

# Le *Banquet* de Platon : désir d'immortalité et immortalité du désir

Raphaël Arteau McNeil, *Université d'Ottawa*

Au sujet de la forme particulière du *Banquet* qui se présente comme une suite de discours, Nietzsche enseignait à ses élèves lors des cours qu'il consacra à Platon, qu'il « est tout à fait faux de croire que Platon ait voulu ainsi représenter différentes directions fausses : ce sont tous des *lógoi* philosophiques et tous vrais, avec chaque fois de nouveaux aspects d'une même vérité<sup>1</sup> ». Toujours selon Nietzsche, la vérité du *Banquet* serait en somme celle de l'ensemble du platonisme, qu'il résume en une dévalorisation du monde du devenir au nom d'un monde des Idées accessible pour l'homme grâce à l'immortalité de son âme<sup>2</sup>. Ce texte voudra donner à la fois raison et tort à la lecture nietzschéenne du *Banquet*.

Premièrement, en accord avec Nietzsche, nous voudrions montrer que le *Banquet* n'est pas un tas de discours, mais plutôt un tout dont l'unité se laisse tranquillement découvrir dans l'enchaînement des discours qui le constituent. Deuxièmement cependant, nous tenterons de rendre évidentes les raisons qui nous empêchent d'endosser, dans le cadre restrictif du *Banquet*, l'interprétation nietzschéenne du platonisme. Le *Banquet*, loin de présenter l'immortalité de l'âme humaine comme une évidence, tend plutôt à la rendre problématique. Nous voudrions donc montrer que l'immortalité y est présentée davantage comme un désir anthropologique que comme un attribut anthropologique. Mais d'abord, attardons-nous quelques instants sur la structure de cette œuvre.

## 1. La dialectique d'Éros, entre principe et désir

En comptant le discours d'Alcibiade, le *Banquet* comporte sept discours. Ces sept discours s'unissent sous un thème commun : l'Amour ou le dieu Éros. Il s'agit en effet, pour chaque convive, de « prononcer un éloge [du dieu] Éros, le plus bel éloge dont il sera capable » (177d3). Mais pour s'acquitter de cette tâche, il faudra expliquer, plus ou moins directement, « la nature de l'objet dont on

parle » (195a1-2). Ce qui reconduit explicitement les convives sur le terrain philosophique et permettra à Socrate de poser la question « *tis estin ho Êrôs* » (199c6). Or, il est possible de distinguer parmi les cinq premiers discours deux grands axes de réponse. Le premier, qui regroupe les discours de Phèdre, Pausanias et Eryximaque, fait d'Éros un principe, ce qui signifie qu'Éros permet la réalisation ou l'acquisition de quelque bien. Puisqu'un principe est, par définition, ce qui vient en premier, ces trois réponses possèdent ceci en commun qu'elles identifient le dieu Éros avec l'origine de toutes choses. Phèdre, le premier à discourir, attribue deux caractéristiques à Éros qui ne seront pas remises en question avant le discours d'Aristophane. Premièrement, selon Phèdre, Éros est un dieu ; et deuxièmement, il est un des plus anciens dieux. En peu de mots, disons que cela signifie pour Phèdre qu'Éros est le dieu qui permet aux hommes, et surtout à l'aimé, de posséder les plus grands biens : vertu et bonheur. Pausanias, qui parle ensuite, complexifie un peu les choses, mais reste somme toute dans le cadre que Phèdre a défini. En simplifiant beaucoup, disons seulement que Pausanias tente de faire d'Éros un principe d'éducation morale. Vient ensuite le discours d'Eryximaque qui constitue le point culminant de la définition d'Éros en termes de principe. En bon physicien, Eryximaque est celui qui tirera toutes les conclusions des prémisses de Phèdre et Pausanias. Si Éros est le plus vieux des dieux, il gouverne non seulement les hommes (comme pour Phèdre et Pausanias), mais tous les êtres, y compris les autres dieux (186b). Éros est donc un principe universel d'attraction et de répulsion des semblables et des contraires (188d3) ; un principe qui peut cependant être compris et maîtrisé par la science et la technique.

Un second axe de réponse à la question « Qu'est-ce qu'Éros ? » peut cependant être identifié. Ce second axe, qui regroupe les discours d'Aristophane et d'Agathon, fait d'Éros un désir, c'est-à-dire un mouvement ou une tension vers un certain bien. Si la vieillesse va de pair avec l'idée de principe, il est aussi logique que la jeunesse se rapporte à l'idée de désir. Un désir, en effet, est déterminé par un objet, ou du moins par un état ou un contexte qui lui est antérieur et donc plus « vieux » que lui. Ainsi, pour Aristophane et Agathon,

Éros est le plus jeune des dieux. Si ce point est explicite dans le discours d'Agathon (195a9), on en retrouve déjà un indice chez Aristophane. L'histoire qu'il raconte, le fameux mythe des androgynes, montre qu'Éros est postérieur aux dieux olympiens, car il naît à la suite d'une action de Zeus. Éros est en effet la recherche de soi-même, de son autre moitié. Ainsi, Aristophane fait d'Éros quelque chose de proprement humain, puisque, pour connaître Éros, « d'abord il faut connaître la nature humaine et les épreuves qui l'ont affectée » (189b6). En bref, nous dirons qu'Éros est, pour Aristophane, le désir d'une unité particulière qui fut perdue par l'entrée de l'homme en société<sup>3</sup>. Ce désir habite l'homme et est au principe de nombreux comportements humains qu'il permet d'expliquer (entre autres l'homosexualité et la pédérastie). Toutefois, ce désir d'unité restera toujours ce qu'il est, à savoir un désir, et ne pourra ainsi jamais être satisfait véritablement. Agathon, pour sa part, définit aussi Éros en termes de désir, mais il lui attribue un objet différent : le beau. En plus, et contrairement à Aristophane, Éros est pour Agathon un cadeau divin et permet à celui qui en est habité d'accéder à une gloire immortelle. L'Éros d'Agathon est donc à la fois un désir du beau et un principe de célébrité.

C'est dans ce contexte, ou plus précisément dans le cadre de cette discussion sur la nature d'Éros, que se situe le discours de Socrate. Rappelons brièvement, au risque de nous répéter, les deux termes de cette dialectique. Le premier groupe définit Éros comme un principe : principe de possession de biens pour Phèdre, principe d'éducation morale pour Pausanias et principe d'ordre universel pour Eryximaque. Le second groupe définit plutôt Éros en termes de désir : désir d'unité ou amour de soi-même pour Aristophane et désir du beau pour Agathon. Cependant, les discours d'Aristophane et d'Agathon indiquaient aussi qu'un désir est à la fois au principe de l'action. Ainsi, le désir d'unité est au principe des mœurs sexuelles pour Aristophane et le désir du beau est au principe de la célébrité pour Agathon. Socrate va radicaliser la position d'Aristophane et d'Agathon en définissant Éros comme désir d'immortalité. Mais, ce faisant, il rejoindra les positions de Phèdre, Pausanias et Eryximaque en ce que le désir d'immortalité sera au principe de la

possession du bien, de l'éducation morale et de l'ordre, non pas universel, mais humain. Pour le dire autrement, le désir d'immortalité sera au principe de la nature humaine. Toutefois, et nous voulons insister sur ce point, en aucun cas ce désir d'immortalité ne deviendra principe d'immortalité dans le discours de Socrate.

## 2. La nature d'Éros, désir et principe

Ainsi, puisque Socrate veut approfondir la définition d'Éros comme désir, il débute en définissant ce qu'est un désir. Premièrement, un désir est toujours relatif et, pour cette raison, Éros, c'est-à-dire l'amour, est toujours amour de quelque chose (199c2-e8). Mais, deuxièmement, la relation qui est propre au désir est le manque. Ainsi, dire qu'Éros est un désir, c'est dire qu'il lui manque ce qu'il aime (200a1-b3). Socrate tient ensuite à préciser les attributs temporels du manque : il peut être présent (un malade qui désire la santé) ou futur (un homme en santé qui désire conserver la santé). Socrate se sert alors de ce point pour faire admettre qu'Éros est un désir et que l'objet de son désir est « ce qu'il n'a pas, ce qu'il n'est pas lui-même, ce dont il manque » (200e2-3). Acceptant qu'Éros est un amour du beau et du bon comme le voulait Agathon, Socrate précise cependant que, par conséquent, Éros doit lui-même manquer de bien et de beauté (200e6-201c8). Toutefois, et c'est ici que Diotime entre en scène (201d1), cela ne veut pas dire pour autant qu'Éros est laid et mauvais. Le premier point que Diotime veut établir est précisément qu'il existe un intermédiaire entre les contraires, et pour ce faire, elle utilise l'exemple de la science et de l'ignorance dont l'intermédiaire est l'opinion droite (savoir qu'il en est ainsi, sans pouvoir expliquer pourquoi il en est ainsi). Ayant établi ce point, elle peut maintenant avancer qu'Éros n'est ni un dieu immortel (car il manque de beauté, de bien, etc.) ni, cependant, un mortel. Éros est un intermédiaire entre les mortels et les immortels, il est un *daimôn* (202d10).

L'idée de *daimôn* illustre bien le changement qu'effectue Socrate (alias Diotime) dans la dialectique au sujet de la nature d'Éros. Jusqu'à maintenant, l'assertion de Phèdre qui faisait d'Éros un

Dieu n'avait jamais été remise en doute explicitement. Les prédécesseurs de Socrate cherchaient plutôt à savoir si Éros est le plus vieux ou le plus jeune des dieux ; ce que nous avons traduit par une opposition entre Éros comme principe et Éros comme désir. En faisant d'Éros un *daimôn*, il semble que Socrate pointe déjà vers l'idée d'une réconciliation entre, sinon principe et désir, du moins vieillesse et jeunesse. Il ne serait pas faux de dire, en effet, que le *daimôn* est à la fois antérieur aux hommes et postérieur aux dieux. Cela ne va cependant pas sans soulever certaines difficultés. Dans son commentaire sur le *Banquet*, Leo Strauss montre bien que ce ne sont pas tous les contraires qui admettent un intermédiaire ; par exemple, il n'existe aucun intermédiaire entre le pair et l'impair, tout nombre étant soit l'un soit l'autre<sup>4</sup>. Ainsi, qu'il y ait un intermédiaire entre la science et l'ignorance ne prouve pas qu'il doive y en avoir un entre le mortel et l'immortel. Contentons-nous pour le moment de signaler ce problème, nous y reviendrons à la fin de notre texte pour tenter une explication.

Ainsi, il y a une différence fondamentale entre le désir et l'objet du désir, entre l'amant et l'aimé. Éros, le désir, se définit par un manque et ce dont il manque, avant tout, c'est le bien. Tout homme désire son bien et ce bien, en dernière analyse, consiste à vouloir enfanter, c'est-à-dire à vouloir persister dans l'être. Ainsi, mortel, l'homme manque d'un bien, c'est pourquoi il désire l'immortalité (207a). Or, ce désir ne peut s'actualiser que dans le beau, ce dernier n'étant pas la fin de son désir, mais la condition de possibilité de son actualisation. La relation du beau au bien, comme objet du désir, peut aussi être exprimée en termes d'utilité (204c7-8). Parce qu'ils sont mus par Éros, les hommes recherchent le beau, et parce qu'ils recherchent le beau, ils trouvent leur bien : l'enfantement, c'est-à-dire l'actualisation de leur désir d'immortalité. C'est donc ici que Socrate touche à la nature d'Éros, à la question « *tis estin ho Érôs* ». Socrate va maintenant examiner en quoi Éros est un principe, et ce, en trois temps, car ce désir d'immortalité peut s'actualiser de trois façons différentes : par la progéniture physique, par la célébrité à travers les âges et, enfin, par la contemplation de la vérité.

*La descendance biologique (immortalité de l'espèce)*

Premier moment donc, la descendance biologique. Éros est en effet un désir qui habite tout animal et qui le porte à se reproduire pour faire perdurer son espèce dans l'être. Puisque l'homme est un animal rationnel, il est donc naturel qu'il participe de ce type d'immortalité, qui est une immortalité de l'espèce par la descendance biologique. Éros est donc défini ici comme un principe : il est bel et bien ce qui permet l'immortalité, puisqu'il est au principe de la reproduction. Cependant, l'immortalité qui est « atteinte » ne concerne que l'espèce. Pour l'individu, le désir d'immortalité reste un désir, car il n'échappe pas, lui, à la mort. Et c'est « ainsi que tout être mortel se conserve, non qu'il soit jamais exactement le même, comme l'être divin, mais du fait que ce qui se retire et vieillit laisse la place à un être neuf, qui ressemble à ce qu'il était lui-même » (208a7-b2). Autrement dit, il y a bien immortalité du même spécifiquement, mais en tant qu'autre individuellement. Et cela est vrai aussi pour l'unité corporelle de l'individu, qui est toujours en train de se reformer (chaque atome étant remplacé par un atome de la même espèce).

Mais cela s'applique aussi à la partie rationnelle qui est en l'homme. « Car si l'on parle d'étudier, cela veut dire que la connaissance se retire de nous : l'oubli c'est en effet le départ, hors de nous, de la connaissance, et l'étude inversement, en créant un souvenir nouveau à la place de celui qui s'en va, conserve la connaissance, de façon qu'elle semble être la même » (208a4-7). L'homme est donc entièrement englué dans le devenir et rien ne lui est jamais acquis. Le même, en tant que même, lui est à jamais hors de portée. Cela est vrai pour son corps, pour son espèce et pour sa pensée. La définition du temps qui est ici implicite est évidemment le temps destructeur. Le temps travaille toujours à détruire l'homme qui, lui, travaille à perdurer dans l'être.

*La gloire à travers les âges (immortalité du souvenir)*

L'homme n'est cependant pas une bête, il est un animal rationnel, ce qui signifie, entre autres, qu'il possède une volonté.

Autrement dit, la première façon d'atteindre à l'immortalité, celle de l'espèce, s'attachait surtout à ce qui est instinctif en l'homme. La seconde façon concerne davantage la volonté en ce qu'il y est question de l'ambition.

Cependant, tout comme l'immortalité de l'espèce nécessitait l'enfantement d'une progéniture, la gloire à travers les âges requiert aussi un type « d'enfantement ». Trois types « d'enfantement » peuvent être identifiés selon les exemples qu'utilise Diotime : accomplir des actions mémorables (Alceste, Achille et Codros ; 208d2-6), produire des œuvres artistiques « immortelles » (Homère et Hésiode ; 209d1) et ordonner une cité, la rendre grande et glorieuse en lui donnant des lois magnifiques (Lycurgue et Solon ; 209d5-8). Nous voyons donc que ces trois façons d'atteindre à l'immortalité concernent l'âme humaine en ce qu'elle a d'actif : la raison pratique (actions, lois), par opposition à la raison théorique, et la création artistique (œuvres littéraires). Il s'agit en effet d'enfanter selon « la pensée » (209a3), c'est-à-dire de faire ou de produire des actions, des œuvres d'art ou des cités belles et mémorables, ou plutôt mémorables parce que belles. Et Diotime place ce type d'enfantement au-dessus de l'enfantement biologique (209c8-d1).

Cette supériorité mérite cependant d'être explicitée. Si nous la comparons à l'immortalité de l'espèce, nous remarquons que l'immortalité concerne davantage l'individu. Il s'agit de la mémoire que nous avons de personnages singuliers et précis : Achille, Homère, Lycurgue, etc. Toutefois, ce gain d'individualité est contrebalancé par une perte de corporalité. Car ce qui est conservé à travers les âges, c'est « l'immortel souvenir » de ces hommes (208d6). Il y a donc immortalité du même, mais par la mémoire, comme souvenir ou image dans la pensée des hommes, et non en chair et en os. Ainsi, il ne s'agit pas non plus d'immortalité à proprement parler. Le désir d'immortalité reste un désir : ce qui est acquis, ce n'est que l'immortalité du souvenir, puisque l'individu meurt bel et bien. Ce qui est immortel, ce sont les œuvres produites par ces hommes.

Mais avec cette précision, on voit bien la supériorité des « enfants » des poètes et des législateurs sur les enfants biologiques. Alors que les enfants biologiques auront besoin à leur tour de se

reproduire pour faire perdurer leur espèce dans l'être, les œuvres des grands hommes sont par elles-mêmes immortelles. Elles n'ont pas besoin de se reproduire, car, une fois qu'elles sont produites, elles durent dans l'être aussi longtemps qu'il y aura des hommes pour les contempler et les admirer. Et, du même coup, ces œuvres immortelles traînent avec elles le souvenir de leur créateur, dont l'immortalité se rattache, par conséquent, plutôt à l'ordre de l'accidentel qu'à l'ordre de l'essentiel. Si la définition du temps qui est ici implicite n'est pas exactement la même que celle impliquée dans l'immortalité biologique, puisque le temps semble en effet plutôt jouer le rôle d'un auxiliaire bienveillant en ce qu'il permet à certaines œuvres de se distinguer des autres, il n'en demeure pas moins destructeur pour l'individu comme tel, qui, lui, est toujours soumis à son flux inéluctable.

*La vérité éternelle, le beau en soi (éternité de l'objet)*

La troisième et dernière façon d'actualiser le désir d'immortalité constitue le sommet du discours de Diotime. Nous avons d'abord vu comment le corps et l'âme, dans sa partie active, étaient mus par un désir d'immortalité. Vient maintenant la raison théorique. Une autre manière de présenter cette dernière façon pourrait s'appuyer sur les faiblesses de la précédente. Les œuvres des grands hommes sont certes, en un certain sens, immortelles, mais leur immortalité est relative. Effectivement, il faut non seulement des hommes pour les garder vivantes de génération en génération, mais des hommes de même culture ou dont la culture est en continuité avec celle dont ces œuvres immortelles sont issues. En somme, si ces œuvres sont immortelles, elles le sont pour nous et non en soi. Ces deux éléments, la raison théorique et l'en-soi, sont au fondement de la dernière partie du discours de Diotime.

Pour le résumer rapidement, disons que ce que Diotime présente est une sorte d'échelle de l'amour.

Suivre, en effet, la voie véritable de l'amour [...], c'est partir, pour commencer, des beautés de ce monde pour aller vers cette beauté-là [le beau en soi], s'élever toujours, comme par

échelons, en passant d'un seul beau corps à deux, puis de deux à tous, puis des beaux corps aux belles actions, puis des actions aux belles sciences, jusqu'à ce que des sciences on en vienne enfin à cette science qui n'est autre que la science du beau, pour connaître enfin la beauté en elle-même (211c1-9).

Il s'agit donc d'épurer Éros et de le diriger vers ce qui est véritablement immortel, ou plutôt éternel, le beau en soi, et qui est, lui seul, le véritable objet d'Éros, le véritable objet de notre désir d'immortalité (210e4). Il semble donc que l'immortalité qui est ici en question concerne davantage l'objet que le sujet qui le contemple. Aussi, puisqu'il est question de cheminement, voire d'une éducation au beau, donc d'un processus qui se déroule dans le temps, le temps semble ici aussi jouer le rôle d'un auxiliaire bienveillant. Cependant, si cette éducation se déroule dans le temps, l'objectif n'en demeure pas moins la saisie d'une entité intemporelle.

Cela dit, la question devient alors de savoir si la contemplation du beau en soi mène à la possession du bien qui fut identifié plus tôt comme le bien véritable de l'homme, à savoir l'immortalité. Peut-on dire, en effet, que le désir d'immortalité, poussé à son point le plus noble, devient principe d'immortalité pour l'individu en tant qu'individu ? Or, c'est précisément la question sur laquelle Diotime clôt son discours (212a5-8). Mais il s'agit justement d'une question et non d'une affirmation. Toutefois, il est possible de regarder le dernier discours du *Banquet*, celui d'Alcibiade, comme l'indice d'une réponse à cette question.

### *Éloge de Socrate, de l'excellence humaine, de la philosophie*

Le discours d'Alcibiade consiste en fait en un éloge de Socrate. Ainsi, Socrate se trouve à prendre la place du dieu Éros comme sujet des discours. À première vue, nous pourrions dire qu'Alcibiade divinise Socrate. Or, le contenu du discours tend précisément à montrer qu'il n'y eut jamais homme comme Socrate. Socrate est insensible à la beauté corporelle (217a2-219e5), à l'argent (219e1-2), aux honneurs (220d6-e9), à la faim, à la fatigue, au froid, au chaud (219e6-

220d5), à la peur (220e8-221c1), à l'alcool (214a4-6), etc. Socrate est toujours le même peu importe les circonstances. Il a quelque chose du beau en soi qui est le même en tout temps, en tous lieux, en toutes circonstances, etc. Et s'il est ainsi, nous apprend le discours de Diotime, c'est qu'il est attaché à la vérité et au beau en soi. Autrement dit, Socrate, plus que tout autre, possède la vraie vertu (*aretèn alètè*), l'excellence humaine.

Ainsi peut être compris le bien qui est acquis par la contemplation du beau en soi. Le beau en soi conduit au bien ou enfante le bien. Non pas le bien en soi par contre, qui serait non simplement l'immortalité mais l'éternité, mais plutôt le bien pour nous, humains, c'est-à-dire l'excellence humaine ou l'*aretè alètès*. Le désir d'immortalité, en poussant l'homme à trouver son bien dans la beauté, le pousse à la philosophie et à l'excellence humaine. Ainsi, le désir d'immortalité est au principe de l'excellence humaine, car il est au principe de la philosophie. Et c'est pour cette raison que Socrate mérite d'être « divinisé » par Platon à travers Alcibiade (et l'ensemble de son œuvre). Socrate est digne d'être immortalisé, mais au sens de la célébrité à travers les âges. Autrement dit, l'immortalité de Socrate est celle du souvenir, donc à la façon du second type d'immortalité, celle des guerriers, poètes et législateurs. Et il est digne d'être immortalisé, non pas parce qu'il cherche à être célébré de génération en génération, mais pour que chaque être humain ait la chance, comme Platon, de le rencontrer afin de rencontrer ce possible humain qu'est le philosophe.

### Conclusion

En guise de conclusion, nous voudrions réunifier le discours de Socrate et rendre plus explicite la synthèse qu'il effectue entre désir et principe. En effet, Éros, défini comme désir d'immortalité, ne permet pas simplement d'expliquer quelques phénomènes humains, mais bien l'ensemble du phénomène humain. Le désir d'immortalité permet d'unifier chez l'homme le corps (sexualité), l'âme (ambition) et la raison (la recherche et contemplation de la vérité). Plusieurs de ces éléments se retrouvent éparpillés dans l'ensemble des discours, mais seul celui de Diotime réussit à les harmoniser et à en faire un tout qu'est l'homme.

Ainsi, peut-être, peut-on mieux comprendre ce que Diotime voulait dire lorsqu'elle parlait d'Éros comme d'un *daimôn*. Antérieur à tout être humain, Éros serait cependant postérieur aux dieux. Ni mortel ni immortel, il serait un intermédiaire. Nous avons vu, à l'aide de Strauss, que ces attributs ne sont pas sans ambiguïté. Toutefois, si Éros est à la fois désir et principe, il ne semble plus ridicule de parler d'une entité entre la mort et l'immortalité. En tant que principe anthropologique, il sera toujours antérieur à chaque être humain individuel. Mais en tant que désir d'immortalité, il sera toujours postérieur aux dieux qui eux seuls possèdent l'immortalité, voire l'éternité. Autrement dit, Éros est immortel en ce qu'il correspond à l'idée de la nature humaine, mais est mortel puisque tout homme, individuellement, est mortel. Ainsi, « tantôt il fleurit et il vit, tantôt il meurt ; puis il revit [...], mais ce qui passe en lui sans cesse lui échappe » (203e4-5).

Que le désir d'immortalité qui constitue la nature humaine ne puisse jamais devenir principe d'immortalité pour l'homme, que ce désir reste toujours un désir, tel semble être l'un des enseignements implicites de Diotime. Au début de son discours, en définissant ce qu'est un éloge, Socrate avait bien annoncé qu'il ne dirait pas toute la vérité sur Éros, mais simplement les plus belles vérités à son sujet (198d2-6). À la suite de son discours, ne faut-il pas admettre que si nous désirons toujours ce qui nous manque et nous fait défaut, dès lors, tant que nous désirons l'immortalité, nous sommes mortels ?

- 
1. Friedrich Nietzsche, *Introduction à la lecture des dialogues de Platon*, trad. d'Olivier Berrichon-Sedeyn, Combas, Éditions de l'éclat, 1991, p. 33.
  2. Voir, entre autres, *ibid.*, pp. 54 et 71-74.
  3. Leo Strauss, *On Plato's Symposium*, Chicago, The University of Chicago Press, 2001, p. 134.
  4. *Ibid.*, p. 189.