérieure du Silène

Il faut maintenant interpréter l'attitude de Socrate, sa façon particulière de fréquenter les jeunes, d'être érotique. Que se passe-t-il entre lui et Alcibiade? Pourquoi se montre-t-il insensible ou indifférent à la beauté physique de cet adolescent qu'il cherche selon toute apparence à aider et qu'il fait figure d'aimer ou de désirer érotiquement? Remarquons d'entrée que, dans le *Banquet*, Socrate semble douter de deux choses: d'abord, qu'il détient une sagesse quelconque (175e; 219a) ; ensuite, dans l'hypothèse où il détiendrait effectivement la sagesse qu'on lui prête, qu'il soit avantageux pour lui de l'échanger contre des faveurs sexuelles (218d-219a). C'est dans ces termes qu'il décline l'offre d'Alcibiade :

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

Il est bien connu que Socrate a l'habitude de jouer le rôle de l'ignorant alors qu'il se révèle souvent être le plus savant et le plus sage, parfois même au détriment de ses interlocuteurs. Il fait figure d'être un simple ou un naïf, mais il réussit néanmoins à réfuter ses adversaires. Ce comportement est d'ailleurs souvent interprété comme une marque d'ironie, d'insolence ou d'arrogance par son entourage. Dans son célèbre article *The Paradox of Socrates*⁵⁹, G. Vlastos met en relief l'opposition entre deux dimensions du personnage de Socrate : d'un côté, son ignorance présumée, son ironie et sa façon somme toute critique et négative de s'entretenir avec les gens – sa pratique de l'*elenchos* ou de la réfutation; de l'autre, tel que mentionné dans l'*Apologie*⁶⁰, sa vocation ou son rôle de prophète de la raison qui s'investit d'une sorte de mission en voulant à tout prix exhorter autrui à la vie philosophique et à la vertu morale. Il y a indéniablement quelque chose de contradictoire entre, d'une part, son désir ou sa prétention de vouloir aider les autres à prendre soin de leur âme, ce qui veut dire, selon sa propre philosophie, apprendre ce qu'est la vertu, être à même de la définir; et, d'autre part, son aveu d'ignorance conjugué au fait qu'il a l'habitude de réfuter tout le monde, ce qui laisse la plupart de ses interlocuteurs perplexes, embarrassés, le plus souvent irrités ou humiliés⁶¹.

⁵⁹ Vlastos, 1971.

⁶⁰ *Apol.* 29d-e.

⁶¹ Nous verrons plus loin que la dimension ou le moment négatif dans la pédagogie de Socrate est une étape nécessaire, qui doit ensuite laisser place à une partie positive. Comment en effet peut-on apprendre, si on se considère déjà instruit? Comment se remplir de sagesse, si on est déjà plein de ses propres convictions et opinions? Cf. *Soph.* 229e-230e.

Ce comportement typique et, à certains égards, paradoxal de Socrate n'est pas sans rappeler la situation décrite par Alcibiade dans le *Banquet*. Au départ, Socrate charme Alcibiade en jouant le rôle de l'amant. Il se donne l'apparence de posséder un certain savoir et d'être intéressé à l'échanger contre certaines faveurs à caractère érotique ou sexuel, manifestant ainsi une sensibilité et un désir pour la beauté physique des individus. En fin de compte, cependant, il s'avoue ignorant et incapable de le rendre meilleur (218d-219a), et il décline froidement l'offrande que représenterait ici la beauté de son corps (219c-d). Alcibiade serait donc doublement victime de l'ironie socratique : il goûte à l'ignorance avouée, mais feinte, du philosophe; et il se trouve en même temps joué, tourné en ridicule par ses allures de faux amant, ou d'*erastes*. Comme nous avons vu plus haut, c'est justement cette façon qu'aurait Socrate de tromper, de dissimuler ses véritables dispositions ou intentions, qui aurait choqué Alcibiade et qui serait à l'origine de l'accusation d'*hybris* lancée contre le philosophe :

« Vous observerez en effet qu'un penchant amoureux mène Socrate vers les beaux garçons : il ne cesse de tourner autour d'eux, il est troublé par eux. D'un autre côté, il ignore tout et il ne sait rien, c'est du moins l'air qu'il se donne. [...] Laissez-moi vous le dire : que le garçon soit beau, cela ne l'intéresse en rien, et même il a un mépris inimaginable pour cela, tout comme il méprise le fait que le garçon soit riche ou qu'il possède quelque avantage jugé enviable par le grand nombre. Pour lui tous ces biens n'ont aucune valeur, et nous ne sommes rien à ses yeux, je vous l'assure. Il passe toute sa vie à faire le naïf et à plaisanter avec les gens. [...] Au vu des efforts que moi j'avais consentis, sa supériorité à lui s'affirmait d'autant : il dédaigna ma beauté, il s'en moqua et se montra insolent à son égard. » (*Banq.* 216d-e; 219c).

Le problème est donc bel et bien l'ironie de Socrate, qui se présente sous forme de feinte ignorance et de feinte attirance. Quelle est la pertinence de cette ironie? Quel est le but visé par tous ces détours et dissimulations? Les accusations portées par Agathon et Alcibiade sont-elles justifiées? Socrate n'est-il après tout qu'un insolent? Du moins, l'est-il de façon consciente, volontairement? Et si tel est le cas, pourquoi, en vue de quelle fin?

Avant de répondre à ces questions et de scruter l'ironie de Socrate, qui consisterait ici à camoufler une certaine forme de supériorité prenant la forme d'indifférence ou d'insensibilité, nous allons au préalable nous pencher sur la réalité même de cet aspect de la personnalité du philosophe, à savoir sa modération (tempérance : *sophrosune*), sa continence (maîtrise de soi : *enkrateia*) ou son autarcie (*autarkeia*). Plus précisément, nous tenterons de comprendre en quoi consisterait l'indifférence ou l'insensibilité de Socrate à l'égard de la beauté physique et du plaisir : est-il modéré, continent ou carrément insensible? Nous essaierons de mettre ce trait de caractère en relation avec sa philosophie – en l'occurrence avec son érotisme et sa pédagogie – telle qu'elle est exposée dans le *Banquet* à travers la théorie de Diotime.

Le temps est donc venu de nous intéresser au discours même de Socrate. Nous allons chercher dans sa philosophie de l'amour des éléments de solution à l'énigme entourant son comportement envers Alcibiade.

3.2. Les mystères d'Éros : la théorie de Diotime

Socrate amorce son discours en réfutant l'idée d'Agathon qu'Éros serait lui-même pourvu de beauté⁶². Il interroge le poète : « Est-il dans la nature d'Éros d'être l'amour de quelqu'un ou de quelque chose, ou de personne ou de rien? » (199d). Agathon ayant répondu qu'Éros est amour de quelque chose, Socrate lui demande aussitôt si celui qui aime et désire quelque chose aime en tant que cette chose lui appartient déjà ou en tant, justement, qu'il ne la possède pas et qu'il voudrait qu'elle devienne sienne (201a-b). Agathon est obligé de reconnaître que Socrate a raison : nous aimons et désirons ce qui nous manque. Socrate continue en revenant sur son discours, qui posait « qu'il ne saurait y avoir d'amour du laid » (201a). Cela lui permet de faire admettre à Agathon qu'Éros est amour ou désir du beau et que, par conséquent, il ne peut pas être beau, étant donné qu'on ne saurait aimer ou désirer ce que l'on possède déjà (201a-b). Le philosophe achève enfin sa réfutation en amenant son hôte à reconnaître qu'Éros est aussi privé de ce qui est bon, étant admis que ce qui est bon est nécessairement beau (201c).

À ce moment de l'entretien, comme s'il voulait épargner à Agathon d'avoir l'air simple à ses dépens, Socrate avoue que les arguments qu'il vient de faire valoir ne sont pas les siens mais ceux de Diotime, avec laquelle il aurait

⁶² Agathon fait l'éloge du dieu Éros en lui prêtant surtout les traits et le caractère de l'aimé, de l'objet du désir par excellence, mais aussi, dans une certaine mesure, ceux de l'amant, de celui qui désire et pourchasse. Ainsi, aux yeux d'Agathon, Éros serait, d'une part, le plus jeune de tous les dieux; il serait délicat, ondoyant et d'une parfaite beauté (196a). Et, d'autre part, il serait modéré, courageux, juste et savant (196c-e).

eu, dans le passé, le même échange (201d). Mettant ainsi fin à son entretien dialectique avec le jeune poète, Socrate poursuit en racontant comment Diotime le réfuta un jour, en lui faisant reconnaître que, dans la mesure où Éros se définissait comme désir de la beauté, il devait forcément en être privé. Par conséquent, Éros, sans être laid, ne pouvait être beau. De la même manière, celui qui recherchait la connaissance, sans être tout à fait ignorant, devait en un certain sens être dépourvu de ce qu'il recherchait (201e-202b).

Mais puisque les dieux sont heureux et qu'ils ne manquent ni de beauté ni de bonté, Éros ne saurait être un dieu. Il est un messager, un intermédiaire entre le monde des hommes et celui des dieux : c'est un grand démon (un *daïmon*, 202d-203a). Et Diotime de poursuivre en racontant l'origine d'Éros. Comme Pénia, sa mère, il est rude, malpropre, va nu-pieds, sans gêne, toujours pauvre et en manque de quelque chose (203c-d). Et à l'instar de Poros, son père, il est viril, résolu, ardent, chasseur redoutable et rusé, riche en expédients, à l'affût de ce qui est beau et bon. Passionné de savoir, Éros est un philosophe, un sorcier, un magicien et un expert, car il recherche la beauté et rien n'est plus beau que la sagesse et la vérité⁶³ (203c-204d). Ni mortel ni immortel, il est pauvre et mourant un jour, riche et plein de vie le lendemain.

⁶³ La méprise d'Agathon et de Socrate tient donc au fait qu'ils assimilent Éros à l'objet de l'amour et qu'ils l'imaginent sous les traits de l'aimé, alors qu'au contraire Éros est l'amant attiré par ce qui est beau, délicat, parfait et dispense le bonheur le plus grand (204c).

Une fois élucidée la nature d'Éros, Socrate demande à Diotime quelle est son action et en quoi consiste son utilité pour les hommes (204c). Par une série de passages et de déductions, Diotime aboutit à l'idée qu'Éros, l'amour, serait en fait le désir de vivre éternellement. Pour y arriver, elle part du désir de la beauté éprouvé par celui qui en manque, interprété comme désir de se l'accaparer, et elle passe par l'assimilation de ce qui est beau à ce qui est bien. Cela conduit au désir de posséder les choses bonnes pour toujours, puis au désir d'être heureux. Diotime conclut en affirmant que ce que tous les hommes désirent, au fond, c'est vivre éternellement (204d-207a).

Le désir de la beauté, en somme, c'est le désir du bien, le désir du bonheur, lequel est réductible au désir d'être immortel. Car, en fin de compte, le type d'activités auquel se livrent ceux qu'on appelle spécifiquement « amoureux » (*erastai*) vise ce que Diotime qualifie d'« accouchement à terme » (206b). Sinon, on serait justifié d'appeler « amoureux » tous ceux qui poursuivent une certaine sorte de bien ou de bonheur, par exemple les richesses, la santé du corps ou le savoir (205d). Mais puisque l'homme, comme tous les êtres vivants, est individuellement mortel, son seul accès à une certaine forme d'immortalité repose sur l'immortalité de l'espèce, laquelle passe par la procréation (206e). Que ce soit sur le plan physique, philosophique, artistique ou politique, l'amour consiste en cette capacité et ce désir qu'ont tous les hommes d'engendrer un être ou une forme qui leur survivra :

« Parce que, pour un être mortel, la génération équivaut à la perpétuation dans l'existence, c'est-à-dire à l'immortalité. Or, le

désir d'immortalité accompagne nécessairement celui du bien, d'après ce que nous sommes convenus, s'il est vrai que l'amour a pour objet la possession éternelle du bien. De cette argumentation, il ressort que l'amour a nécessairement pour objet aussi l'immortalité.
 » (*Banq.* 206e-207a).

Le discours de Diotime se poursuit par certaines observations sur le comportement animal qui viennent renforcer l'idée que ce qui est le plus fort et le plus impérieux pour les êtres mortels, en terme de finalité et de désir, c'est l'éros, conçu comme désir d'engendrer et de laisser derrière soi un être nouveau qui perpétuera sa lignée dans l'espèce (207a-208b). Diotime est ainsi amenée à faire une série de considérations sur le changement, la destruction et la disparition de toutes choses, qui justifient la reproduction, la régénération et la conservation de ce qui risque à tout moment de disparaître et de sombrer dans l'oubli (207d-208b).

Cela se produit à tous les niveaux. Ainsi, tandis que certains hommes sont féconds selon le corps, d'autres le sont selon l'âme. Ils sont désireux et capables d'engendrer, à l'instar des poètes, des inventeurs, des législateurs, des politiques et des philosophes, une œuvre, une innovation, une découverte ou une institution qui leur survivra et leur vaudra d'être remémorés et honorés pour les temps à venir (208c-209d). Cette dernière forme d'immortalité, ajoute Diotime, est supérieure en dignité et plus efficace que celle qui consiste à avoir des enfants. Elle valut à Homère, Lycurgue et Solon qu'on leur élève des autels et qu'on les honore pour la postérité partout chez les Grecs comme chez les barbares (209d-e).

Alors que Diotime achève son énumération des différentes formes que peut prendre le désir d'être immortel, on assiste à un retour passager sur le thème initial, qui était le désir qu'engendre et suscite la beauté physique. En effet, pour ce qui concerne celui qui serait fécond selon l'âme, Diotime dit bien qu'il s'attache de préférence « aux beaux corps plutôt qu'aux laids » et que, « s'il tombe sur une belle âme, noble et bien née, il s'attache sur le champ à l'une et à l'autre de ces beautés. » (209b). Toutefois, son attrait pour la beauté physique demeure ici assez secondaire. Ce qu'il recherche en fait, c'est une belle âme qui saura le délivrer et l'aider, en le stimulant et en l'inspirant, à accoucher des discours et de la sagesse qu'il porte en lui, c'est-à-dire un jeune homme dont il entreprendra de faire l'éducation (209b-c).

Ainsi s'achève la première partie du discours de Diotime, qui a pour but de nous introduire aux mystères d'Éros. À ce point de l'exposé, la prêtresse marque une pose, défiant son apprenti de pouvoir la suivre plus loin, jusqu'au bout de cette initiation.

Une fois franchie cette étape préliminaire, on passe aux « grands » mystères d'Éros, c'est-à-dire à la fameuse échelle érotique, qui conduit le philosophe de l'amour suscité par la beauté sensible à la contemplation de la beauté elle-même. Les étapes de cette ascension sont à peu près les suivantes. D'abord il y a l'amour et le désir causés par la beauté d'un seul corps en

particulier. Ensuite vient la reconnaissance de l'équivalence ou de l'identité de la beauté qui se trouve dans tous les corps qui ont cette caractéristique d'être beaux. Puis on passe à l'amour de la beauté qui se trouve dans les âmes, dans les actions et dans les lois; de là, à l'amour de celle qui est présente dans les sciences et les occupations; et finalement à une science qui est unique et a pour objet la beauté en elle-même (210b-d).

Encore ici, on observe une sorte de réitération du thème de la beauté physique et de l'émoi qu'elle suscite. Mais elle ne sert qu'à décrire les premières étapes de cette montée dans l'échelle qui mène, par paliers successifs d'abstraction et d'universalisation, à l'amour de la beauté en elle-même et de l'intelligible. Dans cet élan persisterait le désir de vivre éternellement, ou de posséder le bien ou le bonheur éternellement, interprété ici comme un désir de procréer sur le plan intellectuel. Diotime mentionne alors que celui qui aura atteint le point où il accordera plus de valeur à la beauté de l'âme qu'à la beauté du corps désirera aussi enfanter de beaux discours en compagnie d'une âme admirable, afin de parfaire son éducation morale:

« Après quoi, c'est la beauté qui se trouve dans les âmes qu'il tiendra pour plus précieuse que celle qui se trouve dans les corps, en sorte que, même si une personne ayant une âme admirable se trouve n'avoir pas un charme physique éclatant, il se satisfait d'aimer un tel être, de prendre soin de lui, d'enfanter pour lui des discours susceptibles de rendre la jeunesse meilleure... » (*Banq.* 210b-c).

Or, l'atteinte du sommet de l'ascension n'impliquerait pas – pas nécessairement, en tout cas – qu'on veuille s'unir ou que l'on s'attache à un

individu en particulier⁶⁴, à la beauté de son âme ou de son corps. Le point culminant de l'échelle érotique consisterait, au contraire, à ne plus désirer (au sens de vouloir s'accaparer, de consommer ou de procréer en compagnie) et à ne plus s'émouvoir de la beauté qui se trouverait chez un individu en particulier, dans telle occupation ou dans telle science, mais plutôt à contempler la beauté intelligible elle-même et à s'unir à elle. Cette beauté n'est pas incarnée, particulière ou individualisée; elle n'est pas non plus soumise au changement; elle n'est pas sensible (210e-211b; 211e). À la vue de cette beauté, nous dit Diotime, le philosophe enfante non plus des images de la vertu, mais la vertu elle-même (212a). C'est à ce moment que la vie vaut le plus la peine pour lui d'être vécue (211d), et qu'il mérite au plus haut point d'être aimé des dieux et d'être appelé immortel (212a).

En récapitulant la théorie de Diotime, nous observons, en premier lieu, que le désir de la beauté est assimilé au désir d'obtenir et de posséder le bien – le bonheur – et qu'en fin de compte ce désir se réduit entièrement au désir d'être immortel, lequel est à son tour réalisé par la procréation. En deuxième lieu, nous remarquons que la forme de procréation privilégiée par Diotime dans son discours ne ferait plus intervenir la beauté physique ou ne lui accorderait que peu d'importance, puisque c'est selon l'âme qu'il serait préférable de procréer, d'être fécond. Enfin, en troisième lieu, dans l'ordre des « grands » mystères, nous sommes conviés à délaissier progressivement l'amour ou le désir que nous pourrions avoir à l'égard de la beauté sensible et de ses manifestations

⁶⁴ Cf. Cornford, 1950.

particulières ou individuelles au profit d'une autre forme de beauté, qui serait abstraite, intelligible, universelle, sans mélange et immuable. En changeant ainsi d'objet, le désir d'être immortel prendrait une nouvelle forme. De la procréation en compagnie d'une autre personne, on passerait à la contemplation de ce qui est parfait et éternel, c'est-à-dire de la beauté intelligible, à la vue ou en présence de laquelle le philosophe engendrerait non plus des images de la vertu, mais la vertu elle-même.

3.3. L'éros de Socrate : autarcie, modération et continence

Dans la première section du présent chapitre, nous nous sommes interrogé sur le paradoxe de Socrate, c'est-à-dire sur sa façon de paraître extérieurement attiré par la beauté physique des garçons alors qu'il serait, selon le témoignage d'Alcibiade, insensible ou modéré intérieurement (216d; 219d). Dans la deuxième section, nous nous sommes donc tourné vers son discours, vers son éloge du dieu Éros, afin d'y trouver une réponse à cette énigme qui concerne, pour une part du moins, son insensibilité face aux choses érotiques. Ayant complété notre revue des principaux éléments de la théorie de Diotime que Socrate expose, pouvons-nous maintenant répondre à la question de savoir en quoi consisterait surtout l'éros, le désir, le manque de Socrate dans le *Banquet*, ou, à l'inverse, en quoi consisterait son absence de désir, sa complétude ou sa modération?

Plusieurs commentateurs se sont penchés sur cette question. Où, précisément, devons-nous situer le philosophe parmi les différents niveaux ou les différentes formes que pourrait prendre l'éros selon Diotime? De façon générale, on note une ressemblance entre Socrate, tel qu'il apparaît d'habitude dans les premiers dialogues, et Éros, tel que Diotime le décrit à travers le mythe de ses origines. Comme Éros, le philosophe est un chasseur rusé, redoutable et riche en expédients, mais il est pourtant en quête et en manque, il désire impérieusement beauté et connaissance. Sitôt a-t-il trouvé ce qu'il cherchait qu'il le perd, sitôt a-t-il trouvé quelque issue ou réponse à ses questions qu'il retombe dans l'embarras, la perplexité et l'ignorance. Il est bien connu, en outre, que Socrate est pauvre, rude et malpropre, qu'il ne porte pas de sandales et qu'il dort ou qu'il médite sur le pas des portes.

À l'instar d'Éros, Socrate est donc l'amant philosophe. Il est en recherche, il est constamment en quête de beauté et de connaissance. Mais en quel sens faut-il entendre ici le désir de posséder la beauté? Et comment doit-on comprendre, au juste, le lien ou la réconciliation qui doit se faire entre éros et philosophie, entre amour de la beauté – en l'occurrence des jeunes garçons – et amour de la sagesse?

Il faut rappeler, à ce sujet, la tentative malheureuse de Pausanias de réconcilier ces deux désirs dans son précédent discours du *Banquet*. Pausanias

établit une distinction entre l'amant vulgaire, qui ne s'intéresserait qu'au sexe (181a-c), et l'amant céleste, qui aurait la capacité et la volonté de rendre son aimé meilleur (181c-e). Il veut ainsi justifier une certaine pratique correcte de la pédérastie et inciter les jeunes garçons à céder aux avances de l'amant lorsque la vertu morale ou la sagesse leur serait garantie en retour (184c-5; 185b-c).

Il se trouve, cependant, que la distinction que Pausanias tente de faire entre ces deux types d'amants ne l'aide pas vraiment à démontrer le bien-fondé de la pédérastie. Elle ne lui est d'aucun secours pour démontrer la nécessité d'un échange physique entre les deux partenaires si le but véritable de cette pratique – ce qui la rendrait noble et acceptable – était l'éducation morale du garçon qui en résulterait. Le problème est qu'au fond le bon et le mauvais *erastes* poursuivent tous les deux le même objet : la beauté physique de l'aimé. La seule chose qui les différencie réside dans le fait qu'à l'opposé de son vis-à-vis l'amant qui est inspiré par l'Éros ou l'Aphrodite céleste souhaite obtenir les faveurs de son aimé en échange d'une certaine éducation morale⁶⁵ qu'il prétend être à même et désireux de lui prodiguer.

Tout compte fait, ce qui préoccupe surtout Pausanias, bien qu'il semble éprouver une certaine gêne à le reconnaître, c'est le sexe. Le souci qu'il manifeste pour le garçon et pour l'amélioration de son âme se présente ensuite

⁶⁵ Cf. Vlastos, 1981, p. 22, note 63: "The Uranian Aphrodite of Pausanias' speech is not meant to rule out intercourse, but to restrict it to a context in which intellectual and spiritual values prevail."

de façon parallèle ou accessoire⁶⁶. Puisqu'il ne réussit pas à établir de rapport de nécessité ou de causalité entre ces deux termes, le discours de Pausanias nous laisse sans réponse à la question principale que pose cette pratique : en quoi le sexe serait-il un moyen qu'il faudrait privilégier en vue de l'éducation morale de l'aimé? Pourquoi, en effet, le véritable *erastes*, celui qui se soucie vraiment de l'âme de l'adolescent, ne se contenterait-il pas de lui enseigner la vertu sans que l'éros doive être impliqué dans cette relation d'amitié ou de maître à élève?

Socrate, lui, ne tombe dans aucune des deux catégories d'amants – vulgaire ou céleste – décrites dans le discours de Pausanias. Certes, il veut enfanter dans le beau. Il recherche une âme jeune et douée philosophiquement dont il entreprendra de faire l'éducation. Mais contre toute apparence, il ne serait pas intéressé, à en croire le témoignage d'Alcibiade, par l'attrait ou la monnaie d'échange que pourrait représenter la beauté physique de l'adolescent. Observons, en outre, qu'en dépit du fait que Socrate admirerait surtout la beauté morale des individus, le *Banquet* ne fait nulle mention d'un attachement ou d'une fidélité quelconque que le type d'éros préconisé à travers les paroles de Diotime rendrait nécessaire ou souhaitable.

⁶⁶ Pausanias fait accompagner ce souci et cette dévotion d'une sorte de promesse de fidélité. Il oppose la fidélité de l'amant céleste au caractère volage et inconstant de l'amant vulgaire. Il tente d'expliquer l'infidélité de ce dernier en évoquant le caractère changeant de ce qui serait l'objet de son désir, à savoir le corps et la beauté physique, qui est intrinsèquement éphémère et incertaine (181d; 183e).

À s'en remettre à la première partie de son discours, il serait raisonnable de croire que Socrate est animé, dans une certaine mesure du moins, par le désir de vivre éternellement, c'est-à-dire par « l'amour de la procréation et de l'accouchement dans de belles conditions » (206e-207a). Comme nous venons de remarquer, ce ressort du désir érotique expliquerait assez bien l'intérêt que manifeste Socrate à l'endroit des beaux jeunes hommes qui ont un certain potentiel. Socrate cherche soit à féconder leur âme (209b-c; 210c), soit à les assister dans la mise au monde de la sagesse dont leur âme serait grosse, soit encore à accoucher lui-même de merveilleux discours sur le bien et la vertu au contact de leur beauté (209a; 209c-e)⁶⁷. Telle est l'impression qui se dégage des dialogues. C'est aussi ce qu'il faisait dans la vie et, ironiquement, ce qui a fini par causer sa mort.

Sur la modération ou l'indifférence dissimulée de Socrate à l'égard des plaisirs d'Éros, il faut observer que le fait qu'il soit plein ou fécond selon l'âme, qu'il cherche à aider à accoucher ceux qui le sont ou qu'il privilégie ce genre de fécondité, de relation ou de procréation de quelque manière, ne fait

⁶⁷ Certains commentateurs (Radcliffe, 2000, p. 264-272) font remarquer qu'il y aurait plusieurs façons d'interpréter la métaphore de la procréation et de l'accouchement chez Platon, en tant qu'elle illustrerait un échange, une relation intellectuelle ou philosophique entre deux individus. Par exemple, la maïeutique telle qu'elle est exposée dans le *Thééthète* (*Tht.* 149a-152d) ne serait pas la même méthode que celle qui interviendrait dans le *Banquet*. En fait, même à l'intérieur du *Banquet*, on peut observer certaines variations dans la façon dont Diotime tente de caractériser l'activité ou l'amour philosophique en se servant de pareilles images. S'agit-il pour l'amant de produire, au contact de la beauté de l'aimé, des discours d'une certaine qualité, une œuvre qui assurerait l'immortalité à son génie? (209a ; 209c-e) Ou serait-il plutôt question pour lui de féconder et d'éduquer (209b-c; 210c), grâce à cette sagesse, l'âme de l'aimé, laquelle ferait à son tour de même avec une autre personne, et ainsi de suite, pour atteindre l'immortalité au sens généalogique, à travers une chaîne, une série de fécondations qui assureraient la survie et la continuité à ses pensées? Cf. *Phdr.* 276e-277a ; 278a-b; cf. *infra*, chapitre 4.

pas nécessairement obstacle à l'attrait qu'il pourrait avoir par ailleurs pour la beauté physique. Comme nous avons vu, la première partie du discours de Diotime n'exclut pas nécessairement l'amour de la beauté physique ou l'amour d'un seul individu⁶⁸. Ce n'est que dans la seconde moitié du discours qu'apparaît une bifurcation dans le propos, une sorte de dévaluation de l'amour ou du désir éprouvé pour telle beauté sensible particulière (210b-c) ou de l'attachement à un seul individu (210c-d) en faveur de l'amour de la beauté intelligible⁶⁹ :

« Après les actions, c'est aux sciences que le mènera son guide, pour qu'il aperçoive dès lors la beauté qu'elles recèlent et que, les yeux fixés sur la vaste étendue déjà occupée par le beau, il cesse, comme le ferait un serviteur attaché à un seul maître, de s'attacher exclusivement à la beauté d'un unique jeune homme, d'un seul homme fait ou d'une seule occupation, servitude qui ferait de lui un être minable à l'esprit étroit; pour que, au contraire, tourné vers l'océan du beau et le contemplant, il enfante de nombreux discours qui soient beaux et sublimes, et des pensées qui naissent dans un élan vers le savoir, où la jalousie n'a point part, jusqu'au moment où, rempli alors de force et grandi, il aperçoive enfin une science qui soit unique et qui appartienne au genre de celle qui a pour objet la beauté dont je viens de parler. » (*Banq.* 210c-d).

Plusieurs spécialistes se sont intéressés à la nette démarcation, dans le discours de Diotime, entre ce qu'on pourrait appeler les « petits » et les

⁶⁸ Nous aborderons la question de la compatibilité de l'éros de Socrate avec l'amour, le souci ou la fidélité pour une seule personne dans le prochain chapitre. Nous y traiterons alors du problème de la responsabilité du philosophe envers ses disciples et de son indifférence ou de son égoïsme apparent.

⁶⁹ Dans son article McGhee (1990, p. 258-272) souligne qu'en comparaison avec la *République*, le *Banquet* propose une conception beaucoup plus harmonieuse et stable de l'équilibre ou du rapport qui devrait exister entre les différentes facultés ou parties de l'âme : une « érotique de la tempérance ». Nous remarquons pour notre part, que le *Phèdre*, dans une optique qui se rapproche du point de vue adopté par Platon dans la *République* (*Rép.*, IV, 430e-431a-b; 441e-442d), décrit une théorie érotique qui préconise au contraire la continence. Il s'agit d'un équilibre fragile, obtenu par la force, entre le désir et la raison, où le désir de consommer la beauté de l'aimé doit être réprimé au profit d'une relation chaste qui n'admet pas de relation ou de plaisir physique (*Phdr.* 253c-256e).

« grands » mystères d'Éros. Se pose notamment la question de savoir si Socrate tel qu'il apparaît dans le *Banquet*, ou plutôt tel que nous le décrit Alcibiade dans son discours, s'est rendu jusqu'au niveau supérieur de l'échelle érotique (209e)⁷⁰. Si nous nous limitons aux « petits » mystères – l'éros comme désir d'immortalité au sens d'accouchement à terme – et aux premiers échelons de l'ascension que décriraient les « grands » mystères, nous pouvons croire que Socrate aime la beauté physique (209b), mais qu'il privilégie la beauté de l'âme (210b-c). Son intérêt principal serait de procréer intellectuellement en compagnie d'une belle âme, peu importe la manière exacte dont il faudrait entendre ou interpréter cette procréation.

Appliquée à la relation entre Socrate et Alcibiade décrite dans le *Banquet*, cette constatation signifierait que Socrate a une réelle attraction pour la beauté physique d'Alcibiade et que, par conséquent, il ne fait pas semblant de l'aimer ou d'admirer sa beauté. Mais elle voudrait dire également qu'il privilégie l'éducation de son âme et le développement de son potentiel philosophique et moral et, en même temps, qu'il considère comme immoral ou déplacé qu'un homme d'âge mûr profite d'un plus jeune dans le contexte d'une relation pédérastique. Dans la mesure où le fait de s'abandonner à son éros physique pourrait avoir des conséquences néfastes pour Alcibiade, entrerait en conflit

⁷⁰ Dans ce dernier passage, Diotime manifeste certains doutes quant à la capacité de Socrate de pouvoir la suivre plus avant dans cette initiation. Plusieurs commentateurs, tels que Cornford (1950), Markus (1971) et Vlastos (1981), l'interprètent comme un signe indiquant que la doctrine proprement socratique correspondrait aux « petits » mystères du discours de Diotime et que les « grands » mystères, eux, seraient une adjonction platonicienne à la théorie du maître. Mais qu'il en aille ainsi ou pas, cela ne règle pas vraiment ici la question distincte, que nous posions à l'instant, de savoir si le Socrate du *Banquet* s'est rendu au bout de l'échelle érotique, s'il est un initié des « grands » mystères d'Éros? Cf. Kosman, 1976, p. 59.

avec la pleine et juste expression de son éros philosophique et pourrait la compromettre, Socrate préférerait ne pas donner libre cours à ces désirs et se refuserait à consommer une relation physique avec lui⁷¹. Ainsi s'expliquerait le paradoxe ou le contraste entre son apparence extérieure et sa modération intérieure. Socrate admire et désire réellement la beauté d'Alcibiade, mais il aime encore plus sa beauté intérieure, et c'est pourquoi il refuse de céder à ses avances.

L'hypothèse voulant que Socrate ait réussi à se hisser au sommet de l'échelle érotique de Diotime va plus loin. Selon cette optique, il n'est plus attiré par la beauté physique ou morale d'un individu en particulier, mais qu'il n'aime, ne contemple et ne désire plus que la beauté elle-même⁷². Rendu à ce niveau, il ne s'agirait plus pour lui de contrôler ou de refouler un désir qui entrerait en contradiction avec le genre d'éros qu'il tente de privilégier et auquel il aurait rationnellement donné son assentiment. Il serait plutôt question de laisser libre cours à une sensibilité qui aurait été complètement transformée et qui n'entrerait plus en conflit avec son intellect ou sa philosophie. L'éros ou la sensualité de Socrate, selon cette hypothèse, serait en parfaite harmonie avec sa raison parce qu'il aurait fait l'expérience d'une beauté dont la valeur se serait révélée de loin supérieure à la beauté sensible. Il aimerait cette beauté et la désirerait par ailleurs érotiquement avec la même

⁷¹ Cf. *Phdr.* 254e-255a; 256b.

⁷² Telle est l'interprétation de Cornford (1950), de Gagarin (1977), de Vlastos (1981), de Nussbaum (1986) et de Rosen (1968).

énergie et la même intensité qui animait jadis son amour pour la beauté sensible⁷³.

Comment devons-nous, dans ce contexte, interpréter concrètement l'éros de Socrate dans le *Banquet*, et son refus des avances d'Alcibiade? Continence délibérée ou modération qui serait le résultat d'une transformation complète de sa sensualité et d'un renversement total de son échelle de valeur⁷⁴? À défaut de pouvoir trancher la question de façon définitive, nous exprimerons tout de même notre accord avec l'opinion suivante, exprimée par M. Gagarin⁷⁵ dans son article sur le *Banquet* : la ressemblance ou le parallèle entre Socrate et Éros ne pourrait être que partiel puisque, dans le *Banquet*, Socrate déroge sur plusieurs points à l'image du philosophe pauvre, laid, désireux et amant de la beauté et du savoir que représenterait Éros.

Socrate est ni plus ni moins la vedette, la *star* du *Banquet*. D'abord, parce qu'il s'est fait beau, s'étant exceptionnellement et inhabituellement apprêté pour l'occasion. Ensuite, parce qu'il est l'invité le plus attendu à cette fête. C'est certainement le sentiment qui habite Agathon, qui semble inquiet, puis impatient, de ne pas le voir arriver avec Aristodème. Également parce que Socrate est le seul personnage du *Banquet* (hormis Éros) dont quelqu'un fasse l'éloge pendant la réception (214b-d). Alcibiade le couronne (213e) en le proclamant le plus beau et le plus sage parmi les hommes. Enfin, parce que,

⁷³ Cf. Vlastos, 1981, p. 22-23.

⁷⁴ Cf. McGhee, 1990, p. 268-269.

⁷⁵ Gagarin, 1977, p. 22-37.

dans le *Banquet*, Socrate déclare qu'il connaît tout sur les choses érotiques (177d), lui qui d'habitude fait profession de ne rien savoir. Toutes ces raisons convergentes nous permettent d'avancer que Socrate est en quelque sorte la vedette et le gagnant du dialogue. Il déroge à l'image traditionnelle du philosophe : il est sage, il est beau, il est l'aimé et non l'amant.

Toute cette mise en valeur n'est pas sans importance. Socrate s'étant déclaré convaincu par le discours de Diotime, il n'est pas exclu, comme permettent de le croire son apparence et son allure inhabituelle dans le *Banquet*, qu'il soit parvenu au sommet de l'échelle érotique, c'est-à-dire à la contemplation de la beauté elle-même. Autrement dit, il est raisonnable de penser que Socrate ne désire plus la beauté physique ou morale d'un ou de plusieurs individus, mais qu'il aime et contemple la beauté absolue, éternelle, désincarnée et parfaite. Socrate serait donc sage, il serait beau et, donc, en un certain sens autarcique⁷⁶. Il n'a plus besoin d'aimer ou d'être aimé si, en suivant le schéma de Diotime, l'aimé – ou sa beauté – ne sert que d'intermédiaire ou de tremplin pour atteindre la contemplation de la beauté supérieure⁷⁷; ou si, selon le passage auquel nous nous référons dans son discours, l'aimé se réduit à un stimulus au contact duquel on peut atteindre une certaine immortalité en se délivrant de la sagesse dont notre âme serait remplie;

⁷⁶ On se souviendra ici de la logique du manque et du désir qui intervenait au début du discours de Socrate et de Diotime. Éros est d'abord interprété comme un mouvement vers l'appropriation et la possession, un désir d'avoir ce dont on manque. Si Socrate ne désire pas ou ne désire plus la beauté, c'est qu'il possède la beauté, qu'il est beau. Cf. Gagarin, 1977, p. 28; et Bloom, 1996, p. 547 et 549-553.

⁷⁷ Selon la terminologie du *Lysis* (219d), le *prôton philon* : ce en vue de quoi nous aimons et désirons tout le reste, ce que nous aimons comme une fin en soi.

ou encore, si son âme est à envisager comme un réceptacle, un sol fertile où pourrait s'enraciner et s'épanouir⁷⁸ une certaine vertu qui lui serait transmise ou communiquée.

Est-ce que cela signifie, dans le contexte du *Banquet*, qu'Alcibiade aurait raison d'accuser Socrate de pousser la mesquinerie et la dissimulation jusqu'à faire vraiment semblant de l'aimer alors qu'il n'en est rien en fait, qu'il n'a plus besoin de lui et qu'il ne désire plus sa beauté sous un quelconque rapport? Le problème ici demeure entier, que pose la prétention, mensongère selon Alcibiade, qu'aurait Socrate d'être amoureux ou attiré par la beauté de certaines personnes, et plus précisément par leur beauté physique⁷⁹. Le temps est donc venu d'essayer de comprendre le lien entre les deux aspects caractéristiques de la personnalité de Socrate : d'un côté, l'état dans lequel se trouverait sa sensualité (sa modération, sa continence, son autarcie) ou, plutôt, son *hybris* (le fait qu'il dissimule cette modération ou insensibilité); de l'autre, son ironie habituelle et sa manière d'enseigner la philosophie. Il ne faut pas oublier en effet que, si Socrate est comparé à Éros, c'est, entre autres raisons, parce qu'il est riche en expédients et parce qu'il est rusé et capable de tendre des pièges.

⁷⁸ *Banq.* 209b-d; 210c; *Phdr.* 276e-277a.

⁷⁹ Cf. Gill, 1990, p. 82; Vlastos, 1994, p. 60; et Radcliffe, 2000, p. 261-262.

3.4. *Hybris* et ironie : la pédagogie de Socrate

Dans l'hypothèse où Socrate serait réellement modéré ou indifférent face à la beauté physique, son comportement érotique, qui consiste à se jouer des autres, à les tromper en laissant croire le contraire, pose donc problème. Que savons-nous de ce recours à l'ironie chez Socrate? Quelle est la pertinence, l'utilité, la portée instrumentale de cet effet de langage ou de ce comportement dans sa pratique et son enseignement de la philosophie?

« L'ironie, selon Quintilien, est une figure de langage (ou trope), par laquelle 'il faut entendre le contraire de ce qui est dit'.⁸⁰ » Est-ce à dire que l'ironie serait une sorte de mensonge, qu'elle consiste à tromper délibérément quelqu'un par une manière d'agir ou de parler qui détourne les actions ou les mots de leur sens conventionnel en leur faisant assumer subrepticement une signification autre ou contraire? Bien sûr que non. Car, dans le sens où on l'entend aujourd'hui, l'ironie n'atteint son but que si l'on présuppose que la situation ou le contexte permet à la personne contre laquelle elle est dirigée de déceler sa présence, que par « oui » il soit convenu que l'on doive entendre « non ». Parler ironiquement n'est pas la même chose qu'induire en erreur, tout comme mentir et faire semblant sont deux choses différentes. Certes, mentir, c'est en quelque sorte faire semblant, mais faire semblant, ce n'est pas nécessairement mentir. On peut faire semblant sans avoir l'intention de tromper.

⁸⁰ Vlastos, 1994, p. 37; cf. Friedländer, 1958, p. 138.

Ainsi, on utilise l'ironie pour s'amuser, pour rire, pour taquiner ou se moquer; et le plus souvent pour blâmer, critiquer ou discréditer indirectement (avec élégance⁸¹) quelqu'un ou quelque chose. En laissant parfois en suspens la raison exacte de ce trait ou de cette critique, on place l'interlocuteur face à une énigme qu'il doit résoudre⁸². Quand l'ironie tourne à l'énigme, il y a risque qu'elle soit mal interprétée par l'auditoire. Mais ce risque constitue tout l'intérêt, l'essence même de ce type d'ironie. Dans ce cas, si l'auditoire se méprend sur la teneur de la remarque, ce n'est pas parce que l'ironie a pour but de tromper, mais plutôt parce que l'auditoire ne s'est pas montré à la hauteur ou digne de la question qui lui était adressée ainsi.

Strauss note que, dans l'ironie, il y a une certaine noblesse. L'ironie est le fait d'un homme qui est effectivement supérieur et qui affirme sa supériorité, mais avec tact, subtilement, discrètement, avec finesse, avec classe, avec goût⁸³. En effet, comme nous venons de remarquer, l'ironie ne saurait consister dans la dissimulation effective et totale de sa supériorité. Il n'y aurait en effet rien de compromettant, d'ironique ou de noble dans une supériorité qui ne serait aucunement manifestée. Autrement dit, quand on est ironique, on manifeste sa supériorité, mais de façon suffisamment subtile ou cachée pour qu'on ne puisse pas vraiment s'en faire tenir rigueur en public. On ne peut pas

⁸¹ Vlastos, 1994, p. 38: « La rebuffade personnelle ne passe pas les bornes de la politesse parce qu'elle s'agrémente d'une tournure spirituelle. ».

⁸² *Ibid.*, p. 38-39.

⁸³ Cf. Strauss, 2006, p. 46-47.

alors se faire accuser carrément d'être arrogant, faute de preuve évidemment, mais aussi en raison de la finesse ou de la civilité rattachée à l'ironie. L'ironie a donc des effets, mais elle demeure sans conséquence immédiate, sans danger, car elle ne donne pas vraiment prise à une réplique de la part de celui contre qui elle est dirigée.

Dans le cas précis de Socrate, le philosophe passe pour insolent ou arrogant et il attire la colère parce que, tout en se prétendant ignorant et en complimentant ses victimes pour leur grand savoir, il réussit en quelque sorte à les faire passer pour plus ignorants que lui avec ses questions et ses réfutations. Socrate fait comprendre à ses interlocuteurs qu'ils sont ignorants, ou plus ignorants que lui. Mais il le fait de façon détournée, sans leur dire explicitement : « Vous êtes ignorants. » Il fait semblant de ne rien savoir alors qu'il se révèle, au cours de l'entretien, être le plus sage et le plus savant. Son ironie consiste à entourer sa sagesse ou sa supériorité d'un voile, très mince, translucide, d'ignorance simulée.

L'*hybris* – l'insolence ou la démesure proprement dite – n'est pas du tout la même chose que l'ironie. Elle consisterait plutôt soit à prétendre à une certaine supériorité de façon violente⁸⁴ ou illégitime⁸⁵, soit, à ne pas ressentir le besoin de cacher cette supériorité, par une sorte d'impudence ou d'excès de

⁸⁴ Gagarin, 1977, p. 24: "*Hybristes* commonly designates a violent or insolent person, and we are not surprised to hear the word used, e.g., of Meletus in the *Apology* (26e8)."

⁸⁵ *Ibid.*, p. 25: "But *hybris* also developed other related meanings, including that upon which our own use of the word is based, namely a deed of excess, an attempt to rise above one's proper place, or (as Phaedra's nurse expresses it) 'the wish to be superior to the gods'...".

fierté. Ainsi, le discours d'Alcibiade permet de mettre l'*hybris* de Socrate en rapport avec sa résistance ou sa modération. Socrate est insolent aux yeux de certains parce qu'il ne souffre pas du froid, de la faim, de la peur du danger ou de la mort, ou ne manifeste pas qu'il en souffre; tandis qu'eux n'ont justement pas cette résistance, cette force ou ce courage. Ils le jalourent et croient qu'il tente de se moquer d'eux et de se montrer supérieur (220c). Socrate passe ici pour un insolent parce qu'il ne cache pas sa supériorité. Mais cette arrogance est purement extérieure, involontaire. Ce sont les autres qui perçoivent la modération ou la supériorité de Socrate comme de l'arrogance, et non Socrate qui tenterait de les rabaisser ou de les humilier en se montrant volontairement plus fort qu'eux⁸⁶.

Ce qui est intéressant dans l'accusation d'*hybris* lancée par Alcibiade contre Socrate concernant son érotisme, c'est qu'elle taxe Socrate d'insolence parce qu'il dissimule sa supériorité (216d-e), mais qu'elle assimile en même temps cette supériorité à une forme de résistance ou de modération de la part du philosophe (219d). Socrate ne montre ni ne laisse deviner à personne qu'il est intérieurement insensible aux plaisirs érotiques; il camoufle complètement sa modération sous un masque de lubricité et d'impudeur. Il faut observer ici que son comportement ne cadre nullement avec l'idée que l'on se fait généralement de ce qu'est l'insolence ou la démesure. Il ne cadre pas non plus avec ce qu'était l'*hybris* sexuel⁸⁷ aux yeux des Grecs de l'époque : un crime, un abus,

⁸⁶ *Ibid.*, p. 30-31.

⁸⁷ Cf. Dover, 1982, p. 52-53.

une attaque violente, une agression. Socrate est accusé d'*hybris* pour être exactement le contraire d'un agresseur sexuel, ou plutôt parce qu'il se fait passer pour un agresseur potentiel alors qu'intérieurement il n'est pas mu ou obsédé par ce genre de désir. Le seul trait ou la seule caractéristique de son comportement qu'il serait juste de tenir d'ordinaire pour de l'arrogance, c'est le fait qu'il se moque des autres en se donnant l'apparence d'être, ou en prétendant être, ce qu'il n'est pas⁸⁸, à savoir amoureux et désireux de leur beauté physique.

Ce qui motive Alcibiade à accuser Socrate d'*hybris* (215b; 219c; 221e) n'est évidemment pas le fait que ce dernier l'aurait agressé au sens propre. Alcibiade en a plutôt contre le fait que Socrate l'aurait induit, au départ, à croire qu'il avait un intérêt ou un désir érotique pour sa beauté, pour ensuite se moquer de sa beauté et se montrer froid ou indifférent face à elle le moment venu alors qu'elle lui était enfin offerte sur un plateau d'argent et que les rôles s'étaient inversés, le chasseur étant devenu celui qui était chassé⁸⁹. Ce qui frustre Alcibiade et atteint son orgueil, c'est de s'être laissé entraîner dans ce ridicule manège, cette mascarade où il est devenu bien malgré lui l'amant et où il se serait compromis en essayant activement d'échanger l'objet de sa fierté

⁸⁸ Cf. Gagarin, 1977, p. 32: "Here Socrates' *hybris* is linked directly to his superiority, which is also perceived as scorn and mockery..."; et plus loin, n. 44: "Plutarch (*Cato Maior* 7.1) concludes that Socrates is only hybriatic on the outside [...] But it is in fact the revelation of Socrates' true inner nature that supports Alcibiades' accusation of *hybris*, which refers not to Socrates' external erotic appearance but to the inner truth of his non-erotic nature, not to a sexual attack but to a sexual retreat."

⁸⁹ Le comportement d'Alcibiade corrobore la définition d'Éros comme chasseur redoutable et rusé, riche en expédients et tendeur de piège qu'on retrouve dans le mythe sur ses origines (203d).

contre la sagesse de Socrate. Alcibiade se sent naturellement déshonoré (*atimazein*⁹⁰) d'avoir joué le rôle de l'amant alors qu'il aurait dû être l'aimé (étant donné son âge). Mais il se sent surtout humilié par le fait que, d'une part, Socrate se soit moqué de sa beauté proprement dite, en lui accordant peu de valeur ou d'importance; et que, d'autre part, il se soit moqué de lui, de sa vanité, de la fierté qu'il attachait à sa beauté et de sa présomption qu'elle pouvait lui obtenir des autres tout ce qu'il voulait.

Tentons à présent de comprendre l'*hybris* de Socrate dans le *Banquet*, sa façon de faire semblant d'être épris de la beauté d'Alcibiade (selon ce dernier), par analogie avec son ironie habituelle, sa feinte ignorance. Il faut convenir d'entrée qu'en dépit des réactions négatives qu'elle suscite l'ironie de Socrate n'a pas principalement pour but de tromper ou de se moquer. Elle a une visée pédagogique, positive. De plus, son aveu d'ignorance n'est pas tout simplement faux : il cache aussi une vérité. Socrate est ignorant en un sens tout en étant sage ou savant en un autre sens. C'est-à-dire qu'il est ignorant, mais, contrairement à ses interlocuteurs, il sait qu'il est ignorant. C'est cette reconnaissance de sa propre ignorance qui constitue toute sa science. La sagesse de Socrate consiste donc en une certaine attitude intellectuelle – une recherche incessante de la vérité – bien davantage qu'en une doctrine ou une théorie positive, un dogme⁹¹.

⁹⁰ Cf. Dover, 1982, p. 131.

⁹¹ Cf. Friedländer, 1958, p. 143-144

Or, comme nous avons souligné à propos du maniement de l'ironie, la responsabilité de découvrir en quel sens Socrate est à la fois savant et ignorant incombe à l'interlocuteur. Tout comme il lui incombe de voir que Socrate ne fait pas seulement détruire, critiquer et ridiculiser, mais qu'il construit et enseigne tout en réfutant et en se moquant. Socrate nous fait signe, il nous invite à chercher avec lui et à nous remettre en question, mais il ne dit rien, par contre, sur la façon de nous y prendre et il ne donne pas d'indices supplémentaires sur l'interprétation qu'il faut donner à son comportement et à ses paroles. Son ironie n'a donc pas que des effets négatifs, et ne se réduit pas à une manière de se moquer des autres ou de leur dissimuler quelque chose. Mais sa réussite ou sa portée positive ne dépend pas uniquement de lui. Elle dépend encore et surtout de l'interlocuteur, de son caractère, de sa façon de répondre et de réagir à l'épreuve ou à l'énigme que constituent pour lui l'ironie et la réfutation.

On peut interpréter le comportement érotique de Socrate de façon analogue. On observe dans ce cas le même stratagème, mais inversé, ou plutôt doublé, utilisé avec une couche supplémentaire d'ironie. À Alcibiade, Socrate se présente d'abord comme s'il savait quelque chose et comme s'il était désireux d'échanger cette sagesse avec lui. L'orgueil et la fierté d'Alcibiade, qui étaient déjà gonflés, se trouvent flattés et confortés par le fait qu'il serait un

candidat privilégié et désigné pour recevoir cet enseignement⁹². Mais Socrate se déclare ensuite ignorant et peu intéressé à conclure cet échange.

Ainsi, l'éros de Socrate, tout comme l'ironie liée à son aveu d'ignorance, ne serait rien d'autre qu'une manière sophistiquée, raffinée d'enseigner. Il s'agirait d'inviter ses interlocuteurs à changer leur perspective, à se remettre eux-mêmes en question et à s'ouvrir à une tout autre conception de l'amour, de la vertu morale et de la sagesse. Socrate aime Alcibiade, il a un réel souci pour son amélioration morale. Seulement, il ne l'aime pas comme un amant ordinaire⁹³. Comme nous le verrons sous peu, l'amour auquel il tente d'initier Alcibiade serait à entendre d'une relation intellectuelle, philosophique, où seraient impliquées, d'une part, recherche et humilité et, d'autre part, collaboration, réciprocité et égalité. L'aveu d'ignorance et l'inversion des rôles en découleraient. Ils doivent être interprétés comme des moyens pédagogiques utilisés par Socrate pour conduire Alcibiade vers ce type particulier de relation et de sagesse.

Or, le problème de la relation entre Socrate et Alcibiade, est qu'en dépit du fait que le philosophe aime le jeune homme et qu'il soit bien intentionné à son endroit, il ne réussit pas à le lui faire comprendre et il échoue complètement à le persuader de changer de vie et de le suivre. Socrate laisse le fardeau et la responsabilité à Alcibiade de comprendre le sens de son ironie. Il ne lève pas le

⁹² Cf. Scott et Welton, 1996, p. 75.

⁹³ Cf. Friedländer, 1958, p. 140-142; Scott et Welton, 1996, p.74; et Halperin, 1986, p. 60-80.

petit doigt pour corriger l'élève qui se méprend sur ses intentions. Il le laisse fuir, frustré, convaincu qu'on s'est moqué de lui et qu'on a tenté de le déshonorer. De là, peut-être, le double échec : celui d'Alcibiade en tant qu'homme et celui de Socrate en tant que professeur ou amant. En dépit de ce que nous avons pu comprendre de la nature et du fonctionnement de l'ironie de Socrate, toujours est-il que certains interlocuteurs ou disciples ne semblent pas répondre à cette méthode selon les attentes. Ils sont échappés, perdus. En même temps, cet échec semblerait laisser Socrate indifférent ou, pour le moins, impuissant. Il ne fait rien pour renverser la situation, ces disciples repartent frustrés et ils ne sont pas convertis à la philosophie⁹⁴.

Cela complète notre analyse de la modération et de l'ironie de Socrate. Il est maintenant temps d'examiner le problème de la responsabilité du philosophe face au désintérêt ou au renoncement que finit par manifester Alcibiade devant la tâche de devenir meilleur⁹⁵. Nous avons vu que Socrate est l'instigateur de l'inversion des rôles, qu'il cherche activement à éduquer ou réformer ces jeunes hommes par la méthode de l'ironie. Il aurait donc une certaine responsabilité à leur égard, en tant qu'il se présente et s'offre à eux comme un amant, un guide et un professeur, un représentant de la sagesse et de la vertu morale, quelqu'un qui serait capable et désireux de leur enseigner quelque chose. Mais si sa méthode ne réussit qu'à provoquer la frustration, la

⁹⁴ Cf. Gagarin, 1977, p. 35.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 37.

honte et le mépris de la philosophie chez certains d'entre eux, la question de sa responsabilité devant leur échec en tant qu'élèves et, plus tard, en tant qu'hommes se pose inévitablement. Autrement dit, si Socrate échoue à réformer certains disciples, serait-ce un signe d'impuissance ou d'indifférence de sa part?

Chapitre 4 : L'égoïsme de Socrate

Le conflit entre l'amour-propre, l'amour du propre et l'amour du bien

Au chapitre 2, nous avons passé en revue les différents éléments du discours d'Alcibiade, de même que les motifs et le but visé par son éloge et son portrait de Socrate. En accusant Socrate d'*hybris* et d'ironie, Alcibiade cherche à se disculper. Il se disculpe évidemment de manière explicite de son comportement impudique à l'endroit de Socrate, de sa tentative délibérée de séduction. Mais, surtout, il se disculpe implicitement de ses trahisons et de son infidélité au regard de la philosophie.

Par la suite, au chapitre 3, notre intérêt s'est porté du côté de l'éros de Socrate. Nous avons fait ressortir, à l'intérieur de sa philosophie, deux éléments qui nous ont permis de comprendre son comportement envers Alcibiade : sa modération et son ironie. La modération de Socrate, l'état de sa sensualité, en fait le disciple de Diotime. Socrate présente la conception d'Éros que la prophétesse met de l'avant et y donne son appui. L'ironie de Socrate, quant à elle, a deux dimensions, que nous avons appelées sa feinte ignorance et sa feinte attirance. D'une part, il déclare ne rien savoir, alors qu'il serait en vérité sage ou savant. D'autre part, il se donne l'apparence d'être épris de la beauté de certains jeunes hommes, alors qu'il serait intérieurement modéré ou continent. Ces deux dimensions de l'ironie qui caractérisent la personnalité et le comportement de

Socrate sont invoquées dans l'accusation d'*hybris* que lui lance Alcibiade avec l'intention d'excuser ainsi ses excès, délits, trahisons et échecs.

4.1. La responsabilité du philosophe

C'est ici que se pose dans toute son acuité la question de l'efficacité de la méthode de Socrate, qui consiste à utiliser, comme moyens d'exhorter à la philosophie, l'ironie et, dans le contexte du *Banquet*, une inversion des rôles provoquée par son comportement érotique. Se pose aussi, parallèlement, le problème de la responsabilité du philosophe dans l'échec et la corruption d'Alcibiade en tant qu'homme et en tant que politique. Car si l'ironie et l'érotisme de Socrate ont pour but d'améliorer et d'éduquer, il faut reconnaître sans détour que cette méthode ne fonctionne pas à tout coup. Quelle serait exactement la cause de cette incapacité des moyens employés par Socrate à former ou à réformer heureusement certains individus? Et dans quelle mesure pouvons-nous tenir Socrate responsable du fait que ces personnes répondent mal ou négativement à sa façon d'enseigner, au point de se détourner complètement de lui et de la philosophie?

Socrate choisit ses victimes. Il suit, il observe, il tourne autour de la personne qu'il a l'intention d'aborder, de questionner ou d'aider⁹⁶. Il recourt ensuite à l'ironie et sème la confusion chez son interlocuteur en se prétendant

⁹⁶ Cf. *Banq.* 213b-c; et *Alc.* 103b; 105a; 135d.

ignorant tout en réfutant et, au plan de l'érotisme, en se faisant passer pour un amant ordinaire alors qu'il ne serait pas épris et n'aurait pas l'intention d'échanger sa sagesse contre des faveurs sexuelles. Le problème est que, si quelqu'un ne réussit pas à interpréter correctement son comportement énigmatique, Socrate ne semble pas s'encombrer d'explications ou vouloir corriger le tir. Au contraire, il persiste dans l'ironie sans souci apparent des conséquences, laissant ses victimes dans l'erreur, parfois jusqu'à ce que la frustration les pousse finalement à renoncer à le suivre. Il semblerait donc, à première vue, qu'on pourrait accuser le philosophe de froideur et d'indifférence face aux individus qu'il prétend aimer ou qu'il tente de réformer.

Au cours des dernières années, cette question a soulevé une controverse qui a pris une certaine ampleur dans le monde des études platoniciennes. Elle tire son origine dans un article de G. Vlastos⁹⁷, qui aborde la question de l'importance accordée par Platon, dans le *Banquet* mais aussi dans les autres dialogues qui traitent de l'amour et de l'amitié, à l'amour pour l'individu considéré intégralement, dans toute son unicité, voire même dans son imperfection. Selon Vlastos, et à sa suite M. Nussbaum⁹⁸, le Socrate du *Banquet* n'aimerait pas Alcibiade l'individu, la personne, mais seulement la beauté qu'il décèlerait en lui ou à travers lui; et ce, non pas comme une fin en soi, mais comme un moyen, à savoir dans la mesure précise où elle lui permettrait d'atteindre une certaine forme d'immortalité.

⁹⁷ Vlastos, 1981.

⁹⁸ Nussbaum, 1986.

Cette lecture du *Banquet* nous amène à voir les choses sous un angle différent. Elle ouvre une perspective qui pourrait aider à comprendre, d'une part, la froideur de Socrate face aux avances d'Alcibiade, ou l'énigme que pose son attitude envers lui et plusieurs autres adolescents de sa catégorie; et, d'autre part, le fait qu'en dépit de tous les stratagèmes mis en œuvre par Socrate pour administrer une leçon d'humilité à ces jeunes hommes et les initier à une toute autre forme d'amour ou de conscience d'eux-mêmes, plusieurs d'entre eux – l'histoire peut être citée ici à témoin – , ont mal tourné : ils ont complètement échoué à devenir sages ou vertueux.

Cette façon renouvelée d'aborder la question de la culpabilité de Socrate dans le *Banquet* soulève donc le problème de la compatibilité de l'éros socratique avec l'amour pour l'individu⁹⁹. Le véritable enjeu pourrait bien se situer là. La raison profonde de la frustration et de l'échec d'Alcibiade pourrait être à chercher du côté de l'incapacité qu'aurait Socrate à aimer quelqu'un comme individu. Elle prendrait chez lui la forme d'une espèce d'indifférence vis-à-vis de ceux qu'il tente de réformer. Dans cette perspective, Socrate serait, en quelque sorte, égoïste et incapable d'amour ou de compassion. Mis à part la rudesse intrinsèque de sa méthode d'enseignement, cela l'amènerait à se déresponsabiliser complètement de la réussite ou de l'échec de ses interlocuteurs ou de ses disciples. Derrière son échec en tant que maître ou

⁹⁹ À vrai dire, le problème se manifestait déjà, ou du moins se laissait deviner, lorsque nous avons entrepris, plus haut, la lecture du discours de Diotime.

professeur se cacherait donc un échec en tant qu'ami ou amant : *a failure of love*, comme dirait Vlastos¹⁰⁰.

4.2. La compatibilité de l'éros socratique avec l'amour de l'individu

Quand nous confions à quelqu'un que nous aimons, il est sous-entendu que nous aimons quelqu'un. C'est là ce qui ne doit pas être révélé : *qui* nous aimons à l'exclusion de toute autre personne, et par qui nous voulons être aimé de la même manière en retour, également et réciproquement. Nul ne se cacherait pour dire qu'il aime la forme intelligible de la beauté, que seule la raison ou l'âme peut percevoir. Ce genre d'amour ne saurait être caractérisé par la jalousie¹⁰¹ et l'exclusivité qui sont impliquées dans l'amour entre individus au sens ordinaire.

Il y a plus. Dans le cas où nous sommes épris de quelqu'un en particulier, ce que nous voulons, c'est que cette personne et sa beauté nous appartiennent¹⁰².

Concrètement, nous voulons être physiquement et continuellement en sa

¹⁰⁰ Vlastos, 1971, p. 16-17: "I will put all my cards on the table and say that behind this lay a failure of love. In saying this I am not taking over-seriously the prickly exterior and the pugilist's postures. I have already argued that he does care for the souls of his fellows. But the care is limited and conditional. If men's souls are to be saved, they must be saved his way. And when he sees they cannot, he watches them go down the road of perdition with regret but without anguish... One feels there is a last zone of frigidity in the soul of the great erotic; had he loved his fellows more, he could hardly have laid on them the burdens of his "despotic logic", impossible to be borne."

¹⁰¹ Sur le thème de la jalousie, cf. *Banq.* 210c-d; et *Phdr.* 253b.

¹⁰² Cf. *Banq.* 204d.

présence. Nous voulons être seul avec elle, pouvoir la regarder complètement, la toucher, la sentir et l’embrasser¹⁰³. On aura beau parler autant qu’on voudra, autant qu’on pourra, à la personne que l’on aime, ce n’est pas au fond ce qui assouvira notre désir d’être avec elle, c’est-à-dire de partager avec elle une intimité qui ne peut être ici seulement verbale ou intellectuelle. Nous l’aimons, en quelque sorte, comme une partie de nous-même, et nous ne pouvons pas vivre séparé d’elle ou sans elle. Enfin, étrangement et paradoxalement, il est présumé que l’amour véritable et sincère soit désintéressé, qu’il soit complètement orienté vers le bien de la personne aimée. À la limite, nous serions prêt à mourir pour elle ou pour sauver son honneur¹⁰⁴.

Dans le *Banquet*, ces derniers aspects de l’amour sont surtout traités à travers les discours d’Aristophane¹⁰⁵ et de Phèdre. Ils ne doivent pas être négligés dans l’analyse et l’interprétation que l’on peut faire de l’attitude de Socrate envers Alcibiade. Il se pourrait, en effet, que la conception ou la philosophie de l’amour que rend Socrate à travers les propos de Diotime pose certaines difficultés à cet égard. On veut bien suivre Socrate lorsqu’il dit vouloir remonter de l’expérience la plus commune d’éros, à savoir l’attraction physique et psychologique que ressentent les individus les uns pour les autres, à l’amour de la beauté elle-même, intelligible, universelle et désincarnée. Mais il semble que cette élévation fait disparaître une dimension importante du phénomène,

¹⁰³ Cf. *Banq.* 191a-b; 192e.

¹⁰⁴ Cf. *Banq.* 179a-b; 180a. Il n’est pas sans intérêt d’observer ici – ce qui est tout à fait ironique – qu’Alcibiade relate dans son discours un épisode où Socrate lui aurait sauvé la vie et permis de préserver son honneur (220e).

¹⁰⁵ *Banq.* 191a-b; 192b-e; cf. aussi *Phdr.* 255e-256a.

une part si peu négligeable de ce que nous tenons pour l'amour que c'est à se demander si au fond il s'agit bien encore d'éros, rendu à ce point de l'ascension qu'il nous décrit et nous propose¹⁰⁶.

Dans l'optique platonicienne qui nous concerne ici, ce qui constitue la base et l'objet du désir érotique primordial, c'est le bien ou la beauté intelligible, et non l'individu ou le propre. Dans cette perspective, la beauté individuelle (physique ou morale) traduirait la présence, somme toute accidentelle, d'une qualité universelle dans tel individu particulier. Or, cette qualité universelle pourrait très bien se retrouver et être désirée telle quelle dans une autre personne.

Trois difficultés en découlent. En premier lieu, si c'est essentiellement par souvenir de la beauté universelle et intelligible (se reflétant dans les beautés multiples et sensibles) que nous aimons et désirons telle personne, il doit être indifférent que nous aimions et désirions cette personne plutôt qu'une autre, puisque nous aimons et désirons la même chose dans les deux cas, à savoir la beauté elle-même, à l'exclusion de tout ce qui constituerait l'unicité, la particularité ou l'imperfection, de l'être aimé¹⁰⁷. En deuxième lieu, si ce qui est

¹⁰⁶ Cf. Nussbaum, 1986, p. 184 et 198.

¹⁰⁷ Cf. Vlastos, 1981, p. 31: "...What we are to love in persons is the "image" of the Idea in them. We are to love the persons so far, and only insofar, as they are good and beautiful. Now, since all too few human beings are masterworks of excellence, and not even the best of those we have the chance to love are wholly free of streaks of the ugly, the mean, the commonplace, the ridiculous, if our love of them is to be only for their virtue and beauty, the individual, in the uniqueness and integrity of his or her individuality, will never be the object of our love. This seems to me the cardinal flaw in Plato's theory. It does not provide for love of the whole

aimable en soi, ce qui mérite au plus haut degré notre amour, se résume à la beauté intelligible, à la Forme (l'*eidos*), il doit s'ensuivre que nous favoriserons et aimerons toujours d'avantage les choses qui sont immatérielles, abstraites et universelles que les individus en chair et en os¹⁰⁸, puisque les objets qui participent de cette beauté le plus immédiatement ou purement sont, par exemple, les sciences, les belles occupations, les œuvres, les inventions, les institutions politiques. En troisième lieu, dans ce type de relation, l'autre (ou sa beauté) ne semblerait être aimé ou désiré qu'en tant qu'il sert nos fins, en nous présentant un moyen d'accéder à une certaine forme d'immortalité. Ce qui serait aimé, ce n'est pas l'autre, mais c'est l'objet auquel il (ou elle) nous permet d'accéder. Cette conception de l'amour revêt un caractère en apparence égoïste¹⁰⁹.

Dans le *Banquet*, Socrate se distancie du discours d'Aristophane et de la conception de l'amour qu'il défend. Aristophane assimile l'éros à l'amour ou au

persons, but only for love of that abstract version of persons which consists of the complex of their best qualities. This is why personal affection ranks so low in Plato's *scala amoris*."

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 26: "...Plato's theory is not, and is not meant to be, about personal love for persons – i.e., about the kind of love we can have only for persons and cannot have for things or abstractions. What it is really about is love for place-holders of the predicates "useful" and "beautiful" – of the former when it is only *philia*, of the latter, when it is *eros*. In this theory, persons evoke *eros*, if they have beautiful bodies, minds, or dispositions. But so do quite impersonal objects – social or political programs, literary compositions, scientific theories, philosophical systems and, best of all, the Idea of Beauty itself. As objects of Platonic love all these are not only as good as persons, but distinctly better. Plato signifies their superiority by placing them in the higher reaches of that escalated figure that marks the lover's progress, relegating love for persons to its lower levels."

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 30-31: "The first description of the aim of eros in Diotima's speech – 'that one should possess beauty for ever' – is never amended in the sequel in any way which would make egoistic eros a contradiction or even an anomaly. It is not said or implied or so much as hinted at that "birth in beauty" should be motivated by love of persons – that the ultimate purpose of the creative act should be to enrich the lives of persons who are themselves worthy of love for their own sake. The preceding analysis shows that Diotima's failure to say or to suggest anything of the kind is not accidental oversight, but an integral feature of the structure of Plato's theory."

désir de notre moitié manquante, de ce qui nous est propre¹¹⁰. Pour Diotime, l'amour se résume à l'amour du bien. S'il doit prendre la forme particulière de l'amour du propre, c'est parce que le propre doit être bon ou conduire de quelque manière vers le véritable et dernier objet de tout désir et de tout amour, à savoir la beauté elle-même, pure et sans mélange, synonyme pour l'amant d'immortalité et de vertu morale. Une fois ce but atteint, les moyens utilisés ou les étapes franchies pour y parvenir sembleraient s'évanouir et n'avoir plus aucune prégnance. Le désir et l'amour d'un beau corps, ou des beaux corps en général, d'une belle âme, des beaux discours, occupations ou sciences paraissent complètement absorbés ou sublimés dans le seul plaisir que l'amant de Diotime éprouve devant l'océan de beauté qui s'offre à ses yeux lorsqu'il atteint le sommet de l'échelle érotique.

Dans le *Phèdre*, on dirait que Platon a voulu revenir sur sa position¹¹¹. Socrate y paraît beaucoup plus soucieux de résoudre cette difficulté. Il accorderait alors une place plus importante à l'amour qui impliquerait un désir de proximité physique, d'exclusivité et de réciprocité entre deux personnes et où chacune serait désintéressée et rechercherait le bien de l'autre en tant qu'individu. Cela ressortirait notamment du célèbre passage de la palinodie adressée à Éros (143a-257b), où Socrate tente de décrire l'amour comme possession ou folie divine.

¹¹⁰ Cf. *Banq.* 205d-e.

¹¹¹ Cf. *Phdr.* 251;256c-e; Nussbaum, 1986, p. 213-223; 216; 228-233; et Price, 1981, p. 25-26.

L'émoi et l'attraction que ressent l'amant du *Phèdre* face à la beauté de l'aimé repose sur la réminiscence qu'ils provoquent en lui de son séjour dans l'autre monde, alors que son âme était ailée et qu'il lui était permis de voir et de contempler les formes intelligibles. Au contact de l'être aimé, sous l'effet des effluves qui émanent de sa beauté, l'âme amoureuse se sent pousser des ailes (251b-e). Elle se souvient de sa nature divine et de la beauté et du bien qui se trouvent de l'autre côté de la voûte céleste, objets parfaits et éternels sur lesquels seule peut porter une connaissance parfaite (247c-e). C'est alors, nous dit Socrate, que l'amant en vient à vénérer l'aimé comme une idole (251a), qu'il ne peut plus le quitter des yeux ou même s'en éloigner (251c-e), et que les personnes, les biens et les us et coutumes auxquels il accordait une valeur ou une importance antérieurement n'ont plus guère de signification à ses yeux comparativement à son aimé (252a). Une fois que le désir et la beauté ont ainsi complètement rempli l'amant, celui-ci déborde et va éclabousser de son amour l'âme de l'aimé (255c-d). La beauté de l'aimé se répercute sur l'amant comme le vent sur une paroi dure et lisse pour venir l'envahir à son tour. L'amant se voit alors dans les yeux de l'aimé comme dans un miroir et son âme, au contact de l'image de sa propre beauté (255d), se souvient aussi de la beauté intelligible¹¹².

Le *Phèdre* et le *Banquet* ont ceci en commun que l'aimé joue le rôle d'intermédiaire dans le processus qui, pour l'amant, culmine dans la vision des

¹¹² Pour une autre formulation de la métaphore de l'œil d'autrui comme miroir de l'âme, cf. *Alc.* 132d-133c.

formes intelligibles. Cependant, le *Phèdre* paraît s'opposer au *Banquet* dans la mesure où il évite de faire dévier ou de réorienter le désir de l'amant vers un troisième terme qui serait plus digne de son amour et en faveur duquel l'aimé serait alors délaissé. Le désir de l'amant dévie plutôt vers l'aimé lui-même et il va l'envahir (255d) et l'entraîner à son tour dans cette folie (253e) et ce processus de remémoration. Le *Phèdre* met donc l'accent sur la relation passionnée qui implique et lie deux individus, et qui a pour finalité la réminiscence de la beauté intelligible qui se trouve ailleurs aussi bien qu'en leur âme.

Cela se perçoit notamment dans le vocabulaire et dans la tournure qu'emploie Socrate pour décrire l'émoi et la consternation éprouvés par l'amant à la vue de son aimé (la métaphore de la poussée des ailes) et le sentiment que ce dernier éprouve en retour, par contagion, non seulement pour son amant, mais aussi pour lui-même (la métaphore de l'ophtalmie et de l'œil comme miroir de l'âme). L'amour exhorte ici à la sagesse et au souci de soi. Chacun s'attache de son vivant à imiter et à honorer le dieu qui était à la tête du cortège ailé auquel il participait jadis dans l'autre monde. L'amant tend spontanément vers un garçon qui a le même naturel que lui (252b), et, une fois qu'il l'a trouvé, il l'encourage à aimer et à s'assimiler le plus possible à la divinité (253b).

Dans le *Phèdre*, Platon insiste donc sur l'amour et la vénération qu'inspire le jeune homme et sa beauté et sur le souci réel que l'amant se fait pour lui en

conséquence. L'amant manifeste une volonté sincère d'encourager le perfectionnement et l'épanouissement de cette personne en la rendant le plus possible conforme à son modèle divin (253b). Platon insiste également sur le fait que ce sentiment est non seulement partagé et réciproque, mais « réfléchi », en ce sens qu'il se retourne vers les personnes mêmes qui l'éprouvent. Car ce n'est pas seulement que l'amant devient un modèle et une source d'inspiration pour l'aimé, qu'il se trouve envahi par le désir de l'amant et par le reflet de sa propre beauté dans ses yeux, qu'il éprouve le « contre-amour » (255d-e) et qu'il en vient à le désirer et à l'aimer de la même manière que lui. Mais c'est aussi que l'aimé en vient à s'aimer lui-même, à se voir tel que l'amant le voit (255d) et à vénérer en lui-même l'image du dieu auquel il est associé. On note enfin, dans ce passage du *Phèdre*, l'insistance de Platon sur le thème de la réciprocité et du désir érotique dans tout ce qu'il a de plus physique ou charnel (256a). Sa description rappelle à plusieurs égards le discours d'Aristophane dans le *Banquet*, qui, comme on a dit, traite de l'amour du propre et de l'attraction physique et psychologique qu'éprouvent les amants l'un pour l'autre.

Certains commentateurs, comme A.W. Price¹¹³ et L.A. Kosman¹¹⁴, contestent toutefois la soi-disant incapacité de Socrate, dans le *Banquet*, d'aimer généreusement ou individuellement. Selon eux, il y aurait moyen d'interpréter le passage de l'ascension érotique proposée par Diotime dans le même sens que celui de la palinodie du *Phèdre*. Ils interprètent l'ascension du philosophe vers

¹¹³ Price, 1981.

¹¹⁴ Kosman, 1976.

l'amour de la beauté intelligible comme une démarche qui progresserait *inclusivement* plutôt qu'*exclusivement*.

Price¹¹⁵ est en désaccord avec l'idée que chaque nouvelle étape atteinte dans ce processus doit effacer ou dévaluer progressivement l'amour orienté vers l'individu. Il est plutôt d'avis que ces étapes à franchir sont à interpréter dans le contexte d'une véritable relation interpersonnelle, elle-même appelée à changer de forme et à évoluer au fur et à mesure que l'amant progresse dans l'échelle érotique. Il y voit un réel souci du bien de l'aimé, considéré en lui-même, comme fin en soi, et présent du début à la fin. Price rejette également l'idée que l'éros de Socrate aurait un caractère intéressé ou égoïste, l'autre n'étant aimé qu'en tant qu'il servirait de moyen pour atteindre l'immortalité. Il fait valoir qu'il n'y a pas nécessairement contradiction entre l'amour qui vise l'immortalité – ultimement, la procréation en présence de la beauté elle-même – et l'amour de l'aimé considéré comme fin en soi. Cette immortalité et cette procréation, observe-t-il, pourraient très bien faire naître et progresser la vertu chez l'aimé, de sorte qu'elles lui bénéficieraient réellement en favorisant le perfectionnement de son âme et la réalisation de sa véritable nature¹¹⁶.

¹¹⁵ Price, 1981, p. 29.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 30: "But the main answer, and the necessity to keep going, lie beyond: through intercourse with Beauty itself the lover will beget virtue (212a). Birth in beauty is still the goal. And now that wisdom has been achieved, the virtue will be true, not spurious (cp. the contrast in *Phaedo* 68b-69c, 82a-b). Virtue *in whom?* The loved one, surely, as well as the lover. This was explicit in the 'lesser mysteries', in 209b-c. It is implicit in the 'correct love of boys' (*to orthos paiderastein*) of 211b through which the lover begins to perceive Beauty itself. (Cp. the rapid regaining of wings in the *Phaedrus* by the soul of the man 'who has philosophized or loved a boy in conjunction with philosophy', 249a.) Begetting in the lover *and* loved one of some desired disposition natural to them both is spelled out in one of some desired disposition natural

Kosman partage l'opinion de Price selon laquelle, dans la théorie de Diotime, l'amour impliqué par l'ascension du philosophe ne contredit pas, à strictement parler, l'amour pour l'individu considéré en tant que tel. Ce qu'il perçoit plutôt, c'est que certaines conditions de type moral et philosophique sont imposées à cet amour. Dans la mesure où ce qui est aimé chez autrui, c'est une certaine nature qui lui est propre, et que notre amour pour lui consiste à encourager le développement de cette meilleure partie de lui-même, le fait que nous l'aimions à cause de la présence en lui de cette beauté ne contredit nullement l'amour que nous avons pour sa personne en tant que telle. Car la beauté que nous chérissons en lui coïncide tout simplement avec ce qu'il est fondamentalement lui-même, avec sa véritable nature ou identité en somme. Autrement dit, Kosman ne voit pas de contradiction entre aimer l'autre pour sa beauté morale (actuelle ou potentielle) et l'aimer pour ce qu'il est lui-même, puisqu'il est cette beauté¹¹⁷.

to them both is spelled out in *Phaedrus* 252 e-253c; that is in fact much the fullest description of moral birth on beauty (though the metaphor doesn't occur there)."

¹¹⁷ Cf. Kosman, 1976, p. 64-65: "If I love A because of \emptyset or love the \emptyset in A, I should not be said to love something other than A if \emptyset is *what A is*. Thus to love A for its beauty is to love A for itself. 'You only love me because of my money, (body, connections, whatever)' means 'that's not what I am; you don't love me for *myself*.' But loving another for himself is not totally unconditional agapic love, because in loving A for himself, I don't love what A *happens* to be, but A *qua* beautiful, and this means loving A for what he *is*, in spite of what he may happen to be, or for the mode of his being what he is. My love is the condition of my asking the other that he be himself, i.e. the self which I love and which I recognize as in the accidental being of that other, even perhaps in the mode of non-presence. [...] Love is the power by which, recognizing the beauty in another, we bring forth that beauty by eliciting it, calling it forth. We thus call forth the other's true *virtue*, for virtue is, as we know, ontologically like goodness and beauty; it is the mode of an entity's *being itself well*."

Selon le type d'interprétation avancé par Price et Kosman, l'échelle ou l'ascension érotique décrite dans le discours de Diotime, tout comme l'amour philosophique que nous retrouvons parallèlement dans le *Phèdre*, ne démentirait pas complètement l'amour et le souci réel que l'amant peut avoir pour l'aimé. Voire même, elle pourrait être interprétée, au contraire, comme favorisant et enrichissant ce type de relation.

Mais cela ne signifie pas pour autant que Vlastos et Nussbaum ont entièrement tort relativement à cette question. Ils ont partiellement raison lorsqu'ils affirment que l'amour décrit dans le discours de Diotime n'accorde pas de place à l'amour de l'individu pris dans son unicité et intégralement et qu'ils font observer que cet amour n'est pas inconditionnel. Car, comme nous venons de voir, même en adoptant le point de vue que ce qui nous intéresse, ce qui est l'objet de notre amour, c'est l'autre en tant qu'individu, il reste que c'est en tant qu'individu qui serait actuellement ou potentiellement beau et bon, qui aime, désire et cherche aussi à entretenir ou à développer cette meilleure partie de lui-même.

Par exemple, ce n'est ni intégralement ni inconditionnellement ni même exclusivement que Socrate aime Alcibiade. Il l'aime parce qu'il peut voir en lui, actuellement ou potentiellement, une certaine beauté morale. Il aime le meilleur en lui. Ensuite, il l'aime et consent à l'aider dans l'unique mesure où le jeune homme tend par ses propres efforts vers la réalisation de ce meilleur lui-même.

Il l'aime si, et seulement si, il garde les yeux rivés sur le bien et la beauté intelligible¹¹⁸ et qu'il tente le plus possible d'en imiter la perfection à l'intérieur de cette vie. Enfin, Socrate n'aime pas Alcibiade exclusivement, au sens où il serait unique et irremplaçable. Il aime également Agathon, Euthydème, Critias, Aristodème et les autres. Socrate veut le bien de tous. En quelque sorte, son amour est comme la philosophie : il concerne n'importe qui et il est à la portée de n'importe qui.

4.3. La philosophie comme recherche, collaboration et réciprocité: le véritable sens de l'ironie socratique et de l'inversion des rôles¹¹⁹

Nous avons vu au chapitre précédent que Socrate emploie l'ironie et la réfutation afin de provoquer un déséquilibre, de jeter le trouble dans l'esprit de son interlocuteur, de l'entraîner dans une sorte d'impasse (*aporia*). Il veut l'empêcher de se réfugier derrière ses opinions reçues ou de s'évader en recourant à des sophismes ou des échappatoires. Ce faisant, Socrate lui ouvre la voie. Il l'achemine vers une nouvelle manière de connaître et de penser. Comme nous avons vu antérieurement et comme nous venons de confirmer, il en va à peu près de même de son comportement érotique. Socrate sème la confusion et déconcerte en jouant tour à tour le rôle de l'amant et de l'aimé. Il vise par là à permettre à l'autre de se libérer¹²⁰ d'un certain état d'infériorité ou d'une

¹¹⁸ Cf. *Alc.* 131c-132a.

¹¹⁹ Cf. Radcliffe, 2000, p. 275-76.

¹²⁰ Cf. Scott et Welton, 1996, p. 76.

compréhension erronée de ce que devrait être une relation érotique. Il veut l'aider à découvrir une nouvelle façon de concevoir la connaissance et l'amour, qui impliquerait notamment une nouvelle façon de se voir et de s'aimer soi-même.

L'ironie et l'érotisme de Socrate sont en fait deux formes différentes d'un même procédé. À la base de leur fonctionnement se trouve la confusion dans laquelle l'interlocuteur ou l'aimé est plongé face à l'attitude qu'adopte Socrate et quant au rôle qu'il doit jouer lui-même dans sa conversation ou sa relation avec le philosophe. Ainsi, dans le contexte d'une conversation, l'interlocuteur de Socrate croit avoir trouvé en lui un maître, quelqu'un qui répondrait à ses questions. À la place, il trouve un homme qui s'avoue ignorant et se donne le rôle de celui qui questionne pour apprendre. C'est ce qui déstabilise d'emblée l'interlocuteur dans l'ironie de Socrate. Puis, au fur et à mesure que progresse l'entretien, les rôles sont une fois de plus inversés : celui qui a pu momentanément se penser savant se retrouve contraint de reconnaître lui aussi son ignorance. Pourtant, Socrate ne sort jamais de son attitude naïve ou de son rôle d'ignorant. À travers ses questions et ses réfutations, il invite ou force plutôt son interlocuteur à adopter le même comportement que lui. Il l'incite à se placer sur un pied d'égalité avec lui pour que leur recherche commune aboutisse, dans la plus grande humilité et la plus grande honnêteté, à la réponse ou à la solution au problème posé¹²¹.

¹²¹ Cf. Friedländer, 1958, p. 140.

Même chose en ce qui concerne l'érotisme. Socrate déstabilise l'aimé en provoquant une sorte d'inversion des rôles. Soudainement, le garçon – dans le cas présent, Alcibiade – devient l'amant, celui qui poursuit activement Socrate pour accéder à sa sagesse¹²² dans le cadre d'une relation pédérastique. Mais il a tôt fait de ressortir bredouille, embarrassé, humilié de son entreprise. Socrate ne s'intéresse pas à sa beauté physique et il n'a pas non plus l'intention de lui communiquer ou de marchander avec lui un savoir quelconque¹²³. Par son comportement, Socrate cherche à entraîner le jeune homme vers une nouvelle conception de l'amour¹²⁴. Cette conception, qui n'implique pas de relation physique, est surtout basée sur l'égalité, la réciprocité et la reconnaissance, à travers l'autre, de sa propre imperfection. Ici disparaissent les rapports d'amant à aimé, de dominant à dominé, de maître à disciple qui sont caractéristiques de la relation pédérastique au sens traditionnel. Comme le dialogue, l'amour socratique est une entreprise commune qui vise l'amélioration et le perfectionnement moral des deux personnes impliquées. C'est une relation où les partenaires sont tenus de jouer un rôle positif et actif tout en se maintenant dans l'instabilité et le manque qui caractérisent le désir et la recherche¹²⁵.

¹²² *Ibid.*, p. 142.

¹²³ Cf. Vlastos, 1994, p. 58 : « Alcibiade doit comprendre que l'« or » qu'il cherche à obtenir n'existe pas. À supposer que la sagesse morale soit le genre de bien à propos duquel on puisse faire un marché (comme le pense Alcibiade), Socrate affirme qu'il en est absolument dépourvu : en tant que dépositaire de ce genre de sagesse, il « n'est rien ». Mais, tout en disant cela, il ne nie pas détenir une autre forme de sagesse, qu'Alcibiade pourrait obtenir gratuitement s'il la cherchait lui-même. Il lui faudrait alors considérer Socrate comme un associé dans sa quête, et non pas comme un gourou. »

¹²⁴ Cf. Gill, 1990, p. 82.

¹²⁵ Cf. Halperin, 1986, p.73-75; et Scott et Welton, 1996, p. 75.

Ainsi s'explique le fait que Socrate déclare ne rien savoir, et, *a fortiori*, qu'il ne cherche pas à communiquer, à échanger ou à vendre une doctrine ou une sagesse quelconque. Le seul savoir qu'il a et qu'il peut partager, c'est le savoir de sa propre ignorance. Pour l'atteindre, il suffit de s'entretenir avec lui d'égal à égal, dans la plus grande humilité, sans avoir peur de se compromettre. Si on transpose dans le domaine de l'amour, cela veut dire que Socrate n'aime qu'une seule beauté, celle de l'âme. Son amour ne consiste en rien d'autre qu'à exhorter ceux qu'il aime à reconnaître leur imperfection, leur ignorance, et à s'occuper avec sollicitude de la partie d'eux-mêmes qui est la plus admirable : leur intelligence, lieu de la sagesse et de la vertu morale¹²⁶. Pour reprendre la perspective de l'immortalité et du désir d'enfanter dans le beau, Socrate ne cherche pas à endoctriner ou à implanter dogmatiquement un savoir dans l'âme de l'aimé, mais bien plutôt à l'aider, par le moyen du dialogue et de la réfutation, à accoucher lui-même de sa propre sagesse et à mettre au jour l'excellence qui se trouverait déjà en potentialité dans son âme¹²⁷.

Le fait que Socrate ne montre pas positivement la voie et qu'il paraisse jusqu'à un certain point incapable d'aider ou de sauver un disciple n'est pas un signe de faiblesse de sa volonté, de son pouvoir ou de son savoir. Comme nous avons souligné, il ne détient aucun savoir positif, aucune doctrine secrète qui puisse se communiquer physiquement, oralement ou par écrit. La vérité qu'il possède, c'est celle que chacun peut et doit rechercher sans relâche par ses

¹²⁶ Cf. *Alc.* 130c *sq.*.

¹²⁷ Cf. Halperin, 1986, p. 77.

propres efforts. L'amour qu'il a pour Alcibiade a pour unique objet, pour unique condition, l'amour que ce dernier devrait avoir pour lui-même en tendant par ses propres efforts à devenir sage et vertueux. Il ne peut rien pour ceux qui ne consentent pas à fournir cet effort. Socrate montre la voie; il signale et il choque. Mais au-delà de cette fonction de stimulation, il ne peut et ne doit rien faire. C'est au tour de l'autre de chercher, de se questionner¹²⁸, de consentir à se voir tel qu'il est. Socrate veut bien guider ses élèves vers la libération, mais c'est à eux-mêmes qu'il revient de fournir l'effort pour sortir de la « caverne »¹²⁹, pour découvrir le sens de l'ironie et pour accéder à la vérité par leurs propres moyens. Son aveu d'ignorance, le fait d'admettre qu'il ne sait rien, marque la limite de ce qu'il peut faire pour eux.

4.4. *Pleonexia* et *philotimia* : La face cachée du discours d'Alcibiade

Nous sommes maintenant prêt à répondre aux deux questions que nous nous sommes posées : 1) est-ce que l'éros de Socrate est égoïste? et 2) peut-on blâmer Socrate d'avoir en quelque sorte laissé tomber Alcibiade en cours de route, de l'avoir abandonné à son sort après l'avoir humilié dans le contexte de l'étrange relation qui les lia?

Résumons le comportement de Socrate envers Alcibiade en portant attention à sa manière de décliner, en fin de compte, l'échange que ce dernier lui

¹²⁸ Cf. Vlastos, 1971, p. 12-15 ; 1994, p. 65-68.

¹²⁹ Cf. *Rép.*, VII, 514a-518b.

propose au terme d'une longue et pénible entreprise de séduction (217a-218c). Convaincu que Socrate convoite sa beauté, Alcibiade tente de séduire Socrate pour obtenir de lui toute sa sagesse. En réponse à la déclaration finale d'Alcibiade, qui a été précédée de plusieurs tentatives infructueuses, Socrate répond, en affectant d'être surpris, qu'il n'a pas de sagesse à échanger. Il ajoute ironiquement que, si tel était le cas, il ne vaudrait pas la peine pour lui de troquer une « beauté d'or » pour une « beauté de cuivre ». Pour terminer l'entretien, il fait une allusion obscure, et en apparence déplacée, à la vision de l'âme « qui devient plus perçante quand celle des yeux diminue ». Et il enjoint à Alcibiade d'examiner avec lui ce qui serait le mieux pour eux deux dans la situation présente et pour tout ce qui les concernerait chacun de leur côté (218a-219b). Sur son refus proprement dit, Socrate n'apporte pas plus d'explication et, sur ses dernières paroles, étonnantes, il laisse à Alcibiade le soin d'en deviner lui-même le sens. Surpris et déconcerté, ce dernier hésite, puis finit par enrouler ses bras autour du philosophe. Ils s'endorment.

Socrate fait donc preuve d'une discrétion, d'une subtilité extrême sur ses intentions réelles. Il ne met guère d'effort pour éviter ou clarifier le malentendu entre lui et Alcibiade. C'est cela qui soulève la question de son égoïsme et de sa culpabilité dans le contexte de cette relation manquée. Il demeure énigmatique et ironique du début à la fin, jusqu'au moment où Alcibiade se déclare à lui. Il adopte encore la même attitude lorsque, bien des années plus tard, Alcibiade l'accuse sans détour, devant les autres invités du banquet, d'avoir été arrogant à

son endroit. Tout au long du discours ou de l'éloge prononcé par Alcibiade, Socrate ne dit en effet rien pour se défendre ou pour contester la vérité de ce qui est allégué¹³⁰.

La négligence de Socrate à orienter l'interprétation de son attitude par Alcibiade et sa lenteur à la corriger par la suite pose le problème, évoqué antérieurement, de la froideur ou de l'indifférence du philosophe face à l'échec de ses élèves, amis et interlocuteurs et à ses conséquences. Sur cette question, nous avons vu que c'est en grande partie la nature même de la sagesse et de l'ironie de Socrate et, par analogie, de son éros qui expliquerait pourquoi, rendu à un certain point, il lui est impossible d'en dire plus à ses interlocuteurs et à ses disciples, même dans le cas où ils se méprendraient sur le sens de son amour et de son ironie et sur ses intentions. Socrate ne dissimule ni savoir ni doctrine. Il ne ment pas lorsqu'il dit ne rien savoir et lorsqu'il dit ou laisse entendre qu'il aime. Seulement, son comportement est à comprendre dans un sens différent du sens ordinaire. Il invite à adopter une attitude entièrement renouvelée face à l'éducation et à l'érotisme.

Car c'est bien sous un jour nouveau que celui qui veut comprendre le sens profond de la sagesse et de l'amour de Socrate et en tirer profit est appelé à concevoir la relation liant le professeur et son élève, l'amant et son aimé. Nous avons déjà rappelé que, dans la relation pédérastique traditionnelle, les rôles des deux acteurs sont très typés. Ils suivent un modèle statique et hiérarchisé. Le

¹³⁰ Cf. Scott, 1996, p. 101.

plus vieux des deux est supposé jouer le rôle de l'amant actif, dominant et prodiguant un savoir. Le plus jeune, lui, joue le rôle de l'aimé passif, soumis et réceptif sur le plan sexuel comme sur le plan pédagogique. À l'opposé, l'éros qui caractérise le dialogue socratique a un caractère dynamique et égalitaire. Il appelle les partenaires à prendre à tour de rôle la place de celui qui joue la part active et mène l'échange¹³¹. Pour ce faire, il est nécessaire de se mettre soi-même en jeu, de reconnaître sa propre ignorance, de ne pas craindre la réfutation et d'éviter d'y réagir avec colère. S'agissant de l'amour, il faut reconnaître son imperfection, accepter de se voir soi-même tel qu'on est dans le regard de l'autre – en l'occurrence, accepter la honte qu'inspire l'amour de Socrate – et tendre soi-même vers sa propre amélioration.

L'éros de Socrate n'est pas plus égoïste que l'ironie est un mensonge ou une manière d'être arrogant. C'est à ceux qui se montrent incapables d'en saisir le sens que l'ironie passe pour un mensonge ou de l'arrogance. Comme nous avons déjà observé, il y a une limite à ce qu'on peut faire comprendre à l'autre si, justement, il ne fait pas l'effort de comprendre ou, tout simplement, s'il n'est pas disposé à le faire ou n'est pas capable de le faire. À un certain point, dans toute communication, c'est à l'autre qu'il incombe de bien recevoir et de bien saisir les paroles dites, de faire l'effort de les comprendre, d'y donner un sens, de les interpréter. On ne peut s'expliquer à l'infini sur ce qu'on a dit. Au-delà

¹³¹ Cf. Halperin, 1986, p. 72-73.

d'un certain niveau d'explication, il faut laisser les mots faire leur travail et laisser l'autre assumer la tâche de les comprendre et de les interpréter¹³².

Mais pourquoi donc un interlocuteur de Socrate serait-il incapable de saisir le sens de son ironie? Par incapacité de reconnaître sa propre ignorance. Dans certains cas même, comme dans celui d'Alcibiade, l'interlocuteur ira jusqu'à réagir avec colère et indignation à la réfutation et se trouvera incapable d'interpréter l'aveu d'ignorance de Socrate autrement que comme un mensonge ou une moquerie. C'est ce qui peut arriver à celui qui se croit sage et instruit et dont les opinions sont cristallisées¹³³. Ce qui empêche Alcibiade de comprendre le genre de relation que Socrate lui propose, d'y participer et de tirer profit de la leçon, c'est son orgueil et sa fierté démesurée. Il est incapable de reconnaître sa propre imperfection, il fuit et se bouche les oreilles pour ne pas ressentir la honte (216a).

Tout comme l'ironie balance entre savoir et ignorance, l'érotisme de Socrate est un équilibre tendu entre attraction et répulsion¹³⁴. D'un côté, Socrate attire et charme à cause de sa sagesse et de sa personnalité. Mais de l'autre, il choque, rebute et provoque la honte et la confusion chez autrui à cause de son ironie. C'est ce dernier aspect qu'Alcibiade n'arrive pas à surmonter et qui le fait basculer dans la colère. Ce qui est, en effet, le plus déterminant dans son comportement n'est pas l'attrait que la beauté intérieure de Socrate et le contenu

¹³² Cf. Vlastos, 1994, p. 67-68.

¹³³ Cf. Finlay, 1994, p. 77.

¹³⁴ Cf. Friedländer, 1958, p. 142.

de ses discours exercent sur lui, mais bien le sentiment de honte et d'infériorité qui en résulte. Sa réaction à ce sentiment est à plusieurs égards négative, agressive et violente. Plutôt que de reconnaître ses défauts et d'accepter de voir ses lacunes et d'y remédier, il cherche à échapper à Socrate, à reprendre le dessus sur lui, à le soumettre à défaut de pouvoir le faire taire ou carrément l'anéantir.

La description que fait Alcibiade de son entreprise de séduction de Socrate fait clairement ressortir ce qui l'aurait induit à tenter de conquérir Socrate ainsi. C'est afin de pouvoir s'approprier de la sagesse de Socrate qu'il affirme avoir tenté de le séduire :

« Or, comme je croyais qu'il était sérieusement épris de la fleur de ma jeunesse, je crus que c'était pour moi une aubaine et une chance étonnante; je m'étais mis dans l'idée qu'il me serait possible, en accordant mes faveurs à Socrate, d'apprendre de lui tout ce qu'il savait... » (*Banq.* 217a).

Cette volonté d'acheter Socrate en le payant de ses faveurs pour obtenir son savoir n'est aucunement justifiée par le comportement réel de Socrate¹³⁵. À aucun moment il n'est dit qu'il faisait payer ses disciples et qu'à défaut de paiement il refusait de leur enseigner. Tout ce qu'on peut tirer des dialogues, c'est que Socrate veut aider Alcibiade, qu'il s'offre à maintes reprises pour être son ami et son guide et qu'il dit n'aimer rien d'autre qu'Alcibiade et la philosophie¹³⁶.

¹³⁵ Cf. Hollowchak, 2003, p. 423.

¹³⁶ Cf. *Alc.* 105e; *Gorg.* 481d.

La réaction d'Alcibiade s'explique en grande partie par l'opposition entre, d'une part, son avidité (*pleonexia*) et son amour des honneurs (*philotimia*) et, d'autre part, la gêne que fait peser sur lui l'appel de Socrate à l'humilité. Alcibiade est celui qui veut être premier dans tout, qui veut posséder le monde entier et qui s'enorgueillit d'être admiré et désiré de tous. Mais devant Socrate, il se sent privé de tous ses moyens : de son charme irrésistible, de son assurance habituelle, de sa liberté sans contrainte. Le pouvoir et la supériorité de Socrate et l'emprise qu'il exerce sur lui le gênent énormément et compromettent son égocentrisme et ses ambitions dominatrices. Il ne peut supporter le sentiment de honte, de vulnérabilité et d'infériorité que lui inspire Socrate. Alcibiade cache dans son discours le motif réel, la raison profonde, de sa tentative de séduction : reprendre l'avantage sur Socrate, le remettre dans un simple rôle d'amant animé par les mêmes pulsions et désirs que les autres mortels et, pour cela, maîtrisable¹³⁷.

L'éros d'Alcibiade est donc marqué par l'égocentrisme, la jalousie et la volonté dominatrice. Il est incapable de concevoir une forme de relation où les deux parties pourraient échanger d'égal à égal, collaborer et partager sans que soit impliqués une obligation ou un rapport de force¹³⁸. Cela explique son incapacité à comprendre le genre de relation – égalitaire et dynamique – auquel Socrate le convie. Il tente maladroitement d'acheter Socrate en se cantonnant

¹³⁷ Cf. Scott et Welton, 1996, p. 68; Finlay, 1994, p. 76; et Scott, 1996, p. 102.

¹³⁸ Cette façon qu'aurait Alcibiade d'envisager sa relation avec Socrate, c'est-à-dire comme une sorte de joute, de rapport de force ou d'obligation, se manifeste à différents endroits dans son discours. Elle imprègne aussi les échanges et les plaisanteries qui l'entourent. Cf. *Banq.* 213c-d; 220d-e; 222e.

dans son rôle d'*eromenos*¹³⁹, c'est-à-dire en demeurant l'objet statique et passif du désir de quelqu'un d'autre, sans avoir à s'ouvrir ou à se compromettre. Alcibiade refuse de se laisser toucher. Paradoxalement, sa manière de tenir Socrate à distance consiste à tenter de le convaincre d'accepter ses faveurs, de coucher avec lui. À bien y voir, Alcibiade a cherché activement à séduire Socrate, mais ce n'était qu'afin de réintégrer le rôle passif de celui qui est poursuivi pour la beauté de son corps. Tout simplement, Alcibiade souscrit au modèle traditionnel de la relation pédérastique : étant le plus jeune, il veut que Socrate joue le rôle de l'amant et il ne tolère pas qu'il en aille autrement.

L'amour que préconise Socrate est tout le contraire. Les deux partenaires y sont appelés à devenir des amants, car ils sont amoureux, désireux et actifs¹⁴⁰ dans leur quête commune de sagesse et de vérité. Ils sont prêts à ressentir le désir, le manque, et à l'assumer comme un état permanent. Ici, aimer signifie : tendre par nos propres efforts vers notre perfectionnement et accepter que l'autre nous voie tel que nous sommes et qu'il nous aime non pas parce que nous sommes parfait et bon, mais parce que nous tentons de le devenir. Socrate, autrement dit, aime Alcibiade dans la mesure où ce dernier prend soin de son âme. Et c'est justement parce qu'Alcibiade échoue à voir et à aimer cette meilleure partie de lui-même qu'il échoue également à comprendre et à accepter l'amour de Socrate. Car Socrate ne peut aimer Alcibiade tant et aussi longtemps qu'il ne s'aime pas lui-même.

¹³⁹ Cf. Halperin, 1986, p. 68.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 72-73.

Il serait donc erroné d'affirmer que l'éros de Socrate, tel qu'il est exposé dans le *Banquet*, serait égoïste. Nous avons en effet observé, en premier lieu, qu'il consiste à donner plutôt qu'à recevoir; à aider les autres et à les libérer de leurs « chaînes » (comme le prisonnier de la *République*) plutôt qu'à vouloir les utiliser, les dominer et les contrôler. En deuxième lieu, nous avons établi que, même dans le contexte de la métaphore de la procréation, l'éros socratique vise à aider l'autre à accoucher de ses propres idées plutôt qu'à vouloir lui imposer dogmatiquement les siennes. Finalement, en troisième lieu, nous avons vu que Socrate était loin d'être froid ou indifférent au sort de ses interlocuteurs, mais qu'au contraire il était sensible et capable de les aimer en tant qu'individus, tout en exigeant comme condition qu'ils acceptent de se voir eux-mêmes tels qu'ils sont et qu'ils cherchent à devenir meilleurs par leurs propres efforts. En somme, si Alcibiade ne réussit pas à comprendre l'amour que Socrate a pour lui et à en bénéficier, la faute est entièrement la sienne. Elle découle de son incapacité à reconnaître sa propre imperfection et à concevoir l'amour autrement que comme un rapport de force ou de domination.

Conclusion

Le *Banquet* est un dialogue sur l'amour, que Platon aurait écrit un peu avant 385 av. J.-C¹⁴¹. Nous avons entrepris d'étudier ce texte en nous penchant d'abord sur la forme particulière que Platon lui a donnée. Un narrateur, Apollodore, rapporte vers 404 (soit à une date rapprochée de la mort d'Alcibiade, et quelque cinq ans avant celle de Socrate), les discours et les événements qui se sont déroulés lors d'une réception, d'un banquet, qui a eu lieu plusieurs années auparavant (en 416) chez le poète Agathon. Apollodore tient son histoire d'un autre intermédiaire, Aristodème, qui fut un disciple de Socrate et était présent à cette soirée.

Dans le premier chapitre, nous nous sommes intéressé aux deux personnages que sont Apollodore et Aristodème, dont le rôle dans le dialogue soulève implicitement la question de l'enseignement et de l'influence de Socrate sur ses disciples. Nous avons émis l'hypothèse que le recours à ces intermédiaires à titre d'agents de transmission et de narrateurs pouvait être une façon pour Platon de mettre de l'avant le thème de la perte et de l'oubli du savoir, qu'on retrouve au centre du discours de la prêtresse Diotime dans le *Banquet*. Ce pouvait également être une occasion pour lui de faire allusion à la difficulté de reproduire ou d'enseigner l'excellence et la sagesse. Mais nous avons surtout retenu l'idée que le recours à ces intermédiaires servait à illustrer et à mettre en scène une certaine conception de la connaissance et de la transmission du savoir,

¹⁴¹ À propos de la date de rédaction du *Banquet*, cf. L. Brisson, 1998, *op. cit.*, p. 14.

de façon à permettre à Socrate de mieux la réfuter ensuite, notamment dans le cadre de sa relation et de son échange avec le jeune Alcibiade et, plus précisément, à travers son refus de céder à ses avances.

Nous avons ensuite abordé la question des dates et des époques dans le *Banquet*. La toile de fond et l'horizon temporel du dialogue – son cadre dramatique – tournent autour de la vie et du déclin d'Alcibiade. Platon semble nous inviter à lire le *Banquet* en ayant à l'esprit le destin tragique que connurent Athènes et Alcibiade. Il nous convie à porter un jugement rétrospectif sur les propos que le jeune homme aurait tenus sur l'amour en cette occasion, de même que sur la relation qui le lia à Socrate. Au centre du questionnement de l'auteur du *Banquet* se pose le problème de la responsabilité de Socrate face aux accusations de corruption de la jeunesse qui, par la suite, ont pesé contre lui et ont entraîné sa mort (en 399). Alcibiade faisait notamment partie du groupe de jeunes hommes qu'on a tenu Socrate responsable d'avoir corrompus.

Dans le second chapitre, nous avons examiné le discours d'Alcibiade. Il est immédiatement apparu qu'à travers le portrait et l'éloge qu'il faisait de Socrate, le jeune homme voulait en fait le critiquer en raison de son ironie et de son *hybris*. Il compare Socrate aux statuettes de Silène, qui ont une apparence extérieure ridicule, mais qui cachent à l'intérieur des images de dieux. Il le compare aussi au satyre Marsyas, dont la musique avait un pouvoir enchanteur et purificateur sur l'âme des hommes, mais qui fut châtié par les dieux à cause de

son *hybris*. Ainsi, Alcibiade loue Socrate pour sa sagesse et sa modération, mais par contre il lui reproche amèrement de dissimuler son savoir et son indifférence à la beauté sensible, et de se moquer et de se jouer des autres en leur faisant croire qu'il est ignorant ou épris de leur beauté.

Enfin, nous avons remarqué qu'en accusant Socrate, Alcibiade tente par la même occasion de se disculper. Il le fait de deux manières. D'une part, il s'excuse pour l'impudicité qu'il a manifestée au moment de sa relation avec Socrate. Il allègue, à ce sujet, que Socrate l'aurait charmé et l'aurait induit à croire qu'il pouvait obtenir sa sagesse en échange de sa beauté physique. D'autre part, il s'excuse implicitement pour son infidélité face aux enseignements et aux recommandations de Socrate, prétextant cette fois l'ironie et l'arrogance du philosophe, de même que sa froideur et son indifférence face à ceux qui l'aiment et qui l'admirent.

Nous avons donc inévitablement été conduit à scruter l'essence et le fonctionnement de l'ironie de Socrate et la nature particulière de son éros. Ce fut l'objet du troisième chapitre. Afin de comprendre l'indifférence apparente de Socrate et sa modération dans le domaine des choses érotiques, nous nous sommes tourné vers le discours de Diotime. L'échelle érotique qu'elle décrit mène le philosophe de l'amour de la beauté sensible vers l'amour et la contemplation de la beauté intelligible, et une transformation du désir et de la sensualité en résulte. Il nous est apparu que l'accès final à la contemplation de la

beauté elle-même pouvait, jusqu'à un certain point, avoir pour conséquence de détourner l'intérêt et le désir érotique de l'initié des choses sensibles et individuelles vers les choses abstraites et universelles. Cela pouvait offrir une explication de la modération ou de l'indifférence de Socrate face à la beauté physique et à l'attrait du plaisir sexuel.

Nous avons ensuite tenté de comprendre pourquoi, en dépit de sa modération intérieure, Socrate affichait une attitude qui l'identifie à l'*erastes* ordinaire. Pourquoi donc aurait-il entraîné Alcibiade dans cette inversion des rôles en lui faisant croire qu'il était épris de lui et en nourrissant chez lui l'espoir de pouvoir obtenir sa sagesse en échange de ses faveurs? Nous avons ici interprété le comportement de Socrate comme parallèle à son ironie habituelle, qui l'amène à pratiquer l'*elenchos* et à faire aveu d'ignorance. Tout comme son ironie, l'éros de Socrate consiste à placer l'autre face à une énigme à résoudre. Il a pour but de l'inciter à s'examiner ou à se voir lui-même tel qu'il est, c'est-à-dire à reconnaître son ignorance et son imperfection. Compris dans cette perspective, l'amour ou le comportement érotique de Socrate n'a pas pour but d'humilier les autres ou de se moquer d'eux, et il ne vise pas non plus à prodiguer, à échanger ou à vendre une doctrine ou un savoir positif. Nous en avons conclu que Socrate dit la vérité lorsqu'il déclare qu'il aime et qu'il est ignorant, mais que ces affirmations sont à prendre ici en un sens différent de l'ordinaire.

Enfin, dans le quatrième chapitre, nous nous sommes interrogé sur l'efficacité de la méthode socratique et sur la responsabilité du philosophe devant la frustration que son ironie aurait suscité chez certaines personnes incapables de se réformer et de se convertir à la philosophie ou refusant de le faire. Nous nous sommes demandé si Socrate était égoïste et si son éros était vraiment compatible avec l'amour pour la personne de ses interlocuteurs. Nous avons trouvé la réponse à cette question en faisant une lecture comparée des passages du *Banquet* et du *Phèdre* qui l'abordent. Socrate nous est apparu comme véritablement sensible aux personnes en tant qu'individus, mais sa sensibilité et son amour ne sont pas inconditionnels ou exclusifs et n'ont pas pour objet l'individu considéré dans son intégralité. Il oriente son amour vers la meilleure partie de ses interlocuteurs seulement, et il a pour condition qu'ils aiment également cette partie divine en eux-mêmes. Il veut qu'ils aiment et cultivent la sagesse. Il faut en inférer que Socrate aime vraiment et qu'il aime de façon généreuse, mais que le genre d'amour qu'il a à offrir exige de la part de l'autre qu'il accepte de se voir tel qu'il est et qu'il tende par ses propres efforts vers la sagesse et la beauté morale.

Il ressort également que l'amour préconisé par Socrate implique une certaine forme de réciprocité et d'égalité. Ici disparaissent les rôles qui caractérisaient la relation pédérastique traditionnelle, où le plus vieux des partenaires assumait le rôle actif du maître ou du guide qui avait une connaissance à implanter dans l'âme du plus jeune et où ce dernier, à l'inverse,

demeurait passif et réceptif. Socrate insiste plutôt pour que l'on se place d'égal à égal avec lui. Dans le type de communauté et de réciprocité philosophiques qu'il envisage, les deux partenaires sont appelés à tour de rôle à désirer et à poursuivre activement beauté et connaissance, en eux-mêmes et pour eux-mêmes aussi bien que chez autrui et pour autrui. Il y a tension commune vers une plus grande perfection et une plus grande ressemblance avec la divinité. Tel est le véritable sens de l'« inversion des rôles ».

À la question que nous nous posions au départ, à savoir si Socrate doit être tenu coupable ou responsable de l'échec et de la corruption d'Alcibiade, nous répondrons finalement par la négative. Ce verdict repose sur ce que notre analyse nous a fait découvrir de la nature de la relation entre le philosophe et le jeune homme, mais aussi, et surtout, de la nature profonde de l'éros socratique compris comme moyen d'exhorter à la philosophie et de l'enseigner.

Socrate aime Alcibiade, mais il ne peut pas lui communiquer un savoir positif. Il aime le jeune homme dans l'unique mesure où il tend par ses propres efforts à devenir meilleur. Malheureusement, Alcibiade est incapable d'interpréter correctement l'énigme érotique que lui pose Socrate. La raison manifeste de cette incapacité et de la frustration qu'elle a entraînée est son orgueil, sa fierté, son *hybris*. Nous avons alors découvert qu'Alcibiade camouflait le véritable motif de son entreprise de séduction de Socrate et la nature de son éros. Alcibiade veut posséder et soumettre Socrate, il cherche à le dominer et à le

remettre dans son rôle de simple amant afin de mettre un terme au sentiment de honte qu'il éprouve et à l'emprise que Socrate a sur lui. Ainsi transparaît dans son éros la même tendance égocentrique et dominatrice qui se trouverait à l'origine de ses déboires et de ses trahisons dans le domaine de la politique.

Bibliographie

1. Littérature primaire

1.1. Traductions d'œuvres de Platon

Platon, *Alcibiade*, présentation par J.-F. Pradeau, traduction inédite par Chantal Marboeuf et J.-F. Pradeau, Paris, Garnier Flammarion, 1999.

Platon, *L'Apologie de Socrate* suivi du *Criton*, traduction L. Brisson, Paris, Garnier Flammarion, 1997.

Platon, *Le Banquet*, présentation et traduction inédite par L. Brisson, Paris, Garnier Flammarion, 1998.

Platon, *Charmide - Lysis*, traduction et présentation L.-A. Dorion, Paris, Garnier Flammarion, 2004.

Platon, *Phèdre*, traduction inédite, note et présentation par L. Brisson, Paris, Garnier Flammarion, 1989.

Platon, *Protagoras, Théétète, Gorgias, Sophiste, Phédon*, Platon œuvres complètes, trad. Léon Robin, coll. La Pléiade, Paris, Gallimard, 1950.

Platon, *La République*, traduction et présentation par G. Leroux, Paris, Garnier Flammarion, 2002.

1.2. Autres auteurs anciens

Aristophane, *Les nuées, Les grenouilles*, Aristophane théâtre complet, traduction, introduction, notices et notes par M.-J. Alfonsi, Paris, Garnier Flammarion, 1966.

Aristote, *Éthique à Nicomaque*, traduction, présentation, notes et bibliographie par R. Bodéüs, Paris, Garnier Flammarion, 2004.

Plutarque, *Vies parallèles*, traduction, introduction et notes par B. Latzarus, tome 2, Paris, Garnier Flammarion, 1950.

Thucydide, *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, traduction, introduction et notes par J. Voilquin, Paris, Garnier Flammarion, 1966.

Xénophon, *Le Banquet suivit de l'Apologie de Socrate, textes établis et traduits par François Ollier*, coll. Tel, Paris, Gallimard, 1993.

Xénophon, *Les Mémoires*, Tome 1 : Introduction générale, livre I, texte établi par M. Bandini, trad. L.-A. Dorion, Les belles lettres, Paris, 2000.

2. Littérature secondaire

2.1. Ouvrages généraux, traductions et monographies

R.G. Bury, *The Symposium of Plato*, W. Heffer and Sons, Ltd: Cambridge, 1932.

J. De Romilly, *Alcibiade ou les dangers de l'ambition*, Paris, éd. De Fallois, 1995.

K.G. Dover, *Homosexualité grecque*, trad. française par S. Saïd, Grenoble, La pensée sauvage, 1982 (1978).

K. J. Dover, *Plato's Symposium*, Cambridge University Press, 1980.

P. Friedländer, *Plato: An introduction*, vol.1, New York, 1958.

J. Hatzfeld, *Alcibiade: Étude sur l'histoire d'Athènes à la fin du Ve siècle*, Paris, PUF, 1951.

R. Robinson, *Plato's earlier dialectic*, 2nd ed., Oxford, 1953.

S. Rosen, *Plato's Symposium*, New Haven and London, Yale University Press, 1968.

F. D. E. Schleiermacher, *Introduction aux Dialogues de Platon (1804-1828)*
Leçons d'histoire de la philosophie (1819-1823) suivies des textes de Friedrich
Schlegel relatifs à Platon, traduction et introduction par Marie-Dominique
 Richard, Paris, éditions du Cerf, 2004.

L. Strauss, *Sur « Le Banquet »*, *La philosophie politique de Platon*, traduit de
 l'anglais par Olivier Sedeyn, édition et présentation par Seth Bernadete, Édition
 de l'Éclat, 2006 (2001).

2.2. Articles et études spécialisées

Bacon, Helen H., "Socrates Crowned", *Virginia Quarterly Review*, 35, 1959, pp.
 415-30.

Bloom, Allan, « L'échelle de l'amour », in *L'amour et l'amitié, Love and friendship* (1993), traduit de l'anglais par P. Manent, Paris, Éd. de Fallois, 1996, p. 441-557.

Canto-Sperber, Monique, « L'amour laconique et les mots du Satyre », *L'écrit du temps*, 1983, 4, p. 45-62.

Cornford, F. M., "The doctrine of Eros in Plato's Symposium", in *The Unwritten Philosophy and other Essays*, Cambridge University Press, 1950, p. 119-131.

Dorter, Kenneth, "The significance of the speeches in Plato's Symposium", *Philosophy and Rhetoric* 2, 1969, p. 215-234.

Finlay, John, "The night of Alcibiades", *The Hudson Review* 47, no. 1, 1994, p. 57-79.

Gagarin, Michael, "Socrate's *hybris* and Alcibiades' failure", *Phoenix* 31, 1977, p. 22-37.

Gill, Christopher, « Platonic Love and individuality », *Polis and Politics*, ed. A. Loizon and H. Lesser, Aldershot : Avebury, 1990, p. 69-88.

Johnson, W.A., "Dramatic frame and philosophic idea in Plato", *AJph* 119, 1998, p. 577-578.

Halperin, David, "Plato and the erotics of narrativity", *Methods of interpreting Plato and his dialogues*, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*: Supplementary Volume 1992, ed. Klagge & Smith, Clarendon Press: Oxford, 1992, p. 93-130.

Halperin, David, "Plato and erotic reciprocity", *Classical Antiquity* 5, 1986, p. 60-80.

Holowchak, M. Andrew, "Wisdom, Wine, and Wonder-lust in Plato's Symposium", *Philosophy and Literature*, 2003, 27, p. 415-427.

Hornsby, Roger, "Significant Action in the Symposium", *The Classical Journal*, Vol. 52, No. 1, 1956, p. 37-40.

Kosman, L.A., "Platonic Love", in W.H. Werkmeister, ed. *Facets of Plato's Philosophy*, Van Gorcum, Assen, 1976, p. 53-69.

Markus, R.A., "The Dialectic of Eros in Plato's Symposium", in *Plato: A Collection of Critical Essays*, vol. II, ed. Gregory Vlastos, University of Notre Dame Press: 1971, pp. 132-143.

McGhee, Marcel, "Note on a great erotic", *Phil. invest* 13, 1990, p. 258-272.

Nussbaum, Martha, "The Speech of Alcibiades: A Reading of Plato's Symposium", *The fragility of Goodness*, Cambridge University Press, 1986, p.165-199.

Nussbaum, Martha, "Madness, reason, and recantation in the Phaedrus", *The fragility of Goodness*, Cambridge University Press, 1986, p. 200-233.

Price, A.W., "Loving Persons Platonically", *Phronesis* 26, 1981, p.25-34.

Radcliffe, G. Edmond, "Socrates the Beautiful: Role Reversal and Midwifery in Plato's Symposium", *TAPA* 130, 2000, p. 261-285.

Scott, Gary Alan & Welton, William A., "An overlooked motive in Alcibiades' Symposium speech", *Interpretation* 24, 1996, p. 67-84.

Scott, Gary Alan, "Game of truth: Foucault's Analysis of the Transformation from Political to Ethical *Parrhêsia*", *The Southern Journal of Philosophy*, vol. 34, 1996, p. 97-114.

Vlastos, Gregory, "The Individual as an Object of Love in Plato", *Platonic Studies*, 2nd printing, Princeton University Press: Princeton, 1981, p. 3-34.

Vlastos, Gregory, "The Paradox of Socrates", *The philosophy of Socrates*, ed. G. Vlastos, Garden City, N.Y., 1971, p.1-21.

Vlastos, Gregory, "Socratic Irony", in *Socrates, Ironist and moral philosopher*, Cambridge University Press, 1991, p. 21-44.

Woltz, H. G., "Philosophy as drama: an approach to Plato's symposium", *Philosophical and Phenomenological Research*, vol. 30, no. 3, 1970, p. 323-353.