
ἀρχαί

AS ORIGENS DO PENSAMENTO OCIDENTAL
THE ORIGINS OF WESTERN THOUGHT

L'échec de l'amour philosophique. Une autre manière de lire *Le Banquet* de Platon

**The Failure of Philosophical Love. A Reading on Plato's
*Symposium***

Irley F. Franco

<https://orcid.org/0000-0002-1427-7970>

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (Brasil)

irley.franco@gmail.com

Résumé: Mon but est de montrer que le discours de Socrate dans *Le Banquet* n'exprime pas l'opinion de Platon sur l'amour, contrairement à ce que suppose la grande majorité des *scholars*. Les discours non philosophiques qui précèdent celui de Socrate sont, eux-aussi, des expressions qui doivent participer à l'évaluation du sens platonicien et ne devraient pas être lus comme de simples pastiches de théories

considérées inconsistantes, mais plutôt comme des théories capables de défier véritablement le savoir philosophique. S'il n'en était pas ainsi, il nous faudrait admettre que des discours volontairement fragiles y sont introduits par Platon dans le seul but de montrer la supériorité de la philosophie. L'article propose en outre une nouvelle interprétation de la parole d'Alcibiade, distincte de la traditionnelle. En introduisant Alcibiade peu après la parole apothéotique de la prêtresse Diotima, le but de Platon n'est pas, comme le prétendent Léon Robin et ses disciples, celui de désapprouver Alcibiade et excuser les attitudes politiques de Socrate. Le but de Platon, au contraire, est de montrer l'échec de l'amour philosophique.

Mots-clés: *Banquet*, Platon, Amour platonique, Eros, Logos philosophique.

Abstract: In this paper I argue that Socrates' speech in Plato's *Symposium* cannot by itself express Plato's view of love. All the non-philosophical speeches, each standing for a different contemporary view of love, should be taken into serious consideration, for they are not mere pastiches of empty theories. In fact, they seem to have been placed there to have their intellectual strength tested by philosophy, for not only their contents reveal commonsensical accepted wisdom, but their discursive beauty powerfully impresses the audience, making them true challenges to the cold, though persuasive logos of philosophy. Furthermore, placing Alcibiades' speech right after Diotima's austere account of love, when the program of speeches as proposed seemed to have arrived at an end, would be unnecessary, if Plato's aim were simply to disapprove Alcibiades' behavior to excuse Socrates' political attitudes, as it is assumed by Leon Robin in his Notice to his famous translation to the *Belles Lettres* edition. On the contrary, Alcibiades' speech sounds more like a criticism of Socratic love made by Plato himself.

Keywords: Plato's *Symposium*; Platonic love, Eros, philosophical logos

Dans cet article, j'essaie de montrer que le discours de Socrate dans *Le Banquet* ne peut pas exprimer, à lui seul, la vision platonicienne de l'amour. Tous les discours non philosophiques, qui,

dans ce texte, représentent de différentes conceptions de l'amour contemporaines à Platon, doivent être pris au sérieux, et non pas être méprisés comme de simples pastiches des théories de l'époque y introduits dans le seul but d'exhiber la supériorité de la philosophie. Au contraire, ces discours semblent y avoir été placés comme de véritables rivaux, capables de faire face à la philosophie et de tester la force de son *logos*, car, non seulement leur contenu révèle des "sagesses" acceptées par le sens commun, et, en tant que telles, menaçant la philosophie,¹ mais aussi leur beauté formelle est extrêmement attrayante pour les auditeurs de l'époque, qui probablement n'éprouvaient pas beaucoup de sympathie pour la rigueur argumentative de cette nouvelle sagesse, la philosophie, même si la forme discursive qu'elle a choisie était le drame.² Encore:

¹ Si le discours de Socrate est préalablement "le vrai" et la parole de la philosophie n'est qu'une opposition autoritaire aux voix qui se dressent sur l'amour, par conséquent le dialogue, proposé par Socrate comme une façon de penser (*Le Banquet*, 199b), perd entièrement son sens et devient une autre expression du silence qui caractérise l'écriture et les discours monologiques. Comme l'observe Monique Dixsaut dans *Le naturel philosophe. Essai sur les Dialogues de Platon*, l'écoute des dialogues platoniciens n'est pas une soumission à une voix étrange et oppressive. Celui qui entend et répond - de même que celui qui interroge - soumet le discours de l'autre à l'épreuve. Le risque encouru est toujours mutuel.

² De ce fait nous trouvons de nombreuses preuves dans les dialogues même de Platon qui présentent un Socrate, le philosophe par excellence, détesté et admiré en même temps. Sa personnalité curieuse, ses réflexions pénétrantes, et sa réputation de sage, éveillaient des sentiments négatifs contre lui. Dans *l'Apologie* (23a), se référant à la méthode de recherche dont il se servait, il dit: "Ce fut ce genre de recherche, Athéniens, qui a éveillé contre moi les hostilités les plus amères et les plus lourdes. Et c'est de ces hostilités qui sont venues tant de calomnies et cette réputation de sage qu'on m'a créé; car ceux qui m'écoutent pensent toujours que je connais les choses qui me font démasquer l'ignorance des autres." Socrate était constamment accusé de prétendre ne pas savoir, c'est-à-dire, de feindre ne pas avoir de réponse aux questions qu'il soulevait lui-même, alors qu'en fait, ses questions avaient déjà été formulées avec un but prémédité de réfuter ses interlocuteurs (à cet égard, par exemple, *La République* 337a: "Et il [sc. Thrasymaque], en écoutant, se mit à rire d'une manière sarcastique et dit: Héraclès, voici la dissimulation coutumière (ἡ εἰωθυῖα εἰρωνεία) de Socrate. Je le savais déjà et j'ai prévenu les autres que vous ne vous soumettiez pas pour répondre, mais feindriez de l'ignorance (εἰρωνεύσοιο) et feriez n'importe quoi, sauf répondre, si quelqu'un vous demandait quelque chose." L'examen caractéristique du ἔλεγχος a souvent été considérée comme une offense personnelle (voir, par exemple, l'irritation d'Agathon, dans *Le Banquet* 199C-201c). Et Socrate alors qu'il avait pleinement

l'introduction du discours d'Alcibiade tout de suite après le discours austère de la prêtresse Diotima, lorsque le programme proposé par les symposiastes semblait avoir été accompli, serait totalement inutile si l'objectif de Platon était simplement celui de désapprouver le comportement d'Alcibiade et d'excuser les attitudes politiques de Socrate, comme le suggère Léon Robin dans sa *Notice* à la célèbre traduction des Belles Lettres. Le but de Platon lorsqu'il introduit ce septième personnage est, je pense, montrer clairement son mécontentement face à la position socratique de l'amour.

Commençons par une observation générale de la structure interne du *Banquet*. Clairement l'intention première de ce dialogue – celle de savoir τίς ὁ Ἔρως; (qui est Éros?) – est accompagnée d'une intention seconde, celle-ci consistant à introduire une opposition entre les plans divin et humain, opposition à partir de laquelle se déploient les autres qui apparaîtront progressivement dans le texte (le bien et le mal, le corps et l'âme, l'amour et le sexe, etc.), mais dont le but, nous nous en rendons compte à la fin de la lecture, n'est autre que celui de nous ramener à la question initiale τίς ὁ Ἔρως; comme si Platon voulait nous laisser en aporie face à la seule question qui, pour Socrate – du moins c'est ce qu'il dit lui-même (p. ex. ici même dans *Le Banquet* 177d-e) – n'était pas aporétique.

Examinons brièvement la manière dont le dialogue se trouve structuré. Il est divisé en trois parties principales (en plus de celles-ci, il y a une ouverture, plusieurs intermèdes et un épilogue). Une première partie, “*monologique*”, composée de cinq discours non philosophiques qui représentent les savoirs qui seront mis en confrontation avec la philosophie, affirme en unisson qu’*Éros est un Dieu*; une deuxième, “*dialogique*”, composée par le discours socratique, *nie avec véhémence qu’Éros soit un Dieu*, s’opposant par-là aux cinq premiers discours; et enfin une troisième et dernière

conscience de l'hostilité suscitée, insistait; il parcourait les rues en essayant de persuader ceux qui l'entouraient. Il rappelle lui-même combien était agaçante sa ténacité: *Apologie* 30e: “... [Je suis] la mouche (μύωψ) qui chaque jour ne cesse jamais de vous réveiller, de vous conseiller, de réprimander chacun de vous et que vous trouverez partout posée auprès de vous.»

partie, pas moins importante que les autres, où Alcibiade, sans prendre en compte la divinité ou la non-divinité d'Éros – question qui semblait centrale jusqu'à son arrivée –, expose l'échec de son expérience philosophique-amoureuse avec Socrate, nous ramenant à la question initiale, qui était laissée, en raison de l'insatisfaction d'Alcibiade, sans solution, qui est celle de savoir: “Après tout, qui est Éros?”

Telle est la question qu'il faut poser une nouvelle fois au dialogue lorsque nous nous rendons compte que la déception d'Alcibiade dévoile combien l'amour socratique, dans son mépris par la singularité de l'objet aimé qui, selon Socrate, est le même pour tous les amants – le vaste océan du beau –, est voué à l'échec, une fois qu'il ne correspond à aucune expérience vécue que nous pourrions avoir de l'amour. À la vérité socratique, sobre, apollinienne et extatique, Platon oppose la vérité ivre et dionysiaque d'Alcibiade, montrant ainsi que le discours socratique ne peut pas être représentatif, comme le considère la majorité des critiques, de sa théorie de l'amour. La réponse de Platon, s'il y en a une, comme il est supposé qu'elle existe dans les dialogues de maturité, ne peut être connue que si l'on considère la dynamique interne des diverses positions exposées dans le dialogue. Il est impossible de lire *Le Banquet*, dans le sillage de l'interprétation de Léon Robin, encore à nos jours considéré le plus grand commentateur et traducteur de ce dialogue, en méprisant les discours non philosophiques, en les considérant comme de simples “pastiche” de théories de l'époque, introduits par Platon afin d'exhiber la supériorité de la philosophie.

La raison de la négligence de Robin, qui a influencé et continue à le faire de façon presque unanime les *scholars* de la philosophie ancienne, devient claire au long des arguments qu'il développe dans sa *Notice* à la fameuse édition des Belles-Lettres.³ Dans la dite édition, Robin fait une série de remarques à propos de la structure du *Banquet* qui amènent à l'idée que seulement le discours de Socrate serait représentatif de la réflexion platonique de l'amour et qu'il

³ *Platon, Oeuvres Complètes*, t. IV, 2ème. partie: *Le Banquet*, Notice, pp. xxxii-xl, 1951.

serait alors possible, et même convenable, de l’analyser de façon isolée, ce qu’il a fait d’ailleurs dans sa thèse complémentaire de doctorat, *La théorie platonicienne de l’amour*.⁴ Nous pouvons en retirer quatre positions fondamentales de telles observations: (a) la supposition que la forme littéraire du discours, atypique dans les dialogues platoniciens en général, attribue de l’indépendance aux voix des orateurs et libère l’analyse de l’obligation de les relier; (b) en raison de (a), qui suppose que les discours du *Banquet* puissent être lus de manière isolée, la supposition que les discours non philosophiques puissent être considérés non essentiels à la compréhension du dialogue dans son intégralité; (c) en conséquence de (a) et (b), la justification que la voix de Socrate puisse être détachée d’un tel tout comme celle qui représente la théorie platonicienne de l’amour par excellence; (d) en raison de (a), (b) et (c), la conclusion que les discours non philosophiques ne portent pas une vraie sagesse sur l’amour.

En parcourant les divers commentaires produits depuis lors à propos du *Banquet*, on constate qu’en effet la plus grande partie des commentateurs, sous l’influence de Robin, ne croit pas à la possibilité que les discours non philosophiques aient pu constituer des oppositions, que ce soit du point de vue du contenu ou de la forme, effectivement consistantes à la formulation socratique de l’amour. Une totale absence de réflexion, comme c’est le cas, par exemple, d’Agathon qui, après avoir été interrogé par Socrate (199b6 ss.), finit par admettre ne pas savoir ce dont il parlait pendant son discours (201b6-7: [...] οὐδὲν εἰδέναι ὃ τότε εἶπον) et fournit ainsi à Socrate l’occasion pour un commentaire plein d’ironie: “*et pourtant elles ont été belles, tes paroles*”; une argumentation fragile, mal enchaînée et donc superficielle, un discours soutenu par une fausse érudition et rempli de citations qui, au moins apparemment, ne s’articulent pas avec la thèse centrale ici développée, ce qu’on peut remarquer dans

⁴ Robin, par ailleurs, considère aussi complémentaires les théories socratiques de l’amour présentées dans les trois dialogues platoniciens qui abordent ce sujet: *Lysis*, *Le Banquet* et *Phèdre*. Sa thèse a été publiée en 1908, rééditée en 1932 et en 1964, avec une préface de Pierre-Maxime Schuhl par les Presses Universitaires de France.

le discours de Phèdre; un style littéraire infidèlement copié d'Isocrate, comme celui de Pausanias, dont le discours de clôture par une plaisanterie de Platon qui suggère une telle parenté, et qui tourne au ridicule les répétitions rythmées de préfixes, suffixes et infixes du ἴσα λέγειν (185c6: Πausανίου δὲ παυσσάμενου – διδάσκουσι γὰρ με ἴσα λέγειν οὕτως οἱ σοφοί); une compréhension erronée des théories citées, comme, par exemple, celle d'Ériximaque, qui, pour corriger Héraclite, remplace (187a) le mot ἄρμονία par συμφωνία dans le fragment 51 (Diels); ou encore la profondeur équivoque d'Aristophane qui, même avant Socrate, introduit le problème du manque, mais suppose que l'objet de l'amour soit une partie appartenant aux amants etc., voilà quelques-unes des innombrables restrictions que les commentateurs ont levées à propos de ces discours, en laissant entendre leur faiblesse face à la position philosophique, présentée dans le discours de Socrate.

La question qui se pose immédiatement face à un tel cadre est la suivante: pourquoi donc Platon se daignerait-il à confronter le discours socratique avec des discours aussi inconsistants? Pourquoi affirmer la force de la philosophie en lui opposant des savoirs qui ne pourraient pas résister à son habileté rhétorique et dialectique? Pour montrer la véritable force de la philosophie, il faut, au contraire, lui présenter des adversaires soutenant des thèses à la hauteur des siennes, c'est-à-dire, qui constitueraient une menace réelle à son discours. Et nous savons combien Platon est rigoureux dans l'exposition des thèses qu'il veut confronter à la philosophie; il suffit de citer comme exemple le *Thééthète*, dans lequel, à travers un examen dialectique rigoureux, il amène la thèse de Protagoras jusqu'à ses dernières conséquences afin de critiquer et réfuter l'interprétation cratilienne radicale de la doctrine héraclitique du flux universel, ou encore le livre I de *La République* où Thrasymaque est de par sa rhétorique suffisamment persuasif pour nous convaincre de la valeur de l'injustice. Mais ici, dans *Le Banquet*, les thèses non philosophiques, écrites sous la forme d'éloges,⁵ nous sont présentées

⁵ L'éloge est un style littéraire dont le sens s'exprime en grec par deux mots: *encomion* et *epainos*. Bien qu'il semble qu'il y ait, déjà là à l'époque de Platon, une

comme si prononcées pour la première fois, sans passer par un traitement au moins rhétorique. Et pourquoi? En complément au fait que les discours prononcés lors d'un banquet sont nécessairement improvisés, une fois que le sujet est choisi à l'occasion, peut-être parce que l'amour est le seul événement sublime inévitable, c'est-à-dire, commun à nous tous, et, de ce fait, alors, il n'a pas besoin de rhétorique pour avoir sa valeur démontrée. Peut-être que, pour cette même raison, par le fait que l'importance de l'amour dans nos vies est évidente en soi, Phèdre se plaint-il qu'à Éros jamais un grand poète n'a dédié un bel éloge (177a), quoiqu'il y ait des rapports d'écrits sur l'amour faits à cette époque.⁶ Mais toutes ces suppositions servent seulement à expliquer l'absence d'un traitement formel rigoureux dans les discours non philosophiques, et non à indiquer leur impuissance face au discours socratique.

Ce n'est pas dans la forme du dire que les dires sur l'amour posent un défi à la philosophie. Même si la supériorité logico-discursive de la dialectique en tant que chemin vers la "vérité" est indéniable, son usage ne garantit pas la clarté cherchée et, en

distinction de sens entre ces deux termes, il les utilise de manière interchangeable la plupart du temps. Cependant, comme l'a souligné L. Robin (Notice, p. XXX-XXXII), malgré l'utilisation indifférente, c'est le sens du mot *encomion*, "honorer, rendre hommage ou célébrer une divinité", qui prédomine. Encore selon Robin, le "éloge" est une signification secondaire du mot *encomion* qui, à son origine, signifiait simplement un chant exécuté lors d'un banquet. Ici l'éloge, (*epainos* ou *encomion*), semble avoir exactement la même fonction, à l'exception du fait que le chant est remplacé par des discours. L'observation est cohérente avec un passage d'Aristote dans la *Rhétorique* (I, 9, 1367b 32) qui montre simplement que *encomion* aurait passé du domaine du lyrisme au domaine de la rhétorique, acquérant un sens précis qui permettra de le distinguer de *epainos*. Le *epainos* est fondé uniquement sur des actions, dit Aristote, c'est-à-dire, il se contente de louer les dispositions, la façon d'être (ἔξις) de ce qui est loué, même si aucun acte (ἔργον) n'a encore extériorisé ses qualités intérieures; le *encomion*, en revanche, célèbre des actes déjà réalisés comme des actes qui expriment la nature de l'objet loué, c'est-à-dire, il relie les actes à la nature de l'objet. C'est exactement ce que veut faire Agathon, après s'être plaint des autres orateurs qui, à son avis, avaient traité l'amour du point de vue de ses effets, sans prendre en compte que le vrai éloge devrait cibler les causes qui produisent de tels effets (194e- 195a). De même, Socrate (199C-d), en accord avec Agathon, va d'abord montrer la nature de l'amour (τίς ἐστὶν ὁ Ἔρως; –qui est Éros?) et seulement après (ὑστερον) montrer lesquelles sont ses œuvres (τὰ ἔργα).

⁶ Cf. Léon Robin, *Notice*, *op. cit.*, p. xxxiii.

conséquence, le triomphe de la philosophie sur les autres savoirs ou sur le sens commun. En ce qui concerne l'amour, le *Lysis* en est un excellent exemple, car les thèses sur la nature de l'amour (*philia*) soutenues par le sens commun y passent par un rigoureux crible dialectique, et en dépit de cela elles ne sont pas considérées comme dialectiquement satisfaisantes pour rendre compte du sens de *philia*.⁷

Ce qui, à mon avis, représente dans *Le Banquet* une réelle menace à la philosophie, c'est l'affirmation, commune aux cinq thèses qui précèdent celle de Socrate, de la divinité d'Éros, affirmation que Socrate niera plusieurs fois dans son discours: (1) premièrement, lors de la formulation du principe général d'éros (199d ss.) – à savoir, qu'éros est éros de quelque chose qu'il désire (*epithumei*) parce qu'il ne la possède pas⁸ – (2) ensuite, dans la

⁷ Bien que le thème du *Lysis* soit la *philia* et non pas *Éros*, de nombreux arguments présentés pour soutenir les principes proposés de l'amour (p. ex., la similitude, l'opposition, la reciprocité et le premier aimé) sont repris dans *Le Banquet*, ce qui suggère fortement que c'est seulement à l'égard de l'intensité que Platon distingue *philia* d' *Éros*. À la différence de la *philia*, l'*éros* aura assez de force pour révéler, à un sujet quiconque épris de passion, son propre but. Grâce à une disposition naturelle, les sentiments qu'il provoque contiennent en eux-mêmes la capacité de fonder la relation idéale. Ce ne sera plus nécessaire, comme c'était le cas dans le *Lysis*, que la relation soit déjà en quelque sorte acheminée vers le Bien, car le désir érotique lui-même favorise un tel renvoi. Pour un résumé des thèses présentées dans le *Lysis*, voir mon article " Os fundamentos da *philia* socrática: uma análise do *Lysis* », Revista Filosófica Brasileira vol. IV, 1988. Pour une étude complète du problème de la *philia* chez les Grecs, voir Jean-Claude Fraisse: *Philia. La notion d'amitié dans la Philosophie Antique – Essais sur un problème perdu et retrouvé*.

⁸ Au cours de la formulation du principe général d'Éros, l'objectif de Socrate est celui d'obtenir l'accord (*homologia*) d'Agathon à propos de certains points, puis, sur la base de ces accords, réfuter ses arguments. Socrate veut savoir d'abord si éros est éros de quelque chose (ὁ Ἔρως τινοῦ εἶναι) ou de rien (οὐδενός εἶναι), c'est-à-dire, s'il est essentiellement corrélatif, s'il a nécessairement un corrélatif, ou si, au contraire, il peut être compris en termes absolus et indépendamment de toute relation avec un objet. Le but de Socrate est d'aborder la question de la façon la plus générale possible. L'objet de l'amour ici supposé est un corrélatif indéterminé, un objet général de l'amour en général. Socrate lui-même essaie d'éviter que la question soit mal interprétée: "Je ne te demande pas s'il s'agit de l' amour à l'égard d'une mère, ou d'un père, car il serait ridicule de demander si éros est éros d'une mère ou d'un père» (199D), parce que ce n'est pas le cas de savoir si éros est éros d'une personne en particulier, mais plutôt de savoir si la qualité de la corrélation lui est essentielle. La question suivante est donc analogue: "un père en tant que père, et une mère en tant que mère, ne le sont-ils pas nécessairement de quelque chose,

réfutation du discours d'Agathon (201a ss.), discours qui contredit les accords (*homologiai*) que Socrate obtiendra de lui lors de la formulation du principe: si Éros est manque et possède le beau pour objet, comment pourrait-il être beau?⁹ (3) un peu plus tard, dans le

à savoir d'un fils ou d'une fille? Et un frère, en tant que frère, ne l'est il pas de quelque chose, à savoir, d'un frère ou d'une soeur?" De même aussi l'amour, il l'est nécessairement de quelque chose (199d-200a; cf. *Lysis*, 218d, 221b-d); étant toujours connecté à un objet, on ne peut donc pas, comme on a fait jusqu'à présent, l'approcher, sauf dans son rapport, avec ce dont il est l'amour. Voilà le premier aspect d'éros selon l'examen dialectique: l'amour est un relatif, et on ne peut pas en parler absolument. Une première équivoque a été dissipée; tout le reste en découle. Si l'amour est amour de quelque chose, alors il désire (*epithumei*) ce dont il est l'amour. Mais désirer est incompatible avec posséder. Donc, il est nécessaire que l'amour désire ce qui lui manque. Ce n'est pas une probabilité (*eikos*), comme le veut Agathon au début de son entretien avec Socrate, mais une nécessité (*ἀνάγκη*). Ainsi, par exemple, un homme grand et fort ne voudra pas être grand et fort, parce qu'il a déjà ces qualités. Si l'expérience commune (200 a) témoigne qu'on désire souvent ce que l'on a, c'est que le langage de l'expérience est ambigu, et c'est cette ambiguïté qui a empêché Agathon de s'apercevoir du premier coup de la nécessité du principe. Et en effet, peu de temps après, Socrate se soucie de clarifier le sens de phrases dans lesquelles le sujet dit qu'il désire ce qu'il a déjà: ce qu'il désire réellement, dira Socrate, c'est d'avoir encore à l'avenir ce qu'il a déjà dans le présent, c'est-à-dire, il veut que son présent demeure présent. Ce que Socrate veut dire par là c'est que ce que nous avons à l'heure actuelle, nous ne sommes pas assurés de l'avoir à l'avenir. Donc, désirer "rester ce que nous sommes" ou "garder ce que nous avons", c'est le même que vouloir ce dont nous sommes dépourvus ou privés à l'avenir. Loin de nier le principe, par conséquent, le témoignage de l'expérience le confirme (200b-e). Le principe est alors formulé: éros est éros de ce que l'on désire parce qu'on en est dépourvu.

⁹ Maintenant, Socrate rappellera le discours d'Agathon pour le réfuter. Si l'objet de l'amour est le beau et éros est le manque, alors éros ne peut pas être beau; s'il n'est pas beau, il n'est pas bon ; s'il n'est ni beau ni bon, il ne peut pas être un dieu. La conclusion qu'éros n'est pas un dieu est nécessairement déjà implicite depuis la formulation du principe, mais ne sera énoncée que plus tard, au cours du dialogue avec la prêtresse Diotima. Éros s'y transformera en *metaxy*, en un intermédiaire entre le divin et le mortel. Éros n'est pas un dieu, mais un *daimon*, c'est-à-dire un être qui sera l'intermédiaire établissant le contact entre des êtres qui, selon lui, ne se mélangent pas: les mortels et les immortels. Ni mortel ni immortel, Éros est l'un parmi de nombreux *daimones* qui ont le pouvoir d'interpréter et de transmettre aux dieux ce qui vient des hommes (leurs supplications et sacrifices) et aux hommes ce qui vient des dieux (leurs ordres, leurs récompenses et punitions). Entre l'un et l'autre royaume, c'est le *syndesmos* de l'univers, le lien qui unit des mondes qui ont été séparés et qui fait que le tout demeure à nouveau entièrement relié à lui-même (202e-203a).

dialogue fictif avec la prêtresse Diotima (201d ss.), en reprenant et en déployant les arguments auparavant présentés pendant la réfutation du discours d'Agathon: ni beau ni bon, Éros, en conséquence, ne pourrait pas être un dieu, quand même il ne serait pas l'opposé d'un dieu, c'est-à-dire, un homme; Éros est un *daimon*, un intermédiaire entre les hommes et les dieux, un type d'entité capable de réunir ce qui a été séparé en le rendant à nouveau un Tout; et (4) finalement, lors de l'analyse des effets qui découlent de la nature d'éros, dans l'application du principe du manque à la vie des hommes (204c ss.): étant éros éros de la beauté, ce qu'éros désire, c'est de l'avoir pour lui; avoir pour soi le beau (ou le bon) équivaut à être heureux, de façon qu'éros est, à partir de ce point du dialogue, le désir d'être heureux.

La construction logique qui conduit à une telle conclusion est la suivante: Diotima fait Socrate être d'accord sur le fait que (1) 204d3-7: le désir (ἔρος) des choses belles (καλά) est le désir de les posséder; (2) 204d8-e4: le désir des choses bonnes (ἀγαθά) est le désir de les posséder; (3) 204e5-205a4: posséder de bonnes choses (ἀγαθά), c'est être heureux (εὐδαίμων); (4) 205a5-8: nous tous désirons nécessairement être heureux; (5) *ibid.*: ce désir universel d'être heureux est ἔρος; (6) 205d1-206a8: tout éros est un désir de posséder ce qui est bon (ἀγαθόν); (7) 206a9-13: et de le garder avec soi pour toujours. Le résultat final est: l'amour est le désir, commun à tous les hommes, de posséder éternellement le bon (ou d'être heureux). Un "toujours" est ajouté à "avoir", et ainsi éros, transformé non seulement en désir de posséder le Bien, mais en désir *d'avoir pour toujours* avec lui le Bien, se transformera en désir d'immortalité: être immortel (= à être Dieu, ou semblable à Dieu) est le vrai objet du bonheur des hommes.

Cette succession de négations de la divinité d'Éros, qui, pendant la définition de la nature d'éros montrait déjà l'intention de prouver que, tant qu'Éros n'est pas un dieu, il ne peut pas y avoir de triomphe de la raison, puisque les dieux peuvent interdire toute force dans ce qui est simplement fini, prend une importance encore plus grande lorsque Socrate élimine la possibilité qu'éros soit l'amour entre les

personnes, sens strict du mot éros (205b 7 ss.), pour être *tout et n'importe quel désir* censé conduire les hommes à la possession du bien, et en conséquence au bonheur (εὐδαιμονία). Le Bien, identifié ici par Socrate au bonheur, devient la fin ultime des actions humaines.¹⁰ Et une fois que désirer le bonheur est axiomatique dans le discours socratique¹¹, alors Éros, le désir du bonheur, devient le principe régissant toutes les actions humaines, et sa divinité devient une menace à l'autonomie humaine dans tous les domaines de la vie.

Or, même si Platon, lui-même, sympathise avec la position socratique dans *Le Banquet*, ou s'il est en accord avec plusieurs de ses aspects, l'introduction d'Alcibiade montre combien il l'a également considérée insatisfaisante pour répondre à la question que Socrate disait connaître mieux que toutes les autres. Pourquoi introduire Alcibiade si le programme proposé par les symposiastes avait déjà été accompli, et à la question "qui est Éros?", une réponse positive avait déjà été donnée dans le discours de la prêtresse Diotima? L'introduction de ce septième personnage (qui n'est pas n'importe qui, mais une figure absolument connue dans la Grèce du IV^{ème} siècle av. J-C. et ainsi, comme l'a remarqué Martha Nussbaum, quelqu'un au sujet de qui l'audience de l'époque reste certainement très attentive),¹² qui arrive en retard et ivre au banquet, qui n'a même

¹⁰ Le bien et le bonheur sont des termes interchangeable depuis le *Gorgias* (499e): " [...] le bien (τὸ ἀγαθόν = bonheur) est le τέλος de toutes nos actions, et c'est en vue de lui que toutes les autres choses doivent être faites et non le contraire, lui, en vue de toutes les autres choses ». Voir aussi 494e-495b, où Socrate expose la thèse de Calliclès: "ceux qui éprouvent du plaisir, le plaisir de toute nature, sont heureux» et "ce qui est le bien, c'est d'avoir du plaisir de n'importe quelle sorte».

¹¹ Voici l'axiome eudaimoniste: *Le Banquet*, 205a: "C'est en fait au moyen de la propriété des bonnes choses que les gens heureux sont heureux et il n'y a aucune raison de demander à quelle fin (ἵνα τί) celui qui veut être heureux veut être heureux. La réponse est déjà la fin (ἀλλὰ τέλος δοκεῖ ἔχειν ἢ ἀπόκρισις)".

¹² Au moment où se produit cette scène du *Banquet*, la popularité d'Alcibiade est à son zénith: il a trente-cinq ans, et c'est l'*enfant gâté* de la démocratie grecque, qui est fière de compter parmi ses politiciens un homme si bien né, si beau, riche et élégant; ses excentricités, plutôt que de l'inquiétude, provoquent l'admiration du peuple. Bientôt, cependant, il verra le déclin de sa popularité. Il sera condamné à mort et se réfugiera à Sparte, et plus tard en Asie. En 411 avant JC, il sera pardonné et retournera en Grèce; quatre ans plus tard, il sera à nouveau banni; et en 404 avant JC, il aura une mort tragique, planifiée par le gouvernement de Sparte et les

pas entendu le discours solennel de la prêtresse Diotima et à qui, en dépit de cela, Platon attribue la responsabilité de dépeindre Socrate, est de par son chef une démonstration que le discours socratique ne constitue pas le dernier mot de Platon au sujet de l'amour: il reste encore quelque chose à dire. Mais quoi, alors?

Récapitulons quelques-uns des moments du discours d'Alcibiade.

Tous les invités avaient déjà fait leurs discours, et, d'après l'établi au début du banquet, sous le signe de la sobriété (176a-c; cf. 213e). Socrate semblait avoir atteint une sorte d'apothéose avec son discours de la Vérité, vu que les auditeurs, contaminés par son enthousiasme, se mettent à le louer, lorsque Alcibiade, excessivement ivre, emporté par une flûtiste et avec un cortège derrière, portant des habits scandaleux, parlant haut et de façon moqueuse, criant dans l'entrée le nom d'Agathon, entre à la maison. La scène nous est décrite en détail, comme si Platon voulait réaliser un portrait historique de la situation:

Le voilà qui apparaît au seuil de la salle, ceint d'une sorte de couronne touffue de feuilles de lierre avec des violettes, et la tête surchargée d'une quantité de bandelettes:

Messieurs, bonsoir! Un homme ivre (complètement ivre, ma parole !) sera-t-il admis par vous à partager votre banquet? Ou bien nous faut-il déguerpir d'ici, après nous être contentés d'enguirlander Agathon pour qui précisément nous sommes venus? (212d-e).

Peu après, en voyant Socrate, Alcibiade, dans un sursaut, évoque la force d'Hercule, comme s'il se trouvait face à quelque grand danger (213b):

A moi Hercule ! quelle aventure, voilà Socrate!
Encore un guet-apens que tu m'as tendu, posté là, sur

oligarques à Athènes. Selon Martha Nussbaum dans *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, chap. 6: The Speech of Alcibiades: a reading of the *Symposium*, c'est ce fait qui explique la curiosité des commerçants qui interrogent Apolodoro dans le prologue du *Banquet*.

ce lit, apparaissant brusquement, selon ta coutume, aux endroits où, moi, je m'attendais le moins à te rencontrer ! [...] pourquoi est-ce à cette place que tu es allongé? Bien entendu, ce n'est pas auprès d'Aristophane que tu t'es installé, ou de tout autre pareil farceur, de fait ou d'intention ! Mais tu as fait des pieds et des mains pour que ce fût auprès du plus beau de ceux qui sont dans cette salle !

L'expression de la jalousie, rendue manifeste à l'ouverture de son discours, déclenche une discussion avec Socrate et met en scène, dans un ton plein d'humour et d'ironie, les anciens désaccords du duo, jusqu'à l'intervention d'Ériximaque. Ériximaque, voulant que les règles du jeu soient respectées pour retrouver le climat de sobriété et solennité interrompu, demande à Alcibiade de prononcer, comme les autres, un discours en hommage à l'amour. Comme attendu, en vue de la personnalité singulière d'Alcibiade, il ne veut pas parler de l'amour en général, *mais de son propre amour*, ce qu'il réussit par le truchement d'une ruse – il dit que Socrate resterait jaloux si, au lieu de lui faire un éloge, il choisissait de faire un éloge du dieu¹³ – qui ne lui garantit pas seulement l'accord de tous les présents, mais également l'incitation à remplacer ce qui devrait être un hommage à Éros par l'expression de son propre désir, qui est de faire l'éloge de l'objet particulier de son éros: Socrate.

À partir de ce moment, on comprend mieux pourquoi Platon fait Alcibiade entrer en scène aussi ivre, exactement à l'instant où Socrate est applaudi et loué par son discours bien sage exaltant le contrôle, la maîtrise de soi, comme une vraie arme contre l'amour personnel, vu que le processus de desindividualisation du beau, dans l'éducation érotique prescrite par la prêtresse Diotima, concerne plus qu'un exercice de l'intellect pour demander également et en parallèle une posologie du désir: Platon veut présenter une possible réfutation à l'impersonnalité de l'amour socratique, mais issue du point de vue de celui qui a expérimenté cet amour, et d'une façon exactement inverse,

¹³ 214d: « Si c'est un compliment ce que vous attendez de moi, impossible! Socrate est si jaloux que, devant lui, il m'est interdit de louer toute personne, homme ou dieu! »

d'une façon extrêmement personnelle, comme il le faut à l'amour des mortels, et d'une façon extrêmement singulière, comme on l'aurait attendu de deux personnalités aussi singulières que Socrate (connu par son "atopie") et Alcibiade (voir, par exemple, et en particulier à ce propos, l'*Alcibiade* de Plutarque). Il est évident qu'ici vie et théorie se trouvent en contraste pour la première fois dans le dialogue. Quelque chose de neuf s'ouvre à notre réflexion, comme le dit Martha Nussbaum,¹⁴ et nous sommes, pour cette raison, amenés de retour à la question initiale, qui est celle de savoir, enfin, qui est Éros?

Lorsqu'il se rend compte que c'est lui qui sera loué, et non pas Éros, Socrate se sent menacé, car il suppose que l'objectif d'Alcibiade ne soit pas de le louer, mais, au contraire, celui de, par vengeance, le ridiculiser. Mais Alcibiade promet que ce qu'il dira à son propos est la vérité (*aletheia*), un autre type de vérité, différente de celle exprimée dans la sobriété, mais tout de même pas pour autant moins vraie ou moins douloureuse. Ses mots ont l'intention de châtier Socrate avec une autre vérité. Et Socrate est autorisé à interrompre son discours à n'importe quel moment, au cas où il serait en désaccord avec ce qui serait dit (214e).

Dès lors, au moyen d'une série d'images, Alcibiade nous racontera son expérience amoureuse avec Socrate et dévoilera en même temps un Socrate identique à l'Éros du discours socratique,¹⁵

¹⁴ Dans *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, chap. 6: *The Speech of Alcibiades: a reading of the Symposium*.

¹⁵ Il est frappant de constater que tous les attributs d'Éros décrits dans le discours socratique s'appliquent à Socrate lui-même. Voici quelques-uns de ces attributs: Éros est un philosophe, parce que dans la synthèse des aspects contraires de sa nature, il unit en lui-même l'ignorance et le désir de la sagesse, l'une des caractéristiques les plus frappantes de l'attitude philosophique de Socrate (216d), non seulement ici au *Banquet*, mais aussi dans le *Charmide* 155e-157d, 158b-c, 175e-176; dans le *Ménon*, 80a-b; dans le *Phédon*, 77e-78a; dans le *Théétète* 149c-d; etc.; Éros est toujours pauvre (cf. 203C-d); Socrate est pauvre, il marche pieds nus, il dort au plein air, devant les portes et sur les routes (203c); Éros n'est ni délicat ni beau (203c); Socrate est laid; son apparence physique ressemble à celle du légendaire satyre Marsyas (*silène* dans le *Hérodote* 7.26.3), il a le nez plat et les yeux projetés (cf. *Théétète* 143e); Éros a des pouvoirs magiques comme Socrate, dont les discours produisent des effets merveilleux, tels que la musique des sirènes

discours qui, comme nous l'avons déjà dit, il n'a pas entendu – ce qui constitue une preuve supplémentaire de sa sincérité – sauf qu'à la place de cet éros qui a sonné sublime et véridique à toute l'audience, un éros qui promettait une rencontre avec le vrai amour, ce qui apparaît maintenant est un Socrate qui séduit pour après mépriser, un Socrate qui, – maintenant nous le savons! – s'est décrit lui-même comme étant "Amour", dans un discours, somme toute, aussi égoïste que l'on prétend l'être celui d'Alcibiade lui-même, un Socrate, enfin, qui se refuse à admirer chez les jeunes exactement ce qui lui a originalement attiré et qui était la seule monnaie d'échange qu'ils possédaient: leurs qualités physiques. C'est comme si, après convaincre quelqu'un à le suivre et à l'admirer, en prétendant que ce quelqu'un aurait une valeur interchangeable contre son savoir, Socrate commençait aussitôt à dévaloriser ce que l'autre possède, en gagnant à son égard un grand avantage. La réponse qu'il donne à la proposition d'Alcibiade, lorsque celui-ci s'était déjà convaincu que Socrate, encore que laid comme le Silène Marsyas, était, par son savoir, digne de son amour, est si déconcertante que, même si ce rapport a été fait des années plus tard, il lui fait encore honte:

Il se pourrait bien, cher Alcibiade, que réellement tu ne fusses pas un écervelé, s'il est bien vrai que justement tout ce que tu dis de moi je le possède, et si en moi il existe un pouvoir grâce auquel tu deviendrais, toi, meilleur ! Oui, c'est cela, tu as dû apercevoir en moi une invraisemblable beauté et qui ne ressemble nullement à la grâce de formes qu'il y a chez toi. Cette beauté, tu l'as découverte : tu te mets dès lors en devoir de la partager avec moi et d'échanger beauté contre beauté : auquel cas ce n'est pas un petit bénéfice que tu médites à mes dépens ! Loin de là : à la place d'une opinion de beauté, c'en est la vérité que tu te mets en devoir de posséder ; et positivement, troquer du cuivre contre de l'or, tel est ton dessein (218d-219a).¹⁶

ou la flûte de Marsyas (216a; 215b-c) et mystérieux, comme la morsure de la vipère (217e-218b), etc.

¹⁶ Dans le *Lysis*, Socrate suggère que le mépris de la beauté physique est un traitement efficace pour la conquête de son bien-aimé dans les relations de *philia*.

La tradition aime comprendre ce mépris comme une qualité admirable de Socrate, comme si le mépris du physique était une vertu dans l'amour. Selon Robin, par exemple, si Socrate ne se laisse pas fasciner par l'admirable beauté physique d'Alcibiade, qui en vain lui fait la cour, c'est parce que la force de l'âme et la tempérance lui garantissent une extraordinaire maîtrise sur le corps; c'est une telle maîtrise qui le rend attrayant, irrésistible, mystérieux; c'est ce qui fait que des jeunes se maintiennent autour de lui et interprètent sa laideur comme l'écrin d'un bijou précieux (de là vient l'image des statuettes de Silènes portant dans leur intérieur de choses précieuses – ἀγάλματα).¹⁷ Robin a probablement raison: la maîtrise de soi brille plus chez Socrate que sa laideur (il est même possible que son origine s'y trouve associée!). Cependant, la question qui se pose pour moi, face aux situations "amoureuses" exposées dans les dialogues, et en particulier par rapport à Alcibiade, est tout autre; c'est que, même si la maîtrise de soi se soutient par le mépris du physique, derrière le mépris se cache un Socrate qui est, en effet, incapable d'aimer. Incapable d'aimer parce que (1) le désir érotique lui est effectivement présent, –Socrate n'est pas un ascète qui ne feint être sexuellement attiré que pour ramasser des disciples "amants du beau", comme semblent supposer les interprètes moralistes, surtout ceux du XIX^{ème} siècle, qui ont une énorme difficulté à associer un tel désir à la philosophie;¹⁸ (2) parce que ce désir du corps est le désir qui, selon la *scala amoris* de la prêtresse Diotima, devrait éveiller le désir de l'absolu; c'est le point de départ dans l'amour, le désir *sine qua non* on pourrait effectuer le saut propre à Éros vers la beauté en soi; et (3) parce que ce n'est pas spécifiquement Alcibiade que Socrate n'aime pas, comme si le problème était dû exclusivement aux divers défauts

¹⁷ Selon Robin, voici comment il faut interpréter dans *Le Banquet* (cf. 211d, 213b-e ; 214d, 216d, 217a, 218c, 222b-e) et dans les autres dialogues (*Protagoras* 309a-c; 1er *Alcibiade* (peut-être apocryphe), 103a-b, 104c-d; *Charmide* 155c-e; *Gorgias* 482a; cf 2ème *Alcibiade* (apocryphe) 150d-151a) tout ce qui nous est dit à propos de la conduite de Socrate par rapport à Alcibiade et à d'autres jeunes.

¹⁸ J. Lacan fait un commentaire intéressant sur la façon dont une relation aussi scandaleuse que celle de Socrate et Alcibiade a traversé les siècles sans être commentée par les *scholars* de la philosophie antique (*Le Séminaire*, livre VIII, *Le Transfert*, Seuil, 1991).

d'Alcibiade,¹⁹ mais il se produit avec n'importe qui que de lui s'approche dans cette attente. Ce dernier aspect est en effet mentionné par Alcibiade dans un ton amer: Socrate n'aime pas; il trouve toujours le moyen d'échapper à la position d'amant, position qui, comme maître, lui conviendrait le mieux, pour prendre celle d'aimé (222b). En d'autres mots, Socrate ne rétribue pas l'amour, comme il laissait entendre qu'il ferait d'après sa procédure d'approche.

Que les rapports d'amour entre Socrate et les jeunes de son cercle étaient réels, il n'y a pas de doute, comme en témoignent divers auteurs de l'antiquité. Dans l'*Alcibiade* d'Eschine (frag. 11, Dittmar; frag. 4, Krauss), Socrate compare son amour pour Alcibiade avec l'extase divine des ménades bachiques. Dans une longue conversation avec Kritobulos à propos de comment se faire des amis (Xenophon, *Memorabilia* II, 6.28), Socrate interrompt brusquement avec les mots suivants:

¹⁹ Léon Robin (*Notice*, pp. XCIC-C) dit que le fait de se plaindre et de louer au même temps révèle, en effet, une ambiguïté dans la personnalité d'Alcibiade. D'une part, il reconnaît que la parole de Socrate exerce sur lui un grand pouvoir, elle l'émeut, le dérange, l'irrite même, par exemple, lorsqu'elle montre que sa vie est une vie subjuguée et asservie par des désirs; elle lui fait admettre l'erreur de son comportement et la nécessité de changer, au point de lui faire se sentir gêné d'agir juste à l'opposé de ce qui lui a été indiqué (215d-216e). D'autre part, Alcibiade n'est pas en mesure de prendre pour lui-même la force que les discours philosophiques acquièrent chez lui, parce que pour son jugement les avantages qui lui apportent des bénéfiques "apparents" pèsent bien plus que ceux que la philosophie présente comme réalité. Alcibiade est un homme intelligent et doué, la philosophie (et Socrate) ont quelque chose à lui dire, mais ses ambitions diffèrent de celle du philosophe, et il ne veut pas perdre ce qu'il croit être le plus cher à son existence - son admirable beauté, sa richesse, sa noblesse, et maintenant les gloires du pouvoir et de la popularité. Compte tenu de tout cela, la philosophie ne peut représenter que danger et douleur; danger, car elle peut détruire ses croyances, et douleur, car une fois ses croyances détruites, Alcibiade s'imagine dans une situation de perte. Ainsi, les discours philosophiques l'attirent, mais comme la chanson irrésistible des sirènes, il lui faut y échapper, et avec les oreilles bien fermées, sauf s'il se veut détruit et engloutit; les entendre se compare à être mordu par une vipère, dans l'âme ou le cœur, car la douleur qu'ils provoquent est si forte qu'elle est capable de faire toute personne qui en souffre tout dire ou commettre. En bref, la parole d'Alcibiade exprime le contraste perpétuel entre une influence réellement reçue et une révolte constante contre cette influence.

Je pourrais peut-être être de secours dans votre investigation du beau et du bien parce je suis moi-même un amant (διὰ τὸ ἐρωτικὸς εἶναι). Car, lorsque je désire quelqu'un, je donne toute la force de mon être pour être aimé en retour de mon amour, pour inciter le désir en échange de mon désir, et pour voir mon désir d'être ensemble correspondu par son désir.

Dans *Le Banquet* de Xenophon (IV, 20), l'un des compagnons de boisson suspecte de la vanité de Socrate quant au désir que les jeunes du groupe ont de l'embrasser; et Charmide dit de façon provocante que, à l'école, Socrate s'était assis à côté du beau Kritobulos, ne lisant le même livre que pour approcher sa tête de la sienne et pour toucher de son épaule l'épaule nue de Kritobulos (IV, 27). Le discours de Socrate en hommage à éros s'initie par l'appellation de tous ses amis de "compagnons fêtards du dieu" et en disant de lui-même: "je ne serais pas capable de nommer un temps où je n'étais pas amoureux de quelqu'un".

Face aux innombrables exemples littéraires de l'antiquité, il est impensable, comme l'a remarqué Paul Friedländer (*Plato – Dialogues*, 1969, vol. 1), que le Socrate historique puisse avoir un caractère non érotique et que Platon ait voulu le représenter ainsi dans ses dialogues, comme le suggère Ernst Howald (dans *Platons Leben*, apud Paul Friedländer, chez *Plato – Dialogues*, 1969, vol. 1), "dans une inversion paradoxale, par force de sa propre nature, entièrement différent", comme un type d'éducateur-séducteur ascétique. Une telle interprétation dépend d'une série d'hypothèses concernant la philosophie platonique – par exemple, que l'œuvre de Platon aurait une unité interne telle que ce qu'on lit dans un dialogue doit être lu de façon cohérente dans un autre – mais, fondamentalement, telles interprétations dépendent de l'acceptation du fait que, au moins à partir des dialogues de maturité, la parole de Socrate serait aussi la parole de Platon, comme si par rapport à Socrate, Platon n'aurait rien à rajouter au-delà des éloges et de ce qui nous est rapporté par Aristote, dans la *Métaphysique* A 6, comme étant une réponse malheureuse au problème de l'*ousia* levé par Socrate: la séparation (χωρισμός). Or, il est beaucoup plus réaliste de penser comme Paul Friedländer que, alors que Xenophon a seulement décrit, sans avoir

expérimenté ce qu'il écrivait, Platon, à son tour, à l'occasion du contact avec son maître, a expérimenté le dieu et le démon, et que, pour cette raison, il aurait une vision bien plus critique de l'érotisme de Socrate.

Sous une telle perspective, il me semble faible l'explication de Robin à l'introduction d'Alcibiade dans *Le Banquet*. Selon lui, l'intention de Platon est simplement de déresponsabiliser Socrate de ses extravagances politiques, étant le seul sens de ce texte celui de montrer que le comportement public et privé d'Alcibiade a été une perpétuelle et volontaire désobéissance aux bons conseils de Socrate.²⁰ Mais Robin, ainsi que pratiquement tous les commentateurs de la philosophie ancienne, prend les mots de Socrate comme une expression des croyances de Platon lui-même et, en tant que tel, on ne pourrait entendre le discours d'Alcibiade que comme l'exemple des limitations d'Alcibiade. Si nous réussissons à nous libérer du vice scolaire et distinguons le Socrate platonique de Platon, nous deviendrons alors capables d'entendre la nouveauté qui s'y trouve introduite.

Il y a ici une plainte de Platon – possiblement une mémoire du temps où il a fréquenté Socrate et qu'il a expérimenté une déception identique – vis-à-vis de la manière socratique d'aimer. Il y a ici, il me semble, la constatation que Socrate est véritablement incapable d'aimer au sens strict du mot éros, la suggestion que ou bien son comportement dans l'amour ne correspond pas de façon adéquate à sa théorie de l'amour, ou bien que sa théorie de l'amour est inadaptée à l'exercice de l'amour. L'intelligence d'Alcibiade, son talent oratoire et le grand pouvoir que la philosophie socratique est capable d'exercer sur lui, comme il l'admet, lui-même, exposent l'échec de Socrate dans l'exercice de sa théorie, qui a comme première étape le désir sexuel, – désir que Socrate n'a pas, mais qui fait que tous finissent par avoir pour lui (222 a7-b9) – et comme dernière étape la génération de la beauté face à la beauté, étape que, certainement,

²⁰ Cf. Robin, *op. cit.*, 1951 et 1964, pp. XCVIII-C et pp. 49-52.

Platon a risquée en produisant son œuvre, mais, – il ne faut pas l'oublier! – seulement après la mort de Socrate.

Bibliographie

BARNES, J. (1984). *The Complete Works of Aristotle*. The Revised Oxford Translation, 2 vols., Princeton, Princeton University Press.

BRISSON, L. (1998). Platon. *Le Banquet*. Trad. Luc Brisson. Paris, GF-Flammarion.

BURY, R. G. (1969). *The Symposium of Plato*. Edited with introduction, critical notes and commentary. Cambridge, W. Heffer and Sons Ltd.

CHAMBRY, P. (1967). Xenophon. *Oeuvres Complètes*. Traduction, notices et notes. Paris, Garnier-Flammarion.

DIELS, H., KRANZ, W (1903). *Die Fragmente der Vorsokratiker* (griechisch und deutsch). Berlin, Weidmannsche buchhandlung.

DIXSAUT, M. (1985). *Le Naturel Philosophe. Essai sur les Dialogues de Platon*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin.

DOVER, K. (1980). *Plato's Symposium*. Cambridge, Cambridge University Press.

FRAISSE, J.-C. (1984). *Philia. La notion d'amitié dans la Philosophie Antique. Essai sur un problème perdu et retrouvé*. Paris, J. Vrin.

FRANCO, I. F. (1988). Os Fundamentos da *Philía* Socrática — uma análise do *Lysis*. *Revista Filosófica Brasileira* 4, n. 3, p. 49-66.

FRANCO, I. F. (2006). *O Sopro do Amor. Um comentário ao discurso de Fedro no Banquete de Platão*. Rio de Janeiro, Palimpsesto Editora.

FRIEDLÄNDER, P. (1969). *Plato*. Trad. Hans Meyerhoff, vol. I: *An Introduction*, vol II: *The Dialogues, First Period*. Princeton, Princeton University Press.

MARKUS, R. A. (1971). The Dialectic of Eros in Plato's Symposium. In: VLASTOS, G. (ed.). *Plato: A Collection of Critical Essays*, vol. II. University of Notre Dame Press, p. 132-143.

NUSSBAUM, M. (2001). *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. 2 ed. Cambridge, Cambridge University Press.

PELLEGRIN P. (2014). *Aristote. Oeuvres Complètes*. Paris, Flammarion.

ROBIN, L. (1908). *La théorie platonicienne de l'amour*. Paris, Presses Universitaires de France. (1964 reprint)

ROBIN, L. (1929). *Platon. Oeuvres Complètes*. Tome IV, 2ème. partie: *Le Banquet*. Notice. Texte établi et traduit par Paul Vicaire. Paris, Les Belles Lettres. (1989 reprint)

ROBIN, L. (1940-1942). *Platon. Oeuvres Complètes*. Tome II Traduit par Léon Robin, avec la collaboration de Joseph Moreau. Paris, Pléïade.

ROSS, D. (1984). *The Works of Aristotle* Translated into English. Oxford, Clarendon Press.

VLASTOS, G. (1981). The Individual as an Object of Love in Plato. In: *Platonic Studies*, 2nd printing, Princeton, Princeton University Press.

YEBRA, V. G. (1990). ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ ΤΑ ΜΕΤΑ ΤΑ ΜΕΤΑ ΤΑ ΦΥΣΙΚΑ. *Aristotelis Metaphysica. Metafísica de Aristóteles*. Ed. Trilingüe, Yebra. 2 ed. Revisada. Madrid, Editorial Gredos.

Soumis le 16/03/2017 et approuvé
pour publication le 17/05/2017.