

Introduction

Olivier RENAUT

Platon : source et penseur d'*erôs*

Qu'appelle-t-on *erôs* dans les dialogues de Platon ? La question vaut d'autant d'être posée qu'elle s'interprète d'au moins deux manières dans le champ des études platoniciennes.

D'un côté, si l'on entend par *erôs* ce concept clef de la philosophie platonicienne, qui articule la métaphysique des formes intelligibles à une théorie du désir et du bonheur humains, la « théorie platonicienne de l'amour », pour reprendre le titre de l'ouvrage de Léon Robin, constitue pour les philosophes un champ d'études toujours d'actualité¹. *Erôs* renvoie alors à un désir dont l'interprétation n'a cessé d'osciller entre une intellectualisation du désir sexuel jusqu'au paradigme de l'amour « platonique » et une résistance à cette sublimation, plus sensible aux jeux érotiques d'un Socrate, d'un Alcibiade ou d'un Phèdre². Les interprétations concurrentes du *Banquet* sont la manifestation la plus évidente de la difficulté qu'il y a à articuler une compréhension commune d'*erôs* et de ses effets (cour, attirance mutuelle, sexualité, génération), et un *erôs* authentiquement « philosophe » auquel le discours de Diotime prête un objet et une fin au-delà du sensible³.

D'un autre côté, en resituant *erôs* dans son contexte culturel, littéraire, social et politique, certains commentateurs et historiens se sont penchés sur l'*erôs* platonicien en tant que pratique et représentation⁴. Car les dialogues sont la source d'un ensemble de pratiques, de rites, de croyances, concernant ce que nous appelons imparfaitement « amour », entre le V^e et le IV^e s. av. J.-C. Platon constitue, comme d'autres auteurs, un témoignage essentiel, mais difficile

¹ Robin (1964). Mentionnons l'ouvrage important de Price (1989).

² L'article de Vlastos intitulé « The individual as an object of love in Plato » (1981), n'a cessé, sur ce point, d'être une référence que l'on tente de réfuter ou de nuancer. Voir par exemple Rowe (1990).

³ L'ouvrage de Nussbaum (2001) constitue ici un point d'entrée possible sur le désaccord parmi les commentateurs sur la place dévolue à un amour « personnel » dans une relation érotique et philosophique. On pourra se référer au volume récent Tulli & Erler (2016) qui témoigne de la diversité des interprétations du *Banquet*.

⁴ Calame (2009a).

d'emploi, pour contribuer à une anthropologie de l'amour dans l'Antiquité. Platon est également présenté comme un élément clef dans une histoire de la sexualité telle que son champ a été défini par K. J. Dover et M. Foucault⁵.

Authentique penseur d'une psychologie du désir pour les uns, source textuelle incontournable pour les autres, Platon satisfait certes l'appétit des historiens de la philosophie et des historiens de la sexualité, mais demeure encore souvent pris en étau entre ces deux approches dont les méthodes, les présupposés et les objectifs sont parfois difficile à concilier.

On peut bien entendu tenter d'approcher la nature d'*erôs* chez Platon, et de déterminer son rôle dans sa philosophie, en étant sensible à un contexte culturel et historique dont Platon est le témoin ou l'héritier ; mais force est de constater que sa propre réflexion sur les normes, les usages et les mœurs érotiques contribue à produire un « savoir des choses d'*erôs* » dont nous ne parvenons pas, la plupart du temps, à nous saisir avec nos propres catégories sur l'amour.

L'« érotique » est un terme commode pour désigner le système, ou du moins l'ensemble des croyances, des pratiques et des prescriptions relatives à *erôs*. Conçue d'un point de vue normatif, l'érotique pourrait également désigner un système à travers lequel on comprend des postures, des catégories, des comportements et même des désirs des individus ou des collectifs. En réalité, ce terme générique nous permet de saisir un ensemble complexe fait d'une réalité et d'une pensée, à l'inverse de nos catégories contemporaines sur l'amour qui ont tôt fait d'assujettir les textes platoniciens à nos propres intérêts, par exemple l'érotique entendue comme sexualité. Sans doute faut-il ici résister aux évidences trop faciles qui donnent à l'érotique un contenu exclusivement « sexuel ». Un élément de contexte permet rapidement de s'en persuader. La philosophie platonicienne est marquée par une opposition bien connue entre âme et corps. Cette opposition donne lieu, dans la tradition dont Platon est à la fois le témoin et l'auteur, à des formes d'*erôs* qui sont parfois données comme exclusives : un *erôs* charnel et corporel, soucieux uniquement de satisfaire le besoin immédiat d'un corps avec un autre corps, et un *erôs* spirituel, « ouranien », dont l'objet peut être purement intellectuel. C'est à travers cette opposition qu'il nous faut replacer notre intérêt contemporain du « sexuel », et non chercher à comprendre l'*erôs* platonicien à travers le paradigme du sexuel.

Par érotique platonicienne, il faut donc entendre cet ensemble systématique de discours et de pratiques où *erôs* intervient : à travers les corps aussi bien que les âmes, dans les domaines aussi étendus que ceux de la nourriture et de la boisson, de l'argent, ou encore dans les lois, institutions politiques et processus sociaux, ou même dans l'éducation et l'aspiration au savoir. À défaut d'une

⁵ Voir par exemple Gaca (2003) pour une perspective qui mêle histoire des idées, philosophie et histoire de la sexualité ; pour une approche moins historique, voir Sandford (2013).

« théorie » dont on pourrait formuler les principes, Platon nous offre à travers ses dialogues les indices d'une érotique spécifique qu'on ne saurait réduire à un de ces domaines précités, ou à un ensemble de prescriptions clos. Au contraire, parce que Platon nous apparaît tout à la fois comme source et penseur des normes qu'il cherche à décrire et définir, voire à réformer, il semble nécessaire de revenir aujourd'hui sur ce que peut signifier *erôs* dans les dialogues platoniciens, sans minorer certains domaines qui tendent à être délaissés par les commentateurs : genre et sexualité, communauté sociale, politique et savante, éducation, institutions régulant l'érotique entendue communément chez les Grecs du V^e et du IV^e siècles.

Genre et sexualité dans les dialogues

Un point d'entrée possible dans l'érotique platonicienne consiste à suivre la voie ouverte par M. Foucault d'une « histoire de la sexualité » et d'interroger les dialogues à travers cette histoire. Les outils des études de genre et en histoire de la sexualité se révèlent non seulement féconds et pertinents pour l'étude de ces dialogues, mais ils permettent également d'ouvrir des sentiers peu empruntés dans les descriptions de l'érotique platonicienne. Rappelons d'abord la définition de ces concepts de genre, de sexe et de sexualité, avant de mesurer leur intérêt aux dialogues de Platon.

Le « genre » est une notion permettant d'embrasser un certain nombre de caractéristiques liées à des pratiques, des manières d'être, des activités, un langage, des rapports de pouvoir, pour exprimer les différences perçues entre hommes et femmes⁶. C'est donc par surcroît et parfois par opposition à la « différence sexuelle » ou au « sexe », qui polarise hommes et femmes selon des critères biologiques le plus souvent, que la « différence de genre » peut être étudiée en sciences sociales, dans les domaines de la psychologie, de l'épistémologie, des sciences biologiques, de l'économie, de la politique. Les études de genre, initiées dans les années 70 en biologie, en psychologie et en anthropologie, ont dès lors constitué une voie privilégiée pour expliquer des processus historiques et sociaux mettant en jeu des représentations liées au partage entre hommes et femmes.

L'usage de la notion de « genre » a commencé à se développer dans les champs croisant l'histoire de la sexualité et l'histoire des femmes, et enrichit désormais tous les domaines des sciences de l'Antiquité (histoire ancienne, anthropologie, philosophie ancienne, littérature)⁷. Avant toute chose, il faut savoir de quelle manière cette notion de genre peut être opérante lorsqu'on l'applique à

⁶ Pour une définition du genre, voir en particulier Scott (1986).

⁷ Voir sur ce sujet Boehringer & Sebillotte Cuchet (2011) et Sebillotte Cuchet & Ernoult (2007).

l'Antiquité⁸. On ne peut sans anachronisme faire l'hypothèse que le genre chez les anciens est un champ de questionnement balisé comme tel. Il faut également se méfier de la prétendue universalité de la catégorie de « sexe », qui, on le voit chez Platon, ne se comprend probablement pas, ou du moins pas exclusivement, à partir de différences de nature biologique. Si ces notions modernes et contemporaines peuvent apparaître opératoires pour notre propre compréhension de ces textes, on doit surtout commencer par s'en méfier pour ne pas projeter nos propres catégorisations polarisées du genre, en tentant de « retrouver » chez les anciens les fondements de nos propres (in-)certitudes⁹. Il y a pourtant un gain à interroger les textes anciens avec nos catégories indigènes de genre, puisqu'elles nous permettent de révéler les structures éthiques, politiques, économiques et normatives qui gouvernent, entérinent ou brouillent le partage des sexes et des genres. Chaque texte ancien est potentiellement un témoignage qui, avec une méthode d'analyse adéquate, nous informe davantage sur la manière dont pensaient les Grecs sur la différence entre masculin et féminin, et nous renseigne sur la manière dont nous devons et pouvons les penser et parfois les bousculer.

Le corpus des dialogues platoniciens est une source importante pour les études de genre dans l'Antiquité. D'abord, les dialogues peuvent être lus comme un témoignage sur les représentations courantes du partage entre hommes et femmes à l'époque de Platon. En second lieu, parce que Platon interroge, conteste, et parfois bouleverse ces représentations, les dialogues nous livrent une position qu'il convient d'analyser pour elle-même. Quelques passages platoniciens seulement ont tout d'abord attiré l'attention des interprètes concernant les questions de genre, pour leur radicalité (l'égalité des femmes présentée au livre V de la *République*), ou inversement pour leur conservatisme (la condamnation d'une prétendue « homosexualité » dans les *Lois*), ou encore pour la vivacité des images utilisées (le mythe d'Aristophane dans le *Banquet* présentant trois unités primordiales : masculin, féminin, androgyne). On ne saurait cependant restreindre la pertinence de la notion de genre dans les dialogues à ces seuls passages ; on doit également s'interroger sur la manière dont Platon convoque le masculin et le féminin en termes de qualités propres à décrire des vertus, des activités, ou un langage. Par exemple, Platon est tributaire d'un ensemble de représentations qui marquent la différence genrée et certaines descriptions des femmes dans la *République* semblent tempérer le « féminisme » qu'on lui prête dans le livre V. De même, la distinction entre différence sexuelle et différence genrée qui semble pouvoir être tirée de certaines pages du *Banquet* ou de la *République* est parfois gommée, et même rendue inopérante, afin de maintenir une certaine organisation et répartition des tâches dans la cité, notamment au sein de l'institution du mariage, quand bien même l'union maritale platonicienne subit

⁸ On se reportera, sur l'utilisation de ces concepts dans l'Antiquité, à Boehringer (2005).

⁹ C'est l'un des résultats majeurs de l'ouvrage de Zeitlin, Winkler, & Halperin (1990).

d'importantes inflexions par rapport à son époque. On doit également prendre en compte l'usage de métaphores ou les analogies convoquant un partage entre masculin et féminin pour décrire des objets, des formes ou des activités qui apparemment pouvaient échapper à une description genrée. Ainsi, il n'est pas anodin que le réceptacle (*chorâ*) du *Timée* soit comparé à une mère et à une nourrice (49a), ou que le fonctionnement de l'art politique soit découvert en le comparant à un art féminin, le tissage, dans le *Politique* (279a).

Les notions de genre et de sexe peuvent ainsi constituer un instrument d'analyse important chez Platon pour au moins deux raisons : d'une part pour mieux cerner le partage social, politique, économique et normatif qui dérive de la distinction entre hommes et femmes dans les domaines éthiques, politiques, mais aussi physiques et médicaux ; et d'autre part pour enrichir et renouveler certains concepts clefs de la tradition platonicienne comme la nature, la vertu, l'accès à la connaissance, l'élaboration des divisions dialectiques. Il ne s'agit pas seulement d'interroger un impensé qui fonderait une série de distinctions à partir du couple sexué et genré, mais de comprendre aussi comment un philosophe s'attache à élaborer les critères d'une juste division ou de sa neutralisation, voire à inventer de nouvelles catégories philosophiquement plus fécondes.

Venons-en à la catégorie de « sexualité ». Un lieu privilégié, pour nous contemporains, de la détermination du genre et du sexe est la « sexualité », lieu dans lequel nous projetons une grande partie des processus de constructions de l'érotique. Ce lien entre sexualité et érotique explique l'intérêt des commentateurs pour l'institution pédérastique telle qu'elle est présentée dans le *Banquet*. L'institution pédérastique réunit dans l'Athènes du V^e siècle un adulte mâle, en position d'éraсте, et un *pais* qui est l'aimé (*l'éromène*), parfois à des fins éducatives. Cette institution, réservée aux hommes, implique l'acte sexuel et constitue une érotique particulière. Il ne s'agit en aucun cas d'« homosexualité », terme que l'on réserve à la description d'une tendance et préférence vers un objet sexuel particulier¹⁰, mais bien plutôt d'une érotique qui n'est pas exclusive d'autres pratiques sexualisées, comme le mariage. Platon joue, dans la présentation de cette institution, sur son caractère polémique en l'articulant de différentes manières à la détermination du genre.

En premier lieu, et contrairement à un présupposé anachronique tenace, la pédérastie n'est pas condamnée par Platon parce qu'elle constituerait un risque d'efféminisation. La pédérastie n'est pas un « jeu à somme nulle » où il existe un vainqueur et un vaincu, opposition d'où l'on tire trop rapidement cette autre distinction entre un éraсте « actif » et un éromène « passif », ce dernier étant rapproché, à tort, de l'efféminé (*kinaidos*)¹¹. Il est vrai que plusieurs allusions

¹⁰ Sur le mésusage de cette catégorie dans l'Antiquité, voir Foucault (1984), Halperin (1990), Boehringer (2007).

¹¹ Sur la figure du *kinaidos*, voir les analyses définitives de Winkler (1990).

dans le texte platonicien invitent à ce rapprochement – ainsi Aristophane se moque, dans son discours, de la relation qu’entretiennent Pausanias et Agathon, précisément parce qu’elle excède le cadre institutionnel de la pédérastie. Mais il ne s’ensuit pas que la relation homoérotique implique une transformation des genres. En d’autres termes, la pédérastie n’est pas une négation de la « virilité » ; bien au contraire, elle peut être le lieu où se forme la virilité, marquant, dans les contextes de la cour, des vertus propres à l’âge et à la situation de l’agent (modestie et réserve, fougue et goût de l’entreprise, etc.).

En second lieu, l’existence de « couples » de partenaires de même sexe ne présuppose pas une altération ou des inversions de genre au sein de ce couple. Il faut tout d’abord s’entendre sur le caractère « naturel » ou « contre-nature » de certains actes sexuels pour Platon. Dans les *Lois*, l’Athénien condamne il est vrai l’acte sexuel « avec de jeunes mâles comme s’il s’agissait de femmes » au motif qu’il n’est pas naturel (*mè physei*) (836c). Il faut prendre garde à une interprétation « naturalisante » de ce passage : la nature invoquée n’est pas une norme biologique, mais bien sociale et politique. La condamnation de l’acte sexuel entre hommes doit en effet être comprise comme un levier d’incitation à la sauvegarde de la cité des Magnètes par le mariage et la procréation, requérant une forme de législation sexuelle. Pour le dire autrement, les relations sexuelles entre partenaires de même sexe sont proscrites en vertu de cette même justification qui implique l’égalité d’accès des femmes aux fonctions de gardiennes dans la *République* : la sauvegarde de la cité. De même qu’en vertu de cette organisation fonctionnelle de la cité la femme doit pouvoir accéder à la fonction de gardienne en vertu de sa « nature », de même, en vertu de la « nature » qui commande un effort de procréation réglé pour la cité, il est nécessaire de condamner les relations sexuelles entre partenaires de même sexe, ou du moins, à défaut de les empêcher, d’en réduire l’intensité et la fréquence (841a-b). Que le genre ne soit pas déterminé par la « sexualité » peut d’ailleurs se déduire du mythe d’Aristophane : *erôs* peut en effet concerner deux hommes initialement issus d’une unité primordiale masculine, entre deux femmes réciproquement, ou entre un homme et une femme si l’unité en question est androgyne¹².

La réinterprétation platonicienne du modèle pédérastique pour rendre compte d’une érotique intellectualisée fournit une autre forme d’articulation entre sexe et genre. En effet, Diotime prétend dans son discours donner la clef d’une « pratique pédérastique correcte » (*orthos paiderastein*) (211b), empruntant à l’institution érotique son vocabulaire et certaines de ses images, tout en convoquant un modèle qui est celui de la gestation et de la génération, corrélativement à l’abandon d’un modèle, plus traditionnel, de la « transmission ». Ce n’est pas qu’il y a inversion des modèles masculins et féminins, mais possible-

¹² Boehringer (2007) ; Brisson (1997) 67- 102

ment une neutralisation de ces modèles. En d'autres termes, s'agit-il de transférer aux hommes un pouvoir biologique réservé aux femmes, celui d'enfanter, et de priver ainsi toute exclusivité de la femme dans le processus de génération¹³ ? Platon nous indique plutôt que les modèles genrés pour penser l'accès à la connaissance à travers la relation érotique peuvent ou plutôt doivent être réévalués sans distinction de sexe. On peut donc être un homme et être enceint, et être une femme et féconder comme un homme¹⁴.

Récapitulons. L'usage des catégories de sexe, de genre et de sexualité pour entrer dans l'érotique platonicienne présente donc un double intérêt. Premièrement, ces catégories révèlent, même pour Platon qui est un témoin d'une société d'avant la « sexualité », un ensemble de postures, d'actions, de désirs, de manières de poser des différences, qui enrichissent notre compréhension de l'histoire de la sexualité antique. Deuxièmement, elles nous permettent surtout de mesurer l'importance des infléchissements philosophiques que Platon fait subir à certaines catégories, comme celle de nature et d'éducation, de « sexualité » comme au livre V de la *République*, de l'impossibilité de confondre « homosexualité » et institutions pédérastiques ou pratiques homoérotiques, etc. En ce sens, il existe bien une « philosophie » érotique chez Platon qui, quoiqu'on en dise, contient bien une part dévolue à ce que nous reconnaissons comme relevant de la sexualité, de la différence des sexes et des genres ; mais inversement, cette « sexualité » ne saurait épuiser la dimension philosophique et politique de l'érotique platonicienne.

Erôs politique

L'histoire de la sexualité montre que les dispositifs érotiques valorisés ou proscrits sont liés à des motifs politiques. L'érotique dans son ensemble ne peut être saisie indépendamment de la vision politique dans laquelle on ménage à *erôs* la place qui lui convient. Nous venons de le voir, il serait impensable d'utiliser les catégories de genre, de sexe et de sexualité pour les dialogues de Platon sans être attentifs aux institutions, aux lois, aux normes et aux discours qui les emploient. L'apparence foucauldienne de ce postulat ne doit pas tromper. M. Foucault n'a pas cherché, comme il le rappelle parfois, à analyser chez Platon les « dispositifs » de pouvoir qu'il décrit dans *La volonté de savoir*, soit parce qu'ils sont trop évidents¹⁵, soit plutôt parce qu'il ne veut s'intéresser chez

¹³ Halperin (1990) ; Wersinger (2015).

¹⁴ Brisson (2016).

¹⁵ Foucault (1984a), 37 : « Or, il semble bien, du moins en première approche, que les réflexions morales dans l'Antiquité grecque ou gréco-romaine aient été beaucoup plus orientées vers les pratiques de soi et la question de l'*askesis*, que vers les codifications de conduites et la définition stricte du permis et du défendu. Si on fait exception de la *République* et des *Lois*, on trouverait bien peu de

Platon qu'aux processus de subjectivation (qu'il trouve bien entendu dans les dialogues socratiques), au détriment des dispositifs proprement *politiques* de la *République* et des *Lois* dont il se sert la plupart du temps comme des sources descriptives.

Il faut alors définir le type de lien qui entrecroise érotique et politique.

Premièrement, Platon est pour nous l'auteur, dans la *République* et dans les *Lois*, mais également dans des dialogues moins étudiés comme *Le Politique*, d'une forme de législation sexuelle et érotique. *Erôs* est bien l'affaire du politique, du législateur et du gouvernant, car comme le rappelle Glaucon à propos du mode de vie des gardiens et des gardiennes dont la promiscuité favorisera les unions, on fera face à des « nécessités qui ne seront pas géométriques, mais bien érotiques, et qui risquent d'être plus stimulantes que les autres pour convaincre et entraîner la masse du peuple » (*République*, 458d). Cette dimension de l'érotique platonicienne est si saillante, en particulier au livre V de la *République*, qu'elle a d'ailleurs tendance à recouvrir l'ensemble des dispositifs politiques visant à encadrer les causes et les effets d'*erôs* dans la cité. En témoigne par exemple les reprises par Zénon de Citium ou encore Diogène le cynique de certaines « lois » platoniciennes sur la sexualité dans la *République* parmi les gardiens, dont l'un des premiers effets est d'occulter d'autres dispositifs. Or ces dispositifs sont nombreux, et surtout constituent un système de normes qui concernent la totalité de l'existence humaine : des premiers exercices gymniques à la maturité, en passant par une reconfiguration du dispositif pédérastique, et jusqu'à la vieillesse, Platon ne délaisse pour ainsi dire aucun âge de la vie sexuelle des individus. Il faut en effet considérer, comme en témoigne ce volume, les pratiques chorales, les mariages, les syssities des *Lois*, comme faisant partie de ce dispositif politique que Platon met en œuvre dans plusieurs dialogues. De plus, on notera que c'est l'une des caractéristiques de ces lois platoniciennes sur *erôs* de ne pas oublier le rôle et le statut des femmes, en prenant tout simplement en compte leur plaisir, ce qui n'échappera pas à des lectures postérieures du *Banquet* par Lucien.

Mais réduire le lien entre érotique et politique à la législation sexuelle, n'est-ce pas commettre l'erreur que l'on mentionnait, à savoir réduire l'érotique

références au principe d'un code qui définirait par le menu la conduite à tenir, à la nécessité d'une instance chargée d'en surveiller l'application, à la possibilité de châtiments qui sanctionneraient les infractions commises. Même si la nécessité de respecter la loi et les coutumes – les *nomoi* – est très souvent soulignée, l'important est moins dans le contenu de la loi et ses conditions d'application que dans l'attitude qui fait qu'on les respecte. L'accent est mis sur le rapport à soi qui permet de ne pas se laisser emporter par les appétits et les plaisirs, de garder vis-à-vis d'eux maîtrise et supériorité, de maintenir ses sens dans un état de tranquillité, de demeurer libre de tout esclavage intérieur à l'égard des passions, et d'atteindre à un mode d'être qui peut être défini par la pleine jouissance de soi-même ou la parfaite souveraineté de soi sur soi. »

au « sexuel » ? Quand bien même on voudrait montrer que Platon isole la « sexualité » comme un champ autonome de l'existence humaine, l'érotique excède, pour Platon, les frontières de la sexualité. C'est pourquoi l'érotique est liée au politique dans un second sens : Platon « érotise », dans le cadre de sa psychologie morale, un ensemble de plaisirs et de peines, de tendances et de dispositions individuelles et collectives, mais encore des objets, des discours, des aspirations. Ce n'est pas que le sexe devienne métaphore pour un ensemble d'objets, c'est simplement qu'*erôs* est pour Platon ce à travers quoi on peut saisir des comportements qui dépassent très largement le cadre de la sexualité. Ainsi, au livre IX de la *République*, l'âme tyrannique est gouvernée par un *erôs* dont elle ne parvient pas à maîtriser les excès, ni à orienter les fins. Érotique et politique se rejoignent donc très directement dans ce que nous croyions à première vue n'être que des rapprochements métaphoriques. Aussi pourrait-on risquer une hypothèse, selon laquelle tout désir, tout plaisir, même le plus anodin, a potentiellement une incidence politique d'envergure lorsque les institutions politiques les relaient, les soutiennent, ou simplement les prennent en compte. S'il est vrai que la psychologie morale est toujours, en un certain sens, une psychologie politique chez Platon, alors l'érotique doit, décidément, toujours être l'affaire du législateur chez Platon. Depuis la rhétorique utilisée en politique jusqu'aux dispositifs éducatifs et aux inventions platoniciennes d'une communauté soudée par un désir de savoir commun, c'est l'érotique platonicienne dans son ensemble qui est en jeu.

Un des paris de cet ouvrage consiste, on l'aura compris, à ne pas isoler l'érotique platonicienne de son terreau et de sa vocation politiques. Les études rassemblées dans ce volume¹⁶ proposent chacune une interprétation de l'entrelacs entre l'érotique et le politique, entendu doublement comme entreprise de régulation des institutions et comportements sexuels et genrés, et plus largement comme éducation des désirs et des plaisirs dans la cité. L'ouvrage ne poursuit pas un plan qui suivrait une chronologie, depuis les dialogues socratiques aux dialogues de la maturité, pour ensuite en venir à des réceptions anciennes puis contemporaines. L'usage des catégories anachroniques de sexe, de genre et de sexualité, en montrent assez la non-pertinence. Il s'agit plutôt dans ce qui suit de tracer un parcours où chacun des textes est l'écho ou le contrepoint du précédent, tout en s'appuyant sur des thèmes ou un corpus commun. Les thématiques adoptées sont les suivantes. On s'intéresse d'abord à *erôs* en termes d'orientations, c'est-à-dire de définitions de ses objets et de sa dynami-

¹⁶ Certaines de ces études ont été initialement proposées lors du colloque international « Genre et sexualité dans la cité : la politique du sexe dans les dialogues de Platon », du 1^{er} au 3 mars 2012 à Paris. L'article de D. Halperin qui ouvre le volume est paru sous le titre « Platonic Erôs and What Men Call Love », dans *Ancient philosophy*, 5, n°2, 1985, 161-204. Nous le remercions de son accord pour une traduction dans ce volume.

que, au risque d'entendre dans l'érotique platonicienne un jeu sur les orientations *sexuelles* : quels sont les objets d'*erôs*, naturels ou non, licites ou non ? Définir *erôs*, c'est savoir ce vers quoi il s'oriente et nous oriente, afin, le cas échéant de mieux le réguler dans la communauté politique. En second lieu, il s'agit de comprendre plus concrètement les jeux de normes, de prescriptions, et nécessairement aussi de transgressions, relatives à *erôs*. En parcourant certains dispositifs de valorisation et de régulations de certaines pratiques érotiques, on comprend mieux, en troisième lieu, pourquoi l'érotique est au cœur du défi platonicien de cohésion de la cité : en quel sens, et par quels moyens de transmission, la communauté érotique est-elle un enjeu d'établissement de la communauté politique ?

ORIENTATIONS

L'érôs platonicien et ce qu'on appelle « amour »

David HALPERIN

Traduit de l'anglais par Olivier RENAUT

Je me souviens encore de ma perplexité, alors âgé de dix-sept ans, lors de mon premier semestre à l'Université, à la lecture du dialogue entre Socrate et Agathon dans le *Banquet* de Platon, dans la traduction de W. H. D. Rouse :

« Eh bien, dit Socrate, (...) Amour désire-t-il oui ou non l'objet de son amour ? Certainement, dit Agathon. Est-ce lorsqu'il *possède* ce qu'il désire et ce qu'il aime qu'il le désire et l'aime, ou bien lorsqu'il ne le possède pas ? Vraisemblablement lorsqu'il ne le possède pas, dit-il. (...) Eh bien continuons, dit Socrate, et reprenons les points sur lesquels nous sommes tombés d'accord dans la discussion. En premier lieu, Amour est amour de quelque chose ; ensuite il est amour de ce dont on est dépourvu. Oui, dit-il. (...) Bien, nous sommes d'accord pour dire que Amour est amour de ce dont il est dépourvu et qu'il ne possède pas ? Oui, dit-il. »¹

Ce qui me paraissait évident au moment où je lisais ces lignes, c'était exactement le contraire. Ne pouvoir aimer que ce dont on manque, ce qu'on n'a pas, c'était, pensais-je alors, le lot des névrosés, des masochistes et des grands romantiques, c'était une pathologie psychologique empêchant de tisser des relations stables et intimes. L'amour réussi, *sain* – dont l'illustration promue par la société était le mariage comme paradigme d'une vie affective et érotique parfaite – c'était précisément l'amour de ce qu'on a. Mais je n'étais pas si éloigné de ce que pensaient les anciens Grecs. Achille le dit dans l'*Illiade*, ὅς τις ἀνὴρ ἀγαθὸς καὶ ἐχέφρων / τὴν αὐτοῦ φιλεῖ καὶ κήδετα (IX, 341-342 : « tout homme bon et sensé aime et prend soin de celle qui est la sienne »).

Ma perplexité se dissipa, bien entendu, dès que je pus lire le *Banquet* dans la version originale, me permettant de comprendre le sens de ces questions que Rouse avait si curieusement traduites : Πότερον ἔχων αὐτὸ οὗ ἐπιθυμεῖ τε καὶ ἐρᾷ, εἴτα ἐπιθυμεῖ τε καὶ ἐρᾷ, ἢ οὐκ ἔχων; Οὐκοῦν ὠμολόγηται, οὗ ἐνδεής ἐστι καὶ μὴ ἔχει, τούτου ἐρᾷν; (200a, 201b). Je découvrais alors que Platon ne parlait

¹ Rouse (1956), 95-6 (NdT trad. Renaut La traduction de ce passage du *Banquet* 200a-201b, fondée sur celle de Rouse, ne reflète pas plusieurs nuances du texte grec).

pas de l'amour, mais bien plutôt d'*erôs* (ἔρως), ou d'un désir sexuel intense, qui n'est qu'un des aspects de ce que nous concevons communément comme de l'amour. La passion érotique entre un mari et sa femme est assurément un élément essentiel du mariage réussi, pour notre société ou celle des Grecs² ; mais aucune des deux n'est encline à faire d'*erôs* le fondement affectif ou l'élément le plus recherché d'une relation qui dure toute une vie³. Achille le dit : ce qui prédomine dans un mariage réussi, ou même dans une relation sexuelle durable, ce n'est pas le désir mais l'affection, ce n'est pas *erôs* mais *philia* (φιλία)⁴. La relation entre *erôs* et *philia* dans le mariage, et les priorités qui les ordonnent, font l'objet d'une présentation explicite, ce qui est assez inhabituel, par Phèdre dans le *Banquet* (179b-c) ; voici comment on a pu résumer la portée de l'exemple mythologique de Phèdre : « Alceste ressentait de la *philia* pour son mari, Admète, tout comme ses parents ; mais 'à cause de son *erôs* pour lui, elle les surpassa en *philia*' au point qu'elle était prête à mourir à sa place, contrairement à eux. »⁵ En d'autres termes, son amour pour Admète – la force principale qui motive son acte d'auto-sacrifice – était un amour puissant et résolu, car il s'accompagnait de cet *ingrédient supplémentaire* : la passion érotique. De la même manière, l'étranger d'Athènes dans les *Lois* de Platon affirme qu'un des bénéfiques du fait d'obliger les hommes à ne posséder comme partenaires sexuels que les femmes dont ils espèrent avoir des enfants légitimes est de les rendre *oikeioi* et *philoï*, liés d'affection à leurs épouses (839b)⁶ ; et après tout, c'est le signe d'un mariage réussi⁷. Cependant, dans le *Banquet*, Socrate interroge Agathon sur *erôs* et *epithymia* – c'est-à-dire sur le désir sexuel, et non sur l'amour ou la *philia* – et, la traduction de Rouse y insiste à bon droit, il est évident que personne ne peut désirer un objet qu'on possède déjà et aspirer à jouir d'un objet

² Dover (1974), 211 ; Sutton (1981), 186-9, 224-5 ; Foucault (1984a), 177-183, 222-3.

³ Sur cette question, voir Redfield (1982), en particulier 192-8, sur l'importance de la *χάρις* (*charis*) au sein du mariage ; sur la séparation traditionnelle entre *erôs* et *γάμος* (*gamos*) dans la culture grecque, voir Winkler (1982) ; Foucault (1984a), 159-203 ; voir également Goessler (1962), 29-69. Pour une situation analogue dans la culture grecque moderne, voir Hirschon (1978), 75-6.

⁴ Dover (1974), 212 cite un certain nombre de sources qui corroborent ce fait dans la période classique, dont les plus pertinentes sont Aristophane, *Lysistrata* 870-1, 905-6 ; et Démosthène, LIX 64.

⁵ Vlastos (1981), 4n. ; cf Erbse (1966), 201-2. L'expression utilisée par Phèdre dans le dialogue de Platon (ὑπερεβάλετο τῆ φιλίᾳ διὰ τὸν ἔρωτα : *Banq.* 179c1-2), est reprise par Aristote en la modifiant pour caractériser la relation entre *erôs* et *philia* : ἔρῳν...ὑπεργολῆ γάρ τις εἶναι βούλεται φιλίας, τοῦτο δὲ πρὸς ἕνα (*EN*, IX, 1171a12). Sur l'*hyperbolé* érotique, voir Foucault (1984a), 59-60.

⁶ Sur ce passage, voir Grube (1935), 118-9 ; Vlastos (1981), 22n.

⁷ On notera qu'Aristote considère le lien marital comme une espèce de *philia* : *EN*, VIII, 1162a16-33 ; voir également 1158b11-16, 1161a22-25 ; *EE*, VII, 1242a32-33 ; cf. *Premiers Analytiques* 68a39-b6. Voir également Plutarque, *Mor.* 769a-b.

dont on jouit déjà (à moins de vouloir continuer à en jouir, comme Socrate l'explique en 200d).⁸

Les efforts récents pour comprendre le sens historique exact de l'amour platonicien ont souvent été trahis par l'usage du terme « amour » appliqué à la théorie platonicienne, et tout autant par la signification fluctuante du terme « platonicien ». Certes, le sens ordinaire de l'expression « amour platonicien / amour platonique » a longtemps été en disgrâce chez les spécialistes de littérature grecque classique, habitués à mettre en garde leurs collègues d'autres disciplines, moins avertis, qu'il n'y a quasiment rien de « platonique » dans l'érotique décrite par Diotime dans le *Banquet* de Platon, ou dans la relation idéale entre l'amant et l'aimé que Socrate évoque dans le *Phèdre*⁹. En français, comme Thomas Gould nous l'apprend, on va même jusqu'à employer une terminologie qui distingue les réceptions populaires et les conceptions authentiques de la théorie platonicienne en différenciant l'*amour platonique* de l'*amour platonicien*¹⁰. De même, tout enseignant en Grec sait qu'on ne peut considérer le mot *erôs*, en Attique d'une manière générale ou plus spécifiquement dans les écrits de Platon, comme un équivalent exact du terme « amour », mais les spécialistes ont mis du temps à en tirer toutes les conséquences. Et même les chercheurs, familiers des textes philosophiques dans leur langue originale, continuent de penser et d'écrire sur le *Banquet* et le *Phèdre* comme si l'amour, tel que nous comprenons habituellement ce terme, était l'objet principal de ces dialogues. Thomas Gould – pour reprendre notre exemple – remarque que Platon « essaie d'étendre le sens de l'amour de manière à inclure toute forme de désir »¹¹, alors que c'est plutôt l'inverse qui semble vrai : Platon étend le domaine du désir (car c'est là la signification première d'*erôs*) jusqu'à devenir, sinon le fondement

⁸ L'insistance dans ce passage du *Banquet* (200a-e) à considérer la satisfaction comme un but d'*erôs* réclame une collocation entre *erôs* et *epithymia*, car Platon ne tient pas particulièrement *erôs* pour une tendance vers un plaisir physique, et est plutôt enclin à appeler *epithymia* la dimension exclusivement charnelle d'*erôs*. En 200a-e cependant, Socrate est contraint d'adopter l'hypothèse de son interlocuteur pour le réfuter, et Agathon (il est en cela semblable au jeune Socrate) croit qu'*erôs* est un désir du beau – c'est-à-dire le désir de posséder un objet de satisfaction sexuelle – ce qui est contraire à l'idée platonicienne que formule Diotime en 206e (et que j'analyse dans la section 4 ci-dessous). C'est pourquoi Socrate conjoint *epithymia* et *erôs* dans la réfutation d'Agathon ; la même insistance apparaît en *Timée* 91c-d.

⁹ Par exemple Demos (1934), 341 : « On ne le dira jamais assez : il n'y a rien de platonique dans l'amour platonicien ». Dodds (1951), 218 ; Vlastos (1981), 25 ; Cummings (1976), en particulier 23 : « Une chose est claire sur *erôs* et *philia* chez Platon : l'amour chez Platon n'est pas platonique... ». Dover (1966), 48-50, et Lowenstam (1985), 88, argumentent également contre l'identification de l'*erôs* platonique avec l'amour. (*NdT* : nous avons traduit « Platonic Love » par « Amour platonique » ou « Amour platonicien » selon le contexte, le français disposant de deux termes qui dissipent davantage l'ambiguïté qui persiste en anglais sur la qualification de « platonic » ; voir phrase suivante).

¹⁰ Gould (1963), 1 (En français dans le texte (*NdT*)).

¹¹ Gould (1963), 37.

d'une théorie de toute forme d'amour, comme l'affirme Gould¹², du moins un substitut pour d'autres manières, plus conventionnelles, de décrire la racine affective du choix et de la motivation humains. Plus récemment, Irving Singer et Gregory Vlastos ont chacun accusé la théorie platonicienne de l'amour d'être déficiente, et ont suscité, en retour, une défense ardente de sa cohérence chez les partisans de Platon¹³. Quant à moi, je fais la proposition suivante : si nous ne demandons pas à Platon et à sa théorie d'*erôs* de porter le vain fardeau qui consiste à remplir les critères d'une philosophie cohérente de l'amour (au sens plein du mot), nous serons non seulement plus justes dans les critiques que nous lui adresserons, mais nous lèverons également un grand nombre d'obstacles pour apprécier la subtilité, la pertinence, et l'originalité de sa pensée.

I

Afin de distinguer les différentes significations du terme grec *erôs* et de ses traductions, on ne saurait s'appuyer sur l'historicisme un peu simpliste de ceux pour qui l'*amour* serait une invention du douzième siècle, ou de ceux qui nient qu'il existe un mot pour dire *amour* en grec ancien¹⁴. G. Vlastos et K. J. Dover l'ont chacun démontré par différents rapprochements : le verbe *philein* et ses dérivés ont une signification assez proche en grec classique de ce que nous voulons dire aujourd'hui par le terme *aimer*¹⁵ ; si *philia* ne signifie pas exactement la même chose que « amour », il se *réfère* au moins à presque la même chose que le terme moderne. Platon s'intéresse à la *philia* dans la *République*, où les interlocuteurs imaginent une société idéale, cimentée par l'amour fraternel de ses citoyens¹⁶ ; il consacre le *Lysis* à explorer les faiblesses des conceptions tra-

¹² Gould (1963), 1-3.

¹³ Singer (1966), 49-90 ; Vlastos (1981), 3-42. Parmi les tentatives de réfutations, voir Clay (1975), 119-127 ; Kosman (1976) ; Levy (1979) ; Nussbaum (1979) ; Haden (1979/80), 382-7 ; Glidden (1981) ; Price (1981). Des arguments supplémentaires pour les interprétations de Singer et de Vlastos ont été fournis, visiblement à son insu, par Warner (1979). Récemment Scruton (1986), 1, accuse Platon d'avoir opéré une distinction désastreuse (selon lui) « entre l'amour érotique et le désir sexuel ». Scruton fait cependant la même distinction, quoique moins exclusive que celle qu'il attribue à Platon. L'érotique platonicienne, selon moi, se rapproche de ce que Scruton décrit comme « désir sexuel », bien davantage que ce qu'il semble croire.

¹⁴ Pour une critique pointue de la première tendance, voir Singer (1966), 49 sq.

¹⁵ Vlastos (1981), 3-6, en particulier 4n. ; Dover (1974), 212 ; Dover (1978), 49-50 ; Dover (1980), 1-2. Voir également Else (1981). Cope (1877), 292-6 demeure une référence utile pour l'usage de *στοργή*, *ἔρως*, *φιλεῖν* et *ἀγαπᾶν* chez les auteurs du V^e et du IV^e siècles ; plus récemment Fisher (1973). Les correspondances entre *philia* et « love » sont probablement plus fréquentes dans la langue anglaise de la période Elisabéthaine qu'en anglais moderne, comme le remarque Scruton (1986), 219.

¹⁶ Vlastos (1981), 11-19 ; Kraut (1973), en particulier 336-7 ; et cf. la critique aristotélicienne dans *Pol.* II, 1262b1-25. Sur la suppression d'*erôs* dans la *République*, voir Rosen (1965).

ditionnelles de la *philia* dans la culture grecque¹⁷ ; il partage également, semble-t-il, la tendance commune à son époque d'attribuer les liens naturels et sociaux à l'opération de la *philia* (par exemple *Gorg.* 507e-508a ; *Soph.* 242e-243a ; *Tim.* 32c ; *Alc. Maj.* 126c-127d)¹⁸. Il s'agit alors d'autant plus de souligner que dans les descriptions les plus détaillées du phénomène d'attraction ou de lien entre les êtres humains, Platon choisit d'accentuer le rôle non pas de la *philia*, mais celui d'*erôs*.

Selon Vlastos, *erôs* diffère de la *philia* au moins sur trois grands points : « (i) il est plus intense, plus passionné ... ; (ii) il penche beaucoup plus du côté du désir que de l'affection (*désir* et *appétit* sont les principales connotations d'*erôs*, la *tendresse* celle de *philia*) ; (iii) il est plus intimement lié à la pulsion sexuelle (bien que *philein* puisse aussi renvoyer à un amour de type sexuel...) : pour désigner un amour familial non incestueux, on doit faire appel au mot *philia* et non pas à *erôs*... »¹⁹. Dover définit *erôs* en quelques mots comme « un désir intense pour un individu en tant que partenaire sexuel » et observe ensuite que « le terme ne s'applique pas, sauf en vue d'un effet rhétorique ou humoristique, aux relations entre parents et enfants, entre frères et sœurs, entre maîtres et serviteurs, ou encore entre gouvernants et sujets »²⁰. Dans la mesure où *erôs* est d'abord perçu comme « une réponse au stimulus de la beauté visuelle », remarque Dover, il n'est pas nécessairement suscité par l'ensemble des qualités admirables et aimables de la personne qui en est la cible²¹. En somme, *erôs* renvoie communément en grec à l'envie passionnelle que suscite en nous l'attrait de la beauté physique. L'enquête que Platon mène sur la nature de l'« érotique » (τὰ ἐρωτικά) – quel que soit son objectif ultime – concerne d'abord et avant tout non pas l'émotion ou la sensation d'amour, de quelque manière qu'on le définit, mais le phénomène d'attraction entre les personnes, ce que nous appellerions aujourd'hui le désir sexuel. Cela n'implique pas, bien entendu, que la théo-

¹⁷ Voir Vlastos (1981), 6-11 ; Versenyi (1975), en particulier 187, sur la signification de *philia*. Sur la manipulation par Platon des représentations traditionnelles de *philia* dans le *Lysis*, voir Hoerber (1959), en particulier 22 ; Glidden (1980) ; Glidden (1981).

¹⁸ Cf. Kosman (1976), 53-54.

¹⁹ Vlastos (1981), 4n.

²⁰ Dover (1980), 1. L'exception notoire à cette règle nous est bien entendu donné par l'*Erechthée* (perdu) d'Euripide, fr. 359 Nauck : οὐκ ἔστι μητρός οὐδὲν ἡδίον τέκνοις / ἐρᾶτε μητρός, παῖδες, ὡς οὐκ ἔστ' ἔρωος / τοιοῦτος ἄλλος ὄστις ἡδίον ἐρᾶν. Comme Dover (1978) le remarque p. 156 n.8, ce passage « emploie un langage particulièrement osé, mais comme de toute évidence il ne saurait s'agir d'une incitation à ressentir un désir incestueux pour sa mère, il n'y a aucun risque de méprise ».

²¹ Dover (1973), en part. 59 ; cf. Dover (1974), 69-70, sur l'attribution conventionnelle de l'adjectif *kalos* au corps d'un individu plutôt qu'à son âme. Voir également Barrett (1964), 239 *ad* Euripide, *Hipp.* 441-442 : « dans ce passage, la traduction par 'amour' est particulièrement trompeuse : le terme [*erôsi*] renvoie simplement au désir, sans l'idée qu'on souhaite le bien de son aimé et donc sans aucune indication (ce que le terme 'amour' donnerait) qu'il s'agit de prendre en compte les intérêts d'autrui aux dépens des siens » ; voir plus généralement Devereux (1968), en part. 74-75.

rie platonicienne d'*erôs* prétend expliquer des faits concrets, physiologiques et comportementaux, de la sexualité humaine telle que nous l'entendons ; le désir sexuel constitue un objet d'étude en tant que tel pour un philosophe de l'*erôs* non pas au sens où l'on pourrait le qualifier de spécifiquement *sexuel* – c'est-à-dire comme un processus physique ou biologique – mais au sens où on peut le décrire comme l'expression d'une intentionnalité, c'est-à-dire de la capacité des événements psychiques à viser des objets et des états de choses dans le monde²². Bien que nous choissions souvent de recourir à de délicates périphrases lorsque nous parlons de désir sexuel, et que nous l'appelons donc « amour »²³, nous devons nous souvenir que lorsqu'il utilise le terme *erôs*, Platon renvoie non pas à l'amour au sens large, mais à une forme ou à un aspect d'amour – ou, mieux, au *désir* intense qui parfois s'exprime par le terme « amour ». Qu'il n'existe dans notre langue aucune manière d'exprimer la signification exacte d'*erôs* (car nous ne pouvons tout de même pas, à la place de « l'amant », dire « le désirant ») ne fait que confirmer, dans notre recherche sur la théorie érotique platonicienne, notre devoir de clarté et de rigueur dans l'usage des concepts.

Il se pourrait bien que le Baron de Charlus de Proust ait eu raison de souligner la parenté essentielle entre toutes les formes de l'amour passionnel, indépendamment de leur objet (qu'il s'agisse de maîtresse ou de fille)²⁴, mais la plus grande précision de la terminologie en grec ancien rend vain tout espoir de voir l'*erôs* platonicien expliquer tous les genres d'amour, en particulier l'amour entre les parents et leurs enfants, entre frères et sœurs, dans tous les autres contextes que ceux de l'inceste. Quiconque commence à lire Platon avec le présupposé contraire est voué à être déçu, comme Singer s'en est rendu compte : « On se tourne vers Platon dans l'attente d'apprendre davantage sur les relations humaines, en particulier sur le phénomène que l'on appelle amour... Mais l'amour platonicien n'explique pas vraiment la nature de l'amour lui-même, en réduisant l'amour conjugal, l'amour parental, l'amour filial, l'amour de l'humanité, à des approximations imparfaites de l'amour du philosophe »²⁵. La véritable surprise, bien sûr, n'est pas que Platon traite ces autres formes d'amour de sous-produits d'*erôs* (une possibilité laissée ouverte par les représentations d'*erôs* de son

²² Searle (1983), 1. Scruton (1986), 8, définit l'intentionnalité comme « la qualité de 'référer au-delà' contenue dans la conscience humaine : la qualité de désigner et de cerner un objet de la pensée », et place l'intentionnalité au centre de son explication du désir sexuel (18 sq.). Cf. également Nagel (1979), 41-42, sur l'intentionnalité du désir sexuel.

²³ Voyez l'exemple extrême d'un personnage de la pièce *La mort de Bessie Smith* d'Edward Albee, qui annonce à son aimée « la nuit, les draps du lit sont comme une tente, dont le pied central est l'amour que je te porte ». Cf. Quintilien, *Inst.* VIII, 6. 24 : *ut...* « *Venerem* » *quam* « *coitum* » *dixisse magis decet*. Parmi les commentateurs platoniciens, voir n.77 ci-dessous.

²⁴ Proust (1954), vol. I. 763.

²⁵ Singer (1966), 87.

temps)²⁶, mais qu'il soit parvenu tout bonnement à les intégrer dans sa doctrine érotique. Plus étrange encore que le reproche de Singer est l'apologie que fait L. A. Kosman de l'*erōs* platonicien comme ce rappel de l'objet aimé à sa véritable nature. À titre d'exemples d'un amour qui nous ramène à nous-mêmes, Kosman évoque les relations « non pas avec les personnes par lesquelles nous sommes irrésistiblement attirés ou que nous choisissons », mais plutôt « avec les parents, la famille, les enfants, et sans doute par-dessus tout, avec soi-même »²⁷. Ces personnes sont de toute évidence celles-là même que les grecs auraient le moins tendance à considérer comme des objets érotiques admissibles – voire possibles²⁸. En plus, Platon le dit tout à fait explicitement : dans le soi-disant discours de Lysias, récité par Phèdre dans le dialogue éponyme, le locuteur entreprend de discréditer la noble affection entre les amants passionnés en appelant au sens commun : « Mais, si cette idée a pu te venir, qu'il n'est pas possible à une affection solide [*philia*, ou 'amour'] de naître chez quelqu'un qui n'est pas amoureux [*eron*, ou 'celui qui te désire passionnément'], dis-toi bien que, dans ce cas, nous ne ferions pas beaucoup de cas de nos fils, de nos pères et de nos mères, et que nous n'aurions pas non plus d'amis fidèles [*philoï*], puisque nous les devons non pas à un désir de cette sorte [*epithymia*, ou 'désir sexuel']... » (233d)²⁹. Dans le *Banquet*, Socrate y insiste davantage : γελοῖον γὰρ ἂν εἶη τὸ ἐρώτημα εἰ Ἔρωσ ἔστιν ἔρωσ μητρὸς ἢ πατρὸς... (« car il serait ridicule de poser la question de savoir si *Erōs* est un *erōs* d'une mère ou d'un père »). Si nous ne nous entêtions pas à forcer l'*erōs* platonicien à servir une théorie de l'amour en général, nous serions plus à mêmes d'éviter de tels malentendus élémentaires.

L'*erōs* platonicien renvoie donc en premier lieu non pas à l'amour, mais à l'attirance sexuelle. Il y a cependant de nombreuses manières d'interpréter l'intentionnalité du désir sexuel, et les textes nous montrent que le traitement qu'en fait Platon est radicalement différent de celui de ses contemporains³⁰. En grec, *erōs* signifiait à l'origine toute forme de désir qu'on peut assouvir, et pour les Athéniens du temps de Platon, *erōs* continuait de conserver le sens qu'il possédait – ou que possédait, du moins, la version ancestrale du mot – dans le vers formulaire homérique : αὐτὰρ ἐπει πόσιος καὶ ἔδητύος ἐξ ἔρον ἔντο (« quand ils

²⁶ Sur la capacité d'*erōs* à générer la *philia*, voir Vlastos (1981), 4n. ; Dover (1973), 41, 46-7, 50-2 ; Dover (1980), 1-2.

²⁷ Kosman (1976), 65.

²⁸ Selon l'Athénien des *Lois* de Platon (838a-b), la plupart des personnes ne ressentent pas de désir sexuel (ἐπιθυμία ταύτης τῆς συνουσίας) à la vue de belles personnes lorsque ces dernières sont des membres de la famille immédiate (mais voir *République* 571c-d).

²⁹ Hackforth (1952), 29-30 ; (*NdT* : traduction L. Brisson).

³⁰ Certaines opinions contemporaines proches de celle de Platon sont discutées par Ferguson (1959), 93-4 ; Ehlers (1966), en part. 20-25, 65-90. Voir également Kraus (1983), en part. 13-14, et pour comparaison Démocrite DK68B73 ; Euripide, fr. 388, 547, 672, 773.45-46, 897 (Nauck). Sur Euripide, voir North (1966) et le correctif de Vlastos (1981), 22 n.63.

eurent chassé leur *eros* de nourriture et de boisson »³¹. En d'autres termes, même lorsque les grecs eurent transféré l'opération d'*erôs* au champ plus spécifique des relations personnelles³², ils continuaient à le comprendre par analogie avec la faim et la soif³³ : tout au long de la période classique, *erôs* et d'une manière générale le désir sexuel apparaissent dans nos sources comme des nécessités, des contraintes innées, de la nature humaine³⁴ (et face à la nécessité, comme le disait Simonide, même les dieux ne combattent pas)³⁵. Comme la faim ou la soif, le désir que suscite en nous la vision d'une belle forme humaine est un désir que l'on peut satisfaire, selon la représentation ordinaire des grecs, dans la mesure où il vise la possession physique d'un objet réel et atteignable dans le monde ; une fois que l'objet est atteint, possédé et consommé dans l'acte sexuel, le désir de cet objet disparaît. De même que, pour qu'il soit une source possible de satisfaction, l'objet que vise la faim doit être plaisant pour l'estomac, de même on attend communément de l'objet que vise *erôs* qu'il soit plaisant à la vue : « de sa contemplation découle le désir de l'homme », écrit le tragédien Agathon, en se fondant sur un jeu de mot spécieux et intraduisible dont l'écho perdurera dans les siècles suivants³⁶. Dans l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote nous livre, comme souvent, une formule plus systématique de la conception popu-

³¹ Dover (1978), 43 ; cf. MacCary (1982), 144.

³² Bien entendu, *erôs* continue d'être utilisé pour dénoter tout désir passionnel, indépendamment de son objet. Voir par exemple Archiloque, fr. 19.3 (West) et pour comparaison Herodote V 32, et Euripide, *Rh.* 166 ; Sappho, fr. 16.4 (L-P) ; Eschyle, *Ag.* 540, *Eum.* 865 ; Sophocle, fr. ; 85.8 (Nauck) ; Critias DK85B15 = Euripide, fr. 659 (Nauck) ; Euripide, *Pho.* 359 et fr. 729.2 (Nauck) ; Gorgias, *Pal.* 15 (DK82B11a) ; Thucydide, VI 24.3.

³³ Par exemple Xénophon, *Hieron*, 1.30. Voir sur ce point l'explication percutante de Foucault (1984a), en part. 60-62, 115-6 ; voir également Dover (1974), 69-70, 208-9, 212. Cf. la définition que Freud donne de la « libido » par analogie avec la « faim » dans les premiers paragraphes de Freud (1905), 135, et 149. Voir Sulloway (1979) 277n. (sur l'histoire pré-freudienne du terme « libido ») et 291 sq. (sur l'association pré-freudienne du sexe avec la faim).

³⁴ Schreckenberg (1964), 50-65 ; Barrett (1964), 394, *ad* Euripide, *Hipp.* 1277-1280 ; Dover (1978), 60-62 ; Golden (1984), 314 n.27 et 28. Cf. Foucault (1984a), 115-6.

³⁵ Simonide, fr. 37.29-30 (*PMG* 542, 282) ; cf. Pindare, fr. 122.9 ; Sophocle, *Ant.* 787-8, *Trach.* 443, fr. 235, 855.13-16 (Nauck) ; Euripide, fr. 431 (Nauck) ; Platon, *Le Banquet* 196d1 ; Théocrite, 30.30-1. Voir Dover (1974), 76, pour d'autres références sur le *topos* « Même Zeus fut vaincu par Erôs » ; voir également Mitscherling (1985).

³⁶ Agathon, fr. 29 (Nauck) ; cf. Philostrate *Epist.* 52 ; Plutarque, *Mor.* 764c-d et *Mor.* fr. 138 (Sandbach, qui renvoie à ces passages) ; et en général Gorgias *Hel.* 16-19 (DK82B11). Pour des passages qui illustrent la dimension visuelle du stimulus érotique, voir (entre autres) *Hymn. Hom.* 5.56-7, 81-91 ; Mimnermus, fr. 5.2 (West) ; Théocrite 2.77, 82. Concernant la tradition qui place la source d'*erôs* dans les yeux (en général ceux de l'aimé) et qui fait du regard dans les yeux de l'amant et l'aimé le stimulus érotique par excellence, voir la longue liste des passages réunis par Pearson (1909), auxquels il faut ajouter Hésiode *Th.* 910-1 ; ps.-Hésiode *Sc.* 7-8 ; Alcman fr. 3.61-2 (*PMG* 3, p. 12) ; Ibycus, fr. 6 (*PMG* 287, p. 150) ; Sophocle, *Trach.* 107 ; Euripide, *Hipp.* 525-6 ; Gorgias *Hel.* 19 (DK82B11) ; Aristote fr. 96 (Rose) ; Maxime de Tyr 25.2 ; Athénée, XIII 564b-f ; et un poème fragmentaire attribué à Aspasia par Hérodicos de Babylone et cité par Masurius *ap.* Athénée V 219e. Cf. Thomas d'Aquin, *Somme théologique* pt 1, q.5, art. 4 : « La beauté est ce qui plaît en la voyant ».

laire ; il situe la source ou l'origine (ἀρχή) d'eros dans les plaisirs que procure la vue (ἢ διὰ τῆς ὄψεως ἡδονή) et il ajoute que personne n'éprouve de l'eros qui n'a pas été dans un premier temps attiré par la vision de la forme de quelqu'un (προησθεῖς τῇ ἰδέᾳ) – bien qu'une telle attirance, prévient Aristote, si elle est nécessaire, n'est bien entendu pas *eo ipso* une condition suffisante de la passion érotique (IX 1167a4-7 ; cf. Plutarque, *Mor.*, fr. 134 [Sandbach]). Une approximation moderne de la conception grecque d'eros se trouve dans les *Chansons et Sonnets* de John Donne qui, à un moment, décrit son activité amoureuse passée comme la poursuite de « n'importe quelle beauté que je voyais / que je désirais et que j'obtenais ». Conformément à la terminologie plus ramifiée et plus catégoriale qui est la nôtre, la faim, la soif et eros ainsi considérés devraient en toute rigueur être désignés comme des *appétits*, et dans ce qui suit, j'utiliserai « appétit » – du moins provisoirement – pour signifier un désir pour la satisfaction physique d'un besoin, dont la visée immédiate est la possession et la consommation d'un objet concret et réel.

Les caractéristiques d'eros traditionnellement conçu dans la culture grecque – il vise un objet, il cherche à l'obtenir et à le consommer – sont exprimées au moyen de métaphores dans la poésie lyrique de la période archaïque, à travers l'image récurrente de la poursuite et de la fuite amoureuse, de la chasse et de la capture (ou de l'évasion), διώκειν et φεύγειν³⁷. Cette idée est à l'œuvre dans les comparaisons quasi-formulaires de l'amant à une bête sauvage, en général un lion, et de l'aimé à une proie, souvent un faon³⁸; il semble qu'il faille en déduire que dans l'acte sexuel, l'un des partenaires devient l'objet et la possession de l'autre³⁹. Si jamais la tentative par l'amant de posséder son aimé est empêchée, retardée, ou interdite, eros peut certes devenir obsessionnel, possessif, et surévaluer son objet – ce qui constitue la passion sexuelle⁴⁰. Mais, pour un grec ordinaire, la passion d'eros appartient toujours à la catégorie des désirs qu'il est possible de satisfaire de manière définitive, car elle peut être apaisée, voire éradiquée par la pratique répétée de l'acte sexuel. D'où l'importance, pour l'hygiène sentimentale de l'amant, de consommer rapidement l'objet de son désir⁴¹. Dans le *Dyskolos* de Ménandre par exemple, le très pragmatique (quoi-

³⁷ Pour une vue d'ensemble des sources, voir Bonanno (1973) ; Giacomelli (1980) (et cf. Fortenbaugh (1966)) ; en général voir Dover (1978), 58, 87-8. Cf. également Stigers (1981), 46-9.

³⁸ Dover (1978), 58, cite Théognis, 949-950 = 1278c-d, inversé par Cydias, fr. 1 (PMG 714, p. 370) = Platon, *Charmide* 155d. Le nouveau fragment d'Archiloque compare également l'objet de l'agression sexuelle à un faon (PC 7511.31 = SLG S478.47) ; à comparer avec Anacréon, fr. 63 (PMG 408, p. 203) ; Horace, *Carm.* I 23. Toute cette tradition est parodiée par Théocrite 13.62-65. Sur les amants-chasseurs chez Platon, voir *Prot.* 309a ; *Banquet* 203d5 ; *Soph.* 222d-e ; *Lois* 823b. Sur cette question, Parry (1964), 269-272 ; Hoffmann (1977) ; Detienne (1979), 23-52 ; Borgeaud (1979), 53-5 ; Schnapp (1984) ; Zeitlin (1986).

³⁹ Pour une interprétation similaire des comparaisons animales chez Homère, voir Redfield (1975), 191-9.

⁴⁰ Cf. Théognis 1353-6 ; Freud (1905), 150-1 sur la surévaluation.

⁴¹ MacCary (1982), 105.

qu'ignoble) Chaireas – qui n'est pas sans rappeler le Vicomte de Valmont des *Liaisons Dangereuses*⁴² – soutient que τὸ μὲν βραδύνειν γὰρ τὸν ἔρωτ' αὖξει πολὺ, / ἐν τῷ ταχέως δ' ἔνεστι παύσασθαι ταχύ (62-63 : « car traîner [pour atteindre le plaisir] accroît beaucoup *erôs*, tandis qu'en faisant vite il est possible d'en finir vite... ».) Les dieux expédient tout autant leurs affaires amoureuses : quand Apollon, dans la neuvième *Pythique* de Pindare, est sur le point d'« achever cette délicieuse conclusion d'accouplement », le poète fait remarquer que ὠκεῖα δ' ἐπειγομένων ἤδη θεῶν / πρᾶξις ὁδοί τε βραχεῖται (68-69 : « L'œuvre des dieux, quand ils sont pressés d'agir, est prompte et leurs voies sont courtes »).

Il n'était donc pas inhabituel pour un amant grec de supplier : « Laisse-moi avoir ce que je te demande afin que je me débarrasse de mon *erôs* : allège ma douleur ! »⁴³. Une telle demande témoigne des sursauts momentanés d'*erôs*, brefs mais intenses, et permet de le reconnaître comme un appétit (Démosthène évoque très sérieusement les frasques d'un traître qui gaspillait ses biens mal acquis en « prostituées et en poissons » [XIX 229] ; voir également Plutarque, *Mor.* 750d-e ; Aristophane, *Nub.* 1073 ; Athénée, XIII 592 sq.). C'était sûrement dans le but de protéger de potentielles victimes contre la tyrannie d'*erôs* que le Socrate de Xénophon (*Mem.* I, 3.14), tout comme son Antisthène (*Banq.* 4.38), conseillait à l'homme moyen sensuel de soulager la tension sexuelle, lorsqu'il en ressentait quelque trouble, de la façon la plus rapide et la moins coûteuse possible⁴⁴. Diogène le cynique tira de cette attitude toutes les conclusions logiques⁴⁵, lui dont le geste notoire de la masturbation gagna l'approbation de Galien, pour des raisons de santé (*De loc. aff.* VI 5 [8.419K])⁴⁶. Lucrèce faisait pareil au livre IV de son *De rerum natura* : en adaptant la doctrine épicurienne, selon laquelle il convient de jouir des plaisirs naturels et nécessaires (parmi lesquels Épicure ne comptait probablement pas le sexe d'ailleurs)⁴⁷, Lucrèce conseillait à quiconque risquait d'être assailli par l'*amor* de s'octroyer la satisfaction minimale requise par la nature en expulsant de temps à autre son liquide séminal dans le réceptacle humain le plus proche et le plus commode (*in corpora quaeque* : 1065)⁴⁸ afin de conserver la tranquillité de son âme (cf. Galien, *De loc. aff.* VI. 6 [8.450-51 K]). Si Lucrèce fonde ce précepte sur une physiologie passablement curieuse, le point de vue général qu'il défend reflète un présuppo-

⁴² « J'ai bien besoin d'avoir cette femme, pour me sauver du ridicule d'en être amoureux : car où ne mène pas un désir contrarié ? » (Lettre 4).

⁴³ Cf. Aristophane, *Eccl.* 956-9, 966-8 (cité par Dover (1974), 211) ; Théognis 1319-1322 ; Eschyle, *PV* 654 ; Théocrite 29.40, 30.23.

⁴⁴ Dover (1974), 212-3.

⁴⁵ Voir Foucault (1984a), 64-6 ; Dover (1974), 213n. Cf. Cercidas, fr. 5 (Powell).

⁴⁶ See Krenkel (1979), 164-5.

⁴⁷ La question est débattue : voir sur ce point Bailey (1947), 1303-4.

⁴⁸ Sur la signification de ces termes, voir l'explication de Bailey (1947), 1304.

sé parfaitement orthodoxe, à savoir que *amor* est un appétit naturel, que l'on peut satisfaire rationnellement, et qui ne devient une passion (c'est-à-dire pathologique – un νόσος ou une « maladie » littéralement) que lorsqu'on en interdit la délivrance⁴⁹. De même Horace, dans une veine épicurienne, louait *parabilis Venusfacilisque* (*Serm.* I 2.119 ; cf. Martial IX 32). Un telle conception de la sexualité se laissait entendre déjà dans les vers homériques qui, comme nous l'avons vu, confèrent à *erôs* le statut d'appétit.

II

Platon, évidemment, connaissait très bien l'attitude de ses contemporains envers la sexualité. Impitoyable, il la tourne en ridicule dans le *Phèdre*, où elle fournit la base idéologique d'un discours choquant et paradoxal, qui serait l'œuvre de Lysias⁵⁰. Quelle meilleure illustration, tout compte fait, de la bêtise de l'opinion commune, que l'hypothèse défendue par le locuteur du discours de Lysias, qui maintient que puisqu'il est moins risqué et moins coûteux de satisfaire le désir sexuel qu'une passion érotique, un beau garçon ne doit répondre qu'aux avances de ceux qui *ne le désirent pas* passionnément ? Comme le note Socrate, on pourrait tout aussi bien affirmer que les garçons devraient alors préférer les pauvres plutôt que les riches, les vieux plutôt que les jeunes (227c). Prenant le masque d'un homme plus âgé en pleine négociation pour que le jeune homme lui cède, Lysias a affirmé que le μή ἐρῶν (*mê erôn*, « celui qui n'aime pas ») agit de son plein gré, et non par ἀνάγκη ou par contrainte, et qu'il garde pleinement le contrôle de ses affaires et de lui-même (231a) ; ainsi, il adopte un comportement plus discret et plus rationnel que l'amant, et peut davantage promouvoir aussi bien ses propres intérêts que ceux de son partenaire (231e-234c)⁵¹. Pour reprendre les termes de Josef Pieper, le locuteur du discours de Lysias affiche un grand souci d'hygiène psychologique et de l'efficacité dans les rapports humains : « une sensualité à peine voilée se mêle à un intérêt scientifique des techniques de vie »⁵². Mais l'argument de Lysias dépend aussi du pré-

⁴⁹ Cf. *Tim.* 86d, 90e-91d, pour le parallèle platonicien le plus proche du texte de Lucrèce ; on notera que l'attaque de Lucrèce à l'égard de *amor* (1058-1120) est certainement parmi les sources antiques le texte qui se rapproche le plus du *Banquet* de Platon ; cependant, Lucrèce tire de la même preuve une conclusion opposée : il condamne le désir et fait l'éloge de l'appétit. Sur *erôs* comme νόσος ou νόσημα, voir Sophocle, *Trach.* 445, fr. 153.1 (Nauck) ; Gorgias, *Hel.* 19 (DK82B11) ; Théocrite, 2.95 ; Barrett (1964), 246-7, ad Euripide, *Hipp.* 476-7 ; Lasserre (1944), 175, 177 ; Lebeck (1972), en part. 276n. ; Dover (1974), 125.

⁵⁰ Sur la question de l'auteur du discours, voir les remarques pertinentes de de Vries (1969), 11-14. Sur le caractère non-conventionnel de ce discours, cf. *Dissoi Logoi* 2.2. (DK90).

⁵¹ Voir Nussbaum (1982), en part. 94-6. Pour une explication complète de l'attitude platonicienne envers la « vertu d'esclave », voir Irwin (1977), 160-2 ; 172-4 ; 238-241, et cf. Foucault (1984a), 63-73, 253-4.

⁵² Pieper (1964), 17.

supposé traditionnel selon lequel le désir sexuel est un appétit naturel, qui peut et doit être satisfait de façon rationnelle. C'est seulement sur la base de ce pré-supposé que le locuteur peut se présenter comme un individu sain d'esprit, réaliste et vertueux, à la recherche sensée de son propre avantage et celui des autres, alors que l'amant serait un fou furieux et dangereux, victime d'une passion intense et passagère. Mais les contradictions de la position lysienne sont nettement plus palpables dans le texte grec de Platon. Car *erôs* renvoie communément non pas seulement à la passion sexuelle, mais aussi à l'attirance sexuelle *tout court*⁵³ ; le locuteur du discours de Lysias nous engage à confondre ces deux sens d'*erôs*, en réservant l'usage du terme *epithymia*, le terme grec le plus générique pour signifier l'appétit ou le désir, *non pas* pour sa propre enseigne, *non pas* pour distinguer les mobiles raisonnables de son action de ceux de l'amant, comme on aurait pu s'y attendre (cf. 237d4-5), mais uniquement pour caractériser ce en quoi consiste l'*erôs* de l'amant (231a3, 232b2, 232e4, 232e6, 233bl, 233d3, 234a7)⁵⁴ : en d'autres termes, le vrai mobile de l'amant n'est pas la passion érotique, mais la pulsion physique. Toutes ces insinuations conduisent à rendre les motifs du « non-amant » complètement opaques. Que veut le *mê erôn* ? et pourquoi a-t-il échafaudé un argument aussi sophistiqué si, de fait, il ne ressent lui-même aucun *erôs*, aucun désir, pour le garçon ? Socrate résout la difficulté lorsqu'il reformule le discours de Lysias en commençant par cette réserve capitale selon laquelle le locuteur *est* en réalité attiré par le garçon en question, mais a décidé de le lui cacher et de nier son *erôs* pour être plus efficace sur le plan rhétorique (237b)⁵⁵. Ce faisant, Socrate révèle que l'argumentation de Lysias est une imposture, une tentative retorse de masquer la vraie nature d'*erôs* en lui donnant des airs de bienveillance raisonnable. Le *Phèdre* tout entier repose sur un axiome complètement différent, à savoir qu'*erôs* n'est pas un appétit naturel⁵⁶, mais une passion irrationnelle – ou plutôt supra-rationnelle, une *mania*⁵⁷ : bien qu'il se manifeste de manière transitoire et fluctuante, *erôs* est, en fin de compte et dans sa nature même, une force transcendante.

⁵³ Pace Pieper (1964), 12, qui affirme qu'*erôs* est amour, non pas désir, et que le discours de Lysias « promeut comme norme le désir et le plaisir *sans amour* ».

⁵⁴ On notera que la plupart du temps chez Platon *erôs* implique *epithymia*, au sens où *erôs* est une espèce de désir, mais de toute évidence, *epithymia* n'implique pas *erôs* : cf. Hyland (1968), en part. 36. Prodicos, DK84B7, appelle *erôs* « double *epithymia* » : Dover (1973), 59.

⁵⁵ Voir l'excellente analyse de Gould (1963), 113-6.

⁵⁶ Mon propos n'est pas de dire qu'*erôs* est *contre-nature* pour Platon, mais simplement qu'il ne faut pas le comprendre d'emblée comme un mécanisme biologique et physique – comme le fait Eryximaque. On notera qu'Aristophane est tout désigné pour réfuter Eryximaque, dans la mesure où si la thèse de ce dernier est vraie, alors *erôs* est une fonction corporelle absurde, grotesque, une source dans laquelle puise le poète comique pour faire rire les gradins, et que son hoquet dans le *Banquet* de Platon illustre particulièrement bien ; le hoquet d'Aristophane représente en effet la réduction comique de l'interprétation biophysique de *erôs* – *erôs* devient alors un simple spasme physique, un éternuement pénien (voir en part. *Banquet* 189a).

⁵⁷ Voir Verdenius (1962) ; et plus généralement, Gundert (1949) ; et cf. Simmel (1921), 241.

Le modèle du désir érotique véhiculé dans le discours d'Aristophane dans le *Banquet* de Platon, et que Diotime confirmera plus loin en le modifiant, s'écarte entièrement de l'opinion traditionnelle grecque qui considère la sexualité comme un appétit naturel que l'on peut satisfaire rationnellement. Le mythe d'Aristophane soulève une question dont l'importance ne cesse de croître dans le *Banquet* et que Platon, semble-t-il, continue de soulever tout au long de sa vie : que veut vraiment l'amant ? quel est le but ultime d'*erōs* ?⁵⁸ La charmante histoire qu'Aristophane relate sur les créatures originelles à huit membres que Zeus coupe en deux a pour fonction de nous préparer à accepter la résolution radicale de l'énigme de l'intentionnalité érotique qu'Héphaïstos nous offre à la conclusion du mythe. Lorsque les êtres doubles, nos ancêtres selon Aristophane, furent coupés en deux puis réunifiés, les moitiés de chaque être originel étaient loin d'être satisfaites par la possession mutuelle de leur être complémentaire⁵⁹. En effet, elles s'accrochaient l'une à l'autre avec tant de fureur qu'elles périssaient du fait qu'elles ne se nourrissaient pas (191a-b)⁶⁰. Zeus finit par les prendre en pitié et déplaça leurs organes génitaux pour qu'ils soient face à face, afin que ces moitiés puissent soulager leur désir et l'orienter, dans le cas d'un désir homosexuel, vers des fins productives, ou, dans le cas d'un désir hétérosexuel, vers des fins reproductives (191b-c)⁶¹. Mais l'agréable possibilité de jouir de notre désir sexuel ne répond pas aux aspects essentiels de l'envie désespérée que nous expérimentons ; le nouveau dispositif sexuel a été délibérément élaboré pour qu'il se révèle inadéquat – à en rire – pour combler notre désir inné d'union. Le sexe est un substitut de ce que nous désirons vraiment mais ne sommes plus à même de demander ; le sexe est quelque chose d'inauthentique, dans la mesure où il est inventé pour déplacer et remplacer notre tendance à la vraie nature à laquelle nous sommes devenus, à notre corps défendant, étrangers⁶². Aussi, contrairement à des idées reçues de la période classique et moderne, l'acte sexuel n'est pas le but ultime du désir sexuel, selon Aristophane. Quel est-il alors ? Pas même un amant aguerri ne saurait répondre à cette question. Ceux qui passent toute leur vie ensemble « ne sauraient dire ce qu'ils at-

⁵⁸ Τί τῶν καλῶν ἐστὶν ὃ Ἔρως... ; ἐρῶ ὁ ἐρῶν τῶν καλῶν τί ἐρῶ ; (*Banquet*, 204d ; cf. 204e, 207a) ; τί ποτε βούλοισι' ἂν αὐτῷ γενέσθαι τὸν τρίτον [c.-à-d. μικτὸν] ἐρωτὰ τις ἔχων τοῦτον ; (*Lois*, 837b). Que le mythe d'Aristophane soulève spécifiquement la question du but érotique devient évident d'après la réfutation par Diotime sur un point dans la conclusion de son propre exposé sur le but d'*erōs* (205d-e ; cf. 212c). Quant à l'importance de distinguer l'objet du but d'*erōs*, voir la section 4 ci-après, en part. note 102.

⁵⁹ Je dois cette heureuse traduction de *symbola* (191d) à Markus (1955), 135.

⁶⁰ Cf. la description que fait Diotime du but de l'amant pédérastique en 211d : μήτ' ἐσθίειν μήτε πίνειν, ἀλλὰ θεᾶσθαι μόνον καὶ συνεῖναι.

⁶¹ Cf. Freud (1912), 190 : « Pour quel motif les hommes utiliseraient-ils autrement leurs forces sexuelles instinctives si, par quelque répartition de ces forces, ils pouvaient atteindre un plaisir pleinement satisfaisant ? Ils n'abandonneraient jamais ce plaisir et ne feraient jamais aucun progrès ».

⁶² Cf. Brisson (1973), 36-7.

tendent l'un de l'autre », remarque Aristophane. « Nul ne pense que c'est l'acte sexuel », ajoute-t-il, « ou que c'est en vue du sexe que chaque partenaire jouit intensément de son union avec l'autre. Toutefois il est évident que l'âme de chaque amant souhaite quelque chose d'autre qu'elle ne parvient pas à préciser, mais elle le présage et le devine » (192c-d ; cf. *Rep.* 505d-e). Aristophane imagine que si Héphaïstos s'avance devant deux amants qui font l'amour, et qu'il leur demandait s'ils veulent être fondus l'un à l'autre, si intimement mêlés l'un à l'autre jusqu'à ne plus faire qu'un, ils reconnaîtraient là la véritable fin de leur désir. *Erôs*, conclut Aristophane dans une formule bien connue, n'est rien d'autre que le nom que l'on donne au désir et à la poursuite du tout (192d-193a).

Cela ne signifie pourtant pas que dans le mythe d'Aristophane *erôs* soit un amour pour des personnes complètes, comme le soutient Martha Nussbaum⁶³. Au contraire : les êtres fragmentaires d'Aristophane se désirent l'un l'autre non pas l'un pour l'autre, mais bien en vue de leur épanouissement individuel et d'une renaissance existentielle. C'est pourquoi les individus qui sont du même genre peuvent être fondus l'un avec l'autre d'un point de vue érotique : Aristophane raconte que lorsqu'une moitié d'un être originellement double meurt, la moitié qui survit, qui perd la jouissance de son complément originel, se met à la recherche d'un autre individu de même genre et reproduit avec lui l'étreinte qu'elle avait expérimentée avec sa moitié perdue (191d). Le désir, pour Aristophane, et pour Platon, est transférentiel au sens freudien ; il est façonné par un choix d'objet initial, et se déplace de cet objet originaire vers des objets qui peuvent en tenir lieu (des « substituts »), qui lui ressemblent génériquement pour certains traits importants, et qui sont choisis en fonction du modèle de cet objet originaire. Les propriétés individuelles de n'importe quel objet — exceptées celles qui le qualifient au nombre des véhicules possibles de l'investissement libidinal — n'ont, apparemment, aucune importance pour le lien érotique.

Le célèbre mythe d'Aristophane a des conséquences psychologiques immenses. Aristophane établit en effet deux désirs distincts et discontinus chez les êtres humains : premièrement un désir d'une union transcendantale avec l'objet originaire perdu lors d'un épisode traumatique archaïque – un désir qui précède le développement des organes sexuels et qui par conséquent n'est pas sexuel par essence ou par nature – et deuxièmement, un désir d'union sexuelle avec des personnes humaines particulières qui, quoiqu'il puisse être en principe satisfait, trouve sa source dans une pulsion antérieure de retrouver cette unité existentielle

⁶³ Nussbaum (1979), 140-141 (=Nussbaum (2001) tr. fr., 211-212) : « Les objets de la passion de ces créatures sont des personnes complètes, et non des "assemblages de qualités désirables", mais des êtres entiers parfaitement incarnés, avec leurs idiosyncrasies, leurs imperfections et même leurs défauts. (...) Et pour ces personnes, les objets de l'amour ne sont pas non plus interchangeables, comme pourraient l'être des réalités à la bonté ou à la beauté abstraites. L'individu est aimé non seulement comme un tout, mais également comme un tout unique et irremplaçable. »

dont la réalisation dépasse, à jamais, le pouvoir physique du sexe⁶⁴. Comme le souligne Singer, le mythe d'Aristophane – en dépit de son heureux dénouement (193c-d) – est une manière pour Platon d'illustrer la « futilité du sexe. Car il sait qu'il ne permet pas aux amants de se fondre l'un dans l'autre »⁶⁵. La possession sexuelle de l'objet aimé, bien que nous la voulions, n'est que l'objectif proche et immédiat d'*erôs*, selon Aristophane, et non sa fin ou son terme véritable, car le sexe ne peut en fin de compte combler le désir primitif d'une union transpersonnelle que l'objet aimé suscite en nous. L'acte sexuel est alors condamné, par principe, à la frustration, car le but érotique transcende son objet supposé⁶⁶. Si le désir sexuel *pouvait* se réaliser à travers le sexe, l'acte sexuel aboutirait à l'anéantissement de l'un ou des deux amants, comme Aristote s'amuse à l'observer en évoquant ce passage (*Pol.* II, 1262b14-15 ; cf. *GA* I, 731a10-15) ; le sexe nous inspirerait alors cette épouvante face à l'ange de Rilke au début des *Élégies de Duino* – présence redoutable et non-invoquée dans laquelle, à travers une étreinte enivrante et terrifiante, nous disparaîtrions sur le coup. Heureusement, d'après cette explication, l'acte sexuel est inadéquat pour exprimer le désir sexuel : un geste mal assuré, gauche et maladroit pour saisir ce qui, par définition « perdu », lui échappe – une tentative grossière de rendre littérale notre envie d'une union transpersonnelle.

Assez de psychologie. D'un point de vue métaphysique, le discours d'Aristophane dans le *Banquet* contient le premier indice de cette bouleversante

⁶⁴ Cf. Singer (1966), 53-4 (J'ai substitué « désir » à « amour » dans sa formule) : « Chez ces ancêtres sphériques, le désir n'existait pas. Il n'apparût que lorsqu'ils furent coupés en deux. (...) Le désir désigne l'attrait pour l'autre moitié de soi-même... et il apparaît *avant* que Zeus ne déplace les organes de reproduction pour rendre l'acte sexuel possible. Pour Aristophane, comme pour Platon, le sexe est un expédient. Il est nécessaire pour la procréation, étant donné notre condition divisée ; il peut produire une union précaire avec l'autre ; mais il n'explique pas en lui-même la nature du désir. Loin d'être sexuel, le désir est la quête d'un état d'union où le sexe n'existait pas. » Pour une distinction psychanalytique entre la libido du moi et la libido d'objet, voir Freud (1914) (pour sa formulation originelle). Cf. également Jaeger (1947), 184-5 ; Levi (1949), 295-6 ; Brisson (1973) ; Kosman (1976), 66 ; Nussbaum (1979), 144 (=Nussbaum (2001) tr. fr., 215) : « L'*erôs* est le désir d'être un être sans désirs contingents. C'est un désir de second-ordre qui se rattache à l'annulation de tous les désirs. »

⁶⁵ Singer (1966), 68-9 ; Lowenstam (1985), 89 ; cf. Brisson (1973), 42.

⁶⁶ Cf. Freud (1912), 188-9 : « Aussi étrange que cela puisse paraître, je crois que nous devons reconnaître qu'il est possible que, dans la nature de l'instinct sexuel lui-même, il y a quelque chose qui n'est pas enclin à atteindre une satisfaction complète. (...) Du fait de l'origine diphasique du choix d'objet, et du fait que s'interpose l'interdiction de l'inceste, l'objet final de l'instinct sexuel n'est plus l'objet original, mais seulement un substitut. La psychanalyse nous a montré que lors que l'objet original d'une impulsion désirante a été perdu suite à une répression, cet objet est fréquemment représenté par une série infinie d'objets de substitution dont aucun ne donne satisfaction. Cela peut expliquer l'inconstance dans le choix d'objet, ce « besoin de stimulation » qui caractérise si souvent l'amour des adultes. » De même, Sartre et Lacan rejettent la possibilité qu'un désir sexuel puisse *réussir*, bien qu'ils s'appuient sur (différentes interprétations) des principes hégéliens : voir Wilden (1968). Scruton (1986), 120-130, comme Rollo May avant lui, affirme que l'acte sexuel n'est pas le but du désir sexuel ; on trouve également chez lui un certain nombre de remarques intéressantes sur le caractère « paradoxal » du désir.