

**M.-F. Hazebroucq**

*Philosophie*, Bulletin de Liaison, n° 2

CRDP, Académie de Versailles, mars 1993

### ***La leçon de Diotime***

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

Platon met en scène dans *Le Banquet* et dans *Le Ménon* de curieuses leçons de philosophie, l'une donnée par Diotime à Socrate, selon la manière qu'a choisie Socrate pour faire l'éloge d'Eros, l'autre donnée par Socrate à Ménon par l'intermédiaire d'un esclave. Nous nous proposons d'en faire une analyse sans autre prétention que de trouver par ce moyen un certain éclairage pour la question de notre enseignement.

On a souvent fait remarquer que *Le Banquet* est le dialogue des disciples : Apollodore et Aristodème, les deux narrateurs, l'un relatant le récit de l'autre, sont des disciples de Socrate, toujours à l'affût de ce qu'il dit ou fait, ou encore, amoureux de lui ; Phèdre, Pausanias, Eryximaque et Agathon peuvent être considérés comme des élèves des Sophistes, car *Le Protagoras* nous les fait voir appartenant au cortège des admirateurs d'Hippias ou de Prodicos (314e-316a), tandis que la plaisanterie de Socrate associe Agathon à Gorgias (*Banquet*, 198 c) ; Alcibiade, qui fait l'éloge de Socrate, raconte comment Socrate a refusé d'être l'amant éducateur qu'il lui demandait d'être pour lui, dans l'espoir qu'il lui enseignât tout ce qu'il savait, et il est peut-être ce mauvais disciple que bon nombre d'Athéniens reprochaient à Socrate d'avoir eu ; Socrate, enfin, fut à l'école de Diotime de Mantinée, une prêtresse, une étrangère, une femme (1).

C'est auprès de Diotime que Socrate a appris ce qu'il sait de l'amour, d'ailleurs la seule chose qu'il reconnaît *savoir* : « moi qui déclare ne rien *savoir* d'autre que les choses de l'amour » (177d) ; « c'est elle qui m'a *enseigné* les choses de l'amour » .

Que lui a-t-elle précisément enseigné et que signifie ce savoir venu d'ailleurs ? En quoi consiste la leçon de Diotime ?

\*\*\*

Socrate vient donc se mettre à l'école de Diotime. La chose surprenante est qu'il apprenne réellement quelque chose auprès de quelqu'un d'autre, car, bien souvent, Socrate se déclare prêt à être instruit de ce qu'il sait ignorer par ceux qui passent pour des maîtres ou se tiennent pour tels, mais, les mettant à l'épreuve, il révèle ironiquement l'inconsistance de leur savoir : bref, il est rare qu'il se reconnaisse de vrais maîtres.

Non pas qu'il n'y en ait aucun : Socrate reconnaît aux hommes de métier une compétence qu'il ne leur dispute pas, une « sagesse accomplie », pourvu qu'ils ne prétendent pas être aussi savants quand il s'agit, non pas de gérer les affaires de la Cité, mais de savoir ce qu'est une Cité juste et en quoi consiste son bien ; philosopher est ainsi, dans l'*Apologie*, cette activité incessante menée par Socrate à travers la ville pour persuader tous ceux qu'il rencontre de se soucier d'abord de « la pensée, de la vérité et de l'âme afin qu'elle soit la meilleure possible » (29e) (2). Philosopher est donc cette activité qui ne cesse jamais, qui consiste à s'examiner soi-même, à examiner les autres, à ne s'occuper que d'être intelligent, dans le vrai, et plein de mérite : à ne pas se figurer savoir quelque chose de stable et de définitif, à la manière dont on sait l'art de l'élevage, quand on s'interroge sur ce qu'est le vrai mérite, à ne pas se figurer non plus ne rien savoir, puisqu'on sait au moins que savoir ne se conjugue pas comme opiner, bref, à questionner et examiner les réponses dans la difficulté du dialogue.

Si la vertu est savoir, nul n'en est le maître, pas même Socrate le philosophe ; si être vertueux véritablement est la conduite qui découle de l'intelligence du philosophe qui ne se préoccupe que de la vérité, il n'y en a aucun enseignement : « Jamais je n'ai été, moi, le maître de personne. » (*Apologie* 33 a). Si philosopher est un certain genre de vie, et le meilleur, il ne peut donc y avoir aucun maître de vertu, ou, en d'autres termes, aucun maître de philosophie (3). En ce cas, Diotime ne peut être ni une maîtresse de philosophie ni une maîtresse de vertu.

Pourtant le contenu de son *enseignement* concerne bien la philosophie et même la vertu, si on se reporte à ces passages célèbres de son discours, en 210 c-d : «Après les occupations, qu'on l'élève ensuite aux sciences, afin qu'alors il en voie la beauté et, tandis qu'il a en vue *le beau* dont désormais l'étendue est vaste, qu'il ne s'attache plus, tel un esclave, à la beauté présente en un seul objet, celle d'un jeune garçon ou de tel homme ou d'une occupation - assujetti, vil et certes petit d'esprit, au contraire, tourné vers la vaste mer du beau, il la contemple - qu'il *enfante de nombreux discours, beaux et magnifiques*, et nourrisse des pensées dans l'abondance de la *philosophie*, jusqu'à ce que, ayant pris, là, force et croissance, il voie de haut une certaine *science unique qui est celle du beau* que voici. » Et en 211e-212 a : « Crois-tu, dit-elle, que soit méprisable la *vie* d'un homme qui regarde là-bas et contemple cet objet-là par le moyen qu'il faut et est en sa compagnie ? Ne songes-tu pas, reprit-elle, que c'est seulement *là* qu'il lui arrivera, à lui qui regarde avec ce par quoi le beau est visible, *d'enfanter* non des reflets de vertu, attendu qu'il n'a pas atteint un reflet, mais la vraie ? N'est-ce pas

alors à *celui qui enfante une vraie vertu* et la nourrit d'être aimé des dieux et, si toutefois cela appartient à un homme quelconque, à cet homme-là aussi de devenir *immortel* ? ».

En quoi fut-elle donc la préceptrice de Socrate, si philosopher ne s'enseigne pas, non plus que devenir meilleur?

Pour répondre à cette question, il ne suffira pas de dire qu'elle lui enseigne qu'il y a un Beau en soi et que le contempler est promesse d'immortalité. Quel sens pourrait bien avoir un tel discours pour un néophyte ? Et pourtant Diotime dogmatise sur la philosophie, et Socrate aussi, puisqu'il adresse ce récit aux convives du *Banquet*. Faisons plutôt un détour par cette autre leçon que Socrate fait à Ménon.

*Didaskein* est ce verbe qui signifie chez Platon transmettre un savoir constitué et maîtrisé à celui qui en est dépourvu et qui le reçoit de son instructeur. Il y a, apparemment, une certaine absurdité à se représenter l'enseignement d'un contenu quelconque comme simple transmission d'un savoir de celui qui sait, et en est plein, à celui qui en manque et le reçoit passivement, sans autre forme de procès. Pourtant, il ne semble pas que cette conception de l'enseignement perde tous ses droits, quand il s'agit d'enseigner *des* savoirs : en mathématiques par exemple, le maître délivre un enseignement, donne des connaissances qu'il possède, qu'il domine, qu'il maîtrise, en un mot. La différence entre les mathématiques qu'il connaît et la leçon de mathématiques qu'il donne consiste en ce qu'il transmet un contenu en un certain ordre et avec une certaine manière de faire, préalablement réfléchis. Mais s'il transmet son savoir, cela ne l'empêche pas d'être bon pédagogue, et de s'interroger sur ce qui fait obstacle à l'acquisition des connaissances, à ce qui obstrue la compréhension, comme Bachelard, en notre temps, le réclame des professeurs de sciences. Quand on croit enseigner sans transmettre, parce qu'on utilise, à la manière de Socrate dans *Le Ménon*, la méthode du questionnement et de la recherche et qu'on sollicite la compréhension de l'élève au lieu de lui donner du « tout-cuit », on transmet tout de même : d'abord, pour la raison que transmettre un savoir n'exclut pas la participation active de l'élève et qu'apprendre suppose aussi comprendre et penser par soi-même ; ensuite pour la raison que Socrate *sait* la réponse aux questions qu'il pose à l'esclave, et que cela justement commande toute sa démarche, très directive, de questionnement. Aucun savoir transmis ne peut l'être si on s'imagine que transmettre un savoir c'est « jeter comme des pierres » des connaissances dans ma pensée, car si je n'ai rien compris, je ne sais rien de vrai, je n'ai rien appris : « comme si, une fois que je connais bien le théorème de Pythagore et sa preuve < pour l'avoir appris >, je ne savais pas moi-même cette proposition et ne prouvais pas moi-même sa vérité » (Hegel). Un savoir transmis l'est d'autant mieux qu'il vient en réponse au désir d'apprendre, surmontant le déplaisir qui peut naître de la conscience d'ignorer : « à présent, ne sachant pas, il aura plaisir à chercher ». (*Le Ménon* 84 b).

Certes, Socrate n'enseigne rien à l'esclave, mais l'essentiel n'est pas tant dans l'absence de leçon de géométrie que dans la fonction que remplit cette « démonstration » : c'est le moyen qu'il a choisi, le paradigme, l'exemple qu'il prend littéralement à côté, pour montrer à Ménon qu'apprendre c'est se ressouvenir, à

Ménon qui, à cause de l'habitude, lui demandait de le lui *enseigner*. En philosophie, on n'enseigne pas ce qu'est le chemin qu'on parcourt quand on apprend en cherchant, à partir de la conscience de son ignorance, et pourtant selon l'ordre : «Te rends-tu compte à ton tour, Ménon, de la marche que celui-ci a déjà accomplie sur la route de la réminiscence ?» (84a).

Etre en chemin, c'est déjà savoir qu'il y a sens à y être, et nécessité de tout faire pour arriver au bout. Le cheminement, c'est l'ordre du raisonnement, mais aussi les digressions, les ruptures et les palinodies, les inspirations et les reprises : davantage qu'un ordre logique ou que la mise en perspective de toutes les opinions, si vraisemblables et raisonnables soient-elles, et autre chose que l'ordre d'explicitation de concepts déjà constitués. A la fin, nous ne savons toujours pas ce *qu'est* la vertu, mais l'aporie est évidemment éducatrice. La recherche de ce qu'on ne connaît pas encore n'autorise pas pour autant à s'y engager sans rigueur: savoir qu'il y a quelque chose à chercher exige, comme préalable, de se déprendre de ce qu'on croyait savoir, et cela vaut autant pour le maître que pour le disciple. Il s'agit de se soumettre sans complaisance à l'examen et à la réfutation. L'expérience n'est pas toujours plaisante, quand Socrate le chasseur force sa proie<sup>4</sup>, mais cette éristique apparente n'a de sens que si elle sert à débusquer l'opinion, même droite, pour exiger la seule vérité. Sinon, Calliclès a raison, c'est de l'enfantillage et il y a de plus nobles occupations. L'esclave est prêt pour un enseignement de géométrie dont Socrate s'est assuré qu'il ne l'avait jamais reçu, mais Ménon est prêt à *croire* ce dont Socrate est déjà *persuadé* : que le mythe de la réminiscence est vrai, dans la mesure où ce *logos*-là nous rend travailleurs, nous transforme en chercheurs (81 d-e), nous fait nous ressouvenir, comme on prouve la marche en marchant, et nous fait tirer de nous-mêmes les opinions vraies dont nous ignorions qu'elles se trouvaient en nous ; celles-ci ne sont encore que songes, elles deviennent sciences sous l'effet de l'enquête, de l'interrogatoire menés souvent ; le mythe nous donne confiance et courage pour apprendre ce que nous ne savons pas. Socrate semble donc plaider pour une pensée inventive, peut-être comme elle a su se manifester en mathématiques, puisque la tradition ne pouvait en rien faire découvrir la mesure de la diagonale du carré ; mais le mythe est surtout nécessaire là où la tradition pourrait amplement suffire : savoir ce que c'est que la vertu, en donner le *logos*, en rendre raison, à l'instar de ces hommes divins, prêtres, prêtresses et poètes, qui font cet effort dans leur propre ministère.

Ni prêtre ni géomètre, le philosophe n'a comme recours que le questionnement : ce n'est pas un choix pédagogique, ce n'est pas même une méthode, c'est le philosophe lui-même. Et la dialectique ne se définit pas, on n'enseigne pas ce qu'elle est, on ne dialectise pas sur la dialectique.

Dans *Le Banquet*, qu'en est-il de l'examen, de l'ordre à suivre, et de l'enseignement de la philosophie ?

La part de l'examen dialectique est fort réduite dans le discours de Diotime, de même d'ailleurs que dans tout le Dialogue, constitué essentiellement de discours continus, mais elle est présente, quand Socrate déclare procéder avec Agathon

comme Diotime avec lui : toute la première partie du « discours » de Socrate consiste en un dialogue entre Agathon et Socrate, puis entre Diotime et Socrate, qui ont ainsi la place du répondant en des situations qui se répondent, sur la nature d'Eros (*Banquet* 199 c-204 c) et ce dialogue est marqué essentiellement par la démarche de la réminiscence, de la réfutation des réponses fournies et de l'explicitation du sens des erreurs ou des illusions ainsi corrigées ; en revanche, la deuxième partie, qui, dans l'ordre annoncé en 199 c, concerne les « œuvres » d'Eros, commence par une question de Socrate se conduisant alors en élève trop pressé, puis, progressivement, en disciple allant d'étonnement en étonnement, avouant son ignorance ou son incompréhension, et, enfin, réduit au silence devant le vaste exposé de Diotime, à partir de 208 c. Et c'est toute cette deuxième partie qui est *l'enseignement* proprement dit de Diotime, le terme *didaskhein* apparaissant alors, avec ceux de *didaskalos* (*maître*) et de *manthanein* (*apprendre*) qui en est ici le corrélatif, en 204 d, 206 b, 207 c ; mais la démarche *didactique* de Diotime s'infléchit en cours de route, et son propos prend des accents qu'aucune simple transmission d'un savoir positif n'a besoin d'utiliser pour être efficace ; en voici les indices : à l'étonnement de Socrate, en 208 c, Diotime répond, selon lui, comme le font les *sophistes* accomplis : « sache-le bien, Socrate ! » ou, en 206 b, elle parle comme un *devin* prononçant un oracle indéchiffrable. Enfin, l'effet produit par le discours de Diotime sur Socrate est une *persuasion* (212 b), alors que le terme *d'enseigner* est ce qui conclut la première époque, en quelque sorte, de l'apprentissage de Socrate (207 a), avant l'initiation aux grands mystères.

Ces repères sémantiques ont donc pour fonction d'amener à s'interroger sur le contenu réel de *l'enseignement* de Diotime : l'hypothèse qu'on peut alors formuler est que cet enseignement commence par ce qui n'est pas lui, un examen, et se prolonge par ce qui n'en a que l'apparence, un exposé dogmatique et persuasif à la fois, dans la mesure où, comme les sophistes, il faut faire accroire, inculquer, sans le soutien d'une véritable science, alors même que Socrate ne dénigre aucunement la *sophia* de Diotime, bien au contraire. C'est donc cette ambivalence de l'enseignement de Diotime qu'il faut à présent interroger.

\*\*\*

Agathon est le premier convive à introduire l'exigence de méthode dans l'éloge d'Eros, ce qui signifie pour lui qu'il s'agit de souscrire aux règles du genre qui veulent qu'on loue d'abord la nature de la chose en en montrant les qualités, avant les bienfaits. Ainsi Eros est-il paré par Agathon de toutes les qualités : il est un très grand dieu, le plus beau, le meilleur ; au nombre de ses bienfaits, il faut compter sa puissance pacificatrice : « Mais quand ce dieu fut né, de l'amour des belles choses advinrent tous les biens, pour les dieux et les hommes. » (197 b) ; il est « le soutien et le sauveur le meilleur » (197 e). Ce sont là des formules dont la portée échappe à Agathon et dont Socrate va ensuite s'efforcer de le faire se ressouvenir (201 a). Socrate dit avoir tenu le même discours qu'Agathon et il lui fait subir le même examen sans doute que lui-même a subi de la part de Diotime. De quoi l'un comme l'autre doivent-ils prendre conscience ? Ils doivent reconnaître qu'Eros est un être relatif, qu'il est lié à l'objet auquel il aspire de telle sorte que celui-ci est sa destination réelle sans pour autant qu'il soit nécessaire que le sujet aimant le rejoigne et s'y unisse, dans le moment même où il croit pourtant posséder l'objet de

son désir. Comme l'amour, l'appétit (*épithumia*) et la volition (*boulesthai*) semblent toujours se spécifier par leurs objets particuliers, richesse, vigueur, santé par exemple, et aspirent pourtant à davantage qu'à la possession des objets qui les comblent, puisqu'on veut aussi leur possession pour l'avenir. On peut bien parvenir à ses fins, le désir, en toutes ses formes, n'en est pourtant pas à son terme.

Dans une perspective psychologique, on reconnaîtra sans peine le pouvoir anticipateur du désir et le principe de son constant renouvellement, on parlera même de son manque essentiel, puisqu'il veut beaucoup plus que tel objet où il devrait s'abolir en se satisfaisant. Mais le texte a plutôt une portée logique et ontologique : dans l'entretien avec Agathon, il est établi qu'Eros est amour de quelque chose, en remarquant qu'on ne dit pas de l'amour ce qu'il est en disant qu'il est filial, fraternel ou autre (5), mais que l'image de la relation parentale suggère plutôt, comme le lien du sang, qu'il y a apparemment, congénialité entre l'amour et son objet. Eros est amour des belles choses, et des bonnes choses ; dans l'entretien de Socrate et de Diotime, il est acquis qu'une chose qui est privée d'une qualité ne peut pas être qualifiée par celle-ci, une chose qui la possède en reçoit au contraire sa prédication ; Eros n'est donc ni beau, ni bon, ni immortel ; il est autre que ces qualités sans être leur contraire, il est un *intermédiaire* ; autre qu'une chose et son contraire, donc ni beau ni laid, il est aussi ce qui les relie, remplit l'intervalle qui les sépare, en est la médiation, donc ni mortel ni immortel. Enfin, par le mythe de la naissance d'Eros, Diotime montre qu'il est un intermédiaire en un autre sens encore : ni mortel ni immortel, ni pauvre ni riche, il est tantôt l'un tantôt l'autre, passant sans cesse d'une qualité à son contraire, en un double mouvement indéfiniment, donc philosophe, passant toujours de ce qu'il sait à la conscience que ce n'est pas encore savoir et de cette ignorance à un nouveau savoir, une nouvelle trouvaille pour faire avancer le raisonnement, comme Socrate le fait si souvent dans *Les Dialogues* de Platon.

Cet examen préalable permet de corriger une erreur et d'en donner le sens: si Eros et son objet sont unis par une relation de conaturalité, et pour pouvoir déterminer quel est son véritable objet, son terme naturel, il faut d'abord cesser de croire qu'on aime son semblable, que s'assemblent ceux qui se ressemblent. On aime ce qui est beau et on croit qu'amour est beau ; la force d'aimer est telle qu'on croit avoir trouvé l'amour quand on aime, et qu'amour s'incarne dans l'être qu'on pare de toutes les perfections. Il faut donc cesser de confondre ce qu'est le fait d'aimer avec ce qui est aimé, ne pas se tromper sur l'*idée* d'Eros, sa conformation, car seul ce qui doit être aimé, seul « l'aimable est ce qui est réellement beau et délicat, parfait et complètement heureux » (204c). Ce sont les Réalités qui sont aimables (*Phèdre* 250 d), les Formes, qui seules méritent les qualificatifs superlatifs qu'on attribue à tel ou tel objet aimé, et auxquelles on les attribue légitimement et nécessairement une fois qu'on a délaissé justement les objets dans lesquels on croit avoir reconnu l'amour en même temps que la beauté, seulement quand on ne confond plus l'amour d'un objet avec l'amour de ce qui est véritablement un et unique.

Mais cela, Socrate ne le sait pas encore, Diotime va le lui apprendre, sans que cette transmission de son savoir, pourtant, ait l'effet immédiat qu'on serait en droit d'attendre de l'enseignement d'une science, c'est-à-dire être aussi bon que le

maître dans ce qu'il nous a appris, puisque l'exhortation de Diotime, en 211 d, s'adresse à cet amoureux ordinaire et aveugle qu'est Socrate son disciple, un amoureux qui ignore encore la « puissance » de l'amour, si passionné fût-il.

Que lui enseigne-t-elle plus particulièrement ? Ce que nul ne peut savoir simplement parce qu'il éprouve de l'amour pour quelque chose, l'expérience amoureuse ne détenant pas en elle-même sa vérité, d'autant moins que les animaux sans conscience qui perpétuent leur espèce ou notre organisme qui vieillit en se renouvelant sont aussi des figures du principe de l'amour (207 a-d); d'autant moins que le langage nous fourvoie, car il ne nomme pas « amour » ce désir d'acquisition de toutes sortes de biens, ce zèle qui nous fait courir à la poursuite de ce qui nous rendrait perpétuellement heureux, et qui n'est que l'expression de la nature polymorphe et dissimulatrice qu'Eros tient de sa grand-mère Mêtis (204 c-205 d). Cependant, si on réserve le nom d'amour à une forme particulière d'activité ou de comportement, il faut essayer de dégager de cette spécification sémantique une détermination intelligible : l'amour, spécifiquement, est désir d'immortalité, immortalité que la nature mortelle, en général, ne peut atteindre qu'en engendrant, qu'en enfantant, qu'en « laissant sans cesse un autre être nouveau à la place de l'ancien » (207 d) et que l'homme mortel, en particulier, peut atteindre quand il rencontre la beauté; alors, il met au jour ce dont il est gros, il produit, davantage qu'il n'acquiert, il donne, plus qu'il ne reçoit.

En fait, cette immortalité a des formes différentes : c'est la perpétuation de l'espèce, simple et aveugle, c'est la perpétuation de son nom dans la gloire de la belle mort héroïque ou dans l'assurance d'une descendance, c'est aussi l'immortalité des fruits de la pensée, de l'intelligence (208 e-209 e). Si Homère, Hésiode, Lycurgue, Solon, et même d'illustres inconnus, sont célèbres et sont de grands immortels, ce n'est pas tant par leurs œuvres particulières, plus durables que les œuvres de chair, c'est surtout par l'immortalité de l'intelligence en eux qu'ils ont su faire fructifier ; ce qui les rend immortels, ce n'est pas le fait de leur gloire encore présente, ni même la qualité intrinsèque de leurs œuvres, c'est l'exercice même du « talent de penser » dont ils étaient porteurs, comme chacun d'entre nous, car ce talent est « beaucoup plus divin que n'importe quoi, en tant qu'il est ce qui jamais ne perd sa faculté » (*La République* VII, 518 e). Penser rend immortel. Comment et pourquoi?

L'immortalité dont il s'agit ici, et à laquelle la fécondité de l'âme peut prétendre, c'est celle de la partie « de loin la plus grande et la plus belle » de l'intelligence (209a), à l'œuvre déjà quand elle enfante spontanément ces vertus que sont la modération et la justice, à l'occasion de la relation amoureuse éducative, traditionnelle à Athènes entre hommes et jeunes gens. C'est en effet un des points communs entre les discours de Pausanias, d'Eryximaque et d'Aristophane : l'amour pour les jeunes gens a pour effet, à certaines conditions, de faire œuvre politique, d'orienter vers les vertus politiques. S'il faut dépasser cette relation pédérastique, ce n'est pas qu'elle soit condamnable en elle-même, c'est qu'elle est insuffisante pour atteindre la destination naturelle d'Eros, dont le plus grand effet est alors borné à l'occupation politique, sans science véritable.

Le modèle de la véritable immortalité nous est donné par ce qui est divin : c'est ce qui est toujours identique à soi, même que lui-même, sans aucun changement. Le mortel ne peut certes pas *être* cet immortel-là, il ne peut pas être l'«être-à-jamais», éternel, il peut par contre *devenir* immortel, par ce qui ne se fait que dans la genèse, par l'enfantement, la mise au jour, le *faire-être* ; sa chance, c'est d'aimer, c'est d'être en proie à Eros et à sa prodigalité : « C'est en effet de cette manière que ce qui est mortel est *sauvé*, et non pas en étant absolument toujours le même à l'instar de ce qui est divin... » (208 a).

On sait bien que le divin et l'immortel sont des caractéristiques du Beau. Le Beau, comme les autres Formes, est cette sorte d'être qui est en soi et par soi, qui ne manque de rien et se suffit à soi-même, tandis qu'il constitue un *télos* pour l'autre sorte d'être, qui, lui, est toujours en vue de quelque chose et se fait en vue de ce *télos* par rapport auquel il est, non pas déficient, mais plutôt aspirant et en mouvement (*Philèbe* 53 d). Pour faire comprendre cette partition des êtres à Protarque, Socrate utilise le paradigme de la relation érotique et celui de la genèse en vue de l'existence. Voilà la raison ontologique pour laquelle le beau comme forme est la destination naturelle d'Eros, en tant que celui-ci est principalement mouvement, passage incessant d'une classe d'objets beaux à une autre, jusqu'à atteindre le réellement beau, transformant ainsi toutes les étapes précédentes, y compris celle des belles sciences, en l'ensemble des choses qui deviennent, «naissent et sont détruites» , et qui participent du beau sans que lui s'y trouve en aucune façon (6). Voilà aussi pourquoi Eros n'est pas l'amour du beau mais désir d'enfantement dans le beau.

Devenir immortel par la pensée ne consiste pas à s'immobiliser dans la contemplation du Beau, en étant retranché du monde des choses sensibles apparemment belles, comme on le croit trop souvent ; cela consiste au contraire à ne jamais s'arrêter, enfanter sans cesse de beaux discours, à chaque étape : dans les deux premières étapes de ce que l'on nomme la « dialectique de l'amour», l'amoureux de belles choses est conduit à *réfléchir* sur la beauté de ce qu'il aime pour en apercevoir l'unité générique et l'identité, à l'estimer, et à comprendre ainsi, par l'intermédiaire de l'amour des belles âmes, que la beauté des corps a moins de valeur que le beau dans les occupations ; pour que ne subsiste plus cette simple coexistence hiérarchisée entre ces deux genres de beauté, il faut une rupture : apprendre les belles sciences, ce qu'on peut rapprocher évidemment de l'apprentissage des sciences dans l'éducation des guerriers de la République ; là, *on passe des occupations aux belles sciences*, de l'absence du beau dans les occupations, littéralement dans le texte, au beau dans les sciences, alors que précédemment, on passait d'un beau à un autre, *des beaux corps aux belles occupations*. La deuxième rupture se produit à la quatrième et dernière étape, quand on connaît la science du beau, non pas science parmi d'autres, mais science unique, seule à être véritablement science, science de l'intelligible en tant que tel. On ne peut mieux dire qu'on ne devient pas immortel par la pensée, si on se contente de l'expérience de la nécessité rationnelle qu'une belle démonstration impose à l'esprit, lui faisant éprouver l'immuabilité d'une vérité mathématique. L'être de l'intelligible ne se limite pas à la connaissance nécessaire.

Le mouvement d'Eros ne s'arrête pas là, puisque l'homme qui voit le Beau enfante à nouveau, engendrant une vraie vie, la vraie vertu. Dans cette suprême production, il fait en même temps la suprême acquisition. C'est là qu'il devient immortel : lié à l'intelligible, il vit d'une vraie vie, sachant nécessairement ce qu'il est bien de faire, vivant nécessairement à la mesure de ce qu'il comprend, s'efforçant sans cesse de comprendre, vivant sans cesse ; car voyant le beau, surtout s'il est vaste océan, le philosophe ne fait que commencer, il n'y a aucune raison pour que son intelligence s'arrête à cet intelligible-là, ni même pour qu'il en arrête une définition. La puissance d'Eros s'accomplit alors entièrement, dans cette mobilité perpétuelle de la pensée, à l'image du devenir des choses mortelles, mais sans plus en avoir la mortalité. L'immortalité de la pensée est assurée par l'élan d'Eros qui ne manque jamais de ruses pour la sauver et la lier à ce qui lui est naturellement apparenté, l'immortalité de l'intelligible mais en son éternité ; éternité au voisinage de laquelle se trouve le philosophe en passant sans cesse, *toujours*, de beaux objets à leur unité et de cette unité à d'autres beaux objets, en dialectisant, en pensant continuellement.

\*\*\*

Voilà, semble-t-il, le contenu de la leçon de Diotime, elle lui apprend pourquoi il faut philosopher : elle lui enseigne les conditions et la raison, le sens et la destination de l'acte de philosopher, et en prescrit le moyen, c'est-à-dire une *éducation* correctement menée de l'amour qui est propre à l'intelligence. Celle-ci ne peut pas être une transmission d'un savoir par celui qui sait à celui qui ignore, à la manière de vases communicants (175 d-e) : « la *paidéia* (la culture) n'est pas telle que certains, qui se font de la réclame, disent qu'elle est. Ils prétendent, si je ne me trompe, qu'eux, ils déposent dans une âme la science quand elle ne s'y trouve pas, comme ils déposeraient la vision dans des yeux aveugles. » (*La République* VII, 518 b-c). Pour philosopher, il faut que le regard de l'âme soit bien orienté, il faut l'exercer et l'aider à regarder là où il faut (518 c-d). C'est la raison pour laquelle Socrate refuse les avances d'Alcibiade qui en est à faire la différence entre la beauté du corps et celle de l'âme, mais les rend encore équivalentes en proposant à Socrate d'échanger la beauté de ses formes contre celle qu'il a cru apercevoir dans l'âme de Socrate : cet échange est injuste, déraisonnable et même irrationnel, dans la mesure où Alcibiade ne sait pas voir, et n'a rien vu (*Le Banquet* 218 d-219 a). La relation amoureuse est éducative mais autrement, puisque Socrate aime tous les jeunes gens sans donner l'exclusivité à aucun, à la grande jalousie d'Alcibiade.

Quelle est la leçon de Diotime ? Elle enseigne à Socrate qu'il faut être éduqué, elle ne l'éduque pas ; elle lui apprend qu'Eros est philosophe et dialecticien, elle ne philosophe pas sur les conditions du philosopher. Elle l'initie, alors même que Socrate est incapable de voir ce qu'elle lui révèle. C'est pourquoi elle est *savante*, très savante même, mais savante dans les choses divines, comme tous ces prêtres auxquels se réfère Socrate dans *Le Ménon* en 81 a : ils sont démoniques (7) en ce qu'ils s'efforcent (à la différence des gens de métier, détenteurs d'un savoir prosaïque et banal ayant pour objet des choses mortelles, trop humaines), de « donner le *logos* de ce à quoi ils se consacrent ». Prendre des leçons auprès d'une prêtresse, c'est donc apprendre qu'on peut entrer en rapport avec les dieux, fréquenter le divin, se mêler à ce qui est immortel. C'est bien le seul savoir qu'on

peut transmettre en philosophie, mais ironiquement, il faut déjà y être pour le savoir.

Si Diotime n'a jamais existé, si c'est un mythe, la fonction de ce mythe est, en intégrant ce qui vient d'ailleurs, puisque Diotime est étrangère, de donner sens et origine à une pratique, le philosopher, qui ne peut pas rendre raison de sa propre existence, de sa propre exigence, à partir de lui-même, mais qui part de ce mythe sans être fondé par lui, s'inventant une origine qui le dépasse, racontant une belle histoire pour décrire ses conditions de possibilité, légitimant à rebours sans le faire vraiment son exercice et sa nécessité.

#### Notes :

1. Aristophane, certes, fait exception, lui qui n'est dans l'histoire que nous raconte *Le Banquet*, ni amant, ni aimé, ni sophiste (il les déteste et les combat, on le sait, puisqu'il fait de Socrate, dans les *Nuées*, l'un d'entre eux), il est même celui dont le discours se termine par une exhortation à la piété, face à des convives qui ont été mêlés de près ou de loin à des affaires de sacrilège ou ont eu une réputation d'impiété (c'est le cas de Phèdre, d'Alcibiade, d'Aristodème et de Socrate, en particulier), tout cela dans un climat relativement sacrilège, si l'on songe à cette parodie de révélation de Mystères que représente le discours d'Alcibiade.

2. Et chacun, « de n'avoir souci d'aucune de ses propres affaires, avant d'avoir souci de lui-même, afin de devenir le meilleur et le plus sensé possible ; et de ne pas avoir souci des affaires de la Cité, avant d'avoir celui de la Cité elle-même » (36 c)

3. Sous l'évidence de la plaisanterie, c'est ce qui semble être sérieusement donné à comprendre dans cette déclaration faite par Socrate dans le *Lachès* (186 c) : «...Je suis tout le premier à déclarer qu'en ce qui me concerne je n'ai pas eu de maître en la matière. Pourtant j'en ai le désir, et depuis que je suis tout jeune. Mais je n'ai pas les moyens de verser leur salaire à ces sophistes, eux qui précisément clament qu'ils sont les seuls à être capables de faire de moi un homme accompli ; or je suis encore impuissant à trouver moi-même à mon tour cet art. »

4. Pour devenir meilleur, encore faut-il en passer par l'examen socratique : «Tu me parais ignorer que, si l'on est lié à Socrate par le discours, comme par un lien familial, et qu'on est l'auditeur de ses entretiens, on est forcé, même si l'entretien a débuté sur un premier thème tout autre, de ne pas briser là, fourvoyé qu'on est par lui, jusqu'à ce qu'à ce que, cloué sur place, on rende raison de soi-même, de sa manière présente de vivre ainsi que de celle dont on a vécu auparavant », reconnaît Nicias (*Lachès* 187 e), quitte à déplorer son triste sort, comme Alcibiade sous l'emprise troublante des discours de Socrate (*Le Banquet* 215 d-216 c).

5. plutôt autre que filial ou parental, si on se réfère au discours de Phèdre en 178 c.

6. 211 a-b : "Alors il ne se montrera pas à lui sous les traits de quelque visage, ni sous la forme de mains, ni de rien d'autre de ce dont le corps participe, ni sous la forme de quelque discours ni de *quelque science*, ni étant en quelque manière dans quelque chose d'autre, telle que dans un être vivant ou sur la terre ou dans le ciel ou dans quoi que ce soit d'autre, mais étant en lui-même par lui-même avec lui-même toujours d'une forme unique, tandis que *tout le reste des belles choses* participe de lui, d'une manière telle que si *les autres naissent et sont détruites*, rien ne lui advient, ni en plus ni en moins, ni ne l'affecte en rien." C'est dans *Le Parménide* que la question du rapport aux Intelligibles est reprise.

7. Le *daimôn* est étymologiquement un être habile et intelligent, dont la fonction est d'être gardien des hommes mortels (*Cratyle* 397 e-398 c). Certes, c'est une étymologie fantaisiste, mais qui laisse rêveur, comme celle de «héros», eux aussi intermédiaires entre les hommes et les dieux, protecteurs qui doivent leur nom à Eros et qui furent autrefois « savants, orateurs éloquents et bons dialecticiens, étant habiles à parler et à questionner », dégénéralant ensuite en « une espèce de rhéteurs et de sophistes ».

## M.-F. HAZEBROUCQ

### Références

*Le naturel philosophe* de M. Dixsaut (Paris, 1985).

*La théorie platonicienne de l'amour* de L. Robin (Paris, 1964).

*Désir et différence dans la tradition platonicienne* de R. Mortley (Paris, 1988).

*La question des étrangers* de H. Joly (Paris, 1992).

*Enseignement et dialectique dans le Ménon* de M. Nancy,

in *Les paradoxes de la connaissance, Essais sur le Ménon de Platon*, présentés par M. Canto-Sperber (Paris, 1991).

