

Platon, *Le banquet*

Ou le désir comme élan

Le Banquet de Platon est un dialogue doublement atypique, d'abord parce que ce n'est justement pas un dialogue mais un ensemble de discours tenus par les convives d'un banquet et qui doivent tous faire l'éloge de l'amour. Ensuite, parce que le plus connu de ces discours n'est pas celui que tient Socrate, mais plutôt celui que tient Aristophane, ce qui est d'autant plus surprenant qu'Aristophane développe une conception de l'amour en tout point aux antipodes de celle que Platon veut privilégier. Si Aristophane, qui se trompe en tout sur la vraie nature du désir amoureux, en développe la conception communément admise, c'est Socrate, ici porte-parole de la prêtresse Diotime, qui en dévoile la vraie nature.

I. Désir et complétude

Au temps jadis, explique Aristophane, les hommes étaient des êtres complets, c'est-à-dire doubles, faits de deux hommes, de deux femmes ou d'un homme et d'une femme. La perfection de ces premiers hommes était telle qu'ils se mirent à rivaliser avec les dieux, prétendant escalader le ciel pour les défier. Pour les punir de leur arrogance, Zeus décida de les couper en deux et depuis lors, littéralement chacun cherche sa moitié et en tombe amoureux dès qu'il la trouve. C'est bien *Éros*, l'amour-passion, qu'explique le mythe d'Aristophane : d'abord, l'élection de l'aimé et ensuite le désir, qui selon lui anime tous les amants, de ne faire plus qu'un, de se fondre l'un dans l'autre. Il faut pourtant noter que Platon met en scène Aristophane de manière à le ridiculiser lui et son mythe : il esquisse une pantomime bouffonne pour illustrer la manière dont marchaient les hommes bulles ; il recourt à des images triviales, parlant de couper ceux-ci « comme des soles » ; il insiste lourdement sur la position des organes sexuels avant et après la séparation. Tout cela est conforme à l'Aristophane historique, sans doute, que Platon détestait et à qui il reprochait d'avoir ridiculisé Socrate dans sa pièce *Les Nuées*. Pourtant, on ne retient de ce passage que l'idée selon laquelle chaque âme cherche son âme sœur, à laquelle elle avait été auparavant unie, la plus poétique idée qu'on ait jamais eue sur l'amour et peut-être sa profonde vérité... Or, cette vérité n'est évidemment pas celle de Platon ! Se se serait-il mal fait comprendre ?

En réalité, le malentendu tient à nos attentes de lecteur, ainsi que le remarque justement André Comte-Sponville. Si nous retenons le discours d'Aristophane, c'est parce qu'il correspond tout à fait à l'idée que nous nous faisons de l'amour, au contraire de ce que Socrate a appris de Diotime : « Aristophane nous dit exactement, sur l'amour, ce que nous voudrions tous croire (c'est l'amour tel qu'on le rêve, l'amour

comblé et comblant : la passion heureuse) ; alors que Socrate dit l'amour tel qu'il est, voué au manque, à l'incomplétude, à la misère, et nous vouant pour cela au malheur ou à la religion » (*Petit traité des grandes vertus*, p. 30).

C'est cette conception populaire que va justement réfuter Socrate en soulignant que l'amour ne saurait être comblant ni heureux parce qu'il nous voue au manque. Et s'il en est ainsi, c'est parce que l'amour n'est pas possession mais désir et que le désir est manque.

II. Désir et manque

C'est dans le court passage de son dialogue avec Agathon que Socrate rétablit la vérité : « est-il dans la nature d'amour d'être l'amour de quelqu'un ou de quelque chose, ou de personne ou de rien » (199c-d), lui demande-t-il ? À cette question, Agathon ne peut évidemment rien répondre d'autre sinon que l'amour est amour de quelque chose. Et à la question qui suit : « Tout ce que je veux savoir, c'est si *Éros* éprouve oui ou non le désir de ce dont il est amour » (200a), comment répondre autrement que par l'affirmative ? Ce qu'Agathon, pressé de répondre, ne voit pas encore, c'est qu'en concédant que l'amour est désir, il vient évidemment de le vouer au manque. Socrate, du reste, le lui fait immédiatement remarquer : on ne désire pas ce qu'on possède mais seulement ce qu'on ne possède pas. « En effet, il y a désir de ce qui manque, et il n'y a pas désir de ce qui ne manque pas » (200a), et d'expliquer qu'on imagine mal un homme riche ou en bonne santé désirer le devenir. On ne désire pas ce que l'on a ; on ne désire que ce dont on manque. « On ne saurait désirer, ce que précisément l'on possède » (200c). À quoi Socrate s'objecte lui-même que le fait d'être en bonne santé n'en rend pas moins la santé désirable et que l'on peut être riche et désirer être riche. Bien entendu, l'objection n'est qu'apparente : il est évident que dans ces cas, on ne désire pas proprement la richesse ou la santé, mais on désire le rester. Tout désir est donc bien d'absence : si je désire une chose que j'ai, c'est que je désire en jouir dans l'avenir, ce qui n'est pas encore le cas et qui n'est rien de sûr. Conclusion : « quiconque éprouve le désir de quelque chose, désire ce dont il ne dispose pas et ce qui n'est pas présent ; et ce qu'il n'a pas, ce qu'il n'est pas lui-même, ce dont il manque, tel est le genre de choses vers quoi vont son désir et son amour » (200e). Mais de quoi l'amour est-il le désir ?

On ne peut désirer que ce dont on manque et on ne désire pas ce que l'on a : le bonheur est donc impossible puisqu'il supposerait justement que l'on continue de désirer ce que l'on a, ce qui est à la lettre impossible. Faut-il prêter à Platon cette pensée pessimiste de l'amour ? Sans doute, si, comme Aristophane qui a tort une seconde fois, on fait de l'union de deux êtres le terme de cet élan qui inspire *Éros*. L'insatisfaction, pour Platon, tient d'abord au fait que l'amoureux se trompe purement et simplement d'objet en croyant que ce à quoi son âme est éveillée par *Éros* trouve dans l'amour humain, même sublimé en amour des âmes, son terme. L'amour, en vérité, donne des ailes... Mais reste à savoir jusqu'où elles peuvent mener. Le manque n'est donc peut-être pas la marque d'une imperfection, il peut tout aussi bien être le signe d'un appel. C'est ce que va montrer la suite du texte.

III. L'orientation du désir

Éros est selon Diotime le fils de *Poros* et de *Pénia*. *Poros*, comme son nom l'indique, c'est la Ressource, fils de l'intelligence rusée. Au contraire *Pénia* est démunie, elle est la Misère, la pauvreté. Ce mythe – purement platonicien – nous renseigne sur la nature mixte d'*Éros* et partant sur son naturel philosophe. Qu'est-ce, en effet, qu'un philosophe ? C'est par rapport au sophiste, qui prétend tout connaître, sans rien savoir en réalité, qu'il le définit. Socrate, quant à lui, qui est la figure propre du philosophe, est le seul athénien qui ne prétende à aucun savoir. Il ne sait qu'une chose, c'est qu'il ne sait rien. Mais précisément, c'est cela qui le rend plus savant que ses concitoyens. Le philosophe n'est pas savant parce qu'il ne sait rien. Mais il n'est pas non plus ignorant, parce qu'il *sait* qu'il ne sait rien. Il est donc un être intermédiaire entre le savant et l'ignorant. Mais cette médiété n'est pas une médiocrité, elle est une excellence. La philosophie est un élan : sachant qu'il ne sait rien, le philosophe est celui qui recherche le savoir, il est amoureux du savoir : *philo-sophos*. *Éros* n'est ni beau ni savant, pas plus qu'il n'est ignorant ou laid. *Éros* est amoureux des belles choses et donc éminemment philosophe, amoureux du savoir qui est au nombre des plus belles choses. L'amour est un des modes – et peut-être bien le mode privilégié – du désir qui nous pousse à rechercher la vérité : son sens authentique est son naturel philosophe.

Au commencement de l'amour, c'est la beauté des corps qui éveille le désir, puis celle des âmes qui conduit l'amoureux, à aimer les beaux discours et les belles actions. La considération de toutes ces beautés le prépare à l'ultime étape de cette ascension, à la révélation finale de l'unité absolue dont toutes participent : la beauté intelligible. Objet véritable de l'amour, la beauté intelligible est tout à la fois la beauté qu'atteint l'intelligence et la beauté de l'intelligible. C'est cette dernière beauté, dont celle des corps est comme un reflet, qui a au commencement éveillé le désir et l'amour. Au départ de l'amour, il y a donc méprise sur l'objet. Pourtant s'il est *entendu* que, dans sa dimension spirituelle, l'amour est amour de l'idéal, l'amour humain, implications charnelles y compris, bien qu'il soit responsable du malentendu, n'est pas pour autant obstacle mais bien au contraire l'étincelle qui éveille l'âme et la met sur la voie de ce dont elle est en réalité assoiffée.

Pour aller plus loin :

- Il existe de nombreuses traductions du *Banquet* en livre de poche. La lecture de l'œuvre sera indiscutablement aidée par l'éclairant commentaire qu'en donne Létitia Mouze : *Focus sur le Banquet de Platon* (Ellipses, 2012).
- Dans un tout autre genre, on ne peut manquer de signaler que Jacques Lacan a consacré au *Banquet* la majeure partie du livre VIII de son séminaire, *Le transfert* (Seuil, 1991).
- Enfin, André Comte-Sponville donne de précieuses indications sur le *Banquet* dans le chapitre consacré à l'amour de son *Petit traité des grandes vertus* (PUF, 1995)

Épicure, *Lettre à Ménécée*

Ou vaincre le désir

Pour Épicure, la philosophie est une méthode du bonheur. Ces deux termes méritent un mot d'explication. Si tous les hommes aspirent au bonheur, c'est parce qu'il est, comme Aristote l'avait déjà établi, le souverain bien. L'intelligence ou le plaisir sont sûrement des biens, bons en eux-mêmes mais bons aussi relativement au bonheur, parce qu'ils peuvent nous rendre heureux. Le bonheur, au contraire, est désirable par excellence, suprêmement désirable, parce qu'il n'est pas un bien relatif, qui vaut pour autre chose, mais un bien qui vaut absolument, que l'on ne désire que pour lui-même. Mais dépend-il de nous d'être heureux ? N'est-il pas une affaire de chance ? Au contraire, il est affaire de méthode :

La méthode, *méta hodos*, c'est proprement le « chemin vers », le chemin qui mène quelque part, au résultat recherché. Que la philosophie puisse offrir les voies d'un cheminement assuré vers la connaissance et la vérité, nous l'admettons volontiers. Il nous est plus difficile de l'admettre s'agissant du bonheur. Et pourtant Épicure définit la philosophie comme « une activité qui, par des discours et des raisonnements, nous procure la vie heureuse ». Mais comment le bonheur pourrait-il être une affaire de raison, de *logos* ? C'est que les hommes souffrent de maux d'esprit dont la philosophie peut les libérer. La philosophie est, en effet, une méthode du bonheur, elle nous enseigne comment être sage, comment vivre sans troubles de l'âme, c'est-à-dire proprement heureux. La *Lettre à Ménécée*, consiste pour l'essentiel en un exposé presque complet du « quadruple remède » (*tetrapharmakon*) qui nous délivre de nos maux (1. la crainte des Dieux ; 2. la crainte de la mort ; 3. l'illimitation du désir ; 4. l'incapacité d'endurer la douleur) qui sont les causes du trouble de l'âme. Nos désirs, du moins certains d'entre eux sont donc des maux. Mais ils ont un remède : le plaisir.

I. La classification des désirs

L'exposé du troisième remède s'ouvre par une distinction célèbre entre désirs naturels, désirs vains et désirs naturels et nécessaires. « Il faut se rendre compte que parmi nos désirs les uns sont naturels, les autres vains, et que, parmi les désirs naturels, les uns sont nécessaires et les autres naturels seulement », écrit Épicure.

Les désirs naturels et nécessaires le sont pour la vie même, ainsi de la faim et de la soif dont la satisfaction est vitale. Ils le sont encore pour le bien-être du corps, ainsi des désirs de protection du corps contre le froid, les intempéries, les dangers, par le vêtement ou l'abri. Ils le sont enfin pour le bonheur, et c'est le désir de philosophie (la philosophie est nécessaire) ou d'amitié (qui est la forme du rapport à autrui propre au sage).

Les désirs naturels qui ne sont pas nécessaires sont ceux dont l'insatisfaction est supportable parce qu'elle n'est pas cause de douleur. Il s'agit des désirs sexuels et des désirs esthétiques. La satisfaction de tels désirs n'est pas absolument nécessaire au bonheur du sage, mais rien ne s'y oppose non plus, surtout quand, comme les premiers, ils sont faciles à satisfaire.

Les désirs vains sont ceux qui passent toute mesure naturelle. Illimités, ils consistent à toujours vouloir plus et sont par définition impossibles à satisfaire. Tels sont les désirs de gloire, d'honneurs et de richesse ou le désir d'immortalité. Dans la mesure où ces désirs trouvent leur origine dans la crainte de la mort, le sage ne les éprouve guère.

II. Le plaisir contre le désir

Cette distinction entre désirs a évidemment pour fonction de séparer ceux des désirs qui peuvent être satisfaits de ceux qui sont vains en ce sens très précis qu'ils sont impossibles à satisfaire. Comme l'écrit très justement Jean Salem : « Pour nous préparer à sortir de la vie, comblés comme un vase auquel on ne pourrait plus ajouter la moindre goutte, il faut donc que nous comprenions le néant des désirs qui n'ont pas précisément de but assignable, pas d'objet nettement défini : on peut bien boire jusqu'à plus soif, manger à satiété ; mais on ne pourra jamais être riche à souhait, ou suffisamment glorieux ».

C'est donc la possibilité du plaisir, c'est-à-dire de la satisfaction des désirs, qui commande la typologie des désirs : les uns sont faciles à satisfaire (ou alors ce sont ceux dont la satisfaction n'est pas nécessaire au plaisir) et les autres impossibles à satisfaire. Si c'est leur rapport au plaisir qui distingue les désirs, c'est parce que le plaisir est le souverain bien, le commencement et la fin de la vie heureuse, dit Épicure. N'est-ce point plutôt le bonheur qui est le souverain bien ? Mais le bonheur n'est rien d'autre que la tranquillité de l'âme et le bien-être du corps. C'est le plaisir qui est le moyen de cette tranquillité et de ce bien-être, parce que le plaisir est le remède au désir : ce qui fait cesser le manque, source de souffrance corporelle et d'agitation de l'âme.

Ce qui le fait voir suffisamment, c'est que l'illimitation du désir peut s'introduire dans les désirs naturels : ainsi des désirs d'une table opulente (les raffinements dans la cuisine et les excès de table outrepassent ce que réclame le désir naturel et nécessaire de la faim) ou des délires de la passion amoureuse (l'amourpassion, que Lucrèce a critiqué dans des vers fort célèbres, superpose au désir sexuel – qui est un désir naturel et non nécessaire – l'inquiète tension qu'induit en nous la jalousie). Dans tous ces cas, il apparaît nettement que le plaisir, c'est-à-dire la satisfaction immédiate de la part naturelle de ces désirs, est le remède. Manger du pain supprime le désir de mets raffinés. Le plaisir sexuel apaise les folies de l'amour. Le plaisir éteint le désir et nous montre que l'illimitation qui lui est propre n'est pas irrémédiable. Le plaisir contre le désir : telle est la voie du sage.

III. L'usage des plaisirs

Ceci dit, pour être le souverain bien, le plaisir n'est pas pour autant un bien absolu mais un bien relatif et même doublement relatif. Il est d'abord relatif au désir dont il permet la satisfaction et dont il fait cesser l'illimitation. Ce qui rend le pain si plaisant, c'est qu'il calme la faim et même le désir des mets les plus raffinés et les plus riches. Ensuite et surtout, sa valeur peut varier selon les circonstances, rendant nécessaire un calcul qui se donne pour objet de peser les plaisirs et les peines, pour réduire celles-ci et optimiser ceux-là : tout plaisir n'est pas bon à prendre et toute douleur n'est pas nécessairement à fuir. Le sage préférera choisir un mal relatif, moyen d'un plus grand bien, et saura fuir un plaisir immédiat, source d'un mal ultérieur.

L'arithmétique des plaisirs, le sage calcul, auquel l'épicurisme nous invite témoigne assez qu'il ne saurait pas plus être question d'un hédonisme irréfléchi que d'un ascétisme sans nuance. Si le sage n'a aucune raison de se priver des plaisirs de la vie (la satisfaction de ceux des désirs qui sont naturels sans être nécessaires est une bonne chose, même leur non satisfaction n'en est pas une mauvaise), il ne saurait non plus s'en rendre esclave. Épicure ne perd pas de vue qu'il doit se défendre contre ce qui est déjà la mauvaise réputation des épicuriens – être des débauchés, avides de banquets et d'orgies, se livrant sans retenue aux plaisirs de la chair et de la table, voire aux deux en même temps. S'il fait l'éloge de la frugalité (et, au passage, de l'abstinence sexuelle), ce n'est pas parce qu'elle est désirable en elle-même (comme pour les ascètes), mais parce qu'elle offre au sage le plus grand de tous les biens : l'indépendance de l'homme qui n'est pas plus esclave de ses plaisirs qu'il ne l'est de ses désirs.

À discipliner ainsi son usage des plaisirs ne se condamne-t-il pas pourtant à quelque souffrance et douloureuse privation ? Nullement car, rappelons-le, les mets les plus simples ne donnent pas moins de satisfaction que le plus somptueux des repas : le pain suffit à faire disparaître la douleur née de la faim et procure même un vif plaisir à l'affamé. Tandis que le désir nous voue à l'intempérance, la sagesse – le bonheur – est dans l'usage raisonnable des plaisirs, pour vaincre le désir.

Pour aller plus loin :

Il existe de nombreuses traductions de la *Lettre à Ménécée* d'Épicure. On recommandera l'édition de Jean Salem (collection « Les intégrales de philo » chez Nathan) en raison du commentaire très éclairant qui l'accompagne. La lecture de l'œuvre sera en outre aidée par le précieux *Vocabulaire d'Épicure* de Jean-François Balaudé chez Ellipses.

Épictète, *Entretiens*

Ou changer ses désirs plutôt que l'ordre du monde

Épictète (né en 50 à Hiérapolis, mort en 125 environ à Nicopolis) est, très jeune, emmené à Rome : il y est esclave (d'où son nom, *épiktètos*) ; son maître, Épaphrodite, connu pour sa rudesse, lui permet de suivre les cours de Musonius Rufus. On raconte une anecdote, incertaine, mais édifiante. Un jour, son maître s'amusait à lui tordre la jambe avec un instrument de torture. Épictète le mit en garde : « Tu vas la casser ». Or Épaphrodite continua – jusqu'à la rupture. Épictète aurait alors ajouté : « je t'avais bien dit que tu la casserais ».

Une fois affranchi, Épictète commence à enseigner. Il n'écrit pas : son enseignement est essentiellement une pratique orale. Puis, comme les proscriptions ordonnées par Domitien en 94 chassent de Rome les philosophes, Épictète reprend son enseignement à Nicopolis, en Épire. Là, un de ses auditeurs, l'homme politique et écrivain Arrien (95-175) prend soin de noter par écrit ses leçons. De ces notes, il ne reste que les quatre premiers livres des *Entretiens*, et un *Manuel*, qui résume les points essentiels de la pensée du maître.

I. Les principes de la sagesse

Quelle est la conception générale de la sagesse chez les philosophes de l'Antiquité ? Ils ont le souci d'établir la cohérence fondamentale entre trois éléments :

- les aspects théoriques de l'activité spirituelle, qui la mènent à la vérité ;
- les aspects pratiques de la manière de vivre : en cela aussi il faut viser l'excellence, c'est-à-dire à l'exercice de la vertu ;
- enfin, la conséquence de ces deux premiers aspects est la capacité de vivre heureux, de jouir de l'harmonie intérieure en même temps que de l'ajustement avec les choses du monde, et plus encore avec le monde lui-même.

Pour soutenir cette idée de sagesse, les Stoïciens affirment la *nature commune* (*koinè physis*) de toutes choses, c'est-à-dire la communauté d'être de tout ce qui existe, et la capacité pour chacun de trouver sa place et son œuvre propre. Quoi de mieux que de vivre en accord avec la nature, c'est-à-dire de vivre en accord avec l'expérience de ce qui arrive par nature ? L'essentiel dans l'existence est donc de préserver la possibilité d'avoir cette expérience.

II. L'homme, être rationnel

Ces philosophes ont une conception *téléologique* de la nature : ce qui veut dire que chaque être est une partie du tout universel, et qu'il y contribue en poursuivant ses propres fins. Or les animaux ont l'habitude de ne rien entreprendre qui contrevienne à la loi universelle. En revanche, la capacité rationnelle de l'homme le place dans une situation plus embarrassante : par la raison, il devient capable de prendre l'initiative de sa propre vie ; mais elle lui permet aussi et surtout d'accéder à la compréhension de la loi, à la droite raison qui gouverne toutes choses. Le devoir de l'être humain est donc d'ajuster volontairement son comportement à l'ordre inscrit dans l'univers. Cette unité rationnelle du monde est fondamentale et sacrée, elle est pour ainsi dire identique à Zeus.

III. L'usage des choses et l'assentiment

Afin de favoriser l'ajustement de la vie humaine et du cosmos, le système stoïcien se répartit en trois domaines : logique, éthique, physique. Il est nécessaire de régler sa pensée, de libérer l'action et d'établir des relations stables et profitables avec les choses – la physique comprenant la compréhension du destin et la contemplation du Tout. Comment cet ajustement peut-il avoir lieu ?

La méthode principale est de faire, de tout, un usage correct (*orthôs chrèsasthai*) : et avant tout, de ses représentations, puisqu'elles seules sont vraiment disponibles. Tout au long des *Entretiens*, comme au seuil de son *Manuel*, Épictète reprend la dichotomie entre « ce qui dépend de nous » – notre pensée, nos intentions, nos représentations, autrement dit « ce qui est de notre fait » (*hosa hêmètera erga*) – et « ce qui ne dépend pas de nous » – autrement dit tout le reste, les choses de la nature, l'ordre social, les sentiments d'autrui, le corps lui-même. Les choses sont données par les sens, grâce auxquels nous pouvons appréhender leurs qualités. L'âme est matérielle, et les sens sont l'accès naturel de l'individu aux êtres du monde. Les sensations sont certes variables et dépendent de l'état des sens ; mais par elles-mêmes elles ne sont pas trompeuses. Ce qui le devient, c'est l'assentiment (*sunkatathésis*) qu'on accorde à ce qui est perçu.

IV. Le désir

Le sujet sensible et actif est gouverné par le sentiment qu'il a de soi. Or il doit assumer les besoins du corps, et faire face aux besoins et aux réclamations d'autrui. C'est à l'occasion de ces relations avec les choses en usage, et avec les autres êtres vivants et êtres rationnels, que la question se pose de savoir si le désir met en cause la liberté. Les *Entretiens* (IV, 1P) prennent de nombreux exemples : ainsi l'homme qui a montré son courage au combat, mais qui ne peut résister aux attraits capricieux de sa maîtresse ! Les désirs sont instables, ils semblent tourner invinciblement à la passion.

Les *passions* (*pathèmata*) exercent une influence délétère. Donc le rejet du *trouble* (*tarachos*) des passions est une clé de l'accès à la liberté ; ou, tout au moins, la disparition des passions permet-elle de lever une cause essentielle de servitude. La liberté est nulle si elle doit nous livrer à l'erreur. Donc, dit Épictète, « aucun de