

PLATON

LE BANQUET

OU

DE L'AMOUR

*Traduction intégrale et nouvelle
suivie des Commentaires de Plotin sur l'Amour*

par

MARIO MEUNIER

QUATRIÈME ÉDITION

L'amour enthousiaste est plus
divin que la sagesse.

PROCLUS.



PAYOT, PARIS





85-

90

17003444





17-30

LE BANQUET

ou

DE L'AMOUR



DU MÊME AUTEUR

ANTIGONE. Tragédie de Sophocle, traduction nouvelle.
Le Feu, 1907.

SAPPHO. Traduction nouvelle et intégrale de tous les fragments connus, précédée d'une introduction sur la poétesse de Lesbos. Paris, Figuière, 1911.

NONNOS. Chants X, XI et XII des *Dionysiaques*, traduction nouvelle avec introduction. Paris, Figuière, 1919.

PLATON. *Phèdre* ou de la Beauté des âmes, traduction nouvelle suivie des commentaires de Plotin sur le Beau. Paris, Payot, 1922.

Id. *Phédon* ou de l'immortalité de l'âme, traduction nouvelle avec prolégomènes et notes. Paris, Payot, 1923.

UN CAMP DE REPRÉSAILLES, F. R. K. III. Paris, Berger-Levrault, 1919.

POUR S'ASSEOIR AU FOYER DE LA MAISON DES DIEUX. Paris, Albin Michel, 1921.

A paraître : PYTHAGORE. *Les Vers d'or*, suivis des commentaires d'Hiéroclès d'Alexandrie.

EURIPIDE. *Les Bacchantes*, traduct. nouvelle avec notes, précédée d'une étude sur la religion dionysiaque.



PLATON

LE BANQUET

OU

DE L'AMOUR

TRADUCTION INTÉGRALE ET NOUVELLE
SUIVIE DES COMMENTAIRES DE PLOTIN SUR L'AMOUR

PAR
MARIO MEUNIER

Quatrième édition

L'Amour enthousiaste est plus divin
que la sagesse.

PROCLUS.



PAYOT, PARIS
106, BOULEVARD ST-GERMAIN

1923

Tous droits réservés.



Tous droits de reproduction réservés pour tous pays.



AU BARON JOSEPH VITTA

EN AFFECTUEUX ET DÉFÉRENT TÉMOIGNAGE

M. M.





AVANT-PROPOS

Était-il nécessaire d'essayer en notre langue une traduction nouvelle du Banquet de Platon ? Je erois, pour ma part, que non seulement le Banquet, mais l'œuvre entière de Platon — la République surtout — attend encore en français le traducteur assez intuitif, assez poète, religieux et savant pour laisser transparaître en son œuvre difficile « les grâces incomparables, la sérénité suprême et comme le divin sourire de la sagesse divine » que garde, dans la netteté lyrique de son texte, la pensée de Platon.

Les principales traductions françaises du Banquet, celles de Louis Leroy, de M^{me} de Rochechouart, de Cousin, celles qui ont publiées le Panthéon Littéraire et la Bibliothèque Charpentier paraîtront notoirement insuffisantes et fautives à tous ceux qui sont à même de goûter le savoureux atticisme et le charme mystique du grec original.

Louis Leroy a l'incontestable mérite d'avoir mis le premier en français le Sympose ou le Banquet de Platon, Paris, 1558. Sa traduction, plus vigénue qu'exacte et plus gracieuse que éritique, s'arrête à la fin du discours de Soérate.

1. Cousin.



Dans le courant du XVII^e siècle, Marie de Rochechouart, abbesse de Fontevault, prit à tâche de retraduire le Banquet. Selon Cousin, elle recula devant le discours d'Alcibiade qui fut, dit-il, « mis en chaste français » par l'abbé Geoffroi. Selon d'autres, Marie de Rochechouart mena son œuvre jusqu'au bout. Pour l'amender, elle confia sa traduction à Racine qui la refit en partie et chargea Despréaux de la présenter à la cour, expurgée des passages réputés licencieux. Le beau discours d'Alcibiade est supprimé car, écrit Racine. « outre qu'il est scandaleux, il est inutile » !

Cousin, s'inspirant de ces deux traductions, donna de ce dialogue une interprétation de beaucoup plus exacte et complète que celle de ses deux devanciers. L'auteur du Vrai, du Beau et du Bien eut pourtant le grand tort de ne point assez se soucier de la netteté attique de la langue originale, de l'élevation religieuse de la pensée et de la pureté soutenue de l'expression. Trop souvent en effet, il coupe l'aile au lyrisme ; et, plus souvent encore, en les drapant d'un style grandiloquent, imprécis et sans nerf, il se dérobe avec art aux difficultés de sa tâche.

La traduction du Banquet que donna la Bibliothèque Charpentier est l'œuvre même de Cousin, revue, corrigée et précisée par M. A. Saisset, sans toutefois être assez allégée de sa lourdeur et de ses contresens.

Quant à la traduction anonyme que publia le Panthéon littéraire, Paris, 1864, la médiocrité de sa valeur littéraire n'a d'égale que celle de sa valeur littérale.



En 1919, M. E. Chambry nous a donné une traduction nouvelle du Banquet. « J'ai, écrit-il en sa préface, dû me résigner à faire comme mes devanciers, à corriger Platon, c'est-à-dire à le trahir ». Mais M. Chambry, plus fidèle que ses devanciers à la lettre du texte, a commis moins de trahisons que sa préface le donnerait à supposer, et sa version est d'un louable effort.

Est-ce à dire que la traduction du Banquet que nous donnons aujourd'hui soit définitive et parfaite? Loin de nous la pensée d'avoir imité l'inimitable et traduit l'intraduisible. Notre soin le plus constant, après le long souci de la compréhension, a été de ne laisser s'éteindre aucune étincelle du feu, aucune ardeur des flammes qui font de ce dialogue la plus enthousiaste, la plus vivante et la plus hardie des admirables créations de Platon. L'amour, comme autrefois, nous conduit toujours du fini de nos désirs à l'infini de nos puissances; il est toujours la quotidienne divinisation des cœurs, et les idées de Diotime trouveront encore écho dans la ferveur des âmes qui savent aimer et comprendre la permanence de ce que Platon appelait la Beauté, et de ce qu'aujourd'hui nous appelons la Vie.

Le texte que nous avons suivi de très près en gardant, autant que possible, la cadence même des phrases, est le plus irréprochable que la critique savante nous ait donné jusqu'ici. C'est celui de la Scriptorum Classicorum bibliotheca Oxoniensis: PLATONIS OPERA, recognovit JOANNES BURNET. Tom. II. Oxon. MDCCCCI.

Dans cette nouvelle édition, nous avons tenu



compte de toutes les critiques qui nous ont paru fondées, surtout de celles qu'a bien voulu nous adresser, dans la Revue des Études grecques, janvier-mars 1915, M. L. Méridier. Les notes que nous avait inspirées le Commentaire sur le Cratyle de Ch. Lenormant, Athènes, 1861, ont été augmentées de toutes celles qu'ont pu nous suggérer les récents travaux de V. Brochard et de Léon Robin. On trouvera dans ces nombreuses notes, à l'appui de notre interprétation de la pensée platonicienne, des références à d'autres œuvres de Platon commentant ou précisant la doctrine qu'il exposa dans le Banquet. Et, comme une œuvre s'accroît de tout ce qu'elle inspire, les explications, tirées des commentaires que fit l'École d'Alexandrie de la pensée de ce grand sage, nous conduiront, si ce n'est jusqu'aux derniers, du moins aux plus beaux prolongements de sa doctrine.



PROLÉGOMÈNES

Nul ne pourrait, je crois, réfléchir en son âme la clarté mystique de la pensée de Platon s'il ne se rappelait, dès le seuil du *Banquet*, qu'appréhender est se ressouvenir. Nul n'ouvrirait jamais les portes du temple que le grand-prêtre du jardin d'Akademou bâtit un jour à l'Amour, s'il n'arrivait à reconnaître et à sentir dans le mélange de graines de toutes sortes que l'on offrait à Déméter d'Eleusis et dans la purée de différents légumes que mangeait l'initié, le symbole du renouvellement de la vie par la mort et l'emblème de la régénération que produisent en nous la dissolution de toutes nos vies antérieures et le broiement de tout notre passé.

La suprême sagesse éleusinienne consistait à s'unir, à se lier et à se fondre au mouvement perpétuel. Celui-là était sage qui se confiait joyeusement aux cercles infinis et qui, avec intelligence, adhérait à tout ce qui est emporté par l'éternel écoulement des êtres et des choses. Le bien était pour lui tout ce qui, par quelque



chemin et selon quelque ligne courbe ou droite que ce fût, le menait vers ailleurs. Le mal, tout ce qui l'arrêtait, l'entravait et le rendait inerte. L'inertie n'étant pas toutefois le néant, mais un point passager d'indétermination, quel était le principe qui, de ce point de puissance, faisait renaitre l'acte ? Ce principe d'activité éternelle qui travaillait et travaille encore à unir ce que la mort divise, à reconstruire tout ce qui se détruit, à mélanger tout ce qui se sépare, à rappeler tout ce qui s'évanouit, était l'Amour.

Telle est, dans son extension la plus large et dans sa compréhension la plus vaste, l'idée que de l'amour nous suggère Platon. Sa doctrine, proche parente de celle d'Héraclite, paraît aussi avoir été celle-là même qu'enseignait Eleusis. S'unir au mouvement des choses était, d'après l'école sacrée, la formule précise qui transposait et résumait en morale l'exposé de ses dogmes. Mais, pour adhérer avec ferveur et foi au flux perpétuel, suffisait-il de se dire : « *Rien ne se crée, rien ne subsiste, tout marche et jamais rien ne s'arrête ?* » Suffisait-il de penser que « *nous ne descendons jamais dans le même fleuve, puisque jamais ce n'est la même eau qui vient à nous ?* » Non, l'abandon au cours des choses devait être



consenti et total, et il fallait réellement, pour s'associer en ce qui change au divin qui demeure, monter avec la flamme, agir avec les choses, couler avec les eaux et changer avec le visage des saisons et du ciel. Dès qu'il se sentait lié, par la chair et par l'esprit, à l'activité constante de la terre et des astres, l'initié comprenait la nécessité de la mort pour propager la vie. Et, pour multiplier l'unité divine dans une quantité indéfinie de personnifications, il acceptait d'entrer avec sérénité dans l'harmonie de tout ce qui naît pour mourir, de tout ce qui revient pour passer, et de tout ce qui meurt pour renaître. L'Amour était pour lui le lien qui rattachait en son être le périssable à l'éternel, l'éclaireur ailé qui le dirigeait dans le temps, non vers tout ce qu'il pouvait rêver — car le rêve est, comme l'être, dans l'infini de son éternité — mais vers tout ce qu'il devait et pouvait réaliser dans sa limite, revivre d'autrefois et préparer pour plus tard.

Par sa fidélité à s'unir au mouvement, son âme obtenait la vie toujours nouvelle et diverse, la délivrance du hasard, la joie de la lumière et l'apaisement de l'intelligence lucide. Sa liberté se confondait avec l'ordre de la Raison univer-



selle et divine. Sa volonté s'abandonnait en confiance à l'impulsion toute-puissante qui défend à quoi que ce soit de s'immobiliser, et qui met le torrent de tout ce qui passe et revient dans l'impossibilité de briser son élan. Affranchie de toute mort, déliée dans l'espace, unie à l'esprit de la vie éternelle, cette âme respirait l'air sacré des hauteurs souveraines. Rien ne pouvait arrêter désormais sa marche à la lumière. La sagesse l'enchaînait par l'amour à l'ordre universel, et la vertu s'identifiait pour elle avec la volonté de monter jusqu'à Dieu. Tel était le but que se proposait l'initié, en se fixant au lien qui unit et resserre tout être à toute chose. Mais, dans cette fusion avec la vie, dans ce rythme ascendant des renaissances sans fin, quel pouvait être le guide qui, sûrement, devait toujours le conduire là où il fallait qu'il allât pour obtenir la vie, et la vie la meilleure ? L'Amour, s'il a en mains la torche, a cependant un bandeau sur les yeux, et le soin suprême de vivre devrait-il être l'enjeu du tumulte inconstant des passions et des troubles inhérents à l'instinct ? C'est une des gloires les plus pures de Platon d'avoir le premier, en dehors de l'enceinte sacrée, fait appel à la conscience hu-



maine et trouvé en lui-même, dans la voix de son âme, un guide, un inspirateur et un juge. Pour lui, la roue de notre destinée n'est pas seulement conduite par la nécessité ; si nous ne pouvons rien, puisque autrefois nous l'avons ainsi voulu, sur la façon dont elle tourne aujourd'hui, nous pouvons quelque chose sur la direction qu'elle prendra demain. En choisissant nous-mêmes notre propre chemin, nous devenons responsables, et nous portons le mérite ou la peine du choix de notre route. Bien que notre âme reste, par sa nature même, éternellement capable de tous les biens comme de tous les maux, il dépend d'elle pourtant d'éviter le sentier qui descend pour suivre la voie divine qui monte. Or, quel est le lien constant qui peut nous joindre à ce qui doit toujours nous accompagner vers le mieux, et nous donner de vivre en paix avec nous-mêmes et en union avec Dieu ? Ce lien, c'est l'Amour du Beau, c'est-à-dire de la Vie. Aimer le beau conduit à rechercher le bien qui est le vrai. Notre vérité se confondant avec notre bien, notre bien devient ce que doit être notre vie : le reflet temporaire de la suprême Beauté d'où tout vient et où tout rentre pour se renouveler et la réaffirmer.



Il appartient à l'Amour d'être l'éternel agent de ce retour vers le beau. En unissant tout être à son désir et chaque chose à sa fin, il crée comme un centre puissant où ce qui se déplace vient chercher un appui, où ce qui se fane vient retrouver l'éclat, où ce qui a oublié vient se ressouvenir, se rattacher à tout ce qu'il a pu être et se créer un nouveau devenir.

L'Amour ainsi, en nous guidant vers le bien de notre chair comme à celui de notre âme, nous permet « *de rejoindre au divin dans le monde tout ce qu'en nous il y a de divin¹* », de nous unir à ce qui reste à travers ce qui passe, de toujours vivre enfin, en attendant d'être admis à cet autre banquet où, couronnés de fleurs, les sages après leur mort obtiennent pour récompense une éternelle ivresse², dans cette contemplation qui, au dire de Diotime, peut seule rendre notre vie digne d'être vécue : la contemplation, attirante et nouvelle à chaque heure, de l'éternelle divinité que rayonne la splendeur infinie de la Vie.

MARIO MEUNIER.

Paris, 1914.

1. Dernières paroles de Plotin.

2. *Rsp.*, II, 363 CD.



INTERLOCUTEURS

De prime abord :

*APOLLODORE, L'AMI D'APOLLODORE,
GLAUCON.*

En second lieu :

*SOCRATE, PHÈDRE, PAUSANIAS,
ERYXIMAQUE, AGATHON, ALCIBIADE.*

ARGUMENT

Sur le chemin de Phalère à Athènes, Apollodore fait à des compagnons de route le récit d'un banquet offert par Agathon, lorsqu'il eut remporté son premier succès dramatique. Entre autres convives : Socrate, Phèdre, Pausanias, Eryximaque et Aristophane. A la fin du repas, les invités s'engagent à faire alternativement l'éloge d'Eros. Alcibiade survient lorsque tous les convives se sont acquittés de leur tâche, et il entreprend le paucyrique du parfait amant de la beauté qu'est Socrate.





LE BANQUET OU DE L'AMOUR

*Apollodore*¹.

Je ne me crois pas hors d'état de vous apprendre ce que vous cherchez à savoir ; car, comme je revenais dernièrement de ma maison de Phalère² à Athènes, un homme de ma connaissance, m'apercevant par derrière, m'appela de loin et tout en plaisantant s'écria :

-- Holà ! Phaléréen Apollodore, pourquoi n'attends-tu pas ? »

Et je m'arrêtai pour l'attendre. Mais lui :

— Apollodore, me dit-il, précisément je te cherchais tout à l'heure, désireux que j'étais de m'informer de ce banquet d'Agathon³ auquel

1. Disciple et ami de Socrate. Dans *Phédon* 5g A, Platon dit qu'Apollodore assistait aux derniers moments de Socrate et qu'il fondait en larmes pendant que les autres contenaient leur douleur. Dans *l'Apologie* 38 B, il est nommé parmi ceux qui s'offrirent comme garants à Socrate, pour acquitter la dette qu'il voudrait s'imposer. Xénophon dit qu'il était simple d'esprit mais plein de zèle pour Socrate.

2. Phalère est le plus oriental des ports d'Athènes, distant de 20 stades environ (3 km. 500) de cette ville.

3. Célèbre poète tragique athénien, ami d'Euripide, de Platon



Socrate, Alcibiade et quelques autres assistèrent, et où l'amour fut le thème choisi de leurs conversations. Quelqu'un m'a bien narré ce qu'il avait ouï dire à ce propos, par Phœnix, fils de Philippe; mais il n'eut rien à m'affirmer de certain, si ce n'est que tu savais ce qui s'était passé. Fais-moi donc le récit de l'événement que tu sais, puisque tu peux à bon escient, me rapporter les discours que tint alors ton ami. Mais, avant tout, réponds-moi : « Étais-tu, oui ou non, présent toi-même à cette réunion ? »

— Il paraît tout à fait évident, lui répondis-je, que ton narrateur ne t'a rien narré de certain, puisque tu crois que ce banquet¹, au sujet

et disciple de Gorgias. Aristophane, *Thesm.*, v. 190 sq., nous fait de lui ce portrait : « Agathon avait un beau visage blanc et rasé de frais, des chairs tendres, une voix de femme et un aspect attachant. » Il fut, suivant Aulu-Gelle, *Nuits attiq.*, xix, 11, aimé de Platon lorsque, dans sa jeunesse, ce sage s'exerçait à la tragédie. Platon lui adressa ce distique : « *Mon âme, lorsque j'embrassais Agathon, venait sur mes lèvres comme si la malheureuse devait partir ailleurs.* » Cf. *Prot.* 315 E; PLUTARQUE, *Symp.*, III, 1; REICHARDT, *De Agathonis poetae tragici vita et poesi.* Ratisbonne, 1855; GOMPERZ, *Les Penseurs de la Grèce*, t. II, Payot, Paris; NAUCK, *Frag. Agath.*, 2^e édition, p. 592 sq.

1. Ce banquet paraît avoir véritablement eu lieu. Athénée, liv. V, 217 C, en rappelle la mémoire. Agathon triompha aux Lénéennes de la XC^e Olympiade (416); et, suivant les habitudes de la Grèce, il fêta par un banquet, après qu'elle eut été jouée,



duquel tu m'interroges, a eu lieu si nouvellement que j'aurais pu moi-même y assister.

— Je le croyais, fit-il.

— Comment cela, ô Glaucon¹? Ne sais-tu pas

le couronnement de sa pièce. L'extrême jeunesse de Platon rend absolument invraisemblable l'hypothèse de ceux qui ont pensé qu'il put y assister. D'après certains critiques, le *Banquet* ne fut composé sinon publié que quarante ans après cet événement. Ce dialogue « le plus platonicien des dialogues de Platon » est une des œuvres de la maturité de ce grand sage, entreprise après de longs voyages et relevant de la même inspiration que la *République* et le *Phèdre*. On croit qu'il le composa entre quarante-cinq et cinquante ans. Cf. Charles HUIT, *Études sur le Banquet de Platon*, Paris, Thorin, 1889, et du même, *La vie et l'œuvre de Platon*, Paris, Thorin, 1893, tome II, chap. 1-IV. Sur la question de la chronologie des dialogues de Platon, cf. RITTER, *Untersuchung über Platon*, Stuttgart, 1888; LUTOSLAWSKI, *The origin and growth of Plato's logic and chronology of his writings*, Londres, 1897. Voir aussi à ce sujet l'important article de NATORP dans les *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1900, t. XIII, p. 1-22. V. BROCHARD, dans ses *Études de Philosophie ancienne*, Paris, 1912, p. 67, suppose que le *Protagoras* et le *Banquet* ont été écrits vers la même époque. GOMPERZ, *op. cit.*, trad. Aug. Raymond, t. II, p. 412, après avoir rappelé que Platon avait consacré à la mémoire de Dion, prince syracusain, une épitaphe toute empreinte d'un sentiment passionné et qui se termine par ces mots « toi qui par l'amour fis naître le délire en mon cœur, ô Dion », pense que le *Banquet* contiendrait des traces de cette ardente affection et aurait été écrit vers 387, au moment où le souvenir de cette ardente amitié pour le beau prince de corps et d'âme qu'était Dion était encore très vivace. Cf. LÉON ROBIN, *La théorie platonicienne de l'amour*, Paris, 1908, p. 55-63. Arn. HUG, *Platons symp.* 2^e Aufl. XL.

1. Personnage qui paraît ici étranger à toute culture philoso-



que, depuis plusieurs années, Agathon jamais ne s'est approché d'Athènes¹; et que pour moi, depuis que je fréquente Socrate et m'applique chaque jour à observer ses paroles et ses actes, il n'y a pas encore trois ans! Avant ce temps j'errais à tout hasard; et, croyant employer efficacement ma vie, j'étais le plus malheureux de tous les hommes, non moins malheureux que tu ne l'es présentement, moi qui pensais qu'il valait mieux s'occuper de tout plutôt que de philosophie.

— Ne raille pas, répondit-il; mais dis-moi quand eut lieu ce banquet?

— Nous étions encore [enfants, repris-je, et c'était à l'époque où fut couronnée la première tragédie d'Agathon, et le lendemain du jour où il célébra, avec ses choreutes, les fêtes de sa victoire².

phique et qu'il faut sans doute distinguer de ce Glaucôn, frère de Platon, dont il est question dans la *République* et dans *Charmide* 154 A.

1. Agathon avait quitté Athènes pour la cour du roi de Macédoine, Archélaos.

2. « Déjà, dans les épopées d'Homère, dit Ch. Hurst, *op. cit.*, p. 8, les festins sont les réjouissances par excellence de l'Olympe, à l'exemple de ce qui se passe chez les simples mortels. Pas de grande fête en Grèce sans un banquet; la religion même en consacrait l'usage; les sacrifices étaient souvent suivis d'un repas,



— Tu parles, ce me semble, dit-il, d'un temps déjà fort loin. Mais de qui tiens-tu la relation de ce fait? Est-ce de Socrate lui-même?

— Non, par Zeus! répondis-je. Je la tiens de celui-là même qui la fit à Phœnix, d'un certain Aristodème de Cydathène, petit de taille et toujours pieds nus¹. Il avait assisté lui-même à ce banquet, et il était alors, si je ne me trompe, un des amants les plus épris de Socrate. Néanmoins, j'ai maintes fois déjà interrogé Socrate sur quelques particularités que m'avait apprises Aristodème, et toujours Socrate m'a confirmé son récit.

— Que tardes-tu donc, reprit Glaucon, à me narrer cet événement? La route qui conduit à Athènes est tout à fait propice à ceux qui veulent, eu la suivant, écouter et parler.

Ainsi, tout en marchant, nous causâmes de ce banquet. Et voilà pourquoi, comme je vous

et un repas accompagné de danses et de chants était la fête la plus brillante qu'on pût offrir au vainqueur de Némée ou d'Olympie. »

1. Aristodème était un disciple de Socrate qui marchait ἀνυπόδητος, *nu-pieds*, sans doute pour imiter son maître. Xénophon, dans ses *Mémorables*, I, 4, le fait avoir sur la Divinité un entretien avec Socrate. Cf. *Phaedr.* 229 A. Cydathène était un dème de la tribu Pandionide.



le disais en commençant, je ne me crois pas hors d'état de vous le relater. Puisque vous tenez vous anssi, à être au courant de ce qui s'est passé, je vais vous l'exposer. Pour moi, toutes les fois que je parle philosophie ou en écoute parler, outre le profit que j'espère en tirer, je trouve en ces discours un extrême plaisir. Par contre, lorsque j'entends certaines conversations, celles surtout que vous tenez avec des riches et des hommes d'affaires, je meurs alors d'ennui et je vous prends en pitié, vous leurs amis, car vous pensez faire merveille en ne faisant rien qui vaille. De votre côté, peut-être, me croirez-vous malheureux, et j'estime que vous penserez la vérité en le croyant ; mais moi, je ne crois pas seulement que vous êtes à plaindre, je sais pertinemment que vous l'êtes.

L'ami d'Apollodore.

Tu es toujours le même, Apollodore. Tu décries toujours et toi-même et les autres, et tu me sembles absolument persuadé que tous les hommes, excepté Socrate, sont malheureux, à commencer par toi. J'ignore d'où te vint un jour le sobriquet de *coléreux* ; mais en tes paroles tu te montres toujours tel, car tu t'ir-



rites sans cesse contre toi-même et contre autrui, hormis contre Socrate.

Apollodore.

O très cher, de ce que j'ai de semblables idées sur moi-même et sur vous, s'ensuit-il clairement que je sois un coléreux et un fou ?

L'ami d'Apollodore.

Il ne sied point à cette heure, Apollodore, de disputer sur cela. Sans autrement agir, redis-nous ce que nous sollicitons de toi : les discours qui furent tenus chez Agathon.

Apollodore.

Ils furent donc tels, à peu près... Mais il vaut mieux commencer où Aristodème commença, et m'efforcer de vous raconter son récit comme il me le raconta.

Ayant à tout hasard, me dit-il, rencontré Socrate, sortant du bain et chaussé de sandales, choses qui ne lui étaient point coutumières, je lui demandai où il allait pour s'être fait si beau :

— Je vais souper chez Agathon, lui répondit Socrate. Hier, en effet, j'ai refusé, craignant la foule, d'assister aux fêtes qu'il donnait pour



célebrer sa victoire ; mais j'ai promis pour aujourd'hui d'y paraître. Je me suis donc paré afin d'être beau pour aller auprès d'un garçon beau¹. Mais toi, Aristodème, serais-tu d'humeur à venir souper aussi, quoique tu n'aies pas été compté au nombre des invités ?

— Il en sera comme tu décideras, répondis-je.

— Suis-moi donc, et dénaturons le proverbe en affirmant que les honnêtes gens vont se placer d'eux-mêmes à la table des gens honnêtes. Homère court le risque de n'avoir pas seulement dénaturé ce proverbe, mais au surplus de s'en être moqué². Il peint Agamemnon comme un guerrier éminemment intrépide à la guerre ; Ménélas comme un combattant amolli, et il fait venir, sans qu'il en ait été prié, au festin et au

1. Il faut être beau pour aller vers le beau ; car, dit Platon dans *Lysis*, « si quelqu'un recherche et aime un être, il faut qu'il y ait entre lui et l'objet aimé quelque convenance, soit d'âme, soit d'esprit, soit même d'extérieur, autrement il ne le rechercherait pas et il n'aurait pour lui aucun penchant ».

2. La forme originelle du proverbe, dit E. CHAMBRAY, dans sa traduction du *Banquet*, Paris, Garnier, 1919, paraît avoir été : « les gens de biens vont dîner d'eux-mêmes chez les gens de bien ». Eupolis le travestit en disant : « les gens de bien vont dîner d'eux-mêmes chez les moindres ». Il est possible que Socrate ait pris ou affecté de prendre la parodie d'Eupolis pour le proverbe original.



sacrifice que célébrait Agamemnon, Ménélas, un moindre au banquet d'un meilleur¹.

— Je cours peut-être moi-même le risque, ô Socrate, répondit-il en entendant ces mots, d'être non l'honnête homme que tu dis, mais bien plutôt, selon Homère, l'insignifiant qui va, sans y être invité, au festin d'un homme sage. Puisque c'est toi qui m'introduis, que diras-tu pour ta défense, car je ne concéderai pas que je viens sans nulle invitation, mais je dirai que c'est toi qui m'as convié ?

— En allant à deux², fit Socrate, nous chercherons en chemin ce qu'il nous faudra dire. Allons seulement.

Tout en discourant nous nous dirigeâmes vers le logis d'Agathon. Mais, en cours de

1. « Ménélas à la voix puissante, dit Homère, *Il.*, II, 408, vint de lui-même chez lui. » Ce n'est pas Homère, c'est Apollon lui-même qui appelle Ménélas un « combattant amolli. » *Il.*, XVII, 588. Selon l'ensemble de la doctrine de Platon sur l'Amour, c'est toujours le moindre — celui qui aime — qui, par nécessité et par droit, a besoin du meilleur, c'est-à-dire de celui que l'on aime. Ménélas, comme Aristodème, allant souper sans y être invité, n'est-ce pas un beau symbole de cette vérité que la richesse de la vie est à celui qui la veut, et qu'il y a place pour tous au banquet du divin ?

2. Allusion au vers 224 du chant X de l'*Illiade* : « En allant deux ensemble, l'un penso avant l'autre ce qui peut être utile. »



route, Socrate s'étant pris à méditer en lui-même¹ resta seul à marcher derrière moi. Comme je me disposais à l'attendre, il me pria d'aller toujours de l'avant. Parvenu à la maison d'Agathon, je trouvai porte ouverte, et il m'arriva là une plaisante aventure. Dès mon apparition, un certain esclave de l'intérieur vint au-devant de moi pour m'introduire dans la salle où je rencontrai les conviés attablés et déjà s'appêtant à souper. Et Agathon, aussitôt qu'il me vit :

— O Aristodème, s'écria-t-il, tu surviens à propos pour partager notre repas ! Si tu te présentes pour autre chose, remets cette affaire à plus tard². Je t'ai cherché hier pour te prier d'être aujourd'hui des nôtres et il ne m'a pas été possible de te voir. Mais, Socrate, comment se fait-il que tu ne nous l'amènes pas ?

Me retournant alors, je m'aperçus que Socrate ne m'avait point suivi.

1. « C'est par la méditation seule, toute difficile qu'elle est, que l'amant peut espérer se joindre à ce qu'il aime. » GIBSON, *Theolog. mystica practica*.

2. « Le noble but, dit Plotin, *En.*, I, liv. VI, le but suprême des âmes, le but qui doit seul appeler leurs efforts, est celui d'arriver à contempler la Beauté. »



— Je suis pourtant venu avec Socrate, répondis-je, et c'est par lui-même que j'ai été convié à venir souper ici.

— Tu as bien fait de venir, reprit Agathon. Mais Socrate, où est-il ?

— Il marchait derrière moi tout à l'heure, et je m'étonne moi-même de ce qu'il est devenu.

— Esclave, fit alors Agathon, va t'occuper de voir et d'introduire Socrate. Pour toi, Aristodème, couche-toi auprès d'Eryximaque.

Et, afin que je pusse prendre place, un serviteur vint me laver les pieds¹. Cependant, un autre esclave vint annoncer que Socrate se trouvait debout et retiré dans le vestibule d'une maison voisine et que, malgré qu'on le priât, il ne voulait point entrer.

— Quelle extravagance tu rapportes, lui répartit Agathon ! Va donc l'appeler et ne le laisse point échapper.

— Non, non, repris-je alors, laissez-le. C'est son habitude de se comporter ainsi et de se tenir quelquefois à l'écart, en quelque lieu qu'il

1. A Eleusis, dans les cérémonies des Mystères, des ablutions, symboles de délivrance et de purification, précédaient l'initiation. Cf. THÉON DE SMYRNE, texte et trad. Dupuis, Paris, 1892, introd. p. 20.



puisse se trouver. Il paraîtra bientôt, j'en suis certain. Ne le troublez pas. Laissez-le¹.

— Si tel est ton avis, dit alors Agathon, nous ferons à ton gré. Mais vous, ô enfants, régalez-nous. Servez-nous tout ce que vous voudrez puisque personne ne vous a rien commandé; c'est un soin que je n'ai jamais pris². Regardez-nous, dès à présent, mes amis et moi, comme des hôtes que vous auriez vous-mêmes invités, et traitez-nous de façon à mériter nos éloges.

Nous commençâmes à souper, et Socrate était encore absent. Agathon voulait qu'à tout moment on allât le quérir, mais j'empêchais toujours qu'on ne le fit. Enfin, Socrate entra après avoir différé moins longtemps qu'il ne faisait d'habitude, mais suffisamment encore pour

1. Si Socrate ici s'arrête, peut-être le fait-il sur l'injonction de ce génie familier qui n'intervenait pas, dit-on, pour lui dicter des décisions, mais pour l'empêcher d'en prendre de mauvaises, ou pour lui permettre de se fortifier par la méditation et de se prémunir. Sur ce génie, cf. *Phaedr.* 242 B; APULÉE, *Du démon de Socrate*; HILD, *op. cit.*, p. 243 sq.

2. La Sagesse, dit Platon dans *Cratyle*, est le soin que prend toute âme digne de raison de suivre le mouvement des choses, sans jamais s'en séparer ni sans jamais se porter au-devant. » Cette doctrine de la *liaison* ou de l'*adaptation* au cours divin des choses, est le sens propre qu'indique le mot religion, de *religere*: relier, enchaîner.



nous trouver au milieu du repas. Comme Agathon se trouvait couché seul sur le dernier lit de la table :

— Viens ici, ô Soerate, dit-il, viens t'étendre auprès de moi, afin que je jouisse à ton contact des sages pensées qui te sont venues dans le vestibule voisin. Il est hors de doute que tu as trouvé ce que tu cherchais, car tu n'aurais pas, avant de le tenir, voulu quitter ta place.

— Ce serait parfait, ô Agathon, répondit Soerate une fois assis, si la sagesse était telle que nous puissions la faire couler, à leur seul contact, d'un esprit très plein dans une âme très vide, comme nous faisons passer, à travers un peu de laine, l'eau d'un vase très plein dans un autre très vide. S'il en était ainsi pour la pensée, je m'estimerais très heureux de me reposer près de toi. J'aurais alors l'espoir de me remplir à tes côtés d'une abondante et d'une excellente sagesse, car ma propre sagesse est incertaine et légère comme un songe, tandis que la tienne resplendit et atteint une telle magnificence en ta jeunesse même, éclate et brille avec tant de force, que plus de trente mille Grecs lui ont rendu témoignage avant-hier.



— Tu es un railleur, ô Socrate, fit alors Agathon. Nous plaiderons tantôt, en prenant Dionysos pour juge¹, la supériorité de nos sagesse. Pour l'instant, ne songe qu'à souper.

Socrate, après ces mots, s'étendit sur son lit. Et, quand il eut avec les autres convives achevé son repas, on fit des libations, on chanta des hymnes au dieu ; et, après toutes les autres cérémonies coutumières, on s'apprêtait à boire, Pausanias² se prit alors à dire :

— Va pour le boire, ô mes amis ! Mais quel est le moyen de le faire sans nous incommoder ? Pour ce qui me regarde, je vous assure que je suis encore très las de la beuverie d'hier et que j'ai besoin de respirer un peu. Je crois qu'il en est de même de la plupart d'entre vous, car hier aussi vous fûtes au régal. Avisez donc à ce que nous puissions boire sans nous incommoder.

1. La formule grecque « en prenant Dionysos pour juge », équivaut ici à l'expression latine *inter pocula* : quand nous en serons à vider nos coupes. Le repas fini, en effet, on distribuait des couronnes, on faisait trois libations au son de la flûte, on chantait un péan et on apportait un cratère où les coupes étaient remplies. Dionysos est le dieu de l'inspiration.

2. Personnage presque inconnu. Cf. *Prot.* 315 De ; XEN., *Symp.*, VIII, 30 ; MAX. TYR., *Dissert.*, XXVI, 8 ; ELIEN., *Var. Hist.*, II, 21. Il aurait été l'amant d'Agathon, et il se serait retiré avec lui à la cour d'Archélaos, roi de Macédoine.



— J'approuve, ô Pausanias, répondit Aristophane, la proposition que tu nous fais de ménager en tout cas un adoucissement à notre façon de boire, car je suis bien, en effet, un de ceux qui se sont hier immergés dans le vin.

— Vos projets sont fort beaux, dit alors Eryximaque, fils d'Acuménos¹, mais il reste encore un autre avis à prendre : « Agathon est-il en état de supporter de bien boire ? »

— Je n'ai pour ce faire, répondit à ceci Agathon, plus aucune vigueur.

— Quelle bonne aubaine pour nous, n'est-ce pas, pour moi, pour Aristodème, pour Phèdre et pour les autres convives, que vous, les tout-puissants en beuverie, vous renonciez actuellement à boire ! Nous sommes toujours, nous autres, des buveurs impuissants. Je ne parle pas de Socrate, il boit et il se retient comme on veut, et il est prêt à accepter le parti que nous déciderons. Ainsi, puisqu'il me paraît qu'il n'est

1. Acuménos est un des grands médecins de cette époque. Son fils Eryximaque était médecin lui-même ; ami d'Ippias, il était un des grands partisans de la culture gymnastique. Cf. *Prot.* 315 C ; *XEN., Mem.* III, 13. « Pour suivre le précepte de ton ami Acuménos, dit le *Phèdre* 268 B, je me promène, ô Socrate, sur les chemins ; cela délasse mieux, dit-il, que de se promener dans les drômes. »



ici personne de très désireux de s'abreuver abondamment de vin, je vous serai moins désagréable peut-être si je vous dis quelques mots de vérité sur l'ivresse. Mon expérience de la médecine m'a pleinement convaincu que l'excès du vin est perniciosus aux hommes, et je ne voudrais pas moi-même dépasser volontairement la mesure de la modération¹ ni jamais le conseiller aux autres, surtout à ceux qui se sentent encore la tête pesante de la veille.

— Mais tu sais bien, lui dit en l'interrompant Phèdre de Myrrhinos², que j'ai pour habitude

1. « La tempérance et le plaisir excessif ne peuvent pas s'accorder, puisque le plaisir excessif ne trouble pas moins l'âme que l'excès de la douleur. » *Rsp.*, liv. III. « Amis, fait dire à Socrate Xénophon dans le *Banquet*, II, je suis fort d'avis que nous buvions : semblable à la mandragore qui endort le corps, le vin, arrosant nos esprits, assouplit nos chagrins ; il éveille la joie comme l'huile anime la flamme. Il en est de nos corps ainsi que des semences qui germent dans la terre. Quand le ciel verse des pluies trop abondantes, elle lèvent mal ; elles ne reçoivent pas l'impression des vents ; mais, modérément arrosées, elles poussent avec vigueur, leur tige s'élève, elles fleurissent, elles se couvrent de fruits. De même, si nous buvons avec excès, le corps chancelle, l'esprit s'affaiblit ; et, loin de pouvoir préférer quelque parole, à peine respirons-nous. » Trad. Buehon.

2. Phèdre, fils de Pytoclès, était un jeune éphèbe tendre et délicat, σαρβός τᾶ ἐρωτικᾶ. Disciple des rhéteurs Tysias et Lysias, il était fier de son éloquence facile et ornée. Cf. *Phaedr.* 227 A, 268 B.



de te croire, lorsque surtout tu parles médecine. Pour aujourd'hui tout le monde veut être sage.

Après ces quelques mots, il fut unanimement convenu que l'on ne terminerait point ce banquet dans l'ivresse, mais que l'on ne boirait que par plaisir.

— Puisqu'il a été décidé, reprit Eryximaque, que chacun ne boira qu'à son gré et que personne n'y sera contraint, je vous propose aussi de renvoyer l'aulétride qui vient présentement d'entrer. Qu'elle aille jouer de la flûte pour elle ou, si elle le préfère, pour les femmes qui sont à l'intérieur¹! Quant à nous, lions en ce jour quelque conversation. Et pour ce faire je vais moi-même, si vous y consentez, vous proposer un sujet².

Tous les convives approuvèrent Eryximaque et le prièrent de leur soumettre son sujet d'entretien.

— Je commencerai donc à parler, reprit Eryximaque, par ce vers de la *Mélanippe* d'Euripide :

1. Platon renvoie ici l'aulétride — la femme de plaisir — qui en amour n'a rien à lui apprendre. Mais Socrate avouera tout à l'heure que tout ce qu'il sait sur Eros, c'est une femme divine, une prêtresse qui le lui a appris.

2. « Une table sans entretien, dit un proverbe ancien, ne diffère en rien d'une érèche. »



*Ce discours n'est pas de moi*¹ — mais de Phèdre. Phèdre, en effet, me répète chaque jour avec indignation: « N'est-il pas surprenant, ô Eryximaque, que de tant de poètes qui ont composé des hymnes et des péans à la plupart des dieux², aucun jamais n'ait songé à consacrer un seul chant à la gloire d'Eros, qui est un dieu si puissant et si grand³? Vois d'autre part les sophistes

1. Euripide avait écrit deux *Mélanippe*: *Mélanippe la sage*, et *Mélanippe la captive*. Il ne nous en reste que des fragments. Le vers cité est extrait de *Mélanippe la sage*. Cf. WALCKNAER, *Eurip. frag.*, 46; *Prim Alcib.* 246.

2. Les hymnes étaient chantées avec la cithare; les péans, odes en l'honneur d'Apollon, étaient accompagnés avec la flûte.

3. MAX MULLER, *Mythol. comparée*, p. 167 et suiv. de la trad. française, a cru pouvoir attribuer à Eros, comme aux autres divinités helléniques, une origine naturaliste; il le rapproche d'Arnsiá qui, dans le Véda, est le jeune et brillant soleil qui chasse la sombre nuit. Mais, « il nous semble plus exact dit DECHARME, *Mythologie de la Grèce antique*, p. 209, de voir dans Eros, dont la plus ancienne mythologie hellénique, celle d'Homère, ne connaît pas encore la divinité, une personnification relativement tardive du sentiment de l'amour ». Eros, être divin, se trouve pour la première fois mentionné dans un passage de la Théogonie hésiodique, v. 120 sqq. L'Eros théogonique est un élément primitif du monde. Il naît au commencement des choses en même temps que la Terre, et il prend part à l'œuvre de formation et d'organisation des éléments primordiaux. Principe élémentaire de la vie des êtres; il reste la condition indispensable de leur perpétuité. C'est l'invincible Eros qui, dans l'humanité comme dans toutes les espèces animales, sur terre



habiles, témoin le fameux Prodicos, écrire en prose les louanges d'Héraclès et des autres demi-dieux¹. Rien de très étonnant à cela. Mais ce qui l'est davantage, c'est que j'ai lu un certain livre où un homme savant faisait, à cause de son utilité, un éloge admirable du sel².

et sur mer, rapproche et unit les sexes et domine la nature. Platon, Sophocle et Euripide ont célébré tour à tour son infinie et irrésistible action. Cf. *Soph. Antig.*, 781 sqq. *Eurip. Hippol.*, 1268 sqq. Cette action d'Eros s'exerce surtout dans la saison joyeuse. « A l'heure où la terre se pare des fleurs printanières, alors Eros abandonne la belle île de Cypre, et il s'en va chez les hommes répandre la fécondité sur le sol. » *Théog.*, 1275. Alceé de même avait pu dire que le jeune dieu était né d'Iris aux belles sandales et de Zéphyro à la chevelure d'or. Cf. *PLUTARQ. Amator.*, 20. Zéphyro est en effet le vent fécondant du renouveau, et Iris, la messagère du printemps. Plus tard les poètes grecs se plurent à exprimer moins les joies qu'il répand que les ravages qu'il exerce. Eros devint un enfant cruel, folâtre, malin, impitoyable, aimant à se jouer de ses victimes et tyrannisant les hommes et les dieux. Cf. GERHARD, *Ueber den Gott Eros*, Mém. de l'Académie de Berlin, 1848; LOUIS MÉNARD, *Eros, étude sur la symbolique du désir*, Paris, 1872.

1. « Prodicos de Céos entreprit une explication historique de la croyance aux dieux : les premiers hommes, disait-il, ont adoré comme divinité tout ce qui dans la nature leur était utile et tous ceux qui leur ont appris à s'en servir. Ainsi furent divinisés d'une part, le soleil, la lune, les fleuves et les astres; et de l'autre les inventeurs de la vigne et du blé, Dionysos et Déméter. » Voir *ARG. DIÈS, Le cycle mystique*, p. 113-114. Sur le mythe d'Héraclès entre lo Vico et la Vertu, cf. *XEN., Mem.* II, 1, et *SAINTE-BASILE* en son *Discours sur la lecture des livres profanes*.

2. Aphrodite, nous dit Hésiode, ἐν ἀρρῶν ὀρέφῳη, fut nourrie



Réfléchis et tu verras qu'un grand nombre de choses pareilles ont su trouver panégyriste. Et, parmi tant d'éloges empressés, aucun homme n'a osé jusqu'à ce jour glorifier Eros comme il le mérite¹. Un aussi grand dieu ne doit pas être à ce point délaissé. » Phèdre me paraissant à bon droit s'indigner, je voudrais apporter avec lui et offrir mon tribut à ce dieu. Il me semble que l'occasion qui nous réunit ici, est tout à fait seyante à magnifier Eros. Si tel sujet vous agréé, il suffira pour alimenter notre entretien. Il faudrait alors, je crois, que chacun de nous, en allant de gauche à droite, dit aussi bellement qu'il le pourrait la louange d'Eros. Phèdre par-

dans l'écume de la mer. Les anciens attribuaient à cette écume une idée de *fécondité*, puisqu'ils lui concédaient la formation de ces myriades de petits poissons qui se jouent à la surface des flots. Le sel qui se forme par la concrétion de l'écume de la mer est un engrais puissant dont la vertu, connue dans l'antiquité, se trouve exprimée dans la religion phénicienne par le mythe de *Dagon*, dont le nom exprime à la fois l'idée de *poisson* et de *blé*. Cf. Ch. LENORMANT, *Comm. sur le Cratyle*, Athènes, 1861, p. 125.

I. Peut-être faut-il chercher la raison de ce silence dans ce fait, que le culte d'Eros relevait des Mystères et que l'inilié était tenu au secret. C'est ce secret, sans doute, qui oblige Platon à employer le mythe, pour voiler sa pensée, dès qu'il approche de l'enseignement de l'École sacrée. Sur la réserve prudente de Platon lorsqu'il introduit dans ses dialogues des idées voisines des Mystères, cf. P. FOUCART, *Les Mystères d'Eleusis*, p. 361.



lerait le premier, puisqu'il occupe le premier lit de gauche et puisqu'il est le père de l'idée que je vous ai soumise.

— Personne, ô Eryximaque, lui répondit Socrate, ne votera contre ta proposition. Je ne m'y opposerai pas, moi du moins, qui prétends ne savoir rien autre que la science des amours. Ni Agathon, ni Pausanias, ni Aristophane, toujours préoccupé de Dionysos et d'Aphrodite',

1. La présence d'Aristophane au banquet d'Agathon prouve-t-elle qu'il n'y a jamais eu de haine véritable entre Socrate et le plus grand des comiques d'Athènes? Dans ses *Nuées*, Aristophane attaque Socrate et sa doctrine; mais cette diatribe, portée à la scène vingt-cinq ans avant la mise en accusation de ce sage, paraît-elle avoir vraiment influencé ses juges? GUSTAVE DANTU dans ses *Opinions et critiques d'Aristophane*, Paris, 1907, p. 49, soutient: 1° que la comédie des *Nuées* a été une cause éloignée mais réelle de la condamnation de Socrate; 2° que Socrate et Aristophane ne sont pas réconciliés; 3° que l'auteur du *Banquet* n'a ménagé la rencontre d'Aristophane et de Socrate à la table d'Agathon que pour venger le philosophe des attaques du comédien. V. BROCHARD dans ses *Etudes de philosophie ancienne*, Paris, 1912, p. 61-94, soutient la même thèse. A. COUAT dans son *Aristophane et l'ancienne comédie attique*, Paris, 1907, p. 311, pense aussi que ce sont bien les *Nuées* qui ont rédigé l'acte d'accusation de Socrate. « L'excuse d'Aristophane, écrit-il, p. 312, note, si on veut lui en chercher une, c'est qu'il n'avait pas compris Socrate, et c'est pour cela peut-être que ni Socrate, ni Platon ne lui en ont voulu. » Nous ne croyons pas non plus qu'Aristophane en écrivant les *Nuées* ait sacrifié à des antipathies personnelles. Il a surtout écrit pour ce



ni aucun de ceux que j'aperçois ici ne s'y opposeront. Le sort cependant n'a pas été équitable pour nous qui sommes assis les derniers. Malgré tout, si ceux qui nous précèdent discourent avec abondance et beauté, nous nous estimerons satisfaits. Que sous d'heureux auspices Phèdre commence donc à magnifier Eros !

Cette proposition l'emporta, et le sentiment de Socrate fut unanimement confirmé. Il ne m'est pas possible de vous raconter mot pour mot tout ce que chacun dit. Aristodème lui-même ne s'en souvenait guère, et je ne vous ai pas du reste narré moi-même tout ce qu'il me rapporta. Je ne vous redirai donc que ce qu'il me signala de plus digne de mémoire en chacun des discours que tinrent tous les convives. Comme

qu'il croyait être l'intérêt du bien commun. Quoi qu'il en soit, la présence d'Aristophane au banquet d'Agathon va singulièrement rehausser la portée du panégyrique qu'Aleibiade va faire de Socrate. C'est un juge aveuglé que l'on va éclairer, réfuter et convaincre. Et ce sera ainsi l'élégante et la divine vengeance de Platon. Cf. HILD, *Aristophanes imp. reus*, IV; L. ROBIN, *op. cit.*, p. 194-197; M. SCHÉLL, *Hist. de la Littér. grec.*, Paris, 1824, II, p. 391; CH. HUIT, *Études sur le Banquet de Platon*, et son article *Platon et Aristophane* paru dans la *Revue des Étud. grec.*, 1888, 3^e livraison; ZÉVORT et POYART, *Traduction d'Aristophane*, notice sur les *Nuées*; M. CROISSET, *Aristophane et les parties d'Athènes*, 1906.



je vous l'ai déjà dit, ce fut alors Phèdre qui prit à ce sujet le premier la parole.

Discours de Phèdre.

C'est un grand dieu, Eros, un dieu digne de l'admiration des hommes et des dieux à des titres divers et multiples, non moins qu'à cause de sa genèse. Vénéralé est en effet le fait qu'Eros compte au nombre des dieux les plus anciens; en voici la preuve. Il n'a ni père ni mère, et le nom de ses générateurs n'est mentionné par aucun prosateur ni par aucun poète. Hésiode proclame que le Chaos naquit d'abord, et que: *Vinrent ensuite la Terre au large sein, inébranlable et éternel soutien de toutes choses, puis Eros*¹. Hésiode fait donc naître après le

1. Cf. *Théog.*, v. 116 à 123. D'après les Orphiques (cf. PROCLUS, *In. Parm.*, VI, 102), le Chaos est l'infini, la source de toute potentialité. « Le Chaos, dit AUGUSTE DIÈS, dans *Le Cycle Mystique*, Paris, Alcan, 1909, p. 6, n'est pas un concept de vide absolu, mais de contenant qui n'a pas mis au jour le contenu dont il est gros, de confusion primitive où rien n'est parce que rien n'est visible ni distinguable, même par la pensée. » Eros n'a ni père ni mère, car, dans l'Infini dont il sort, jamais rien ne commence et jamais rien ne finit. Tout est emporté dans un rythme sans fin, et la mission d'Eros est de nous lier au mouvement. Coexistant à toutes les puissances qui furent, qui sont et qui seront en éternelle action, Eros continue sans repos, avec l'aide des autres divi-



Chaos, et la Terre et Eros. Parménide dit de son origine qu'il fut : *le tout premier des dieux issus de la déesse qui gouverne le monde*¹. Acousilaos a suivi le sentiment d'Hésiode². Il est donc

nités cosmiques, la création quotidienne du monde et de la vie. Dans cet endroit, comme dans beaucoup d'autres passages du *Banquet*, notamment lorsque Phèdre affirme, à la fin de son discours, qu'Eros est « le plus ancien et le plus auguste des Immortels », Platon se rattache à la conception théogonique d'Hésiode. Dans le discours d'Agathon, Eros ne sera plus « le plus beau d'entre les dieux immortels », mais un « guide excellent et très beau ». Dans le discours de Diotime, enfin, cessant de compter au nombre des Dieux, il deviendra seulement « le plus puissant auxiliaire » qui puisse nous unir à la Beauté et nous ravir en sa contemplation.

1. D'après l'indication précise de Simplicius, *Phys.*, 9 A, le sujet de $\mu\eta\tau\epsilon\pi\alpha\tau\omicron$ est la $\theta\epsilon\acute{\alpha}\mu\omega\nu$, cette Déesse — Aphrodite suivant Plutarque (*Amato.*, 756 F) — qui trône au milieu du monde, régit l'univers, crée l'unité de toutes choses et maintient la plénitude du Tout à travers le conflit des tendances opposées et des désirs d'expansion. Cf. SEXT. EMP., IX, 9; STOBÉE, *Églog. Phys.*, I, 274; ARIST., *Metaph.*, I, 4; FULLEBORN, *Frog. de Parménide*, pag. 86; ZELIER, *op. cit.*, II, p. 468 et sq. — R. Bonghi, dans sa traduction italienno du *Banquet*, p. 130 et sq., a résumé les diverses interprétations qui ont été données de ce vers du grand panthéiste idéaliste d'Elée. Sur cette Déesse qui « dirige le cours de toutes choses, qui est le principe de toute naissance douloureuse et de toute génération, poussant la femelle dans les embrassements du mâle et le mâle dans ceux de la femelle », cf. BURNET, *op. cit.*, p. 222; DAMASCIUS, *Sur les premiers principes*, t. II, p. 56, trad. Chaignet; H. DIELS, *Parménide*, frag. 13.

2. « Eumède et Acousilaos, dit Clément d'Alexandrie *Strom.*, VI, 102, mirent en prose les œuvres d'Hésiode et les publièrent



admis par différents témoignages qu'Eros compte au nombre des plus anciennes divinités. Étant un dieu très ancien, il est aussi pour nous la cause des plus grands biens¹. Je ne connais pas, en effet, un bien plus grand pour un adolescent que la possession d'un amant vertueux, et de bonheur plus précieux pour un amant que l'élection d'un digne favori. De tout ce qui peut aider ceux des hommes qui veulent en beauté vivre leur vie tout entière : liens du sang, dignités, richesses, nulle autre chose du monde ne peut, ainsi qu'Eros, faire naître la beauté². Que veux-je dire par là? Je veux publier que, sans

comme leur propre ouvrage. » Cf. STURZUS, *De Pherecy*, frag. 215; ZELLER, *Philos. des Grecs*, I, p. 89; JOHN BURNET, *L'aurore de la philosophie grecque*, trad. Aug. Reymond, Payot, Paris, 1919, p. 9. Acousilaos, né à Argos, fleurit vers 475 et écrivit plusieurs livres de généalogies.

1. Eros étant le lien qui enchaîne les éléments au mouvement il devient ainsi le lien qui réunit les êtres et les attache à ce qui est leur bien, c'est-à-dire à ce qui *vers le mieux* les emporte et les harmonise avec l'universel.

2. Les émanations de la beauté dont le bien-aimé est la source, dit le *Phèdre*, sont réfléchies par l'amant comme dans un miroir; elles reviennent ensuite vers l'âme du bien-aimé dans l'âme duquel elles raniment la vertu des ailes et auxquelles elles communiquent l'amour. Le bien-aimé est celui en qui se trouve une image de la Beauté absolue; c'est celui en qui l'amant croit retrouver son dieu, et en qui il veut s'en façonner une image aussi parfaite que possible.



la honte du mal et le zèle pour le bien, aucune cité, aucun individu n'accomplira jamais des œuvres grandes et belles¹. J'ose donc affirmer que si un homme épris commet quelque mauvaise action ou subit par lâcheté une injure sans la payer de retour, j'affirme qu'il souffrira bien plus d'être alors aperçu de son amant que de son père, de ses amis ou de n'importe qui. Il en est de même de celui qui est aimé; nous ne le voyons jamais autant rougir qu'au regard de son amant, s'il est surpris en quelque faute. S'il arrivait, par quelque enchantement, qu'une ville ou qu'une armée ne comptât que des amants et des aimés, il serait impossible que cette cité ou cette armée n'eût pas trouvé par eux la plus sûre garantie de sa prospérité². De tels hommes, en effet, s'abstiendraient de tout mal et ne se voudraient mutuellement que du bien; et, dans les

1. La mission de l'amour est de faire de nous des héros. Or, comme ces héros, tôt ou tard, devront un jour subir l'épreuve des deux voies que subit Héraclès, il faut alors que seul l'amour du beau guide et inspire leur choix. Sur le célèbre apologue d'Héraclès hésitant entre la vertu et le vice, cf. XEN., *Mem.*, I, 21.

2. Ce fut le cas, dit-on, de la cohorte sacrée des Thébains. Elle apparut pour la première fois à la bataille de Leuctres, et disparut après celle de Chéronée. Cf. ATHÉNÉE, XIII, 561 F; XEN., *Symp.*, VIII, 32, 33.



combats, des soldats ainsi unis vaineraient, quoiqu'en petit nombre — et pour ainsi parler — toute l'humanité¹. Plutôt que d'être vu de son aimé désertir son poste et jeter bas ses armes, l'amant préférerait accepter d'être alors aperçu de l'armée tout entière ; et, pour ne point subir cette honte, souvent il choisirait la mort. Quant à abandonner son favori, quant à le laisser sans secours s'il était en péril, il n'est point d'homme si lâche qu'Eros alors n'animât d'un courage qui le rendit l'égal du plus valeureux brave. Et si, comme le chante Homère², « Dieu insuffle l'audace à certains des héros », Eros inspire à ceux qui aiment une fougue comparable³.

1. « Le culte d'Eros, écrit SCHEMANN, apud Cu. HURT, *op. cit.* p. 34, avait surtout un caractère éthique. On adorait en lui la puissance qui rapprochait les âmes des hommes faits et des adolescents dans l'amitié et dans l'amour. Aussi les Spartiates et les Crétois lui offraient-ils un sacrifice au moment de livrer la bataille. Les Samiens lui avaient dédié un gymnase et sacrifiaient à Eros comme à un dieu qui enflamme le courage des hommes et des jeunes gens, et leur inspirait la force de demeurer inébranlables dans le combat pour l'honneur et pour la liberté. »

2. « Athéna aux yeux pers, dit *l'Iliade*, X, 482, lui souffla la vaillance ». « Ayant ainsi parlé, est-il dit ailleurs, *Il.*, XV, 262, Apollon souffla un grand courage au pasteur des peuples. »

3. Les héros sont des demi-dieux, dit le *Cratyle*. Ils sont demi-dieux parce qu'ils sont issus de l'amour d'un dieu pour une mor-



Bien plus, seuls ceux qui se chérissent savent mourir l'un pour l'autre. Et, non seulement des hommes, mais des femmes encore ont sacrifié leur vie à leur amour. Alceste¹, fille de Pélias, sera pour la Grèce un suffisant témoignage de cette affirmation. Il ne se trouva qu'elle pour accepter de mourir à la place de l'époux qui possédait encore et son père et sa mère. L'amour de l'amante surpassa tellement l'affection familiale, que le fils parut étranger à ses pères et rattaché uniquement à eux par le nom. Et cette action parut si belle aux hommes et aux dieux que, quelque grande qu'ait été la foule de ceux qui accomplirent des œuvres

telle ou d'une déesse pour un mortel. Ils sont donc les enfants de l'amour, c'est-à-dire de l'appel du divin. Cf. Ch. LENORMANT, op. cit., p. 49. Le nom même d'Eros, nous dit le Phèdre 252 B-C, lui vient de ce qu'il est πτερόωσ, c'est-à-dire ailé. Il y a ainsi dans tout homme, d'après Platon, un principe ailé au moyen duquel il peut s'élever vers les dieux. Il n'y a rien, nous dit encore le Phèdre 246 D, dans tout ce qui touche au corps de plus divin que les ailes. Et ce qui nourrit les ailes, c'est ce qui est divin, ce qui participe à la beauté, à la sagesse, à la bonté, tout ce vers quoi, en un mot, le propre d'Eros est de nous amener.

1. Epouse d'Admète. Apollon obtint que ce dernier serait affranchi de la mort si son père, sa mère ou sa femme mourrait à sa place. Alceste seule consentit au sacrifice. Cf. EURIPIDE, *Alceste*, v. 15 sq.; et le fragment de Musonius dans STOBÉE, *Florileg.*, 64.



grandes et multiples, les dieux ne donnèrent qu'à bien peu la faveur de rappeler leur âme de chez Hadès¹. Mais, remplis d'admiration pour le dévouement d'Alceste, ils rappelèrent son âme sur la terre. Ainsi, les dieux eux-mêmes font donc le plus grand cas de la générosité et du courage qui viennent de l'amour.

Ce ne fut pas ainsi qu'ils traitèrent Orphée, fils d'Œagre. Ils le renvoyèrent d'Hadès sans qu'il eût obtenu ce qu'il venait y chercher. Au lieu de lui rendre la femme qu'il était venu demander, les dieux ne lui montrèrent que le fantôme d'icelle². Comme un joueur de cithare

1. Hadès, bien qu'étant, dans le *Cratyle*, le dieu qui retient les âmes par les liens du désir le plus vif, peut néanmoins être vaincu par un désir plus fort. Plus le désir est grand, plus grande est la force avec laquelle survient le devenir qu'il attend. Nos volontés *passées* ont écrit notre destinée *présente*. Mais, en subissant notre passé, nos désirs épurés créent notre vie *future*. Les âmes peuvent en effet, d'après le mythe de la *République* et du *Phèdre*, choisir leurs destinées. Elles le font d'après le souvenir de leur vie antérieure, et même d'après l'expérience qu'elles ont pu acquérir durant leur séjour dans l'Hadès. *Resp.*, X, 617 D-618 C, 619 BE, 620 AD; *Phaedr.* 249 AB.

2. Lorsqu'Eurydice mourut, Orphée se présenta aux portes des Enfers pour ravoïr son épouse. Touchés par ses accents, les dieux consentirent à lui rendre Eurydice, à la seule condition qu'il ne se retournerait pas en arrière pour regarder celle qui devait le suivre. Mais en cours de route, Orphée se retourna et il vit alors Eurydice emportée au lieu d'où elle était sortie



qu'il était, Orphée leur apparut trop amolli pour avoir le courage de mourir pour celle qu'il aimait¹. Bien loin d'imiter Alceste, il essaya

et d'où jamais elle ne ressortirait. Cf. DECHARME, *Mythologie* ; VIRGILE, *Georg.*, liv. IV.

1. Platon expose ici nettement la nécessité de la Mort pour se dépouiller, se rattacher et renaître. Les âmes, dit-il dans le *Phèdre* 256 D, ne recouvrent leurs ailes qu'après avoir achevé leur existence. Dans le *Timée* 42 BCD, il prétend aussi que le retour des âmes à l'astre dont elles sont originaires ne peut avoir lieu qu'après la mort. « Malheur, est-il dit aussi ailleurs, à celui qui ayant mis une fois la main à la charrue se retourne en arrière ! » Vouloir revivre ce qui a été vécu est se condamner soi-même à l'étreinte du vide. Nous sommes aujourd'hui les effets de nos actes d'hier. Et, si nous ne pouvons vouloir qu'un acte accompli ne soit pas sans conséquence, nous ne pouvons non plus réaccomplir un acte sans que soient différents les conditions qui l'ont déterminé et les effets qui doivent l'accompagner. Il faut toujours aller et toujours de l'avant. Malheur à qui se retourne en arrière et veut revivre ce qui fut son passé ! Les exemples d'Orphée et de la femme de Loth annoncent ce qui doit survenir quelque jour à tous ceux qui renoncent à marcher, droit devant eux, dans le chemin de leur attente et dans la voie du sort qu'ils ont pu se choisir. Platon paraît ici si peu tendre pour Orphée que l'on se demande s'il n'avait pas quelque ressentiment contre lui. Le chant de Thrace tenait éloignées les Bacchantes de ses Mystères ; et, après la mort d'Eurydice, il avait proclamé que le célibat est le souverain bien. Alarmées d'être abandonnées de leurs époux qui les quittaient pour converser avec Orphée, et courroucées d'être exclues de ses Mystères, les Bacchantes fondirent sur lui et le massacrèrent durant l'orgie des fêtes de Bacchos. Platon, au contraire, bien loin d'exclure, comme Orphée, les femmes des Mystères, fait avouer à Socrate que tout ce qu'il sait de l'amour lui a été appris par une femme, et que c'est une



tous les moyens de descendre plein de vie aux Enfers. Et c'est pour châtier sa mollesse que les dieux le condamnèrent à périr par des femmes.

Par contre, les dieux ont honoré et envoyé aux îles des Bienheureux Achille, fils de Thétis. Averti par sa mère qu'il mourrait au combat s'il tuait un jour Hector, et que, s'il ne le tuait point, il regagnerait son foyer et n'expirerait que la vieillesse atteinte, ce guerrier n'hésita pas à secourir Patrocle, à ne pas seulement mourir pour le venger, mais encore à mourir sur le corps défunt de son aimé. Les dieux se réjouirent de cette mort, et ils récompensèrent particulièrement Achille de ce qu'il avait fait un si grand cas de son aimé. Eschyle prête à rire lorsqu'il nous présente Achille comme l'amant de Patrocle. Achille était non seulement plus beau que Patrocle et que tous les héros, mais il était sans barbe et beaucoup plus jeune que lui, comme le raconte Homère¹.

femme, Diotime, qui l'a initié à la science de l'amour. Sur Orphée, cf. AUG. DIÈS, *Le cycle mystique*, Paris, Alcan, 1909, p. 41-43; P. FOUCART, *Le culte de Dionysos en Attique*; S. REINACH, *Cultes, mythes et religions*. t. II; A. LOISY, *Les mystères païens et le mystère chrétien*, p. 43-49.

1. Thétis avait seulement prédit à Achille qu'il mourrait sitôt



En vérité, si les dieux apprécient grandement le courage avec lequel on se dévoue à celui que l'on aime, pourtant ils admirent, estiment et récompensent ce que l'aimé fait pour son amant plus que ce que l'amant fait pour celui qu'il aime. L'épris est, en effet, plus divin que l'élu, car l'épris est inspiré par Dieu¹. Et c'est pour ce motif que les dieux voulurent honorer Achille plus qu'Alceste en l'envoyant aux îles des Bienheureux. Je termine donc en disant qu'Eros est, de tous les Immortels, le plus ancien, le plus auguste et le plus à même d'assurer aux hommes la possession de la vertu et du bonheur dans la vie et dans la mort.

Tel fut le langage de Phèdre. Après lui quelques autres parlèrent. Mais Aristodème, ne

après Hector, *Il.*, XVIII, 94. C'est Achille lui-même qui affirme, *Il.*, IX, 414, qu'il parviendra à une grande vieillesse s'il renonce à la guerre et retourne dans la chère terre de sa patrie. Achille se tua sur le corps de Patrocle.

1. En le faisant adhérer fortement à l'élu, le désir enchaîne l'épris au mouvement, au flux perpétuel qui est l'essence des choses et la source du bonheur des dieux. Cet enchaînement est divin puisqu'il lie celui qui aime au divin, c'est-à-dire à la vie et à l'éternité. Mais pourquoi les dieux récompensent-ils davantage ce que l'aimé fait pour son amant que ce que l'amant fait pour celui qu'il aime ? C'est que l'épris, étant plus près des dieux, en ayant moins de peine dans son enthousiasme à se sacrifier en a moins de mérite.



se souvenant guère de ce qu'ils avaient dit, les passa sous silence et me raconta le discours de Pausanias.

Discours de Pausanias.

Elle ne me semble point assez belle, ô Phèdre, la proposition que tu nous as faite de célébrer simplement la louange d'Eros. Elle eût été juste s'il n'était qu'un Eros, mais ce dieu n'est pas un; or, puisqu'il n'est pas un, il eût été plus heureux de nous dire par avance quel était l'Eros qu'il nous fallait louer. Je m'efforcerai donc de réparer ta faute en nommant d'abord celui qu'il convient d'honorer, et en essayant de faire ensuite un digne panégyrique de ce dieu. Nous savons tous qu'Aphrodite ne va jamais sans Eros¹. Or, si cette déesse était une, Eros serait unique. Mais puisqu'il est deux Aphrodite, il devient fatal qu'il soit aussi deux Eros. Et qui donc peut douter qu'il soit deux Aphrodite? L'une, plus âgée, fille du Ciel et sans mère, nous la nommons *Aphrodite Céleste*; l'autre, plus jeune, fille de Zeus et de Dioné,

1. Sappho appelle Eros : le *beau serviteur* d'Aphrodite. Cf. Notre traduction de *Sappho*. Paris, Figuière.



nous l'appelons *Aphrodite Vulgaire*¹. Nécessairement donc ces deux déesses doivent posséder

1. Quand Cronos, dit Hésiode, *Théog.*, v. 187-206, eut mutilé son père, il jeta dans la mer les dépoilles de la virilité d'Ouranos. Elles flottèrent longtemps; une blonde écume en jaillit et une vierge en sortit. Sur la côte de Cypre, la belle et vénérable déesse aborda, et l'herbe croissait sous ses pieds. Les Heures la reçurent, *Hymn. homer.*, VI, 3-5, nouèrent autour de son cou un collier étincelant, ornèrent sa tête d'une couronne et la conduisirent dans les palais de l'Olympe. Dans l'*Iliade*, v. 370. Aphrodite est simplement la fille de Zeus et de Dioné. Sa religion a été apportée d'Assyrie en Phénicie, de Phénicie à Cypre et à Cythère d'où elle a dû gagner la Laconie et le Péloponèse. C'est une divinité parente de l'Astarté phénicienne, de la Déesse syrienne et de toutes les déesses asiatiques de la fécondité. MAX MULLER, dans ses *Nouvelles leçons sur la science du langage*, II, p. 96-97, trad. Perrot, voit dans Aphrodite une personnification de l'aurore, personnification qui se serait élevée avec le temps et serait arrivée à signifier la Beauté. Quoi qu'il en soit, le règne de cette divine Aphrodite embrasse la nature tout entière. Elle féconde tout, anime touto vie et partout répand la joie. Elle est la reine de la mer douce et calme. Sur terre, c'est dans la sève des jeunes pousses, dans le désir des hommes et dans l'éclat du renouveau que se marque sa puissance. C'est Aphrodite, en un mot, qui préside aux fêtes du printemps, à toute vie nouvelle, à toute renaissance et à toute fécondité. Cette conception d'une puissance féminine de l'amour pénétrant la nature entière avait déjà frappé Parménide et Empédocle, qui, bien avant Lucrèce, avaient chanté l'universelle et l'irrésistible puissance de cette grande Déesse. Ce ne fut que vers le temps de Xénophon que, par une fausse interprétation de son nom, nous dit DECHARME, *op. cit.*, art. *Aphrodite*, les Grecs firent d'Aphrodite Céleste la déesse du pur amour et l'opposèrent à Aphrodite Vulgaire qui préside à la génération. Cette distinction unique-



deux aides ; et, à juste titre, il sied d'appeler l'un *Eros Céleste*, et l'autre *Eros Vulgaire*¹.

ment morale est d'origine philosophique. Cf. XEN., *Symp.* VIII, 9, 10 ; PAUSANIAS, IX, 16, 3. Suivant Platon, Aphrodite Céleste est plus ancienne qu'Aphrodite Vulgaire. Née de l'écume de la mer, c'est-à-dire de la puissance féconde du mouvement que symbolise l'Océan, « Aphrodite est, d'après PLÉTHON, *Traité des Lois*, liv. III, chap. xxxiv, la déesse qui préside, par la succession des êtres dans le monde mortel, à la transmission de l'éternité. » Fille du ciel, c'est-à-dire de la Pensée, Aphrodite Uranic ou Céleste est ainsi appelée de ce que, ὀρῶσα τὰ ἄνω, elle contemple les choses d'en haut, d'où vient l'intelligence. Cette Aphrodite préside à la génération des âmes et à toutes les créations qui embellissent l'intelligence et développent les qualités viriles de l'esprit. Cf. Ch. LENORMANT, *Com. sur le Cratyle*, page 41. Aphrodite Vulgaire, fille de Zeus (dont le nom signifie celui par lequel dure toujours la vie, δι' ὅν ζῆν αἰετ), et de Dioné, une des formes passives de la matière, préside aux œuvres des éléments corporels, à l'union des sexes et, selon PLOTIN, *En.*, V, II, aux mariages d'ici-bas. « Aphrodite Vulgaire, dit Porphyre, nous entraîne vers la beauté sensible, vers la beauté qui change et qui passe. Aphrodite Céleste, par contre, nous conduit vers l'éternelle et immuable Beauté. »

1. « Réfléchis... Charités... qu'il existe deux amours, divinités qui ne suivent pas la même route, et qui ne soufflent point le même feu dans nos âmes. L'un, selon moi, ne s'occupe que de jeux puérils ; la raison ne peut tenir en bride aucune de ses pensées ; il règne avec violence sur les hommes insensés ; c'est de lui que leur viennent les désirs qui les entraînent vers les femmes ; il accompagne cette fougue éphémère qui les précipite avec emportement vers l'objet de leur passion. L'autre amour, plus ancien que les siècles d'Ogygès, offre à tous un aspect grave, un spectacle vénérable : dispensateur des sentiments honnêtes son souffle pénètre doucement dans nos âmes ; et, quand ce dieu



Comme il importe que notre louange s'adresse à tous les dieux, je vais tenter de vous exposer le destin de chaque Eros.

Toute action, en tant que l'on agit, n'est en elle-même ni bonne ni mauvaise. Ce que présentement nous faisons : boire, chanter et discourir, rien de tout cela n'est beau en soi, mais tout peut le devenir par la manière dont l'action s'accomplit. Il résulte du bien si l'on agit en beauté et en justice ; du mal si l'on se comporte avec iniquité. Il en est de même d'aimer. Tout Eros n'est pas en soi louable et beau, mais seul est beau celui qui nous incite à aimer en beauté¹. L'amour d'Aphrodite Vulgaire est un amour réellement trop vulgaire pour inspirer autre chose que des actions banales : c'est l'amour qu'aiment les hommes du commun². Ils

nous est propice, nous goûtons la volupté mêlée à la vertu. »
LUCIEN, *Les Amours*. 37, trad. Talbot.

1. La vue de la beauté qu'on aime, dit le *Phèdre* 249 DE, a le pouvoir de fondre un moment tout ce qui s'oppose au déploiement des ailes. Il en est de même inversement du bien-aimé ; les émanations de sa beauté reviennent sur son âme après s'être réfléchies en l'âme de son amant et lui redonnent des ailes.

2. Ces hommes du commun sont ceux-là mêmes que Platon, dans le discours de Socrate, appellera des *ouvriers*. Artisans de la vie matérielle, il les opposera aux *inspirés* qui sont nés pour la



s'éprennent, en premier lieu, non moins des femmes que des jeunes garçons. Dans ce qu'ils aiment ensuite ils négligent l'âme pour s'attacher au corps. Et, ne regardant uniquement qu'à jouir et non à vivre ou à ne pas vivre en beauté, ils sont capables de s'éprendre des plus stupides créatures. Il advient par là, à ceux qui se livrent au hasard des rencontres, de s'attacher à ce qui est bon tout aussi bien qu'à ce qui est mauvais. Leur amour procède, en effet, de cette déesse beaucoup plus jeune que l'autre, de cette Aphrodite Vulgaire à la naissance de laquelle participèrent à la fois le mâle et la femelle. Mais Aphrodite Céleste ne tient pas son origine de la femelle. Elle est née du seul mâle, et l'amour qu'elle suggère ne s'éprend que des jeunes garçons. Serviteur

splendeur sacré de la vie spirituelle. Aphrodite Vulgaire était la déesse des courtisanes. Selon Athénée, XIII, 569 AE, le temple de l'Aphrodite Pandemos ou Vulgaire aurait été fondé avec le produit des maisons de prostitution. Inséparable du culte de Mylitta à Babylone et de celui de la Déesse syrienne à Byblos, la prostitution revêtait également à Corinthe et à Eryx en Sicile un caractère sacré. Cf. HÉRODOTE, I, 199; ATHÉN., XII, 11, et le traité de LUCIEN, *De Dea Syria*. Les Grecs expliquaient quelquefois l'épithète de Πάνδημος ou de *Commune* donnée à Aphrodite, en disant que Thésée lui avait élevé un temple après avoir groupé à Athènes les démos de l'Attique. Cf. PAUSANIAS, I, 22, 3.



d'une déesse plus âgée et exempte de fougue, cet Eros, en leur faisant aimer un sexe naturellement plus robuste et plus intelligent, conduit au mâle ceux qui en sont inspirés¹. C'est à l'amour qu'ils ont pour les garçons que l'on reconnaît ceux qu'Eros Céleste véritablement incite². Ils ne s'éprennent point des enfants, mais ils attendent pour les aimer qu'ils aient l'âge où l'esprit commence à être vigoureux,

1. L'amour des garçons désigne ici l'amour de tout ce qui provient de l'intelligence et de tout ce qui peut nous ramener à elle. Les grâces sensuelles dont se recouvre la pensée de Platon nous permettent assez de discerner, au travers de leurs voiles, le précepte moral tout autant que physique qui pourrait résumer le discours de Pausanias : ne s'unir qu'à ce qui nous élève et ne se donner qu'à ce qui est le meilleur. Goethe, dans un entretien avec le chancelier Müller, pense que l'amour que peuvent porter les hommes entre eux « vient au fond du fait, qu'au point de vue purement esthétique, l'homme est beaucoup plus beau et plus parfait que la femme ». GOETHE, *Gesprache*, v. Biedermann, VII, 294. GOMPERZ, *op. cit.*, II, p. 395.

2. « Là, cher ami... tu distinguerais deux sortes d'amour agissant sur les hommes. L'un, né de l'écume de la mer, agité, furieux, fait bouillonner dans l'âme les flots de la Vénus populaire, soulevés par la fougue de la jeunesse : c'est une véritable tempête ; l'autre nous attire par une chaîne d'or qui descend du ciel ; il n'a ni fer ni flèches qui fassent des blessures incurables ; l'image pure et brillante de sa beauté inspire un délire plein de sagesse aux âmes qui, suivant les expressions d'un poète tragique, sont près de Jupiter et parentes des dieux. » LUCIEN, *Eloge de Démosthènes*, 13, trad. Talbot.



c'est-à-dire que la barbe apparaisse. Ceux qui s'engagent en cet amour sont disposés, selon moi, à se chérir toute leur vie, à passer en commun leur existence et pas du tout à décevoir l'amant inexpérimenté qu'ils ont séduit comme un enfant, à le tourner en ridicule et à l'abandonner pour se précipiter en courant vers un autre. Il serait à souhaiter qu'une loi prohibât d'aimer de trop jeunes garçons, afin qu'on ne dépensât pas tant d'efforts pour obtenir un résultat incertain¹. Incertaine est, en effet, la fin où le vice ou la vertu, l'esprit ou le corps orienteront l'évolution de l'enfance. Les gens sages s'imposent d'eux-mêmes une telle loi, mais il faudrait y contraindre les amants vulgaires et les empêcher d'aimer d'aussi jeunes garçons comme, dans la mesure du possible, nous les empêchons d'aimer des femmes libres. Ce sont

1. A Sparte, dit G. T. SCHÖEMANN, *Antiquités grecques*, trad. Galuski, Paris, 1884, I, p. 281, les relations étroites entre les hommes faits et les jeunes garçons... étaient soumises aussi à l'autorité des éphores qui punissaient sévèrement toute atteinte à la moralité. Cf. ELIEN, *Var. Hist.*, III, 10. Pourtant, dit-il encore, p. 128, « la pédérastie elle-même paraît avoir été tolérée par certains législateurs comme une précaution contre l'accroissement de la population; ... le grand nombre des enfants légitimes n'étant pas jugé chose désirable ». Cf. ARIST., *Polit.*, II, VII, 5; G. DANTU, *L'éducation d'après Platon*; H. TAINÉ, *Essais de critique et d'histoire*, p. 155-197.



ces amants-là qui ont déshonoré l'amour à tel point que d'aucuns ont osé soutenir que c'était un opprobre de favoriser un amant. Ceux qui parlent ainsi ont l'œil fixé sur les amants vulgaires pour considérer l'inopportunité et l'injustice de leurs amours, car rien de ce qui se fait avec mesure et de ce que consacre la loi ne saurait être équitablement blâmé.

Il est du reste aisé de comprendre les lois que les autres pays ont établies sur l'amour; elles sont précises et claires, et ce n'est qu'en Athènes et à Lacédémone que ces lois sont complexes¹. En Elide et chez les Béotiens, peu

1. « Certains critiques, dit CHAMBRY, *op. cit.*, p. 354, considérant que Lacédémone était une des cités de la Grèce où l'amour des garçons était le plus en faveur, ont pensé qu'il y avait ici une erreur de copiste et qu'il fallait transporter ces mots « à Lacédémone » dans la phrase suivante et mettre Lacédémone avec l'Elide et la Béotie. » Il est impossible de passer sous silence, dit SCHEMANN, *op. cit.*, p. 301-302, les relations personnelles et étroites qui s'établissaient entre les hommes d'un âge mûr et les jeunes gens, et les résultats que d'après des témoignages irrécusables les Spartiates en obtenaient au profit de l'éducation. Ce lien c'était bien l'amour des jeunes gens, mais il faut entendre cet amour dans un sens plus pur et plus sain qu'on ne le fait d'ordinaire. Bien que le sentiment de la beauté physique fût sans doute une des raisons qui guidaient le choix de l'amant, le but de l'amour était de donner à l'aimé la beauté intérieure que ses dehors semblaient promettre, et de l'aider à se rapprocher de



experts en l'art de parler, il est simplement admis qu'il est beau d'accorder ses faveurs à un amant; personne, ni jeune ni vieux, ne trouve cela honteux. Mais je crois que ces peuples ont établi cet usage pour n'avoir pas la peine de

ce qui était, pour les Spartiates, l'idéal de la vertu virile. L'amant s'appelait *εἰσπνελάς*, c'est-à-dire l'inspirateur, parce qu'il cherchait à souffler dans l'âme du bien aimé un amour dont lui-même était l'objet, il est vrai, mais à ce titre seulement qu'il s'offrait comme guide et comme modèle dans l'effort qu'il provoquait pour atteindre la vertu. L'aimé s'appelait *ἀίτας*, celui qui écoute, parce qu'il prêtait l'oreille à la voix de son conseiller. C'était une honte pour un jeune garçon lorsque pas un homme ne le trouvait digne de son amour, et pour un homme lorsqu'il ne faisait pas choix d'un jeune garçon. Une fois le lien formé l'amant s'engageait à conduire l'aimé dans une bonne voie, et devenait responsable de ses écarts. Celui qui altérait par des rapports sensuels la pureté d'un pareil commerce était déshonoré et tellement accablé par le mépris public qu'il préférerait s'y dérober par la mort ou l'exil. Cf. ELIEN, *Var. Hist.* III, 10; CICÉRON, cité par Servius, *ad Vergil. Aeneid.*, XV, 325; XEN., *Rsp. Laced.*, II, 13, 14; PLUTARQ., *Laced. Inst.*, 237 B, *In Lycurg.*, 18; ATHÉNÉE, XIII, 2; MAX. TYR., XXIV, XXVI; STRABON, X.

En Crète aussi, d'après SCHEMANN, *op. cit.*, p. 350-351, les relations entre hommes et jeunes gens étaient envisagées du même point de vue qu'à Sparte. Il régnait ici cependant plusieurs coutumes particulières. Un enlèvement mêlé de violence était le point de départ de ces relations. L'homme qui avait fait un choix déclarait ses projets aux parents et aux amis de son préféré. Toutefois on opposait à cet enlèvement une violence sommaire et dépendante de l'opinion qu'on avait du ravisseur. L'opposition cessait dès que l'amant avait réussi à entraîner dans la salle où il prenait ses repas son bien-aimé. Là, il lui faisait des

séduire leurs amants par des artifices de langage dont ils sont incapables. En Ionie et dans tous les autres pays soumis à la domination des Barbares, un tel commerce est réputé infâme. Avec cet amour, la tyrannie proscrit, chez ces Barbares, la philosophie et la culture gymnastique. Apparemment il n'est pas de l'intérêt des tyrans qu'il se forme, parmi leurs sujets, de grands courages, des amitiés et des liaisons vigoureuses, toutes choses qu'Eros Céleste se plaît particulièrement à créer. Les événements l'apprent autefois à nos tyrans athéniens, car l'amour d'Aristogiton et la fidélité inébranlable d'Harmodios renversèrent leur pouvoir¹. Ainsi

présents. Les cadeaux étaient un vêtement de guerre, un anneau consacré à Zeus et une coupe. L'amant emmenait son aimé où il voulait, et deux mois se passaient en plaisirs et en parties de chasse. Après ces deux mois d'épreuves, un banquet réunissait parents et amis. On demandait à l'aimé s'il avait à s'applaudir des procédés de l'amant. Il pouvait à ce moment présenter ses griefs et demander réparation, auquel cas l'alliance était rompue. C'était une tare pour un jeune homme bien né de ne pas trouver d'ami, et on tenait moins compte dans le choix d'un favori de la beauté physique que des qualités morales. Cf. DUGAS, *l'Amitié antique*; EPHORE cité par Strabon, X, p. 483-484; HÉRACLIDE DE PONT, c. 3.

1. Harmodios et Aristogiton étaient deux jeunes Athéniens qui se concertèrent pour renverser la tyrannie d'Hippias et d'Hipparque. Harmodios fut tué sitôt après l'égorgement d'Hipparque. Aristogiton, après avoir dénoncé à Hippias, comme étant ses



done, là où une loi proclame qu'il est honteux d'accorder ses faveurs à celui que l'on aime, cette loi n'a pu être inspirée que par l'iniquité de ceux qui l'ont établie, par la cupidité des gouvernants et la lâcheté des gouvernés. Quant aux contrées où il est simplement admis qu'il est beau de se rendre à celui que l'on aime, leur loi n'exprime que la paresse d'esprit de ceux qui l'ont prescrite¹.

Dans notre cité, par contre, la législation amoureuse est bien plus sagement ordonnée. Mais, comme je vous l'ai déjà dit, nos usages ne sont point très faciles à comprendre. Celui qui réfléchit sait, d'un côté, qu'il est admis parmi nous qu'il est plus beau d'aimer ouvertement que d'aimer en secret, et qu'il est préférable surtout de s'éprendre des plus nobles et des plus vertueux, bien qu'ils puissent être parfois plus laids de corps que les autres. Il voit ensuite que tous ici s'entendent, d'une manière admirable, à exhorter celui qui aime, ce qu'on

complices, les plus chers amis de ce tyran qui furent mis à mort, subit le même sort. Cf. HÉROD., V, 55; ELIEN, *Hist. Var.*, XI, 8; THUCYD., I, 20.

1. Il est donc aussi vain de réprover que d'admettre les œuvres de chair qui rapprochent les sexes : l'essentiel est de les comprendre et de les dépasser.



ne ferait point si l'on pensait qu'il ne fût pas honnête d'aimer. Il s'aperçoit encore que l'amant est estimé quand il parvient à ses fins ; méprisé, s'il ne peut aboutir. Bien plus, pour conquérir l'estime en atteignant leur but, la loi donne aux amants la liberté d'employer des moyens si étranges que si quelqu'un s'avisait d'en user pour obtenir autre chose que de pouvoir être aimé, celui-là encourrait les reproches les plus graves des sages. Si donc, pour acquérir des richesses, occuper une charge ou posséder quelque autre prépondérance, un citoyen osait mettre en œuvre tout ce que les amants font pour séduire leurs aimés : les prier avec des supplications et des implorations, leur prodiguer des serments, coucher à leurs portes et s'asservir d'eux-mêmes à une servitude qu'aucun esclave ne voudrait tolérer, amis et ennemis travailleraient à le dissuader de son entreprise ; les uns, en vitupérant ses bassesses et ses adulations ; les autres, en rougissant de ses actes et en s'efforçant d'amender sa conduite. Cependant la bienveillance publique est acquise à l'amant qui tente toutes ces choses, et la loi lui permet d'agir sans opprobre, comme s'il voulait accomplir le plus beau des projets. Et, ce qu'il



y a de plus étrange encore, c'est que la plupart des hommes veulent que les amants soient les seuls assermentés dont les dieux pardonnent le parjure. Serment d'Aphrodite n'engage à rien, disent-ils¹. Ainsi donc, les hommes et les dieux assurent aux amants une pleine liberté ; nos lois locales la consacrent, et nul en cette ville ne demeure persuadé qu'aimer et s'éprendre de ceux qui aiment ne soit pas observer un usage très beau. D'un autre côté, toutefois, à voir les pères imposer à leurs fils des pédagogues dont toute la raison d'être est d'empêcher les amants de converser avec leurs aimés ; à voir camarades et compagnons insulter à ces jeunes favoris lorsqu'ils les surprennent en de tels colloques ; à voir les vieillards ne point vouloir s'opposer à ces injures ni en gourmander les auteurs, ne dirait-on pas, en considérant ces mœurs, que notre cité regarde comme une honte très grande aimer les garçons et devenir aimé d'eux ? J'accorde ainsi cette contradiction. L'amour n'est pas chose simple. Comme je vous

1. Puisque tout change, ce n'est jamais, dans un être donné, le même homme que nous pouvons aimer, et il n'est pas licite à tous de rencontrer sans recherches l'âme qui peut suivre avec eux la courbe d'un semblable destin.



le disais en commençant, toute action n'est en soi ni belle ni laide ; elle devient belle si elle est faite en vue du beau ; laide, si c'est le laid qui l'incite. Or, il est laid d'accorder basement ses faveurs à un être bas, et il est beau de se rendre bellement à l'amour d'un être beau. Et j'appelle être bas cet amant vulgaire qui, plus que de l'âme, est amoureux du corps. Un tel épris ne saurait être constant puisqu'il n'aime rien de constant. En effet, dès que la fleur du corps est passée, il cesse d'aimer ; et, volant à d'autres amours, il court faillir à sa parole et déshonorer ses multiples promesses¹. L'amant d'une belle âme, au contraire, reste fidèle durant toute sa vie, car ce qu'il hérite est stable. Nos usages veulent donc qu'on examine bel et bien avant de s'engager ; qu'on cherche à plaire aux uns, qu'on évite les autres ; ils nous exhortent pour cela à rechercher ceux-ci, à échapper à ceux-là suivant qu'ils ont discerné et vérifié quelle espèce d'amour possède celui qui aime et celui qui est aimé. Ainsi, il est d'abord admis qu'il y a de la laideur à promptement s'aban-

1. « L'amant vulgaire, dit PROCLUS *In Prin. Alcib.*, V, II, désire la fleur de son aimé comme il désire un fruit en sa maturité. Dès que la saison en est passée, il l'abandonne. »



donner, et à ne point céder au temps le loisir convenable pour éprouver toute autre chose. Il y a de la honte encore à se donner aux riches et aux puissants, soit qu'on subisse cette infamie par crainte ou par faiblesse, soit qu'on se livre pour obtenir richesses ou situations politiques enviées. Or, de telles raisons d'aimer n'ont pas un point d'appui assez solide et assez durable pour engendrer une généreuse affection. Une seule voie, dans nos mœurs, reste donc à frayer au favori qui veut en beauté complaire à son amant ; car, si chez nous aucune servitude à laquelle pour leurs élus puissent de plein gré s'asservir les amants, ne passe pour de l'adulation et n'est jamais objet de blâme : de même, il est un seul autre esclavage volontaire qui n'est jamais disqualifié, c'est celui où pour la vertu on s'engage¹. Nos coutumes admettent, en effet, qu'un homme peut avoir des sollicitudes empressées pour celui dont il escompte l'aide pour se perfectionner en quel-

1. Ce qui fait qu'un homme peut être aimé d'un autre c'est, d'après Platon, que l'amant croit retrouver en son aimé l'image de son dieu. Les efforts qu'il fait pour imiter la vie divine et pour parfaire en lui l'image de son aimé sont pour lui ennoblement, bonheur et source de vertus. *Phaedr.* 251 A-252-A, 253 C, 255 BD.



que science ou en une autre partie quelconque de la vertu, sans que cet asservissement soit considéré comme abjeet et pris pour de l'adulation. Il faut donc, si l'on veut arriver à ce qu'il soit beau qu'un favori accorde à un amant ses faveurs, rapprocher les lois qui concernent l'amour de celles qui ont trait à la philosophie et à l'acquisition de la vertu. Lorsque l'amant et l'aimé se seront fait mutuellement une loi : l'amant, de répondre aux complaisances de son aimé en lui rendant tous les services qu'il pourra équitablement lui rendre ; l'aimé, de reconnaître les bons offices de celui qui le rend sage et bon en l'obligeant en tout ce qu'équitablement il pourra ; lorsque l'amant sera capable d'octroyer science et vertu ; lorsque l'aimé sentira le besoin d'acquérir science et sagesse : alors uniquement, par la rencontre de toutes ces conditions, il pourra être beau qu'un favori accorde à un amant ses faveurs. Se donner n'est jamais beau par ailleurs¹. Et, aux âmes

1. Ces conditions *sine quibus non* du don charnel paraissent si difficiles que l'on se demande si la phrase de la *République* qui suit ne manifeste pas mieux la vraie pensée de Platon : « Les marques de tendresse, d'union et d'attachement que l'amant donnera à son aimé seront de même nature que celles de père à fils. Dans le commerce qu'il entretient avec l'objet de ses soins,



ainsi unies, il n'y a honte aucune à ce qu'elles soient trompées. Sous toute autre raison, qu'on soit déçu ou qu'on ne le soit pas, l'amour occasionne l'opprobre. En effet, si celui qui, dans l'espérance du gain, s'abandonne à un riche amant, vient à être trompé et n'obtient pas ce qu'il convoite par suite de la pauvreté reconnue de son amant, sa honte par là ne saurait être moindre, car cet homme se découvre tel qu'il est en lui-même, prêt à tout et se prêtant à tous pour l'amour de l'argent, et cela n'est point beau. Sous un rapport analogue, si celui qui s'abandonne à un amant qu'il croit bon, dans l'intention de s'aider de cet amour pour devenir meilleur, vient à être déçu et à s'apercevoir que cet amant était pervers et dénué de vertu,

il ne faut jamais que l'amant, s'il ne veut pas encourir le reproche d'homme sans éducation et qui n'a pas le sentiment du beau, donne à supposer qu'il va plus loin. » *Rsp.*, liv. III. Le *Phèdre* nous parle aussi à plusieurs reprises du sentiment de respect qu'éprouve l'amant en présence de la beauté de son aimé; il ressent pour lui une vénération religieuse bien différente de la brutale fureur de celui qui n'est guidé que par l'attrait des sens. *Phaedr.* 250 E-251 A, 265 E-266 B. Les *Lois*, I, 636 A-D, bornent l'amour sensuel à son objet et disent : « De quelque façon qu'on veuille envisager les plaisirs de l'amour, il est certain que la nature les a attachés à cette union des sexes qui a pour fin la génération. Toute autre union est un dérèglement criminel que l'excès de l'intempérance a seul pu produire. »



une telle trahison est pourtant honorable, car l'homme qui la subit manifeste avec évidence que, pour se rendre vertueux et s'efforcer à plus de perfection, il brûle de s'empreser auprès de tout et de tous, et il n'y a rien de plus beau. Il est, en conséquence, extrêmement beau d'accorder ses faveurs pour acquérir la vertu. Un tel amour, c'est Aphrodite Céleste qui l'inspire, amour céleste lui-même, souverainement précieux aux cités et aux individus, mettant l'amant, tout aussi bien que l'aimé, dans la nécessité d'avoir pour la vertu une grande sollicitude¹. Tous les autres amours ressortissent à Aphrodite Vulgaire. Voilà, ô Phèdre, tout ce qu'à l'improviste je puis te communiquer sur Eros.

Pausanias ayant fait une pause² — voilà

1. L'amour, dira plus tard Socrate, doit engendrer dans la Beauté. Ceux en qui par un don divin, *Θεία μοίρα*, *Men.* 99 E, réside la vertu doivent, comme ceux qui ont le souvenir de la beauté entrevue, féconder et développer leurs germes. Tel est le rôle de l'amour et de l'enseignement qu'il incite.

2. Jeu de mots. Il y a dans le texte : *Παυσανίου δὲ παυσανέμου*. Dans tout le discours de Pausanias, Platon avec une ironie divino parodio le stylo ampoulé des sophistes. Il y en accuse le côté improvisé, le trait direct, les formules sentencieuses, les effets recherchés, l'abondance verbale et l'abus du jeu de mot. Pausanias parle à la manière de Prodicos de Cée, du sophiste habile



comment les sophistes m'apprennent à parler — ce fut au tour d'Aristophane de prendre la parole. Mais, pour s'être trop repu ou pour toute autre cause, il lui survint un hoquet qui le rendit inapte à discourir. S'adressant alors au médecin Eryximaque qui se trouvait à son côté :

— O Eryximaque, lui dit-il, te voici dans l'obligation de me délivrer de ce hoquet ou de parler pour moi jusqu'à ce qu'il ait cessé !

— Je ferai l'un et l'autre, répondit Eryximaque. Je vais parler à ta place. Et lorsque tu seras délivré, tu parleras à la mienne. Durant mon discours, efforce-toi de retenir longuement ton haleine et ton hoquet passera. S'il ne cesse pas ainsi, gargarise-toi avec de l'eau. Mais si pourtant ce hoquet est fort violent, prends quelque chose pour te chatouiller les narines, étternue, et si tu provoques une ou deux fois l'éternuement — quand bien même serait-il très violent — ton hoquet cessera.

— Hâte-toi donc de prendre la parole, lui répondit Aristophane, et je ferai ce que tu m'as ordonné.

dont a déjà parlé Eryximaque en proposant aux convives la louange d'Eros.



Et Eryximaque parla ainsi :

*Discours d'Eryximaque*¹.

Pausanias a bellement commencé son discours ; mais, comme il ne semble pas lui avoir imposé une fin suffisante, je crois nécessaire d'essayer de compléter son éloge. La distinction qu'il a établie entre les deux Eros me paraît bien fondée. Mais, grâce à la médecine qui est mon art, je crois avoir découvert que l'amour

1. Eryximaque, fils du médecin Acuménos et médecin lui-même, fut le disciple et l'ami du sophiste Hippias d'Elée. Son discours correspond très exactement à ce que nous savons de l'enseignement de ce sophiste. Cf. *Prot.* 315 C. Bien qu'il ne cite point Héraclite ou Empédocle, il n'est pas douteux que tout ce discours d'Eryximaque ne soit nettement inspiré des théories de ces deux philosophes. On peut y noter aussi la plus lointaine mais la non moins nette influence du pythagoricien Alcméon qui influença lui-même Empédocle. Cf. P. TANNERY, *Pour l'histoire de la science hellène*, Paris, 1887, p. 319. Eryximaque parle en médecin. Et, tout au long de ce panégyrique d'Eros, on ne peut pas également y méconnaître le lien qui existe entre ce discours et l'ouvrage en quatre livres, intitulé *Sur le Régime*, qui se trouve inséré dans les œuvres d'Hippocrate (édit. Littré, VI) et qu'on attribue par conjecture à Héraclikos de Sélymbrie. L'auteur de cet ouvrage est très influencé par Héraclite et Empédocle. Ce discours d'Eryximaque présente aussi plus d'une analogie avec celui d'Hippias dans le *Protagoras* 337 E. Sur le rôle qu'Empédocle fait jouer à l'Amour et la Haine, cf. AUG. DIÈS, *Le cycle mystique*, p. 88-89; BURNET, *op. cit.*, p. 263-265.

ne réside pas seulement dans les âmes des hommes pour les porter vers les plus beaux d'entre eux, mais qu'il réside encore, pour beaucoup d'autres fins, en beaucoup d'autres choses : dans les corps de tous les animaux, dans tout ce qui croît sur terre, dans tous les êtres en un mot. J'ai reconnu par là que la grandeur et les merveilles de ce dieu éclatent en toutes les œuvres divines et humaines¹. Pour honorer mon art, je vais, par la médecine d'abord, exposer sa puissance.

La nature organique contient les deux Eros. En effet, l'état de santé du corps et son état maladif sont indéniablement des états différents et dissemblables, et le dissemblable aime et

1. Tout au long de son discours, Eryximaque s'efforcera de montrer qu'Eros est l'union et l'harmonie des contraires, et que le champ d'action de ce dieu embrasse l'ordre des choses physiques et le monde des âmes tout entier. « Toutes les choses, dit Proclus, s'aiment les unes les autres, se désirent les unes les autres, sont unifiées les unes aux autres par une union éternelle. Elles ont entre elles un amour intelligible, une communion et une association ineffables. » *In Parm.*, liv. II, 47, trad. Chaignet. « Les sages, Calliclès, dit le *Gorgias*, disent qu'un lien commun unit le ciel et la terre au moyen de l'amitié, de la justice, de la tempérance et de la modération : et c'est pour cette raison, très cher, qu'ils donnent à cet univers le nom d'ordre, κόσμος, et non celui de désordre ou de licence. »



désire le dissemblable¹. Autre est donc l'amour qui réside en un corps sain, et autre celui qui hante un corps malade. Le précepte que Pausanias vient récemment d'énoncer : qu'il est beau d'accorder ses faveurs aux hommes bons et honteux de se livrer aux pervers, ce précepte est applicable aux corps. Il est beau et il est nécessaire de complaire à tout ce qu'il y a de robuste et de sain en chaque organisme ; il est honteux, par contre, de favoriser ce qu'il y a en lui de mauvais et de morbide, et il ne faut avoir nulle complaisance pour ces principes si l'on veut être un médecin expert². Pour sommairement la définir : la médecine est la science des amours du corps relativement à la réplétion et

1. « C'est le contraire, dit Aristote, en commentant une opinion d'Héraclite, qui est ami de son contraire. Les choses les plus opposées entre elles sont les plus amies, et on a besoin de son contraire et non de son semblable... car le contraire sert d'aliment à son contraire, tandis que le semblable ne profite en rien à son semblable. » *Arist., Ethiq.*, VIII, 1. Mais, dit *le Lysis* 215 E-216 B, si tout être désire son contraire et non pas son semblable, la haine doit désirer l'amour ? C'est impossible, car l'amitié, comme Diotime le dira de l'amour, ne peut être que le désir d'un être imparfait, mais non pervers, se reportant sur un autre être qu'il considère comme meilleur.

2. Le bien est ce qui nous *enchaîne* au mouvement éternel de la vie ; le mal, tout ce qui empêche, retient et arrête notre élan vers tous les êtres de la nature.



à l'évacuation, et le médecin le plus habile est celui qui sait le mieux diagnostiquer si, pour telles fins, tel amour est bon et tel autre mauvais¹. Quant à celui qui peut transformer ces amours, remplacer l'un par l'autre, susciter chez ceux qui ne le possèdent pas l'amour qui leur est nécessaire, extirper celui qui peut être nocif, en vérité celui-là est un excellent praticien, car il sait faire naître l'amitié entre les éléments les plus ennemis du corps et inspirer à tous un mutuel amour. Or, les éléments les plus ennemis sont entre eux les plus contraires : le froid et le chaud, l'amer et le doux, le sec et l'humide et autres de même espèce. C'est pour avoir su introduire l'amour et la concorde entre tous ces contraires que notre ancêtre Esculape a, comme les poètes le chantent et comme je le crois, institué notre art. J'ose donc affirmer que toute la médecine est gouvernée par ce dieu et qu'il préside encore à la gymnastique et à l'agriculture². Quant à la musique, il est de

1. « On guérit par évacuation, dit Hippocrate, toutes les maladies qui proviennent de réplétion, et par la réplétion toutes celles qui viennent de l'évacuation ; c'est par leurs contraires que l'on guérit aussi les autres. » *Aphorismes*, 374.

2. « La bonne condition du corps des athlètes, dit Hippocrate, est dangereuse quand elle parvient au dernier degré de la pléni-



la plus claire évidence, pour quiconque veut un peu réfléchir, que l'amour la régit¹. C'est là peut-être ce qu'a voulu affirmer Héraclite lorsqu'il a dit, sans trop bien expliquer sa pensée: « L'unité en s'opposant à elle-même s'accorde avec elle-même, tel l'accord d'un arc ou d'une lyre². » Héraclite eût ici proféré une grande

tude, car elle ne peut demeurer dans le même état. Et, comme elle ne peut s'accroître, elle doit s'altérer. C'est pourquoi il faut retrancher au plus tôt une partie de cette plénitude, afin que le corps commence à reprendre une nouvelle nourriture. Il ne faut pas néanmoins évacuer jusqu'à l'excès, car cela est dangereux. Mais il faut que l'évacuation soit proportionnée à la nature et aux forces de celui qui la doit supporter. » *Aphor.*, 48.

1. La gymnastique et la musique n'ont d'autre but que de régler l'âme et le corps et de les soumettre à l'harmonie. Les forces physiques ne sont pas le tout de l'homme; il ne faut point leur sacrifier la vie supérieure de l'intelligence. S'il faut par le travail des Muses embellir son âme, il faut par la gymnastique donner au corps, pour le plus grand bien de l'âme, tout son développement. Cf. GUSTAVE DANTU, *L'éducation d'après Platon*, Paris, 1907. A Thespies, où se trouvait l'Eros de Praxitèle, l'amour était l'objet d'un culte particulier; on célébrait tous les quatre ans en son honneur le concours à la fois gymnastique et musical des *Erotidia*. Cf. DECHARNE, *op. cit.*, p. 211; PAUSAN. IX, 27, 1-3; 31, 2; PLUT. *Amat.*, 1, 2.

2. Cette pensée d'Héraclite est aussi citée par Aristote: *Ethiq. Nicom.*, VIII, 2; *Ethiq. Eud.*, VII, 1. Sur Héraclite, cf. ZELLER, *Philosophie des Grecs*, tome I, p. 533 sq.; J. BURNET, *op. cit.*, art. Héraclite; STEPHAN, *Poesis philosophica*, p. 129, 135. « Partout, dit A. FOUILLÉE, *Philosophie de Platon*, tome I, liv. II, p. 329, l'unité se développe dans la multiplicité; de là l'opposi-



absurdité s'il avait voulu soutenir que l'harmonie est une opposition ou qu'elle résulte d'éléments simultanément opposés. Mais ce sage a sans doute ici simplement voulu dire que l'harmonie provient d'éléments de prime abord opposés, comme le grave et l'aigu, et mis ensuite d'accord par l'art de la musique. L'harmonie donc, n'est aucunement possible tant que le grave et l'aigu sont en opposition. L'harmonie en effet est une consonnance, et la consonnance un accord. L'accord des éléments opposés est impossible tant que subsiste leur mutuelle opposition, et les éléments opposés, s'ils ne sont point accordés, sont incapables d'harmonie¹.

tien et la différence. Partout aussi la multiplicité retourne à l'unité, et c'est ce retour qui fait l'harmonie universelle et l'universel amour. » La force de compression qui tend l'arc devient force d'émission lorsque la flèche part. La vibration qui en résulte part de l'arc et y revient, tout comme la flèche émise retourne sur elle-même et revient au départ. C'est l'image de la circularité du cours de toutes choses puisque, comme l'indique la trajectoire de la flèche, toute ligne droite tend à devenir courbe pour retourner au point de son départ.

1. Les sons considérés isolément n'ont entre eux aucun rapport. Ils s'élèvent et s'abaissent sans jamais se rejoindre, et rien n'est plus opposé que le grave et l'aigu. C'est la seule loi de *consonnance* qui établit entre eux une liaison, un accord qui les fonde et les ramène à leur point de départ. L'art de la musique, en coordonnant ainsi ces sons, en leur assignant des intervalles réguliers, produit entre eux ce lien qui les unit et les consolide en



Semblablement le long et le bref, primitivement opposés puis accordés, donnent naissance au rythme. Et l'accord entre tous ces contraires, c'est ici la musique qui l'établit en faisant naître entre eux l'amour et la concorde.

La musique peut donc se définir : la science des amours relativement à l'harmonie et au rythme¹. Dans la constitution même de l'harmonie et du rythme, il n'est pas difficile de reconnaître le rôle de l'amour. Là ne se trouvent point deux Eros. Mais, lorsqu'il s'agit de mettre l'harmonie et le rythme en rapport avec les hommes, soit en créant ce qu'on appelle invention musicale ;

une unité mélodique. Le résultat de cet art est l'harmonie qu'il ne faut point entendre dans le sens où nous l'entendons aujourd'hui. La musique grecque était essentiellement homophone. Maurice EMMANUEL, dans son *Histoire de la langue musicale*, p. 25, a pu écrire, en prenant ce mot dans son sens musical moderne, que « les Anciens n'ont pas connu l'harmonie... ils n'ont connu que les accords de deux sons qui ne sont point à proprement parler des accords ». Cf. *Encyclopédie musicale*, I, Grèce, par Maurice EMMANUEL ; art. *Musica* de Théod. REINACH dans le *Diction. des Antiquités*.

1. Chez les Grecs le mot *musique* a deux sens. Au sens large il signifie les travaux des Muses, c'est-à-dire toute la culture artistique et intellectuelle opposée à la culture des facultés corporelles que groupe le terme de *gymnastique*. Au sens plus précis, c'est simplement la musique. Cf. Théod. REINACH, *art. cit.* L'harmonie est l'accord du grave et de l'aigu ; le rythme ou le nombre, du long et du bref.



soit en se servant à propos des mélodies et des cadences déjà créées, ce que l'on dénomme instruction musicale, l'œuvre devient difficile et il est besoin pour la mener à bien d'un excellent musicien¹. C'est alors qu'il sied de se ressouvenir qu'il faut accorder ses faveurs aux hommes sages, complaire à ceux qui projettent de devenir plus sages, conserver leur amour, le bel et céleste amour, l'Eros de la Muse Uranie. Quant à l'amour vulgaire qu'inspire Polymnie, il faut à son égard se comporter avec circonspection et de telle sorte que la volupté qu'il donne ne fasse jamais naître aucun dévergondage. C'est aussi une grosse difficulté dans

1. « Ceux qui font de la musique, dit Plotin, inspirent de l'amour sans y penser. » *En.*, IV, V, 4. « Les Pythagoriciens dont Platon adopte souvent les sentiments, dit THÉON DE SMYRNE, *op. cit.*, p. 19, trad. Dupuis, définissent ainsi la musique : une union parfaite de choses contraires, l'unité dans la multiplicité, enfin l'accord dans la discordance. Car la musique ne coordonne pas seulement le rythme et la modulation, elle met l'ordre dans tout le système ; sa fin est d'unir et de coordonner. Et Dieu aussi est l'ordonnateur des choses discordantes, et sa plus grande œuvre est de concilier entre elles, par les lois de la musique et de la médecine, les choses qui sont ennemies les unes des autres. C'est aussi par la musique que l'harmonie des choses et le gouvernement de l'univers se maintiennent ; car ce que l'harmonie est dans le monde, la législation l'est dans l'État, et la tempérance dans la famille. Elle a, en effet, la puissance de mettre l'ordre et l'union dans la multitude. »



notre art que de régler harmonieusement les désirs relatifs aux plaisirs de la table et de priser leur agrément sans attirer la douleur¹. En musique, en médecine et en toutes choses divines et humaines, il faut donc, autant qu'il est possible, tenir compte de l'un et de l'autre, car ils résident en tout. Ils disposent tous deux de la constitution des saisons. Toutes les fois, en effet, que les éléments dont je parlais naguère : le chaud et le froid, le sec et l'humide contractent entre eux un sage amour, composent une harmonie et un alliage équilibré, ils produisent alors une année d'une fertilité abondante, salubre aux hommes, aux animaux et aux plantes, et ne leur nuisent en rien. Mais, lorsque c'est un amour intempéré qui prévaut dans l'organisation des saisons de l'année, il détruit et ravage presque tout. C'est alors que les pestes se plaisent à survenir et que fondent sur les animaux et sur les végétaux quantité d'autres fléaux ; car les gelées, les grêles et les nielles proviennent de l'amour désordonné et cupide que se portent

1. C'est la mesure et la proportion, dit le *Phédon* 64 B-65 A, qui doivent partout constituer la beauté et la vertu des choses. Rien de beau, dit encore le *Timée* 87 C, n'est dépourvu de proportion.



entre eux les éléments. La science des amours relativement aux évolutions des astres et aux divisions des années s'appelle astronomie¹. En outre, tout l'art des sacrifices, tous les rites divinatoires — rites et arts qui font entrer les hommes en communication avec les dieux — n'ont pour but que de sauvegarder ou d'amender l'amour. Toute impiété aime en effet à provenir de ce qu'en tout acte nous ne nous appliquons pas à favoriser, honorer et révéler l'amour tempérant, mais l'amour inordonné, dans les rapports qu'avec nos pères vivants ou morts ou qu'avec les dieux nous entretenons. Le propre de l'art divinatoire étant de surveiller et d'amender ces deux amours, cet art, en tant qu'il connaît les inclinaisons amoureuses des hommes qui tendent à l'établissement de l'ordre et au respect de la divinité, devient l'artisan de l'amitié qui unit les hommes et les dieux. Ainsi donc Eros possède une multiple, une considérable, en un mot une universelle puissance. Mais c'est quand il poursuit

1. L'astronomie et la musique sont sœurs, pensaient les Pythagoriciens, et les lois qui régissent les accords musicaux sont identiques à celles qui président à l'harmonie du ciel. Cf. *Resp.*, liv. VII, IV, 3.



le bien avec sagesse et tempérance, tant près de nous, qu'auprès des dieux, qu'il manifeste alors sa souveraine puissance, et qu'il nous procure la félicité suprême en nous donnant de nous rapprocher les uns des autres et d'être chers aux dieux dont la grandeur nous dépasse¹. Sans doute, j'omets beaucoup en cet éloge d'Eros, mais ce n'est pourtant pas de propos délibéré. D'ailleurs, ô Aristophane, si j'ai oublié quelque chose, c'est affaire à toi d'y suppléer. Néanmoins, si tu as projeté de faire tout autrement que moi l'éloge de ce dieu, loue-le à ton gré puisque ton hoquet a cessé².

1. « Il n'y a rien de plus divin que l'union, dit PROCLUS, sauf l'Un même. » *In Parm.*, II, 39. Phèdre, dans son discours, dit aussi d'Eros qu'il est « la plus vénérable cause des plus grands biens qui puissent nous échoir ».

2. Tout le discours d'Eryximaque, nous l'avons déjà dit, s'inspire des idées d'Héraclite bien que, dans le *Lysis* 215 C-216 B, Platon ait rejeté la conception héraclitéenne de l'amitié. Dire que l'amour est l'accord des contraires n'indique pas, en effet, par quels moyens Eros parvient à cette fin. Certes, nous retrouvons dans la peinture que fait Socrate de l'éternelle mobilité de l'amour, dans la synthèse qu'il expose de ses qualités opposées, et surtout dans les déductions où Diotime prouve à Socrate que ce que nous aimons, c'est nous conserver et nous perfectionner en dépit du devenir perpétuel, l'influence et l'inspiration d'Héraclite. Pourtant, si Platon reconnaît que l'amour peut être une synthèse de contraires toujours en mouvement, il pose un terme supérieur vers lequel Eros nous oriente toujours à travers le flux incessant



Et Aristophane dit alors :

— Oui, certes, il a cessé, mais ce n'a pu être qu'après lui avoir infligé l'éternuement. Aussi, suis-je fort émerveillé de ce qu'il soit nécessaire, pour rétablir l'ordre dans l'harmonie du corps, des bruits et des chatouillements qu'occasionne la sternutation; dès que je me fus mis dans l'obligation d'éternuer, mon hoquet instantanément cessa¹.

— O cher Aristophane, reprit Eryximaque, prends garde à ce que tu fais ! Tu railles, sur le point de prendre la parole. Et, lorsqu'il t'était loisible de discourir en paix, tu me contrains à épier en ton discours tout ce qui pourrait prêter à rire.

— Tu as raison, Eryximaque, répondit en souriant Aristophane. Admets que les paroles que j'ai dites n'aient point été proférées, et garde-toi d'épier mon discours, car je crains, dans ce

des choses et l'infinie multiplicité des apparences : la Beauté en soi qui seule est éternelle. Cf. L. ROBIN, *op. cit.*, p. 208.

1. Sur l'éternuement, signe divin d'inspiration ou d'avertissement, v. un curieux passage de l'*Anabase* (3. 2. 9). Cf. BOUCHÉ-LECLERC, *De la Divination dans l'antiquité*, t. I, chap. I. « L'éternuement, dit PLUTARQUE, *De Gen. Socr.*, est une chose en soi de peu d'importance, mais qui par une disposition divine peut être le signe des plus graves événements. »



que je vais dire, non pas de proférer des choses prêtant à rire — ce qui serait le triomphe et l'habitude de ma Muse — mais d'exprimer des choses ridicules.

— Tu frappes, Aristophane, fit alors Eryximaque, et tu penses échapper? Sois attentif et n'avance rien dont tu ne puisses rendre raison. Pourtant, si bon me semble, consentirai-je peut-être à te laisser en paix.

— Quoi qu'il en soit; ô Eryximaque, reprit Aristophane, j'ai l'intention de parler d'une manière tout autre que Pausanias et que toi.

Discours d'Aristophane.

Il me semble que les hommes ont jusqu'ici totalement méconnu la puissance de l'Amour. S'ils l'avaient discernée, n'auraient-ils pas, en effet, édifié les plus beaux temples, construit les plus beaux autels et offert les plus belles offrandes à ce dieu? De nos jours encore, quelque souverainement digne qu'il en soit, Eros n'a rien en son honneur de pareil. Il est pourtant, Eros, de tous les dieux le plus humanitaire, l'adjuteur des hommes et le médecin-guérisseur de tout ce qui empêche l'humanité d'atteindre la félicité suprême. Je vais donc essayer de vous



faire connaître la toute-puissance d'Eros, et vous deviendrez pour les autres les percepteurs de ce que vous aurez appris. Mais il faut d'abord commencer par vous instruire de la nature humaine et des changements qu'elle a subis.

Jadis, la nature humaine n'était pas ce qu'elle est aujourd'hui ; elle était bien différente. L'humanité se divisait, en premier lieu, en trois espèces d'hommes et non en deux comme présentement. Avec les sexes mâle et femelle, il en était un troisième qui participait de ces deux. L'espèce en a été détruite, et le nom seul en survit. Cette espèce s'appelait alors Androgyne, car son aspect et son nom rappelaient à la fois le mâle et la femelle. Elle n'existe plus aujourd'hui, mais son nom est resté comme un objet d'opprobre. En second lieu, le corps entier de chacun de tous ces Androgynes était d'apparence arrondie. Ils avaient en cercle et le dos et les côtes ; ils possédaient quatre mains, des jambes en nombre égal aux mains, deux visages parfaitement semblables sur un cou orbiculé, une seule tête pour situer ces deux visages opposés l'un à l'autre, quatre oreilles, deux organes générateurs et toutes les autres choses que vous



pourrez imaginer de par là¹. Comme nous, ils marchaient droits de quelque côté qu'ils vou-
lussent aller. Mais, lorsqu'ils voulaient précé-
piter leurs pas, ils s'appuyaient successivement
sur leurs huit membres et ils s'élançaient en
un mouvement circulaire rapide à l'instar de
ces faiseurs de roue qui tournent sur eux-
mêmes en retombant sur leurs jambes. La cause
qui différenciat ces trois espèces d'hommes
provenait de ce que le sexe masculin fut au
commencement le fils du Soleil, le sexe féminin
le fils de la Terre, et le sexe composé des deux
autres le fils de la Lune, car la Lune participe
à la fois du Soleil et de la Terre². Ces Andro-

1. Les Androgynes étaient d'apparence arrondie parce qu'il
étaient les fils du mouvement circulaire qui entraîne toutes
choses, et parce que l'amour les devait lier au même mouvement.
Ils étaient mâles et femelles, c'est-à-dire actifs et passifs. Dans
la Bible (*Gen.*, V, 27); dans le Vêda et dans le Zend-Avesta on
lit aussi que l'Homme primitif ou l'Homme universel, fut créé
mâle et femelle. Cf. FABRE D'OLIVET, *La langue hébraïque resti-
tuée*, t. II, p. 60 et sq.

2. « En toute génération, dit Pléthon, le principe femelle est
celui qui contribue à l'existence matérielle. Les mâles fournis-
sent aux êtres leur forme; la femelle, leur matière et leur nour-
riture. » Le Soleil, principe mâle fournissant aux êtres leur
forme, représente l'intelligence ou l'action. La Terre, principe
féminin, donne aux créatures la matière et la passivité. La Lune,
qui tient le milieu entre le Soleil et la Terre, participe à la fois



gynes tenaient de leurs générateurs leurs formes sphériques et leurs mouvements circulaires¹. Doués d'une force et d'une vigueur prodigieuses, d'un courage audacieux, ils entreprirent, ainsi que le raconte Homère d'Ephialtes et d'Otos², d'escalader le ciel pour s'atta-

do l'être actif et passif, autrement dit mâle et femelle. Cf. PLÉTHON, *Traité des Lois*, liv. III, chap. xv et xvi.

1. Ces androgynos aux formes sphériques ne sont pas sans analogie avec la sphère que conçut Empédocle. Il appartient à l'amour de réunir et de recomposer ce que la haine divisa et brisa. C'est Aphrodite qui, « avec les rivets de l'amour », réunit et enchaîne le semblable au semblable. Sur Empédocle, cf. BURNET, *op. cit.*, art. Empédocle.

2. Cf. *Odyssée*, XI, 305 et sq. Ces deux géants, dont le nom même rappelle la légende, symbolisent les forces d'expansion, de désintégration et de dissociation qui travaillent la vie, meuvent la matière et dissocient pour laisser associer. Le mythe des Titans explique l'origine des hommes. Après avoir dévoré Dionysos, ils sont frappés de la foudre par Zeus et réduits en cendres. De leurs cendres naît l'humanité en laquelle s'unissent les deux origines et céleste et terrestre, le sang du dieu et la poussière de la terre. D'après Pléthon, les Titans ne produisent que des êtres mortels et périssables, soumis aux temps, c'est-à-dire à la mesure du changement. Les dieux seuls, qui ont l'éternité pour mesure de leur vie, créent et engendrent des êtres immortels. *Traité des Lois*, I, V. Pour Orphée, *Hymne*, XXXVI, les Titans sont « les aïeux de nos aïeux » ; ils habitent les demeures tartaréennes, et sont le principe et la semence de tout ce qui respire. La chute des Titans, précipités dans les entrailles du monde pour avoir voulu s'attaquer et s'égaliser aux dieux, nous rappelle cette pensée de Plotin : « s'élever au-dessus de l'intelligence, c'est tomber en dehors de l'intelligence même ». *En.*, II, IX, 9.

quer aux dieux. Zeus et les autres divinités délibérèrent alors sur ce qu'ils avaient à faire, et leur assemblée ne savait à quoi se résoudre. Ils ne voulaient point, d'un côté, anéantir ces hommes comme ils avaient jadis exterminé par la foudre la race des géants, car les honneurs et les sacrifices que ces humains leur offraient eussent été du même coup anéantis. De l'autre, ils ne pouvaient laisser passer une telle insolence. Enfin, après avoir laborieusement réfléchi, Zeus s'exprima en ces termes: « Je crois avoir le moyen, dit-il, de laisser vivre ces hommes et de faire cependant cesser leur impudence, c'est de les rendre plus faibles. Je vais donc, dès à présent, les diviser chacun en deux. De la sorte, tout en affaiblissant l'individu, j'augmenterai le nombre de nos servants. Désormais, ils ne marcheront plus que droits sur deux jambes. Après cela, s'ils ne se départent point de leur insolence, s'ils ne consentent pas à se tenir en repos, je les recouperai en deux de telle sorte, qu'ils ne pourront plus que marcher sur une jambe en sautant à cloche-pied¹. »

1. Ce mythe de la scission et de l'amointrissement des Androgynes exprime la séparation des deux principes actif et passif qui se trouvaient unis d'abord en nous, comme dans une lyre, et



Après cette déclaration, Zeus coupa les Androgynes en deux de la même façon que, pour les faire sécher, on coupe en deux les cormes, ou qu'avec un cheveu on divise les œufs¹. Lorsqu'il les eut tranchés, il prescrivit à Apollon de guérir leurs plaies et de tourner leur visage et la moitié de leur cou du côté où se trouvait la coupure, afin que la vue de leur sectionnement les rendit moins osés. Apollon² ramena

qui se séparent par l'effet nécessaire des forces d'extension de notre être. Cet état primordial, cette séparation et ce retour par l'amour à l'état premier constituent le cycle entier de notre vie érotique. Ce mythe est aussi l'image plastique du morcellement de l'Unité primitive qui, contenant en puissance toutes les forces, éclate par trop de compression, s'ouvre et se scinde comme un grenado au soleil. Sur les mythes dans la philosophie de Platon, cf. BROCHARD, *op. cit.* ; Louis COUTURAT, *De mythis platoniciis* ; J.-A. STEWART, *The Myths of Plato*, Londres, 1905. Nous sommes de ceux — et tout l'indique en notre traduction — qui croient que certains mythes pour ne pas dire tous les mythes de Platon expriment, sous une forme voilée, sa pensée la plus intime.

1. Sur la façon de faire sécher les cormes, cf. VARRON, *De re rustica*, I, 59. Les Grecques d'aujourd'hui, pour quo la coupure soit plus nette, divisent encore les œufs cuits durs avec un de leurs cheveux.

2. « Le nom d'Apollon, dit Platon, est doué d'un merveilleux privilège, celui de renfermer et d'exprimer harmonieusement en un mot les quatre vertus du dieu et de désigner à la fois : la Musique, la Divination, la médecine et l'art de lancer des traits. » Emblème du mouvement circulaire dont le soleil est



le visage du côté indiqué ; ramassa, comme l'on referme une bourse, toutes les peaux coupées sur ce que l'on appelle le ventre ; et, ne laissant qu'une seule ouverture, il la ligatura au milieu même du ventre, c'est ce que nous appelons le nombril. Il lissa les autres nombreux plis, et il modela la poitrine en usant d'un instrument pareil à celui dont les cordonniers se servent pour lisser le cuir des chausures sur la forme. Il ne laissa que quelques rides autour du ventre et de l'ombilic pour perpétuer là mémoire de l'ancien châtement. Cette division étant faite, chaque moitié désirait s'unir à son autre moitié. Lorsqu'elles se rencontraient, elles s'enlagaient de leurs bras et s'étreignaient si fort que, dans leur désir de se refondre, elles se laissaient ainsi mourir de faim et d'inertie, car elles ne voulaient rien l'une sans l'autre entreprendre. Lorsqu'une des deux moitiés mourait, la délaissée qui restait cherchait l'étreinte d'une

l'image, Apollon est l'harmonie même des choses en mouvement. En tournant toujours (*ἀεί πολῶν*), il libère des maux, il dénoue les énigmes, il délie les traits comme il jette des rayons, et il émet le son comme il émet la lumière. La chevelure bouclée de ce dieu n'est pas autre chose que l'image de la circularité inhérente aux attributs, aux fonctions et au nom même d'Apollon. Cf. Ch. JENORMANT, *op. cit.*, 101 sq.



autre abandonnée, soit que ce fût celle de la moitié d'une femme entière, ce que nous appelons aujourd'hui une femme, soit que ce fût celle de la moitié d'un homme. Ainsi la race s'éteignait. Touché de compassion, Zeus imagina un nouvel expédient ; il transporta par devant leurs organes génitaux. Jusque-là, en effet, les Androgynes les portaient par derrière et ils ne s'engendraient ni ne s'enfantaient point les uns dans les autres, mais dans la terre, comme les cigales¹. Zeus transporta donc par devant ces organes, et la génération se fit alors entre eux par la pénétration du mâle dans la femelle. Grâce à cet arrangement, si un homme venait à s'unir à une femme, il engendrait et propageait l'espèce. Mais si le mâle venait à s'accoupler au mâle, le dégoût résultait de cette union, et ils cessaient leurs rapports pour se porter à l'action et s'occuper de vivre une autre vie. Depuis ce temps, l'amour mutuel est inné chez les hommes ; il nous ramène à notre primitive nature ; il s'efforce de

1. La femelle des cigales porte à l'arrière du corps un aiguillon. Quand elle veut pondre, elle plante en terre cet aiguillon qui laisse choir en s'ouvrant les œufs que le soleil doit couvrir dans les sables,



ne faire qu'un être de deux, et de réparer l'infortune de la nature humaine. Chacun de nous est une moitié d'homme qui a été séparée de son tout de la même façon qu'on coupe une plie en deux, et chaque moitié est toujours en quête de son autre moitié. Tous ceux des hommes qui proviennent d'une section mâle et femelle de ces êtres à deux sexes appelés Androgynes, aiment les femmes; la plupart des adultères sortent de cette espèce à laquelle appartiennent aussi les femmes qui aiment les hommes et l'adultère. Quant aux femmes qui proviennent d'une section féminine, ne s'attachant guère aux hommes, elle se portent de préférence aux femmes; à cette espèce appartiennent les tribades. De même, les hommes qui proviennent d'une section masculine recherchent le sexe masculin. Parce qu'ils sont une tranche de mâle, tant qu'ils sont jeunes ils aiment les hommes, et se complaisent à se coucher et à s'enlacer avec eux. Et, parce qu'ils sont naturellement les plus mâles, ils sont aussi les plus courageux des garçons et des adolescents. C'est mentir que de les accuser d'être impudiques. Ce n'est point, en effet, par impudeur qu'ils se livrent, c'est



parce qu'ils ont l'âme hardie, le caractère viril et le courage mâle qu'ils chérissent leurs semblables. La grande preuve de ce que j'avance c'est, qu'une fois dans leur maturité, de tels adolescents arrivent seuls à gérer les affaires de l'État. Devenus hommes, ils aiment à leur tour les garçons et, s'ils se marient, s'ils procèdent des enfants, ce n'est pas que leur nature les y pousse, c'est que la loi les y oblige. De tels hommes, en effet, deviennent nécessairement les amants et les aimés des garçons, car ils n'aspirent sans cesse qu'à se rattacher à leurs semblables. Lorsqu'il arrive à celui qui aime les garçons ou à tout autre de rencontrer sa moitié, ils sont alors saisis l'un pour l'autre d'une sympathie, d'une affinité et d'un amour si merveilleux qu'ils ne veulent plus se séparer, ne serait-ce qu'un instant. Et ces mêmes êtres, qui passent ensemble leur vie, ne sont pas à même d'exprimer ce qu'ils attendent l'un de l'autre. Il ne semble pas que ce soit le plaisir des relations amoureuses qui les porte à se complaire, avec tant d'ardeur, à cette vie commune. Il est évident que leurs âmes désirent quelque autre chose qu'elles ne peuvent exprimer, mais qu'elles de-



vinent et donnent à entendre¹. Si donc, pendant qu'ils reposent dans les bras l'un de l'autre, Héphaëstos² leur apparaissait, porteur des instruments de son art et leur disait : « De quel désir, ô hommes, vous souhaitez-vous mutuellement la réalisation ? » Et que, les voyant hésiter, il poursuivait ainsi son interrogatoire : « Ce que vous désirez pour vous deux, n'est-ce pas surtout d'être tellement unis ensemble que, ni le jour ni la nuit, vous ne puissiez plus vous quitter ? Si c'est là votre vœu, je vais vous unir

1. Le trouble mystérieux que les âmes, auxquelles il est resté quelque souvenir des choses célestes, éprouvent lorsqu'elles aperçoivent ici-bas quelque image de ces choses n'est pas sans analogie avec l'inquiétude que ressent — sans la comprendre encore — l'âme qui doit en la cherchant enfanter la vérité. L'amour est un chemin vers le vrai absolu. Cf. *Phædr.* 259 A. Dans le *Théétète* 148 E-151 D, Platon compare la recherche de la vérité aux douleurs de l'enfantement. Ce n'est pourtant que dans certaines conditions que l'âme angoissée se sent grosse et féconde. Le trouble de l'amour est un signe de son état.

2. Dans le *Cratyle*, Platon qui attribue ici à Héphaëstos le don de lier et d'unir, dit de ce dieu qu'il est « τὸν γενναῖον τοῦ φέρος ἔστορα, l'excellent connaisseur de la lumière ». Or la lumière céleste est la mère des âmes et des choses, l'animatrice des forces et le symbole de l'intelligence divine, mère des dieux cosmogéniques. On peut rapprocher la définition d'Héphaëstos de celle que d'Eros donnaient les oracles orphiques : c'est un *feu purificateur*, disaient-ils. Cf. PROCLUS, *In Prim. Alcib.*, II, p. 171, édit. Cousin.



et vous fondre de telle façon que vous ne soyez plus deux personnes, mais une seule, de telle manière que, tant que vous vivrez, vous ne puissiez vivre tous les deux que de la vie d'un seul être, de telle sorte que, étant morts ensemble, là encore chez Hadès¹ au lieu de deux vous ne soyez plus qu'un. Voyez donc si c'est là ce que vous désirez et si l'accomplissement de ce souhait suffit à votre bonheur. » Oui, s'ils entendaient Héphæstos parler ainsi, nous sommes certains qu'aucun d'eux ne se défendrait, ni ne lui répondrait qu'il désire autre chose, mais il croirait avoir véritablement entendu formuler le désir qu'il a depuis longtemps de se réduire et de se fondre avec son aimé, jusqu'à ne faire de deux êtres qu'un seul être avec lui.

Une telle nécessité procède de ce que notre nature primitive était une, et de ce que nous ne

1. Hadès est le dieu qui *retient* les âmes par le plus fort de tous liens. Quel est donc ce lien qui surpasso tous les liens ? C'est un lien plus fort que la Nécessité : c'est le lien du désir le plus vif. Or, le plus grand de tous les désirs est celui d'un être qui, en s'unissant à un autre, aspire à être un avec lui. Si on s'unit par l'amour, et si ce qui fait le pouvoir d'Hadès sur ceux qui sont allés jusqu'à lui, est le désir qui est en eux de rester près de lui et de devenir meilleurs, l'amour — dont le propre est aussi de nous rendre meilleurs — devient analogue à la Mort. Cf. *Cratyle* 403 C-404 A ; L. ROBIN, *op. cit.*, p. 219.



formions alors qu'un tout complet chacun. Aujourd'hui, nous appelons amour le désir et la poursuite de cette ancienne unité. Auparavant, comme je l'ai déjà dit, nous étions un ; mais nous fûmes depuis, par notre faute, séparés par Zeus, comme les Arcadiens le furent par les Lacédémoniens¹. Il est donc à craindre, si nous réoffensons les dieux, que nous ne soyons aussitôt refendus et condamnés à marcher pareils à ces figures, profilées en relief sur les stèles, qui ont le nez scié en deux, ou pareils à des tessères d'hospitalité rompues². Que tous les hommes pour échapper à un nouveau châtiment et pour retrouver, sous la conduite et la discipline d'Eros, leur ancienne unité s'exercent donc

1. Les Lacédémoniens ayant envahi l'Arcadie détruisirent Mantinée et en déportèrent en maints endroits les habitants. Cet événement s'est produit en 385. C'est en se basant sur ce fait que l'on peut affirmer que la composition du *Banquet* n'est pas antérieure à cette date. GOMPEZ, *op. cit.*, p. 301 et WILAMOWITZ, *Hermès*, XXXI, 102, supposent qu'il s'agit ici, non pas de la dispersion de 385, mais de la dissolution de l'Union arcadienne après la bataille de Mantinée, au début de 417. Cf. L. ROBIN, *op. cit.*, p. 55-58, 63-68 ; XEN., *Hellen.*, V, 2 ; DIOD. SIC., XV, 12 ; STRABON, VIII.

2. Ces tessères, λέπται, étaient des sortes de dés, de jetons ou d'osselets que deux hôtes coupaient en deux, et dont chacun gardait une moitié comme souvenir d'hospitalité et moyen de reconnaissance.



tous à révéler les dieux. Que personne ne parte en guerre contre Eros, car c'est se mettre en guerre contre lui que de se faire haïr des dieux. Soyons donc les amis et les conciliés de ce dieu, et nous trouverons et nous rencontrerons en nos aimés le complément de nous-mêmes, bonheur qui échoit présentement à bien peu. Qu'Eryximaque ne présume pas de m'interrompre ici, de railler mes paroles et de penser qu'elles ne visent que Pausanias et Agathon. Sans doute, ils sont l'un et l'autre au nombre de ceux qui ont rencontré leur moitié, et qui sont mâles par nature. Mais je soutiens également que tous les hommes, toutes les femmes, que le genre humain tout entier serait semblablement heureux, si chacun parachevait son amour et trouvait l'amant qui pût le ramener à son premier état. Si ce retour à l'état primordial est l'état le plus parfait, nécessairement ce qui nous en rapproche le plus est la chose la plus parfaite des choses de maintenant. Or, cette perfection s'acquiert par la possession d'un amant selon son âme¹.

1. Le discours d'Aristophane est l'exposé de la doctrine de l'union parfaite et absolue des âmes et de leur réascension vers le ciel. Elles retournent par l'amour vers le divin dont elles éma-



Si donc nous devons à bon droit louer le dieu qui cause tous ces biens, louons Eros qui, non seulement nous procure en cette vie la plus grande des jouissances en nous guidant vers ce qui nous est propre, mais qui nous donne encore la plus profonde espérance que, si nous gardons aux dieux la vénération qui leur est due, il nous rétablira dans l'avenir en notre nature première, nous guérira de nos malheurs et nous donnera le bonheur et la félicité¹. Tel est, ô Eryximaque, mon discours sur

nent ; elles se réunissent ensemble, se resserrent, se fondent et se dérobent ainsi à la division infinie, à ce déchirement qu'elles ont éprouvé quand elles se sont précipitées dans la vie titanique, car l'amour, dit le *Phèdre*, est le désir qu'a l'âme de reprendre ses ailes, de quitter les lieux où l'a précipitée sa chute pour retourner à sa véritable patrie.

1. « Les générations qui se suivent, dit J. A. HILD dans son *Etude sur les Démons*, ne sont que des mutations d'existences, des transformations d'âmes qui changent de nature sans changer d'essence, dont les unes descendent de l'absolu pour s'incarner dans le relatif, les autres montent du particulier pour tendre vers l'universel. En réalité, l'âme est sans commencement comme elle est sans fin. Toutes les âmes individuelles ont préexisté dans l'âme universelle ; celles de l'homme antérieurement à cette vie, en société avec les dieux qui résident dans l'immensité du ciel où elles contemplaient les idées éternelles. » Eros est le conducteur de nos âmes. Nous montons vers Dieu avec le bien ; nous descendons dans la matière avec le mal. La raison de ces migrations ascendantes ou descendantes est une raison morale : c'est la loi de rétribution ou d'expiation qui régit votre avenir.



Eros. Il est autre que le tien. Toutefois, je t'en supplie de nouveau, garde-toi de t'en moquer. Il faut encore que nous entendions les autres, ou plutôt les deux autres, car seuls Agathon et Socrate ont après nous à parler¹.

— Je cède à tes désirs, répondit Eryximaque, car ton discours m'a charmé à tel point que, si je ne savais combien Socrate et Agathon sont prodigieux sur tout ce qui a trait à l'amour, je craindrais beaucoup qu'ils n'eussent rien à ajouter à tout ce qui vient d'être si abondamment et si diversement développé. Cependant j'attends encore beaucoup d'eux.

— Tu as fort bien débattu ta partie, ô Eryximaque, fit alors Socrate. Mais si tu te trouvais présentement à ma place, et surtout à celle où je serai sans doute lorsqu'Agathon aura parlé, tu serais tout aussi embarrassé et inquiet que je le suis à présent.

— Tu veux m'ensorceler, ô Socrate, fit alors

1. « Ce panégyrique de l'amour, dit Ouvrè dans les *Formes littéraires de la pensée grecque*, Paris, 1900, p. 417, est une étude de caractère et d'une valeur rare, attendu que nous connaissons l'original. Aristophanesque, cette harangue l'est par l'éclat de l'esprit, l'imprévu de l'imagination, la richesse de figuration concrète, le piquant d'une ironie qui touche parfois à l'obscénité. »

Agathon! Tu veux me troubler en me faisant accroire que mes spectateurs sont dans une grande attente, comme si j'allais proférer de belles choses.

— J'aurais assurément peu de mémoire, ô Agathon, lui répondit Socrate, si, après t'avoir vu avec tant de fierté et de hardiesse monter sur la scène avec tes comédiens, fixer ouvertement une assistance aussi considérable, réciter tes vers sans te déconcerter, je venais à penser que tu pusses actuellement te troubler devant le petit nombre d'auditeurs que nous sommes.

— Que dis-tu donc, ô Socrate, repartit Agathon? M'imagines-tu tellement enivré du théâtre qu'il m'arrive d'oublier que, pour un esprit intelligent, quelques hommes sensés sont plus à craindre qu'une foule d'insensés?

— Je serais certainement injuste, ô Agathon, fit Socrate, en supposant qu'il pût être en toi quelque chose de vulgaire. J'ai la conviction que, si tu te rencontrais avec quelques personnes qui te parussent sages, tu aurais souci de leur jugement plutôt que de celui de la foule. Mais nous ne sommes peut-être pas de ces sages, car nous étions au théâtre et nous sommes parmi la foule. Pourtant, si tu te trouvais



en compagnie d'autres sages, tu aurais honte sans doute de mal agir devant eux? Qu'en dis-tu?

— Tu dis vrai.

— Et devant la foule, n'aurais-tu honte aucune si tu pensais mal agir?

Sur ces mots, Phèdre prit la parole :

— O cher Agathon, lui dit-il, si tu réponds à Socrate, il ne s'inquiétera plus en aucune manière de ce qu'ici nous avons projeté. Pourvu seulement qu'il ait à qui parler et que surtout son interlocuteur soit beau, il se montre content. J'écoute avec charme, sans doute, la parole de Socrate; mais je dois veiller à ce que nous fassions à cette heure le panégyrique d'Eros, et me soucier du discours de chacun. Lorsque vous serez quittes envers ce dieu, vous reprendrez votre entretien.

— Tu protestes avec raison, ô Phèdre, répondit alors Agathon. Rien ne m'empêche de parler, puisque je puis remettre à plus tard la fréquente occasion de converser avec Socrate.

Discours d'Agathon.

Je veux d'abord, avant de le parfaire, vous exposer le plan de mon éloge. Il me semble que



tous ceux qui ont pris la parole avant moi se sont moins appliqués à faire le panégyrique d'Eros qu'à féliciter les hommes du bonheur que ce dieu leur départ. Personne de nous, en effet, n'a montré l'auteur de tant de biens tel qu'il est. Il n'existe pourtant qu'une seule et juste manière de louer quoi que ce soit : c'est d'expliquer d'abord la nature de ce que l'on veut exalter, et d'exposer ensuite les effets qu'elle produit. Ainsi donc, pour que nous fassions d'Eros un équitable éloge, il faut d'abord que nous parlions de ce qu'il est, ensuite de ses bienfaits. J'affirme donc, s'il est permis de le dire sans irriter l'envie, qu'Eros est le plus heureux de tous les dieux bienheureux, car il en est le meilleur et le plus beau. Il en est le plus beau, car il est, en premier lieu, ô Phèdre, le plus jeune des dieux. Lui-même se porte ici sûr garant de mes paroles, puisqu'il fuit en courant la vieillesse qui court évidemment assez vite, plus vite qu'il ne faudrait pour nous. Par nature, Eros la déteste et ne s'en approche pas, même de très loin. Par contre, il est et il se plaît toujours avec les jeunes, car une vieille sentence dit avec vérité que le semblable toujours s'approche de son sein-



blable¹. Je m'accorde sur bien des points avec Phèdre; mais je ne saurais être d'accord avec lui, lorsqu'il assure qu'Eros est plus ancien que Cronos et que Japet². Je soutiens, au contraire, qu'il est le plus jeune des dieux et qu'il est toujours jeune³. Quant aux antiques assauts que les dieux, au dire de Parménide et d'Hésiode, eurent jadis à subir, ils furent, si tant est que ce qu'ils racontent est vrai, l'œuvre du Destin plutôt que celle d'Eros⁴. Si Eros

1. « Les poètes disent que c'est Dieu lui-même qui fait les amis en les conduisant l'un vers l'autre. Ils s'expriment en ces termes, si je m'en souviens bien : *Toujours Dieu conduit le semblable au semblable.* » PLATON, *Lysis*, et HOMÈRE, *Odys.*, XVII, 218. Platon, dans le discours d'Eryximaque, a déjà dit que l'amour était l'union mesurée des contraires. Il étend ici sa pensée en affirmant qu'il est aussi le bel accord des semblables. Ce principe sert, dans ce discours, à faire entrer dans la nature d'Eros toutes les qualités dont il s'éprend. Cette idée que le semblable est toujours l'ami de son semblable a été soutenue par Empédocle. Cf. ZELLER, *op. cit.*, II, p. 213.

2. Dans le *Cratyle*, Platon donne deux étymologies du mot Cronos. Ce dieu est d'abord : *κόρος νοῖς*, la pureté de l'intelligence; puis, en second lieu, *κρονοῖς*, la source, mot dérivé de *ῥέω*, je coule. Cronos est donc tout à la fois le flux perpétuel, la source des choses et l'essence des dieux. Cf. Ch. LENORMANT, *op. cit.*, p. 65.

3. La jeunesse et l'ancienneté s'identifient dans ce qui est toujours, car le temps ne mesure que ce qui au changement est soumis. Dire d'Eros qu'il est toujours jeune est simplement affirmer son éternelle et continuelle action.

4. L'œuvre du Destin, pour les Titans comme pour nous, est



alors eût été parmi les dieux, il n'y aurait eu ni castrations, ni enchaînements, ni tant d'autres violences ; mais l'amitié et la paix les eussent unis comme aujourd'hui, comme depuis le jour où l'amour régna sur eux¹. Il est donc vrai qu'Eros est jeune et qu'il est délicat par suite de sa jeunesse. Il faudrait un poète comparable à Homère pour exprimer l'extrême délicatesse de ce dieu. Homère dit qu'Até est divine et délicate, que ses pieds au moins sont délicats : *Ses pieds sont délicats, dit-il ; jamais elle ne les pose à terre, mais elle marche sur la*

le poids de notre passé pesant sur notre présent ou, si l'on préfère, les fruits bons ou mauvais qu'ont mûris nos volontés d'autan. L'œuvre d'Eros est de préparer à ce présent un meilleur avenir en nous donnant d'aspirer vers le mieux, et d'arriver plus tard à ce que désir devienne réalité. Sur le désordre, la confusion et le chaos de la vie titanique et sur le pouvoir d'ordre et de mesure que l'amour a sur eux, cf. *Gorgias* 507 E sq. Le destin, selon Proclus, est la puissance qui ramène à l'ordre les êtres qui s'en sont écartés. Cf. A. BERGER, *Proclus, exposition de sa doctrine*, p. 40.

1. La guerre des Titans est le symbole du principe de différenciation opposé aux principes de concentration et d'intégration. Le règne des Titans correspond au moment où les divers éléments et leurs contraires, primitivement confondus et unifiés, se séparent, se partagent, se divisent, s'opposent et se diversifient. Eros doit opérer leur réintégration et leur harmonisation dans l'Unité. Cf. DAMASCIUS, *Sur les premiers principes*, tome I, 25, 60, 94, 97, 321. Trad. Chaignet.



*tête des hommes*¹. C'est là, me semble-t-il, fournir un beau témoignage de la délicatesse d'Até que d'affirmer qu'elle ne marche jamais sur ce qui peut être dur, mais sur ce qui est doux. Je me servirai d'un argument similaire pour assurer qu'Eros est délicat. Il ne marche ni sur la terre, ni sur des têtes qui ne sont pas d'ailleurs un point d'appui fort doux ; il marche et il habite dans tout ce que l'univers possède de plus tendre. C'est, en effet, dans les cœurs et dans les âmes des hommes et des dieux qu'il établit sa demeure. Il ne se fixe pas néanmoins dans la totalité des âmes ; il s'éloigne des cœurs durs qu'il rencontre et il ne séjourne que dans les tendres cœurs². Puisque ses pieds et toute sa personne n'effleurent jamais que ce qu'il est de plus délicat dans les choses les plus délicates, il est indéniable qu'Eros soit d'une extrême

1. Até est la déesse de l'égarement et de l'aveuglement de l'esprit. « C'est à la fois, dit DECHARME, *op. cit.*, p. 27, le trouble qui s'empare de l'esprit de l'homme au moment où il va commettre une faute, l'entraînement aveugle qui le pousse à la commettre et les conséquences funestes qui en résultent. » Elle vole, car elle est toujours prête à se glisser en nous pour y porter le trouble. Cf. *Iliade*, XIX, 92-93.

2. « L'âme ne peut voir le beau, dit PLOTIN, *En.*, I, liv. VI, que si elle est belle elle-même. Que chacun donc devienne d'abord divin et beau s'il veut contempler Dieu et la Beauté. »



délicatesse. Outre la plus grande jeunesse et la douceur la plus douce, ce dieu possède encore la fluidité de l'apparence. Pourrait-il, si son corps était solide, se replier en toute chose, glisser inaperçu en toute âme et secrètement en sortir¹. La grâce, qu'un accord unanime donne pour suprême caractéristique à Eros, est un puissant témoignage de la fluidité et de la constante harmonie de son aspect. La guerre ne cesse pas, en effet, entre la laideur et l'amour. L'existence que ce dieu mène parmi les fleurs présage de la beauté de son teint. Jamais il ne se repose sur ce qui n'est pas fleuri ou sur ce qui est défleuri, que ce soit un corps, une âme ou une chose tout autre. Il ne s'assied et il ne demeure qu'aux seuls endroits où s'épanouissent des fleurs et des parfums.

Sans avoir épuisé le sujet, j'ai suffisamment démontré la beauté naturelle de ce dieu pour qu'il me soit permis de parler maintenant de ses vertus. Le plus grand honneur d'Eros réside

1. « L'amour, dit le *Cratyle*, entoure toutes choses par une révolution perpétuelle; il est donc quelque chose de poli et de divin qui habite avec les dieux..., ce n'est pas un flux propre à celui qui en est possédé. Mais, en s'introduisant par les yeux, il coule du dehors au dedans. »



dans l'incapacité où il est de nuire aux hommes et aux dieux, dans l'impossibilité où les hommes et les dieux se trouvent de lui nuire. S'il souffre, ce n'est point par contrainte, car la contrainte ne s'attache pas l'amour. S'il agit, c'est toujours librement. Et, comme l'on ne complait à Eros qu'en lui obéissant de plein gré, les Lois, ces reines de la cité¹, proclament juste l'accord que concluent deux volontés consentantes. Mais ce dieu ne possède pas seulement la Justice ; il garde aussi la tempérance². Il est entendu que la tempérance est la puissance de dominer voluptés et passions. Or il n'est pas de volupté plus grande que celle d'aimer. Si donc voluptés et passions sont surpassées par Eros, Eros les domine et, en les dominant, il s'affirme d'une tempérance parfaite.

1. Cf. ARISTOTE, *Rhet.*, III, 3. Pindare appelle aussi la loi : la reine des hommes et des dieux. « Elle mène avec elle la force, dit-il, et d'une puissante main la rend légitime. » Cf. *Frag. de Pindare*, t. III, p. 76, édit. Heyn.

2. Olympiodore définit ainsi les quatre vertus cardinales qu'Agathon donne ici en apanage à Eros : « Le caractère propre de la force est de ne point se laisser entraîner aux séductions des choses inférieures. Celui de la tempérance consiste à s'en éloigner. Celui de la justice est proprement l'énergie en rapport de conformité avec ce qui est. A la prudence appartient le discernement du bien et du mal. »



Quant à sa force, Arès lui-même ne peut y résister. Ce n'est point Arès, en effet, qui possède Eros ; c'est Eros qui possède Arès en lui inspirant, dit-on, une passion pour Aphrodite. Or, celui qui possède est plus fort que celui qui est possédé, et la puissance qui surpasse la force la plus grande doit être aussi la force la plus forte¹. J'ai parlé de la justice, de la tempérance et de la force de ce dieu, il me reste à manifester sa sagesse et à éviter, autant que possible, d'être défectueux sur ce point. En premier lieu, pour honorer mon art, comme Eryximaque a honoré le sien, je dirai que ce dieu est un poète si sage qu'il peut donner à tous le don d'être poète. Fût-il étranger aux Muses auparavant, tout homme devient leur serviteur dès qu'Eros le touche². Une telle

1. La force la plus grande est la force de Destruction que symbolise Arès, le dieu des combats et des guerres. La force la plus forte est l'énergie créatrice et toujours victorieuse de la Vie que symbolise Aphrodite appelée par Plotin l'intelligence d'Eros. L'enchaînement de la destruction et de la création constitue la durée.

2. « Le nom des Muses, dit le Cratyle, paraît venir du violent désir ἀπό τοῦ μῶσις, de μάω, je désire ardemment, qui les pousse vers la poésie, la musique et les sciences. » Cette pensée qu'« Eros crée poète celui qui auparavant était étranger aux Muses » est un vers d'Euripide. Cf. ΝΑΥΚΚ, frag. Eurip., 663.



constatation suffit à nous prouver qu'Eros est, pour tout dire, un poète qui excelle, en somme, en toute création concernant la musique, car nul ne peut donner ce qu'il n'a pas, ni enseigner ce qu'il ignore. Et qui donc oserait nier que la création de tous les êtres vivants implique aussi la sagesse de cet Eros par qui tout ce qui a vie se produit et se développe ? Ne voyons-nous pas encore, dans la pratique des arts, l'artiste instruit par un tel dieu devenir illustre et magnifique, et celui qu'Eros n'enseigne pas rester toujours dans l'ombre ? C'est à l'instigation de la passion et de l'amour qu'Apollon découvrit

« Ce n'est point par art, mais par inspiration, dit l'*Ion*, et suggestion divine que tous les grands poètes épiques composent tout ces beaux poèmes, et les grands lyriques de même. Comme les Corybantes ne dansent que lorsqu'ils sont hors d'eux-mêmes, ainsi les poètes lyriques ne sont pas en possession d'eux-mêmes quand ils composent ces beaux chants que l'on connaît ; mais quand une fois ils sont entrés dans le mouvement de la musique et du rythme, ils sont transportés et possédés comme les Bacchantes qui puisent au fleuve le lait et le miel, sous l'influence de la possession, mais non quand elles sont de sang-froid... Le poète est chose légère, ailée, sacrée, et il ne peut créer avant de sentir l'inspiration... Tant qu'il n'a pas reçu le don divin, tout homme est incapable de faire des vers... Ce ne sont pas les poètes qui disent des choses si admirables, mais c'est le dieu même qui les dit et qui nous parle par leur bouche. » Trad Chambry, p. 19-21.

l'art de tirer de l'arc, la médecine et la divination. Si Apollon fut en cela le disciple d'Eros, ce fut encore Eros qui apprit aux Muses la musique; à Héphaëstos, l'air de l'airain; à Athéna, l'art du tissage; à Zeus, l'art de gouverner les hommes et les dieux¹. Les œuvres des dieux sont donc l'œuvre d'Eros qui est évidemment la Beauté puisque l'amour n'est pas dans la laideur. Avant sa naissance et sous la royauté du Destin, les dieux, comme je le disais en commençant, eurent beaucoup et terriblement à souffrir. Mais, dès qu'Eros apparut, de l'amour du beau naquirent tous les biens dont se réjouissent les hommes et les dieux. Voilà pourquoi, ô Phèdre, il me paraît qu'Eros est en lui-même le plus beau et le meilleur des êtres, et la cause ensuite chez les autres de qualités semblables.

Il me vient à l'idée de vous réciter certains vers célébrant l'amour en tant qu'il donne: *la paix aux hommes, le calme à la mer, la tranquil-*

1. Tous ces arts sont dus à Eros, car tous sont issus d'un désir. Eros naît, en effet, de l'insatisfaction. Vivant sans épuiser jamais nos virtualités, restant par le désir, sans cesse renouvelé, toujours désireux d'autre chose, nous participons ainsi par Eros à l'infinie activité de l'Être.



*lité aux vents, un lit et un sommeil à tout chagrîn*¹. C'est ce dieu qui tarit nos aversions et nous remplit d'amitié. Principe de toutes réunions pareilles à la nôtre, c'est lui qui nous rapproche pour célébrer ensemble : fêtes, chœurs et sacrifices². Ouvrant un chemin à la douceur, il bannit la rudesse. Prodigue de bonté, il est avare de haine. Généreux et doux, il excite l'admiration des sages et l'étonnement des dieux. Désir de ceux qui ne l'ont pas, il est le trésor de ceux qui le possèdent. Père des raffinements, des délices, des grâces, des désirs et des passions, il veille sur les bons et n'a cure des méchants. Dans nos efforts il est notre pilote; dans nos craintes, notre compagnon d'armes;

1. Pour Orphée, Aphrodite, mère d'Eros, est aussi la déesse qui départ aux plans physique et moral : le calme, la paix et la tranquillité, εἰρήνη δ'ἔστ' Ἀφροδίτη. Cf. *Frag. Orphica*, XXVIII, édit. Didot.

2. « Liés, dit Lucien, *Traité des amours*, 27, trad. Talbot, par les rapports intimes de la société, nous trouvons nos plaisirs plus doux et nos peines plus légères quand d'autres les partagent avec nous. De là l'invention d'une table commune; on la dresse pour être le centre d'une réunion amie, et si nous accordons à notre estomac la mesure de jouissance qui lui est due, ce n'est point en buvant seul, par exemple du vin de Thase, et en nous gorgeant sans témoin de mets somptueux; mais chacun n'y trouve de volupté qu'autant qu'un autre les partage avec lui, et c'est en communiquant nos plaisirs qu'ils deviennent plus délicieux. »



dans le tourment de nos désirs, notre soutien ; dans la douleur ¹, notre sauveur souverain. Règle de conduite de tout homme et de tout dieu, guide excellent et très beau, tout mortel doit s'appliquer à le suivre en répétant bellement à sa gloire l'hymne qu'il chante pour charmer l'esprit de l'universalité des hommes et des dieux. A ce dieu, ô Phèdre, je dédie ce discours où se trouvent, autant que j'ai pu les y mettre, des propos légers et des propos d'un sérieux mesuré ².

Lorsqu'Agathon eut fini de parler, tous les convives acclamèrent l'adolescent pour s'être aussi remarquablement exprimé, à son honneur et à celui du dieu. Socrate alors, jetant les yeux sur Eryximaque, lui dit :

— Eh bien ! ô fils d'Acuménos, te semble-t-il maintenant que j'aie craint tantôt ce qui n'était pas à craindre, et n'étais-je pas pro-

1. Je lis : ἐν μόρφῳ, avec Schütz et Jahn, au lieu de ἐν λόγῳ, donné par Brunet.

2. Tout le discours d'Agathon est une imitation du style de Gorgias. Socrate d'ailleurs ne va point tarder à critiquer cette éloquence fleurie en demandant dans sa réponse si « mentir n'est d'aucune importance » et si toute la puissance oratoire ne réside seulement que dans la vertu des mots et de leur arrangement ?



phète en annonçant qu'Agathon ferait un si admirable discours qu'il me mettrait dans l'embarras?

— Tu as été bon prophète, répondit alors Eryximaque, en annonçant qu'Agathon ferait un beau discours; tu ne le seras point, je pense, en ayant prédit ton embarras.

— Et comment pourrais-je, ô très cher, reprit Socrate, n'être point ici embarrassé, et qui donc ne le serait à ma place, s'il avait à parler après un panégyrique si abondant et si beau? Toutes ses parties sont différemment admirables. Mais la fin est d'une telle beauté de paroles et de phrases, qu'on ne saurait l'entendre sans en être effrayé. J'ai une telle conscience de mon inaptitude à proférer quoi que ce soit d'approchant, que, me sentant saisi de honte, je me serais disposé presque à fuir si une issue m'avait été donnée. La parole d'Agathon m'a rappelé le souvenir de Gorgias à tel point, que j'ai véritablement éprouvé l'effroi que nous décrit Homère¹. J'ai craint qu'Agathon, en finissant son discours, n'envoyât sur le mien la tête de Gorgias, cet orateur terrible, pour me

1. Xénophon dans son *Banquet* fait la même allusion, IV, 24.



rendre pierre en me réduisant au silence¹. Et j'ai aussi pensé combien j'ai été ridicule lorsque je vous ai promis de prendre commune part avec vous aux louanges d'Eros, lorsque je me suis vanté d'être habile à traiter des amours, moi qui ignore tout du sujet et qui ne sais même pas comment il sied de louer quoi que ce soit. Dans ma sottise, je croyais qu'il fallait, en tout éloge, ne louer que ce qui peut être vrai ; je pensais que l'essentiel était là, et qu'il ne restait plus qu'à faire ensuite un choix de ces vérités les plus belles pour les arranger de la façon la plus noble. Je m'estimais donc pleinement et grandement assuré de bien dire, puisque je connaissais la vraie manière d'adresser tout éloge. Mais, à ce qu'il paraît, cette manière générale de louer n'est pas bonne ; et il faut, pour ce faire, attribuer les plus belles et les plus grandes qualités à l'objet de la louange, sans se demander s'il les possède ou ne les possède pas, et si mentir n'est d'importance aucune. Il paraît donc que nous avons par avance arrêté que

1. Allusion aux vers 633 et 634 du XI^e chant de l'*Odyssée* où Ulysse craint d'être changé en pierre en voyant la tête de Gorgo, et jeu de mot entre *Gorgias*, le sophiste, et *Gorgo*, la plus terrible des filles de Phoreys et de Cétéo.



chacun de nous aurait l'air de faire l'éloge d'Eros, mais qu'aucun des conviés ne le tenterait réellement. C'est pour cela, je pense, que tous vos panégyriques s'efforcent d'attribuer toute perfection à Eros, de le proclamer très grand et la cause de choses très grandes, et de le faire passer aux yeux des ignorants, mais non à ceux des clairvoyants, pour le plus beau et le meilleur des êtres¹. Cette façon de louer est majestueuse et belle ; mais je ne la connaissais point lorsque je vous ai promis de faire à mon tour l'éloge de l'amour. C'est donc ma langue et non mon cœur qui fit cette promesse². Donnez-moi d'être quitte, car je ne suis plus en état de prononcer tel éloge ; je ne le pourrais pas. Si vous y consentez, je veux bien toutefois parler à ma

1. Les cinq panégyriques qui précèdent le discours de Socrate paraissent, d'après la thèse subtile de Léon Robin — pour qui toute la théorie platonicienne de l'amour s'expose en trois dialogues gradués : le *Lysis*, le *Banquet* et le *Phèdre* — destinés à rappeler et à résumer les diverses questions examinées dans le *Lysis*. « L'analogie du contenu des trois dialogues, écrit-il, nous conduit à voir dans la pensée du *Banquet* une continuation de celle du *Lysis*, et dans la pensée du *Phèdre* un approfondissement de celle du *Banquet*. » L. ROBIN, *op. cit.*, p. 48-52.

2. Allusion au vers 612 de l'*Hippolyte* d'Euripide. Cicéron dit aussi *De offic.*, III, 29 : « Juravi lingua, mentem injuratum gero. »



manière et m'attacher à vous dire des choses vraies, sans me vouer au ridicule de disputer d'éloquence avec vous. Vois donc, ô Phèdre, s'il te plairait d'entendre un discours où l'on ne dirait que la vérité sur Eros, et où l'arrangement des expressions et des mots serait tel qu'ils se présenteraient¹.

Phèdre et les autres convives invitèrent à ce moment Socrate à discourir à son gré.

— Permits donc, ô Phèdre, reprit alors Socrate, que j'interroge encore sur quelques points Agathon, afin de me mettre d'accord avec lui et de ne parler que d'après ce qu'il m'aura confirmé.

— Je te le permets, répondit Phèdre, interroge.

Après ces mots et à partir de ce moment, Socrate commença.

1. Socrate est dans tout ce passage inspiré de la double légende des Gorgones ; car, si d'aucuns prétendent que c'était leur hideur, d'autres assurent que c'était leur beauté qui changeait en rocher. Socrate, dans son éloge, sera loin de rejeter tout ce qui a été avancé jusqu'ici sur Eros, surtout dans le discours qui fait sa frayeur et son admiration. Il s'en servira, étendra les principes, liera les conclusions et démontrera que chacun des convives n'a exposé qu'un aspect du problème à résoudre. A ce point du *Banquet*, nous voyons à peu près, par ses attributions, ce qu'est l'amour ; mais où donc nous entraîne « ce guide excellent et très beau ? » Cette question est tout le thème du discours de Socrate.



*Discours de Socrate*¹.

Tu me parais, cher Agathon, avoir bellement engagé ton discours lorsque tu nous as dit qu'il fallait d'abord expliquer la nature d'Eros, et procéder ensuite à l'exposition de ses œuvres.

J'admire ce début sans réserve. Eh bien ! puisque tu as exposé la nature et les œuvres d'Eros avec tant de beauté et de magnificence, dis-moi encore ceci : « Eros est-il en soi l'amour

1. Le discours de Socrate représente à la fois la critique et la synthèse de tous les discours précédents. C'est Platon qui prend la parole. Sur le rôle central que donne Platon à Socrate dans ses dialogues, cf. la belle page de CHAIGNET dans son livre *Pythagore et la philosophie pythagoricienne*, Paris, 1874, II, p. 252-253. « Le rôle qu'il donne à Socrate, écrit-il, est une preuve qu'il ne manquait pas de cœur, car comment pourrait-on se refuser à voir un acte de vénération et de gratitude, un témoignage public éclatant de la grande influence que le maître avait exercé sur le disciple, et la plus belle louange de l'excellence de sa méthode ? Mais c'est en outre, à mon sens, un trait de génie et un coup de maître. Il faisait revivre Socrate dans le rôle qu'il avait rempli avec une puissance irrésistible, qui avait fait de ce Silène une Sirène, et continuait pour ainsi dire ses charmants entretiens. Socrate seul, par l'autorité de son caractère, la beauté de sa vie, l'héroïsme de sa mort, pouvait se prêter à une transfiguration semblable et devenir comme l'idéal vivant de la vérité et de la vertu. L'artiste y trouve aussi son compte : l'unité des doctrines est représentée et comme personnifiée par l'unité du personnage idéalisé qui s'identifie avec elles ; c'est la thèse en action, le raisonnement prenant corps et vie, l'idée faite homme. »

de quelque chose ou bien l'amour de rien ? » Je ne te demande pas si Eros est l'amour qu'on a pour un père ou bien pour une mère : la question tiendrait du ridicule¹. Mais suppose qu'à propos d'un père je te demande : « Un père est-il le père de quelqu'un ou de personne ? » Si tu veux bien répondre, tu devras m'accorder qu'un père, en tant que père, peut avoir engendré un fils ou une fille. En conviens-tu ?

— Certainement, répondit Agathon.

— En serait-il de même pour une mère ? Agathon semblablement en convint.

— Souffre donc, ajouta Socrate, que je t'interroge un peu plus longuement pour te donner de mieux entendre ce que je veux. Si je te disais : « Voyons ! un frère, en tant que frère, est-il ou n'est-il pas le frère de quelqu'un ? »

— Il l'est de quelqu'un, répondit Agathon.

— Ne l'est-il pas d'un frère ou d'une sœur ?

— De l'un ou de l'autre, en effet.

— Tâche donc, reprit Socrate, de me dire, au sujet d'Eros, si Eros est l'amour de rien ou bien l'amour de quelque chose ?

— Il est assurément l'amour de quelque chose.

1. Je suis dans ce passage l'interprétation qu'en donne L. ROBIN, *op. cit.*, p. 9.



— Garde bien en toi-même, dit Socrate, et rappelle-toi bien ce dont il est l'amour¹. Mais réponds encore à ceci : « Eros désire-t-il ou ne désire-t-il pas ce dont il est épris ? »

— Il le désire absolument.

— Est-il alors le possesseur de ce qu'il désire et de ce qu'il aime, ou bien désire-t-il et aime-t-il sans posséder ce qu'il veut ?

— Vraisemblablement, il ne possède pas l'objet de son désir.

— Vraisemblablement ! reprit Socrate. Vois plutôt s'il ne faut pas nécessairement que celui qui désire manque de ce qu'il souhaite, et que celui qui ne désire pas, ne manque pas de ce qu'il ne souhaite point. Pour moi, ô Agathon, ces déductions me paraissent rigoureusement nécessaires. En est-il de même pour toi ?

— A moi de même, dit-il, elles semblent rigoureuses.

— Fort bien parlé. Celui qui est grand, en effet, peut-il désirer d'être grand et celui qui est fort désirer d'être fort ?

— C'est impossible, d'après ce dont nous sommes convenus.

1. Agathon a dit dans son discours qu'Eros était l'amour de la beauté.



— Il ne saurait donc manquer de ce que présentement il possède?

— Tu dis vrai.

— Si le fort, en effet, reprit Socrate, désirait d'être fort ; si l'agile désirait d'être agile, et le sain d'être sain... Et, parce que quelqu'un pourrait s'imaginer peut-être que ceux qui jouissent de tels et d'autres semblables avantages peuvent encore désirer ce qu'ils ont, j'insiste sur ce point pour vous garer de toute erreur... Si tu réfléchis, ô Agathon, à ceci, que les actuels possesseurs de ces qualités les ont de toute nécessité, qu'ils le veuillent ou qu'ils ne le veuillent pas, n'avoueras-tu pas qu'aucun d'eux ne saurait désirer ce qu'il possède ainsi ? Et si certain nous disait : « Je suis sain et je veux être sain ; je suis riche et je veux être riche, donc je désire ce que je possède déjà. » Nous pourrions lui répondre : « Tu désires la richesse, ô homme, la santé et la force ; c'est pour l'avoir que tu les souhaites, car, pour le présent, bon gré mal gré tu en as la possession. Lorsque

1. Nos qualités et nos défauts sont la somme *nécessaire* des qualités et des défauts de nos antécédences : « Tu récoltes ce que tu as semé, dit la Kabbale ; tu récolteras ce que tu sèmes. »



tu dis, je désire ce que présentement je possède, vois donc si ton vœu ne signifie pas : je désire pour l'avenir ce que présentement je possède ? » Convieudrait-il de ceci ?

— Il en convieudrait, répondit Agathon.

— Eh bien ! poursuivit Socrate, n'est-ce pas aimer ce qui n'est pas encore sûr et ce que l'on ne possède pas, que de désirer pour l'avenir ce qu'actuellement on possède ?

— Effectivement.

— Ainsi donc, tout homme désireux désire l'inactuel et l'irréel, souhaite ce qu'il n'a pas, ce qui est autre que lui et ce dont il est indigent. Ne sont-ce point là les conséquences du désir et de l'amour ?

— Evidemment.

— Courage donc ! continua Socrate, et reconnaissons bien tout ce dont nous sommes couvemus. Premièrement : « Eros est-il l'amour de quelque chose ? » Secoudement : « Est-il l'amour de quelque chose dont il manque ? »

— Parfaitement, répondit Agathon.

— Souviens-toi maintenant de quoi, selon toi, Eros était l'amour. Si tu veux, je te le rappellerai. Tu as attesté en ton discours, ce me semble, que l'amour du beau rétablit la paix



parmi les dieux et que l'amour du laid n'existe pas. N'est-ce point là ce que tu nous as dit?

— C'est cela même que j'ai dit, répliqua Agathon.

— Et tu as alors convenablement parlé, ô mon ami, reprit Socrate. Mais, s'il en est ainsi, Eros est donc l'amour de la beauté et non de la laideur?

— J'en conviens.

— Or, n'avons-nous pas admis qu'aimer est désirer ce que l'on ne possède pas et ce dont on est indigent?

— Oui, certes.

— Eros manque donc de beauté et ne la possède pas?

— Nécessairement.

— Quoi donc! Appelles-tu beau ce qui manque de beauté et ce qui n'en est aucunement le possesseur?

— Pas du tout, certes.

— S'il en est ainsi, confirmes-tu qu'Eros soit beau?

— J'ai grand'peur, ô Socrate, repartit Agathon, de n'avoir rien su de ce qu'alors je disais!

— Tu parlais bien cependant, ô Agathon! Mais, réponds encore à cette question: « Le bon te paraît-il être beau? »



— Il me le paraît aussi.

— Si donc Eros manque de beauté, le beau étant le bon, il doit par conséquent manquer aussi de bonté.

— Je me vois dans l'impossibilité de te contredire, ô Socrate ! Qu'il en soit ainsi que tu le dis !

— C'est à la vérité, ô mon cher Agathon, qu'il est impossible de contredire, puisque contredire Socrate n'est aucunement difficile. Mais enfin je te laisse et j'en arrive au discours que me tint un jour sur Eros, Diotime, femme de Mantinée¹. Savante en amour et en beaucoup

1. La personnalité de Diotime est-elle une fiction, comme ont voulu le croire Ast et Hermann, frappés qu'ils ont été du silence gardé, partout ailleurs que chez Platon, sur cette femme ? Est-elle un nom historique, comme Socrate le donne à entendre et comme le pensent la plupart des éditeurs et des commentateurs de Platon ? Cette dernière opinion est la plus vraisemblable. PROCLUS, *In Plat. Resp.*, 420, compte Diotime au nombre des Pythagoriciennes. Le scholiaste d'Aristide raconte qu'elle était une prêtresse du temple de Zeus Lycœen ou Arcadie. CREUZER, *Symb.*, II, p. 139, croit qu'elle était à la fois pythagoricienne et prêtresse. Peut-être faut-il voir en Diotime une expression de la personnalité morale des deux femmes : Lasthénie de Mantinée et Axiothée de Phlias, qui furent disciples de ce sage et qui, comme le rapporte Dicéarque, suivaient Platon et s'habillaient en hommes. Cf. DIOG. LAERT., *Vie de Platon*. Quoi qu'il en soit, en affirmant que c'est d'une femme qu'il a appris tout ce qu'il sait sur l'amour, Socrate rend à la femme

d'autres choses, ce fut elle qui, par les sacrifices pour la peste qu'elle prescrivit aux Athéniens, conjura pendant dix ans le fléau dont ils étaient menacés¹. C'est d'elle aussi que je tiens tout ce que je sais sur l'amour. D'après les principes mêmes dont nous venons, Agathon et moi, de convenir, je vais tenter de vous redire, aussi bien que je le pourrai, les discours qu'elle me tint. Pour suivre ta méthode, ô Agathon, je parlerai d'abord de la nature et des attributs d'Eros; ensuite, de ses effets. Mais il me semble plus facile de vous rapporter comment alors, en m'interrogeant, l'étrangère conduisit l'entretien. J'avais dit à Diotime à peu près les mêmes choses qu'Agathon vient de me dire: qu'Eros était un grand dieu et qu'il était l'amour du

le rôle divin d'initiatrice que lui concède la vie et qu'avaient passé sous silence tous les éloges qui précèdent le discours de Socrate.

1. Il est arrivé quelquefois, dit Platon, dans le *Phèdre*, quand les dieux envoyaient sur certains peuples de grandes maladies ou de graves fléaux, en punition d'anciens crimes, qu'un saint délire, en s'emparant de quelques mortels, les rendit prophètes et leur fit trouver un remède à ces maux dans des pratiques religieuses ou dans des vœux expiatoires. » (*Trad. Cousin*, tom. VI, p. 45). Cette peste, dont parle Socrate et dans laquelle Diotime se montra inspiré et prophétisa, est sans doute celle qui désola Athènes dans les premières années de la guerre du Péloponèse. Cf. *Thucyd.*, II, XLVII sq.



beau ; et cette femme me posait les mêmes objections que je pose actuellement à Agathon pour me prouver, d'après mes propres dires, qu'Eros n'était ni bon ni beau¹.

— Que dis-tu donc, ô Diotime ? lui ai-je dit alors, Eros serait-il mauvais et laid ?

— Parle sous de meilleures augures, répondit-elle². Penses-tu que tout ce qui n'est pas beau soit nécessairement laid ?

— Absolument.

— Et que l'on puisse ne pas être savant sans être totalement ignorant ? Ou n'as-tu pas remarqué qu'il est un milieu entre la science et l'ignorance ?

— Quel est-il ?

— Avoir une judicieuse opinion sans pouvoir en rendre raison. Ne sais-tu pas que ce n'est là

1. L'amitié, est-il dit dans le *Lysis*, apparaît dans ce qui n'est ni beau, ni bon, sans être cependant tout à fait laid ou mauvais. Dans toute amitié il y a toujours le désir d'un bien dont on a besoin, et ce désir n'est jamais complètement satisfait, à moins qu'on atteigne le principe suprême de tout bien et l'objet dernier de tout amour. *Lysis* 216 C-222 B.

2. L'expression grecque Οὐκ εὐφημῆσαις est sacramentelle ; elle signifie également *parler sous de bons augures* et *garder un religieux silence*. Platon ouvre donc le colloque de Diotime et de Socrate sur l'amour en imposant à l'Homme devant la Femme, un silence sacré.



ni être savant, puisque la science non appuyée sur des raisons serait une chose absurde, ni être totalement ignorant, puisque savoir ce qui peut être vrai ne saurait s'appeler ignorance. Donc, la judicieuse opinion tient le milieu entre l'ignorance et la science ¹.

1. L'opinion, *δόξα*, n'a d'autre fondement que la vraisemblance, la possibilité, la convention. La science, *ἐπιστήμη*, exprime ce qui repose sur des principes éternels. Cf. *Theact.*, 193 A; *Phil.*, 37 A; *Rsp.*, V, 477 A. D'après le *Cratyle*, la *δόξα* est le mouvement de l'âme avide de savoir et qui se met à la poursuite des objets partout où ils peuvent se trouver. L'*ἐπιστήμη* est le soin que prend toute âme distinguée de suivre le mouvement des choses sans jamais s'en séparer ni se porter au-devant de ce mouvement. Platon, dans le V^e livre de la *République*, applique à la connaissance de ce qui est beau la distinction de l'opinion et de la science. Il y parle de ceux qui s'attachent à la multiplicité diverse et infinie et qui sont incapables de s'élever jusqu'au Beau absolu; il les distingue de ceux qui ne confondent pas le Beau avec les choses belles. La connaissance de ces derniers est science; celles des premiers n'est qu'opinion. Les uns aiment ce qui est l'objet de la science, le Beau en soi; les autres, l'objet variable et flottant de l'opinion: les belles voix, les belles couleurs, les beaux habits. Principe de jonction et d'union, l'amour dépasse l'opinion sans jamais atteindre la science; c'est un lien qui concilie les extrêmes, un mouvement vers un but qu'il atteint sans cesser d'être ce qu'il est. Cf. L. ROUX, *op. cit.*, p. 203-205. Suivant le *Phèdre* 265 C, l'inspiration prophétique, la divination, le délire mantique et l'amour sont des moyens pour parvenir jusqu'à l'opinion vraie. « Et l'opinion vraie, dit le *Ménon* 99 B, produit les mêmes résultats que la science et n'est pas moins utile. »

— Tu dis la vérité, lui répondis-je.

— N'affirme donc plus, reprit-elle, que ce qui n'est pas beau est nécessairement laid, et que ce qui n'est pas bon est fatalement mauvais. Bien que tu m'aies concédé qu'Eros n'est ni beau ni bon, ne va pas croire qu'il faut qu'il soit mauvais et laid par suite; crois plutôt qu'il est le milieu entre ces deux contraires.

— Et pourtant, lui répliquai-je, tous s'accordent à proclamer qu'Eros est un grand dieu.

— Par tous, répondit-elle, entends-tu ceux qui savent ou ceux qui ne savent pas?

— J'entends tout le monde, certes.

— Et comment donc, reprit en souriant Diotime, concéderont-ils qu'Eros est un grand dieu, ceux qui assurent qu'il n'est même pas dieu?

— Quels sont ceux-là?

— Tu en es un et moi une autre, fit-elle.

— Comment prouves-tu cela?

— Facilement. Réponds-moi : « Ne dis-tu pas que tous les dieux sont bienheureux et beaux, ou oserais-tu prétendre qu'il en est un parmi eux qui ne soit ni bienheureux ni beau?

— Non, par Zeus, lui répondis-je.

— N'appelles-tu pas bienheureux, reprit-elle, ceux qui possèdent la beauté et la bonté?



— Sans contredit.

— Mais tu m'as accordé qu'Eros est désireux des choses belles et bonnes, et que désir est indigence.

— Je te l'ai accordé.

— Comment donc pourrait-il être dieu, celui auquel manquent la beauté et la bonté?

— Il est bien évident que cela ne se peut aucunement.

— Ne vois-tu pas alors que tu penses, toi aussi, qu'Eros n'est point dieu?

— Qu'est-il donc, Eros? Serait-il mortel?

— Pas du tout.

— Qu'est-il alors?

— Il tient le milieu, comme je te l'ai déjà dit, entre le mortel et l'immortel.

— Mais qu'est-il enfin, ô Diotime?

— C'est un grand génie, ô Socrate, car tout génie tient le milieu entre ce qui est mortel et ce qui est divin¹.

1. Je traduis par *génie* au lieu de *démon* le mot *δαίμων* pour éviter toute méprise. Dans l'état actuel de nos croyances et de notre langue, démon est synonyme d'agent pervers, d'esprit de mal et d'erreur, sens que Platon n'a jamais donné à *δαίμων* et qu'aucun texte de ses écrits ne peut autoriser. Dans Homère, le mot *δαίμων* reste propre à la divinité et à ses attributs; il y désigne généralement une *influence divine personnifiée*.



— Et quel est donc l'office de ces génies ?

— D'être les messagers et les interprètes des hommes pour les dieux et des dieux pour les

Cf. G.-A. HILD, *Etudes sur les Démons*, Paris, 1880. Jusqu'à Hésiode, la poésie faisait les dieux semblables à l'homme. Ce fut ce grand poète qui le premier crut pouvoir rendre, grâce au secours des génies, les hommes semblables aux dieux. Les mortels, pense-t-il dans le mythe des Ages, *Op. et D.*, 109-201, ont aujourd'hui cessé d'être en communication avec les dieux. Ceux qui jadis, dans l'âge d'or, ont joui de ce privilège l'ont emporté avec eux au delà de cette vie. Après leur mort, les âmes de ces privilégiés, devenus protecteurs, sont les génies intermédiaires qui peuvent unir aux dieux les générations des mortels. Ces hommes vertueux et purs mouraient comme s'ils succombaient au sommeil. Mais quand la terre eut caché dans son sein cette génération, la volonté de Zeus en fit des illustres génies, répandus partout sur la terre, gardiens des hommes et dispensateurs de richesses. L'originalité de cette conception hésiodique est que les génies ont conquis eux-mêmes leurs fonctions par une existence exempte de crimes, d'impiété, de troubles et de passions coupables. Ils ont mérité par la vie qu'ils ont menée sur la terre leur bonheur et leur immortalité. Personnalités semi-divines, ces êtres intermédiaires relient la majesté divine à la faiblesse humaine. Ayant jadis correspondu avec le ciel et goûté la faveur du commerce divin, ils gardent dans leur trépas cette prérogative et dispensent aux déçus les biens qu'ils ont acquis. Cf. Louis MÉNARD, *Hermès Trismégiste*, Paris, 1910, introd., p. xxxii. Thalès de Milet qui donna une âme au monde et le remplit de génies, définit ces génies comme Hésiode. Ils sont pour lui les âmes excellentes qui vécurent autrefois. Héraclite déclare que l'univers entier est peuplé d'âmes et de génies qui sont les gardiens des humains. L'air entier, dira aussi Pythagore, est rempli d'âmes purifiées qui ne sont autres que des génies et des héros. Pour Platon, comme pour tous ces philosophes, les



hommes¹; de porter aux dieux les prières et les offrandes des hommes, et de rapporter aux hommes les injonctions des dieux et les faveurs

génies sont des êtres intermédiaires entre les hommes et les dieux, mais toujours bienfaisants. Il faut descendre jusqu'au syncrétisme alexandrin pour entendre définir ces *daimones* : des êtres nuisibles épars dans la nature, et les voir opposer aux esprits bienfaisants. « Il est remarquable, dit HAVET dans le *Christianisme et ses origines*, Paris, 1880, I, p. 232, que parmi ces démons on ne voit pas dans Platon le génio du mal. L'idée orientale de deux principes des choses, l'un auteur du bien, l'autre du mal se montre à peine dans un coin de ses conversations où il épanche tout ce qui traverse son esprit. Elle n'a jamais prévalu dans la Grèce antique. On croyait à des dieux exécuteurs des suprêmes justices et ces justices étaient quelquefois terribles; mais ces dieux pourtant ne voulaient pas le mal pour le mal. Le grec, plein de résolution et de lumière, ne faisait pas au mal l'honneur de le croire un esprit; il n'y voyait qu'une résistance aveugle et une impuissance. C'est dans l'Orient esclave et inerte que s'est développée la croyance à un dieu du mal, le Satan juif et chrétien. » MEINERS, dans un ouvrage intitulé *Histoire de l'origine, du progrès et de la décadence des sciences dans la Grèce*, an VII, II, p. 360, trad. Laveaux, a combattu avec force l'idée que les purs Hellènes aient connu les mauvais démons. Dans le Vêda, les personnifications du bien sont appelées du nom de *dévas*. Mais jamais là aussi le terme ne s'applique à des agents funestes. Cf. MULLER, *Essai sur l'histoire des Religions*. Sur les rapports entre la doctrine judaïque des anges et des génies de la Grèce, cf. *Jewish Encyclopaedia*, art. *Angelology*.

1. D'après le *Cratyle*, les *δαίμονες* ne sont pas autres choses que les *δελήμονες*, c'est-à-dire ceux qui savent, les *savants*, les *sages*. En effet, la *bonté* n'est pas autre chose que la *science*, les vrais *sages* sont les *savants*, et tout homme qui s'est distingué par sa *bonté* et qui, par conséquent, a possédé la *science* et



qu'obtiennent les sacrifices¹. Remplissant l'intervalle qui sépare l'homme de Dieu, les génies unissent le grand Tout à lui-même. C'est d'eux que procèdent toute la science divinatoire, tout l'art sacerdotal des sacrifices, des initiations, des incantations, de toute haute magie et de toute goétie². Dieu ne se mêle pas avec l'homme,

la *sagesse* devient après sa mort un véritable δαίμων. Tel fut le sort qu'obtinrent, suivant Hésiode, les hommes ou les héros de l'âge d'or. Ce sont leurs vertus qui leur valurent ce nom ; ils sont depuis *des génies souterrains protecteurs des hommes pendant leur vie*. L'εὐδαίμονία était la félicité suprême qu'attendait l'initié d'Eleusis. Cette transformation n'a point cessé. Quiconque se distingue aujourd'hui par sa bonté, sa sagesse ou sa science revient de l'âge d'or et retourne deviser parmi les ombres des grands sages. L'initié était à la fois *génie* et *héros* ; *génie* par ce dont il procède, et *héros* par ce qu'il réobtient, grâce à l'amour. Cf. Ch. LENORMANT, *op. cit.*, p. 48 et 78. Cette doctrine de l'εὐδαίμονία est le dernier mot de la sagesse antique. « Elle s'est imposée à l'univers, dit J. H. HILD., *op. cit.*, p. 284, sans que les âges suivants y aient ajouté rien d'essentiel... Car, dépouillé de son vocabulaire spécial, la doctrine chrétienne sur Dieu, sur ses rapports avec le monde, par l'intermédiaire des anges et des saints, reproduit la théorie de Platon. »

1. « Les génies dont la nature touche immédiatement à la nôtre sont, dit PLÉTUON, *Traité des Lois, hymne XIV*, chargés d'exécuter les ordres des dieux supérieurs en tout ce qui nous concerne. Ils répandent sur nous tous les biens qu'ils reçoivent eux-mêmes de Zeus par l'intermédiaire des autres dieux. Ainsi les uns nous purifient, les autres nous élèvent au-dessus de nous-mêmes ; d'autres nous protègent et nous sauvent en redressant facilement notre esprit. » Cf. HILD, *op. cit.*, p. 132-133.

2. La haute magie ou magie blanche est l'art d'appeler et de



et c'est par l'entremise de ces génies que toute relation et tout colloque s'établissent, durant la veille ou durant le sommeil, entre les hommes et les dieux¹. Celui qui est savant en toutes ces

garder en soi un génie supérieur ; la goétie, magie noire ou sorcellerie, est un commerce avec des génies inférieurs.

1. « Il y a, dit Apulée, de *Genio Socratis*, des puissances intermédiaires et de nature divine, placées entre les sommets de l'éther et les abîmes de la terre, dans ces régions moyennes de l'air que traversent nos vœux et nos bonnes actions pour arriver jusqu'aux dieux... Ils circulent allant des habitants de la terre vers ceux du ciel, écoutant les prières des uns, apportant les dons des autres, interprètes de la divinité et protecteurs des mortels. C'est par eux, comme dit Platon dans le *Banquet*, que sont dévoilés les mystères, que s'accomplissent les prodiges des mages, que sont dirigées toutes les espèces de prédictions. Leurs fonction sont diverses, ils forment les songes, animent les entrailles des victimes, règlent le vol et le chant des oiseaux, inspirent les devins, lancent la foudre, font étinceler les nuages, président à l'art de la divination. » En agissant ainsi, dit Platon, *Apol. Soc.*, XV, XVI, — c'est-à-dire en ayant recours pour la divination aux oiseaux, aux oracles, aux symboles et aux sacrifices — on ne s'imagine pas que ni les oiseaux ni les premiers venus aient connaissance des intérêts de ceux qui les interrogent, mais bien que les dieux se manifestent par leur intermédiaire. « Bien des gens, dit encore Plutarque, *De gen. Soc.*, sont convaincus que les dieux ne parlent aux hommes que durant le sommeil et ne peuvent croire qu'ils se communiquent à eux durant la veille. C'est comme si l'on disait qu'un musicien pourrait jouer d'une lyre dont toutes les cordes seraient détendues et qu'il ne le pourrait pas quand elle serait bien montée et accordée. » Dieu ne se mêlant pas avec l'homme, c'est uniquement par les ministres spirituels de sa providence souveraine que nous pouvons correspondre avec lui. Cf. FOUILLÉE, *Philosophie de Platon*, liv. 5, *Le*



choses est un homme inspiré, et celui qui est habile en toute autre, soit dans quelque art ou dans quelque métier, celui-là est un ouvrier¹. Ces génies sont en grand nombre et de diverses sortes. Eros est l'un d'entre eux².

platonisme dans le Christianisme; BOUCHÉ-LECLERC, *De la divination dans l'antiquité*, Paris, 1880; CICÉRON, *De Divinat.*; HERMIAS d'Alexandrie, *In Platonis Phaedrum Scholia*, éd. Couvreur, p. 66-67.

1. L'homme inspiré, c'est-à-dire l'homme qui vit et œuvre par l'esprit et qui s'oppose à l'ouvrier limité dans la matière, est celui-là qui connaît, favorise et révere le génie particulier qui l'anime, car « à notre entrée dans la vie, dit Ménandre, chez PLUT., *De Tranq. anim.*, 15, chacun de nous reçoit un bon génie pour lui servir de guide ». Or la plus noble fonction de ce génie est de parler au cœur de l'homme vertueux, de l'illuminer par la contemplation et de le rendre digne d'être génie à son tour. « Lorsque l'âme s'en va de cette vie pour l'autre, dit MAXIME DE TYR, *Dissert.*, XV, qu'elle quitte le corps et le livre à la terre au temps et suivant la loi fixés, devenue génie d'homme qu'elle était, elle contemple d'un œil pur les choses qui l'intéressent... Heureuse de son existence présente, mais attristée du sort des âmes ses sœurs qui résident encore sur terre, elle est, par amour pour les hommes, embrasée du désir de s'associer à elles, de les soutenir quand elles chancellent. La divinité a en effet chargé les génies de visiter la terre, de veiller sur la naissance, sur le destin, la pensée, les actions des humains; d'assister les bons, de porter secours à ceux qui subissent une injustice, et de châtier ceux qui la commettent. » Cf. HILD, *op. cit.*, p. 281.

2. « Les génies, dit PLATON, *Apol.*, XV et XVI, sont comme les enfants illégitimes des dieux, issus de leur union avec des nymphes ou des femmes mortelles. » Ils sont donc nés comme les héros. Nous les appelons en nous en purifiant notre âme et en l'illuminant par la contemplation. « Le nombre de ces génies,



— Quels sont et son père et sa mère¹?

— Il sera long de te le raconter, dit-elle, je vais cependant l'essayer.

dit MAXIME DE TYR, *Dissert.*, XIV, XV, est considérable. Les uns guérissent les maladies, les autres conseillent dans le doute, ceux-ci dévoilent ce qui est caché, ceux-là prêtent assistance dans l'exercice des arts... Ils prennent pour demeure la personne des hommes, l'un s'emparant de Socrate, de Pythagore, de Zénon, de Diogène... Autant il y a de caractères humains, autant il y a de génies. » — Invisibles à tous les yeux, dit APULÉE, *De genio Socrat.*, les génies sont présents partout, arbitres non seulement de nos actions, mais encore de nos pensées... Arbitres souverains, témoins incorruptibles, ils condamnent le mal et approuvent le bien. Ils nous assistent de leur prévoyance dans l'incertitude, de leurs avis dans le doute, nous secourent dans le besoin, et peuvent, soit par les songes, soit par les présages, soit même sous une forme visible, s'il le faut, détourner les maux, donner les biens, nous consoler dans l'abattement, nous secourir dans la lutte, dissiper les ténèbres, diriger le bonheur, réparer l'adversité. » Cf. HILD., *op. cit.*, p. 286 sq. PLUTARQUE, *De genio Socrat.*, édit. Didot, t. II, p. 694 et sq., dit que le génie particulier à chaque homme « aime à seconder l'âme qui lui est confiée et à la sauver par ses inspirations ». Tous les auteurs anciens nous ont parlé des fonctions de ces génies. Cf. PORPHYRE, *De l'abstinence des viandes*, II, 37; PLOTIN, *En.*, IV; PROCLUS, *In Prim. Alcib.*, I, 11; PLUTARQ., *Isis et Osiris*, 316 B; MAX. TYR. *Dissert.*, XIV, 8; LACTANT., *Instit.*, II, 14; MIN. FÉLIX, *Octav.*, XXVI, 11.

1. Eros n'a ni père ni mère a déjà affirmé Phèdre. Si, à ce point de son discours, Socrate rapporte d'après Diotime la genèse d'Eros, il n'emploie ici la forme mythique que pour exprimer dans le temps les attributs généraux et éternels de ce divin génie.



Lorsqu'Aphrodite naquit, les dieux célébrèrent un banquet où se trouvait entre autres Poros, fils de Métis. Quand ils eurent soupé, Pénia survint solliciter une part à ce festin, et elle se tenait aux alentours des portes. Poros¹,

1. Lorsqu'Aphrodite — l'harmonie et la beauté du Tout — naquit, les dieux célébrèrent un banquet où se trouvait *Poros*, le dieu de l'abondance, de la richesse de l'esprit et de la force expansive du Désir qui pressent l'inconcevable puissance du divin. *Poros* est fils de Métis qui est elle-même, d'après PROCLUS, *In prim. Alcib.*, « la semence illustre des dieux » et la personnification mythique de la puissance de génération infinie de la pensée, de l'énergie créatrice et de la plénitude orgiaque de la Vie. Cf. OLYMPIODORE, *In Phaed.*, 91; DAMASCIUS, *Sur les premiers principes*, I, 89; II, 98, trad. Chaignet. *Poros*, enivré par l'abondance infinie de l'Âme Universelle, s'endort dans les jardins de Zeus, — autrement dire les splendeurs de la vie, — d'un sommeil qui représente l'énergie créatrice endormie, la nuit d'où tout sort et le mystère où tout rentre. *Pénia*, personnification de l'indigence et du dénuement du désir toujours insatisfait parce qu'il participe de l'incessante fécondité de l'Être, de l'indétermination de la matière et du mouvement éternel, désire et conçoit de *Poros* cet Eros dont la mystérieuse puissance cherche sans cesse à harmoniser les contraires, à rapprocher les semblables et à préparer le triomphe d'Aphrodite, de cette grande déesse créatrice de l'unité de toutes choses, qui assure la persistance de l'Être et l'harmonie de la Vie. Sur ce mythe, cf. notre traduction de l'*Ennéade* V de Plotin à la fin du *Banquet*. Voir aussi : PLUTARQUE, *Isis et Osiris*, 374 C sq.; MAX. TYR., *Dissert.*, X, 4; XXIV, 4, 9; ORIGÈNE, *Contre Celse*, IV; THEMIST., *Orat.*, XIII, 162 BC; PORPHYRE, *Principes de la théorie des Intelligibles*, §§ XXXIX, t. I, p. LXXXI, trad. Bouillet; JAMBLIQUE (dans Simplicius), *Commentaires sur les catégories d'Aristote*, folio 95; PRO-



enivré de nectar, car le vin n'existait pas encore, sortit dans les jardins de Zeus et s'endormit alourdi par l'ivresse. Pénia, poussée par son état de pénurie, projeta d'avoir un enfant de Poros. Elle alla donc se coucher près de lui et devint grosse d'Eros.

Parce qu'il avait été conçu le jour même de la naissance d'Aphrodite, parce qu'il aime le beau par nature et qu'Aphrodite est belle, Eros devint le serviteur et le compagnon de la déesse. Voici, dès lors, en tant que fils de Pénia et de Poros¹, quel fut son destin. Il est toujours

clus, *Théolog. selon Platon*, I, 28, et *Com. sur le Parménide*, t. V, p. 145, édit. COUSIN; FOUILLÉE, *Philosop. de Platon*, t. I, p. 131; Charles HEIT, *op. cit.*, CREUZER, *Symbolique*. Ce mythe a donné lieu dans l'antiquité et dans les temps modernes à un très grand nombre d'interprétations. C. LÉON ROBIN, *op. cit.*, p. 123-129.

1. Charles Huit, malgré qu'il ait écrit des livres nombreux, variés et savants sur Platon, ne paraît pas comprendre toute la portée métaphysique du mythe de la genèse d'Eros lorsqu'il propose de traduire *Poros* par *savoir-faire*? Il a tort aussi — et beaucoup ont ce tort avec lui — de ne voir en Métis que la simple *Prudence* et non cette *Souree des Sources*, *cette semence de tous les dieux*, *cette plénitude divine aspirant à s'épandre* de la tradition ésotérique. Cf. Charles HEIT, *Etudes sur le Banquet de Platon*, passim. Sur Métis, cf. Ch. LENORMANT, *op. cit.*, p. 107, 133, 171. Sur les différentes traductions ou interprétations qui ont été données de *Poros*, et dont aucune ne nous agréa pleinement, cf. L. ROBIN, *op. cit.*, p. 12, note 9.



pauvre d'abord, et il s'en faut de beaucoup qu'il soit délicat et joli, comme la plupart le pensent¹. Il est au contraire rude et malpropre, va-nu-pieds et sans feu, couchant toujours par terre et sans lit, dormant en plein air, au seuil des portes ou sur les routes. Bref, il tient de la nature de sa mère de vivre en une éternelle indigence. D'un autre côté, de par le naturel de son père, il est toujours en quête de ce qui est beau et bon, courageux, hardi, persévérant, pourchasseur étonnant, toujours ourdissant quelque intrigue, désireux de savoir et ingénieux pour apprendre, philosophant toute sa vie, merveilleux ensorceleur, magicien et sophiste². Il n'est par lui-même ni mortel ni immortel. Dans le même jour, il fleurit et il vit tant qu'il est dans l'abondance : il meurt lors-

1. La plupart des qualificatifs que Socrate donne ou va donner à Eros sont justo le contraire des qualités que lui attribue Agathon. L'erreur vient de ce que ce dernier croyait qu'Eros est ce qui est aimé et non point ce qui aime.

2. HERMIAS d'Alexandrie dans son Commentaire du *Phèdre*, p. 72, éd. Couvreur, écrit à propos de ce passage du *Banquet* : « Platon dit qu'Eros est philosophe, merveilleux ensorceleur, magicien et sophiste : philosophe, parce que vers le beau il conduit notre raison ; ensorceleur, parce qu'il calme notre cœur ; magicien, parce qu'il charme le désir ; sophiste, parce qu'il trompe et séduit la nature. »



qu'il est satisfait; mais il renaît à nouveau grâce à la nature de son père¹. Tout ce qu'il atteint s'évanouit sans cesse, et jamais Eros ne peut être riche ou pauvre. Il tient aussi le milieu entre la sagesse et l'ignorance, voici pourquoi². Aucun des dieux ne saurait, en effet, philosopher ni désirer la science, car science et sagesse sont déjà leur apanage et quiconque est philosophe n'a plus besoin de philosopher. Il en est de même des ignorants. Aucun ne philosophe et ne désire être sage, car l'ignorance a le fâcheux inconvénient de rendre contents d'eux-mêmes ceux qui ne sont ni beaux, ni bons, ni sensés. Nul ne désire, en effet, que ce dont il se croit dépourvu³.

—Quels sont donc ceux qui philosophent, ô Diotime, si ce ne sont ni les ignorants ni les sages?

1. En amour avec la perpétuité du besoin renaissant coexiste une indéfectible habileté à le satisfaire. C'est en ce sens qu'Eros vit et meurt sans fin.

2. Agathon, dans son discours 196 DE, attribue aussi la sagesse à Eros.

3. Ce qui n'est, dit le *Phèdre*, ni bon ni mauvais est poussé par la présence du mal et du nuisible à aimer le bien en vue du bien et de l'aimable. *Phaedr.* 219 A. Sur l'étude comparative de la théorie de l'amour considéré comme essence mixte, et la doctrine de l'âme constituée par la synthèse d'éléments opposés, cf. L. ROMAN, *op. cit.*, p. 167.



— Il est évident, même pour un enfant, répondit-elle, que ce sont ceux qui tiennent le milieu entre les uns et les autres, et Eros est de leur nombre. La sagesse est une des plus belles choses. Or, Eros étant l'amour de tout ce qui est beau, il devient par là le nécessaire amant de la sagesse et il tient le milieu, puisqu'il est philosophe, entre les ignorants et les sages¹. Il est ainsi par le fait de sa naissance, car il procède d'un père sage et riche, et d'une mère ignare et besogneuse. Telle est, ô mon cher Socrate, la nature de ce génie². Quant à l'idée que tu te faisais d'Eros, elle n'a rien en soi d'inexplicable, car tu croyais, autant que tes paroles m'ont permis de le conjecturer, qu'Eros

1. Eros est philosophe en tant qu'il est un guide excellent pour nous conduire à la contemplation. Là est la sagesse suprême et la forme la plus parfaite et la plus noble de la vie. Chacun de nous, dit le *Phèdre* 253 C, 255 D, en s'efforçant d'imiter le dieu dont jadis il a suivi le cortège participe en sa mesure à l'immortalité. Or, c'est l'amour qui nous donne l'occasion de cette participation et qui fait que l'amant s'applique à trouver et à contempler en lui-même le type de perfection auquel il voudrait amener son aimé.

2. « Eros est un grand génie, dit Proclus, car il tient le milieu entre ce qui est aimé et ce qui veut aimer. Il unit et enchaîne l'amant avec l'aimé et il comble l'indigence de l'un par la puissance de l'autre. » Cf. PROCLUS, *In Prim. Alcibi.*, V, II, p. 175, édit. COUSIN; *In Parm.*, IV, 64, trad. Chaignet.



est ce qui est aimé et non pas ce qui aime. C'est pour ce motif, je pense, qu'Eros te paraissait tout à fait beau. Ce qui est aimable, en effet, c'est la beauté réelle, la splendeur, la perfection et le souverain bien. Ce qui aime est par contre d'un aspect tout autre, comme je viens de le montrer.

— Soit, étrangère, dis-je alors, tu raisones fort bien. Mais, si Eros est tel que tu viens de l'exposer, de quelle utilité est-il aux hommes?

— C'est là, ô Socrate, ce que je vais maintenant essayer de t'apprendre. Nous connaissons les origines et les qualités de ce génie; nous savons qu'il est, ainsi que tu l'as dit, l'amour des belles choses. Pourtant, si quelqu'un nous demandait: « Qu'est-ce que l'amour des belles choses, ô Socrate et ô Diotime? » Ou, pour parler plus clairement: « Celui qui aime les belles choses, qu'aime-t-il? »

— Il aime leur possession, répondis-je.

— Cette réponse, fit-elle, appelle cette autre question: « Qu'advientra-t-il à celui qui aura la possession des belles choses? »

— Je ne suis pas en état de répondre encore facilement à ta demande, répliquai-je.



— Mais, reprit-elle, si après avoir changé de terme et mis le bon à la place du beau, quelqu'un te demandait : « Allons, ô Socrate, dis-moi : celui qui aime le bon qu'aime-t-il ? »

— Il aime sa possession.

— Et qu'advient-il à celui qui possèdera le bon ?

— La réponse est cette fois plus aisée et j'ai de quoi répondre : il lui advient d'être heureux.

— Parfait. C'est par la possession de ce qui est bon, en effet, que les heureux sont heureux, et il n'est pas besoin de rechercher pourquoi veut être heureux celui-là qui veut l'être, ta réponse paraît répondre à la fin qu'il se propose.

— Tu dis vrai.

— Mais cet amour et cette volonté, penses-tu qu'ils soient communs à tous les hommes et que tous veuillent toujours posséder ce qui est bon ? Qu'en dis-tu ?

— Je crois qu'il en est ainsi et que tous ont en commun cette volonté et cet amour.

— Pourquoi donc alors, ô Socrate, ne disons-nous pas de tous les hommes qu'ils aiment, puisqu'ils aiment tous et toujours les mêmes



choses? Pourquoi donc le disons-nous de quelques-uns et non des autres?

— Je m'étonne moi-même de cette distinction.

— N'en sois pas étonné. Nous distinguons une façon particulière d'aimer que nous appelons du nom générique d'amour, et nous usons d'appellations différentes pour dénommer les autres façons d'aimer.

— Comment cela?

— Voici. Tu sais que *poésie* est un mot qui reçoit des acceptions multiples. Il exprime, en général, toute action qui fait passer une chose quelconque du non-être à l'état d'être. De la sorte, les créations de tout art sont *poésies*, et les artisans de tout métier des *poètes*.

— Tu dis vrai.

— Et tu sais cependant que l'on ne qualifie pas tous les artisans de *poètes*, mais qu'on les appelle de divers autres noms; et que, de tout ce qui est *poésie*, une seule partie mise à part: la musique et l'art des vers, a reçu le nom de tout le genre. C'est uniquement cette partie que l'on appelle Poésie, et ce ne sont que ceux-là qui la possèdent que l'on qualifie de Poètes¹.

1. Πόησις signifie, en général, action de créer ou de faire; en particulier, l'action de faire de la musique et des vers. Dans le



— Tu dis vrai.

— Il en est de même du mot amour. Il signifie, en son sens le plus large, le désir universel de ce qui est bon et de ce qui nous rend heureux ; c'est là le grand et l'industriel amour qui est inné en tout homme¹. Mais, de tous ceux qui tendent à satisfaire diversement ce désir : hommes épris d'affaires, de gymnastique et de philosophie, on ne dit pas qu'ils aiment et on ne les appelle point des amants. Ceux-là seuls qui s'attachent et qui s'adonnent à une espèce déterminée d'amour reçoivent le nom de tout le genre, et à ceux-là seuls s'appliquent les mots aimer, amour et amant.

Banquet, la poésie est création. Platon la loue parce que, lorsque l'aimé l'inspire, elle peut et doit nous révéler à nous-mêmes et nous rendre meilleurs. Si par ailleurs, dans le *Phèdre* 278 CD et 248 E, Platon déclare la guerre à toute composition littéraire et place les poètes au sixième rang dans la hiérarchie des âmes, au-dessous des financiers, des négociants, des athlètes, des médecins, juste avant les ouvriers et les paysans ; si, dans le *Gorgias* 501 E et 502 D, il condamne le dithyrambe et la tragédie ; si, dans la *République*, livre III et X, il bannit les poètes et rejette la poésie d'imitation, Platon ne condamne ces diverses formes de poésie que parce qu'elles visent seulement à charmer les auditeurs, à égarer leur esprit, à plaire à la foule et non à poursuivre et à trouver la vérité, à chanter l'Être réel dont la contemplation peut seule nous purifier, nous affranchir et nous conduire à la félicité.

1. Plotin définit ainsi l'amour : « L'amour, dit-il, est l'acte de l'âme qui désire le Bien. » PLOTIN, *En.*, IV, 5.



— Tu cours la chance de dire la vérité, lui dis-je.

— On a dit, reprit-elle, qu'aimer était rechercher la moitié de soi-même. Je prétends moi qu'aimer n'est rechercher ni la moitié ni le tout de soi-même, si cette moitié et ce tout, ô mon ami, ne se trouvent pas être bons. Et la preuve de ceci, c'est que nous consentons tous à nous laisser couper bras ou jambes lorsque ces membres nous paraissent viciés. Ce n'est donc pas, je pense, ce qui est à nous que nous aimons, à moins que nous regardions comme nôtre et nous appartenant en propre tout ce qui est bon, et comme étranger tout ce qui est mauvais. Quoi qu'il en soit, les hommes ne peuvent aimer rien autre que le bon. N'est-ce pas là ton avis?

— Par Zeus, je pense ainsi que toi.

— Suffit-il donc de dire simplement que les hommes aiment le bien?

— Assurément.

— Comment donc! Ne faut-il pas ajouter qu'ils aiment que ce qui est bon soit à eux?

— Il faut aussi l'ajouter.

— Et non seulement que ce qui est bon soit à eux, mais qu'il soit toujours à eux?



— Il faut encore l'ajouter.

— L'amour est donc, en somme, le désir de posséder éternellement à soi ce qui est bon¹.

— Rien de plus vrai, répondis-je.

— Puisque tel est l'amour en général, fit-elle alors, quelle est l'action spéciale où la poursuite ardente et empressée de ce qui est bon s'appelle amour ? Quel est cet acte ? Pourrais-tu me le dire ?

— Si je pouvais te répondre, ô Diotîme, je n'admèrerais point ta sagesse et je ne viendrais pas m'instruire des amours auprès de toi.

— Je vais donc te le dire : c'est la création dans le beau selon le corps et l'esprit².

— Il faudrait un devin, repartis-je, pour expliquer ta pensée, je ne la comprends pas.

1. Posséder éternellement à soi ce qui est bon, c'est-à-dire ce qui se meut et vit, revient à dire : l'amour est le désir de participer à la vie en travaillant à créer avec elle l'Éternelle Beauté.

2. La double fonction d'Eros est clairement indiquée par PROCLUS dans son *Hymne à Aphrodite*. Ces Eros immortels, ces dieux ailés, dit-il, sont « les ministres des volontés paternelles et d'une bienveillante providence pour multiplier la vie dans l'univers en inspirant aux âmes le désir de renaitre sur terre ». Mais, d'autre part, « ils percent les âmes des flèches de l'Idéal, afin que, poussées par l'aiguillon du retour, elles aspirent à revoir les splendides demeures de leur mère ». Cf. LOUIS MÉNARD, *Eros, étude sur la symbolique du désir*, p. 22.



— Je vais donc, dit-elle, plus clairement m'exprimer. Tous les hommes, ô Socrate, portent en eux la puissance d'engendrer selon le corps et l'esprit ; et, lorsqu'ils arrivent à un âge fixé, leur nature éprouve le désir de procréer¹. Or, cette procréation ne peut se faire dans le laid, mais exclusivement dans le beau. L'accouplement de l'homme et de la femme est aussi création. Cette procréation est une œuvre divine, car la gestation et la parturition assurent l'immortalité à tout être vivant et sujet à mourir. De tels effets ne peuvent se produire dans ce qui n'est pas harmonisé ; or le laid est en désaccord avec ce qui est divin et le beau s'harmonise avec lui. La Beauté est donc la Moire et l'Ilythyie de toute génération². Pour ces raisons, lorsqu'un être gros d'une création s'approche de ce qui est beau, il naît à la joie, il se dilate de plaisir, il engendre et produit. Mais, lorsqu'il s'approche de ce qui est laid, la tristesse et la morosité le resserrent, il se détourne, il se

1. Mot à mot : le désir d'accoucher.

2. La Beauté par rapport à la génération est ce que la Moire et l'Ilythyie ou déesse de l'accouchement sont à toute naissance : l'initiatrice d'une destinée nouvelle et l'ouvrière de la libération.



contracte, il ne crée pas, mais il porte avec douleur le germe qu'il a gardé. De là, chez tout être fécond et gonflé de sève, cette intensive ardeur à rechercher ce qui est beau pour se libérer de l'âpre douleur, d'enfanter qui le possède. L'objet de l'amour, ô Socrate, n'est donc pas l'amour du beau, comme tu te l'imagines.

— Qu'est-il alors?

— C'est l'amour de la génération et de la création dans le beau.

— Soit.

— Cela ne souffre aucun doute. Il est l'amour de la génération, parce que la génération fait participer à ce qui est éternel et rend immortel tout être né mortel. Or, il est nécessaire qu'au désir du bien se joigne le désir de l'immortalité puisque, d'après ce dont nous sommes convenus, l'amour consiste à aimer que le bon nous appartienne toujours. Nos propres paroles prouvent donc que l'immortalité est nécessairement un objet d'amour aussi¹.

Tels étaient les enseignements que me dou-

1. La vie ne cessant pas, « toute âme est immortelle, dit le *Phèdre*, car tout être, continuellement en mouvement, est immortel ».



nait Diotime en discourant sur l'amour. Elle me dit enfin :

— Quel est à ton sens, ô Socrate, la cause de ce désir et de cet amour ? Ne t'es-tu jamais aperçu du mal étrange dont tous les animaux pâtissent lorsqu'ils désirent engendrer ? Volatiles ou terrestres, tous sont alors agités, tous souffrent d'amour pour s'accoupler d'abord et pour nourrir leurs nouveau-nés ensuite. Pour leur progéniture, les plus faibles s'enhardissent à lutter contre les plus forts et à mourir, à périr de faim et à tout entreprendre pour lui assurer le vivre. Quant aux hommes, on pourrait croire qu'ils agissent ainsi par raison ; mais, chez les animaux, d'où proviennent ces sollicitudes amoureuses ? Saurais-tu me le dire ?

Je lui répondis que j'en ignorais la cause.

— Espères-tu donc, reprit-elle, connaître à fond la science des amours en ignorant ces choses ?

— Mais, comme je te le disais naguère, ô Diotime, c'est parce que je sais quel besoin j'ai d'être instruit que je viens près de toi. Explique-moi donc la cause de ces effets et de tous ceux que l'amour peut produire,

— Si tu crois que l'objet de l'amour est natu-



rellement tel que nous en sommes maintes fois convenus, mon interrogation ne doit pas te surprendre. Ici, comme nous l'avons dit ailleurs, c'est encore la nature mortelle qui cherche, autant qu'il est possible, à être toujours et à devenir immortelle. Elle arrive à cette fin par la seule génération qui substitue sans cesse à un vieil individu un individu plus jeune¹. Effectivement, bien que l'on dise de chaque des animaux qu'il vit et qu'il est toujours le même

1. La génération est donc, comme l'amour, la participation réelle et effective au mouvement de la vie, au flux éternel des choses et des êtres. « L'acte le plus naturel aux êtres vivants qui sont complets, dit Aristote, c'est de produire un autre individu pareil à eux... afin de participer de l'Éternel et du Divin autant qu'ils le peuvent. » *Traité de l'âme*, I, chap. 11, pag. 188, trad. Barth. Saint-Hilaire. Un immenso désir d'immortalité travaille donc la nature tout entière, et c'est ce désir qui fait sa vie. Pas un seul être n'y échappe. Dès qu'ils aiment, une force divine les arrache à leur égoïsme individuel et les pousse à se dévouer à l'objet de leur amour. En ce désir qui tourmente la nature, l'homme y sent une force supérieure à lui-même, une force divine qui l'attire, le sollicite à sortir de lui-même et à concourir au labour des forces éternelles. La fécondité est en raison du bien ou de la perfection. Tout être tend par sa nature à être tout ce qu'il peut être, et à posséder le bien autant qu'il peut. Or, c'est en devenant fécond qu'il tend à être tout ce que naturellement il peut être, qu'il se répand et se communique de tout son pouvoir. La bonté qui résulte de la perfection devient donc expansive et ce mot en vient à désigner, non pas seulement l'être bon en soi et pour soi, mais l'être bon pour autrui.



depuis son bas âge jusques à sa vieillesse ; néanmoins, tout en conservant un nom pareil, il ne reste jamais identique à lui-même ; il se renouvelle et il dépérit sans trêve, dans ses poils, dans sa chair, dans ses os, dans son sang et dans son corps tout entier. Et non seulement son corps se renouvelle, mais, de tous les modes d'être de son âme : caractère, opinions, désirs, plaisirs, peines et craintes, nul ne possède l'immutabilité et chacun d'eux naît et meurt tour à tour. Mais, ce qu'il est en ceci de plus étrange encore, c'est que non seulement les connaissances que nous nous formons des choses naissent et meurent en nous — car, face à nos connaissances, nous ne sommes jamais les mêmes — c'est que chacune d'elles doit particulièrement subir les mêmes vicissitudes. Ce que nous appelons réfléchir, en effet, se rapporte à une notion qui s'en va, car l'oubli est le départ d'une notion. Or, la réflexion, en suscitant un nouveau souvenir à la place de celui qui nous quitte, continue si bien cette notion enfuie que nous la croyons identique à celle qui la supplante. C'est ainsi que se conservent tous les êtres mortels. Il ne restent pas absolument et toujours identiques, comme ce qui est divin ;



mais ceux qui vieillissent et qui s'en vont laissent après eux un individu plus jeune et tel qu'ils ont jadis été. Voilà par quel moyen, ô Socrate, tout ce qui est né mortel participe à l'immortalité et quant au corps et quant à tout le reste. L'immortalité est pour lui impossible autrement. Ne t'étonne donc pas si tous les vivants attachent naturellement tant de prix à leurs rejetons, c'est du désir de l'immortalité que proviennent à chacun cette sollicitude et cet amour.

Après qu'elle m'eut ainsi parlé, je fus saisi d'étonnement et je lui dis :

— Eh quoi ! ô très sage Diotime, se peut-il bien qu'il en soit véritablement ainsi ?

Alors, à l'instar d'un sophiste parfait, elle me répondit :

— N'en doute pas, ô Socrate ! Si tu veux d'ailleurs porter ton regard sur l'ambition des hommes, tu seras surpris de son inconséquence avec les principes que nous avons admis, à moins que tu ne songes à quel point prodigieux les hommes sont possédés du désir d'être illustres et d'acquérir une renommée que les temps à venir conserveront immortelle ; à moins que tu ne saches que c'est pour ce motif, plutôt



encore que pour l'amour de leurs enfants, qu'ils sont prêts à braver tout péril, à épuiser leurs richesses, à endurer tout mal et à mourir. Te figures-tu qu'Alceste eût souffert la mort pour Admète; qu'Achille eût succombé après Patrocle; que notre Codrus¹ eût devancé le trépas pour assurer la royauté à ses fils, si tous ces héros n'avaient espéré laisser après eux cet immortel souvenir de courage qui vit encore parmi nous²? Il s'en faut de beaucoup, poursuivit Diotime, et je crois de tout homme qu'il consentirait, avec d'autant plus d'ardeur qu'il serait plus courageux, à tout tenter pour immortaliser une telle bravoure et acquérir la renom-

1. Codrus fut le dernier roi d'Athènes. Il se voua à la mort pour sauver son pays. Les Athéniens, étant en guerre avec les Péloponésiens, envoyèrent consulter l'oracle de Delphes pour savoir quel serait le succès de cette guerre. La réponse fut que les Athéniens auraient la victoire si leur roi se faisait tuer par leurs ennemis. Avertis de cet oracle, les Péloponésiens ordonnèrent qu'on épargnât Codrus. Mais, ce roi d'Athènes résolut de se sacrifier pour sa ville. Il se dépoilla des insignes royaux, se déguisa en bûcheron, chercha querelle à des Lacédémoniens, se battit, se fit tuer et acquit par sa mort la victoire aux Athéniens. Cf. PAUSANIAS, I, 19; VII, 25; HÉRODOTE, V, 65, 76; VAL. MAX., V, 6.

2. Les héros, avons nous dit, sont *les fils de l'amour* ou de l'appel au divin. Ils ont vécu à l'âge d'or, et le souvenir de leur gloire nous encourage à les suivre.



mée d'une aussi belle gloire. Tous possèdent, en effet, l'amour de ce qui est immortel¹.

Ceux donc qui sont féconds selon le corps se portent de préférence vers les femmes, et leur amour consiste à s'assurer, par la procréation des enfants: l'immortalité, la perpétuité de leur nom et, pensent-ils encore, le bonheur pour toute la suite des temps. Mais pour ceux qui sont féconds selon l'esprit.., car il est des hommes qui ont une âme plus prolifique que le corps pour les choses qu'il appartient à l'esprit d'avoir produit et de produire. Or, qu'appartient-il à l'esprit de produire? N'est-ce pas la sagesse et toutes les autres qualités d'âme dont furent pères tous les poètes et tous les artistes doués du génie créateur? Et la plus belle et la plus haute des formes de la sagesse, ajouta

1. On participe à l'immortalité par la génération dans la beauté selon le corps et l'esprit. On devient mortel, est-il dit dans le *Timée*, autant que cela est possible, quand on s'abandonne aux passions. On atteint au contraire la béatitude suprême et on participe à l'immortalité, autant que le peut notre nature, quand par amour de la science et de la vérité on réussit à n'avoir que des pensées immortelles et divines et qu'on s'applique à cultiver en soi le divin et à honorer le génie que l'on porte en soi-même car, dit le *Cratyle* 398 BC, « l'homme sage est vraiment génie pendant sa vie et après sa mort ». Sur la parenté, en tant que génie, de l'âme humaine et d'Eros, cf. L. ROBIN, *op. cit.*, p. 159.



Diotime, est celle qui s'emploie à l'organisation des cités et des familles; on la dénomme la prudence et la justice¹. Lorsqu'un jeune garçon, portant depuis son enfance en son âme le germe de ces vertus, parvient à l'âge mûr, il est pris alors par le désir de créer et de produire. Il cherche donc, je crois, en s'essayant çà et là,

1. La *prudence* retient et lie au mouvement de la vie les âmes qui ont le désir ardent de son éternelle nouveauté. La *justice* les rattache à cette intelligence souveraine du monde qui pénètre partout, distribuée à chacun selon sa voie, produit et propage l'ordre constant de l'univers. Aristophane a déjà dit dans son discours que seuls les hommes qui ont aimé et qui ont été aimés « arrivent dans leur maturité à gérer les affaires de l'État ». C'est aussi dans l'amour que Phèdre « trouve pour la cité la plus sûre garantie de sa prospérité ». Le rapport qui unit la justice à l'amour est donc intime, et le pouvoir des conducteurs d'hommes a sa racine et sa base dans leur pouvoir d'aimer. Si, d'autre part, l'enseignement que suscite l'amour est nécessaire pour développer individuellement en nous la faveur divine des vertus; les lois, qui doivent être faites pour la bonne éducation de la collectivité, n'ont pas d'autre but que de donner à la masse ce que l'enseignement doit conférer à chacun : l'habitude constante de la vertu. La Prudence et la Justice, dit d'ailleurs le *Gorgias* 507 E-508 A, contribuent à établir un lien d'amitié entre les dieux et les hommes, et le cosmos ou le monde ordonné est leur œuvre. Les mêmes lois qui gouvernent la vie individuelle doivent donc mesurer la vie universelle. Comme l'Amour, la Justice travaille à établir en tout l'harmonie parmi les opposés. La *République* tout entière montre suffisamment que les lois qui régissent les États sont analogues à celles qui contribuent à régir le perfectionnement de chaque individu.



la beauté dans laquelle il pourra engendrer, car jamais dans la laideur il ne pourrait produire. Parce qu'il est gros de devenir, il s'attache aux beaux corps plutôt qu'aux laids ; et, s'il y rencontre une âme noble, belle et bien née, il s'éprend souverainement de cet ensemble¹. Auprès d'un tel homme il abonde aussitôt en discours sur ce que doit être et sur ce que doit faire l'homme de bien ; bref, il s'applique à l'instruire. Ainsi, je pense, par le contact et la fréquentation de la beauté, il développe et engendre ce dont depuis longtemps son âme portait le germe. De près ou de loin, il se souvient de son élu, et il nourrit, en communion avec lui, le fruit de sa grossesse. Alors, l'affinité et l'affection qui lient entre eux ces deux êtres sont de beaucoup plus grandes et plus fortes que celles qui peuvent les rattacher à un foyer, car ils sont unis pour procréer des enfants plus immortels et plus beaux². Tout homme préfère-

1. « Le plus beau des spectacles pour quiconque pourrait le contempler, dit Platon, ne serait-ce pas celui d'un corps et d'une âme également beaux, également pourvus de qualités, qui se correspondraient dans une parfaite harmonie ! » *Rsp*, III, 402 D.

2. L'œuvre de l'amour consiste, quand il est parfait, en ce que l'aimé fait en quelque sorte éclore le germe spirituel que



rait donner naissance à de tels enfants plutôt qu'à toute autre postérité humaine, s'il venait à jeter les yeux sur Homère, Hésiode et les autres grands poètes, à porter envie aux fils qu'ils ont laissés, à la gloire et à la renommée qu'une telle progéniture immortelle acquit à ses progéniteurs; ou bien encore, s'il voulait considérer quels enfants Lycurgue laissa en Lacédémone pour être le salut de Lacédémone et, pour le dire en un mot, de l'Hellade tout entière. Solon, de même, est honoré parmi nous comme père des Lois. Et partout ailleurs, soit chez les Hellènes, soit chez les Barbares, tous les hommes qui ont accompli de grandes et belles œu-

l'amant porte en lui. De leur union résultent ces enfants plus immortels et plus beaux que ceux qui naissent aux hommes qui ne sont féconds que selon la chair. Provoquer en soi cette éclosion, la faire épanouir en autrui, telle est la raison suprême d'Eros. Les êtres féconds selon le corps sont inspirés par *Aphrodite Vulgaire*. Ceux qui génèrent selon l'esprit se sont unis à *Aphrodite Céleste*. Cf. ROBIN, *op. cit.*, p. 170; DUGAS, *op. cit.*, p. 51-63. « Il existe donc une fécondité plus belle que la fécondité selon le corps, dit FOUILLEE, *La République de Platon*, p. xviii, c'est celle de l'âme. L'âme aussi engendre pour acquérir l'immortalité; mais cette immortalité est celle de la gloire, et les productions qu'engendre l'âme, ce sont les vertus. Voilà le véritable amour qui enflammait Admète, et Achille et Codrus. Les grandes âmes cherchent des âmes qui leur ressemblent pour s'unir à elles par des liens invisibles et impérissables. »



vres et enfanté la vertu sont semblablement honorés. De tels enfants leur ont valu des temples nombreux ; mais, nulle part, les enfants du corps n'en firent jamais édifier à personne.

Peut-être, ô Socrate, suis-je parvenue à t'initier toi aussi aux mystères de l'amour ; mais atteindre le suprême degré et l'époptie de cette initiation pour laquelle tout ce que je viens de dire n'est que préparation, je ne sais, même en suivant un bon guide, si tu en es capable¹. Je

1. « Nous pouvons comparer la philosophie à l'initiation aux choses vraiment saintes et à la révélation des mystères qui ne sont pas des impostures. Il y a cinq parties dans l'initiation : la première est la purification préalable, car on ne doit pas faire participer aux mystères tous ceux qui le désirent, mais il y a des aspirants que la voix du héraut écarte, tels sont ceux qui ont les mains impures ou dont la parole manque de prudence ; et ceux-là mêmes qui ne sont pas repoussés doivent être soumis à certaines purifications. Après cette purification vient la tradition des choses sacrées. Vient en troisième lieu la cérémonie que l'on appelle la pleine vision (époptie). La quatrième, qui est la fin et le but de la pleine vision, est la ligature de la tête et l'imposition des couronnes, afin que celui qui a reçu les choses sacrées devienne capable d'en transmettre à son tour la tradition à d'autres, soit par la dadouchie (port de flambeaux), soit par l'hiérophantie (interprétation des choses sacrées), soit par quelque autre sacerdoce. Enfin, la cinquième, qui est le couronnement de toutes celles qui précèdent, est d'être ami de Dieu et de jouir de la félicité qui consiste à vivre dans un commerce familier avec les dieux ». THÉON DE SMYRNE, *Œuvres*, trad. Dupuis, révisée, p. 22-23, Paris, 1892. Cf. *Phaedr.* 67 C. Celui qui sait bien se

ne cesserai point cependant de parler, et je ne retiendrai rien de mon zèle à t'instruire. Tâche de me suivre si tu en es capable. Celui-là donc qui, par la vraie voie, veut parvenir à ce but, doit commencer, dès son jeune âge, par rechercher les beaux corps¹. Il faut, en premier lieu, si son initiateur le mène en droit chemin, qu'il n'en aime qu'un seul et qu'il enfante alors de beaux discours à ce propos². Il doit ensuite

servir des réminiscences, dit Platon, dans le *Phèdre*, celui-là reçoit d'une façon continue l'initiation parfaite. Il appartient à ces hommes privilégiés, qui savent la route du retour au divin, d'être des initiateurs à leur tour. Ils guident dans leurs réminiscences ceux qui sont moins heureux et qui ne se rendent pas compte du trouble qu'ils éprouvent devant l'affirmation de la beauté. De même, celui que l'amour ramène vers son dieu et qui s'efforce de faire revivre cette image divine en l'âme de son aimé, reçoit une initiation. *Phaedr.* 249 C, 250 AB.

1. C'est par le corps qu'il faut monter à l'esprit. C'est par la chair que l'on s'élève à l'âme. C'est du fini que représentent, sous leur infinie diversité, tous les phénomènes sensibles, qu'il faut partir pour parvenir à l'Être de beauté que présuppose la beauté du fini.

2. Dans tout son discours, Diotime joint à l'idée d'aimer l'idée conséquente de *parler*. L'amour, avons-nous dit, doit faire de nous des Héros. Or, dans le *Cratyle*, Platon réunit aussi dans le mot ἦρω; héros, le nom même de l'amour ἔρω; et le verbe ἔρω; parler. Telle est, signifiée, la fonction des Héros : unir en eux l'amour qui crée au verbe qui réveille. Nous retrouvons cette même idée dans le discours d'Agathon lorsqu'il dit : « Fût-il étranger aux Muses, tout homme devient leur serviteur dès qu'Eros le touche. »



arriver à comprendre que la beauté qui se trouve en tout beau corps est la sœur de celle qui se trouve en n'importe quel autre. En effet, s'il faut rechercher le beau dans l'idée générale que nous nous en formons, ce serait une grande folie de ne pas croire que toute beauté corporelle ne soit pas une et identique en tout beau corps. Pénétré de cette pensée, il doit alors aimer tous les beaux corps, se dépouiller de toute violente passion qui se concentrerait sur un seul, la vouer au mépris et la compter pour peu. Il doit après cela regarder la beauté des âmes comme plus auguste que la beauté des corps, de sorte qu'une âme belle, n'eût-elle qu'un modeste épanouissement charnel, doit suffire pour attirer son amour et sa sollicitude, et pour lui faire engendrer et poursuivre les discours les plus propres à rendre la jeunesse meilleure. De là, il sera nécessairement amené à contempler le beau dans les modes d'action et dans les lois¹, à s'apercevoir que cette beauté

1. Il y a des activités belles et nobles qui mènent à la vertu, et des activités laides et avilissantes qui conduisent au vice. *Resp.*, IV, 444 E. Toutes les activités, dit encore Platon, *Resp.*, VI, 495 DE; IX, 590 C; X, 599 D, ne sont pas bonnes pour sortir du devenir et nous élever jusqu'à l'Être. Toutes celles qui ne supposent pas la prédominance de la raison ne peuvent que



est partout analogue à elle-même, et à faire peu de cas en conséquence de la beauté du corps. De la contemplation des actions, il s'élèvera à celle des sciences pour en percevoir la beauté particulière. Alors, ayant déjà ses yeux sur une beauté plus ample, il ne sera plus désormais l'esclave vil et humble de l'affection servile d'un garçon, d'un homme ou d'une seule habitude de vie; mais, transporté sur la mer immense du beau et ravi d'admiration, il enfantera une multitude de beaux et de magnifiques discours, de hautes et d'abondantes pensées philosophiques, jusqu'à ce que son esprit, affermi et agrandi, parvienne à l'unique contemplation d'une science, la seule science du beau¹.

nous avilir. Par elles l'organisme de l'âme à l'aide duquel on aperçoit la vérité est aveuglé et souillé; elles ne sont utiles et bonnes que dans la mesure où elles se subordonnent aux sciences.

1. « Le beau, comme le bien, est la science qui élève l'âme de ce qui *naît* vers ce qui *est*. » *Resp.* liv IV, II, 12. Quand on s'est aperçu que la beauté qui réside dans un corps est la sœur de la beauté qui réside dans les autres, c'est qu'on a su ramener, dit FOUILLÉE, *op. cit.*, p. xx-xxi, « toutes ces beautés éparses à un seul et même type qui les contient en son unité: la beauté visible. Une fois pénétrée de cette pensée, l'âme déponille sa passion pour le beau de ce qu'elle avait d'exclusif, et admire la beauté des formes partout où elle brille à ses regards. Alors elle s'aperçoit que ce qui donne aux formes leur grâce, c'est



Efforce-toi, ô Socrate, de me donner ici toute l'attention que tu peux. Celui qu'on aura guidé, dans les mystères de l'amour, jusques au point où nous en sommes, jusqu'à la contemplation méthodique et exacte des beautés particulières¹ :

qu'elles expriment au sein de la matière les qualités de l'âme. N'est-ce pas la vie, le mouvement, la riche variété, et en même temps l'ordre et l'unité, que nous admirons dans les corps vivants? Et d'où viennent la vie et l'unité, sinon de l'âme, principe du mouvement et de l'harmonie? Elevez-vous donc de l'effet à la cause, et que votre affection s'attache, non à la beauté du corps, mais à celle de l'âme. Puis, reconnaissez de nouveau que toutes les belles âmes sont belles par la même beauté, et concevez un type universel de la beauté morale. Ce n'est pas tout, l'âme nous apparaît d'abord comme principe d'activité, et ce sont les belles actions qui excitent nos premières amours. Mais ensuite, sous l'action, n'apercevons-nous pas quelque chose de plus intime dont elle n'est que la manifestation extérieure? Une action noble et généreuse ne fait que traduire au dehors la noblesse et la générosité des sentiments. Passons donc de la sphère d'activité à celle du sentiment, qui lui est supérieure. Sommes-nous arrivés au terme de notre marche dialectique? Pas encore; car un sentiment n'est beau que par la pensée qui l'engendre... Montons donc plus haut, et des beaux sentiments passons dans la sphère des belles connaissances. Là est le domaine propre de toutes les sciences et de la philosophie qui seules peuvent satisfaire l'intelligence. Et pourtant ce n'est pas encore le dernier degré, selon Platon, de l'initiation dialectique.... il faut qu'un dernier élan unisse l'âme aimante à l'objet même de son amour, qui est la Beauté universelle et immuable, fin suprême de la pensée et du désir. La pensée la saisit en une intuition immédiate; l'amour la saisit dans une immédiate possession. »

1. « Ce qui caractérise chacune des étapes de cette ascension



celui-là, parvenu au suprême degré de son initiation, apercevra soudain une beauté d'une merveilleuse nature, celle-là même, ô Socrate, qui était auparavant la fin que désiraient tous ses efforts ; beauté éternelle, inérée, impérissable, exempte d'accroissement et de diminution ; beauté qui n'est point belle par ici et laide par là, belle dans un temps et non dans un autre, belle sous tel aspect et laide sous tel autre, belle en un lieu et laide ailleurs, belle pour les uns et laide pour les autres ; beauté qui ne se montre pas avec un visage, avec des mains ou avec quoi que ce soit de corporel ; beauté qui n'est pas tel verbe ou telle science,

vers le Beau, dit ROBIN, *op. cit.*, p. 184, « c'est l'aperception d'une essence commune à une multiplicité de choses. Nous voyons en même temps une même chose une et multiple jusqu'à l'Infini », jusqu'à la conception de ce qui est toujours identique à soi-même. On s'élève ainsi vers le Beau par l'amour comme dans la *République*, liv. VII, on s'élève par la dialectique jusqu'à l'idée du Bien. Sur les rapports qui existent entre la méthode érotique et la méthode dialectique, cf. ROBIN, *op. cit.*, p. 181-183 sq. Pour s'élever à l'aide de cette échelle dialectique dont le premier degré touche à la terre, et le dernier au ciel intelligible, l'amour doit suivre la même marche que suit l'intelligence. Si l'intelligence a besoin de points d'appui et s'élève de vérité en vérité jusqu'à la vérité suprême, l'amour, lui aussi, doit s'élever de beauté en beauté jusqu'au principe absolu, d'où toute beauté découle.



qui ne réside pas dans un autre être qu'elle-même, dans un animal, dans la terre, dans le ciel ou dans quelque autre chose que ce soit, mais qui reste par elle-même éternellement identique avec elle-même; beauté de laquelle participent toutes les autres beautés sans que leur apparition ou leur disparition lui apportent accroissement ou amoindrissement, et lui fasse subir la plus minime des modifications. Lorsque donc de ces beautés particulières on s'est élevé, par un amour régulier des jeunes gens¹, jusqu'à cette beauté parfaite que l'on commence à contempler, alors on a presque atteint l'épopée des mystères de l'amour. Effectivement, la vraie méthode pour s'initier soi-même à l'amour ou pour y être initié par un autre, c'est de com-

1. Cette expression, *par un amour régulier des jeunes gens*, veut surtout dire par l'amour de tout ce qui est mâle, puissant, héroïque et actif. Si l'amour des jeunes gens est supérieur à l'amour des femmes pour l'initiation platonicienne, c'est parce qu'il est plus susceptible de se dégager de la chair et plus apte à conduire jusqu'à l'intelligence. « La grande raison, dit RENOUVIER, *Manuel de phil. anc.*, II, 104, 2, qui fit préférer l'homme à la femme comme objet de l'amour platonique c'est que l'immatérialité de cet amour qui est tout idéal, quand il est ce qu'il doit être, c'est que le culte de la science qui en est le moyen, et la connaissance du bien et du beau qui en est la fin, ne permettent guère qu'il se développe qu'entre deux philosophes, l'un maître et l'autre disciple. »



mencèr par aimer les beautés d'ici-bas pour s'élever ensuite à l'amour de la Beauté suprême en franchissant, comme des échelons, tous les degrés de cette ascension ; en passant d'un seul beau corps à deux, de deux à tous les autres ; en allant des beaux corps aux belles activités, des belles activités aux belles sciences jusqu'à ce que des belles sciences on arrive à cette science qui n'est autre que la science même du beau, et que l'on parvienne à connaître enfin la beauté telle qu'elle est en soi¹. O mon cher Socrate, poursuit l'étrangère de Mantinée, si la vie vaut pour l'homme la peine d'être vécue, c'est du moment qu'il contemple la beauté absolue ! Si tu la vois, un jour, que te sembleront auprès d'elle l'or et les habits somptueux, ces beaux garçons et ces jeunes

1. « Ceux qui veulent s'élever, dit Plotin, aux connaissances et aux œuvres les plus divines, avec, suivant le proverbe, des bouches non initiées et des pieds non lavés, ceux-là mêmes ne feront que des pas imparfaits ; leurs efforts seront stériles et leurs sentiers pleins de ténèbres. C'est pourquoi celui qui croit à Platon et aux oracles doit toujours accomplir son ascension vers les choses meilleures en passant par celles qui sont le plus immédiatement proches de nous, et vers les choses les plus élevées en partant des plus terre à terre et en traversant les intermédiaires qui les séparent. » *En.*, V, page 101, tom. I, trad. Bouillet.



hommes dont la vue vous trouble, toi et tant d'autres aujourd'hui, à tel point que, pour considérer vos amants et vivre sans cesse avec eux, vous seriez prêts, si la chose était possible, à renoncer au manger et au boire, quittes à pouvoir seulement les admirer et converser avec eux. Que penserais-tu de celui à qui serait donné de contempler la beauté pure, simple, sans mélange, non celle que contaminent les chairs, les carnations humaines ou toute autre frivolité périssable, mais de se ravir en la Beauté absolue et divine ¹ ? Serait-ce, crois-tu, une des-

1. « Sachons donc remonter, écrit Plotin, vers le bien que toute âme désire... L'obtenir n'appartient qu'à ceux qui s'élèvent vers les choses supérieures, qui se détournent et se dépouillent des vêtements qui les enveloppaient ici-bas. C'est comme ceux qui entrent dans les sanctuaires des temples, qui se purifient, déposent les vêtements qu'ils avaient naguère et qui entrent nus jusqu'à ce qu'ils arrivent dans leur marche à voir Dieu seul à seul... Si donc on voyait cet être qui conduit tous les autres, qui se donne à eux tout en restant en lui-même et sans rien recevoir d'eux, confondu dans sa contemplation, jouissant de lui, rendu semblable à lui, de quelle beauté aurait-on encore besoin ? Cette beauté qui est belle par elle-même, cette beauté première rend ses amants beaux comme elle et les pénètre d'amour. Voilà le noble but, voilà le but suprême des âmes. Voilà le but qui appelle tous nos efforts pour que nous ne soyons pas privés de cet admirable spectacle qui rend bienheureux celui qui a cette vue bienheureuse, qui rend infortuné celui qui ne l'a pas. Ce n'est point être malheureux que de n'avoir ni puissance, ni domi-

tinée misérable pour un mortel que d'avoir les yeux fixés sur la Beauté, et de vivre en esprit dans la contemplation et dans la communion d'une telle perfection¹? Ne penses-tu pas dès lors

nation, ni royaume : c'est être malheureux que de n'avoir point cette seule chose dont la possession vaut mieux que l'empire et le gouvernement de la terre entière, de la mer, du ciel ; la seule chose qu'il faille voir et contempler, en dédaignant tout le reste... Fuyons donc vers notre chère patrie... Mais comment fuir ? Notre patrie c'est le lieu d'où nous sommes venus : c'est là qu'est notre père. Mais quel équipage devons-nous prendre ? Comment fuir ? Nos pieds ne feraient jamais le chemin... Ne prépare pas non plus l'attelage de tes coursiers ou quelque véhicule marin. Laisse de côté tous ces vains secours. N'y regarde pas. Mais, fermant les yeux, change la vue corporelle pour cette autre vue que tu peux éveiller en toi, que tout homme possède mais dont si peu savent se servir. » *En.*, I, liv. VI, apud BARTH. SAINT-HILAIRE, *De l'Ecole d'Alexandrie*, Paris, 1845, p. 192 sq.

1. « Quand l'âme obtient ce bonheur, dit PLOTIN, *En.*, VI, et que Dieu vient à elle, ou plutôt qu'il manifeste sa présence, parce que l'âme s'est détachée des autres choses présentes, qu'elle s'est embellie le plus possible, qu'elle est devenue semblable à lui par les moyens connus de ceux-là seuls qui sont initiés, elle le voit tout à coup apparaître en elle : plus d'intervalle, plus de dualité, tous deux ne font qu'un ; impossible de distinguer l'âme d'avec Dieu, tant qu'elle jouit de sa présence ; c'est l'intimité de cette union qu'imitent ici-bas ceux qui aiment et qui sont aimés en cherchant à se fondre en un seul être. Dans cet état, l'âme ne sent plus son corps ; elle ne sent plus si elle vit, si elle est homme, si elle est essence, être universel ou quoi que ce soit au monde ; car ce serait déchoir que considérer ces choses, et l'âme n'a pas alors le temps ni la volonté de s'en occuper : quand, après avoir cherché Dieu, elle se trouve en sa présence, elle



qu'il adviendra au seul qui perçoive le beau par l'organe auquel le beau soit perceptible, d'engendrer, non pas des simulacres de vertus, puisqu'il ne s'attache pas à des simulacres, mais des vertus véritables puisque c'est à la vérité qu'il s'attache ? Or c'est à celui qui enfante et qui nourrit la vertu véritable qu'il appartient d'être

s'élançer vers lui et le contempler au lieu de se contempler elle-même..... Quelle félicité alors est la sienne, c'est ce dont ceux qui ne l'ont pas goûtée peuvent juger jusqu'à un certain point par les amours terrestres, en voyant la joie qu'éprouve celui qui aime et qui obtient ce qu'il aime. » Trad. Bouillet.

1. « La Vérité, dit Platon, *Rsp.*, VI, 487, est le principe de tous les biens chez les hommes comme chez les dieux. » Cette Vérité est identique à la Beauté. Le mot ἀληθεία vérité, dit le *Cratyle*, veut dire ἀληθεύειν, course divine. La Vérité se confond donc avec le mouvement universel (Cf. Ch. LENORMANT, *op. cit.*, page 254). C'est l'amour qui nous unit au vrai en nous attachant au bien. Nous trouvons ici, à la fin du discours de Diotime, la confirmation évidente de ce que Platon ne nous a jamais dit qu'en termes très voilés, à savoir que le propre de l'amour est de nous lier au mouvement de la Vie et de nous rattacher à l'Intelligence de Celui qui, au dire de Jamblique (*De Myst.*, 4, VIII, 2), « demeure immobile dans la solitude de son éternelle unité ». En nous liant ainsi à l'Être, nous ne saurions contempler les vérités éternelles sans éprouver le désir de les vivre en les réalisant et en créant, selon notre puissance, des choses qui leur ressemblent. Ce n'est d'ailleurs que lorsque l'âme a donné naissance à la pensée et à la vérité qu'elle possède la connaissance, qu'elle vit véritablement et se développe. *Rsp.*, VI, 490 AB, 499 E.

chéri de Dieu, et d'être un jour immortel si l'immortalité est l'apanage de quelque homme¹.

Telles furent, ô mon cher Phèdre et vous tous qui m'écoutez, les paroles de Diotime. Elles m'ont persuadé et je m'efforce de persuader aux autres que, pour atteindre un si grand bien, la nature humaine ne saurait guère trouver un plus puissant auxiliaire qu'Eros. J'affirme donc qu'il est du devoir de tout homme de tenir Eros en honneur. Pour moi, je révère et j'honore

1. Dieu étant pour Platon la substance infinie dont les idées forment l'essence et manifestent la réalité suprême : les âmes, en tant qu'elles peuvent s'unir aux idées, participent à la substance divine qui est le bien absolu et la beauté, et deviennent impérissables car, dit la *République* 611 B-612 A, l'âme est immortelle en tant qu'elle aime par nature ce qui est immortel. « Nécessairement, dit Proclus, *In Parm.*, I, liv. II, p. 147, trad. Chaignet, celui qui est poussé vers l'Être en soi, vers l'Être éternellement être, doit avoir l'âme pleine de la Beauté et de la Bonté qui se trouvent là-haut. » « Il ne suffit pas à Platon, dit encore DENIS dans son *Histoire des théories et des idées morales dans l'antiquité*. Paris, 1856, I, p. 127, de comprendre ce qu'il y a de rationnel dans la nature de l'homme et dans celle de l'univers ; il aspire à la vision face à face du divin. L'amour n'est plus pour lui cette amitié qui doit unir les hommes par les liens de la vertu et des bienfaits : c'est la passion de l'Éternel, regret d'un monde meilleur et pressentiment de notre future immortalité. » Théon de Smyrne, *op. cit.*, p. 23, nous dit que le dernier et suprême degré de l'initiation est d'être *ami de Dieu* et « de jouir de la félicité qui consiste à vivre dans un commerce familier avec les dieux ». Cf. BOVET, *Le Dieu de Platon*.

éminemment les amours et j'excite ce zèle en autrui. Et maintenant j'ai célébré et je célébrerai toujours, dans la mesure de tous mes moyens, la toute-puissance et la mâle force d'Eros. Je te laisse libre, ô Phèdre, d'appeler ce discours un éloge d'Eros ; donne-lui sinon l'appellation qu'il te plaira.

Lorsque Socrate eut fini de parler, tous le félicitèrent, et Aristophane se disposait à demander explication sur une allusion que Socrate avait faite à son discours¹, quand, soudain, on entendit frapper de grands coups à la porte d'entrée du logis, s'élever un tumulte de gens en folie de plaisirs et le chant d'une aulétride².

— Esclaves, fit alors Agathon, allez voir qui est là. Si c'est de nos amis, faites entrer ; dites, sinon, que nous avons fini de boire et que déjà nous reposous.

1. « On a dit qu'aimer était rechercher la moitié de soi-même. »

2. L'expression grecque *ζωμῶσις* que nous traduisons par *gens en folie de plaisirs*, n'a pas d'équivalent en français. Le *ζῶμος* était une partie de plaisir où les invités, après une fête ou un festin, parcouraient les rues avec de la musique, des danses et des chants. Cf. LUCIEN, *Accus.*, 31 ; CLÉMENT D'ALEX., *Pædag.*, II, 4.



Peu après, nous entendîmes dans la cour la voix d'Alcibiade pris d'une grande ivresse¹, criant à tue-tête et demandant: « Où est Agathon? Qu'on me mène auprès d'Agathon! » D'aucuns de ses suivants et l'aulétride le prirent alors sous les bras pour le conduire en notre salle. La tête ceinte d'une épaisse couronne de lierre et de violettes et ornée de bandelettes multiples, Alcibiade s'arrêta sur le seuil de la porte et s'écria :

— Amis, je vous salue! Recevez-vous à boire un homme déjà tout à fait saoul, on faudra-t-il nous retirer après avoir couronné Agathon, car c'est là l'objet de notre venue? Je fus hier dans l'impossibilité de venir; mais me voici présentement avec des bandelettes sur la tête, pour les dénouer de ma tête et en ceindre la tête, s'il est permis de me redire, du plus sage et du plus beau des hommes. Moquez-vous donc de mon état d'ivresse. En dépit de vos moqueries, je sais très bien que ce que je dis est vrai. Mais,

1. Si Platon fait entrer au banquet des sages Alcibiade « pris d'une grande ivresse » c'est qu'il pense par ce moyen faire mieux accepter, pour le panégyrique et pour la réhabilitation de Socrate que va tenter Alcibiade, un récit scabreux et des détails intimes qu'on tolérerait difficilement dans la bouche d'un homme de sang-froid.



répondez-moi sur-le-champ : « Entrerai-je à ces conditions on n'entrera-je pas? Boirez-vous avec moi, oui ou non? »

Tous alors acclamèrent Alcibiade, le prièrent d'entrer et de se mettre à table, et Agathon lui-même l'invita¹. Soutenu par ses compagnons Alcibiade s'avança. Mais, tout occupé à délier ses bandelettes pour couronner Agathon, il ne vit point Socrate qu'il avait sous les yeux et il alla s'asseoir à côté d'Agathon entre Socrate et lui ; car, pour qu'il pût prendre place, Socrate s'était écarté quelque peu. Sitôt assis à son côté, Alcibiade embrassa Agathon et le ceignit de bandelettes.

— Esclaves, fit alors Agathon, déchaussez Alcibiade pour qu'il soit en tiers avec nous sur ce lit.

— Tout à fait bien, répartit Alcibiade ; mais quel est donc notre troisième buveur?

En même temps, se tournant, il aperçut Socrate ; et, bondissant à cette vue de son lit, s'écria :

1. « L'entrée d'Alcibiade, dit Ouvré, *op. cit.*, p. 419, avec son épaisse couronne de violettes et la joueuse de flûte qui le soutient est hautement scénique. » Cette arrivée subite est du plus haut intérêt dramatique, et prélude à l'un des plus beaux tableaux que l'antiquité nous ait laissé de son âme.



— O Héraclès ! Qu'est-ce donc ? Socrate même ! T'es-tu mis encore en embuscade ici pour soudain m'apparaître, selon ta coutume, aux endroits mêmes où je te crois le plus absent ? Qu'es-tu venu aujourd'hui faire ici ? Pourquoi occupes-tu cette place, et pourquoi, au lieu de te placer auprès d'Aristophane, à côté de quelque plaisant ou de quelque autre qui s'efforce de l'être, as-tu essayé de tous moyens pour obtenir de t'étendre auprès du plus beau de céans ?

— O Agathon, reprit alors Socrate, tâche de veiller à me défendre ! L'amour de cet homme n'est pas pour moi un léger embarras. Depuis le temps où il s'est pris à m'aimer, il ne m'est plus permis de regarder en face un beau garçon et de converser avec lui, sans que la jalousie et l'envie le portent à de monstrueux excès, à m'accabler d'injures et à s'abstenir à peine de porter sur moi les mains. Veille donc à ce qu'il ne se livre point à cette heure à un emportement de ce genre ; tâche de nous réconcilier ; ou bien protège-moi s'il en vient à la violence, car je redoute épouvantablement son penchant à l'amour et ses fureurs jalouses.

— Pas de réconciliation entre nous, repartit



Alcibiade. Je remets ma vengeance à plus tard. Quant au présent, rends-moi, Agathon, quelques-unes de tes bandelettes pour en ceindre l'admirable tête de cet homme. Je ne veux pas qu'il me reproche de ne point l'avoir couronné, lui dont les discours triomphent de tous les hommes, non pas une seule fois, comme tu triomphas avant-hier, mais en toute occasion.

Tout en parlant, Alcibiade détacha quelques bandelettes, les noua sur la tête de Socrate, puis se replaça sur son lit.

— Allons, amis, fit-il dès qu'il se fut replacé sur son lit, vous me semblez bien sobres. Je ne puis vous le permettre. Il faut boire, c'est convenu entre nous. Je me choisis moi-même roi du vin jusqu'à ce que tous vous ayez assez bu. Apporte-moi une large coupe, Agathon, si tu en possèdes quelqu'une. Mais non, je n'ai besoin de rien. Toi, esclave, apporte-moi ce vase à rafraîchir le vin.

Or ce vase contenait huit cotyles passées¹. Alcibiade le vida le premier, puis le faisant réemplir pour Socrate, il ajouta :

1. Ce vase à rafraîchir le vin, ψυκτήριον, avait donc une contenance d'un peu plus de deux litres.



— Croyez, ô mes amis, que ce n'est point un piège que je tends ici à Socrate, il boirait autant qu'on le voudrait ; et, en buvant ainsi, il ne serait jamais plus enivré qu'il ne l'est.

L'esclave remplit le vase et Socrate le but
Alors Eryximaque :

— Qu'allons-nous faire, ô Alcibiade ? fit-il. Allons-nous ainsi toujours boire sans parler et sans chanter entre nos coupes ? Boirons-nous véritablement comme des gens qui ont soif ?

— O Eryximaque, répondit Alcibiade, le meilleur fils du meilleur et du plus sage des pères, je te salue !

— Je te salue pareillement, reprit Eryximaque. Mais qu'allons-nous faire ?

— Ce que bon te semblera, car il faut t'obéir, puisque *un médecin vaut à lui seul plusieurs et divers hommes*¹. Ordonne ce qui t'agrée.

— Écoute alors, poursuivit Eryximaque. Avant ton arrivée, il nous avait plu de nous engager à tour de rôle, en allant de gauche à droite, à discourir le mieux que nous pourrions sur Eros et à faire son éloge. Nous avons tous parlé. Et,

1. *Iliade*, chant XI, v. 514.



puisque tu n'as rien dit bien qu'ayant bu, il est juste que tu prennes la parole à ton tour. Ton discours fini, tu prescriras à Socrate le sujet qu'il te plaira, Socrate en prescrira un autre à son voisin de droite, et ainsi de suite pour les autres.

— Tout ce que tu dis là, Eryximaque, est fort bien, fit alors Alcibiade. Mais vouloir qu'un homme ivre dispute d'éloquence avec des gens de sang-froid... la chance n'est pas égale. Crois-tu d'ailleurs, ô mon cher, tout ce que de ma jalousie Socrate a dit tantôt? Sais-tu que c'est tout le contraire de ce qu'il avança qui est vrai? Si je m'avise en sa présence de louer un autre que lui, que ce soit un homme ou un dieu, il ne pourra s'abstenir de porter la main sur moi.

— Commence ta louange sous de meilleurs augures! fit Socrate.

— Par Poséidon! repartit Alcibiade, ne t'y oppose pas, car je ne saurais célébrer aucun autre que toi en ta présence.

— Soit donc, reprit Eryximaque; fais nous, si bon te semble, l'éloge de Socrate.

— Que dis-tu, ô Eryximaque? répondit Alcibiade. Comment entends-tu cet éloge? Va-t-il fal-



loir me jeter sur cet homme et me venger devant vous ?

— O toi, Alcibiadé, interrompit Socrate, qu'as-tu donc en l'esprit ? Comptes-tu me louer en me couvrant des plus plaisants ridicules ? Que veux-tu faire ?

— Dire la vérité. Vois si tu veux y consentir ?

— Pour la vérité, mais je ne fais pas que permettre, j'exige que tu la dises !

— Je n'y manquerai pas, reprit Alcibiade. Voici cependant ce qu'il te faudra faire. Si je ne dis point la vérité, interromps-moi si tu veux et ne crains pas de relever mes erreurs, car je ne dirai sciemment aucun mensonge. Si pourtant mes souvenirs brouillent un peu les faits que je vais raconter, ne t'en étonne pas. Dans l'état où je suis, il ne m'est guère facile de rendre un compte ingénieux et suivi de tes étrangetés.

Discours d'Alcibiade¹.

Pour célébrer Soerate, ô mes amis, j'aurai recours à des comparaisons. Socrate croira

1. Dans ce discours d'Alcibiade, Platon va se souvenir, comme l'écrit A. Couat dans son beau livre *Aristophane et l'ancienne comédie attique*, Paris, 1902, p. 311, que « la comé-



peut-être que je veux plaisanter ; mais ces comparaisons auront la vérité et non la plaisanterie pour objet. Je dis d'abord que cet homme ressemble tout à fait à ces Silènes placés dans les ateliers des sculpteurs et représentés par eux avec la syrinx et la flûte ; si vous ouvrez les deux parties dont ces Silènes se composent, vous y trouvez, cachées à l'intérieur, les statues des dieux¹. Je dis ensuite qu'il ressemble

die des *Nuées* a commencé le procès de Socrate, que c'est Aristophane et non Mélittus ou Anytus, qui a rédigé l'acte d'accusation, et qu'il a semé le germe qui devait fructifier plus tard ». Alcibiade va célébrer l'éloge non d'Eros, mais de Socrate qui est devenu par l'amour l'amant parfait de la Beauté. « L'éloge de l'amour, dit BROCHARD, *op. cit.*, p. 85, devient l'éloge de Socrate parce que Socrate est un vrai philosophe et que l'amour digne de ce nom ne va pas sans la philosophie. L'éloge de Socrate devient à son tour une apologie ; et cette apologie est directement dirigée contre Aristophane. » Pour défendre son maître, Platon se sert avec une élégance suprême, des mêmes armes qu'avait employées Aristophane pour l'accuser. Il veut venger Socrate en le faisant connaître et en montrant qu'il possède dans la réalité toutes les qualités que Diotime a attribuées à Eros. Ce panégyrique répond donc à un double but : opposer le vrai portrait de Socrate à la charge ignorante qu'en avait faite Aristophane, répondre aux *Nuées*, et confirmer en même temps par un exemple la valeur morale incomparable de l'enseignement socratique. Cf. BROCHARD, *op. cit.*, p. 85-94 ; L. ROBIN, *op. cit.*, p. 194-197 ; G. DANTU, *op. cit.*, p. 34-55.

1. Voici ce que Fabre d'Olivet rapporte au sujet de ces figures symboliques de Satyres et de Silènes que les initiés rapportaient d'Eleusis et auxquelles Alcibiade fait ici allusion :



tout spécialement au satyre Marsyas¹. Que tu présentes, ô Socrate, un aspect extérieur pareil à celui de ces Silènes, tu ne pourrais en douter! Quant aux autres ressemblances, je vais te les donner ; écoute. N'est-tu pas un railleur effronté? Si tu nies, je produirai des témoins. N'est-tu pas un joueur de flûte? Oui certes, et un aulète beaucoup plus surprenant que Mar-

« Les initiés faisaient usage de petites figures de Satyres et de Silènes que l'on rapportait d'Eleusis. A les voir par le dehors, il n'y avait rien de plus ridicule et de plus grotesque, tandis qu'en les ouvrant on y trouvait réunies toutes les divinités de l'Olympe. » *Langue hébraïque restituée*, tome I, page 5. Sur le parallèle de Socrate et des Silènes, cf. XEN. *Symp.*, IV, 9; V, 6. Platon, en comparant Socrate aux Silènes, pense à l'intérieur de celui qu'ont tant raillé les faiseurs de comédie athéniens. Mais il ajoute que, sous une enveloppe grotesque, respiro et vit l'âme la plus divine.

1. Marsyas fut un célèbre joueur de flûte phrygien. Il sut, croit-on, rassembler dans une flûte tous les sons qui se trouvaient partagés entre les différents tuyaux du chaluméon. Il fut écorché vif par Apollon pour avoir voulu lui disputer le prix de la musique. Dans l'âme de Socrate, comme dans les pipeaux de Marsyas, se trouvent réunis tous les sons capables de toutes les harmonies que l'univers exprime. Socrate sait donc se *lier* à tout ce qui l'entoure. Mais il sait aussi, tel Marsyas avec sa flûte, éveiller en autrui les harmonies qui sont en lui. Tout au long de son discours, Alcibiade représente Socrate comme le type parfait de l'amant de la beauté ou de l'homme étroitement et toujours attaché à la contemplation de la suprême beauté que manifeste, en tout temps et en tout lieu, la splendeur constante de tout ce qui paraît.



syas. Celui-ci charmait les hommes par les mélodies que sa bouche puissante tirait de ses roseaux, et autant en fait aujourd'hui celui qui exécute les airs de flûte que composa ce Satyre, car je prétends que ceux que jouait Olympos¹ lui furent enseignés par Marsyas. Que ce soit donc un bon joueur de flûte ou une méchante aulétride qui répète ces airs, ils ont seuls, parce qu'ils sont divins, la vertu de rendre inspirés et de manifester tous ceux qui ont besoin des initiations et des dieux. Et la seule différence qu'il y ait entre Marsyas et toi, ô Socrate, c'est que sans instrument, par de simples paroles, tu nous produis les mêmes effets. Qu'un autre parle, fût-il même très habile orateur, son discours ne nous intéresse pour ainsi dire en rien. Mais que nous t'écoutions parler ou que nous entendions un autre, si méchant discoureur qu'il soit, redire tes paroles : hommes, femmes, adolescents, nous sommes tous saisis et transportés.

1. Olympos était un célèbre joueur de flûte phrygien qui composa pour les dieux plusieurs nomes ou cantiques dont les Grecs, au temps même de Plutarque, se servaient encore dans leur culte. Cf. PLUTARQ., *Mus.*, XIII; ARISTOTE, *Polit.*, VII, 5; PLATON, *Minos* 318 B; *Leg.*, III, 677 E.



Pour moi, chers amis, si je ne craignais de vous sembler soigneusement ivre, je vous attesterai par serment tout ce que ses discours m'ont fait et me font encore actuellement éprouver. Quand je l'entends, mon cœur bondit avec plus de fureur que celui des corybantes¹ ; ses paroles font déborder mes larmes, et je vois la multitude des auditeurs éprouver les mêmes émotions. En écoutant Périclès et tous nos grands orateurs, je les ai trouvés, certes, bien éloquents. Jamais pourtant ils ne m'ont fait subir quoi que ce fût de pareil. Jamais par eux mon âme n'a été troublée, et jamais elle ne s'est sentie comme indignée de vivre en servitude. Mais, en écoutant ce Marsyas, maintes fois la vie que je mène m'a paru intolérable².

1. Sur les Corybantes, prêtres de Cybèle, la grande déesse de la nature sauvage, cf. GRAILLOT, *Le culte de Cybèle*, Paris, 1912; TOUTAIN, *Les cultes païens dans l'empire romain*, I, II, 1905-1911; AL. LOISY, *op. cit.*, p. 85-122.

2. Cornélius Népos nous trace ce portrait d'Alcibiade : « Il semble que la nature avait dans cet homme éprouvé ce qu'elle pouvait faire. Il est constant, en effet, au dire de tous ceux qui ont parlé de lui, que nul n'alla jamais si loin, ni dans le bien ni dans le mal. Enfant de la plus illustre cité et fils de la plus noble famille, il était de beaucoup le plus beau de tous les hommes de son temps. Doué de toutes les aptitudes et toujours plein de projets, il fut, et sur terre et sur mer, un très grand capitaine. Parleur éloquent, il comptait parmi les premiers ora-



Et ces sentiments, ô Socrate, tu ne saurais les démentir, car je sens que si je devais en ce moment te prêter encore oreille, je ne résisterais point à tes paroles et j'éprouverais ces mêmes troubles¹.

Cet homme m'oblige à reconnaître qu'il me manque bien des choses, et que je me néglige pour m'occuper des affaires des Athéniens. Contraint et forcé, pour ne point vieillir en me tenant assis à ses côtés, je m'éloigne de lui en me bouchant les oreilles comme pour échapper

teurs et il avait une telle séduction de physionomie et de verbe que nul ne pouvait lutter d'éloquence avec lui. Ensuite, lorsque l'occasion le réclamait, il savait être laborieux, patient, libéral, splendide non moins dans sa vie publique que dans sa vie privée, affable, caressant et d'une adresse tout à fait insidieuse à se plier aux circonstances. Le même homme, dès qu'il se relâchait, dès qu'aucune nécessité ne le poussait à manifester sa force d'âme, devenait luxurieux, dissolu, libidineux et intempérant. Et chacun s'étonnait de voir dans un seul homme un tel contraste et deux natures si dissemblablement opposées. » « Ineunte adolescentia, ajoute-t-il, amatus est a multis, more Græcorum... Postquam robustior est factus, non minus multos amavit; in quorum amore, quoad licitum est, odiosa multa delicate jocosque fecit. » *Vie d'Alcibiade*.

1. Le trouble que ressent Alcibiade à la vue de Socrate est de la même nature que celui que, dans le *Phèdre*, l'amant éprouve en présence de l'aimé. C'est pour se rendre meilleur que l'amant tressaille auprès de son aimé et qu'il subit son impérieux pouvoir. Cf. *Phèdre*, pages 111-114 de notre traduction, Paris, Payot, 1922.



aux Sirènes¹. Au près de ce seul homme, j'ai éprouvé un sentiment dont on me croirait incapable : la honte². Oui, au près de ce seul homme, il m'arrive de rougir. Je sens, lorsqu'il me parle, que je ne puis rien opposer aux avis qu'il me donne ; et toutefois, après l'avoir quitté, je cède encore aux faveurs de la foule. Je le fuis donc et l'évite ; mais, lorsque je le revois, je rougis de mes promesses. Souvent je le verrais volontiers disparaître du nombre même des hommes. Et cependant, si chose pareille arrivait, je sais bien que je serais de beaucoup plus malheureux encore. Aussi je ne sais pas comment me comporter vis-à-vis de cet homme.

Telles sont les impressions qu'exercent, sur moi et sur bien d'autres, les airs de flûte de ce Satyre. Apprenez donc de moi-même combien Socrate est semblable à ce que je l'ai comparé, et combien est prodigieuse la puissance qu'il détient. Soyez certains qu'aucun de vous ne le

1. Cf. *Odyssée*, chant XII, vers 47 et sq.

2. « La plus belle des craintes, cette crainte divine que nous avons appelée du nom de honte et de pudeur. » *Lois*, II, 666 B. Dans tout ce passage du discours, dit ROBIN, *op. cit.*, p. 60, « tout tend à montrer dans Alcibiade le disciple indocile et par suite à dégager la responsabilité de Socrate ».



eonnaît. Mais, puisque je l'ai pris à tâche, je vous le montrerai. Jetez les yeux sur la passion que Soerate témoigne aux beaux garçons ; voyez comme il s'attarde continuellement avec eux, et à quel point il en est captivé ; voyez d'autre part, il le paraît du moins, comme il ignore tout et semble ne rien savoir, et dites-moi si toutes ces attitudes ne sont pas celles des Silènes ? Tout à fait certes. Son extérieur revêt l'apparence que leur donne la statuaire, mais si vous ouvrez son intérieur, quelle magnifique sagesse, ehers convives, n'y trouvez-vous pas enfermée ? Sachez que la beauté du corps lui est indifférente et qu'il la méprise à un degré que vous ne soupçonneriez jamais. Il ne fait aucun cas non plus de la richesse, ni d'aucuns de tous ces autres avantages que le vulgaire jalouse. N'attachant aucune valeur à tous ces biens et nous considérant nous-mêmes comme rien, il passe sa vie entière à railler et à persifler tous les hommes. Mais, lorsqu'il vient à s'ouvrir et à parler sérieusement, je ne sais si d'autres ont vu les beautés intérieures qu'il recèle au dedans de lui-même ; je les ai vues, moi, et je les ai trouvées si divines, si précieuses, si souverainement belles et si prestigieuses que



j'ai toujours été spontanément prêt à exécuter toutes les volontés de Socrate. M'imaginant qu'il en voulait à la fleur de ma jeunesse, je crus avoir en ce désir une bonne aubaine et une bonne fortune étonnantes ; car, au prix de mes faveurs, j'espérais bien que Socrate m'enseignerait son savoir, et j'étais d'ailleurs très fier d'une jeunesse qui me semblait d'un éclat merveilleux¹. Dans cette pensée, renonçant à l'usage où j'étais de ne point me trouver sans acolyte auprès de lui, je pris le parti de renvoyer ce compagnon pour ne rester plus que seul à seul avec lui. Il faut ici que je vous dise toute la vérité. Soyez donc attentifs et toi, Socrate, reprends-moi si je mens. Je me trouvais donc, ô mes amis, seul à seul avec cet homme, et je crus qu'il ne tarderait pas à me redire tout ce que la solitude inspire aux amants de dire à leurs aimés, et par avance je me réjouissais. Il n'arriva rien de tout ce que j'attendais ; Socrate passa toute la journée à m'entretenir selon son habitude, puis il se retira. Après cet échec, je l'engageai à s'exercer avec moi au gymnase, et je luttais avec lui pensant alors faire

1. « Alcibiade, dit Elie, était le plus beau de tous les Grecs. »
Var. Hist., IV, 12, 14. Cf. H. HOUSSAYE, *Vie d'Alcibiade*.



aboutir mes vœux. Sans nul témoin il s'exerça et il lutta fréquemment avec moi. Mais, qu'est-il besoin de le dire ? je ne fus pas plus avancé. N'arrivant à rien par cette voie, je résolus de faire violence à cet homme, de ne point faiblir dans ce que j'avais entrepris et de connaître enfin ce qu'il en serait de mes avances. Tout comme les amants qui se proposent de séduire leurs aimés, je l'invitai à souper. Il refusa d'abord. Mais, avec le temps, il finit néanmoins par céder. Lorsqu'il accepta pour la première fois, il voulut se retirer sitôt la fin du repas, et la honte alors m'empêcha de le retenir. Une autre fois, je lui tendis un nouveau piège. Lorsque nous eûmes soupé, je l'entretins sans répit jusque fort avant dans la nuit ; et, quand il voulut ensuite s'en aller, je prétextai qu'il était tard pour le contraindre à rester. Il se coucha donc sur un lit proche du mien, sur celui-là même où il avait soupé, et personne autre que nous deux ne reposait dans l'appartement où nous étions.

Jusqu'ici mon discours est correct et il peut être dit devant qui que ce soit. Pour ce qui suit vous ne l'entendriez pas de ma bouche si d'abord le vin, avec ou sans l'enfance, ne disait



pas la vérité¹, et si d'autre part cacher un magnifique trait de Soerate, après avoir entrepris son éloge, ne me semblait inique. Je suis d'ailleurs dans un état d'âme semblable à celui de ceux qui ont été mordus par une vipère. Ils ne veulent, dit-on, parler de leur accident à personne, si ce n'est à ceux qui en ont été victimes, comme étant les seuls à même de concevoir et d'excuser tout ce qu'ils ont osé dire ou faire sous le coup de leurs douleurs. Et moi, qui suis mordu par quelque chose de plus affligeant et à l'endroit le plus affligeable, qu'on le nomme cœur, âme ou de quelque nom que l'on veuille : moi qui suis blessé et mordu par les discours de la philosophie, qui, plus cruels que la morsure des vipères, rendent capables de tout dire et de tout faire l'âme intelligente et jeune qu'ils atteignent ; voyant d'ailleurs Phèdre, Agathon, Eryximaque, Pausanias, Aristodème, Aristophane, sans parler de Soerate et des autres, tous atteints de délire et de fureur pour la philosophie, je n'hésite pas à parachever devant vous mon récit, car tous vous pardonneront et mes actes d'alors et mes

1. Allusion au proverbe *Le vin et les enfants disent la vérité* Cf. *Plautus, Lexiq.*, p. 125, ou à cet autre : *le vin est vérité.*



direz d'aujourd'hui. Quant à vous, esclaves et autres hommes qui pouvez être profanes et incultes, roulez sur vos oreilles les portes les plus lourdes¹.

Lorsque donc la lampe fut éteinte et les esclaves partis, il me sembla qu'il ne fallait plus tergiverser avec Socrate, mais lui exprimer ouvertement ma pensée. Je lui dis donc en le poussant :

— Socrate, dors-tu ?

— Pas encore, répondit-il.

-- Sais-tu ce que je pense ?

— Quoi donc exactement ?

— Je pense, repris-je, que tu es l'unique amant digne de moi et que tu parais hésiter à te le rappeler à cette heure. Pour moi, je me trouverais tout à fait sot si je refusais de te complaire en ceci comme en toute autre chose où tu pourrais avoir besoin de ma fortune ou de mes amis. Je n'ai rien tant à cœur que le désir de me perfectionner. Et, pour atteindre ce but,

1. Dans le début de quelques poésies orphiques, on demande que les *portes soient fermées aux profanes*. « Je parlerai, dit Orphée, pour ceux qui ont le droit d'entendre ; profanes, mettez des portes à vos oreilles. » Voyez HERMANN, *Frag. Orph.*, p. 441, 447, 456.



je n'espère posséder nulle part un auxiliaire aussi puissant que toi. En me refusant à un homme tel que toi, j'aurais de beaucoup plus honte d'encourir le blâme des sages que celui des insensés et du vulgaire en m'accordant tout entier.

Ces paroles entendues, Socrate me répondit avec toute l'ironie et toute la vivacité qui lui sont habituelles.

— O cher Alcibiade, tu cours véritablement la chance de ne point passer pour malhabile, si tout ce que tu dis à mon sujet est vrai et si j'ai réellement la puissance de te rendre meilleur. Pour qu'il en soit ainsi, il faut que tu aies découvert en moi une beauté merveilleuse et infiniment supérieure à la beauté de ta jeunesse. Si telle considération te porte à vouloir t'unir à moi et à échanger beauté contre beauté, tu n'entends pas retirer de ce marché les plus petits avantages ; mais, au lieu de l'apparence, tu veux la réalité du beau et, pour de l'or, tu veux vraiment échanger du cuivre¹. Mais, ô très

1. Locution proverbiale faisant allusion à l'échange des armes entre Diomède et Glaucôn. Cf. *Iliade*, VI, 236. « Alors Zeus, fils de Cronos, ôta la raison à Glaucos ; car il échangea avec Dio-



cher, réfléchis avec plus d'attention pour que tu ne puisses point te méprendre sur le rien que je vaux. Les yeux de l'esprit ne commencent à voir aigu que lorsque le tranchant des yeux du corps se prend à s'émousser¹, et tu es encore très loin de ce moment.

— Tels sont pourtant mes sentiments, répondis-je, et je ne t'ai point parlé autrement que je ne pense. A toi donc de vouloir ce qui te paraîtra le meilleur et pour toi et pour moi.

— C'est bien parlé, repartit-il. Nous nous concerterons plus tard pour savoir ce que nous aurons à faire pour tenir, à cet égard et aux autres, la conduite qui nous semblera la meilleure à tous deux.

Après avoir échangé ces propos, je le crus percé du trait que je lui avais lancé. Me levant alors, sans lui donner le temps de proférer un mot, revêtu de ce même habillement, car c'était en hiver, je fus m'étendre sous le misérable manteau² de cet homme, eulacer de mes bras

mède son armure, de l'or pour de l'airain, le prix d'une hécatombe pour celui de neuf bœufs. »

1. « Lorsque la fleur du corps est flétrie, dit Proclus, la beauté de l'âme resplendit. » *In Prim. Alcib.*, V, II, p. 125, édit. Cousin.

2. En grec *τρίγων*, exactement manteau court, usé et rapé dont se couvraient les Spartiates.

cet être vraiment merveilleux et divin, et coucher auprès de lui la nuit entière. Et cette tentative, ô Socrate, tu ne pourrais la démentir. Après de telles avances cet homme n'eut que du dédain, du mépris et des railleries pour ma jeune beauté. Et pourtant je la croyais de quelque prix, ô mes juges ! Oui, soyez juges de l'insolence de Socrate et sachez, par les dieux et par les déesses, que je me levai d'auprès de Socrate tel que si j'eusse dormi avec un père ou avec un frère plus âgé¹.

Dès lors, vous concevrez quels durent être mes sentiments vis-à-vis de Socrate. D'un côté, je me voyais méprisé ; de l'autre, j'admirais sa

1. Xénophon dans ses *Mem.*, I, 21, dit de Socrate qu'il était τῶν ἀνθρώπων ἐγκρατέστατον, *le plus continent de tous les hommes*. Cf. VAL. MAX., *Diss.*, XXV, XXVI et XXVIII ; CORNEL. NEPOS, *Alcib.*, II ; QUINTIL., *Instit.*, VIII, 4, 23.

« De toutes les accusations portées contre Socrate, dit BROCHARD, *op. cit.*, p. 91, aucune n'était plus grave et n'avait fait plus d'impression sur ses juges que celle de corrompre la jeunesse. C'est à celle-là qu'il fallait répondre et c'est aussi sur ce point que porte l'effort principal de Platon. » Montrer, au point central du panégyrique, que Socrate est un parfait initié à l'amour, qu'il dépasse l'amour charnel, qu'il n'utilise l'attrait de la beauté physique que pour s'élever *plus haut* et magnifier l'empire de l'intelligence sur les sens, tel est le but qui paraît s'être proposé Platon en nous faisant raconter, par Alcibiade lui-même, ses infructueuses tentatives. Cf. ROBIN, *op. cit.*, p. 194-197.



nature, sa tempérance, sa force d'âme et je pensais que j'avais rencontré en cet homme une sagesse et un empire sur soi-même que jamais jè ne rencontrerais chez un autre. Avec de telles pensées, je ne pouvais ni m'irriter contre lui, ni m'arracher à sa fréquentation, ni trouver moyen de le séduire. Je savais qu'il était de beaucoup plus invulnérable à l'argent que ne l'était de toutes parts au fer l'invulnérable Ajax, et le seul attrait par quoi j'avais cru le saisir n'avait rien pu sur lui¹. Je ne savais que faire et j'errais çà et là, plus asservi à cet homme qu'aucun esclave ne le fut jamais à personne. Tels étaient avec lui mes rapports lorsque peu après, nous dûmes faire ensemble l'expédition de Potidée², et nous y rencontrer comme compagnons de table. Là tout d'abord, dans la résistance aux fatigues, il l'emportait non seulement sur moi, mais sur tous les autres. Lorsque,

1. Sur le refus que fit Socrate des présents d'Alcibiade, cf. ELIEN, *Var. Hist.*, IX, 29, Et sur Ajax, PALEPHAT, *De Incredul.*, XII.

2. Potidée est une ville de Macédoine dont la révolte contre les Athéniens, en 432, fut une des causes immédiates de la guerre du Péloponèse. Elle fut reprise par les Athéniens en 430 après un siège de plus de deux ans. Cf. THUCYD., *passim*; *Apol. Socrat.* 28 E; *Charmide* 153 AG; PLUTARQUE, *Vie d'Alcibiade*.



les communications coupées, il nous arrivait, comme il arrive en campagne, de manquer de nourriture, les autres n'étaient rien auprès de lui pour endurer courageusement la faim. Étions-nous dans l'abondance ? il était encore unique par sa manière d'en jouir. Sans aimer à boire, il prévalait sur tous s'il y était contraint ; et, ce qu'il y a de plus surprenant, c'est que nul homme au monde n'a jamais vu Socrate ivre. De ce fait, vous aurez, je crois, la confirmation très prochaine¹. Quant à l'endurance avec laquelle il supportait la rigueur des hivers, car dans ce pays-là les hivers sont terribles, elle tenait du prodige. Au moment des plus fortes gelées, alors que nul des guerriers n'osait sortir ou ne sortait qu'extrêmement vêtu, bien laceté et les pieds enveloppés de fentes et de peaux d'agneau, lui sortait avec eux couvert du même manteau qu'il portait avant de partir, marchait pieds nus sur la glace plus aisément que ceux qui étaient bien chaussés, et tout cela avec tant d'assurance que les soldats, croyant qu'il voulait les braver, le regardaient d'un mau-

1. « Les plus sages, dit Omar Kayyam, sont ceux-là qui s'enivrent sans vin. »



vais œil. Tel fut Socrate à Potidée¹. *Mais voici encore ce que fit et supporta cet homme courageux*². Ce fut pendant la même expédition et le fait vaut d'être rapporté³. Se prenant un jour à penser, on l'aperçut debout, dès l'aurore, réfléchissant à son sujet. Comme il ne trouvait point ce qu'il cherchait, il ne bougea pas, mais il per-

1. Socrate, ce parfait amant de l'omniprésente Beauté, ne fut pas seul à jouir de cette joyeuse et sereine adaptation à toute forme de vie que départ, à ceux qui vivent en elle, la contemplation habituelle du beau. Alcibiade eut aussi le don d'adaptation constante. Voici, au dire de Cornélius Népos, ce que Théopompe et Timéo écrivent de l'élève de Socrate : « Né dans Athènes, la plus belle des cités, il surpassa tous les Athéniens par la splendeur et par l'éclat de sa vie. Après qu'il eut été banni de sa ville natale, il vint à Thèbes et se ploya si bien aux goûts des Thébains quo, pour l'activité et la vigueur du corps, nul d'entre eux n'allait de pair avec lui; on sait pourtant que les Béotiens tiennent plus à la force du corps qu'à la finesse de l'esprit. A Lacédémone, la première vertu était l'endurance. Il fut là si dur à lui-même qu'il éclipsa par son austérité, son vivre et son habillement tous les Lacédémoniens. Chez les Thraces qui étaient des hommes adonnés au vin et à Vénus, il se montra en ces deux choses supérieur à eux tous. Quand il parvint en Perse là où on n'estimait rien tant quo d'être un intrépide chasseur et de vivre dans la magnificence, il imita tellement ces mœurs qu'il s'acquit l'admiration des propres Perses. Cette souplesse de naturo faisait quo, dans quelque pays qu'il se trouvât, il était toujours le premier et devenait toujours le plus aimé. »

2. Vers 242 du chant IV de *l'Odyssee*. C'est Hélène qui parle ainsi d'Ulysses.

3. Cf. AULU-GELLE, *Nuits attiques*, II, 1.



sista à être immobile en sa méditation. Il était déjà midi, et les soldats l'observaient et se disaient avec étonnement les uns aux autres que Socrate était là, debout, scrutant sa pensée depuis la pointe du jour. Quand vint le soir, quelques Ioniens, ayant achevé leur service et terminé leur repas, apportèrent leurs lits de camp aux abords de l'endroit où se trouvait Socrate afin de dormir en plein air, car on était alors en été, et d'observer aussi s'il passerait la nuit dans la même attitude. Effectivement, il se tint là, debout, jusqu'à ce que vint l'aurore et que le soleil se levât. Alors, après avoir adoré le soleil, il s'en alla¹.

Voulez-vous savoir, après ceci, comment Socrate se comportait dans les combats ? C'est encore une justice qu'il faut ici lui rendre. Dans cette bataille, à propos de laquelle les stratèges m'accordèrent les honneurs de la bravoure, je ne dus mon salut qu'à cet homme qui, me voyant blessé, ne voulut point m'aban-

1. Platon, dans ce portrait si vivant de Socrate, ne conteste aucune bizarrerie du caractère de son maître. Au début du *Banquet*, il nous le montre s'arrêtant dans un vestibule avant d'entrer chez Agathon. Mais, si Socrate s'isole, c'est pour s'attacher à la vérité, et pour toujours mieux la poursuivre et la saisir dès qu'elle se montre ou s'approche.



donner sans avoir tiré mes armes et moi du péril¹. Et j'adjurai alors les stratèges, ô Socrate, de t'accorder les honneurs de la bravoure; c'est là aussi un fait que tu ne pourras contester ni accuser de mensonge. Mais lorsque, par égard pour mon rang, les stratèges voulurent m'accorder ces honneurs, tu te montras plus empressé qu'eux à vouloir que je fusse glorifié à ta place. Elle mérite encore d'être admirée, ô mes amis, la conduite qu'eut Socrate quand notre armée battit en retraite, après sa défaite à Délium². Je m'y trouvais en cavalier et lui en qualité d'hoplite³. Tous nos soldats s'étaient dispersés et Socrate se retirait avec Lachès⁴. Ayant fait par hasard leur rencontre, dès que je les vis, je les exhortai au courage et leur promis de ne point les délaissier. C'est alors que me fut offerte une plus belle occasion qu'à Potidée de contempler Socrate; car, me trouvant à cheval, j'avais moins à craindre pour moi-même. Je me rendis compte, d'abord, de

1. Cf. PLUTARQUE, *Vie d'Alcibiade*, 195 A.

2. Délium est une ville de Béotie où, en 424, furent défaits les Athéniens. Cf. THUCYD., 69, sq.

3. *L'hoplite* est un fantassin pesamment armé.

4. Général Athénien. Cf. THUCYDIDE; STRABON, IX, 618 B; CICÉRON, *De Divina.*, I, 54.

combien il surpassait Lachès dans la possession de soi-même. Je remarquai ensuite que sa démarche était là-bas telle qu'elle est ici, et qu'il marchait, pour me servir de tes propres paroles, ô Aristophane, *l'allure hautaine et le regard mouvant*¹. Avec la même impassibilité, il toisait des yeux amis ou ennemis, et il était visible, de partout et de très loin, qu'on ne s'en prendrait point à un tel homme sans qu'il fût en état de vigoureusement se défendre. Grâce à cette contenance, son compagnon et lui se retirèrent en toute sécurité. A la guerre, en effet, on ne s'attaque pas d'ordinaire à ceux qui montrent de telles dispositions, mais on poursuit plutôt les effarés qui précipitent leur fuite.

Je pourrais ajouter à la louange de Socrate un grand nombre d'autres faits tout aussi admirables. Cependant on trouverait peut-être, chez d'autres hommes, de semblables habitudes de courage à relater. Mais ce qui rend Socrate digne de toute admiration, c'est qu'on ne saurait trouver, ni chez les anciens ni chez nos

1. Cette expression : *l'allure hautaine et le regard mouvant* est tirée du chœur des *Nuées* d'Aristophane, vers 361. Dans le *Phèdre* 117 B, Platon dit de Socrate : *ταυρηδὸν ὑποβλέπειν*, qu'il regarde à la façon d'un taureau.



contemporains, homme qui lui ressemblât. On pourrait comparer Brasidas¹ ou tel autre à Achille, Périclès à Nestor et à Anténor, et bien d'autres personnages feraient encore entre eux le sujet de rapprochements pareils. Mais, on aurait beau chercher chez les anciens et chez les modernes, on ne trouverait personne qui supportât d'être rapproché de cet homme, de ses discours, de son étrangeté ; à moins qu'on ne compare, comme je l'ai fait, non pas aux hommes, mais aux Satyres et aux Silènes, Soerate et ses discours.

Je dis ses discours, car j'ai oublié de dire en son lieu qu'eux aussi ressemblent exactement aux Silènes qui s'ouvrent. Quand on se met à l'écouter, il paraît de prime abord ne débiter que choses absolument grotesques. Extérieurement ses mots et ses phrases revêtent la peau d'un insolent Satyre. Il ne parle que d'ânes bâtés, de chaudronniers, de cordonniers et de tanneurs ; il a l'air d'employer toujours les mêmes termes pour signifier toujours les mêmes choses, et il n'est pas d'ignorant ni de sot qui

1. Brasidas est le Spartiate le plus héroïque de la première partie de la guerre du Péloponèse. Il fut tué à Amphipolis. Cf. THUCYD., II, 25, 93 ; V, 6.



ne soit tenté de rire en l'écoutant parler. Mais, qu'on ouvre ses discours, qu'on en voie l'intérieur, on trouvera d'abord qu'eux seuls sont pleins d'intelligence au dedans ; on reconnaîtra ensuite qu'ils sont les plus divins, qu'ils renferment les plus nobles images de la vertu, qu'ils embrassent les plus nombreuses variétés de sujets, et qu'ils s'attachent surtout à tout ce que doit avoir sous les yeux quiconque veut être beau et bon.

Tel est, ô mes amis, ce dont je loue Socrate et ce dont je le blâme, car j'ai joint à mon éloge l'exposé des outrages qu'il m'a faits. Et ce n'est pas moi seul qu'il a ainsi traité : c'est Charmide, fils de Glaucon, c'est Euthydème, fils de Dioclès¹, et une foule d'autres qu'il a déçus en feignant de vouloir jouer auprès d'eux le rôle

1. Sur Charmide, fils de Glaucon, cf. *Charmide* 154 sq., 157 sq.; XEN., *Symp.*, III, 9; IV, 29; *Mem.*, III, 7. Sur Euthydème, différent de l'Euthydème du dialogue, cf. XEN., *Mem.*, IV, 2, 40. L'amour de Socrate, conformément aux paroles de Diotime, ne s'adresse donc pas à un seul beau jeune homme, mais à tous ceux en qui il rencontre la beauté. Il prise surtout en eux la beauté de l'âme, puisque la beauté du corps lui est indifférente, et les questions dont il les presse et les sollicitudes dont il les entoure n'ont qu'un but : développer leurs vertus et leur esprit. Cf. BROCHARD, *op. cit.*, p. 97; G. DANTU, *op. cit.*, 51-53.



d'un amant, alors qu'il tenait plutôt celui du bien-aimé. Et je te dis tout cela, ô Agathon, afin que Socrate ne te déçoive pas à ton tour. Instruit de mes malheurs, tiens-toi mieux sur tes gardes et n'imité pas l'insensé qui, suivant le proverbe, ne devient sage qu'à ses propres dépens¹.

Lorsqu'Alcibiade eut parlé, on se prit à rire d'une franchise qui le montrait encore fort épris de Socrate. Et Socrate reprit :

— Tu me parais, ô Alcibiade, avoir été aujourd'hui sobre de vin. S'il en eût été autrement, tu n'aurais jamais, avec autant d'esprit et tant de fins détours, entrepris de nous cacher le vrai motif qui nous a valu d'entendre tout ce que tu nous as dit : motif dont tu n'as qu'incidemment parlé à la fin de ton discours, comme si tu n'avais pas entièrement discouru dans le seul but de nous brouiller Agathon et moi, en prétendant que je ne dois m'éprendre que de toi et non d'un autre, et qu'Agathon ne

1. Cf. *Iliade*, XX, 98; HÉSIOÏDE, *Op. et Di.*, v. 216. On peut comparer le portrait que de Socrate vient de faire Alcibiade avec celui que Platon nous donne, dans le *Théétète* 173 E-176 AB, du parfait philosophe. « Son âme, y est-il dit, est toujours pressée de s'élever vers les sphères supérieures et de s'échapper du monde pour s'unir à Dieu. »



doit être aimé par aucun autre que par toi. Mais ton artifice ne nous a point échappé, et nous savons où tendent tes histoires de Satyres et de Silènes. Ainsi donc, ô mon cher Agathon, faisons en sorte qu'il ne gagne rien contre nous, et veille à ce qu'il ne puisse jamais nous séparer l'un de l'autre.

— Sans aucun doute, ô Socrate, dit alors Agathon, tu cours grand risque de dire la vérité, et je soupçonne fort Alcibiade de n'être venu se coucher entre nous deux que pour nous désunir. Il ne gagnera rien contre nous, car je vais à l'instant m'étendre à tes côtés.

— Tout à fait bien, reprit Socrate ; viens donc ici reposer à ma droite.

— O Zeus ! s'écria Alcibiade. Que n'ai-je pas encore à souffrir de la part de cet homme ! Il s'imagine qu'il doit partout me surpasser. Permetts du moins, admirable Socrate, qu'Agathon se place entre nous deux.

— Impossible, répliqua Socrate. Tu viens de faire mon éloge et je dois à mon tour faire celui de mon voisin de droite. Si Agathon se mettait à ma gauche, il ne referait certes pas mon éloge avant que je me fusse acquitté de sa louange. Laisse donc faire, ô divin Alcibiade, et ne jalouse



pas les éloges que je vais adresser à cet adolescent, car je désire ardemment le louer.

— Non, non, Alcibiade, s'écria Agathon, il ne m'est pas possible de rester où je suis ; je veux absolument changer de place afin d'être loué par Socrate.

— Voilà ce qui toujours survient, repartit Alcibiade. Partout où se trouve Socrate, il n'y a place que pour lui auprès des beaux garçons. Et maintenant encore, voyez avec quelle facilité il a su inventer un prétexte plausible pour persuader Agathon de venir s'étendre auprès de lui.

Agathon se levait pour aller se placer près de Socrate, lorsque soudain une troupe nombreuse de buveurs, se présentant aux portes au moment où quelqu'un les ouvrait pour sortir, pénétra directement jusqu'à eux et vint se coucher sur les lits. Un grand tumulte emplit alors la salle. Rien ne fut plus en bon ordre, et les convives furent obligés de boire avec excès. Aristodème ajouta qu'Eryximaque, Phèdre et quelques autres s'en retournèrent chez eux. Pour lui, le sommeil le prit. Et, les nuits étant très longues à cette époque, il dormit fort longtemps. Il se réveilla vers l'aube, au chant du



coq. Lorsqu'il rouvrit les yeux, il s'aperçut que les autres convives dormaient ou s'en étaient allés. Agathon, Aristophane et Soerate, seuls encore éveillés, buvaient dans une large coupe qu'ils se passaient de gauche à droite. Soerate dialoguait avec eux. Aristodème ne pouvait se rappeler en entier cet entretien, car il dormait lorsqu'il fut commencé. Toutefois, il m'en résuma le fond en me disant que Soerate força ses deux interlocuteurs à reconnaître qu'il appartient au même homme d'être à la fois poète comique et poète tragique, et que celui qui sait par art traiter la tragédie doit aussi par art savoir traiter la comédie¹. Forcés d'en convenir, ne suivant plus très fort la discussion, ils commencèrent à sommeiller. Aristophane s'endormit le premier. Puis, comme le jour était déjà venu, Agathon l'imita. Soerate les ayant endormis tous les deux se leva et sortit accompagné d'Aristodème selon son habitude. Il se rendit au Lycée², s'y baigna, passa, comme à

1. La même idée se retrouve dans *l'Ion*. Si les poètes, en effet, peuvent apprendre par art à traiter un sujet, ils peuvent aussi par art apprendre à en traiter un autre. Mais les poètes ne sont vraiment poètes que quand un dieu les inspire.

2. Le Lycée était un des trois anciens gymnases d'Athènes



son ordinaire tout le reste du jour, et ne rentra que vers le soir se reposer chez lui.

situé au dehors des murs, sur les bords de l'Illissos. Cf. PAUSANIAS, I, 19 et 29.

Fin du Banquet.





APPENDICE





PLOTIN

DE L'AMOUR

ENNÉADE III, LIVRE V





AVANT-PROPOS

Dans ce livre qu'il consacre à l'Amour, Plotin à sa manière interprète, tel que nous le raconte Platon, le mythe de la genèse d'Éros. C'est parce que ce beau livre est le seul qui nous reste des commentaires que les écoles d'Alexandrie et d'Athènes écrivirent sur le Banquet, qu'il nous a paru intéressant et bon d'ajouter à notre traduction de ce dialogue de Platon la glose qu'en fit Plotin. Ce petit traité est précieux, car il marque une étape de l'évolution de l'amour platonique, de cet amour qui, né sous les ombrages mystiques de l'Académie, devait être métaphysique et subtil au temps d'Alexandrie, comme il devint sentimental et chevaleresque au moyen âge chrétien. Plotin d'ailleurs, cet hiérophante de l'école d'Alexandrie, habite encore la solitude et le secret des temples. Bien qu'il soit peu connu, il est souverainement aimable. S'unir à sa pensée est comme s'unir au Bien, « une sorte de toucher silencieux » qui divinise et transporte.



Le texte grec que nous avons suivi est celui qu'a donné Firmin Didot en 1855, texte qu'ont révisé MM. Frid. Creuzer et G. H. Moser. Nous avons lu aussi celui que M. A. Kirchhoff donna, en 1856, aux éditions Teubner à Leipzig. Nous nous sommes inspiré de la traduction française de Bouillet et de la belle traduction latine de Marsile Ficin.

Ce traité de l'Amour pourrait avoir en sous-titre : « De l'énergie créatrice du Désir. »



DE L'AMOUR

ENNÉADE III

I. — Eros est-il un dieu, un génie ou une passion de l'âme? Est-il plutôt dieu sous tel aspect, génie sous tel autre et passion sous un autre? Quel est-il enfin sous chacun de ces aspects? Voilà ce qu'il est bon d'examiner en interrogeant les opinions des hommes et les pensées des philosophes à ce sujet. Et c'est surtout le divin Platon qui nous retiendra, car il a beaucoup et souvent écrit sur Eros. Non seulement il affirme qu'Eros est une passion innée dans les âmes, mais il dit encore qu'Eros est un génie; il disserte sur son origine, et il nous apprend comment et d'où il naquit. Nul n'ignore absolument que cette passion, que nous regardons comme la cause d'Eros, naît dans les âmes désireuses de s'unir à quelque belle chose. Nul n'ignore non plus que tantôt ce désir se trouve chez les sages en communion avec la Beauté, et



que tantôt il incite à accomplir des œuvres dont on rougit. Quel est en ces deux cas le principe de cette passion? C'est ce qu'il convient dès maintenant de philosophiquement examiner.

Il ne donnerait pas, je pense, un principe erroné à cette passion, celui qui lui assignerait pour cause le désir et la connaissance que nos âmes ont primitivement du Beau, l'affinité qu'elles ont avec lui et la conscience instinctive de cette affinité. Le laid est, en effet, contraire à la Nature et à Dieu. C'est en contemplant le Beau, c'est en regardant ce qui est déterminé et ce qui est dans l'ordre du Bien que la Nature crée. Par contre, l'indéterminé est laid et appartient à un ordre opposé. La Nature elle-même, par suite, doit sa genèse au Bien et conséquemment au Beau. Or, dès qu'on est séduit par un objet, dès qu'on se sent apparenté avec lui, on s'identifie avec lui comme avec ses images. Si l'on s'avisait de rejeter ce principe, il serait impossible d'expliquer autrement l'origine de la cause de cette passion, et de philosopher même sur les Eros qui n'aspirent qu'à une union charnelle. Ces Eros, en effet, aspirent à créer dans le Beau, car il est absurde de prétendre que la Nature, aspirant à créer de belles choses,



aspire à les générer dans le laid. Mais, à ceux qui sont poussés à engendrer ici-bas, il suffit de s'attacher à ce qui est beau ici-bas : la seule beauté qui est inhérente aux images et aux corps, puisque la Beauté première, qui leur inspire pourtant l'amour du beau terrestre, n'est pas en eux. Ceux des hommes, qui se sont élevés de la beauté terrestre à la réminiscence de la Beauté première, ne veulent aimer la Beauté d'ici-bas que comme une image de l'autre. Quant à ceux qui ne s'élèvent pas à cette réminiscence parce qu'ils ignorent la cause de cette passion, ils prennent cette beauté terrestre pour la Beauté véritable ; et, s'ils sont tempérants, leur union avec elle est sans faute, tandis qu'est faite la chute des intempérants dans la luxure. Ainsi donc, quiconque est épris d'un chaste amour pour le Beau n'aime que la beauté seule, qu'il ait ou n'ait pas cette réminiscence. D'autre part, quiconque joint à cette passion le désir de l'immortalité que comporte notre nature mortelle, celui-là cherche le beau dans l'éternité et dans la perpétuité de la genèse ; et, en allant selon la Nature, il engendre et il génère dans le beau. Il engendre en effet dans l'éternel, et il génère dans le beau à cause de



l'affinité qu'il a pour la beauté. L'éternité est, en effet apparentée à la beauté. La nature éternelle est originairement belle, et tout ce qui découle d'elle est beau. Celui donc, qui ne désire pas générer, se suffit davantage par lui-même de la possession du Beau. Celui, par contre, qui aspire à créer, veut certes engendrer dans le beau, mais il le veut par indigence, parce qu'il ne croit pas posséder par lui-même une beauté suffisante ; il espère se rendre beau en générant dans le beau. Quant à ceux qui veulent illégitimement et contre nature engendrer, ils ont sans doute leurs principes d'une marche selon la nature ; mais ils s'égarent, glissent, tombent et gisent sur la route, parce qu'ils ignorent où les conduit Eros, où tend le désir de la génération, quel usage il faut faire de l'image de la beauté, et ce qu'est la beauté même. Ceux donc qui aiment les beaux corps, mais non pour s'y unir¹, les aiment parce qu'ils sont beaux. Ceux qui aiment les femmes et désirent s'y unir, aiment la beauté et la perpétuité ; et, pourvu qu'ils ne s'écartent point de ce but, les uns et les autres

1. Je lis avec Kirchoff *ὅς διὰ μίξιν* et non *καὶ διὰ μίξιν* que porte le texte de Creuzer.



sont tempérants ; mais les uns valent mieux que les autres. Les uns vénèrent la beauté d'ici-bas et s'en contentent. Les autres, ceux qui se souviennent de la Beauté première et ne méprisent point la beauté d'ici-bas, admirent cette dernière, mais ils ne la considèrent que comme l'effet et le jeu de la Beauté universelle. Ceux-là seuls aiment le beau sans avoir jamais à rougir. Les autres tombent parfois dans le laid en recherchant le beau. Souvent, en effet, le désir du bien conduit à choir dans le mal. Tel est Eros considéré comme passion de l'âme.

II. — Parlons maintenant d'Eros considéré comme Dieu, non seulement par les hommes, mais encore par les Théologiens¹ et par Platon en maints endroits. Ce philosophe nous dit qu'Eros est l'enfant d'Aphrodite et que son apanage est d'être le roi des beaux enfants, d'élever les âmes vers la beauté céleste et de fortifier l'instinct qui les y porte déjà. C'est à ce sujet qu'il nous faut surtout philosopher et examiner ce qu'enseigne Platon dans le *Banquet* où il dit qu'Eros est né, non d'Aphrodite, mais

1. Ces théologiens sont les Orphiques.



de Pénia et de Poros, le jour même de la naissance d'Aphrodite¹. L'ordre de notre discours semble donc exiger que nous parlions aussi d'Aphrodite, soit qu'Eros soit né d'elle ou qu'il ait simplement apparu avec elle. Nous chercherons d'abord ce que c'est qu'Aphrodite? Nous verrons ensuite si Eros est né d'elle ou avec elle, et nous rechercherons enfin comment il se fait qu'Aphrodite soit à la fois la mère et la contemporaine d'Eros. Nous disons d'abord qu'il est deux Aphrodite. L'une, Aphrodite céleste, fille d'Ouranos. L'autre est Aphrodite vulgaire; fille de Zeus et de Dioné², elle préside aux mariages d'ici-bas. La première est sans mère et au delà du mariage, car le mariage n'existe pas au ciel. On l'appelle Aphrodite céleste, car elle est née de Cronos, c'est-à-dire de l'Intelligence absolue³. Il est donc nécessaire qu'elle soit l'âme la

1. Je lis avec Kirchhoff: οὐκ Ἀφροδίτης ἐγένετο αὐτὴν γενέσθαι ἀλλ' ἐν Ἀφροδίτης... κ. τ. λ. C'est Kirchhoff qui nous semble combler le mieux la lacune probable qui existe à cet endroit dans le texte.

2. Dioné est une fille de l'Océan, symbole de l'écoulement éternel des êtres.

3. D'après le *Cratyle* Cronos est à la fois: la source des dieux et la pureté de l'intelligence. Ouranos, père de Cronos, est ainsi nommé parce qu'il contemple les choses d'en-haut. Platon identifie Ouranos et Cronos.



plus divine, puisqu'elle est née directement pure de l'Intelligence pure et qu'elle habite là-haut. Elle ne veut ni ne peut s'incliner vers ici-bas, car il est de sa nature de ne pouvoir descendre vers ce qui est en-bas. Elle est une substance séparée, une essence qui ne participe en rien à la matière. C'est pour signifier cela que l'on dit qu'elle est sans mère. A juste raison nous devons la regarder plutôt comme un dieu que comme un génie, car elle est pure, sans mélange et permanente en elle-même. Ce qui naît immédiatement de l'Intelligence, en effet, est pur lui-même ; il tient sa force de sa proximité avec l'Intelligence ; son désir est en lui, et sa stabilité provient du générateur qui l'engendre et qui suffit à le retenir en-haut. L'âme, ainsi attachée à l'Intelligence, ne peut donc pas plus déchoir que le soleil ne peut se séparer de la lumière qu'il émet autour de lui et qui retourne en lui.

S'attachant à Cronos ou, si l'on veut, à Ouranos, père de Cronos, Aphrodite céleste tourna vers lui sa pensée, vécut en communion avec lui, l'aima et enfanta Eros en aimant. Après cela, elle contempla Eros, et l'activité de sa vision devint une essence et une substance. Tous les deux alors contemplèrent Ouranos, la



mère et son bel enfant dont la nature est de s'attacher toujours à une nouvelle beauté et d'être, en amour, une substance intermédiaire entre l'amant et l'aimé. Eros est, en effet, l'œil par lequel il est donné à l'amant d'apercevoir son aimé. Il devance l'amant. Et, avant de lui octroyer la faculté de voir par l'organe qu'il est, il est déjà plein lui-même du spectacle qu'il incite à contempler. Il devance l'amant, non cependant en voyant pareillement, car s'il le force à s'arrêter sur une vision, il ne jouit lui-même qu'en passant d'un spectacle de beauté.

III. — Il ne sied donc pas de ne pas croire qu'Eros soit une essence et une substance, inférieure sans doute à la substance dont il émane, mais existant néanmoins en même temps. Cette Ame, en effet (Aphrodite), est une substance née de l'activité qui lui est supérieure (l'intelligence), une substance vivante émanant de la substance des êtres, et trouvant en cette substance première le puissant objet de sa contemplation. Elle la contemple comme son propre bien et elle se réjouit à cette contemplation. Et cette vision est telle que ce qu'elle per-



çoit ne fait pas qu'être contemplé en passant. Mais, par le plaisir qu'elle donne, par l'effort qu'elle nécessite et par la puissance qu'elle possède, cette vision crée elle-même quelque chose de digne d'elle et du spectacle dont elle jouit. Ainsi donc, de l'énergie constante dépensée à contempler, de l'émanation même de ce qui est contemplé, naît Eros : œil plein de ce qu'il voit, vision unie à une image. C'est vraisemblablement parce qu'Eros naît de la vision (ἔρασις) qu'il se dénomme Eros (ἔρωζ)¹. Même considéré comme passion, Eros génère son désir de cette contemplation, car ce qui est une essence est antérieur à ce qui n'est pas une essence. Cependant, bien que l'on dise que la passion consiste à aimer, et bien qu'Eros conçoive cette passion de cette contemplation, cet Eros-passion ne peut pas être Eros pris dans un sens absolu.

Tel est l'Eros, l'enfant de cette Ame d'en-haut. Il contemple lui-même l'en-haut, parce

1. Platon donne dans le *Cratyle* cette autre étymologie du mot Eros : « L'amour s'appelle Eros, dit-il, parce que son cours n'a pas son origine dans celui qui l'éprouve, mais qu'il vient du dehors en s'introduisant par les yeux : pour cette raison, on l'appelaient jadis ἔραος de ἐραεῖν, couler dans. » Cf. *Cratyle*, traduction Cousin, 420.

qu'il est le compagnon-né de cette Ame, engendré par cette Ame, et qu'il se complait à contempler les dieux. Mais en assurant que cette Ame, qui répand la première la lumière dans le ciel, est séparée de la matière, nous établissons aussi qu'Eros, son fils, en est également séparé, car nous croyons cette Ame céleste par excellence. Nous pensons qu'il est séparé de la matière de la même manière que ce qu'il est de meilleur en nous (l'âme) réside en nous tout en étant distinct de nous. Cet Eros ne peut être que là seulement où est cette Ame pure.

Mais, parce qu'il était nécessaire qu'au-dessous de l'Ame céleste existât l'Ame du monde¹, avec elle devait aussi exister un autre Eros. Cet Eros est l'œil de cette Ame cosmique, et il naît d'elle-même et de ce qu'elle contemple. Cette

1. Il y a deux âmes, dit Plotin, *En.*, II, liv. 17 et 18, dans l'Ame universelle. L'âme supérieure ou la *puissance principale* de l'âme, qui reçoit de l'Intelligence les *formes* ou les idées éternelles : l'âme inférieure ou la *puissance naturelle génératrice*, qui transmet ces formes à la matière en la façonnant par les *raisons séminales* ou principes qui aspirent à réaliser l'essence dans la matière. La même distinction existe pour l'âme humaine. Ce ne sont pourtant pas deux essences différentes, ce sont deux fonctions différentes d'une même essence ou hypostase. Cf. *En.*, I, liv. I, 8, 12 ; *En.*, IV, 13, 14.



Aphrodite appartenant à ce monde n'est pas l'Âme pure ni l'Âme absolue ; elle a engendré eet Eros (vulgaire), qui, épris d'ici-bas, préside aux mariages. Tant eet Eros ressent le désir des choses d'en-haut et les eontemple, tant il y incite les âmes des jeunes gens. Il élève l'âme à laquelle il s'unit autant que eette dernière est eapable d'atteindre la réminiscence d'en-haut. Toute âme aspire au bien, en effet, même eelle qui n'est point sans mélange ou qui naît d'un tel être, ear toute âme est attachée à l'Âme eéleste et en dépend.

IV. — Nons pouvons dès lors rechercher si ehaque âme renferme, en son essence et substance, un tel Eros ? Puisque l'Âme du monde possède un Eros inhérent à sa substance, pourquoi notre âme n'aurait-elle pas aussi un Eros de eet ordre ? Et pourquoi enfin eet Eros, inhérent à l'Âme de ehaque, est-il le génie que l'on regarde eomme attaché à ehaque individu¹ ? C'est lui qui inspire à ehaque âme les désirs

1. Selon Plotin, le *génie* de tout homme, partie de son âme puisque l'âme est toute chose, est la *puissance immédiatement supérieure à celle qu'il exerce*. C'est, en d'autres termes, l'*idéal* ou la *somme de désirs* que chacun se propose de réaliser dans sa vie immédiate. Par le genre de vie qu'il préfère, il choisit son génie ;



qu'il est de sa nature d'éprouver ; et chaque âme engendre, selon sa nature, un Eros en harmonie avec sa dignité et son essence. L'Âme universelle possède l'Eros universel, et les âmes particulières ont chacune un Eros particulier. Mais de la même façon que toute âme se rattache à l'Âme universelle, car elle n'en est point séparée, mais contenue en elle : ainsi, toutes les âmes ne forment qu'une même Âme, et chaque Eros particulier tend à l'Eros universel. D'autre part, chaque Eros particulier est uni à une âme particulière tout comme Eros universel est uni à l'Âme universelle, et cet Eros, inhérent au Tout, est tout entier partout dans l'Univers. D'un il devient multiple. Il apparaît dans le Tout partout où il lui plaît, et il se montre figuré par ses propres parties ou sous une apparence, si cela lui convient. Il faut donc aussi admettre qu'il y a dans l'Univers une multitude d'Aphrodites qui, nées avec Eros, sont les génies du Tout. Elles procèdent de l'Aphrodite universelle de qui dépendent, avec les Eros qui leur sont propres, toutes les Aphrodites parti-

mais ce *choix* ne désigne que d'une manière allégorique les dispositions et la volonté animiques que chaque homme s'est créées dans ses antécédences. Cf. *En.*, III, liv. IV.



culières. Ainsi donc, l'Âme universelle est la mère d'Eros. Or, si Aphrodite est cette Âme, Eros est donc l'acte de cette Âme qui désire le Bien et cet Eros, qui conduit chaque âme vers la nature du Bien, doit être regardé comme le dieu de cette Âme supérieure qui toujours unit toute âme à ce Bien. Quant à l'Eros qui appartient à l'âme cosmique qui n'est point sans mélange : c'est un génie.

V. — Mais quel est donc ce génie et quelle est, en général, la nature de ces génies dont parle Platon dans le *Banquet*? Quelle est la nature des différents génies, et quelle est celle de cet Eros qui naquit de Pénia et de Poros, fils de Métis, le jour même de la naissance d'Aphrodite? Pour ceux qui croient que c'est l'Univers que Platon appelle Eros¹, et qui n'admettent pas qu'Eros soit quelque chose de produit dans le monde, nous pouvons opposer à leur opinion nombre d'arguments contraires. Tout d'abord, Platon dit du monde qu'il est un dieu bienheureux et qu'il se suffit à lui-même. Or,

1. L'opinion combattue ici par Plotin a été avancée par Plutarque dans son traité *Sur Isis et Osiris*, p. 372-374, trad. Amyot.



Platon ne confesse jamais qu'Eros est un dieu et qu'il se suffit à lui-même ; il l'appelle un être toujours indigent. Il est nécessaire ensuite, si le monde est composé d'un corps et d'une âme et si c'est Aphrodite qui est l'âme de ce monde, que cette même déesse soit la partie dirigeante d'Eros ; ou bien encore, si le monde est pris pour l'âme du monde, comme l'homme est pris pour l'âme de l'homme, Eros est Aphrodite elle-même. Pourquoi, dès lors, si Eros, qui est un génie est le monde, pourquoi les autres génies, qui ont évidemment la même essence, ne le seraient-ils pas aussi ? Dans ce cas, le monde serait une organisation de génies. Comment alors pourrait-on dire du monde ce que Platon dit d'Eros, qu'il est le roi des beaux enfants ? Et Platon dit aussi qu'Eros est sans lit, sans chaussure et sans foyer. Comment, dis-je, concilier toutes ces qualifications sans difficulté et sans discordance ?...

VI. — Mais que faut-il donc dire de la nature et de la genèse d'Eros ? Evidemment il faut expliquer ce que sont sa mère Pénia et son père Poros, et montrer comment de tels générateurs lui conviennent. Mais il est évident qu'il faut



aussi que de tels générateurs conviennent également, aux autres génies, puisque tous les génies, en tant que génies, doivent avoir une identique essence, à moins qu'ils n'aient entre eux de commun que le nom seul. Voyons d'abord comment les dieux diffèrent des génies. Bien que souvent nous ayons dit que les génies sont les dieux, nous les considérons ici comme étant d'un genre tout différent. Nous affirmions et nous pensons que les dieux sont impassibles. Mais nous croyons, par contre, que les génies peuvent éprouver des passions. Nous les croyons éternels, placés au-dessous des dieux, proches de nous enfin, et tenant le milieu entre les dieux et les hommes¹. Mais, puisque tels sont les génies pourquoi ne sont-ils pas restés impassibles, et pourquoi se sont-ils abaissés vers une nature inférieure ? Voilà ce qu'il nous faut examiner. Nous rechercherons aussi s'il n'est aucun génie dans le monde intelligible, s'il n'y a des génies que dans le seul monde d'ici-bas ; et si Dieu n'existe que dans le monde intelligible. D'abord, il y a des dieux ici-bas ; et,

1. Sur les génies, cf. PORPHYRE : *Sur les mystères*, et son *Traité de l'abstinence des viandes*, liv. II, 37 sq.



comme nous avons habitude de le dire, le Cosmos est un dieu du troisième degré, et tout dieu sublunaire est un dieu de cet ordre. Il est mieux de penser qu'il n'est aucun génie dans le monde intelligible. Mais si l'on y place le génie absolu ($\alpha\lambda\epsilon\iota\tau\epsilon\delta\epsilon\alpha\iota\mu\omega\nu$), il faut alors le regarder comme un dieu. Dans le monde sensible, au contraire, tous les dieux sublunaires visibles doivent être appelés dieux du second degré ; ils sont placés après les dieux du monde intelligible et ils en dépendent comme la lumière dépend de l'astre. Que sont donc ces génies ? Sont-ils, pour chaque âme, le vestige de l'Âme descendue dans le monde ? Et pourquoi descendue dans le monde ? Parce que toute âme pure engendre Dieu et que nous appelons dieu l'Eros de cette âme. Mais il faut ici nous demander pourquoi tous les génies ne sont pas des Eros ? Et ensuite, pourquoi ils ne sont pas, eux aussi, purs de toute matière ? Or, parmi les génies, ceux-là seuls sont Eros, qui naissent d'une âme désireuse et du Beau et du Bien, et chacune des âmes qui vivent en ce monde, engendre son Eros. Quant aux autres génies, ils naissent eux aussi des autres puissances de l'Âme universelle. Pour l'utilité du Tout, ils complètent et coordonnent chaque



chose en vue du Tout¹.

L'Ame universelle devait, en effet, subvenir aux besoins du Cosmos en engendrant les puissances des génies utiles au Tout dont elle est l'âme. Voyons maintenant de quelle matière les génies participent... et comment? Cette matière n'est pas corporelle, car ils seraient alors des animaux sensibles. Bien qu'ils s'adjoignent des corps aériens ou ignés, ils doivent avoir cependant une nature originairement différente, afin de pouvoir ainsi s'unir à de tels corps. Ce qui est tout à fait pur, en effet, ne peut s'unir immédiatement à un corps, et cependant beaucoup de philosophes ont pensé que l'essence du génie, en tant que génie, était de subsister conjointement avec un corps d'air ou de feu². Mais par quoi donc alors l'essence de certains de ces génies s'unit-elle à un corps, tandis que celle des autres ne s'y mélange pas, s'il n'y a dans leur cas aucune cause qui produise ce mélange? Quelle est donc cette cause? Il faut, pour la trouver, admettre qu'il existe une matière intel-

1. Je lis avec Kirchhoff : κατά χρείαν τοῦ ὅλου συμπληροῦσι καὶ συνδαιοκοῦσι.

2. Cf. PORPHYRE, *op. cit.*, et PLATON, *Epinomis*.

ligible, afin que ce qui y participe puisse par elle s'unir à la matière sensible¹.

VII. — Voilà pourquoi Platon, racontant la naissance d'Eros, dit que Poros, le vin n'existant pas encore, s'enivra de nectar. Cela signifie qu'Eros naquit avant le monde sensible. Pénia, par suite, put participer à la nature intelligible, non comme à une image ou comme à un fantôme provenant de cette nature intelligible, mais elle s'est alors approchée et s'est unie à cette nature, poussée par sa manière d'être et son état d'indétermination. L'âme, en effet, possède en elle-même une certaine indétermination avant d'atteindre le Bien. Elle le pressent, s'en forme une image imprécise et indéfinie, et enfante ainsi la substance même d'Eros. Ainsi donc, comme la raison s'unit ici à l'irraisonnable, à un désir indéterminé et à une essence indistincte, ce qui naît de cette union n'est ni parfait ni suffisant, c'est une chose incomplète, car elle naît d'un désir indéterminé et d'une raison insuffisante. Quant à la *raison* ainsi engendrée (Eros)², elle

1. Sur cette matière intelligible, cf. *En.*, II, liv. IV.

2. *Les raisons*, pour Plotin, produisent la *Nature aspirant à la forme*, c'est-à-dire à la différence. La Raison totale comprend



n'est pas pure, car elle renferme en elle-même un désir indéterminé, irraisonnable, indéfini, et jamais elle ne sera satisfaite tant qu'elle possédera en elle-même la nature de l'indéterminé. Elle dépend de l'âme qui est son principe générateur. Elle est un mélange constitué par une raison qui ne demeure pas en elle-même, mais qui se mêle ainsi à l'indétermination. D'ailleurs, ce n'est pas la Raison, c'est son émanation qui se mêle ainsi à l'indétermination. Eros est donc semblable à un taon. Indigent de sa nature, il reste indigent quoi qu'il obtienne. Il ne peut être rassasié, car un être ainsi composé n'a rien pour l'être. Seul, en effet, peut être véritablement rassasié celui qui peut atteindre la plénitude de par sa propre nature. Quant à celui que son indigence innée porte au désir, fût-il même un instant rassasié, rien cependant ne le contient ni ne l'arrête. C'est à cause même de son indigence qu'Eros est aussi ingénieux et c'est de la nature même de la *Raison* qu'il approche, qu'il tient sa facilité à pourvoir à ses désirs.

les *raisons* de tous les êtres concourant à l'harmonie du Tout.
Cf. RAVAISSON, *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, tome I,
p. 155-159.



Il est donc juste de penser aussi que tous les génies sont semblables à Eros et qu'ils proviennent de tels générateurs. Chacun d'eux, en effet, se détermine à quelque chose, s'ingénie pour l'acquérir, tend son désir vers ce but et par tout cela s'apparente à Eros. Comme lui, ils ne sauraient non plus se rassasier, car ils sont toujours avides de quelque bien particulier. Il résulte de là que les hommes qui sont bons ici-bas possèdent, quand ils aiment, l'Eros du Bien absolu et véritable, et non l'Eros de tel ou tel bien particulier. Quant à ceux qui sont sous l'empire d'autres génies, ils sont commandés par le génie qui proprement les possède, et qui incite leurs actes. Ils sont mus par le génie spécial qu'ils ont choisi selon l'harmonie particulière que l'âme agissante du Tout crée en eux. Ceux qui, poussés par de mauvais penchants innés, désirent le mal, entravent tous les Eros de leur âme, comme ils entravent la droite raison innée en eux par de fausses opinions surajoutées.

Ainsi donc les Eros mis en nous par la nature et conformes à la nature sont beaux. Ceux qui appartiennent à la partie inférieure de l'âme sont inférieurs en dignité et en puissance ; ceux qui appartiennent à la partie supérieure sont



supérieurs ; tous sont essentiels à l'âme. Quant aux Eros contre nature, ce sont des passions d'âmes tombées ; ils n'ont rien d'essentiel ni de substantiel ; ils ne procèdent plus de la nature même de l'âme, mais ils subsistent par le vice d'une âme qui les génère conformément à ses dispositions particulières et à ses habitudes acquises. Effectivement il convient peut-être d'admettre, qu'en général, les vrais biens que l'âme acquiert en agissant conformément à sa nature appliquée à des choses déterminées, constituent une véritable essence, et que les autres biens, qui ne sont pas engendrés par l'action même de l'âme, ne sont rien autre que des passions. Si les intellections fausses ne possèdent pas les essences, les intellections réellement vraies, éternelles et déterminées possèdent à la fois l'acte intellectuel, l'intelligible, l'être, et non seulement l'être absolu, mais aussi l'être particulier à chaque intelligible réel, et l'intelligence dans chaque idée particulière. Bien plus, nous avons purement en chacun de nous l'intellection et l'intelligible ; mais nous ne les possédons ni simultanément, ni proprement, ni absolument. C'est pour cela que nous l'avons l'Eros des choses absolues. Nos intellections ont l'absolu pour fin.



Et, si nous concevons une chose particulière, c'est par accident, car si nous comprenons qu'un triangle donné vaut deux angles droits, c'est que nous considérons les propriétés absolues du triangle.

VIII. — Quel est enfin ce Zeus, dans les jardins duquel Platon écrit qu'entra Poros? Qu'est aussi ce jardin? Nous avons déjà dit qu'Aphrodite est l'Ame du Tout, et que Poros est la Raison de toutes choses. Que faut-il donc entendre par Zeus et son jardin? Zeus ne peut être ici l'Ame du monde puisque nous avons déjà posé que c'était Aphrodite qui l'était. Nous devons prendre ici Zeus pour le Dieu que Platon appelle, dans le *Phèdre*¹, « le grand chef », et ailleurs, je crois, le troisième Dieu. Il s'explique plus clairement dans le *Philèbe*², où il dit que Zeus a une « âme royale et une intelligence royale ». Si Zeus est donc une grande intelligence et une grande âme, il doit faire partie de l'ordre des causes, et il faut lui assigner, pour cette raison et pour bien d'autres, le rang le meilleur, le rang de l'Intelligence, car il est cause, et une cause

1. Voyez PLATON, *Phèdre*, tom. VI, page 49, trad. Cousin.

2. Voyez PLATON, *Philèbe*, tom. II, page 347, trad. Cousin.



royale et directrice. Aphrodite, qui procède de lui et qui vit de lui et avec lui, occupe le rang d'Âme, elle représente ce qu'il y a de beau, de brillant, de pur et de délicat dans cette Âme du Tout, et c'est pour cela qu'on l'appelle Aphrodite¹. Si nous disons, en effet, que les dieux sont mâles par l'intelligence, nous dirons aussi qu'ils sont femelles par leurs âmes ; si, d'autre part, une âme est attachée à chaque intelligence, nous sommes à même de conclure qu'Aphrodite est l'âme même de Zeus. Notre pensée est ici conforme à celle des Théologiens et des prêtres, qui identifient Héra et Aphrodite et appellent l'étoile céleste d'Aphrodite, l'étoile d'Héra².

IX. — Poros, étant donc la Raison des choses existantes dans l'Intelligence et dans l'intelligible de la Raison qui s'épanche et s'étend, se rapporte à l'Âme et existe en elle. Ce que l'Intelligence renferme en elle-même, en effet, ne

1. Plotin fait dériver ici le mot Ἀφροδίτη du mot ἀερός, délicat. Didyme, apud *Etymol. Magn.*, p. 179, Heidelb., en se fondant sur le changement fréquent de ε en φ, donne à ce nom de déesse la même étymologie.

2. Ces Théologiens sont les Orphiques. Sur l'étoile d'Aphrodite et sur l'étoile d'Héra, cf. TIMÉE DE LOCRES, *De anima mundi*, II, p. 40, édit. Didot.



provient pas en elle d'un principe étranger, et l'ivresse de Poros découle d'une plénitude étrangère. Quelle est donc l'essence qui enivre Poros ? C'est la Raison qui s'épanche d'un principe supérieur vers un principe inférieur. L'Ame la reçoit de l'Intelligence, lorsque l'on dit allégoriquement qu'Aphrodite apparaît et circule dans le jardin de Zeus. Ce jardin est tout l'éclat et toute la splendeur de la richesse de l'Intelligence. Cet éclat provient de la raison de Zeus, et cette splendeur découle des beautés que l'Intelligence verse en l'Ame. Et que pourrait donc être ce jardin de Zeus s'il n'était les splendeurs et les beautés de ce Dieu ? Que pourraient donc être aussi les beautés et les richesses de Zeus si ce n'étaient les raisons qui découlent de lui ? Ces raisons sont en même temps appelées Poros, pour signifier à la fois l'abondance et la richesse des beautés déjà manifestées ; c'est par elles qu'on s'enivre de nectar. Qu'est donc, en effet, le nectar pour les dieux, si ce n'est ce qu'obtient chacun d'eux ? Or, c'est de l'Intelligence que la Raison s'obtient. L'Intelligence se rassasie d'elle-même et ne s'enivre pas, car elle ne possède rien qui lui soit étranger. La Raison, au contraire, est engendrée par l'Intelligence.



Étant au-dessous de l'Intelligence, n'existant pas d'elle-même, mais dans un autre, cette Raison est dite coucher dans le jardin de Zeus et y être couchée, au moment même où l'on raconte qu'Aphrodite compta au nombre des substances.

Les mythes, pour mériter ce nom, doivent diviser sous le rapport du temps ce qu'ils racontent, et séparer les unes des autres beaucoup de choses qui existent simultanément, mais qui sont désunies par leurs fonctions et leurs puissances, comme quand on parle par exemple, de générations qui n'ont jamais été engendrées¹ et qu'on sépare des choses simultanément existantes. Mais, après nous avoir instruits selon que le peut leur affabulation, les mythes laissent à l'esprit qui veut les entendre le soin de rassembler et de lier ce qu'ils ont séparé. Or, voici notre synthèse. Aphrodite est l'Ame qui coexiste avec l'Intelligence et qui subsiste par l'Intelligence. Elle reçoit d'elle les *raisons* qui la remplissent; elle embellit sa beauté de leurs beautés; elle se remplit si bien de leur abondance

1. Allusion au *Timée* où Platon raconte la genèse du monde qui, selon Plotin, n'a jamais commencé. Voyez *Timée*, trad. Henri Martin.



qu'elle nous permet de voir en elle la splendeur multiple et l'image de toutes les beautés. Cette âme universelle est Aphrodite. Toutes les *raisons* qui subsistent dans l'Âme sont Poros, ou l'abondance du nectar qui découle de ces *raisons* d'en haut¹. Les splendeurs qui éclatent dans l'Âme et dans la Vie, sont le jardin de Zeus. Poros s'endort dans ce jardin parce qu'il est appesanti par la plénitude de toutes ces splendeurs. Et, comme la Vie brille toujours et est toujours dans les êtres, Platon dit que les dieux célèbrent un festin pour signifier qu'ils ont toujours la béatitude en partage. Il faut donc, de toute nécessité, qu'Éros existe depuis aussi longtemps que l'Âme universelle, et qu'il doive sa naissance au désir de l'âme aspirant au meilleur et au bien. C'est un être mixte qui participe de l'indigence parce qu'il veut se satisfaire ; il n'est pourtant pas dénué d'abondance puisqu'il recherche ce qu'il sent lui manquer. Ce qui serait totalement dénué du bien, en effet, ne

1. « C'est quand le nectar l'enivre, dit ailleurs Plotin, et lui ôte la raison, que l'âme est transportée d'amour et qu'elle s'épanouit dans une félicité qui met le comble à ses vœux. Mieux vaut alors pour elle s'abandonner à cette ivresse que de demeurer plus sage. » *En.*, III, liv. VII, 35.



rechercherait jamais le bien. Il est dit qu'Éros est le fils de Pénia et de Poros pour signifier que ce sont, effectivement, l'indigence, le désir et la réminiscence des raisons qui, réunis ensemble dans l'Âme, ont engendré cette activité vers le bien que l'on appelle Éros. Il a pour mère Pénia, parce que toujours le désir appartient à l'indigence. Or, Pénia est la matière parce que la matière est l'indigence complète. L'indétermination même du désir du Bien fait remplir au désir, en tant qu'il désire, le rôle de matière. Celui qui désire le bien en effet, ne saurait avoir ni *forme* ni *raison*; il n'est une forme qu'autant qu'il demeure en lui-même. Dès qu'il désire recevoir, il est matière pour ce qu'il désire recevoir. C'est ainsi qu'Éros est un être participant de la matière; et, en tant qu'il manque de bien et qu'il désire ce bien dès sa naissance, c'est un génie de l'âme.





TABLE DES MATIÈRES

	Pages
AVANT-PROPOS	9
PROLÉGOMÈNES	15
Le Banquet de Platon	23
Discours de Phèdre..	45
— Pausanias.	55
— Eryximaque.	74
— Aristophane.	86
— Agathon.	103
— Socrate.	119
— Alcibiade.	178
APPENDICE.	
AVANT-PROPOS.	211
De l'Amour, En. III, liv. V, de Plotin.	213







