

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LE *BANQUET* DE PLATON : UNE ANALYSE DE L'ÉRÔS À LA LUMIÈRE
D'UNE NOUVELLE LECTURE DE L'INTELLECTUALISME SOCRATIQUE

MÉMOIRE

PRÉSENTÉ

COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN PHILOSOPHIE

PAR PHILIPPE FOUCAULT

DÉCEMBRE 2015

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.07-2011). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

J'aimerais tout d'abord remercier Mme Sara Magrin, ma directrice de recherche. Elle m'a aidé à tant de niveaux que je ne saurais tous les énumérer. Ce qui est certain, c'est qu'elle a su diriger le jeune homme que j'étais vers une connaissance raisonnable de l'œuvre de Platon. Il est vrai que la méthode fut parfois douloureuse, mais l'étudiant était têtu. Sans les nombreuses fois où j'ai réécrit et repris des travaux à sa demande, je n'aurais guère évolué sur le plan intellectuel. C'est grâce à elle si aujourd'hui je peux lire des textes philosophiques avec un œil critique. Je la remercie donc pour toutes ses lectures, tous ses commentaires et surtout, tout son temps et sa patience. Ce fut un honneur pour moi d'être dirigé par un esprit philosophique si perspicace.

Mes remerciements vont également à Annette, la femme qui occupe mon cœur et de qui j'attends un enfant. Dans les moments les plus difficiles, elle était à mes côtés pour m'encourager et m'inciter à persévérer. Elle a su égayer ma vie et rendre ce long processus solitaire de lecture et d'écriture viable. Sans elle, je n'aurais peut-être eu que des conversations avec moi-même au cours des derniers mois.

Merci à M. Luc Faucher et M. Claude Panaccio, les autres membres de mon jury. Leurs conseils et commentaires furent judicieux et grandement appréciés. C'est en outre grâce à eux si la qualité linguistique de ce travail est à un niveau respectable. Enfin, j'aimerais remercier l'UQAM pour son soutien financier. À tous, je vous dis merci.

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS	ii
RÉSUMÉ	vii
CHAPITRE I	
LA PROBLÉMATIQUE : L'ÉRÔS OU LES ÉRÔS CHEZ PLATON	1
1.1 L'érôs à travers trois dialogues	1
1.2 Une lecture traditionnelle de l'intellectualisme socratique	10
1.2.1 Intellectualisme rationnel ou psychologique ?.....	15
1.3 La psychologie tripartite de la République.....	20
1.4 La psychologie du Banquet	24
1.4.1 Les lectures socratiques	24
1.4.2 Les lectures platoniciennes	28
1.5 Les bases d'une nouvelle lecture	32
CHAPITRE II	
L'INTELLECTUALISME SOCRATIQUE DANS LE <i>PROTAGORAS</i>	36
2.1 Davidson et l'acrasie	41
2.1.1 Définition du problème et principe internaliste	41
2.2 La psychologie du Protagoras	50
2.2.1 La force du savoir	54
2.2.2 Les croyances et l'incontinence	57
2.2.3 Le fonctionnement des <i>epithumiai</i> et des <i>pathê</i>	64
2.3 Un savoir-faire pour savoir vivre : la vertu socratique	71

2.3.1 Le désir et la vertu dans la <i>République</i>	73
2.4 Conclusion	78
CHAPITRE III	
LA REPRISE DE L'INTELLECTUALISME SOCRATIQUE DANS LE	
<i>BANQUET</i>	82
3.1 La rationalité d'érôs	84
3.1.1 L'élenchos d'Agathon et l'idée d'un manque (199c-204c)	85
3.1.2 Le bon et érôs : le cognitivisme du <i>Banquet</i>	89
3.2 Le conflit psychique dans le Banquet	98
3.3 Conclusion	105
CONCLUSION	106
ANNEXE	111
A : Les chronologies de L. Brisson et G. Vlastos	111
BIBLIOGRAPHIE	112
Le corpus platonicien	112
Textes grecs	112
Traductions	112
Littérature secondaire	112

RÉSUMÉ

Le désir érotique (érôs) est discuté à plusieurs endroits dans le corpus platonicien. Il constitue le thème central du *Banquet*, des lignes importantes de la *République* et du *Phèdre*. Il est habituel de lire ces trois dialogues dans cet ordre précis et de parler d'une évolution de la psychologie platonicienne à laquelle correspond un raffinement dans son analyse du désir érotique. En ce sens, le *Banquet* est souvent décrit comme un dialogue de jeunesse dont l'analyse de l'érôs est naïve. En effet, nous y apprenons que les hommes n'aiment rien d'autre que le bon, comme s'il y avait une relation intrinsèque entre ce que nous trouvons beau et ce que nous trouvons bon. Or, comme le suggèrent la *République* et le *Phèdre*, il est plus naturel de supposer qu'il y a plusieurs choses réellement mauvaises qui éveillent pourtant notre désir érotique. En accord avec cette idée, l'«intellectualisme socratique» est souvent opposé à la «psychologie tripartite». C'est ainsi que les commentateurs conceptualisent cette transition vers une compréhension plus réaliste de la psychologie humaine et donc de l'érôs.

Depuis quelque temps, cette lecture traditionnelle est remise en question. Le problème majeur qui est soulevé réside dans l'image de l'intellectualisme socratique qu'elle esquisse. Le jeune Platon (Socrate) pensait-il vraiment que le désir érotique est toujours noble, toujours sous notre contrôle et orienté vers les objets que nous jugeons bons ? Le travail que je fais dans ce mémoire s'inscrit dans la foulée de cette critique. L'angle d'approche que j'ai préconisé consiste à relire le *Protagoras* afin d'offrir une nouvelle compréhension de l'intellectualisme socratique. Partant de ce nouvel intellectualisme socratique, je procède à une analyse de l'érôs dans le *Banquet* qui met l'accent sur la présence de conflits psychiques et de désirs irrationnels.

Mon travail est divisé en trois chapitres. Le premier porte sur la lecture traditionnelle du corpus platonicien. J'y reprends les grandes lignes de l'opposition entre l'intellectualisme socratique et la psychologie tripartite. Son but est d'ouvrir la voie à une nouvelle lecture en facilitant le travail critique. Le second chapitre traite de l'intellectualisme socratique et de ce qu'il entend par «tout désir est désir du bien». J'explique comment il est possible d'être rationaliste ou intellectualiste sans supposer que l'homme désire seulement ce qui contribue à son bonheur. Le troisième chapitre repose sur les acquis du second. J'offre une analyse du *Banquet* et de l'érôs à la lumière de cette nouvelle interprétation de la psychologie socratique.

INTELLECTUALISME SOCRATIQUE – LE BANQUET – PROTAGORAS – ÉRÔS
– PSYCHOLOGIE PLATONICIENNE

CHAPITRE I

LA PROBLÉMATIQUE : L'ÉRÔS OU LES ÉRÔS CHEZ PLATON

1.1 L'érôs à travers trois dialogues

Dans le *Banquet*, Platon nous convie à une fête donnée en l'honneur de la victoire du bel Agathon au concours annuel de tragédie. Un banquet est habituellement une occasion de trinquer, un rassemblement entre hommes où tous finissent en état d'ébriété tout en écoutant une jeune femme jouer de l'*aulôs*. Or, d'un accord commun, cette soirée chez le tragédien triomphant ne fut guère réservée à ce genre de comportement. Platon, fin dramaturge, nous apprend que la plupart des hommes présents étaient encore ivres de la veille et qu'ils n'avaient donc pas le cœur à la fête. Devant l'état de tous, Phèdre suggéra donc un thème qui, aussi surprenant soit-il, était Éros, la divinité associée à l'amour, au désir sexuel. Sa proposition était que tous, un à un, louangent Éros. Autrement dit, les invités se devaient de faire l'éloge d'Éros ou pour reprendre le terme grec, un *encômion* comme celui de Gorgias pour Hélène de Troie. Ainsi, sous l'office du symposiarque Éryximaque, tour à tour les convives avaient pour tâche de vanter les bienfaits dont ce dieu est responsable.

Ce thème n'est pas trivial. Dans le cadre de l'Athènes classique, l'érôs a une connotation fortement éthique. Il ne faut pas oublier que la pédérastie était une institution par laquelle les jeunes hommes étaient initiés à la vie adulte. L'éraсте – l'homme d'âge mûr – se devait d'être un mentor pour l'éromène qui était sous sa tutelle. La relation pédérastique se devait de canaliser l'attirance érotique afin de former de bons citoyens, c'est-à-dire modeler leur comportement et leur pensée. Faire l'éloge d'érôs s'avère donc une tâche dont la portée symbolique n'est pas négligeable. Chaque discours nous révèle en réalité la pensée d'un homme quant à l'amour, à sa nature, à

ses effets, à son origine, et surtout quant à son rôle dans notre vie. Autrement dit, l'*encômion* nous révèle ce que valorise un homme, ce qui constitue l'*eudaimonia* selon lui, ce à quoi érôs doit mener. C'est dans cette perspective éthique que le *Banquet* s'inscrit ; c'est un dialogue sur l'éducation du désir érotique dont le but est l'atteinte de l'excellence (*aretê*).¹ La vertu (*aretê*) est bien sûr synonyme de bonheur et d'une existence heureuse. À première vue, ce lien entre le beau et le bien peut sembler étrange à un lecteur moderne, mais il ne faut pas oublier que l'idéal éducatif grec est la *kalokagathie*, soit de former un individu beau et bon. En ce sens, comme nous le verrons dans ce texte, le *kalos* et l'*agathon* sont indissociables dans le *Banquet*.

Le terme grec «érôs» est difficile à traduire en français par un mot précis, car il évoque un large éventail de notre vocabulaire. Non seulement est-il le nom de la divinité grecque, mais aussi un mot que nous pouvons traduire par amour, désir, voire passion selon le contexte ; il peut porter tant sur des personnes que sur des objets. D'ailleurs, bien que les invités d'Agathon forment un groupe hétérogène, ils partagent un amour en commun, celui des honneurs (*philotimian*) ; ce qu'ils trouvent éminemment beau c'est d'être honoré par leurs concitoyens. Contrairement à l'habitude, dans le *Banquet* le porte-parole de la voix platonicienne n'est pas Socrate, mais Diotime. En fait, tout l'éloge que prononce Socrate est une itération des conversations qu'il eut jadis avec cette étrange femme de Mantinée. À la différence des autres convives, Diotime et Socrate valorisent l'amour spirituel, un amour qui peut porter sur des textes de loi et des discours philosophiques par exemple, mais dont l'objet fétiche est la *sophia*. Comme nous l'apprend la prêtresse, «il va de soi que le savoir compte parmi les choses qui sont les plus belles».² Seule la *sophia* peut assurer à l'homme un bonheur digne des

¹ Sur la dimension éthique du *Banquet*, voir l'introduction du livre de Frisbee C. C. Sheffield, *Plato's Symposium : The Ethics of Desire [The Ethics of Desire]*, Oxford : Oxford University Press, 2006, p. 1-7.

² Platon, *Le Banquet*, 204b ; trad. Brisson. . Cette traduction se trouve dans L. Brisson (dir.), *Platon. Œuvres Complètes*, Paris : Flammarion, 2011. Sauf indication contraire, j'utiliserai les traductions françaises de Platon présentes dans ce volume pour l'ensemble de ce texte. J'indiquerai donc le traducteur quand je citerai un dialogue pour la première fois uniquement.

dieux. Nous pouvons d'ailleurs relever vaguement les conclusions majeures du discours de Diotime.

Fidèle à la méthode d'Agathon, Diotime explique la nature d'Éros de par son origine et ses effets de par sa nature (195a). Né durant les fêtes données en l'honneur d'Aphrodite, la ravissante déesse, Éros est intimement lié au *kalos*, il est amour du beau. Son père et sa mère sont Pénia et Poros – l'indigence et l'opulence – indiquant par là qu'Éros occupe un statut intermédiaire. Ces origines font qu'il occupe l'espace entre le divin et le mortel, il est un démon (203a). Sur le plan épistémologique, Diotime nous apprend qu'Éros n'est ni savant ni ignorant, qu'il est tout simplement conscient de son ignorance (203e-204a). Son père d'ascendance divine est responsable de sa curiosité intellectuelle et de son ingéniosité. Sa mère en revanche, est pour sa part responsable de son perpétuel retour à un état de pauvreté, d'aporie. Ce récit mythique des origines complété, Diotime explique les effets d'Éros chez l'homme. Le démon s'actualise en nous sous la forme d'un désir, il est un état intermédiaire entre la possession et la privation. Éros devient érôs, un état psychologique, une attirance ou un désir puissant de s'approprier quelque chose de beau. À ce premier constat presque trivial succède toutefois une remarque étonnante. Si spontanément nous sommes portés à concevoir l'érôs comme une force à double tranchant, parfois bénéfique et parfois traîtresse, ce n'est pas le cas selon Diotime ; la prêtresse de Mantinée et Socrate conviennent plutôt qu'érôs est uniquement désir du bien ou du bon (*to agathon*) : «Les êtres humains n'aiment (*erôsin*) rien d'autre que ce qui est bon (*tou agathou*). L'objet de l'amour c'est, en somme, d'avoir à soi ce qui est bon, toujours.»³ Comme je l'ai dit, cette association entre le beau et le bien est surprenante et Diotime le reconnaît. Il y a, en effet, quelque chose de fort contre-intuitif à affirmer que l'attirance érotique a pour objet plus que la stricte beauté. Parfois, mais c'est là un cas très rare, il y a une concordance entre ce que nous disons être beau et ce qui est bon. Nous pouvons penser à l'idée populaire voulant que la beauté intérieure se reflète dans la beauté extérieure.

³ Plat. *Le Banquet*, 206a-e.

Or, dans le quotidien nous sommes plutôt portés à dissocier l'esthétique de l'éthique. L'homme, à première vue, est très souvent amoureux de belles personnes dont il sait très bien que la nature est mauvaise, voire dont la moralité est douteuse. Étrangement, à première vue nous ne retrouvons rien de tel dans le *Banquet*. Dans le discours de Socrate, il n'est jamais question d'un éros déviant ou néfaste, d'un éros dont l'objet est mauvais. Bien au contraire, l'éros s'avère un désir d'inspiration divine pouvant éventuellement mener un jeune philosophe vers la forme du Beau, ce qui lui permettra d'accoucher de la véritable vertu et d'acquérir un bonheur digne des dieux (210a-211b).

Cette conception de l'éros diffère énormément de celle que nous retrouvons dans la *République*. Lorsqu'il s'intéresse à la chute de la cité idéale, Socrate identifie quatre stades successifs de dégradation.⁴ L'aristocratie – le modèle idéal – se mute graduellement en timocratie, une cité où les soldats sont plus estimés que les philosophes. La timocratie devient peu à peu une oligarchie créant dans la cité un fossé entre les riches et les pauvres. Dans ce système, l'inégalité sociale mène à la révolte et c'est ainsi que la démocratie succède à l'oligarchie. Enfin, la tyrannie remplace la démocratie quand l'un des meneurs du peuple emploie les ressources qui lui sont octroyées à mauvais escient (543a-576c). Étonnamment, c'est éros qui est le désir à la source de l'action du tyran, la pire des déchéances de la cité. C'est éros qui perturbe les pensées du tyran et qui l'empêche d'être vertueux. Loin d'être une force orientée vers le beau et le bien, l'amour est présenté comme une force infernale qui fait de l'homme une bête irrationnelle et meurtrière :

L'homme soumis à la tyrannie d'Éros ne reculera devant aucun meurtre terrifiant, il ne s'abstiendra d'aucune nourriture, d'aucun forfait. Éros, qui vit en lui tyranniquement,

⁴ La source première de la déchéance est l'absence de naturel philosophe, qui découle elle-même de mariages mal planifiés. Rappelons-nous que dans la *République*, les dirigeants choisissent les partenaires des hommes et des femmes afin de favoriser la reproduction sociale en quelque sorte, ils veulent s'assurer de la présence suffisante de gardiens, d'auxiliaires et de paysans dans la cité (459e-461c).

dans l'anarchie et le désordre, parce qu'il règne seul, conduira celui qui l'héberge, comme une cité à des excès d'audace.⁵

Le *Banquet* et la *République* ne semblent pas du tout parler du même érôs et le cas échéant force est de constater que ces dialogues présentent des thèses conflictuelles. Nous avons d'un côté un érôs très rationnel, une force positive et de l'autre, un érôs incontrôlable et irrationnel. Le contraste est net et une explication s'impose. La réponse traditionnelle offerte par les commentateurs à ce problème interprétatif met l'accent sur l'évolution de la pensée platonicienne, de manière plus précise, sur le développement de sa psychologie morale.⁶ Il est habituel de diviser le corpus platonicien en trois ou quatre périodes distinctes. En effet, la stylométrie nous a permis de regrouper certains dialogues sur la base de considérations linguistiques.⁷ Cette méthode d'enquête utilisée par les philologues nous a révélé la parenté stylistique entre des dialogues comme le *Lachès*, le *Charmide*, le *Protagoras*, l'*Eutyphron*, les *Hippias*, l'*Apologie* et l'*Ion*. Ces écrits sont souvent qualifiés de «socratiques» et il semble raisonnable d'affirmer que ces dialogues sont les premiers de la main de Platon (399-390).⁸ Une période dite de transition (390-385) regroupe les dialogues comme l'*Euthydème*, le *Gorgias*, le *Lysis* et le *Ménon*. À cet intervalle succède ce qui est désigné comme la «période de la maturité» (385-370). C'est ce platonisme, parfois qualifié de «classique», qui marqua l'imaginaire philosophique des générations ultérieures par l'intermédiaire de dialogues

⁵ Plat. *La République*, 574e-575a ; trad. Leroux.

⁶ Par «psychologie morale» je fais allusion à des considérations au sujet du désir, de la vertu et de l'âme. Chez Platon comme dans la plupart des éthiques grecques, ces thèmes sont interdépendants.

⁷ Voir à ce sujet Leonard Brandwood, «Stylometry and Chronology», dans *The Cambridge Companion to Plato* sous la dir. de Richard Kraut, Cambridge : Cambridge University Press, 1992, p. 90-120. Les recherches stylistiques permettent en outre de remédier aux faibles évidences internes que nous procurent les dialogues platoniciens. En se référant strictement à ce qui est dit dans les dialogues, nous parvenons à ordonner chronologiquement deux séries. En premier lieu, la suite constituée de la *République*, du *Timée* puis du *Critias* puis celle-ci : *Parménide*, *Théétète*, *Sophiste*, *Politique*. Le lien entre ces séries est toutefois non précisé.

⁸ Nous savons que Platon décéda avant de réviser le texte des *Lois*, de là il est légitime de postuler que ces dialogues sont les premiers en ceci qu'ils sont ceux étant le moins semblable aux *Lois* stylistiquement.

comme la *République*, le *Phédon* et le *Phèdre*. Enfin, l'œuvre se clôt par le *Sophiste*, le *Parménide*, le *Théétète*, le *Timée*, le *Philèbe* et les *Lois*.⁹

Dans cette perspective, la tradition interprétative considère la *République* comme un moment charnière de l'œuvre platonicienne. Il est coutume d'affirmer que c'est au livre IV que Platon rompt avec le modèle psychologique des dialogues socratiques et qu'il nous propose une théorie plus réaliste et mature de l'âme humaine. John M. Cooper résume cette lecture canonique dans son article sur la théorie de la motivation platonicienne: «That Plato is self-consciously rejecting the Socratic theory is by now well accepted; and most philosophical readers no doubt agree that the *Republic's* theory is a distinct improvement». ¹⁰

Les détails de la rupture qui s'opère dans la *République* demandent une analyse minutieuse, mais pour l'essentiel, les commentateurs s'accordent sur deux points très généraux. D'une part, les dialogues socratiques nous présentent une âme uniforme (*monoeidês*) que l'on peut identifier avec la raison. Le rôle central de la raison est à la source de l'épithète d'«intellectualiste» apposé à cette psychologie. En revanche, la *République* dresse un portrait tripartite (*polyeidês*) de l'âme où la raison n'est qu'une partie d'une synthèse complexe de trois forces bien différentes. Les principes côtoyant la raison (*to logistikon*) sont qualifiés explicitement d'irrationnels (*alogistikon*) ; ce sont les principes appétitif et irascible (441c, *to epithumêtikon*, *to thumoeides*). D'autre part, les dialogues socratiques semblent n'accorder aucun crédit au phénomène de l'acrasie. L'homme y est décrit comme étant toujours maître de ses actions. La raison a le dernier mot dans la moindre de ses décisions et il n'est pas clair que son pouvoir puisse être contesté. Dans la *République* cependant, calquée sur le modèle de la cité,

⁹ Voir l'annexe I pour l'ordre des dialogues suggéré par L. Brisson et G. Vlastos.

¹⁰ John M. Cooper, «Plato's Theory of Human Motivation», dans *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory* [*Reason and Emotion*] sous la dir. de J. M. Cooper, New Jersey: Princeton University Press, 1999, p. 118-137. Voir p. 118.

l'âme tripartite est sujette au conflit psychique. Il n'est pas rare qu'une faction de celle-ci s'oppose à une autre. De même que les gouvernements cèdent parfois devant les protestations populaires, de même la raison cède-t-elle parfois devant les plaisirs charnels et vicieux ou devant la soif de vengeance. Ce parallèle avec la cité nous permet de clarifier le sens de la tripartition de l'âme, c'est en réalité une tripartition des forces motivationnelles. Tout comme dans la cité les ouvriers, les guerriers et les philosophes désirent différentes choses, l'âme platonicienne est elle aussi porteuse d'une pluralité de voix. Ces deux aspects — l'acrasie et la tripartition de l'âme — sont les bases de cette psychologie qui est selon l'expression de Cooper un «distinct improvement» par rapport à la psychologie strictement rationnelle et intellectualiste des dialogues de jeunesse.

Partant de cette approche développementaliste, les différences entre l'érôs du *Banquet* et l'érôs de la *République* s'expliquent selon maints commentateurs par un changement de paradigme psychologique. Le nouveau portrait de l'âme humaine esquissé dans la *République* est ce qui pousse Platon à écrire le *Phèdre*, un second dialogue abordant le thème de l'érôs. L'idée générale est que le *Phèdre* offre une analyse de l'érôs plus complexe et plausible qui s'inspire des outils conceptuels fournis par la tripartition de l'âme.¹¹ L'érôs socratique du *Banquet* est ainsi vu comme l'expression d'un modèle psychologique incomplet et inadéquat associant sans raison le beau et le bon. Pour reprendre les mots d'un commentateur récent : «A socratic conception of love is an expression of innocence».¹²

Cette réponse traditionnelle a été vertement critiquée au cours des dernières années pour plusieurs raisons. 1) Premièrement, dans le cas du *Banquet*, l'apport de la stylométrie n'est pas concluant. Ce dialogue occupe une position charnière dans le

¹¹ Voir à ce sujet l'état des lieux dressé dans Frisbee C. C. Sheffield, «Erôs Before and After Tripartition», dans *Plato and the Divided Self* sous la dir. de Rachel Barney, Tad Brennan et Charles Brittain, Cambridge : Cambridge University Press, 2010, p. 211-237.

¹² Anthony W. Price, *Mental Conflict*, New York: Routledge, 1995, p. 9.

corpus platonicien et il partage des affinités stylistiques tant avec les dialogues socratiques qu'avec les dialogues de la maturité.¹³ Une simple adéquation entre style et doctrine philosophique est indéfendable. Nous ne sommes pas en droit d'affirmer que ce dialogue appartient à telle ou telle période de l'œuvre platonicienne. 2) Deuxièmement, le *Banquet* n'est pas vraiment fidèle à l'image habituelle que nous avons des dialogues socratiques. Comme le signale Penner, le *Lachès*, le *Charmide*, l'*Eutyphron* et le livre I de la *République* ont en commun d'être relativement courts, d'être aporétiques et aussi d'être «définitionnels».¹⁴ Dans chacun de ces dialogues, Socrate et un tiers s'efforcent de définir une vertu précise, que ce soit le courage (*andreia*), la sagesse (*sôphrosunê*), la piété (*hosiotês*) ou la justice (*dikaïosunê*). Leur conversation s'avère incisive, rapide et elle laisse l'impression d'une joute verbale. Enfin, le résultat de l'exercice est inéluctablement négatif et c'est là le caractère réputé aporétique de ces dialogues. Or, non seulement le *Banquet* est-il assez long, il est aussi porteur d'un contenu extrêmement positif. Rappelons-nous que la contemplation de la forme du Beau permet au philosophe d'être véritablement vertueux (210a-211b). 3) Troisièmement, et c'est là le point capital sur lequel j'insisterai dans ce travail, la compréhension de la psychologie «platonicienne» et de la psychologie «socratique» qui soutient la lecture traditionnelle est pour le moins problématique. L'interprétation classique travaille avec une version erronée de la psychologie des dialogues socratiques. Dans sa critique de la lecture traditionnelle, la littérature s'est déployée sur trois fronts distincts. a) Certains tentent d'atténuer les tensions entre l'intellectualisme socratique et la psychologie platonicienne en rapprochant Socrate de Platon. Pour l'essentiel, ces commentateurs insistent sur la présence de désirs irrationnels dans les dialogues comme le *Protagoras*, le *Lachès* et le *Charmide*.¹⁵ Le corollaire de cette

¹³ Voir les résultats stylistiques de Dittenberger qui se trouvent dans L. Brandwood, «Stylometry and Chronology», p. 92-93.

¹⁴ Terry Penner, «Socrates and the Early Dialogues», dans *The Cambridge Companion to Plato* sous la dir. de R. Kraut, p. 121-169. Voir p. 125-128

¹⁵ Thomas. C. Brickhouse et Nicolas. D. Smith, «Socrates on Akrasia, Knowledge and the Power of Appearance» [Socrates on Akrasia], dans *Akrasia in Greek Philosophy: From Socrates to Plotinus* sous la dir. de Christopher Bobonich et Pierre Destrée, Leiden: Brill, 2007, p. 1-18.

présence est l'éventualité d'un conflit psychique. *b)* D'autres, plus rarement, tentent de rapprocher la *République* des dialogues de jeunesse et en cela ils «intellectualisent» la psychologie platonicienne. Le cas échéant, c'est en insistant sur le rôle central de la raison par-delà la tripartition des forces motivationnelles que l'écart est réduit.¹⁶ *c)* Envers et contre tous, certains auteurs remettent en doute l'idée même d'une évolution drastique de la pensée platonicienne et insistent plutôt sur l'homogénéité du corpus.¹⁷ Peu importe la voie pour laquelle nous optons, nous sommes invités à repenser la psychologie morale de Platon et de ce fait, la relation entre le *Banquet* et la *République*. Cet état d'incertitude est à la source du travail que je me propose de faire dans la suite de ce texte.

Le but de ce travail est double. D'une part, j'aimerais déterminer quelle psychologie est à l'œuvre dans le *Banquet*, et d'autre part, quelles sont les grandes lignes de cette psychologie. Que postule-t-elle sur l'âme, la vertu et le désir ? À ce sujet, il est intéressant de constater que les critiques récentes n'ont pas donné naissance à une nouvelle analyse du *Banquet*. À titre d'exemple, bien que Sheffield consacre une annexe d'une douzaine de pages à la question de la psychologie qui se trouve dans le *Banquet*, les interprètes auxquels elle se réfère sont tous des «traditionalistes».¹⁸ Il me semble d'intérêt et opportun de relire le *Banquet* fort d'un nouveau regard sur le corpus platonicien et sur son évolution. Je crois que ce nouveau regard contribuera non seulement à une analyse plus juste de l'érôs dont nous parle Diotime, mais clarifiera aussi la nouveauté de la *République*. L'une des premières conséquences de cet effort

¹⁶ Gabriela R. Carone, «Plato's Stoic View of Motivation», dans *Metaphysics, Soul, and Ethics in Ancient Thought. Themes from the Work of Richard Sorabji* sous la dir. de Roberto Salles, New York: Oxford University Press, 2005, p. 365-382 et aussi son article «Akrasia in the Republic: Does Plato Change His Mind?» [«Akrasia in the Republic»], *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 20, 2001, p. 107-148.

¹⁷ Charles H. Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form [Plato and the Socratic Dialogue]*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996 et dans la même veine, son article «A New Interpretation of Plato's Socratic Dialogues», *The Harvard Review of Philosophy*, 1995, p. 26-35.

¹⁸ F. Sheffield, *The Ethics of Desire*, voir p. 227-239. L'annexe est intitulée «Socratic Psychology or Tripartition in the Symposium?».

sera sans doute de rompre avec l'idée que le *Banquet* défend une conception naïve de l'amour.

Afin d'ouvrir la voie à ce renouveau interprétatif, dans la suite de cette introduction je présenterai de manière plus détaillée la lecture «traditionnelle». Mon but est d'esquisser un portrait rapide de l'intellectualisme socratique et de la psychologie tripartite sur lequel je pourrai prendre appui.¹⁹ J'aborderai ensuite le *Banquet* en dressant un spectre des positions qui sont défendues à son sujet. Bien que le canon veuille que ce dialogue soit socratique du point de vue de la psychologie, certains auteurs pensent que c'est un dialogue «platonicien». Ces lectures dissidentes m'apparaissent néanmoins traditionnelles en ceci que leur analyse repose sur une compréhension identique de l'évolution de la pensée platonicienne. J'évoquerai rapidement les arguments en faveur des deux lectures et démontrerai en quoi ils sont peu concluants. Partant de là, je pourrai plus aisément relever la nouveauté des lectures «iconoclastes» ainsi que leur point de départ. À la fin de cette section, nous aurons donc accompli un travail de débroussaillage important. Nous aurons en main les clés d'une nouvelle lecture de l'intellectualisme socratique, du *Banquet* et de l'évolution de la psychologie dans le corpus platonicien.

1.2 Une lecture traditionnelle de l'intellectualisme socratique

Le développement qui suit nous permettra de déterminer avec précision ce qui change dans la *République* par rapport aux dialogues de jeunesse. Nous verrons que selon la lecture traditionnelle, la rupture porte essentiellement sur le contenu des désirs. L'intellectualisme socratique se limite à des désirs «rationnels» tandis que la psychologie platonicienne introduit des désirs «irrationnels». Je clarifierai le sens de

¹⁹ Signalons au passage que l'emploi de l'expression «intellectualisme socratique» ne présuppose rien quant à la question socratique, c'est-à-dire quant au fait de déterminer en quoi consistait la pensée du véritable Socrate. J'utilise cette expression dans la mesure où elle est canonique et non avec la croyance que la psychologie des dialogues de jeunesse est celle de l'homme qui a bu de la cigüe.

ces antonymes au gré de ma discussion, mais pour l'essentiel, c'est l'idée qu'un individu peut désirer quelque chose tout en sachant pertinemment que c'est mauvais pour lui qui fait son apparition au livre IV. Autrement dit, l'amour (*erôs*) n'est plus seulement pour ce qui est bon, il peut avoir pour objet des choses viles, des objets que l'individu sait lui être néfastes, c'est-à-dire être «irrationnel».

Quelques thèses clés forment le cœur de l'intellectualisme socratique : *a*) tout désir est désir du bien, *b*) la vertu est un savoir, une connaissance, *c*) cette connaissance morale qu'est la vertu est suffisante afin d'agir bellement (*kalôs*), excellemment, *d*) nul ne fait le mal volontairement et *e*) l'acrasie n'est pas possible. Le pilier de cette psychologie morale est réellement la thèse *a*), soit celle sur le désir.²⁰ Pour expliquer cette idée voulant que «tout désir est désir du bien» nous pouvons recourir à cette citation de Penner :

According to this theory, all desires to do something are rational desires, in that (1) they always automatically adjust to the agent's beliefs about what is the best means to their ultimate end. If in the particular circumstances I come to believe that eating this pastry is the best means to my happiness in the circumstances, then in plugging this belief into the desire for whatever is best in these circumstances, my rational desire for whatever is best becomes the desire to eat this pastry. On the other hand, if I come to believe that it would be better to abstain, then once again my desire for what is best will become the desire to abstain. (2) Rational desires adjust to the agent's beliefs. (3) In fact, on this view the only way to influence my conduct is to change my opinion as to what is best. Different beliefs, different actions.²¹

²⁰ Voir R. Barney, «Plato on the Desire for the Good» dans *Desire, Good, and Practical Reason* sous la dir. de Sergio Tenenbaum, New York: Oxford University Press, 2010, p. 60-107. Voir p. 60-61: «This Desire thesis, as I will call it, forms a key part of the so-called 'Socratic intellectualism' of the early dialogues, along with several other paradoxical claims: that the virtues consist in a kind of knowledge, and thus form a unity; that akrasia or weakness of will is impossible; and that all wrongdoing is involuntary. The Desire thesis seems to be foundational for the others, for it arguably precludes akrasia, and, in conjunction with the fact that what is really good for us is virtue, entails both that moral knowledge suffices for virtuous action and that wrongdoing can only be caused by ignorance».

²¹ T. Penner, «Socrates and the Early Dialogues», p. 128: Voir aussi Terence Irwin, *Plato's Moral Psychology*, Oxford: Oxford University Press, 1977, p. 78.

Dans cette citation, il est question du fonctionnement de la motivation humaine. J'ai indiqué à l'aide de chiffres les trois aspects essentiels qui nous permettront de comprendre la thèse *a*) mentionnée auparavant. Le point le plus général est le (2) qui affirme ni plus ni moins que nos désirs sont intrinsèquement reliés à nos croyances. C'est la raison, qui en dernière instance, est à la source de nos actions comme l'indique le début de la citation : «All desires to do something are rational desires». La rationalité du désir dont nous parle le point (2) n'est rien de plus qu'une thèse sur le fonctionnement de l'action humaine. Il n'est pas question du contenu du désir, mais seulement du fait que notre vouloir trouve son explication et sa source dans nos croyances et nos jugements. Ainsi, il est possible que je désire tuer quelqu'un pour le plaisir ou bien que je désire commettre un tort irréparable à l'endroit d'un inconnu comme l'amputer ; si l'on se réfère uniquement à (2), l'intellectualisme socratique affirme tout simplement que ces désirs reposent sur des croyances. Nous pouvons penser que l'individu cruel que nous décrivons est un néonazi qui approuve l'eugénisme. Abstraction faite de la moralité de ces croyances, ce sont bien elles qui motivent le comportement et forment les désirs de notre néonazi. Dans ce contexte, de parler d'un désir «irrationnel» ne nous apprend rien de particulier sur son contenu ou sur son objet, cet adjectif désigne tout au plus un désir qui ne repose pas sur une croyance. C'est un type de désir où l'agent ne peut pas nécessairement expliquer les raisons de son vouloir, ou du moins, où son désir n'est pas le résultat d'une réflexion aussi minimale soit-elle. L'idée principale en filigrane de cet aspect de l'intellectualisme socratique me semble être que nous pouvons toujours répondre à la question : «Pourquoi désires-tu cela?». Socrate rejette les réponses trop simples qui consistent à dire «c'est plus fort que moi» et «je ne sais pas pourquoi». On agit pour des raisons et ces raisons sont nos croyances, nos jugements et nos connaissances. De ce point de vue, nous pouvons dire que l'âme est pour Socrate une entité uniforme (*monoeidês*), qu'elle est uniquement raison, contrairement à l'âme de la *République*, qui comme nous le verrons, est polymorphe (*polyeidês*).

Tandis que le point (2) parle de la source de nos désirs, le point (1) porte sur leur contenu. En cela, il confère au mot «rationnel» un sens beaucoup plus fort, car il nous explique le *pourquoi*. Le pas de plus que nous franchissons avec le point (1) est considérable. Penner n'affirme plus tout simplement que nos croyances jouent un rôle important, il spécifie également quelles croyances jouent un rôle. Nos désirs sont déterminés par nos croyances relatives aux meilleurs moyens d'atteindre la fin ultime, je paraphrase bien sûr «best means to their ultimate end». Il est important de décortiquer le point (1) afin de bien en comprendre la portée. Tout d'abord, le «best means» signifie que les croyances en question sont des jugements normatifs. En ce sens, l'individu va désirer des choses qu'il juge bonnes d'une manière ou d'une autre, des choses qui contribueront à son bien-être général et qui modifieront ses actions. Par exemple, une femme qui souffre d'anémie désire manger du foie de veau – un aliment peu alléchant –, car elle a connaissance des bienfaits nutritionnels de cette viande. C'est bien sûr pour son apport en fer et elle sait qu'être en santé est gage de bonheur. De même, une femme qui consomme des comprimés d'acide folique ne le fait guère par plaisir, mais plutôt en sachant que cela prévient les malformations du tube neural. Au final, son geste se veut un moyen d'assurer son propre bien-être, elle veut accoucher d'un beau bébé fort et en santé dans la mesure où elle sera remplie de bonheur en voyant son enfant grandir normalement.

Venons-en maintenant à la seconde partie du point (1), soit «to their ultimate end». C'est ici que se trouvent toute l'originalité et toute l'étrangeté de l'intellectualisme socratique tel que nous le présente la lecture traditionnelle. Ce que Socrate nous dit, c'est que notre définition du bonheur structure et régule nos désirs au quotidien. Par exemple, si pour moi le bonheur ou la fin ultime de l'existence est de piloter un avion de chasse, cet idéal sera une composante lors de toutes mes décisions. Dois-je aller à l'école ? Devrais-je fréquenter cette femme ? Puis-je dépenser de l'argent sur des billets de loterie ? Ces questions ne trouveront une réponse positive que si leur apport à l'idéal x que j'ai est probant. La structure du désir que nous avons est donc simple : une fin x

est ce qui donne naissance aux désirs *a*, *b*, *c*. Nous pouvons parler d'un désir justifiant et expliquant nos désirs secondaires. En ce sens, l'objet visé par nos désirs s'emboîte toujours dans une structure de moyens et de fins régie par un but donné, une sorte de hiérarchie. Le sport, le travail, l'école et la lecture ne sont qu'autant de moyens de parvenir à une fin :

Desire is as a point of view upon a very broad perspective: to desire a thing is to take a wide view of it as it were both spatially, within a broad pattern, and temporally, within an unending sequence of goods.²²

Selon ce paradigme, il semble qu'un individu est capable à tout moment de prendre un certain recul sur la situation à laquelle il est confronté. Il n'y pas de décision prise à l'aveuglette et de choix irréfléchi ; l'homme est maître de lui-même de *a* à *z*. Aussi étrange que cette idée puisse sembler, c'est une compréhension de l'intellectualisme socratique qui est défendue par d'autres commentateurs ; nous pouvons citer Reshotko à l'appui : «For Socrates, all desires operate within a hierarchy of desire, where there is an overall desire for the good that directs our particular desires».²³

Le troisième point 3) est la conséquence des premiers. L'accord naturel qui existe entre nos croyances et nos désirs a pour incidence que toute réforme de mon comportement doit passer par une réforme de mes croyances ou de mes jugements. Je cesserai de désirer voler lorsque je jugerai que c'est mauvais pour mon bien-être. Pour reprendre l'expression de Penner, «different beliefs, different actions». Lorsque nous prenons les points (1) (2) et (3) ensemble, nous parvenons à la conclusion que la motivation à faire

²² A. Price, *Mental Conflict*, p. 11. Du même texte, nous pouvons également citer p. 51: « What differentiates Socrates' position from Plato's position is that he aimed all desires not just at the good taken indefinitely, but a long-term happiness as conceived rationally by the agent». Pour décrire cette thèse sur le désir qui postule en quelque sorte une hiérarchie du désir, R. Barney emploie l'expression «One Big Desire». Voir R. Barney, «Plato on the Desire for the Good», p. 69 n. 20.

²³ Naomi Reshotko, *Socratic Virtue: Making the Best of the Neither-Good-nor-Bad [Socratic Virtue]*, New York: Cambridge University Press, 2006, p. 49.

quelque chose, mon désir pour un objet x , tout cela dépend de ce que je pense de x , de mon jugement sur x . De plus, ce que je pense de x , comme nous l'avons vu, dépend lui-même de ce qui constitue le bonheur selon moi. C'est d'ailleurs désormais un lieu commun de la littérature académique sur l'intellectualisme socratique que d'affirmer que notre conception du bonheur a un rôle justificatif et explicatif.²⁴

Ces remarques nous permettent de comprendre la thèse *a*) qui est au cœur de l'intellectualisme socratique : «Tout désir est désir du bien». Pour l'essentiel, c'est une thèse qui porte sur le contenu du désir. Il n'existe en fait que des désirs rationnels et ces désirs sont rationnels en ceci qu'ils sont basés sur des croyances relatives au bien. Les autres thèses formant le cœur de l'intellectualisme socratique découlent toutes plus ou moins de cette conception du désir. La vertu est strictement une connaissance, car l'homme n'a pas à combattre des pulsions irrationnelles pour être bon ou vertueux, il lui suffit de savoir ou de connaître les moyens optimaux pour parvenir à ses fins. Le mal est involontaire, une erreur de jugement tout au plus. L'individu qui agit vicieusement envers ses pairs ne sait tout simplement pas que son propre bien est en jeu et qu'il lui est préférable de veiller au bonheur d'autrui. L'acrasie n'est également qu'une vacillation du jugement, le simple fait pour un agent de considérer x plus optimal qu' y , un biais cognitif ou une forme d'ignorance (*Protagoras*, 358b-c). En somme, la maîtrise de soi consiste à maîtriser ses croyances uniquement.

1.2.1 Intellectualisme rationnel ou psychologique ?

Le portrait de l'âme humaine dressé par la lecture traditionnelle est pour le moins irréaliste. Tout ce qui est habituellement dit irrationnel est omis par l'intellectualisme de Socrate. Dans le cas présent, l'irrationnel est associé à nos affections (*pathê*), à nos désirs primitifs (*epithumiai*) ainsi qu'à nos émotions et c'est donc l'influence sur notre comportement de la colère, de la jalousie, de l'envie sexuelle, de la soif de vengeance,

²⁴ T. Brickhouse et N. Smith, «Socrates on Akrasia», p. 2-3.

de la rancune, et cetera qui est omise.²⁵ L'idée est qu'il s'agit de sources de motivation qui n'ont rien à voir avec le bonheur, des sources plus viscérales d'une certaine manière, plus brutes, des sources qui ne procèdent point d'une réflexion sur la qualité des desideratas. Qui plus est, plusieurs thèses défendues sont un peu contre-intuitives : il est fréquent de penser que quelqu'un commet volontairement le mal, que parfois nous sommes emportés par la colère ou bien que nous ne faisons pas toujours ce qui est optimal dans une situation donnée, et plus que tout, que nos désirs ne sont pas tous subordonnés à un même idéal. À première vue, ce modèle est incomplet, pauvre et stérile.²⁶

Cette lecture de la psychologie socratique nous laisse un sentiment étrange d'inconfort. Socrate était-il vraiment si aveugle à la complexité de la psychologie humaine, à son caractère polymorphe ? Devant une telle interrogation, les commentateurs ont opté pour différentes réponses. Ces réponses se divisent en deux camps. 1) Nous pouvons tenter d'alléger l'inconfort ressenti en repensant le rôle des dialogues de jeunesse. Fort de son approche unitarienne, Kahn confère aux dialogues socratiques un rôle «normatif-protreptique» :

Such paradoxes clearly have a normative-protreptic appeal. They are designed to provoke the interlocutor (and the reader) into reflecting on what it is that is truly good for them. For it appears obvious that people do in fact want bad things – things bad for them and things bad absolutely.²⁷

²⁵ F. Sheffield, *The Ethics of Desire*, p. 228: «All desire, on such a view, is rational in the sense that it is based on considerations about the good. There is no evidence of non-rational motivation of the sorts that appears in the discussion in the *Republic*, and so some reason to take it that the soul is a unitary and exclusively rational entity».

²⁶ C'est là la conclusion à laquelle de nombreux commentateurs aboutissent dont C. Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue*, p. 227.

²⁷ C. Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue*, p. 230-231. La perspective unitarienne correspond à la troisième façon de critiquer le paradigme traditionnel que j'ai identifié plus tôt. L'unitarisme nie qu'il y ait des changements majeurs au gré des dialogues et il voit plutôt le platonisme comme une doctrine

Autrement dit, les thèses intellectualistes sont si choquantes que selon Kahn, elles ne peuvent avoir qu'une seule fonction, celle d'éveiller le lecteur, de le piquer, une sorte d'exhortation à la philosophie. L'idée est plausible bien sûr en ceci que c'est certainement là l'une des fonctions de l'*élenchos* socratique. Cependant, avant de présupposer que l'intellectualisme des dialogues de jeunesse est absurde, nous devons être certains de ce qu'affirme Socrate. Après tout, il semble sérieux et rien n'empêche qu'une vision intellectualiste ou bien «cognitiviste» de la psychologie humaine soit plausible.²⁸ Il faut toutefois en offrir une version revue et corrigée.

2) Pour ces raisons, certains commentateurs ont plutôt tenté de raffiner leur compréhension de ce que Socrate voulait nous dire. Irwin est l'un de ceux-ci. La question à laquelle Irwin chercha à répondre est fort simple : n'existe-t-il pas dans ce modèle psychologique des désirs irrationnels ne cherchant à satisfaire qu'un bonheur éphémère et très ponctuel ? Pour le formuler différemment : n'agissons-nous pas sous l'impulsion du moment parfois ? Afin de répondre à cette question, Irwin distingue deux formes d'intellectualisme.²⁹ a) Un intellectualisme «rationnel» selon lequel seuls les désirs de la raison s'inscrivent dans cette structure de moyens et de fins subordonnée à un bien final. Le fait que certains désirs soient rationnels n'exclut point l'existence de désirs irrationnels. Bref, l'action humaine est parfois motivée par autre chose que la raison. Au fond, Irwin suggère ici de rapprocher l'intellectualisme socratique de la psychologie tripartite et d'envisager la présence de l'*epithumêtikon*. Sans nécessairement postuler une partition de l'âme, il s'agit tout simplement de rejeter la

presque préconçue avant d'être mise à l'écrit par Platon. Voir à ce sujet Charles C. W. Taylor, «The Origins of our Present Paradigm», dans *New Perspectives on Plato, Modern and Ancient* [*New perspectives on Plato*] sous la dir. de Julia Annas et Christopher Rowe, Washington, DC : Center for Hellenic Studies, 2002, p. 73-84.

²⁸ Je partage l'avis de T. Irwin, *Plato's Ethics*, New York: Oxford University Press, 1995, p. 241.

²⁹ À vrai dire, Irwin emploie le terme «eudémonisme» plutôt qu'intellectualisme. Or, «eudémonisme» est un terme embêtant plus qu'éclairant et c'est pourquoi je lui substitue le terme classique. Notons que par ce terme, Irwin désigne non seulement le fait que nos désirs dépendent de nos croyances – la rationalité de leur fonctionnement – mais aussi le fait que lesdites croyances sont relatives au bonheur – la rationalité de leur contenu - . Voir T. Irwin, *Plato's Ethics*, p. 52-65.

vision hiérarchique du désir. Autrement dit, de réduire la portée des affirmations de Socrate quant au contenu du désir à certains désirs particuliers. *b)* Le second intellectualisme qu'il présente est dit «psychologique». Cet intellectualisme voit dans les dialogues de jeunesse une thèse sur le désir en général. Tous nos désirs ont pour objet le bien et s'attachent à notre quête du bonheur.

Ces deux options introduites, Irwin remarque que la définition de la vertu proposée par Socrate nous révèle quel intellectualisme il a à l'esprit. Le dialogue clé est le *Protagoras*. À l'encontre de l'opinion populaire, Protagoras et Socrate pensent que «l'intelligence (*phronêsis*) peut constituer un secours suffisant pour l'homme». ³⁰ En d'autres termes, un homme qui sait ne peut être tirailé par les plaisirs, la peur, la colère (*thumon*), la peine et même l'amour (352b-c, *erôta*). Si un agent sait ce qu'est la justice et de ce fait ce qui est juste à faire dans une situation *x*, il n'y a aucun doute qu'il agira en accord avec cette connaissance. Jamais ne sera-t-il dominé par des considérations irrationnelles comme la vengeance. Dans un vocabulaire plus récent, nous pouvons dire que Socrate présuppose un accord entre nos jugements normatifs et notre vouloir, entre ce que nous jugeons être le meilleur de faire et notre motivation à le réaliser. Si notre raison pratique nous dit que faire *a* est le choix le plus juste et judicieux, nous voudrions alors naturellement et fermement faire *a*. ³¹ En fait, Socrate semble tenir pour acquis ce que bien des années plus tard, Davidson a présenté comme des intuitions fondamentales sur le raisonnement pratique. Dans son article intitulé «Comment la faiblesse de la volonté est-elle possible?», Davidson s'appuie sur deux principes de base afin d'étudier le phénomène de l'acrasie :

P1. Si un agent veut faire *x* plus qu'il ne veut faire *y* et s'il se croit libre de faire *x* ou *y*, alors il fera intentionnellement *x* s'il fait soit *x* soit *y* intentionnellement.

³⁰ Plat. *Protagoras*, 352 ; trad. Ildéfonse.

³¹ Irwin me semble partager cette intuition. Voir T. Irwin, *Plato's Moral Psychology*, p. 80.

P2. Si un agent juge qu'il serait meilleur de faire x que de faire y , alors il veut faire x plus qu'il ne veut faire y .³²

Le lien qui est établi par P2 et P1 entre le jugement, le vouloir et l'action est simple, quoique controversé. P2 connecte faire un jugement sur ce qui doit être fait avec le vouloir, ce qui en vertu de P1, revient à connecter le jugement à l'action puisque P1 porte sur le lien entre l'action et le vouloir. Une fois mis ensemble, P1 et P2 impliquent que si je juge que dire la vérité est la meilleure chose à faire dans un contexte donné, alors je dirai la vérité. Cette thèse sur le raisonnement pratique est habituellement désignée par l'adjectif «internaliste», par opposition à «externaliste».³³ L'image de Socrate que Platon laissa à la postérité est un exemple clair de ce principe internaliste. À vrai dire, il n'est pas exagéré d'affirmer que Socrate en est l'incarnation même. Dans l'*Apologie* et le *Criton*, il accepte candidement son sort malgré les opportunités nombreuses qu'il a de se soustraire à la décision du jury. Il aurait bien pu mentir, payer une amende colossale ou bien se sauver de la prison, mais tous ces actes étaient selon lui injustes. Bravant la mort, il refusa d'arrêter Léon de Salamine bien que l'ordre provenait des Trentes. Nous le devinons, Socrate n'était pas de ces hommes troublés par les plaisirs, la peur et les futilités du quotidien. Il est de ceux pour qui «l'intelligence (*phronêsis*) constitue un secours suffisant». Le simple fait de savoir ce qui est juste, courageux, tempérant, pieux et sage lui suffit à agir vertueusement.

³² Donald Davidson, «Comment la faiblesse de la volonté est-elle possible?» (Pascal Engel, trad.), dans *Actions et événements* sous la dir. de Donald Davidson, Paris : Presses Universitaires de France, 2008, p. 37-65. Voir p. 39 et T. Irwin, *Plato's Ethics*, p. 208-209: «Plato denies the Socratic claim that all our intentional actions rests on our desire for the good and our belief that the action we choose is better than our other options».

³³ Il est question du lien interne entre le jugement, le vouloir et l'action. L'«externalisme» refuse tout simplement d'établir un tel lien entre ce que nous jugeons être le meilleur chemin à suivre, ce que nous voudrions faire et ce que nous finirons par faire. Voir Michael Bratman, «Practical Reasoning and Weakness of the Will», *Nous*, 13, 1979, p. 153-171.

Fort de ces quelques remarques, nous pouvons en revenir au *Protagoras* et saisir la pleine portée de cette affirmation de Socrate : «Se laisser vaincre par soi-même [c'est-à-dire être acratique] n'est rien d'autre qu'ignorance (*amathia*), et se dominer (*kreittó heauton*) n'est rien d'autre que savoir (*sophia*)». ³⁴ Si je choisis de faire *b* plutôt que *a*, c'est en vertu de mon jugement sur les bienfaits supérieurs de *b*. Le conflit psychique n'est que vacillation du jugement, une erreur, une hésitation entre deux biens. ³⁵ Il ressort de ce court développement que la vertu socratique est exclusivement un savoir. Le fait de reléguer l'acrasie à des cas d'ignorance laisse croire que les agents rationnels n'ont pas besoin d'être entraînés à résister à la tentation, aux plaisirs éphémères et à leurs émotions. C'est pourquoi au final, Irwin et les tenants de la lecture traditionnelle pensent que Socrate défend réellement un intellectualisme psychologique et que son propos s'applique au désir en tant que genre. ³⁶ Tout désir est désir du bien, il n'y a pas d'exception.

1.3 La psychologie tripartite de la République

Comme noté, c'est un *locus classicus* de l'interprétation de la pensée platonicienne que d'affirmer que la République marque une rupture substantielle avec l'intellectualisme socratique. Le livre IV s'ouvre sur ces questions : l'âme a-t-elle, tout comme la cité, trois parties en elle (435c, *eidê, merê*) ? Y a-t-il en elle un équivalent des classes que sont les producteurs, les auxiliaires et les gardiens ? Pouvons-nous parler d'architecture similaire ? La réponse est connue, c'est oui. La tripartition et l'acrasie sont les résultats probants de cette réponse affirmative. Une fois de plus, nous pouvons recourir à Penner afin de circonscrire ce qui est dit :

³⁴ Plat. *Protagoras*, 358b-c.

³⁵ A. Price, *Mental Conflict*, p. 21

³⁶ Voir, T. Irwin, *Plato's Ethics*, p. 63. Notons que cette lecture des dialogues socratiques est corroborée par Aristote lorsqu'il dit de Socrate qu'il «croyait que les vertus sont des expressions de la raison, qu'il les prenait toutes pour des sciences (*epistêmê*)» (Aristote. *Éthique à Nicomaque*, Paris: Flammarion, 2004, 1144b 28-30 ; trad. R. Bodéus).

Plato in the parts of the soul doctrine of Republic IV explicitly attacks the doctrine that all desire is for the good. In Plato, we find desire for good only in the rational part of the soul. Desires of the appetitive part of the soul are brutally irrational, or as we might say, blind. The alleged phenomenon of acting contrary to what I think is best - *akrasia* - gives us a way of restating the difference between Socrates and Plato. Socrates denies there is such a phenomenon, while Plato affirms there is.³⁷

Or, la clé du changement est la nouvelle théorie du désir que nous présente le livre IV. En effet, après avoir présenté ce qu'on appelle le «principe des opposés (PO)», le premier motif justifiant la partition de l'âme est l'existence de désirs indépendants de notre bien.³⁸ Le passage de l'intellectualisme socratique à la psychologie tripartite consiste à reconnaître que les desideratas peuvent être mauvais pour l'agent lui-même, mais consciemment cette fois-ci. Un agent peut désirer des choses tout en sachant pertinemment qu'elles ne favorisent pas du tout son bien-être à long terme, voire qu'elles ne s'inscrivent guère dans sa «hiérarchie du désir». Ces désirs sont «irrationnels» précisément en ceci qu'ils ne reposent guère sur une croyance relative au bonheur, ils s'opposent à la raison qui elle, a pour rôle de s'occuper du bien-être de l'âme entière.³⁹ Sur ce point, le passage suivant est cité à profusion :

³⁷ T. Penner, «Socrates and the Early Dialogues», p. 208-209. Gregory Vlastos, *Socrates, Ironist and Moral Philosopher [Socrates]*, Ithaca, New York: Cornell University Press, 1991, p. 86-87; Christopher Bobonich, «Akrasia and Agency in Plato's *Laws* and *Republic*», *Archiv Für Geschichte Der Philosophie*, 1, 1994, p. 3-36. Voir p. 3; Christopher Rowe, «The *Symposium* as a Socratic Dialogue» dans *Plato's Symposium: Issues in Interpretation and Reception [Issues in Interpretation]* sous la dir. de James H. Lesher, Debra Nails et F. Sheffield, Washington, DC: Center for Hellenic Studies, 2006, p. 9-22. Voir p. 13.

³⁸ Le principe des opposés est formulé comme suit par Platon : «Le même principe ne consentira (*ethelêsei*) pas à accomplir (*poiêmatôn*) des choses contraires ou à les subir (*pathêmatôn*) en même temps, en fonction de la même partie de l'âme et en relation avec la même chose». [On n'admettra pas que] la même chose puisse simultanément, dans la même partie d'elle-même et en rapport avec le même objet, subir (*pathoi*) ou même être (*ein*) ou accomplir (*poiêseien*) des choses contraires» (Plat. *République*, 436b-437a).

³⁹ Au livre IV, nous apprenons que le *logistikon* possède la science (*epistêmê*) de ce qui convient à chacune des parties et à l'ensemble qu'elles forment (442c). À ce sujet, au livre IX Socrate insiste sur la plénitude que peut apporter la raison aux autres principes de l'âme : «Quand donc l'âme tout entière obéit au principe philosophique (*tôi philosophôi*) et qu'elle n'est le siège d'aucune discorde, alors il revient à chaque partie de réaliser l'ensemble de ses activités propres et de devenir juste. C'est alors que chacune détient les plaisirs qui lui sont propres, les plaisirs les plus élevés, et les plaisirs les plus vrais qu'elle soit en mesure de goûter» (Plat. *République*, 586e-587a).

Et qu'on ne vienne pas, poursuivis-je, nous troubler à l'improviste en disant que personne ne désire la boisson mais la bonne boisson, ni la nourriture mais la bonne nourriture, car tous les hommes désirent les bonnes choses.⁴⁰

C'est dans cette réplique plutôt subtile que Platon commet un parricide et qu'il nous met en garde contre l'intellectualisme socratique, un peu ironiquement, par la bouche de Socrate lui-même. Il existe bel et bien des désirs qui n'ont rien à voir avec notre bonheur ou notre bien. En fait, notre motivation à agir repose très souvent sur des bases moins nobles. C'est à cela que fait allusion Platon lorsqu'il fait dire à Socrate que nous pouvons désirer la boisson simplifier ou bien la nourriture simplifier, et non un bon repas et un bon cocktail nécessairement. Nous voyons que selon la lecture traditionnelle, la *République* innove principalement en rompant avec les dialogues de jeunesse en ce qui a trait au contenu des désirs. Penner souligne avec force cette rupture en disant que la *République* attaque explicitement «the doctrine that all desire is for the good». L'existence de tels désirs est d'ailleurs ce qui ouvre la porte à la tripartition de l'âme.

Platon, en divisant l'âme, identifie trois sources de motivation. Ces trois sources, comme nous l'avons vu, sont le principe appétitif (*to epithumêtikon*), le principe impétueux (*to thumoeides*) et la raison (*to logistikon*). Chacun des deux premiers est explicitement qualifié d'alogistikon au livre IV, c'est-à-dire dépourvu de raison (441c). Au fil de la *République*, nous apprenons qu'à chaque principe correspondent des plaisirs et des buts. La raison est amoureuse de la connaissance (*philomathês*) et de la sagesse (*philosophon*), le *thumos* carbure à la victoire (*philonikon*) et à l'honneur (*philotimon*) tandis que le principe appétitif aime l'argent et le gain (581a-b, *philokrêmaton*, *philokerdês*).⁴¹ Cette tripartition des forces motivationnelles permet à Platon de repenser le conflit psychique en termes d'opposition plutôt que d'y voir une

⁴⁰ Plat. *République*, 438a.

⁴¹ Bien que Platon parle d'argent et de gain, l'*epithumêtikon* est typiquement associé aux besoins du corps comme la nourriture, la soif et la sexualité (Plat. *République*, 436a-b ; 437d ; 439c).

erreur de jugement. Un même objet, par exemple une cigarette, peut susciter en nous des désirs opposés. Notre raison qui sait que c'est cancérigène peut être répugnée, mais cela n'empêchera pas notre principe appétitif d'entretenir un puissant désir de fumer. Notre bonheur à long terme importe peu à l'*epithumêtikon* et c'est pourquoi la satisfaction d'un désir ponctuel et éphémère est une perspective attrayante à ses yeux. Dans la *République*, l'action n'est plus motivée uniquement par le jugement évaluatif et c'est pourquoi l'acrasie est réelle.⁴² Ce qui est nié par la République, c'est en fait le principe internaliste. Le jugement sur ce qu'il est bon de faire n'implique pas nécessairement que l'agent sera motivé plus que tout à agir en conséquence. Il y a dans l'âme deux parties qui ne sont pas régies par ce dernier, deux principes qui n'obéissent qu'à leur propre logique. De cette nouvelle vision de la motivation humaine découle bien sûr une nouvelle conceptualisation de la vertu. Sans entrer dans les détails outre mesure, notons que la vertu «suprême» est maintenant la justice : «C'est elle qui procure à toutes les autres vertus le pouvoir qui les fait advenir et, une fois advenues, qui leur procure la force de se maintenir aussi longtemps qu'elle subsiste».⁴³ La justice est une sorte d'harmonie ou de symphonie où toutes les parties de l'âme chantent à l'unisson sans excéder les limites du raisonnable. En ce sens, l'appétit ne doit pas verser dans l'excès et le thumoeides doit maîtriser sa soif des honneurs et de la victoire. C'est pourquoi, aux livres II et III de la *République*, l'éducation des enfants repose sur de la musique et des récits mythiques choisis soigneusement. Le but d'une telle sélection est d'apaiser les parties irrationnelles de l'âme afin que la raison puisse recevoir la connaissance en toute quiétude et la propager. À défaut d'un tel entraînement, la raison ne pourra guère mettre en application ses connaissances, car elle sera perturbée par les autres parties de l'âme. Le comportement de l'homme ne découlera donc pas de ses croyances relatives au bien.

⁴² J. Cooper, «The Unity of Virtue» dans *Reason and Emotion* sous la dir. de J. Cooper, p. 76-117. Voir p. 116: «Plato in the *Republic* and subsequent dialogues adopts an ethical psychology according to which human actions are determined by more than the agent's evaluative judgments: separately generated emotions and feelings have a role to play as well».

⁴³ Plat. *République*, 433b-c.

1.4 La psychologie du Banquet

À l'aide de la toile de fond que je viens d'esquisser, nous pouvons maintenant regarder de plus près le *Banquet*. Certains commentateurs se sont intéressés à la psychologie du *Banquet* et ont tenté de déterminer sa paternité.⁴⁴ Dans cette section, je présenterai rapidement les arguments évoqués à l'appui d'une lecture socratique et aussi d'une lecture platonicienne. Pour le dire sans ambages, cette lecture, qu'elle soit socratique ou platonicienne, repose sur de faibles arguments selon moi. Mon but est d'une part de dévoiler les problèmes que comportent ces lectures et d'autre part, de préciser ce qui est à revoir. À la fin de cette section, je présenterai de manière plus concise les grandes lignes du travail que je me propose d'accomplir dans ce mémoire.

1.4.1 Les lectures socratiques

Nous pouvons ranger plusieurs commentateurs dans le groupe qui croit que le *Banquet* est fidèle à l'intellectualisme socratique, par exemple, Irwin, Price ainsi que Ferrari. Partageant les vues de ces derniers, Rowe insiste sur la description intellectualiste ou rationnelle de l'érôs qui se trouve dans le *Banquet*. L'érôs que nous décrit Diotime a toujours pour objet le beau et le bien : «En effet, les êtres humains n'aiment rien d'autre que ce qui est bon. L'objet de l'amour c'est, en somme, d'avoir à soi ce qui est bon».⁴⁵ Diotime conclut en disant qu'«en définitive, Socrate, l'amour de ce qui est beau n'est pas tel que tu l'imagines».⁴⁶ Fidèle à la psychologie socratique, érôs est désir du bon et en cela, «tout désir est désir du bien». Dans le *Banquet*, remarquent ces commentateurs, il n'est pas question d'un amour néfaste ou mauvais, d'une passion vicieuse. Nous ne retrouvons pas une distinction entre un érôs charnel, plus primitif et aveugle et un érôs spirituel, plus noble et réfléchi. Les désirs du corps et de la raison sont tous orientés

⁴⁴ F. Sheffield, «Socratic Psychology or Tripartition in the *Symposium*? » dans *The Ethics of Desire*, p. 227-239.

⁴⁵ Plat. *Le Banquet*, 206a.

⁴⁶ *Ibid.* 206e.

vers un même objet, il n'y a pas d'un côté la stricte satisfaction sexuelle et de l'autre l'amour du Beau. La fin recherchée est identique.⁴⁷ Qui plus est, cette «omission» d'un amour irrationnel semble délibérée en ceci que dans son éloge d'Érôs, Pausanias distingue précisément l'éros vulgaire (*pandemos*) de l'éros céleste (180d-e, *ouranios*). Érôs dit-il, «n'est pas indistinctement beau et digne d'éloges, seul l'est l'Érôs qui incite à l'amour de ce qui est beau», c'est-à-dire l'éros céleste.⁴⁸ Cette double nature est toutefois ignorée pour ne pas dire rejetée par Socrate et Diotime.⁴⁹ Par voie de conséquence, le mariage entre la *République* et le *Banquet* devient ardu :

Nothing in the *Symposium* explains why someone might be tempted to describe the dominant desire of tyrannical soul as a form of eros. The *Symposium* thus eliminates the common conception of eros in favour of the Socratic conception of desire.⁵⁰

Selon Irwin, le *Phèdre* est le dialogue où le thème de l'éros est revisité à la lumière de la tripartition de l'âme.⁵¹ Nous l'avons dit, cette lecture du corpus platonicien était jusqu'à tout récemment canonique. En somme, la présence de cette théorie intellectualiste du désir est l'argument principal à l'appui de la lecture intellectualiste du *Banquet*. Cette théorie a pour corollaire une théorie de la vertu également socratique. L'ascension vers la forme du Beau (210a-211b) narrée par Diotime se conclut par la vision d'«une science (*epistêmê*) qui est unique et qui appartient au genre de celle qui

⁴⁷ Ce qui est problématique selon A. Price, *Mental Conflict*, p. 13-14: « If the conception of desire in the *Symposium* remains Socratic, it is also precarious, for it is easier to suppose that desires that are rooted in the body have their own ends that are not identical to the goal of reason. The *Symposium* avoids pointing soul and body in different directions».

⁴⁸ Plat. *Le Banquet*, 181a.

⁴⁹ Price voit dans cette «correction» le signe d'une psychologie socratique. Voir A. Price, *Mental Conflict*, p. 9: « It is striking that Socrates makes no distinction between good and bad love such as was drawn by Pausanias and will be recurrent in Plato».

⁵⁰ T. Irwin, *Plato's Ethics*, p. 303.

⁵¹ T. Irwin, *Plato's Ethics*, p. 306: «In the *Phaedrus* Plato combines his different claims about eros in the *Republic* and the *Symposium*. He insists that, as the *Symposium* claims, one sort of eros belongs to the rational part. But he also argues that this eros shares some of the intensity and apparent irrationality of the non-rational appetites; that is why eros is the right name for it». Cette lecture est aussi celle tenue par Giovanni R. F. Ferrari, «Platonic love» dans *The Cambridge Companion to Plato* sous la dir. de R. Kraut, p. 248-276.

a pour objet la beauté ».⁵² Cette science est la science du Beau (211c, *tou kalou mathêma*) et l'excellence de l'homme consiste ni plus ni moins à le contempler : «C'est à ce point que la vie vaut d'être vécue, [quand on] contemple la beauté en elle-même (*theômenôî*) ».⁵³ La vertu (*aretê*) est un savoir, une connaissance, ce qui est un autre indice en faveur de la lecture socratique. Or, la fidélité à l'intellectualisme repose surtout sur la théorie du désir qui est à la base du *Banquet*, théorie qui se résume dans cette idée que l'objet de l'amour est le bien ou plutôt sa possession pour toujours. À mon avis, la lecture traditionnelle n'a pas tort de lire le *Banquet* à l'aide de cette psychologie. La théorie du désir qui s'y trouve est vraiment celle des dialogues comme le *Lachès*, le *Charmide* et le *Protagoras*. Le problème de cette interprétation est dans la manière dont elle comprend cette psychologie. À bon droit, on peut douter de la plausibilité de la lecture traditionnelle. Comme le note Devereux: «The denial of irrational desires seems a simple, straightforward error - the kind of error one would hardly expect from an interesting thinker like Socrates».⁵⁴ Dans le cas présent, l'expression «désir irrationnel» désigne les désirs qu'un humain a et entretient tout en reconnaissant que leurs objets sont mauvais pour lui-même.⁵⁵ Autrement dit, ce sont des désirs ne s'ajustant guère à ses croyances relatives au bonheur. Socrate n'a-t-il pas reconnu qu'érôs est parfois vulgaire ? À vrai dire, il est difficile de marier les thèses de la lecture traditionnelle avec ce que nous retrouvons dans certains dialogues socratiques. En guise d'exemple, nous pouvons regarder ce passage du *Lachès* :

⁵² Plat. *Le Banquet*, 210d.

⁵³ *Ibid.* 211d.

⁵⁴ Daniel Devereux, «Socrates' Kantian Conception of Virtue», *Journal of the History of Philosophy*, 33, 1995, p. 381-408. Voir p. 387.

⁵⁵ Je paraphrase la définition de D. Devereux, «Socrates' Kantian Conception of Virtue», p. 382: «Some of our desires may, of course, be in conflict with our conception of the good without our realizing it. It might also be the case that our conception of the good, though internally consistent, is in some way "not in accordance with reason," so that our desire for the good could be said to be irrational or contrary to reason. In claiming that Socrates recognized nonrational desires, I do not have in mind desires of these sorts, but rather desires the agent recognizes as inconsistent with his conception of the good; these are the desires I will be calling nonrational or irrational» (je souligne).

Je pensais en outre non seulement à ceux qui sont courageux face aux douleurs et aux craintes, mais aussi à ceux qui excellent dans la lutte contre les désirs (*epithumias*) et les plaisirs (*hêdonas*), que ce soit en tenant ferme ou en faisant volte-face.⁵⁶

Socrate, qui s'adresse ici au jeune Lachès, parle d'une lutte contre les désirs et les plaisirs. Le ton employé laisse penser à un conflit psychique, c'est-à-dire à une pluralité de sources de motivation qui ne sont pas nécessairement en harmonie, voire à un éventuel cas d'acrasie où l'individu est vaincu par lui-même. Dans cette veine, la simple lecture du *Protagoras* qui sert habituellement d'assise à une lecture intellectualiste est révélatrice. Ce dialogue si célèbre pour la position de Socrate en ce qui a trait à l'acrasie nous apprend que «l'intelligence (*phronêsis*) peut constituer un secours suffisant pour l'homme».⁵⁷ N'est-ce pas là en quelque sorte l'indice que l'homme agit parfois mal ? Sinon, la *phronêsis* est suffisante contre quoi, en quoi nous protège-t-elle de nous-mêmes, de l'acrasie ? D'ailleurs, le *Charmide* suggère lui aussi une psychologie plus complexe que ne le veut la lecture traditionnelle. La discussion sur la sagesse (*sôphrosunê*) qu'ont Socrate et ses interlocuteurs conduit celui-ci à distinguer trois sortes de désirs qui ont chacun des objets précis :

[Socrate] As-tu l'impression qu'il existe un désir (*epithumia*) qui ne soit désir d'aucun plaisir (*hêdones*), mais qui soit désir de lui-même et des autres désirs ? [Charmide] Non assurément. Il n'y a pas non plus de volonté (*boulêsis*), que je sache, qui ne veuille aucun bien (*agathon*), mais qui veuille elle-même et les autres volontés. Non, en effet. Et dirais-tu qu'il existe une espèce d'amour (*erôs*) qui n'aime rien de beau (*kalou*), mais qui est amour de lui-même et des autres amours.⁵⁸

Comme nous pouvons le constater, le désir du bien – la *boulêsis* – ne semble guère être l'unique sorte de désir. Nous avons des désirs dont l'objet est le plaisir et le beau qui sont indépendants du bien. Ces passages du *Lachès*, du *Protagoras* et du *Charmide* révèlent une facette de la motivation humaine qui est omise par les tenants de la lecture

⁵⁶ Plat. *Lachès*, 191d-e ; trad. Dorion.

⁵⁷ Plat. *Protagoras*, 352b-c.

⁵⁸ Plat. *Charmide*, 167e ; trad. Dorion.

traditionnelle. En réalité, c'est l'idée d'une hiérarchie du désir structurée en fonction d'une fin ultime qui est mise à mal par ces quelques lignes. L'humain dirons-nous, semble être la proie de combats intérieurs ; il doit, à force de pratique, apprendre à exceller dans la lutte contre les plaisirs et les *epithumiai*. Abondant dans cette direction, plusieurs commentateurs sont retournés à la lecture des dialogues de jeunesse afin de comprendre plus adéquatement les thèses de l'intellectualisme socratique.⁵⁹ Le but d'un tel exercice est en outre de réconcilier le fameux dicton «tout désir est désir du bien» avec la présence de désirs irrationnels. Ce problème n'est d'ailleurs pas unique aux dialogues de jeunesse. La psychologie soi-disant plus mature et réaliste que Platon introduit dans la *République* nous parle elle aussi de «ce bien que toute âme poursuit et en vue duquel elle fait tout».⁶⁰ En cela, elle combine ce désir fondamental de l'âme humaine pour le bonheur à des désirs irrationnels. Nous voyons que les critères par lesquels la lecture traditionnelle distingue l'intellectualisme socratique de la psychologie tripartite sont à revoir. Ce constat influence bien sûr notre lecture du *Banquet* et c'est pourquoi il sera important de déterminer avec précision en quoi la psychologie de la *République* diffère de celle des dialogues comme le *Protagoras*.

1.4.2 Les lectures platoniciennes

Nous pouvons maintenant regarder les arguments soutenant une lecture platonicienne du *Banquet*. Le point sur lequel insistent les commentateurs souscrivant à cette lecture est la présence d'une tripartition de l'érôs dans le *Banquet*. En effet, Diotime répertorie trois façons dont érôs se réalise dans nos vies (208e-212b), c'est-à-dire trois manières d'extérioriser l'amour qu'elle appelle les «activités» (*praxis, ta erga*) d'érôs. Les

⁵⁹Nous pouvons dire que les textes suivants s'inscrivent dans ce renouveau interprétatif : Rachana Kamtekar, «Plato on the Attribution of Conative Attitudes», *Archiv Für Geschichte Der Philosophie*, 88, 2006, p. 127–162 ; R. Barney, «Plato on the Desire for the Good» et les travaux de T. Brickhouse et N. Smith, «Socrates on Akrasia» ; *The Philosophy of Socrates*, Boulder, Colorado : Westview Press, 2000 ; *Socratic Moral Psychology*, New York : Cambridge University Press, 2010. N'oublions pas le texte déjà cité de D. Devereux, «Socrates' Kantian Conception of Virtue».

⁶⁰ Plat. *République*, 505d-e.

activités d'érôs sont les différentes façons dont ce désir s'actualise dans une forme matérielle ou spirituelle, il s'agit du produit par lequel l'homme donne vie à son amour. Le recoupement (possible) avec la *République* se situe dans le lien très fort entre lesdites activités d'érôs et ce que les hommes valorisent ; leur amour est le reflet de ce qu'ils trouvent bon ou bien constitutif du bonheur. L'idée est donc que la *République* tout comme le *Banquet* suppose qu'il existe trois types d'homme à qui correspond une conception précise du bonheur. Diotime sépare les hommes en trois groupes tout comme Socrate, Glaucon et Adimante identifient trois classes sociales dans l'utopie politique, soit les artisans, les guerriers ainsi que les philosophes rois.

1) Le premier groupe est formé de gens dont la nature fait qu'ils privilégient le corps au détriment de l'âme. Ce groupe correspond bien sûr aux producteurs de la *République* ; ils sont moins doués pour les choses de l'esprit comme la politique, les mathématiques et la pensée. Pour l'essentiel, la vie de ces gens se résume à des considérations matérielles comme l'acquisition de richesse ou la simple survie. Il est donc tout à fait normal que dans le *Banquet*, ces gens valorisent les enfants - un «bien» matériel - afin d'assurer leur bonheur. Autrement dit, pour les artisans, la finalité d'érôs est littéralement l'accouchement d'un rejeton et son activité consiste bien sûr à faire l'amour avec une femme.

2) Les seconds, un groupe qui privilégie cette fois-ci l'âme plutôt que le corps, réalisent érôs à travers des œuvres culturelles. Les exemples offerts par Diotime sont les lois de Lycurgue et Solon ainsi que les poèmes d'Hésiode et d'Homère (209d). À ce groupe, nous pouvons ajouter les guerriers pour qui l'idéal - très homérique - n'est rien d'autre que d'accomplir des exploits dignes d'Achille. Tous ces gens, qu'il s'agisse des législateurs, des poètes ou des guerriers ont en commun un vif intérêt pour la gloire (*doxa*) et la renommée (*eukleês*) ; leur vie s'articule autour de leur réputation, c'est une vie politique au sens propre, une vie de citoyens dont la finalité est d'être adulé par

tous. Dans la *République*, ce groupe est caractérisé par son amour des honneurs (*philotimiai*). Nous voyons que le bonheur de ces gens est avant tout spirituel, l'activité d'érôs consiste à produire un legs qui transcende le matériel.

3) Le troisième groupe dont nous parle le *Banquet* est constitué des rares élus dont l'âme divine leur permet d'aspirer à la vie philosophique ; il s'agit évidemment des philosophes-rois de la *République* (209b, *hê tèn psukhên theios ôn*). Comme nous l'avons vu, Diotime apprend à Socrate que c'est dans la contemplation du beau (211d) que réside la plénitude de l'existence humaine, soit sa réalisation la plus parfaite. Dans une veine similaire, nous connaissons tous les célèbres lignes de la *République* où Platon affirme qu'il faudra contraindre le philosophe à se détourner du Bien et de la vie contemplative pour qu'il veille à ses responsabilités politiques (519b-520d).⁶¹ Encore une fois, le bonheur est ici spirituel plus que matériel. Dans le cas présent, érôs se réalise dans la vertu, ce qui assure à l'homme un bonheur qui transcende les aléas de l'existence humaine.

Selon Hobbs, cette énumération des produits dans lesquels érôs se réalise est le signe que la psychologie tripartite est à l'œuvre :

I believe that Diotima's speech assumes, if not precisely, the tripartite psychology of the *Republic*, then at least something very close to it. She argues that humans can and do pursue three different kinds of substitute for immortality; in ascending order of importance these are biological offspring, fame for noble deeds, and the creation of artistic, legislative, educative and philosophical works. Such aims undeniably overlap with those of appetite, thumos and reason.⁶²

⁶¹ C'est par le biais de l'allégorie de la caverne que Platon nous explique les responsabilités du philosophe et leurs raisons d'être. Rappelons-nous que selon le livre VII, le retour dans la caverne – soit la cité – est une obligation du philosophe en ceci qu'il est le fruit d'une éducation prodiguée par celle-ci. Il est tributaire de ses pairs en quelque sorte et c'est pourquoi il doit retourner les aider, ce qu'il fera sans broncher, car il est un homme juste.

⁶² Angela Hobbs, *Plato and the Hero: Courage, Manliness and the Impersonal Good*, New York: Cambridge University Press, 2000, p. 251.

Le signe que Diotime emploie la psychologie platonicienne se trouve dans sa reprise des objets privilégiés par les parties de l'âme dans la *République*. Ainsi, les gens chez qui l'*epithumêtikon* est dominant produisent des enfants. La prééminence du *thumos* au sein d'une âme entraîne la production de lois et de poèmes, des biens reliés aux honneurs et à la gloire. Enfin, une âme guidée par le *logistikon*, la partie la plus noble qui est en nous, permettra à une poignée d'hommes d'engendrer la véritable vertu.⁶³ Il est indéniable qu'un certain parallèle mérite d'être établi. Nous retrouvons bel et bien une tripartition des objets fétiches de l'homme dans la *République* comme dans le *Banquet*. Est-ce le signe d'une psychologie donnée par contre ? Après tout, dans l'*Apologie*, qui est un dialogue de jeunesse, Socrate fait la leçon à ses concitoyens en leur demandant sur un ton très moqueur :

Ô le meilleur des hommes, toi qui est Athénien, un citoyen de la cité la plus importante et la plus renommée dans les domaines de la sagesse et de la puissance, n'as-tu pas honte de te soucier de la façon d'augmenter le plus possible richesses, réputation et honneurs (*krêma, doxa, timê*), alors que tu n'as aucun souci de la pensée (*phronêsis*), de la vérité et de l'amélioration de ton âme ?⁶⁴

Le but de Socrate est bien sûr de détourner ses concitoyens de la vie politique au profit de la vie philosophique. Ce qu'il dénonce c'est leur amour pour exactement les mêmes objets que le *Banquet* et la *République* identifient. Cette tripartition fait d'ailleurs son apparition dans le *Phédon* (82c) où encore une fois elle sert à distinguer ce qui est valorisé par le philosophe de ce que le commun des Athéniens valorise. Ces quelques remarques et allusions à d'autres dialogues sont suffisantes pour démontrer les carences de cet argument soutenant une lecture platonicienne du *Banquet*.

⁶³ Alexander Nehamas, «Only in the Contemplation of Beauty is Human Life Worth Living'. Plato, *Symposium* 211d», *European Journal of Philosophy*, 15, 2007, p. 1-18. Voir p. 6: «The motives of the three kinds of lovers he introduces in the *Symposium* are the motives he distinguishes when he 'divides' the human soul in the *Republic*».

⁶⁴ Plat. *Apologie de Socrate*, 29d-e ; trad. Brisson.

1.5 Les bases d'une nouvelle lecture

Ayant complété ce tour d'horizon de l'intellectualisme socratique, de la psychologie de la *République* et des arguments relatifs à la psychologie du *Banquet*, je peux préciser un peu plus mes objectifs. Comme noté auparavant, 1) mon but est de déterminer quelle psychologie est utilisée dans le *Banquet*, et surtout, 2) quelles sont les grandes lignes de cette psychologie. Que dit-elle à propos du désir, de la vertu et de l'âme ? La réponse à la première question est selon moi celle que nous donnent Irwin, Rowe et Price, c'est l'intellectualisme socratique. L'originalité de mon travail réside surtout dans la réponse que je donne à la seconde question ; c'est dans ma compréhension des caractéristiques fondamentales de l'intellectualisme socratique que mon opinion diffère de celle de ces interprètes.

Comme nous pouvons le constater, j'ai décidé de préconiser l'une des voies par lesquelles la littérature récente a attaqué la lecture traditionnelle du corpus platonicien. Rappelons-nous qu'au début de ce texte j'ai signalé la présence de trois courants au sein de ce renouveau interprétatif. À ce sujet, j'ai rapidement parlé des «unitariens» comme Kahn et expliqué en quoi leur intuition directrice me semble peu probable. La seconde voie envisageable cherche à rapprocher Platon de Socrate et ainsi la psychologie de la *République* des dialogues de jeunesse. Un bel exemple de cet effort se trouve dans les articles de Carone. Cette dernière a récemment offert une nouvelle interprétation du célèbre passage du livre IV où Platon commet soi-disant un parricide (438a).⁶⁵ Plutôt que de lire les remarques de Socrate au sujet de la soif et de la boisson comme l'apparition de désirs irrationnels, elle y voit un principe d'individuation des

⁶⁵ Gabriela R. Carone. «Akrasia in the *Republic*», p. 107–148; «Plato's Stoic View of Motivation», p. 365-382.

désirs. En ce sens, Platon cherche selon elle tout simplement à identifier l'objet naturel des désirs – la boisson et la nourriture *simpliciter* – et non à les rendre indépendants du bien. Ce n'est donc pas un parricide ou un moment charnière de l'évolution de la pensée platonicienne, mais tout au plus une précision technique.⁶⁶ Bien au contraire, selon cette auteure le livre IV présente même une théorie très intellectualiste du désir qu'elle qualifie un peu polémiquement de «stoïcienne».⁶⁷ Ce stoïcisme est patent dans l'emploi du verbe «*epineuein*» (consentir/ donner son assentiment) pour parler des désirs de l'*epithumêtikon* (437c). Ce verbe dénote une attitude réflexive même au niveau des désirs «irrationnels». Cette seconde voie a plusieurs mérites, mais il me semble d'intérêt et opportun de comprendre adéquatement l'intellectualisme socratique avant de vouloir le rapprocher de la psychologie de la *République*. C'est en quelque sorte le premier pas à faire à défaut de quoi nous ne faisons que comparer des mythes.

Dans ce travail, je m'efforcerai donc d'offrir une compréhension plus viable et réaliste de la psychologie socratique. Pour ce faire, je parlerai tout d'abord d'un dialogue particulièrement riche et fécond, soit le *Protagoras*. Ce dialogue est tout spécialement pertinent en ceci qu'il traite du problème de l'acrasie, un problème relatif à l'action volontaire et à la motivation. C'est par l'intermédiaire de ce thème plus communément appelé «faiblesse de la volonté» que nous découvrirons les rouages de la psychologie humaine selon Socrate. Ce thème qui est intéressant puisqu'il est toujours aussi d'actualité sera au cœur de mon second chapitre. Pour l'essentiel, je chercherai à expliquer comment l'intellectualisme socratique peut à la fois affirmer que «tout est désir du bien» ou qu'«érôs a toujours pour objet le bon» tout en reconnaissant que l'homme a des désirs irrationnels. Pour le formuler autrement, comment pouvons-nous

⁶⁶ Pour des interprétations similaires voir R. Barney, «Plato on the desire for the Good», p. 76-77 ; Rachana Kamtekar, «The Powers of Plato's Tripartite Psychology», *Proceedings of Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 24, 2008, p. 127-162 ; Sylvain Delcominette, «Facultés et parties de l'âme chez Platon», *The Electronic Journal of the International Plato Society*, 8, 2008, p. 1-39. Récupéré de <http://gramata.univ-paris1.fr/Plato/spip.php?article83>. Voir p. 10-11.

⁶⁷ R. Carone, «Plato's Stoic View of Motivation», p. 365-372.

dire qu'un homme ne désire que des choses contribuant à son bonheur s'il désire parfois commettre des actes dont il connaît les conséquences dévastatrices pour lui-même ? Cet effort de clarification prendra appui sur le *Protagoras* comme je l'ai dit. Nous verrons que Socrate défend une vision très intellectualiste du désir et qu'il croit qu'un lien très fort l'unit à nos croyances. Nos désirs dépendent directement de ce que nous croyons bon de faire. Partant de là, je pourrai expliquer ce que la *République* apporte de nouveau à la psychologie socratique. Nous verrons que la lecture traditionnelle n'a pas totalement tort encore une fois. La *République* introduit réellement des désirs «irrationnels», mais l'irrationnel dont il est question dans ce cas-ci n'a pas tant à voir avec le contenu des désirs qu'avec le fonctionnement de la motivation. Ce sont des désirs qui ne font pas appel à des croyances, qui n'empruntent pas les ressources de la raison. La nouveauté de la *République* n'est donc pas de reconnaître que l'homme est tiraillé par des désirs néfastes comme le veut la lecture traditionnelle. La rupture est beaucoup plus sobre et elle ne consiste qu'à affirmer que notre volonté d'agir ne reflète pas toujours nos jugements. Platon rompt en réalité avec un certain optimisme anthropologique. Il ne croit plus en l'autonomie complète de l'homme ; la plupart du temps, la bête polycéphale impose sa loi à la partie la plus noble de notre âme, le *logistikon*.

Cette interprétation de l'évolution de la psychologie au sein du corpus platonicien me permettra, dans mon troisième chapitre, de bien situer le *Banquet*. Nous verrons que ce dialogue s'inscrit dans la foulée des dialogues de jeunesse dont la portée est éthique. Il est à rapprocher de l'*Apologie de Socrate* et du *Protagoras*. Dans cette optique, l'un des buts du *Banquet* est de réformer la tradition, c'est-à-dire de rompre avec les opinions populaires et de valoriser la philosophie au détriment de l'éducation archaïque qui ne valorise qu'honneur, pouvoir et richesse. Il n'est pas exagéré de parler d'une défense en bonne et due forme de la voie philosophique et de ce qu'elle préconise, l'amour du savoir, la vérité et la sagesse. Le *Banquet* est donc un guide pour l'éducation du désir érotique en quelque sorte, il cherche à apprendre aux jeunes quoi désirer, il

cherche à éduquer leur sensibilité érotique. Fidèle à l'intellectualisme socratique, nous verrons que la réforme de l'érôs repose sur une psychologie où nos désirs dépendent directement de nos croyances et jugements. Nous aimons (*erôs*) une chose car nous la jugeons belle. Dans le *Banquet*, Socrate et Diotime cherchent à modifier ce que nous trouvons beau. Ce projet est éthique dans la mesure où l'une des idées centrales du *Banquet* est qu'il existe un lien très étroit entre ce que nous trouvons beau et ce que nous trouvons bon. L'homme valorise tel type de beauté, car il est un moyen d'acquérir tel type de bonheur. Nous pouvons d'ailleurs reprendre les mots de Diotime et dire «les êtres humains n'aiment (*erôsin*) rien d'autre que ce qui est bon».⁶⁸ Ce lien entre l'*agathos* et le *kalos* peut paraître bizarre au premier abord, mais il est en réalité assez intuitif. Nous n'avons aucune peine à concevoir que le jeune homme qui découvre la beauté que recèlent les sciences, l'art, les mathématiques et la philosophie voit sa conception du bonheur se modifier simultanément. Nul doute que pour cet étudiant, la vie bonne est bien plus qu'argent et gloire. La relation inverse est tout aussi intuitive ; notre conception du bonheur influence notre jugement esthétique. Et c'est bien là que réside l'intérêt du *Banquet*, c'est un dialogue qui s'intéresse au bonheur, à l'*eudaimonia*, un dialogue éthique.

⁶⁸ Plat. *Le Banquet*, 206a.

CHAPITRE II

L'INTELLECTUALISME SOCRATIQUE DANS LE *PROTAGORAS*

Dans l'introduction qui a précédé, j'ai présenté les problèmes auxquels toute interprétation du *Banquet* doit se confronter. Nous avons vu que le *Banquet* occupe une position charnière dans le corpus platonicien puisqu'il se situe à la jonction de deux périodes de la pensée platonicienne, la période de jeunesse et celle de la maturité. Comme je l'ai noté, cette position mitoyenne rend délicate l'interprétation de ce dialogue en ceci qu'il partage certaines affinités tant avec les dialogues dits socratiques qu'avec les dialogues comme la *République* et le *Phèdre*. En effet, autant la théorie des Formes si emblématique du platonisme classique ou mature est présente dans le *Banquet*, autant la description de l'érôs en tant que désir du bien nous éloigne de la force irrationnelle et incontrôlable dont nous parlent justement la *République*, le *Phèdre* ainsi que le *Timée*.¹ Devant cet état d'incertitude, j'ai donc privilégié un thème particulièrement fécond afin d'interpréter adéquatement le dialogue célébrant la victoire du tragédien Agathon. J'ai mis l'accent sur le thème de la psychologie morale et j'ai présenté la lecture dite «traditionnelle» de l'évolution de la psychologie platonicienne. À la suite de cette brève présentation, j'ai repris les grandes lignes tant de l'intellectualisme socratique que de la psychologie tripartite pour les appliquer au *Banquet*. Cela m'a permis de distinguer entre une lecture socratique et une lecture platonicienne du dialogue et ce faisant, j'ai signalé quelques problèmes avec ces deux lectures. Cette introduction était en réalité un travail de débroussaillage. Au final, son but était de démontrer en quoi notre compréhension des psychologies qui se trouvent dans le corpus platonicien est encore aujourd'hui problématique.

¹ Voir *Le Banquet*, 206a-e ; *La République*, 574e-575a sur l'érôs en tant que force animant l'âme du tyran ; *Phèdre*, 256b sur l'érôs en tant que folie divine (*theia mania*) et le *Timée*, 69c-d sur l'érôs en tant qu'affection terrible osant tout (*kai epikeirêtêi pantos erôti*).

Dans le cadre de ce travail et de ce chapitre, mes efforts seront toutefois limités à offrir une image plus claire de l'intellectualisme socratique, soit la psychologie des dialogues de jeunesse. Je ne parlerai donc de la *République* et de la tripartition de l'âme qu'accessoirement. Le fait d'esquisser une image plus claire de l'intellectualisme constitue le premier pas de mon travail qui, rappelons-nous, est d'analyser adéquatement l'éros dans le *Banquet*. Pour ce faire, nous devons travailler en prenant appui sur une compréhension minutieuse du désir, de la vertu et de l'âme dans les dialogues de jeunesse. À ce sujet, il n'est pas inopportun de revenir sur les problèmes de la lecture traditionnelle.

Réduit à son expression la plus simple, la difficulté majeure de la lecture traditionnelle est qu'elle ne se «marie» pas bien au texte. Autrement dit, l'écart qu'il y a entre les thèses centrales de cette interprétation et ce que nous retrouvons dans les dialogues de jeunesse est considérable. Dans le *Lachès*, le *Charmide* et le *Protagoras*, Platon semble défendre une vision de l'âme humaine beaucoup plus complexe que ce que nous suggère le canon. Nous avons vu que le *Lachès* offre un bel exemple de conflit psychique et de la présence de désirs irrationnels. Il y est question du courage dans la lutte face aux douleurs et aux craintes ainsi que d'exceller dans la lutte contre les désirs et les plaisirs (191d-e). De même, le *Charmide* (167e) nous offre une vision du désir plus subtile et détaillée que ne le veut la lecture traditionnelle lorsque Socrate distingue trois types de désirs : les désirs ayant pour objet le beau (*érôs*), les désirs dirigés vers le plaisir (*epithumia*) et ceux dont l'objet est le bien (*boulêsis*). Nous sommes loin de l'idée traditionnelle voulant que le livre IV de la *République* constitue un avancement significatif par rapport aux dialogues de jeunesse en ceci que Platon reconnaît que tout désir n'est pas désir du bien. L'intellectualisme socratique ne semble guère être aveugle au caractère polymorphe du désir humain, voire à la pluralité des forces motivationnelles qu'abrite l'âme. À mon avis, il n'est pas exagéré de parler de désirs «irrationnels» au sens où Devereux l'entend : «Desires the agent recognizes as

inconsistent with his conception of the good». ² De tels désirs se concilient très difficilement avec l'idée d'une «ultimate end», d'un «final good» ou d'un «overall good» véhiculée par certains interprètes. ³ Comme nous l'avons vu, selon ces derniers tous nos désirs s'ajustent à nos croyances relatives au bien comme dans une hiérarchie bien ordonnée et il n'y a pas, en ce sens, de désirs irrationnels ; en connaissance de cause, l'agent ne désire rien qui ne s'accorde pas avec ce «bien final».

Dans cette optique, la critique habituelle de l'intellectualisme socratique qui insiste sur le rôle négligeable, voire inexistant qu'il accorde à l'«irrationnel», c'est-à-dire aux émotions, plaisirs (*hêdonai*), passions (*pathê*) et appétits (*epithumiai*) est à revoir. ⁴ Il n'est pas clair, comme le veut cette critique canonique, que la psychologie socratique n'accorde pas un rôle suffisant à la colère, l'amour, la haine, l'envie, l'appétit sexuel, la soif de vengeance, la jalousie, et cetera dans son analyse du comportement humain. Nous sommes très souvent motivés à agir selon des objectifs bien différents que celui dicté par notre bonheur à long terme. À cet égard, toute critique à l'endroit de la théorisation socratique de la vertu est obsolète si elle repose sur une compréhension inadéquate du désir. Nous devons donc repenser le tout de a à z.

Partant de là, ce chapitre cherchera avant tout à clarifier trois choses. Comme je l'ai mentionné à la fin de mon introduction, il importe d'expliquer comment

² D. Devereux, «Socrates' Kantian Conception of Virtue», p. 382. Rappelons-nous qu'il ne faut pas confondre le débat rationnel/non rationnel et celui rationnel/irrationnel. Le rationnel présuppose bien sûr un usage de la raison et le non rationnel caractérise ce qui est exempt de rationalité. L'irrationnel constitue une catégorie à part ne portant pas tant sur les ressources utilisées que sur le contenu d'un désir : est irrationnel un désir qui s'oppose consciemment à ce qu'un individu considère comme étant bon. Les conséquences de la distinction rationnel/non rationnel sont étudiées dans Hendrik Lorenz, *The Brute Within : Appetitive Desire in Plato and Aristotle [The Brute Within]*, New York : Oxford University Press, 2009. L'auteur explique quelles sont les capacités cognitives du *thumoeides* et de l'*epithumêtikon* dans la mesure où Platon les qualifie explicitement d'*alogistikon*. La discussion porte en outre sur la capacité de ces deux principes à se représenter la réalité et les objets.

³ Voir T. Penner, «Socrates and the Early Dialogues», p. 128 ; C. Taylor, *Socrates : a Very Short Introduction*, p. 62-64 ; T. Irwin, *Plato's Moral Psychology*, p. 78.

⁴ Cette manière de présenter les choses se trouve aussi dans Heda Segvic, «No one Errs Willingly: the Meaning of Socratic Intellectualism» [No one Errs Willingly], *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 19, 2000, p. 1-45. Voir p. 2.

l'intellectualisme socratique peut à la fois affirmer que «tout désir est désir du bien» ou qu'«érôs a toujours pour objet le bon» tout en reconnaissant que l'homme a des désirs irrationnels. Quel est le sens de cette thèse socratique ? Afin d'élucider cette idée, je prendrai tout d'abord appui sur la discussion classique de Davidson sur l'acrasie qui traite en réalité de la raison pratique ou du raisonnement pratique.⁵ Ce célèbre article me permettra d'aborder d'une manière intéressante la position socratique, car il m'aidera à clarifier les bases de son «internalisme», entendu ici comme une thèse philosophique relative au lien entre nos jugements normatifs et notre motivation.⁶ Ce bref détour par la modernité éclairera grandement mon analyse de l'idée socratique selon laquelle «tout désir est désir du bien», analyse qui se poursuivra d'ailleurs dans le *Protagoras*, un autre *locus classicus* des débats sur l'acrasie. Ce dialogue platonicien servira véritablement de toile de fond à ma compréhension de l'intellectualisme socratique. Après avoir clarifié cette première idée, je m'efforcerai d'expliquer le fonctionnement des désirs irrationnels, c'est-à-dire des désirs qui s'opposent à notre conception du bien en général ou de ce qu'il est bien de faire dans telle ou telle situation donnée. Je parlerai souvent de ces désirs dont l'individu sait pertinemment qu'ils lui sont néfastes à l'aide des termes *epithumiai* (appétits) et *pathê* (passions). Nous verrons que les appétits et les passions exercent une influence sur notre agir en altérant notre jugement et par voie de conséquence, notre motivation. Enfin, troisièmement, je m'intéresserai à la vertu au sein de l'intellectualisme socratique. Nous verrons que lorsque Socrate parle de la vertu et qu'il définit celle-ci comme un savoir, ce n'est point pour suggérer que la vertu engendre une quelconque absence d'émotions, de désirs ou de passions, de l'apathie. Le sage socratique n'est pas le sage stoïcien. Loin de là, le savoir socratique est plutôt un savoir impliquant des émotions et des désirs précis, c'est une attitude ou une relation unique avec le monde ambiant. Au final, il apparaîtra que l'intellectualisme socratique, tout comme le veut la lecture traditionnelle, accorde

⁵ D. Davidson, «Comment la faiblesse de la volonté est-elle possible?».

⁶ Par «normatif» il faut comprendre un jugement qui porte sur ce qu'il est bon ou mauvais de faire, un jugement relatif aux comportements et valeurs à adopter.

réellement un rôle capital à la raison. Notre motivation est dans un certain sens presque toujours rationnelle, elle est basée sur des croyances et des jugements.⁷ Cependant, nous aurons une vision plus claire de ce que cela signifie.

Contrairement à ce que suppose l'interprétation traditionnelle de Platon, nous verrons que cela ne signifie pas pour autant que tous nos désirs sont subordonnés à la conception du bonheur que nous avons. Nous comprendrons qu'il importe de distinguer les assertions de Socrate relatives à la source du désir de celles portant sur le contenu des désirs. Un portrait rationaliste n'est pas garant de désirs raisonnables ! Ce point de départ me permettra de poser un nouveau regard sur la transition s'opérant dans la *République*. Nous constaterons que le propre du livre IV de la *République* n'est pas de reconnaître l'existence de désirs indépendants du bien ou de désirs «mauvais».⁸ Encore une fois, nous verrons que le propos de Platon n'est pas tant relatif au contenu du désir qu'à sa source. La tripartition de l'âme que nous trouvons au livre IV introduit deux nouvelles parties dans l'âme, l'*epithumêtikon* et le *thumoeides*. Ces parties sont dites «irrationnelles» ou plutôt «non rationnelles» (*alogistikon*) en ceci qu'elles sont indépendantes de la raison ; cela a pour conséquence qu'elles ne peuvent former de croyances si ce n'est qu'avec l'assistance du *logistikon* justement. Platon entame alors une analyse de la motivation se poursuivant en outre dans le *Théétète*, le *Philèbe* et le *Timée* où il cherche à concevoir comment l'*epithumêtikon*, tout en étant incapable de former des croyances (*doxa*) et dépourvu de pensée (*nous*) ou de raisonnement (*logismos*), peut pleinement motiver une action.⁹ Évidemment, c'est là un sujet très

⁷ Voir à ce sujet H. Segvic, «No one Errs Willingly», p. 36. Ma compréhension de l'intellectualisme socratique est largement tributaire de cet article. À la différence de Segvic, j'ajoute la clause du «presque» car nous devons ménager un espace théorique pour les quelques exceptions pouvant faire surface comme les comportements compulsifs, les moments de folie passagère, les actes «out of character», les réflexes et toutes les actions se trouvant au croisement du volontaire et de l'involontaire.

⁸ Comme je l'ai noté en introduction, cette interprétation est partagée par plusieurs auteurs, il suffit ici d'évoquer à nouveau T. Penner, «Socrate and the Early Dialogues», p. 208-209 : «Plato in the parts of the soul doctrine of *Republic* IV explicitly attacks the doctrine that all desire is for the good. Desires of the appetitive part of the soul are brutally irrational, or as we might say, blind» (je souligne).

⁹ Plat. *Timée*, 77b. À ce sujet, je réfère le lecteur une fois de plus au livre de H. Lorenz, *The Brute Within*. Voir en particulier l'introduction (p. 1-6) ainsi que les chapitres 6 et 7 (p. 74-110).

vaste s'éparpillant dans plusieurs dialogues platoniciens que je ne ferai qu'aborder brièvement afin de marquer la différence avec l'intellectualisme socratique.

À la fin de ce chapitre, nous aurons en main les outils nécessaires pour procéder à une lecture intellectualiste du *Banquet*. À mon avis, ce dialogue sur l'éros travaille avec une conception identique du lien entre nos croyances, notre motivation et nos actions. À ce stade, nous aurons vu que l'idée centrale en filigrane de l'intellectualisme socratique n'est qu'un changement dans nos croyances a pour corollaire un changement dans notre comportement.¹⁰ Ainsi, dans le cadre du *Banquet*, le fait de modifier la croyance sur le beau du jeune éromène a pour conséquence un changement d'attitude ; ce changement correspond en réalité à un détournement progressif de l'éros, ce qui va peu à peu amener le jeune homme à apprécier la beauté de la philosophie.

2.1 Davidson et l'acrasie

2.1.1 Définition du problème et principe internaliste

Dans cette première section, je discuterai de l'analyse davidsonienne du phénomène de l'acrasie. Cette discussion a pour but explicite d'éclairer, rétrospectivement, la compréhension que Socrate nous présente dans le *Protagoras*. Je procéderai à un survol rapide en reprenant ci et là des éléments pertinents. Ce qui suit n'est donc pas une analyse exhaustive, mais une entrée en matière. Comme noté auparavant, par l'intermédiaire de cet article classique, mon but est surtout d'introduire le principe internaliste, un principe qui a trait au lien entre nos jugements normatifs et notre motivation.

¹⁰ Idée reprise par Penner mais à l'intérieur d'une image tronquée de l'intellectualisme socratique où l'individu ne désire que des choses s'accordant avec une fin x .

Une belle manière d'introduire le problème de l'acrasie est par cette interrogation presque rhétorique :

Ne m'arrive-t-il jamais de juger en toute sérénité et en toute certitude que mon action n'est pas, tout bien considéré, la meilleure, et qu'en outre l'action que j'accomplis effectivement ne porte pas la trace de la compulsion ou de ce qui est compulsif ?¹¹

L'acrasie (*akrasia*) est un phénomène que l'on rend parfois par les expressions «être vaincu par soi-même», «faiblesse de la volonté» ou par le terme «incontinence», signalant par là un comportement qui n'est pas l'expression d'un agent en plein contrôle de ses moyens. Comme l'indique le passage ci-dessus, l'incontinent auquel Davidson s'intéresse est à distinguer du compulsif ; ce n'est pas un homme dont les envies ou les problèmes psychologiques obscurcissent complètement le jugement. Bien au contraire, l'incontinent agit contre ce qu'il juge le meilleur tout bien considéré, c'est-à-dire ce qu'il juge globalement mieux, fort de toutes les données pertinentes. L'agent acratique fait face à un choix et il choisit la pire option. Par contraste, il n'est pas clair que le kleptomane possède un tel jugement tout bien considéré lorsqu'il vole ou même qu'il puisse choisir. Le phénomène qui intéresse Davidson est donc subtil, il se distingue du cas plus banal où des envies incontrôlables triomphent d'un individu. La longue postérité de ce problème introduit par Platon dans le *Protagoras* s'explique par les intuitions contradictoires qu'il éveille par rapport au raisonnement pratique. Comme le note Davidson, d'une part, il est naturel de présupposer que «pour autant qu'une personne agisse intentionnellement, elle agit à la lumière de ce qu'elle juge être le meilleur». ¹² Nous pouvons décliner cette idée en deux principes :

P1. Si un agent veut faire *x* plus qu'il ne veut faire *y* et s'il se croit libre de faire *x* ou *y*, alors il fera intentionnellement *x* s'il fait soit *x* soit *y* intentionnellement

¹¹ D. Davidson, «Comment la faiblesse de la volonté est-elle possible?», p. 47.

¹² D. Davidson, «Comment la faiblesse de la volonté est-elle possible?», p. 39.

P2. Si un agent juge qu'il serait meilleur de faire x que de faire y , alors il veut faire x plus qu'il ne veut faire y .¹³

Le premier principe (P1) porte sur la relation entre vouloir ou désirer quelque chose et l'action. Le second (P2) relève quant à lui de la relation entre notre jugement normatif et notre motivation. Une fois combinés, P1 et P2 «impliquent de façon évidente que si un agent juge qu'il serait meilleur pour lui de faire x plutôt que de faire y , et s'il se croit libre de faire soit x soit y , alors il fera intentionnellement x s'il fait soit x soit y intentionnellement». ¹⁴ Nous pouvons utiliser un exemple pour expliquer cette idée. Pensons à quelqu'un qui revient à la maison après une journée au travail, puisqu'il est un peu fatigué, il hésite entre (x) cuisiner et (y) se commander une pizza. Les principes avancés par Davidson impliquent ceci : si je juge que (x) cuisiner est plus profitable que (y) de commander de la pizza et que je me crois libre de faire l'un et l'autre, j'opterai alors pour x . D'autre part, autant P1 et P2 nous semblent aller de soi, autant il nous semble évident que nous agissons parfois à l'encontre de ce que nous jugeons préférable tout bien considéré. Très souvent, nous commandons de la pizza en dépit de l'état de nos finances et de notre santé. Ainsi, nous arrivons à un troisième principe :

P3. Il y a des actions incontinentes

Comment concilier P1-P3 ? L'article de Davidson est dédié à cette tâche, car il croit que les actions incontinentes existent bel et bien. À son avis, certaines actions respectent les conditions énoncées dans la définition suivante :

En faisant x un agit de manière incontinente si et seulement si : a) l'agent fait x intentionnellement ; b) l'agent croit qu'il y a une autre action possible y à sa portée ; et c) l'agent juge que, tout bien considéré, il serait meilleur de faire y que de faire x .¹⁵

¹³ *Ibid.* p. 39.

¹⁴ *Ibid.* p. 40.

¹⁵ D. Davidson, «Comment la faiblesse de la volonté est-elle possible?», p. 38.

Le cœur du problème réside bien sûr dans P2, un principe qui selon les mots de Davidson est «une forme atténuée d'internalisme» en ceci qu'il affirme que nos jugements de valeur se reflètent dans notre motivation. En d'autres termes, il unit le jugement sur ce qu'il est bon de faire avec du vouloir, ce qui en vertu de P1, revient à connecter le jugement à l'action. C'est cette intuition que Davidson veut déconstruire ou rectifier lorsqu'il mentionne s'opposer au modèle déductif du raisonnement pratique tel que défendu par Aristote.¹⁶ Or, il ne veut toutefois pas expliquer l'acrasie en ayant recours à une explication similaire au Stagirite, qui rappelons-nous, distingue le savoir opérant du savoir inopérant.¹⁷ En cela, Aristote compare l'incontinent à un homme en état d'ébriété ou sommeillant ; grosso modo, son jugement est déformé, il n'est pas comme à l'habitude.¹⁸ Nous voyons que cette idée se marie difficilement à l'idée d'un agent qui juge «en toute sérénité et en toute certitude, que son action n'est pas, tout bien considéré, la meilleure».¹⁹ Au risque de me répéter, Davidson ne veut pas réduire l'acrasie à des actes compulsifs comme celui du kleptomane où le jugement de l'agent est biaisé.²⁰ Il doit donc nous offrir une nouvelle réponse au problème que le *Protagoras* nous a légué.

La solution davidsonienne consiste à distinguer des types de jugement. Tous les jugements ne respectent pas P1 et P2. Autrement dit, l'action intentionnelle respectera

¹⁶ D. Davidson, *Actions et événements*, p. 6-7. Voir aussi l'introduction de P. Engel, p. xxvi.

¹⁷ «Nous pouvons parler en deux sens du savoir. Celui qui possède la science, mais n'en fait pas usage, et celui qui en fait usage, l'un et l'autre, dit-on, savent» (Aristote. *Éthique à Nicomaque*, 1146b 30-35 ; trad. Bodéüs).

¹⁸ Afin d'éclaircir son idée, Aristote emploie un syllogisme (1147a 5-10) : [P1 : Tout homme tire avantage des aliments secs / P2 : Je suis un homme / P3 : Ceci est un aliment sec / Néanmoins, je ne mange pas d'aliment sec].

¹⁹ D. Davidson, «Comment la faiblesse de la volonté est-elle possible?», p. 47.

²⁰ Un même souci de préserver l'unicité de l'acrasie se trouve chez Aristote bien que l'on puisse douter de sa conclusion. En fait, Aristote distingue les compulsifs des incontinents tout en soulignant que leur état est très similaire : «c'est la disposition (c.-à-d. la compulsion) dans laquelle se trouvent les gens qui sont en proie à leurs affections. Des élans d'ardeur en effet, des appétits sexuels et certaines manifestations de ce genre vont visiblement jusqu'à perturber le corps. [...] Il est donc évident qu'on doit dire que les incontinents (acratiques) sont dans un état semblable à celui de ces gens-là» (Aristote. *Éthique à Nicomaque*, 1147a10-20).

le principe internaliste que si elle est motivée par un certain type de jugement, soit un jugement inconditionnel (catégorique).²¹ Cependant, si le jugement en question est un jugement conditionnel (*prima facie*), rien ne nous assure qu'il y aura motivation. Le cas échéant, le lien entre ce que nous trouvons bien ou mauvais de faire n'aura aucune incidence sur notre vouloir. Pour éclaircir ces distinctions conceptuelles, nous pouvons recourir à notre exemple du travailleur épuisé de retour à son domicile. S'il juge *prima facie* qu'il est mieux de cuisiner plutôt que de commander, il est possible qu'au final il commande. En revanche, s'il juge de manière inconditionnelle que cuisiner est mieux que commander, il cuisinera. Dans ce cas-ci, le jugement normatif a une influence directe et nécessaire sur la motivation de l'agent. Comme le dit Davidson, dans la plupart des cas c'est bel et bien ce qui arrive. Nous agissons habituellement en fonction de ce que nous jugeons être, tout bien considéré, le meilleur. Un jugement englobant toutes les données pertinentes nous donne de fortes raisons d'agir ; il justifie une action donnée, ou plutôt devrais-je dire, il cause en toute légitimité une action. L'étrangeté ou l'irrationalité de l'acrasie consiste à agir en fonction de raisons qui sont moins fortes, c'est-à-dire en prenant appui sur quelques données plutôt que l'ensemble de ce que nous pensons être pertinent.²² C'est là un phénomène qui semble à première vue assez fréquent. Trop souvent, nous demandons à quelqu'un pourquoi il a agi d'une certaine façon s'il avait de fortes raisons d'agir autrement, et il ne sait pas trop quoi répondre. Il est tout simplement bouche bée. Par exemple, le travailleur de retour à la maison aura peine à justifier son choix de commander des mets chinois si nous lui rappelons le fait qu'il est sans-le-sou et qu'il souffre de cholestérol. Aux fins de cet exemple, je présuppose que l'agent en question valorise la santé tant financière que physique. Selon Davidson, ces cas ne relèvent pas toujours de la compulsion ou d'une déformation quelconque du jugement au moment de l'action comme le pense Aristote.

²¹ D. Davidson, «Comment la faiblesse de la volonté est-elle possible?», p. 61.

²² D. Davidson, «Comment la faiblesse de la volonté est-elle possible?», p. 64 no 2.

Cette brève présentation de l'analyse davidsonienne suffit à mon propos. Nous avons vu que pour l'essentiel, le nerf du problème réside dans P2 et dans ce qu'il postule quant au lien entre le jugement, la motivation et l'action. Davidson parle lui-même d'«internalisme» et j'aimerais maintenant revenir sur cette idée qui me semble capitale afin de comprendre l'intellectualisme socratique. Au sein de la philosophie de l'action contemporaine, l'«internalisme» a suscité de nombreuses discussions et c'est en partie dans la foulée de l'article de Davidson que nous venons d'étudier. L'un des débats principaux consiste précisément à comprendre la nature des jugements normatifs et de manière plus concise, leur lien avec la motivation. À quel point ces jugements d'un type unique sont-ils reliés à notre vouloir, à l'action ? Force est de constater, les jugements normatifs ont quelque chose de plus que les jugements empiriques ou mathématiques. Le fait de juger que le premier *Alcibiade* est une œuvre authentique de Platon ou bien que le carré de l'hypoténuse du triangle rectangle est égal au carré de ses côtés n'a pas une conséquence directe sur mes actions comme le fait de juger que je dois être ponctuel au travail. Tandis que les premiers ne semblent avoir aucune connexion intrinsèque avec la motivation, le second semble dicter, voire imposer une certaine ligne de conduite.²³ En fait, la question se pose encore plus fortement au sujet des jugements moraux qui ne sont qu'une variété des jugements normatifs. À ce titre, on peut se demander s'il est dans la nature même du jugement moral de motiver ? Un agent qui juge sincèrement qu'il est bon de faire *x* et qui est dans des circonstances lui permettant de faire *x* peut-il rester amorphe, sans motivation ?²⁴ Comme nous l'avons vu, l'«internalisme» auquel Davidson fait allusion est une position philosophique qui accepte l'existence d'un lien entre le jugement normatif et la motivation. La nature (ou force) de ce lien est matière à débat et elle peut varier selon l'auteur, il y a bel et bien des «formes d'internalisme».²⁵ Le spectre des possibilités est vaste puisqu'il va de la

²³ Je reprends ici Connie S. Rosati, «Moral Motivation», dans *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2014, p. 1. Récupéré de <http://plato.stanford.edu/entries/moral-motivation/>.

²⁴ Évidemment, les circonstances doivent être telles qu'il soit raisonnable de demander à un individu d'agir selon *x* ; le fardeau exigé par *x* ne doit pas être excessif pour le commun des mortels.

²⁵ D. Davidson, «Comment la faiblesse de la volonté est-elle possible?», p. 43.

nécessité à la contingence. Dans l'article que nous avons étudié, de l'aveu de l'auteur lui-même l'internalisme en question est faible, atténué. Bien que le degré de motivation soit fort dans le cas de jugements catégoriques, il peut s'avérer relativement faible, voire inexistant dans le cas de jugements conditionnels. C'est de cette possibilité que découle l'acrasie. Dans sa version la plus forte, l'internalisme veut que toute personne qui fait un jugement moral sincère soit très fermement motivée à agir en accord avec ce dernier. Il ne faut pas lésiner sur le sens de «très fermement», il faut y voir une sorte de nécessité.²⁶

Cette première famille de questions pave la voie à une seconde famille de questions. Si le jugement normatif (ou moral) motive, en vertu de quoi le fait-il ? Si auparavant c'était la nature de la connexion entre le jugement normatif et la motivation qui était à l'étude, cette fois-ci il s'agit de déterminer pourquoi il motive. Motive-t-il par lui-même ou doit-il être accompagné d'un désir ou d'un état conatif particulier ? Autrement dit, pour qu'un jugement normatif devienne une raison d'agir, doit-il y avoir une composante de plus ou le simple fait de juger suffit-il ? Certains penseurs croient que la force motivationnelle du jugement normatif découle d'un désir qui lui préexiste. Il est coutume de qualifier de «néo-humienne» les théories donnant la priorité au désir sur les jugements. Nous pouvons résumer l'idée de fond d'une telle approche à l'aide de cet extrait :

The Humean Theory of Reasons is standardly understood to claim not *only* that we have reasons only if we have certain desires, but further that we have those reasons *because* we have those desires.²⁷

²⁶ C. Rosati, «Moral Motivation», p. 18. Je cherche ici à traduire «overridingly».

²⁷ Stephen Finley et Mark Schroeder, «Reasons for Action: Internal vs External», dans *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2012, p. 11. Récupéré de <http://plato.stanford.edu/entries/reasons-internal-external/>.

Nous retrouvons ci-dessus, dans une version moderne et raffinée, l'adage humien voulant que «la raison est et ne doit être que l'esclave des passions». La raison dirons-nous, n'est tout au plus qu'une boîte à outils que nos *pathê* et *epithumiai* utilisent afin d'être comblées. Ainsi, ce n'est que dans la mesure où nos jugements normatifs reflètent nos désirs qu'ils ont une force motivationnelle, qu'ils deviennent des raisons d'agir. Dans ce paradigme humien, P2 se lit comme suit : «Puisque l'agent désire faire *a* plus que *b*, alors il juge tout bien considéré, que faire *a* est mieux que faire *b* et c'est pourquoi il fait *a*». Dans cette optique, la motivation est fondamentalement irrationnelle, elle ne repose sur une croyance ou un jugement que de manière dérivée ou indirecte. Les dés sont pipés en quelque sorte : le jugement d'un homme n'est pas neutre, il dépend d'une multitude de facteurs dont il n'est peut-être pas conscient. Lorsque nous appliquons cette relation entre le désir et le jugement au domaine moral, une sous-classe du domaine normatif, nous arrivons à la conclusion que nos jugements moraux n'influencent que très peu, voire aucunement notre sens moral. En fait, le bien et le mal sont déterminés par autre chose que la raison comme le pensait Hume.²⁸ Aux antipodes, d'autres penseurs croient que le jugement normatif ainsi que les croyances morales motivent par elles-mêmes ; le simple fait de croire que tenir une promesse est juste motivera l'agent à agir en conséquence. Nul besoin d'évoquer un état conatif particulier. D'autres pensent toutefois que la croyance morale produit un désir et que c'est cette paire croyance-désir (*belief-desire*) qui motive. Bref, il s'agit d'un état qui est à la fois cognitif et conatif.²⁹

Dans le cadre de ce travail, il n'est pas pertinent d'entrer plus dans les détails de ces débats très intéressants. Ces quelques remarques au sujet de Davidson et de la philosophie de l'action sont suffisantes, car elles me permettent de bien cerner les

²⁸ Voir le livre III (*De la morale*), partie I (*De la vertu et du vice en général*), section I (*Les distinctions morales ne dérivent pas de la raison*).

²⁹ C. Rosati, «Moral Motivation», p. 11. Notons au passage que pour Davidson, une raison d'agir c'est à la fois un état cognitif et un état conatif, une croyance et un désir. Voir S. Finley et M. Schroeder, «Reasons for Action: Internal vs External», p. 12.

thèses centrales de l'intellectualisme socratique. À cet égard, nous pouvons regarder les réponses de Socrate aux deux questions que j'ai abordées. Tout d'abord, la psychologie des dialogues de jeunesse est fortement «internaliste». Le lien entre le jugement normatif et la motivation est de l'ordre du nécessaire, il est «overriding». Puisque les dialogues socratiques sont pour l'essentiel éthiques, nous pouvons reformuler cette idée en disant que nos jugements moraux se reflètent inéluctablement dans notre vouloir, si je juge bon de dire la vérité alors je serai énormément motivé à ne pas mentir. De même, si je juge que le bonheur se trouve dans la pratique de la philosophie, je ferai tout ce qui est en mon pouvoir pour suivre cette voie. C'est là la réponse de Socrate à la question portant sur la nature du lien entre ce que nous pensons être bien de faire et ce que nous voulons faire. Pour reprendre les idées de Davidson, la raison pratique respecte P2 selon l'intellectualisme socratique.

Quant à la seconde question, celle qui a trait à la relation entre nos désirs et nos croyances morales, nous pouvons d'emblée relever que la psychologie des dialogues de jeunesse est bel et bien un «intellectualisme». Elle accorde un rôle central à la raison et elle insiste sur le caractère rationnel de la motivation. Cela signifie que c'est la raison, qui par l'intermédiaire de nos croyances morales, détermine ce qui est bien ou mal, et qui motive l'action par elle-même ou bien en générant des désirs. Comme le souligne Barney, l'idée en filigrane des dialogues socratiques est que nos désirs sont dépendants de nos jugements, c'est-à-dire de l'évaluation qu'en fait la raison : «Our desires are causally contingent on positive evaluative beliefs about the objectively real, antecedently valuable properties of their objects».³⁰ Voilà en quoi consiste le caractère rationnel de la motivation. C'est à l'intérieur de cette perspective qu'il faut comprendre l'idée que «tout désir est désir du bien» si emblématique de l'intellectualisme socratique. Tout désir est désir du bien en ceci qu'il dépend d'une évaluation positive de la raison. Pour bien comprendre la portée de cette idée, il faut se rappeler que

³⁰ R. Barney, «Plato on the Desire for the Good», p. 79.

l'homme socratique n'abrite pas une bête polycéphale ou le *thumoeides* comme l'homme platonicien, il est rationnel. Il n'y a pas de motivation fondamentalement irrationnelle comme le veut le livre IV de la *République*. Ainsi, c'est à l'intérieur de la rationalité que doit s'exercer l'influence des *epithumiai* et de *pathê*. Nous verrons qu'ils modifient ou altèrent nos jugements sans tout simplement outrepasser la raison comme les principes irrationnels de la *République*.³¹

Ce détour par Davidson se voulait une entrée en matière et par le fait même, une manière de reformuler dans une terminologie récente quelques thèses clés de l'intellectualisme socratique. Dans la suite de ce texte, c'est par l'intermédiaire du *Protagoras* que j'aimerais développer ces deux points : l'internalisme et la compréhension de la relation entre le désir et les croyances. En fait, c'est en traitant encore une fois du problème de l'acrasie mais en décortiquant cette fois-ci la réponse de Socrate que je procéderai. D'ailleurs, il sera intéressant de comparer le traitement de Davidson et celui de Socrate, car leurs conclusions sont contradictoires. Il faudra voir pourquoi. Ce qui est indubitable, c'est que l'analyse de l'acrasie que Socrate nous livre dans le *Protagoras* est beaucoup plus riche et subtile que ne le veut la lecture traditionnelle. Loin de tout simplement affirmer l'indétrônable puissance du savoir (*epistêmê/sophia/phrônesis*), l'analyse socratique se situe, selon moi, au même niveau que celle de Davidson, elle repose sur des considérations relatives à l'action, au jugement et au vouloir.

2.2 La psychologie du Protagoras

Reprenant là où l'analyse de Davidson nous a menés, dans cette section le *Protagoras* sera au cœur d'une analyse détaillée de l'acrasie selon Socrate. Cette analyse me permettra d'expliquer plus précisément ce qu'est l'intellectualisme socratique en

³¹ H. Segvic, «No one Errs Willingly», p. 38: «Our reason speaks in the very passion that drives us, even if reason does not speak in a way that is consonant with our remaining opinions or judgements».

clarifiant les trois aspects sur lesquels j'ai insisté au début de ce chapitre. 1) D'une part, il s'agit de préciser le sens et la portée de la thèse socratique selon laquelle «tout désir est désir du bien» et 2) d'autre part, de concilier cette thèse avec l'existence de désirs irrationnels, c'est-à-dire expliquer comment les *epithumiai* et les *pathê* exercent une influence sur notre agir. Enfin, 3) d'y aller de quelques remarques au sujet de la vertu.

Avant de plonger dans les détails, j'aimerais présenter rapidement la réponse que je donnerai à ces trois questions. 1) De pair avec la lecture traditionnelle, nous verrons qu'il est adéquat de parler d'un intellectualisme ou d'un rationalisme, car la raison occupe un rôle central. La théorie proposée par le *Lachès*, le *Charmide* et le *Protagoras* est bel et bien une théorie «cognitivist», elle explique l'action volontaire en faisant appel à la cognition.³² Comme nous l'avons vu en parlant de Davidson et de l'incontinence, l'intellectualisme socratique suppose un lien entre nos croyances, nos jugements, nos désirs et nos actions. Ce lien se décline de deux façons. Premièrement, l'intellectualisme socratique est une théorie rationnelle de la motivation. Les désirs dépendent directement des croyances et des jugements. Sur le plan moral, un agent va désirer une chose dans la mesure où il juge ou croit cette chose bonne ou mauvaise, l'évaluation précède la volition, le cognitif précède le conatif. Deuxièmement, le jugement sur ce qu'il est bon ou mauvais de faire se reflète nécessairement et très puissamment dans le vouloir, l'agent agit en fonction de ce que lui dicte la raison. Nous avons vu que c'est là une position fortement internaliste. Ensemble, ces deux aspects de l'intellectualisme socratique nous expliquent le sens et la portée de «tout désir est désir du bien». En ce qui a trait au sens, c'est une position cognitivist ou intellectualiste de la raison pratique en ceci qu'elle donne la priorité à la raison sur le désir. Quant à la portée, c'est une vision du raisonnement pratique où l'agent agit selon

³² Tout comme T. Penner, je crois qu'il faut insister sur ce détail : l'intellectualisme socratique se veut un modèle afin d'expliquer l'action volontaire. Voir Terry Penner «The Historical Socrates and Plato's Early Dialogues: Some Philosophical Questions» [The Historical Socrates], dans *New Perspectives on Plato*, p. 189-212. Voir p. 195.

ses jugements normatifs ; au risque de me répéter, c'est une position fortement internaliste qui respecte le P2 de Davidson.

2) Ce rationalisme ne justifie pas la critique de l'intellectualisme socratique qui se trouve à la base de nombreuses exégèses modernes. Le fait de défendre une position très «cognitiviste» ou «rationaliste» n'a pas pour conséquence directe une théorisation lacunaire ou déficiente de la motivation humaine.³³ Il est possible d'aménager un espace théorique pour les composantes émotives et volitives. Loin de nier l'existence des émotions, des passions et des appétits comme la colère, la jalousie, la tristesse, et cetera, c'est plutôt à une certaine vision de la raison pratique que s'oppose Socrate. Il est faux de dire que ce sont des éléments échappant au contrôle de la raison ou qui l'outrepassent, autrement dit, qui motivent l'action indépendamment d'elle. Nous pouvons cerner cette idée en recourant à l'exemple d'un homme adultère. Plutôt que d'expliquer ce comportement en faisant allusion à un désir incontrôlable ou presque compulsif, l'intellectualisme socratique insiste sur le fait que l'homme qui commet un tel geste juge d'une certaine manière que l'acte qu'il commet est bon ou plaisant. Autrement dit, un jugement ou une croyance se trouve en amont de son désir.³⁴ Cela dit, ce rationalisme n'est pas pour autant garant de la présence de désirs raisonnables ou cohérents uniquement. Notre conception du Bonheur avec un grand «b» n'est pas une donnée ou une croyance influençant le moindre de nos désirs comme le veulent Penner et Taylor. Il est possible pour un individu de désirer des choses qu'il sait pertinemment mauvaises pour lui. En effet, il est possible d'entretenir des désirs

³³ A. Nehamas parlant de la lecture de Grote affirme ceci: «George Grote expressed the consensus of the ages and set the stage for modern attitudes toward Socrates when he attributed to him «the error of dwelling exclusively on the intellectual conditions of human conduct, and omitting to give proper attention to the emotional and volitional»». Voir Alexander Nehamas, *Virtues of Authenticity. Essays on Socrates and Plato*, Princeton: Princeton University Press, 1999. Voir p. 24-58.

³⁴ On voit que le fait de reconnaître l'existence de désirs mauvais à long ou court terme n'est pas incompatible avec une position intellectualiste. En cela je suis l'interprétation de T. Brickhouse et N. Smith, *Socratic Moral Psychology*, p. 107 : «For this reason, let us be clear, our own account continues to be an intellectualist picture, for in our account it remains true in every case that action always follows belief. This, we contend, is how the Socratic view remains entirely distinct from what we find in the later books of the *Republic*» (je souligne).

difficilement conciliables, voire étant opposés. À titre d'exemple, un individu peut très bien désirer voler une liasse de billets sur un comptoir de banque tout en désirant être honnête dans la vie en général ; il peut vouloir être un bon mari tout en désirant secrètement vivre une aventure extraconjugale. Nous pouvons penser qu'il y a plusieurs niveaux de désirs ayant pour corollaire différents degrés d'appropriation par l'agent.³⁵ Cette idée sur le désir est en soi somme toute assez intuitive et elle ne suppose rien de plus que l'existence de croyances difficilement conciliables, voire opposées. Et force est de l'admettre, la présence de croyances mutuellement incohérentes ou incompatibles chez un individu n'est pas hors du commun.

3) La conception socratique de la vertu a souvent à tort été réduite à l'idée d'un savoir ; la simple connaissance de ce qui est bien suffisant à l'agent pour qu'il agisse vertueusement. À mon avis, les interprètes défendant ce genre de lecture confondent l'apathie et la quiétude d'esprit (*hêsukia*). Le vertueux n'est pas un robot sans passion ni émotion selon Socrate, c'est tout simplement un homme qui en a la maîtrise. À ce sujet, nous pouvons d'emblée signaler que dans le *Protagoras*, le courage consiste non pas à ne rien craindre, mais plutôt à savoir ce qui est réellement redoutable. Le brave n'a pas de craintes honteuses (360a, *aiskhrous phobous*). Cette nuance est importante. La vertu que Socrate a en tête comporte deux aspects. D'une part, il est véritablement question d'un savoir, d'une connaissance de ce qui est bien et mal, mais d'autre part, et c'est là l'essentiel, il est impératif d'acquérir la maîtrise de notre jugement. Notre «faculté de juger» doit être complètement sous notre tutelle, stable et constante, elle ne doit pas émettre de jugements variant au gré de nos humeurs ou des appétits et des passions nous tirillant.

³⁵ Afin de comprendre cette idée, nous pouvons penser aux conceptions hiérarchiques du moi et ainsi distinguer les désirs de premier ordre des désirs de second ordre. Au deuxième niveau, nous retrouvons des désirs découlant d'un certain degré d'autocritique ou de réflexion, pour ne pas dire d'un certain degré d'appropriation par l'agent. L'âme tripartite de Platon est bien sûr une conception hiérarchique du moi. Le débat contemporain relatif à ce thème s'inspire principalement de l'article d'Harry Frankfurt, «Freedom of the Will and the Concept of a Person», *The Journal of Philosophy*, 68, 1971, p. 5-20.

C'est cette lecture de l'intellectualisme socratique que je m'efforcerais de présenter par le biais de mon analyse de l'acrasie dans le *Protagoras*. Nous verrons que le fameux déni de l'acrasie par Socrate est plus intelligible et viable philosophiquement qu'il n'y semble. Sa conclusion n'est certainement pas le résultat d'une psychologie dont les carences sont nombreuses et évidentes. En fait, au fur et à mesure que je développerai les points 1) et 2), nous verrons que Socrate ne nie guère que le conflit psychique est fréquent et que parfois nous n'agissons pas en fonction de notre jugement tout bien considéré. Une lecture minutieuse du dialogue démontrera que c'est la description populaire du phénomène ainsi que la vision de la motivation humaine qu'elle présuppose que Socrate critique. De manière plus explicite, c'est l'idée d'un combat entre deux forces psychiques étrangères qui doit être rejetée.³⁶

2.2.1 La force du savoir

Dans le *Protagoras*, c'est un échange sur la relation entre le courage et le savoir qui nous mène vers cette discussion sur le rôle et la force du savoir.³⁷ Nous pouvons dire que Socrate défend sa propre thèse et qu'il cherche à démontrer que la vertu est une forme de savoir. Quoi de mieux pour éprouver cette hypothèse quant à l'essence de la vertu que de s'attaquer à ce phénomène en apparence si fréquent qu'est l'acrasie. Par le biais d'une question, Socrate se demande si l'homme vertueux, c'est-à-dire l'homme qui possède le savoir, résistera aux aléas de la vie humaine comme la peine et le plaisir. Autrement dit, le savoir est-il réellement garant du bonheur ou d'une existence heureuse ? La conversation entre Socrate et Protagoras s'entame ainsi :

Protagoras, découvre-moi ta pensée sur ce point : quelle est ta position à l'égard de la science (*epistêmê*) ? Es-tu du même avis que la plupart des hommes ou non ? L'avis de la plupart c'est à peu près qu'il y a en elle quelque chose qui n'est ni du ressort de la force, ni de la direction, ni du commandement; ils pensent qu'il n'y a dans la science rien qui

³⁶ H. Segvic, «No one Errs Willingly», p. 34: «In denying akrasia, Socrates is denying a certain picture of how human motivation operates».

³⁷ La conclusion de ce développement est semblable à celle du *Lachès* (195a-196b), soit que le courage est indissociable de la connaissance (*epistêmê*).

soit de cet ordre, mais que souvent, chez l'homme où elle réside, ce n'est pas elle qui commande en lui, mais autre chose: tantôt la fougue (*thumon*), tantôt le plaisir, tantôt la peine, quelquefois l'amour (*erôta*), souvent la crainte, ce qui fait de la science un esclave tirailé de tous les côtés.³⁸

Ce passage pose les premiers jalons de ce qui est à l'étude. Nous sommes en présence d'une opposition entre le savoir et des termes évoquant les aspects émotifs ou passionnels de notre vie. Socrate veut déterminer si la science commande et dirige nos actions lorsqu'elle est présente en nous. Pour le formuler autrement, la science est-elle assez puissante pour museler nos désirs plus vils ? Nos actions répondent-elles de la rationalité ou bien tantôt de la colère et tantôt de l'hédoniste qui sommeille en nous ? Qui est le chef ? Poursuivant sur sa lancée, Socrate demande au sophiste : «Crois-tu que rien ne peut dominer (*kratêthênai*) quelqu'un qui connaît (*gignôskêi*) ce qui est bon et ce qui est mauvais, et lui faire faire des choses différentes de celles que la science prescrit?». ³⁹ Cette question est un peu plus précise. Tandis que le premier passage parle tout simplement de la présence simultanée de la science et des passions au sein d'un même individu, ce deuxième extrait insiste sur l'aspect synchronique de l'acrasie. La question fondamentale que soulève tout d'abord Socrate peut être reformulée comme suit : un homme qui sait que le bonheur se trouve dans la contemplation va-t-il accorder une place significative à la contemplation dans son quotidien pour autant ? Son comportement répondra-t-il à d'autres impératifs avant celui-ci ? Le savoir peut-il demeurer latent ou inopérant lorsqu'il est acquis ? Il est tout simplement question d'établir, oui ou non, l'existence d'un lien entre le savoir et l'action. Le second passage pose une question plus précise que nous pouvons reformuler ainsi : en supposant que le savoir et le désir soient actifs, c'est-à-dire présents à l'esprit de la personne, lequel triomphera ? Ici, c'est la force de ce lien qui est interrogée. Est-il fort ? Notons qu'à ce moment-ci du texte, la nature de l'opposition n'est pas très claire. Ce qui est sûr, c'est que nous avons une prescription de la science à laquelle s'oppose un quelque chose qui

³⁸ Plat. *Protagoras*, 352b-c.

³⁹ *Ibid.* 352c-d.

peut éventuellement le dominer ; les deux sont simultanément présents à l'esprit de l'agent. Cette seconde question de Socrate est à mon avis très similaire à celle que pose indirectement l'article de Davidson sur la force du jugement normatif. Ce que se demande le *Protagoras* ici, c'est bel et bien quelle est la relation entre vouloir et juger que telle action est la meilleure à faire. Peut-on réellement juger en toute sincérité que nous devrions faire *a* plutôt que *b* et toutefois faire *b* ?

La réponse de Socrate à ces deux questions est connue. Selon lui, «le savoir (*phronêsis*) est d'un secours suffisant pour l'homme», en fait «le savoir (*sophia*) et la science (*epistêmê*) sont ce qu'il y a de plus puissant (*kratiston*) dans toutes les affaires humaines». ⁴⁰ Nous voyons que Socrate, d'une part, croit que le savoir est suffisant en lui-même et il semble supposer que sa possession implique nécessairement son utilisation et d'autre part, que la science triomphe nécessairement de la douleur, du plaisir ou du désir sexuel. Remarquons que la parenté entre *kratiston* (puissant) et le verbe *kratêthênai* (dominer) est plus évidente en grec qu'en français : elle signale avec force cette idée voulant que le savoir ne puisse être dominé ou dépassé par les émotions ou les passions. Quelques phrases plus tard, Socrate a recours à un mot de la même famille lorsqu'il résume l'opinion populaire quant à l'acrasie : «La cause d'une pareille conduite ont-ils dit, c'est qu'on se laisse vaincre (*kratoumenous*) par le plaisir, par la douleur, ou par quelques-unes des autres passions». ⁴¹

Cette conclusion, aussi intéressante soit-elle, nous en apprend bien peu sur l'homme et sur la raison pratique. Du moins, elle nous permet d'en conclure bien peu sur l'homme au quotidien. Si la discussion prenait fin sur cette note, le *Protagoras* serait moins intéressant. En effet, le poids que joue le «savoir» dans la balance est considérable,

⁴⁰Plat. *Protagoras*, 352c-d. Nous voyons que la terminologie qu'emploie Socrate est floue ; il semble utiliser les termes *sophia*, *epistêmê* et *phronêsis* de manière interchangeable. L'*Euthydème* (281a-b) corrobore cette synonymie lorsque Platon, en opposant le savoir et l'ignorance oscille entre les mêmes trois termes.

⁴¹ Plat. *Protagoras*, 352d-e.

particulièrement dans un contexte platonicien. Avec raison, Davidson souligne la «tonalité cognitive superflue et non souhaitée» de la notion de connaissance lorsqu'il est question d'enquêter sur l'incontinence, idée que nous retrouvons chez Socrate également.⁴²

Il importe de noter que l'analyse socratique de l'acrasie comporte deux versants. En premier lieu, Socrate rejette l'idée populaire voulant que le savoir soit «faible», un esclave soumis aux aléas de notre vie passionnelle. C'est là ce que nous venons de voir. Comme je l'ai dit, ce rejet fait jouer un rôle considérable au «savoir», *prima facie* il repose presque entièrement sur la nature même du savoir sur laquelle nous en apprenons malheureusement très peu. Afin de comprendre et d'accepter la conclusion très hâtive de Socrate, nous devons examiner l'acrasie lorsqu'il n'est question que de croyances ou jugements normatifs sans allusion à la *phronêsis* ou à l'*epistêmê*. Cette enquête, bien plus intéressante, constitue le second versant de son analyse.

2.2.2 Les croyances et l'incontinence

Peut-on faire *b* plutôt que *a* tout en croyant (par opposition à «sachant») sincèrement qu'*a* est mieux que *b* ? La réponse de Socrate à cette question va dans le même sens qu'auparavant : un homme choisira toujours ce qu'il croit être meilleur et de surcroît, il n'agira jamais de plein gré de manière à se nuire. Dans cette section, nous verrons quelle psychologie soutient cette réponse.

Le but du *Protagoras* est – dans ce second moment — de démontrer que nous agissons toujours en fonction de notre meilleur jugement abstraction faite du savoir. Pour ce faire, Socrate doit débiter son analyse en parlant du lien qui unit le jugement et le vouloir et nécessairement défendre une version forte du principe internaliste. De plus, à l'encontre de l'opinion populaire, il doit défendre une conception intellectualiste de

⁴² D. Davidson, «Comment la faiblesse de la volonté est-elle possible?», p. 37-38.

la motivation et nous démontrer que nos désirs dépendent largement de nos jugements et non l'inverse. En cela, Socrate s'oppose à ce que nous avons qualifié de théorie néo-humienne ; il donne le primat à nos croyances et jugements moraux sur nos désirs. Ce sont les croyances et les jugements qui donnent naissance à des désirs. Cette idée est importante. L'intuition de Socrate me semble être d'une part, que notre agir est nettement plus déterminé par notre pensée que l'on veut parfois le croire et d'autre part, qu'il est nettement plus sous notre contrôle que ne le croit la majorité. C'est fort de ces deux thèses sur la raison pratique que nous comprendrons son rejet de l'acrasie. Grosso modo l'idée est que, puisque nous désirons seulement les choses que nous jugeons ou croyons bonnes et qu'en dernière instance nous agissons toujours selon le principe P2 de Davidson, il n'y a aucun sens à dire qu'un homme est vaincu par ses propres désirs. Dans le cas où un désir moins bon triomphe, c'est parce que l'individu, au moment de l'action, le jugeait préférable.

Reprenons la conversation entre Protagoras et Socrate là où nous l'avions laissée. À la lumière de leur consensus sur la puissance du savoir, nos interlocuteurs se doivent d'expliquer le phénomène que les gens appellent l'«incontinence». Que se passe-t-il réellement si le savoir ou la croyance sont en réalité indétrônables ? Qu'est-ce qui cloche dans l'opinion populaire ? Pourquoi avons-nous l'impression que l'acrasie est fréquente ? Dans le but de répondre à ces questions, Socrate identifie de manière plus précise ce qui est au cœur de la compréhension populaire : «Ils disent que beaucoup de gens connaissant (*gignôskontas*) ce qui est le meilleur, ne veulent pas le faire (*ouk ethelein pratein*), quoique cela soit en leur pouvoir, et font tout autre chose». ⁴³ Cette précision sur la nature du phénomène n'est pas anodine. Le verbe *ethelein* désigne le fait d'«être disposé à» ou bien d'«être favorable à» sans pourtant qu'une délibération soit impliquée ; le verbe ne signale aucun processus décisionnel ou une intervention de la raison. ⁴⁴ Par ailleurs, signalons qu'il n'est pas question d'*epistêmê*, de *sophia* ou de

⁴³ Plat. *Protagoras*, 352d-e.

⁴⁴ Dans le *Parménide* (133b-c) par exemple, L. Brisson traduit le verbe «*etheloi*» par «être prêt».

phronêsis. Dans ce cas-ci, ce qui intéresse Socrate c'est le lien entre le jugement et la motivation indépendamment de la présence du savoir (la vertu) chez l'agent.

L'explication populaire défend en fait une position qui n'est pas du tout internaliste, elle renonce explicitement au lien entre le jugement et le vouloir. Elle affirme que l'agent acratique n'est pas motivé par le savoir ou pour reprendre le vocabulaire de l'article de Davidson, qu'il ne veut pas (*ouk ethelein*) nécessairement agir en fonction des raisons les plus fortes. L'«input» motivationnel de la vertu peut être nul, voire inexistant. C'est cette idée qui tracasse Socrate. Son intérêt ne porte pas tout simplement sur la force du lien entre juger et vouloir, mais plus fondamentalement sur l'existence même de ce lien qui semble être nié par la masse. Ce qui intrigue Socrate c'est la croyance populaire voulant que le jugement sur ce qu'il est bon de faire ne se reflète guère dans la motivation.⁴⁵ En cela, l'analyse socratique se situe sur le même plan que celle de Davidson, elle s'intéresse au jugement comparatif.⁴⁶

À la différence des idées populaires, Socrate croit qu'il existe un lien très fort entre le jugement et l'action tout comme il croit que nos désirs sont largement dépendants de ce que nous croyons ou pensons être bon. C'est bien là ce que ce passage nous apprend :

(T1) Personne, volontairement (*ekôn*), ne tend vers ce qui est mauvais, ni vers ce qu'il pense (*oietai*) être mauvais, et il n'est pas dans la nature de l'homme de vouloir tendre (*ethelein*) vers ce qu'il pense être mauvais, au lieu de tendre vers ce qui est bon; (T2)

⁴⁵ Ce genre de minutie évite de tomber dans les pièges d'une lecture trop simpliste du *Protagoras* ne s'intéressant qu'à la vertu en tant que savoir théorique. Ce détail est noté avec raison par H. Segvic, «No one Errs Willingly», p. 24.

⁴⁶ Dans la littérature secondaire, il est fréquent de différencier la paire «knowledge/acrasia» de «belief/acrasia». Je m'efforce de démontrer que Socrate nie les deux. En parlant de la force du savoir, il nie le premier cas (knowledge/acrasia), puis, en parlant de la structure de la motivation humaine, il nie le second cas (belief/acrasia). Le commentaire à la source de cette distinction semble être celui de Terry Penner, «Plato and Davidson : Parts of the Soul and Weakness of Will», *Canadian Journal of Philosophy*, 16, 1990, p. 35-74. Voir aussi N. Reshotko, *Socratic Virtue*, p. 74-92.

lorsqu'il est contraint de choisir entre deux maux, personne ne choisit le pire, s'il est en son pouvoir de choisir le moindre.⁴⁷

Le cœur de l'intellectualisme socratique se trouve dans cette remarque de Socrate cherchant à réfuter l'opinion populaire. Les quelques précisions sur le verbe «*ethelein*» que nous avons soulevées auparavant aident à circonscrire le sens de ce passage où Socrate parle de la nature humaine (*en anthrôpôu phusei*). Dans la partie de la citation que j'ai indiquée par T1, Socrate endosse une position fortement internaliste, il établit une connexion entre le jugement et le vouloir. À vrai dire, il semble précisément évoquer le P2 de Davidson, mais dans un vocabulaire moins concis : «Si un agent juge qu'il serait meilleur de faire *x* que de faire *y*, alors il veut faire *x* plus qu'il ne veut faire *y*».⁴⁸ Nul ne va tendre vers ce qu'il considère comme mauvais, au contraire, nous sommes favorablement disposés à l'égard des choses que nous jugeons convenables, bonnes ou plaisantes. De même, T2 n'est pas sans rappeler le P1 de Davidson, qui souvenons-nous, affirme que «si un agent veut faire *x* plus qu'il ne veut faire *y* et s'il se croit libre de faire *x* ou *y*, alors il fera intentionnellement *x* s'il fait soit *x* soit *y* intentionnellement».⁴⁹ Dans ce cas-ci, Socrate procède à l'envers et nous dit plutôt que personne ne va choisir ce qu'il juge être le moins bon. En somme, il n'est pas dans la nature humaine, et par extension dans la nature même de la raison pratique, que de choisir ce qui est jugé moins avantageux. Comme l'a dit Segvic : «Socrates believes that taking something to be good and going for it are connected far more tightly than people tend to think».⁵⁰ Nous pouvons dire que les jugements normatifs possèdent une force motivationnelle qui est «overriding».

Il est intéressant de noter que l'interprétation traditionnelle du platonisme offre une lecture de ces lignes qui à première vue peut paraître semblable à la mienne. En effet,

⁴⁷ Plat. *Protagoras*, 358c-d.

⁴⁸ D. Davidson, «Comment la faiblesse de la volonté est-elle possible?», p.39.

⁴⁹ D. Davidson, «Comment la faiblesse de la volonté est-elle possible?», p.39

⁵⁰ H. Segvic, «No one Errs Willingly», p. 28.

la lecture traditionnelle voit dans cet extrait une preuve de l'«eudémonisme» socratique pour reprendre l'expression d'Irwin, c'est-à-dire l'idée que tous nos désirs sont orientés vers le bien.⁵¹ Selon cette lecture, ce passage du *Protagoras* porte sur le contenu des désirs littéralement. Dans cette optique, par nature l'être humain ne peut pas désirer quelque chose tout en sachant que l'objet de ce désir est incompatible avec son bonheur à long terme. Cette idée est reprise par Reshotko lorsqu'elle parle d'une hiérarchie du désir :

For Socrates, all desires for actions and objects operate within the context of a hierarchy of desire, where there is an overall desire for the good that directs our desires for particular things (je souligne).⁵²

Est-ce vraiment ce dont nous parle Socrate ? D'une sorte de hiérarchie du désir ordonnée et structurée ? Je ne crois pas. À l'internalisme du *Protagoras* s'ajoute un «cognitivisme». Loin d'être une thèse sur le contenu des désirs, les assertions de Socrate relatives au bien portent aussi sur la motivation humaine.⁵³ L'idée est fort simple : nous désirons ce que nous jugeons être bon. Pour désigner cette relation priorisant la cognition ou l'évaluation sur le désir, Barney parle de «cognitivisme». Elle résume l'essence de cette thèse de l'intellectualisme socratique ainsi : «Our desires are causally contingent on positive evaluative beliefs about the objectively real, antecedently valuable properties of their objects». ⁵⁴ Dans ces lignes du *Protagoras*, Socrate ne pose d'ailleurs rien de plus qu'un lien entre ce que nous jugeons être bon et ce que nous voulons ou bien désirons. Rien n'indique que le jugement dont il parle est le fruit d'un mûr processus de réflexion ou qu'il implique une perspective à long terme.

⁵¹ Selon Irwin l'analyse de l'acrasie repose sur cette prémisse. T. Irwin, *Plato's Moral Psychology*, p. 78.

⁵² N. Reshotko, *Socratic Virtue*, p. 49.

⁵³ Voir R. Barney, «Plato on the Desire for the Good», p. 73-74: «In fact, it does not seem to me an attempt to analyze desire itself at all. Rather, it is a simple causal claim about the mechanics of human motivation, to the effect that we cannot desire something without first finding it good».

⁵⁴ *Ibid.* «Plato on the Desire for the Good», p. 79.

Il n'est aucunement question des critères par lesquels nous déterminons ce qui est bon et encore moins d'une hiérarchie du désir. Qui plus est, notons que peu après le passage susmentionné, Socrate précise sa pensée en disant que «ce qu'on juge mauvais, personne, avons-nous dit, ne le recherche ni ne l'accepte de son plein gré». ⁵⁵

Lorsque l'on combine l'internalisme de Socrate à son cognitivisme, nous comprenons pourquoi il insiste tant sur la connaissance et le savoir. C'est en ayant à l'esprit une psychologie où notre pensée – le cognitif – informe constamment notre volonté et nos désirs – le conatif –. Sa capacité à expliquer l'action est patente. ⁵⁶ Si nous demandons à un homme d'expliquer pourquoi il vole par exemple, il évoquera sans doute ses difficultés financières. En ce sens, les actions incarnent les croyances, elles reflètent les jugements. ⁵⁷ Ce cognitivisme soutient ou du moins est implicite à l'entreprise élenctique des dialogues de jeunesse. Comme nous le révèle l'*Apologie* et l'*Euthydème* par exemple, Socrate tente de modifier les comportements et les désirs des gens en modifiant leurs croyances. Le souci de l'âme socratique qui cherche à nous détourner de l'amour des richesses et des honneurs au profit de la vérité et de la pensée (*phronêsis*) commence en faisant *tabula rasa* de nos croyances (*Apologie*, 29d-e). L'*Euthydème* cristallise encore plus fortement cette facette de l'intellectualisme socratique lors de la discussion entre le jeune Clinias, Socrate et les sophistes Euthydème et Dionysodore. Dans ce dialogue, Socrate exhorte les jeunes à aimer le savoir et à se soucier de la vertu en réduisant à néant leurs croyances relatives à la beauté, la noblesse et la puissance (279a-b). Il démontre que tous ces biens sont en fait subordonnés à un bien plus grand et fondamental, le savoir, qui lui seul peut diriger

⁵⁵ Plat. *Protagoras*, 358e.

⁵⁶ Voir T. Irwin, *Plato's Moral Psychology*, p. 80.

⁵⁷ C'est là une répétition du principe internaliste comme le note H. Segvic, «No one Errs Willingly», p. 28-29 : «Our actions embody our evaluative beliefs, and they embody them in a very strong sense. Evaluative beliefs in particular involve practical commitment».

correctement l'action. Encore une fois, le premier pas vers une vie vertueuse est «épistémologique», il a trait à nos croyances.

Est-ce dire que le conflit psychique est impossible ou bien que nous n'entretenons jamais des désirs conflictuels ? Pas du tout. Un individu valorisant la santé et le sport peut très bien, par moment, désirer fumer une cigarette pour relâcher la pression. Le principe internaliste affirme tout au plus que nos désirs conflictuels doivent reposer sur des jugements conflictuels.⁵⁸ Un sujet peut d'ailleurs être l'hôte de différents systèmes de valeurs et, selon le contexte, juger de manière diamétralement opposée une situation pourtant identique. Nous pouvons penser à la manière dont la présence de notre famille ou de nos amis influence notre pensée. Le même dilemme éthique entraîne fréquemment des réponses différentes selon le contexte sans que nous puissions parler de dissonance cognitive. Après tout, le fait d'atteindre un degré relatif de cohérence au sein de notre réseau de croyances tout comme de nos valeurs est un exercice ardu. Ce n'est qu'une fois confronté et questionné qu'un individu réalise parfois que ces croyances et/ou valeurs sont mutuellement incompatibles. Qui n'a pas déjà entendu une personne défendre une position relativiste et dire que les opinions et préférences de tout un chacun se valent, pour ensuite entendre cette même personne critiquer les idées du gouvernement élu démocratiquement. De même, un individu peut valoriser le respect d'autrui, l'honnêteté et la dignité tout en prenant un plaisir fou à regarder un sport vicieux. Pour préserver un semblant de cohérence, l'agent va d'ailleurs souvent évoquer le fait que c'est un autre monde, une autre réalité, que c'est un sport, et cetera ; nous avons véritablement affaire à un homme qui a plusieurs systèmes de pensées. Nous le voyons, l'intellectualisme socratique n'implique aucunement que le conflit psychique soit inexistant, voire impossible. Un individu a seulement besoin d'être l'hôte de croyances conflictuelles. De surcroît, même en supposant que la vie d'un individu est régie par un désir particulier comme le veut la lecture traditionnelle – un

⁵⁸ Comme le note R. Barney, «Plato on the Desire for the Good», p. 87: «Nothing in the Desire thesis precludes conflicting desires; it only insists that they must be based on conflicting evaluative belief».

«métadésir» pouvons-nous dire – rien n’empêche qu’une pléthore de désirs secondaires incompatibles avec celui-ci existe. La position fortement internaliste de Socrate exige tout simplement que le désir primaire surpasse les désirs secondaires sur le plan motivationnel.⁵⁹

2.2.3 Le fonctionnement des *epithumiai* et des *pathê*

Avec l’image de l’intellectualisme socratique que nous avons esquissée ci-haut, nous pouvons maintenant expliquer la conclusion de Socrate par rapport à l’acrasie. Qu’arrive-t-il quand nous avons l’impression d’«être vaincus par soi-même» ? En guise de réponse partielle, j’ai rapidement dit que dans la plupart des cas, l’incontinent agit selon ce qu’il juge le meilleur au moment de l’action. L’individu n’est pas dominé par la fougue, le plaisir ou la peur, il choisit d’agir et ce qu’il choisit, il le juge meilleur. Cette réponse doit être complétée et c’est pourquoi il importe à présent de préciser ce qu’il advient des appétits (*epithumiai*) et des passions (*pathê*) au sein de ce portrait très intellectualiste. Comment, dans le cadre d’une position fortement internaliste et de cette conception intellectualiste de la motivation, ménager un espace théorique pour ces aspects habituellement considérés «irrationnels» ? Si nous agissons toujours en fonction de notre meilleur jugement, quel est le rôle des passions et des appétits ? Motivent-ils l’action par eux-mêmes ? Si la réponse est non, en quoi et comment influencent-ils notre agir ? Dans ce qui suit, nous verrons quelle est la réponse des commentateurs à cette question, ce qui complétera par le fait même l’explication socratique de l’incontinence.⁶⁰

⁵⁹ Voir R. Barney, «Plato on the desire for the Good», p. 87. Cette possibilité n’est pas sans rappeler l’homme continent selon Aristote : «Le continent (*enkrates*) n’est pas homme à s’écarter de la raison pour faire quoi que ce soit sous la pression des plaisirs corporels, exactement comme le tempérant (*sophrôn*). Néanmoins, le premier nourrit des appétits mauvais, alors que ce n’est pas le cas du second, et ce dernier est parfaitement incapable d’un plaisir qui s’écarte de la raison, tandis que le premier en est capable, mais en mesure de ne pas se laisser guider par lui» (Aristote. *Éthique à Nicomaque*, 1151b34-1152a).

⁶⁰ Cette manière de formuler le problème est partagée par T. Brickhouse et N. Smith, *Socratic Moral Psychology*, p. 61-62.

Dans le *Protagoras*, lorsqu'il explique ce qu'est réellement l'incontinence, Socrate insiste sur le pouvoir des apparences et des illusions (356d, *tou phainomenou dunamis / phantasma*). L'idée est que l'humain étant ce qu'il est, à son premier regard sur une situation ne succède pas toujours un regard posé et réfléchi. La proximité d'un plaisir ou d'une souffrance biaise parfois notre jugement habituel. Nous pouvons penser à l'attrait du chocolat pour un diabétique ou pour quelqu'un au régime. Ces gens finissent souvent par dire qu'il est important de se gâter, de progresser tranquillement et que le chocolat a de nombreux bienfaits. C'est de la rationalisation *ad hoc* : l'agent modifie ou altère les critères sur lesquels son jugement est normalement basé afin de justifier l'assouvissement d'un désir. Autrement dit, il parvient à formuler un jugement favorable en dépit de son jugement habituellement défavorable. Nous pouvons dire que spontanément, 1) l'agent juge que le chocolat bon ; 2) cette évaluation positive donne naissance à un désir, celui de manger ; 3) l'agent se souvient qu'il est diabétique et juge donc que tout bien considéré ce désir est irrationnel ; 4) la paire que forment 1) et 2) mine le jugement tout bien considéré.

Pour formuler le tout différemment, la proximité du chocolat influence notre «cadrage» de la situation. L'attrait du plaisir vient bouleverser notre discernement ; il modifie nos croyances quotidiennes quant à la pertinence de telle ou telle chose dans nos jugements. Ce phénomène est connu sous le nom d'«hyperbolic discounting» en économie, il consiste à surévaluer un bien lorsqu'il est à notre portée immédiate. Ainsi, nous aurons tendance à choisir de gagner 100\$ aujourd'hui plutôt que d'attendre demain pour gagner 110\$. Ce choix devient intéressant lorsque nous constatons que dans une situation identique à des dates ultérieures, comme dans trois semaines, les gens choisissent tous d'attendre une journée de plus pour obtenir 110\$. Dans le cas présent par exemple, c'est la sensation très éphémère du sucré sur notre langue qui est jugée plus importante que le maintien d'un poids santé convenable. L'agent ne juge pas pertinent de réinscrire ses décisions et actions dans une perspective à long terme ; un hédonisme très ponctuel remplace son ascétisme habituel. Le *Phédon*, dialogue dont

j'ai très peu parlé, se marie très bien à cette compréhension du fonctionnement des *pathê*. Le plus grand de tous les maux selon Socrate est que l'âme est «conduite à tenir l'affection la plus intense pour ce qui possède le plus d'évidence et de réalité véritable, alors qu'il n'en est rien». ⁶¹ En somme, l'acrasie est en dernière analyse une oscillation ou bien une vacillation du jugement. C'est le fait pour un individu de voir son jugement usuel être dépassé ou effacé par un jugement incomplet. ⁶² Il n'est pas question d'être vaincu par soi-même, par les plaisirs ou bien de faire quelque chose que nous jugeons mauvais. Un bel exemple de ce genre d'acrasie est offert par Alcibiade dans le *Banquet* (216a-c). Cet adonis dont la réputation n'est plus à faire arrive sans invitation chez le tragédien Agathon et qui plus est, il a à ses côtés plusieurs hommes tout aussi enivrés et bruyants que lui ce qui cause un énorme vacarme. ⁶³ Or, ce moment du *Banquet* est intéressant car Alcibiade raconte comment il lui arrive souvent d'être la proie de conflits psychiques et de faire ce qu'il sait être le moins bon par après. Le combat qui trouble son âme oppose son amour des honneurs à son amour de la sagesse et par extension l'éducation traditionnelle qu'il a reçue tout au long de sa jeunesse à celle qu'il reçoit auprès de Socrate. De son propre aveu, bien que les discours de Socrate le séduisent comme l'*aulôs* de Marsyas et qu'ils instillent en lui un souci pour son âme, il n'en demeure pas moins que dès qu'il quitte Socrate, Alcibiade «cède à l'attrait des honneurs que confère le grand nombre». ⁶⁴ Sans la présence de son mentor auprès de lui, l'adonis retombe inmanquablement dans ses vieilles habitudes d'aristocrate qui cherche à être aimé du peuple et qui carbure à la gloire. On voit qu'à la base il s'agit

⁶¹ Plat. *Phédon*, 83c ; trad. Brisson.

⁶² La lecture de Segvic est similaire aux lectures dont je parlerai sous peu. H. Segvic, «No one Errs Willingly», p. 32: «When an agent acts on a desire, he acts in accordance with the value judgement involved in the desire; this judgement is the one that motivates the action». Voir aussi p. 36: «Wrongdoing is an improper functioning of reason. When passions leads us astray, what leads us astray is the incorrect valuation that our reason has adopted».

⁶³ Évidemment, cette apparition soudaine est pour le moins intrigante étant donné l'importance de ce personnage dans l'histoire d'Athènes. L'article le plus célèbre à ce sujet est celui de Martha C. Nussbaum, «The Speech of Alcibiades : A Reading of Plato's Symposium», *Philosophy and Literature*, 3, 1979, p. 131-172.

⁶⁴ Plat. *Le Banquet*, 216b.

d'un problème de «cadrage» ou d'«hyperbolic discounting» dont le remède est Socrate ; le jugement d'Alcibiade est tout simplement biaisé par la proximité des honneurs, il n'est pas stable et constant.

Ce portrait de l'incontinence et du fonctionnement des désirs irrationnels est commun à la plupart des commentateurs. Quelques divergences sont observables ci et là, mais l'idée de fond demeure identique. Devereux, par exemple, explique le rôle des *epithumiai* et *pathê* ainsi :

The desire for some immediate pleasure cannot directly influence our choice – it cannot bypass our faculty of judgment and cause us to choose *y* while believing that *x* is what we ought to do. When we perceive something pleasant near at hand, our desire is aroused and begins to undermine our better judgment; desire only gets its way by first getting us to judge that the immediate pleasure is why we ought to choose *y*.⁶⁵

La dernière phrase est capitale. Le désir n'influence pas directement notre comportement, il doit auparavant altérer le jugement. La littérature secondaire parle parfois d'un rôle «informationnel» et parfois d'un rôle «causal» afin d'expliquer l'effet des désirs sur notre motivation. Malgré l'intention explicite des auteurs de se distinguer les uns des autres, nous pouvons regarder brièvement en quoi consistent ces positions pour, par la suite, noter leur similarité. Que signifie «informationnel»? Cette position est celle de Reshotko. Selon elle, lorsque Socrate parle d'*epithumiai* et de *pathê*, il a en tête quelque chose de semblable à des impressions sensorielles. Par voie de conséquence, ce ne sont à strictement parler que des données aidant à former des jugements, mais ne jouant rien de plus qu'un rôle instrumental ou informationnel. Le sucré ou le salé que détecte ma langue ne motive ou suscite ni action ni jugement en lui-même, la raison doit «utiliser» l'information que ma langue transmet. En somme, «informationnel» est un terme qui représente un «input» motivationnel nul :

⁶⁵ D. Devereux, «Socrates' Kantian Conception of Virtue», p. 394-395.

In my view, an appetite never plays a role that is more instrumental than any other piece of information that the intellect has used in order to determine what is best to do as motivated by the desire for the good. I hold that appetites are like sense impressions: they are phenomena that help us form judgments.⁶⁶

C'est à cette interprétation que s'opposent Brickhouse et Smith lorsqu'ils évoquent un rôle «causal». À leur avis, Reshotko omet la caractéristique fondamentale des *epithumiai*, c'est-à-dire d'être des envies spontanées (*drive/urge*). Ils sont plus que des données que l'agent rationnel utilise en toute quiétude. Prenant l'exemple de la colère, l'interprétation «causale» cherche plutôt à démontrer que l'ire d'une personne a un impact direct et puissant sur ce qu'elle pense.⁶⁷ À l'appui de cette hypothèse, Brickhouse et Smith évoquent l'*Apologie de Socrate*. Ils reprennent à leur compte les épisodes où Socrate fait usage de la méthode élenctique auprès des soi-disant experts d'Athènes, c'est-à-dire le politicien, le poète et l'artisan. Les auteurs notent que l'élenchos socratique suscite chez ses interlocuteurs un sentiment de honte provoquant une colère substantielle. Cette colère, quant à elle, éveille un désir irrationnel comme la soif de vengeance ; ce désir est irrationnel en ceci que l'individu sait pertinemment que la démonstration de son ignorance par Socrate était exacte. Il n'a aucune raison d'être choqué puisque c'était en quelque sorte pour son propre bien. Tout au long du procès de Socrate, nous pouvons voir comment la cité d'Athènes est elle-même irrationnelle : le jury est tout simplement sourd à l'argumentaire socratique. Les citoyens d'Athènes constatent l'apport positif que Socrate a eu sur les champs de bataille ainsi que son respect des coutumes religieuses en vigueur, mais ils décident néanmoins de libérer leur rancœur sur lui. Dans les deux cas, selon Brickhouse et Smith, les actes de la cité et de l'homme réfuté reposent sur leur colère : ils croient que

⁶⁶ N. Reshotko, *Socratic Virtue*, p. 86.

⁶⁷ T. Brickhouse et N. Smith, *Socratic Moral Psychology*, p. 57: «Anger seems to have effects on what the angry person believes».

Socrate doit être châtié. Cette colère, rappelons-nous, a un rôle causal en ceci qu'elle a un effet sur les croyances des Athéniens :

Socrates sees nonrational desire operating in a different way. Instead of inclining us directly to act, it inclines us to believe that what it is attracted to is a good, and if sufficiently strong it causes us to believe that what it is attracted to is good by preventing us from seeing or being persuaded by any reasons for thinking it is not good.⁶⁸

Pour mieux comprendre la nuance entre ces interprétations, il est d'intérêt de préciser un élément de l'interprétation de Reshotko. Selon elle, les appétits nous aident à former des jugements, «but they do not interact with judgments that have already been formed».⁶⁹ Au contraire, selon Brickhouse et Smith ainsi que Devereux, ils interagissent avec nos jugements antérieurs et ils peuvent même les miner ou dévaloriser comme nous l'avons vu. Nonobstant les quelques divergences, au cœur de ces trois positions se trouve la même idée de fond : un changement dans les croyances de l'agent influence directement son comportement. Tous ces interprètes sont ainsi fidèles à une certaine lecture de l'intellectualisme socratique.

Ce bref développement nous permet de comprendre pourquoi Socrate se refuse à reconnaître l'existence de l'acrasie. À ce sujet, il y a deux points qui méritent d'être soulevés. D'une part, l'intellectualisme socratique rejette l'image du conflit psychique comme étant un combat entre deux forces étrangères. À cette idée Socrate oppose un modèle où l'homme est nettement plus en contrôle de ses actions, désirs et croyances que ne le veut le commun des mortels. Il ne succombe pas à ses démons intérieurs aussi souvent qu'on le dit ; le conflit psychique oppose plutôt un jugement à un jugement et non un savoir ou bien une croyance à un désir indépendant de la raison. En fait, nous pouvons dire que c'est à la compréhension de la psychologie humaine par l'opinion populaire que Socrate s'attaque. L'homme a semble-t-il un contrôle considérable sur

⁶⁸ T. Brickhouse et N. Smith, «Socrates on Akrasia », p. 17, je souligne.

⁶⁹ N. Reshotko, *Socratic Virtue*, p. 86.

les aspects irrationnels de sa vie psychique comme la colère, la jalousie et l'érôs. En fait, l'intellectualisme socratique est d'un optimisme presque désarmant quant aux *epithumiai* et *pathê*. Il ne faut d'ailleurs pas oublier que l'acrasie est un phénomène somme toute rare, et ce même dans sa variante socratique qui en fait une oscillation du jugement. Loin de toujours biaiser notre jugement malgré nous, dans la majorité des cas les appétits et passions sont sous notre tutelle. En réalité, c'est très souvent l'homme qui par manque de retenue, laisse la colère ou la jalousie biaiser son jugement et donc dérégler son agir.⁷⁰

D'autre part, on voit que Socrate est en désaccord avec la solution de Davidson. Comme nous l'avons vu, ce n'est pas en ceci qu'il croit que nous agissons toujours de façon optimale, idéale ou raisonnable, loin de là. C'est que, contrairement à Davidson, il défend une version forte de l'internalisme où il est impossible qu'un jugement tout bien considéré puisse ne pas motiver «de manière symétrique» l'agent. La force d'un jugement se reflète toujours dans le vouloir, elle a pour corollaire une forte volonté, c'est pourquoi je parle de symétrie. En ce sens, il n'y a pas de distinctions conceptuelles entre un jugement *prima facie* et un jugement catégorique. Un agent qui juge sincèrement qu'une action est tout bien considéré la meilleure à faire sera nécessairement motivé à accomplir cette action plus que toute autre. Socrate dirons-nous, défend un modèle déductif du raisonnement pratique contrairement à Davidson. Rappelons-nous l'exemple du syllogisme d'Aristote : [P1 : Tout homme tire avantage des aliments secs / P2 : Je suis un homme / P3 : Ceci est un aliment sec / Conclusion : Je ne mange pas d'aliment sec]. Le cas présent est en quelque sorte une impossibilité conceptuelle ; l'intellectualisme socratique va insister sur le fait que l'agent ne croit pas réellement que les aliments secs sont avantageux pour lui à défaut de quoi, il en

⁷⁰ Il est possible, voire nécessaire, de ménager un espace conceptuel pour les actions involontaires ou non intentionnelles comme les actes compulsifs et les réflexes au sein de l'intellectualisme socratique. Le point de Socrate est surtout que le nombre de ces actions est très restreint contrairement à ce que défend la masse.

mangerait. Pour reprendre la terminologie de Davidson, nous cédon toujours à nos «raisons d'agir» les plus fortes, ce sont elles qui causent l'action.

2.3 Un savoir-faire pour savoir vivre : la vertu socratique

Dans le *Protagoras*, Socrate conclut son enquête en affirmant que l'acrasie est en réalité ignorance (*amathia*), manque de science (*endeiai epistêmê*) ou une action dépourvue de science (357c-d, *ê praxis aneu epistêmê*). L'individu acratique n'est pas vaincu par les *pathê* et les *epithumiai*, il commet une erreur de jugement. Nous pouvons signaler au passage que dans le *Gorgias*, le ton est aussi très socratique : l'état insatiable et intempérant (*aplêstia, akolaston*) de la partie de l'âme où résident les passions (*epithumiai*) résulte de croyances instables et de l'oubli (493b-c, *apistian te kai lêthên*). Cette tournure très épistémologique est trompeuse, car elle suggère que la simple connaissance théorique suffit à protéger l'homme de ses démons.⁷¹ Ce n'est pas tout à fait exact. Dans ce qui suit, je traiterai de la vertu socratique et j'expliquerai en quoi elle est plus qu'un savoir théorique. Par la suite, je parlerai succinctement de la nouvelle théorie du désir introduite par la *République* et aussi, de la nouvelle théorisation de la vertu qui en découle.

Nous avons vu que Socrate accorde un rôle fondamental au savoir. Dans le *Protagoras*, un peu ironiquement, il suggère aux hédonistes de développer un art de la mesure (*metrêtike technê*), une technique permettant à l'homme de peser avec justesse la somme de plaisir et de douleur en toute circonstance (356d-e). L'art de la mesure a essentiellement pour rôle de restreindre la puissance des apparences et d'assurer une perception adéquate des pour et des contre d'une situation. Par-delà le ton moqueur de Socrate, l'idée se trouvant en filigrane de cet art de la mesure est importante : il s'agit d'assurer à l'agent un rapport stable et constant avec la réalité. Avec raison, on peut

⁷¹ La lecture traditionnelle de l'intellectualisme socratique épouse cette idée dans la mesure où elle nie qu'il existe des désirs irrationnels. D'ailleurs, Price présente l'acrasie comme une erreur cognitive dont le remède est l'art de la mesure. Voir A. Price, *Mental Conflict*, p. 21.

s'interroger sur le type de savoir dont parle Socrate, quel est son objet ? Quel savoir permettra à l'individu de saisir adéquatement le monde ambiant ? Les dialogues de jeunesse n'offrent aucune réponse claire à cette question. L'*Euthydème* nous parle bien d'un art suprême (291b-292c, *technê basilikê*), d'un savoir qui permet nécessairement d'agir avec rectitude et de réussir (*ananke orthôs prattein kai tunkhanei*) sans toutefois préciser le contenu dudit savoir (280a). Le *Charmide* parle d'une science unique se rapportant au bien et au mal (174b-c). Dans ce dialogue, le but de Socrate est encore une fois de déterminer quel savoir doit diriger la vie de l'homme et c'est à cette science qu'il parvient. Notons que le tout s'inscrit dans le contexte plus large d'une recherche sur la sagesse (*sôphrosunê*).⁷² À défaut de pouvoir en dire plus sur l'objet ou le contenu de ce savoir, nous pouvons cependant expliquer l'insistance de Socrate sur l'*epistêmê*. Nos actions, désirs et volitions incarnent nos croyances comme nous l'avons vu. Dans cette optique, un jugement se basant sur la connaissance du bien et du mal ne peut qu'aboutir en une action ou un désir vertueux.

Évidemment, le savoir auquel Socrate fait allusion doit comporter d'autres facettes, car rien n'empêche qu'il soit délogé par la colère ou bien que la proximité d'un plaisir ne vienne dérégler ou biaiser le jugement «prudent», celui se basant sur la *phronêsis*. L'être vertueux que décrit Socrate n'est d'ailleurs pas un automate dépourvu de passions ou d'émotions. Le *Protagoras* est clair à ce sujet, la vertu est garante de sérénité et de quiétude d'esprit et non d'apathie (356e). Qui plus est, la définition du courage que propose Socrate pointe dans cette direction : le brave, tout comme dans la *République* (429c-430c), est celui qui n'a pas de craintes honteuses (*aiskhrous phobous*) et non celui qui ne craint rien, le brave sait ce qui est réellement à redouter (360a). Ces quelques remarques laissent croire que le savoir moral dont Socrate vante les mérites est un savoir engendrant des attitudes conatives, des désirs et des émotions

⁷² Comme le signale L-A. Dorion dans l'introduction à sa traduction du *Charmide*, la *sôphrosunê* est synonyme de *sophia* dans le *Charmide* et c'est pourquoi il traduit le terme par sagesse. Ce n'est qu'avec le *Gorgias* puis avec la *République* que la *sôphrosunê* prend un sens plus proche de la modération.

spécifiques ; c'est un savoir modelant considérablement le caractère de l'agent.⁷³ Être vertueux c'est entretenir un rapport au monde unique, c'est adopter une attitude qui reflète une âme régie par un principe organisateur robuste et cohérent ; c'est, dans les limites de la connaissance humaine, agir continuellement en fonction de ce qui est bien. C'est sous cet angle qu'il faut comprendre le souci socratique d'instiller à ses concitoyens des désirs particuliers que nous retrouvons dans l'*Apologie* et l'*Euthydème*. L'être vertueux que nous décrivons ici peut laisser libre cours à sa peur, sa colère ainsi qu'à son amour sans verser dans le vice ; il a en quelque sorte appris à craindre, à aimer et à s'enrager. Dans le quotidien, cette idée d'une formation de nos désirs et émotions se retrouve en amont des reproches qu'un parent adresse à un enfant. Par exemple, lorsque l'on reproche à un enfant de ressentir telle émotion sans raison ou bien d'être en colère pour des frivolités. L'enfant apprend en réalité à répondre «correctement» à son environnement, c'est-à-dire à éprouver tel sentiment devant telle situation, telle émotion devant tel événement ou bien tel désir devant telle chose. Bien sûr, dans le cas présent, ce qui fait office de norme ou d'idéal est subjectif, limité par le contexte social. Or, pour Socrate cet idéal est sans aucun doute objectif, il correspond à la vie philosophique.

2.3.1 Le désir et la vertu dans la *République*

Ayant en main une image plus claire de l'intellectualisme socratique, nous pouvons désormais regarder à nouveau la *République* de Platon. Dans le cadre de mon introduction, nous avons vu très rapidement en quoi consiste la psychologie tripartite du livre IV. Pour l'essentiel, l'âme y est divisée en trois parties ayant chacune un objet fétiche : l'*epithumêtikon* est amoureux de l'argent, le *thumoeides* des honneurs et le *logistikon* de la connaissance et de la vérité. De même, nous avons vu que selon l'interprétation classique, le caractère inédit ou innovateur de cette psychologie réside

⁷³ Je partage ici l'avis de H. Segvic, «No one Errs Willingly», p. 39.

dans la reconnaissance de désirs indépendants du bien. J'ai cité ce passage si souvent utilisé à l'appui :

Qu'on ne vienne pas, poursuivis-je, nous troubler à l'improviste en disant que personne ne désire la boisson, mais la bonne boisson, ni la nourriture, mais la bonne nourriture, car tous les hommes désirent les bonnes choses.⁷⁴

Un peu ironiquement, j'ai noté que c'est par cette réplique très subtile et courte que Platon commet soi-disant un parricide. Dans cette optique, en introduisant les parties appelées l'*epithumêtikon* et le *thumoeides*, Platon reconnaît que nous pouvons désirer des objets ou des choses que nous savons pertinemment être mauvais pour nous, des choses qui ne sont pas favorables à notre bonheur.⁷⁵ Or, le portrait de l'intellectualisme socratique que j'ai dressé nous permet de rejeter définitivement cette interprétation, par ailleurs quelque peu étrange. Nous avons vu que le rationalisme de Socrate n'implique guère que le conflit psychique est inexistant, et encore moins qu'un individu désire exclusivement des choses qui lui sont favorables à court ou long terme.⁷⁶ La seule chose que l'intellectualisme affirme est que l'on désire quelque chose, car nous jugeons cette chose bonne sous tel ou tel angle.⁷⁷

Le changement majeur qui s'opère a trait non pas à l'objet ou au contenu des désirs des principes appétitifs et impétueux, mais plutôt à leur fonctionnement. Le passage clé

⁷⁴ Plat. *République*, 438a.

⁷⁵ A. Price, *Mental Conflict*, p. 51: «What differentiates Socrates' position [from Plato's] is that he aimed all desires not just at the good taken indefinitely, but at long-term happiness as conceived rationally by the agent».

⁷⁶ L'erreur commise par la lecture traditionnelle est de mal distinguer entre le débat rationnel/irrationnel et rationnel/non rationnel. L'introduction des parties *alogistikon* (non rationnelles) n'a aucune incidence sur l'existence des désirs irrationnels, soit ceux s'opposant à notre jugement tout bien considéré. Voir aussi T. Irwin, *Plato's Moral Theory*, p. 192: «Plato's division (c.-à-d. la tripartition) concerns desires, and especially Socrates' claim that all desires are for the over-all good. Plato recognizes desires which are, and desires which are not, rational and good-dependent in the Socratic way» (je souligne).

⁷⁷ Sur ce point je ne peux que répéter une fois de plus le verdict de D. Devereux, «Socrates' Kantian Conception of Virtue», p. 387: «The denial of irrational desires, seems a simple, straightforward error - the kind of error one would hardly expect from an interesting thinker like Socrates».

n'est pas celui susmentionné, c'est bien plus aux lignes 439d-e et 441c lorsque Platon qualifie ces principes d'*alogistikon* — dépourvu de raison — que se trouve la nouveauté ; idée répétée au livre X aux lignes 602e-604d.⁷⁸ Ce sont des principes qui motivent l'action sans qu'un jugement ou bien qu'une croyance interviennent. L'*epithumêtikon* et le *thumoeides* suscitent des désirs indépendants de toute évaluation positive ; ils outrepassent l'avis de la raison et c'est précisément en vertu de cela que leur motivation est dite irrationnelle. D'ailleurs, au livre IV nous apprenons que l'*epithumêtikon* est associé à la maladie, la nourriture, le sexe et la soif, des affections plus brutes causées par l'incarnation de l'âme (436a-b ; 437d ; 439c). Évidemment, le principe internaliste est écarté ici et c'est pourquoi Platon réhabilite l'acrasie en affirmant qu'une vérité profonde sur l'âme humaine est exprimée par le dicton «être plus fort que soi-même» (430e-431a).⁷⁹ Il arrive très souvent qu'un individu soit tiraillé par deux désirs conflictuels et qu'il doive résister à l'un d'eux sous peine d'agir vicieusement.

Cette nouvelle vision du désir a des conséquences importantes sur la théorisation de la vertu qui se trouve dans la *République*. Elle oblige Platon à se concentrer sur le «dressage» de ces principes dont l'agir est initialement sourd aux directives du *logistikon*. Dans cette optique, dans la *République*, la vertu maîtresse est la justice. Le savoir socratique que nous pouvons rapprocher de la *sophia* (sagesse) décrite au livre IV est relégué au second rang. En effet, lorsque Platon introduit la liste des vertus cardinales au livre IV, soit la sagesse (*sophia*), la modération (*sôphrosunê*), le courage (*andreia*) et la justice (*dikaïosunê*), il insiste sur le fait que c'est la justice «qui procure

⁷⁸Plusieurs commentateurs se sont efforcés de discerner adéquatement la distinction entre rationnel et non rationnel. Outre H. Lorenz que j'ai déjà mentionné, voir Todd Ganson, «The Rational Non-Rational Distinction in Plato's *Republic*», *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 36, 2009, p. 179-198; Jessica Moss, «Appearances and Calculations: Plato's Division of the Soul», *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 34, 2008, p. 35-68 et Hendrik Lorenz, «Desire and Reason in Plato's *Republic*», *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 27, 2004, p. 83-116.

⁷⁹ Notons que le phénomène de l'acrasie dont nous parle la *République* n'est pas tout à fait aussi circonscrit que celui se trouvant dans le *Protagoras*. La différence dans le traitement s'explique sans doute par le contexte. Dans la *République*, Platon reprend l'intuition populaire afin d'établir le parallèle structurel entre la cité et l'âme plus facilement.

à toutes les autres le pouvoir qui les fait advenir et, une fois advenues, qui leur procure la force de se maintenir aussi longtemps qu'elle subsiste au sein de la cité». ⁸⁰ Cela dit, la *sophia* est très semblable à l'*epistêmê* des dialogues socratiques ; il est question d'un savoir pratique, de sagesse et de prudence dans les délibérations, d'une aptitude à délibérer en prenant compte de l'ensemble de la cité (428d). Cette expertise «pratique» demande une connaissance théorique, à savoir, celle de ce qui est le bien de chacune des parties (442c). C'est ce même mélange de théorique et de pratique qui caractérise le savoir de l'*Euthydème* et du *Protagoras*. Or, en rejetant la conception rationaliste de la motivation Platon se doit de préconiser la justice à défaut de quoi, la *sophia* ne pourra tout simplement jamais être mise en activité. La justice est cet état ou cette condition permettant à l'individu de développer ou d'acquérir les autres vertus. Platon parle parfois de la justice comme du fait, pour chacune des parties de l'âme et de la cité, de s'occuper de sa propre affaire (433e). Il faut se rappeler qu'au livre III, Socrate, établit un principe de différenciation (369e-370c). Ce principe stipule que chaque être humain a une nature propre et que nous sommes destinés à exceller dans un domaine particulier. Par extension, ce principe s'applique également aux parties de l'âme et aux groupes composant la société ; il nourrit la définition de la justice platonicienne. Être juste, c'est s'assurer que l'*epithumêtikon*, le *thumoeides* ainsi que le *logistikon* s'adonnent à leurs tâches respectives. Le respect des limites et fonctions imposées par la nature à chaque principe permet de développer un état harmonieux, une certaine structure interne : l'homme juste «lie ensemble tous ces principes de manière à devenir, lui qui a une constitution plurielle, un être entièrement unifié, modéré et en harmonie». ⁸¹ La justice symbolise un état de cohérence psychique qui permet à un individu d'agir selon le *logistikon*, ou, dirons-nous, de vivre en accord avec le principe internaliste.

Par-delà ces remarques générales, il est difficile dans les limites de la *République* de bien comprendre l'ampleur des implications de cette motivation irrationnelle, mais ce

⁸⁰ Plat. *République*, 433b-c.

⁸¹ Plat. *La République*. 443d.

tournant annonce une interrogation se prolongeant dans le *Théétète*, le *Philèbe* et le *Timée*. Il s'agit, pour Platon, de comprendre comment l'*epithumêtikon* peut par lui-même motiver un agent à agir. Pour le formuler autrement, dans la mesure où il est incapable de former des croyances (*doxa*), dépourvu de pensée (*nous*) et incapable de raisonnement (*logismos*), comment ce principe irrationnel peut-il être la source d'une action ?⁸² De plus, il importe de déterminer comment la raison peut communiquer avec les autres parties de l'âme si elles ne partagent pas un langage commun, une *koinê*.⁸³ C'est l'existence même de la justice qui est ici en jeu. Cependant, c'est là un thème sur lequel il n'est pas nécessaire de se pencher mais qui mérite d'être mentionné. Dans le cadre de mon travail, c'est l'introduction d'un nouveau type de désir ainsi que les conséquences qu'elle a sur la théorisation de la vertu qui est pertinente. D'une certaine manière, Platon accepte finalement l'opinion populaire que nous retrouvons dans le *Protagoras* selon laquelle l'âme humaine est parfois le lieu d'un combat entre des forces étrangères. Cette fois-ci, la raison n'est pas opposée à elle-même, elle est opposée à des principes pour qui le jugement sur ce qu'il est bon de faire n'a aucune importance. Le fait de reconnaître que l'action n'est pas toujours guidée par le jugement oblige Platon à donner préséance à la justice sur la *sophia*, dans la mesure où celle-ci permet à la raison de se faire entendre.

⁸² Plat. *Timée*, 77b. Remarquons que le *Timée* constitue un changement doctrinal de la part de Platon. Dans la *République*, l'*epithumêtikon* a des croyances comme le signale le livre X (603a) où la partie de l'âme portant jugement avec mesure (*to para ta metra doxazon*) s'oppose à ce qui juge sans mesure. Ce détail est noté par T. Ganson, «The Rational Non-Rational Distinction in Plato's *Republic*», p. 190 no 29. Dans le *Théétète* (184a-187) Platon distingue soigneusement la capacité de former des croyances de la perception sensorielle, l'une n'impliquant pas l'autre ; de même, dans le *Philèbe* (32b-36c), la discussion sur le plaisir et la formation de désir ne fait pas appel à des capacités rationnelles comme la croyance où le raisonnement moyen-fin.

⁸³ La première partie du livre de H. Lorenz est consacrée à ce problème. Voir en particulier l'introduction (p. 1-6) ainsi que les chapitres 6 et 7 (p. 74-110). Sans entrer dans les détails outre mesure, signalons toutefois que son livre insiste sur la notion de *phantasia* qui chez Aristote, explique précisément la motivation irrationnelle.

2.4 Conclusion

Nous avons maintenant une vision plus claire de la psychologie que constitue l'intellectualisme socratique. Ce travail nous a permis d'aboutir à une idée de l'évolution du corpus platonicien différant de l'interprétation traditionnelle sur quelques points essentiels. Elle ne suppose pas que, dans l'intellectualisme socratique, tous nos désirs sont subordonnés à une conception particulière du bonheur ; elle ne suppose pas que l'agent qui désire réinscrit nécessairement son désir à l'intérieur d'une structure ; elle reconnaît l'existence du conflit psychique ; elle clarifie le rôle des *epithumiai* et des *pathê* sans tout simplement affirmer qu'ils n'existent guère. Afin de parvenir à cette conclusion, nous avons étudié Davidson et le *Protagoras* dans le but de clarifier la structure de la motivation que présuppose l'intellectualisme socratique. Nous avons vu en quel sens, selon Socrate, nous ne désirons que le bien et aussi, en quel sens, cela ne signifie guère qu'on ne désire que des choses qui sont bénéfiques. L'homme socratique est un homme qui agit en fonction de ce qu'il juge raisonnable, mais qui n'est pas pour autant exempt de tumultes psychologiques. Il peut mener sa vie dans la justice et l'intégrité tout en désirant utiliser l'anneau de Gyges pour commettre les pires atrocités. Seul l'homme vertueux est à l'abri de ces désirs perfides. Sur le plan éthique, cet intellectualisme épouse à merveille une intuition de la *folk psychology*. Souvenons-nous qu'il est fréquent de dire que tel individu a laissé libre cours à sa colère ou à sa tristesse.⁸⁴ Le sens commun partage cette idée voulant qu'il y ait un aspect intentionnel et volontaire même aux émotions, qu'elles ne nous dominent guère *nolens volens*. Il est aisé de voir l'attrait moral de ce modèle psychologique, en particulier à notre époque où l'«irrationnel» porte si souvent le fardeau de la responsabilité. C'est à l'aide de Davidson et du *Protagoras* que nous avons pu cheminer vers ces conclusions. Pour conclure ce chapitre, j'aimerais reprendre brièvement les idées maîtresses que

⁸⁴ Je reprends ici l'idée suggérée dans Christopher Rowe, «Just how Socratic are Plato's 'Socratic' Dialogues? A Response to Charles Kahn 'Plato and the Socratic Dialogue'», *The Electronic Journal of the International Plato Society*, (2002). Récupéré de <http://gramata.univ-paris1.fr/Plato/article30.html>.

nous avons pu extraire de ces deux sources. L'article de Davidson m'a permis d'introduire le problème de la raison pratique et quelques intuitions clés par rapport à celle-ci. Nous avons vu que lorsqu'il est question du raisonnement sur ce que nous devons faire, les principes suivants sont généralement acceptés par tous :

P1. Si un agent veut faire *x* plus qu'il ne veut faire *y* et s'il se croit libre de faire *x* ou *y*, alors il fera intentionnellement *x* s'il fait soit *x* soit *y* intentionnellement.

P2. Si un agent juge qu'il serait meilleur de faire *x* que de faire *y*, alors il veut faire *x* plus qu'il ne veut faire *y*.⁸⁵

P2, comme nous l'avons vu, constitue une forme atténuée d'internalisme, il établit un lien entre le jugement et la motivation. L'idée étant encore une fois qu'il y a une connexion entre ce que nous jugeons être bon de faire et le vouloir. J'ai parfois parlé d'une relation entre le cognitif et le conatif. Selon Davidson, la force de ce lien peut varier, tous nos jugements ne se reflètent pas dans nos désirs et c'est pourquoi l'acrasie est possible. À vrai dire, seul le jugement catégorique respecte inéluctablement P2, le jugement *prima facie* n'a pour sa part pas nécessairement d'incidence sur le plan de la motivation. Ces considérations nous ont menées vers d'autres questions relatives au désir et au jugement. En outre, le jugement normatif peut-il motiver une action par lui-même ou doit-il être accompagné ou précédé d'un désir ? C'est dans la foulée de cette question que j'ai introduit la théorie humienne des raisons qui affirme grosso modo que les désirs ont la priorité sur les croyances et les jugements. Ce qui se résume à l'idée que je juge une chose bonne ou belle car je la désire, et non, je la désire car je la juge belle ou bonne. Cet arrière-plan est ce qui m'a servi d'appui dans ma lecture du *Protagoras*. À mon avis, le passage le plus représentatif de l'intellectualisme socratique est celui-ci :

⁸⁵ Davidson, «Comment la faiblesse de la volonté est-elle possible?», p.39.

(T1) Personne, volontairement, ne tend vers ce qui est mauvais, ni vers ce qu'il pense être mauvais, et il n'est pas dans la nature de l'homme de vouloir tendre vers ce qu'il pense être mauvais, au lieu de tendre vers ce qui est bon; (T2) lorsqu'il est contraint de choisir entre deux maux, personne ne choisit le pire, s'il est en son pouvoir de choisir le moindre.⁸⁶

Nous retrouvons là les thèses de Davidson. T1 est à mettre en parallèle avec P2 tandis que T2 est à rapprocher de P1. En effet, T1 connecte le vouloir au fait de penser qu'une chose est bonne tandis que T2 nous dit que naturellement nous choisissons toujours ce qui nous est le plus favorable. Là où Socrate se distingue de Davidson, c'est dans la force qu'il donne au lien qui se trouve dans T1. Il est fortement internaliste et c'est en partie pourquoi il nie que l'acrasie soit réelle. Par ailleurs, nous avons vu en quel sens il faut comprendre la célèbre thèse socratique selon laquelle «tout désir est désir du bien». Cette thèse a trait à la relation entre le jugement et les désirs. Elle affirme tout au plus que pour désirer quelque chose, je dois la trouver bonne sous un certain angle. C'est en outre pour cela que la psychologie des dialogues de jeunesse est qualifiée d'intellectualiste. Cette relation entre les désirs et les jugements fait qu'ils sont très malléables, un changement doxastique implique un changement conatif. Dans une perspective plus large, nous pouvons dire que les désirs sont largement déterminés par ce que la société nous apprend à valoriser selon Socrate. Toute l'entreprise élenctique des dialogues de jeunesse a pour but de déconstruire l'héritage sociétal athénien qui impose à la jeunesse des idéaux et des valeurs non philosophiques. Ce processus débute toujours en faisant *tabula rasa* des croyances populaires dans les dialogues socratiques. Nous verrons que le *Banquet* s'inscrit dans cette lignée. Enfin, nous avons vu qu'il y a une autre raison de parler d'un intellectualisme. Contrairement à l'opinion populaire, Socrate ne conçoit pas l'âme comme une entité polymorphe abritant des forces antagonistes qui se disputent continuellement les commandes. En fait, il se refuse à reléguer les *epithumiai* et les *pathê* dans cette zone obscure où l'homme n'est soi-disant plus lui-même. Bien au contraire, il a bien vu que très souvent l'homme décide de céder

⁸⁶ Plat. *Protagoras*, 358c-d.

à sa colère et de se livrer à des accès de violence et qu'en ce sens, ce sont des comportements «rationnels» en ceci qu'ils n'échappent pas complètement à la raison. À vrai dire, les appétits et les passions influencent les actions, désirs et comportements en court-circuitant le fonctionnement de la raison ; ils altèrent les critères et les croyances qu'elle utilise normalement pour juger. La proximité d'un plaisir comme le sucré biaise notre jugement habituel sur les méfaits du sucre. Dans cette optique, la vertu est avant tout un savoir, ce qui va permettre à quiconque le possède de toujours avoir une évaluation juste et impartiale de la réalité. D'un point de vue très général, selon Socrate, le registre des actions qui sont sous notre contrôle est nettement plus considérable que ne le veut le Platon de la *République*. C'est là, selon moi le signe d'une grande foi dans les capacités éthiques de l'homme, un optimisme qui a peut-être disparu progressivement au fil du corpus platonicien. Cela se traduit par le besoin d'une éducation qui, avant même d'essayer de faire comprendre les vérités morales aux hommes, va tenter de les inculquer par des processus presque behavioristes. Même le naturel philosophe ne saura agir vertueusement et agir en accord avec les grandes vérités morales s'il ne reçoit l'éducation que nous présente Platon au livre III de la *République*.

CHAPITRE III

LA REPRISE DE L'INTELLECTUALISME SOCRATIQUE DANS LE *BANQUET*

Dans l'introduction de ce mémoire, nous avons vu que la lecture traditionnelle du *Banquet* qualifie l'érôs socratique de naïf et d'ingénu.¹ Selon Price, dans le discours de Socrate il n'est pas question d'un érôs irrationnel et pervers dont l'objet est mauvais pour l'agent. L'homme n'est attiré érotiquement que par les objets qui sont bons pour lui, il n'y a pas de distinction entre un érôs vil et charnel et un érôs plus intellectuel.² Dans cette perspective, nous avons vu qu'il est habituel de voir dans la *République* et le *Phèdre* une théorisation de l'érôs plus réaliste. C'est la tripartition de l'âme qui a fourni les outils conceptuels nécessaires à Platon afin de repenser l'érôs tel que décrit par l'intellectualisme socratique.³

Or, le chapitre précédent nous a permis de préciser la signification de l'intellectualisme socratique. Nous avons vu que l'idée «tout désir est désir du bien» se décline de deux manières. D'une part, Socrate défend une psychologie «cognitivist» où le désir est rationnel, c'est-à-dire basé sur des croyances. Les croyances pertinentes portent sur ce qu'il est bon ou bien de faire. Peu importe le désir, sous un certain angle, l'homme y voit un bienfait. D'autre part, au moment d'agir, parmi tous ses désirs l'homme choisira nécessairement celui qu'il croit le plus bénéfique à moins que son jugement soit biaisé. C'est un fait de la nature humaine ; l'homme va toujours être plus motivé à accomplir ce qu'il juge le meilleur pour lui. Le fonctionnement de la raison pratique s'accorde avec le principe internaliste que nous avons introduit par l'intermédiaire de l'article de Davidson. Cela dit, comme nous l'avons vu, le cognitivisme de Socrate et son accord

¹ A. Price, *Mental Conflict*, p. 9: «A socratic conception of love is an expression of innocence».

² *Ibid.* p. 13-14.

³ T. Irwin, *Plato's Ethics*, p. 306.

avec le principe internaliste n'exclut guère que le conflit psychique existe ; il suffit que l'agent ait des croyances conflictuelles, c'est-à-dire que son concept du bien ne soit pas totalement cohérent et unifié. C'est à partir de cette compréhension de la psychologie des dialogues de jeunesse que je procéderai maintenant à une analyse de l'érôs dans le *Banquet*.⁴

Dans ce chapitre, je démontrerai que le *Banquet* est fidèle à l'intellectualisme socratique, mais que cela n'est pas pour autant le signe d'une analyse déficiente de l'érôs. Dire qu'érôs est rationnel n'est pas la même chose que dire qu'érôs est raisonnable. Il est possible de défendre une conception rationaliste de l'érôs ainsi que le principe internaliste sans pour autant sombrer dans une psychologie irréaliste. Cet effort est similaire à celui que j'ai fait en ce qui a trait à l'analyse de l'acrasie dans le *Protagoras* où il s'agissait de démontrer que la position socratique était viable. Dans la même veine que dans le chapitre précédent, je m'efforcerai ici de clarifier en quel sens les êtres humains n'aiment que ce qui est bon (*to agathon*) sans pour autant imposer sur le *Banquet* une psychologie lacunaire. Il s'agit en fait de démontrer qu'érôs peut être «irrationnel» et ainsi porter sur des objets dont l'agent reconnaît le caractère néfaste sans que Socrate soit obligé de reprendre la distinction pausaniásienne entre un érôs vulgaire et un érôs noble (180e). Mon chapitre sera divisé en deux grands axes. En premier lieu, j'expliquerai comment Diotime et Socrate parviennent à la conclusion qu'érôs a toujours pour objet le bon, et par extension, quelle est la rationalité d'érôs. Pour cela, je traiterai de l'élenchos d'Agathon ainsi que de la relation entre le beau et le bon dans le *Banquet*. En second lieu, j'expliquerai quelles sont les implications de cette thèse pour la compréhension platonicienne de l'érôs. Est-ce une thèse complètement irréaliste qui écarte tout conflit psychique ? Nous verrons que non.

⁴ Dans la cadre de ce travail, il y a plusieurs questions relatives au *Banquet* que je n'aborderai pas car elles ne sont pas nécessaires pour les fins que je me suis données. Mon but est uniquement de démontrer que le *Banquet* est fidèle à l'intellectualisme socratique et que cela est défendable.

3.1 La rationalité d'érôs

Dans cette première section, j'expliquerai deux choses. D'une part, j'expliquerai comment Diotime et Socrate parviennent à la conclusion que «les hommes n'aiment rien d'autre que ce qui est bon».⁵ Je reprendrai le chemin les menant à cette assertion sur la nature d'érôs. Je parlerai surtout de la section du *Banquet* qui traite de l'utilité d'érôs (204c-206b). C'est à ce moment qu'apparaît justement le passage susmentionné et qu'érôs est définitivement associé au bonheur. Une fois ce chemin repris, il importera d'autre part d'expliquer la signification de cette thèse, d'en expliquer la portée et le sens. Il faudra en outre expliquer ce qui différencie l'érôs du *Banquet* de l'érôs de la *République*. Nous avons vu en introduction que l'érôs de la *République* est le désir qui habite l'âme du tyran et donc qu'il est associé au principe appétitif et à l'irrationnel.⁶

Je démontrerai que le *Banquet* reprend l'idée centrale de l'intellectualisme socratique selon laquelle nos désirs sont dépendants de nos croyances. Dans le chapitre précédent, c'est l'expression «cognitivisme» qui a été employée pour identifier cette thèse qui affirme que nous ne désirons que ce que nous jugeons ou croyons bon sous un certain angle.⁷ Comme nous l'avons vu dans le *Protagoras*, «ce qu'on juge mauvais, personne, avons-nous dit, ne le recherche ni ne l'accepte de son plein gré».⁸ En fait, mon but sera de démontrer la véracité de la conclusion suivante :

The moral psychology that is emerging from Socrates' account indicates that all eros is rational in the sense that it is based upon judgements about the value of the object of

⁵ Plat. *Le Banquet*, 206a.

⁶ Dans le cas présent, «irrationnel» désigne ce qui est indépendant de la raison et non tout simplement ce qui s'oppose à la raison.

⁷ Voir R. Barney, «Plato on the Desire for the Good», p. 79: « [Socrates] presents a position I will refer to as cognitivism about desire: his claim is that reasons, in the form of evaluative perceptions and cognitions, govern and explain our desires, and not vice versa».

⁸ Plat. *Protagoras*, 358e.

attraction. No one experiences eros for anything unless it is perceived to be good or beautiful in some way.⁹

À l'instar de ce que j'ai fait dans le dernier chapitre, j'expliquerai que cette compréhension de l'érôs ne ferme pas la porte à un érôs «irrationnel».¹⁰ Il est possible qu'un homme soit attiré par quelque chose de mauvais même si érôs a toujours pour objet le bon selon Diotime. Dans cette section, je limiterai mon propos à une simple démonstration de la possibilité conceptuelle du conflit psychique et de l'existence de désirs irrationnels si l'on comprend bien la nature d'érôs. Dans la section suivante, je démontrerai que contrairement à ce qu'affirme la lecture traditionnelle, le *Banquet* comporte un exemple de conflit psychique et qu'il présuppose une conception de la vertu similaire à celle que nous trouvons dans le *Protagoras*.

3.1.1 L'élenchos d'Agathon et l'idée d'un manque (199c-204c)

L'échange entre Agathon et Socrate est un moment important dans l'élucidation de la nature d'érôs. Comme le signale l'utilisation du terme *êlenkhe* (201e) il s'agit d'un entretien réfutatif. Le but d'un tel entretien est de prendre quelqu'un au piège en le conduisant à admettre une proposition qui contredit un énoncé déjà admis. C'est bien sûr un exercice emblématique des dialogues de jeunesse dont le but est de relever l'incompatibilité entre les croyances qu'un agent possède. En filigrane de l'élenchos se trouve l'idée que le premier pas vers la connaissance est l'ignorance, il faut prendre conscience des problèmes que comporte notre pensée afin de les surmonter.¹¹

⁹ F. Sheffield, *The Ethics of Desire*, p. 54.

¹⁰ Dans ce cas-ci, «irrationnel» désigne ici ce qui s'oppose à ce qu'un individu juge lui être bénéfique à long terme et non «irrationnel» au sens d'indépendant de la raison.

¹¹ F. Sheffield, *The Ethics of Desire*, p. 25. Dans le *Banquet*, c'est à l'aide d'un bon guide – le pédéraste – que l'agent peut déconstruire ses croyances, et, une fois mis dans un état d'aporie, transformer l'aporie en *euporia*. Socrate accomplit le rôle d'éducateur pour le bel Agathon tout comme Diotime l'a accompli

Dans son *encômion* Agathon attribue à Érôs de nombreuses qualités : il est le plus beau, le meilleur et le plus heureux des dieux, il possède une science (*sophia*) grâce à laquelle il fait grandir et naître tout ce qui est (195a-197a). À première vue, Érôs ne désire donc ni être beau, ni être heureux puisqu'il possède déjà ses qualités. C'est là la nature d'Érôs selon Agathon, qui, fidèle à la méthode encomiastique, décrit la nature de ce qui est à louer et ensuite ses effets (195a, *ta erga*). L'élenchos que Socrate fait subir à Agathon s'attaque précisément à cette description de la nature d'érôs. Il y a deux idées philosophiques importantes qui ressortent de l'élenchos. La première est que le désir signale un manque, c'est-à-dire le besoin pour un individu d'acquérir ou de posséder de manière stable quelque chose. L'homme ne désire jamais ce qu'il a déjà et dont il conservera la possession. La seconde est qu'il existe un lien entre les belles choses et les bonnes choses, entre le *kalon* et l'*agathon*. En somme, nous y découvrons qu'érôs est désir du beau et que le beau est intimement lié au bon. Commençons par l'analyse de la nature du désir.

La question qui ouvre la discussion entre Socrate et Agathon est fort simple : «Est-il dans la nature d'amour d'être l'amour de quelqu'un ou de quelque chose, ou de personne ou de rien» ?¹² Ce qui revient à se demander si l'amour a un objet. Un peu plus loin dans le dialogue, la question est posée plus clairement : «Tout ce que je veux savoir [Agathon], c'est si Érôs éprouve oui ou non le désir de ce dont il est amour».¹³ Cette série de questions trouve bien sûr une réponse positive, le désir a toujours un objet, il porte sur quelque chose. On ne désire que ce qui nous fait défaut d'une manière ou d'une autre, c'est-à-dire ce que l'on n'a pas dans l'immédiat ou ce que l'on veut conserver dans le futur. Une fois le désir assouvi est devenu possession, la possession se transforme à nouveau en désir de conserver et de préserver (200e, *sôizomena*,

pour lui autrefois. Outre la simple présence d'un guide, nous pouvons dire que le milieu dans lequel évolue quelqu'un est important afin de développer sa pensée.

¹² Plat. *Le Banquet*, 199d.

¹³ Plat. *Le Banquet*, 200a. À cela nous pouvons ajouter la suite du texte : «Est-ce le fait de posséder ce qu'il désire et ce qu'il aime qui fait qu'il le désire et qu'il l'aime, ou le fait de ne pas le posséder?».

parousia). La nature d'érôs est ainsi, le désir érotique ou amoureux est symptomatique d'un manque, d'un vide à combler, d'un besoin de s'assurer la présence de quelque chose dans le futur.¹⁴

L'idée que le désir exprime un manque est à mettre en lien avec le statut d'intermédiaire ou «démonique» d'érôs (202a-203a). Le désir qu'est érôs est le milieu entre l'indigence et l'opulence, entre la pauvreté (Pénia) et la richesse (Poros). C'est un état de transition entre la possession et le manque. Annonçant une conception de la vertu en tant que savoir, Diotime explique que nous pouvons concevoir érôs comme l'opinion droite, soit le milieu entre la connaissance et l'ignorance (202a). Le démon est précisément cet être qui occupe le milieu entre ce qui est le propre des dieux, soit la possession stable et permanente du beau et du bien (*tagatha kai ta kala*) et la fragilité du bonheur des hommes, constamment soumis aux aléas de la vie. Je clarifierai le lien entre le *kalon* et l'*agathon* sous peu, mais nous pouvons d'emblée signaler que la nature démonique d'Érôs signifie qu'il est lié au bonheur. L'homme heureux est un homme dont la vie ressemble le plus possible à celle des dieux ; la vertu ou l'excellence de l'homme consiste à mener une vie divine, à vivre tel que les dieux le veulent.¹⁵ Dans le cadre du *Banquet*, c'est l'éducation du désir érotique qui permettra éventuellement à l'homme de rechercher la vraie beauté, c'est-à-dire la chose méritant réellement d'être aimée.

¹⁴ Voir 200e. Remarquons que la transition entre Érôs - la divinité - et érôs - l'état psychologique - s'opère sans aucune remarque la justifiant. En réalité, Socrate piège un peu Agathon dans la mesure où il force celui-ci à se contredire sans pourtant s'assurer que les affirmations de son éloge portent sur la même chose que ce dont parle Socrate. En effet, Socrate parle explicitement de l'état psychologique, ce qui ne semble pas être le cas pour Agathon en ceci qu'il n'affirme jamais qu'il y ait une identité de nature entre Érôs et érôs.

¹⁵ Dans le *Théétète*, le but de l'éthique est décrit ainsi : «Nous devons tâcher de fuir au plus vite ce séjour (c.-à-d. la vie terrestre et mortelle) ; la fuite c'est de se rendre semblable à un dieu selon ce qu'on peut (*homoiôsis theôi kata to dunaton*) ; se rendre semblable à un dieu, c'est devenir (*genesthai*) juste (*dikaion*) et pieux (*hosion*) avec le concours de l'intelligence (*phronêseôs*)» (Plat. *Théétète*, 179b ; trad. Narcy).

Nous voyons que ces idées sur la nature d'érôs s'accordent mal avec les attributs qu'Agathon a octroyés à Érôs. Le caractère élenctique de la conversation entre Socrate et Agathon réside justement dans cette contradiction. Érôs ne peut posséder la beauté et le bonheur si ce sont justement les objets qu'il désire. En effet, s'il est un dieu, il possède ces choses et ne craint guère de les perdre ; la notion de désir est donc incompatible avec la conception des dieux que partagent les symposiastes. Il est tenu pour acquis que les dieux sont heureux et beaux (202c). Agathon a dans un certain sens confondu l'aimé et l'aimant, la nature de l'un et de l'autre. Ceci devient clair lorsque Socrate précise la nature de l'objet d'érôs. Il demande à Agathon de quoi érôs est-il manque ou désir :

Rappelle-toi maintenant à quoi tu as, dans ton discours, déclaré que se rapportait Érôs. Si tu le souhaites, je vais te le rappeler moi-même. Tu nous racontais à peu près, je crois, que les dieux avaient réglé leurs différends grâce à l'amour du beau, car il ne saurait y avoir d'amour du laid.¹⁶

Sur ce point, Agathon et Socrate reprennent la réponse des autres invités, érôs a pour objet le beau. Ce qui manque ou ce que veut conserver l'homme qui est attiré érotiquement c'est le beau, ce sont les belles choses. C'est là le sens courant du terme «érôs» et ce que tous les invités ont tenu pour acquis.¹⁷ Là où les deux interlocuteurs diffèrent de l'opinion populaire, c'est dans les remarques qui concluent leur conversation. Une fois déterminé que l'amour a pour objet le beau, Agathon et Socrate établissent un parallèle entre le beau et le bien, entre les belles choses et les bonnes choses. Le tout se passe rapidement et c'est presque une évidence étant donné la facilité avec laquelle les interlocuteurs concluent leur échange :

¹⁶ Plat. *Le Banquet*, 201a.

¹⁷ Érôs, comme nous l'avons vu, désigne principalement le désir érotique ou la passion sexuelle, et par extension l'amour. Les autres mots grecs reliés au concept d'«amour» sont *philia*, *agapê* et *storgê*, respectivement l'amitié, la charité ou l'amour universel et la relation parent-enfant.

Encore une petite question [Agathon] : pour toi les choses bonnes ne sont-elles pas en même temps belles ? - [Oui] - Par conséquent, si Érôs manque de ce qui est beau, et si les bonnes choses sont belles, alors il doit manquer de ce qui est bon.¹⁸

Ce passage introduit dans le dialogue le problème de la relation entre le *kalon* et l'*agathon*. Il importe de remarquer que Socrate affirme tout au plus que ce qui est bon est nécessairement beau, et non l'inverse. Il n'est pas dit que le beau est nécessairement bon, ce qui est important. Je reviendrai sur cette relation qui se clarifie au gré du dialogue. Pour le moment, je ne veux que préciser la légitimité de cette adéquation. D'emblée, notons que le thème de la soirée commande qu'Érôs soit loué pour ses bienfaits et donc, qu'il soit démontré que le désir du beau est intimement lié au bonheur.¹⁹ De même, il ne faut pas oublier que le concept de «kalokagathie» est l'idéal de l'éducation grecque, son but est de former des jeunes qui sont *kaloi* et *agathoi*. L'association entre le beau et le bon est donc plus naturelle qu'elle n'y semble, elle s'inscrit dans le contexte du dialogue et de l'époque.²⁰ Cela dit, encore aujourd'hui cette idée est présente dans notre langage courant lorsque nous parlons d'un «beau geste» ou d'une «belle âme» pour désigner quelque chose ou quelqu'un de bien.

3.1.2 Le bon et érôs : le cognitivisme du *Banquet*

L'objectif de ce chapitre est comme je l'ai dit d'expliquer en quel sens «les hommes n'aiment rien d'autre que ce qui est bon» ainsi que la portée de cette affirmation.²¹ À ce point, nous avons vu que l'élenchos d'Agathon précise la nature désirante d'érôs – le fait qu'il exprime un manque – et qu'il établit un lien entre le beau et le bon. Ce sont là les étapes nous menant à cette idée qu'érôs porte sur l'*agathon*. En effet, si érôs est désir de *x* est que le *x* en question est le beau, dans la mesure où le bon est nécessairement beau, nous pouvons dire qu'érôs est désir du bon. Cette idée est

¹⁸ Plat. *Le Banquet*, 201c.

¹⁹ F. Sheffield, *The Ethics of Desire*, p. 78.

²⁰ Voir Henri I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité (vol. I)*, p. 84-86.

²¹ Plat. *Le Banquet*, 206a.

toutefois fort contre-intuitive et elle n'explique pas tout à fait en quoi érôs est rationnel. Nous dissociions habituellement le domaine de l'éthique de celui de l'esthétique, le jugement sur ce qui est bon de celui sur ce qui est beau. Dans la section du *Banquet* allant des lignes 204c à 206b, Diotime et Socrate défendent justement ce lien entre le *kalon* et l'*agathon*. Ils expliquent en quel sens érôs est un désir rationnel basé sur des croyances relatives à la qualité de l'objet perçu. De manière plus précise, ils défendent l'idée qu'érôs est un désir dépendant de ce que nous croyons être bon, que nul homme ne va désirer ce qu'il croit strictement mauvais pour lui-même. La question qui ouvre la discussion est la suivante :

Mais alors Socrate, reprit [Diotime], pourquoi ne déclarons-nous pas de tous les hommes qu'ils aiment, s'il est bien vrai que tous aiment toujours les mêmes choses [c.-à-d. les bonnes choses] ? Pourquoi disons-nous plutôt que les uns aiment alors que les autres n'aiment pas ?²²

Nous retrouvons ici un analogue à la discussion entre Protagoras et Socrate sur le phénomène de l'acrasie. Dans les deux cas, il s'agit de clarifier un phénomène courant mal compris par l'*hoi polloi*. Cette fois-ci, Diotime doit nous expliquer pourquoi il est juste de dire que l'homme n'aime que le bon. En d'autres termes, que par nature érôs a pour objet les bonnes choses. En réalité, elle doit démêler des intuitions contradictoires. La plupart des gens hésitent à dire que tous les êtres humains aiment le bon sans pourtant hésiter à dire que tous aiment les belles choses ? Selon eux, l'attirance érotique est parfois mauvaise. Il existe bel et bien un érôs irrationnel, c'est-à-dire un érôs dont l'objet est évalué beau par l'agent sans toutefois être jugé bon. C'est à cette idée populaire que Diotime doit s'opposer et pour laquelle elle doit nous offrir une explication. Après tout, il y a semble-t-il peu de sens à dire qu'il y a une concordance entre ce que nous trouvons bon et ce que nous trouvons beau.²³

²² Plat. *Le Banquet*, 205a-b.

²³ Diotime s'oppose par le fait même aux conceptions non intellectualistes d'érôs, à ceux réduisant l'érôs à une pulsion strictement physiologique sur laquelle l'individu n'a aucun contrôle et qui est indépendante

L'argumentaire de Diotime en faveur de la thèse inverse repose selon moi sur deux idées qui s'entremêlent dans le discours, mais que nous pouvons en tant que lecteur séparer. La première est que, tout comme dans le *Protagoras*, nos désirs dépendent de nos croyances relatives à ce qui est bon. L'homme ne désire que ce qu'il juge bon d'une manière ou d'une autre : «Ce qu'on juge mauvais, personne ne le recherche ni ne l'accepte de son plein gré».²⁴ Comme nous l'avons vu avec Barney : «Our desires are causally contingent on positive evaluative beliefs about the properties of their objects».²⁵ La seconde est que la conception qu'un agent a du beau, ce qu'il trouve *kalon*, reflète ce qu'il trouve bon, *agathon*. Le jugement esthétique incarne des idéaux précis, des pensées et des jugements moraux.²⁶ *Érôs* est en ce sens représentatif d'un système de valeurs, il représente ce qu'un individu pense. Une fois mises ensemble, ces deux thèses permettent de comprendre pourquoi l'homme n'aime que les bonnes choses. D'une part, par nature il ne désire que ce qu'il juge bon et d'autre part, sa conception du beau est étroitement liée à ces croyances sur le bon. Il ne peut donc aimer des choses laides ou mauvaises. Le moment du *Banquet* pertinent dans le cadre de cet argumentaire se trouve aux lignes 205b-e. C'est là que Diotime explique que l'objet de l'attraction érotique est représentatif d'une certaine conception du bonheur, soit du bien. Le passage en question établit un lien entre le beau et le bien par le biais d'un parallèle entre la *poiêsis* et l'*érôs*. En réalité, Diotime démontre que l'utilisation populaire du concept d'*érôs* cache cette relation fondamentale entre le *kalon* et l'*agathon*, car elle limite le beau à une conception du bien qui est rudimentaire. Une fois cela compris, il devient évident que les êtres humains privilégient un type de beauté dans la mesure où celui-ci est lié au bonheur qui leur convient.

de toute croyance. Comme nous l'avons vu au chapitre précédent, contrairement à l'opinion populaire, l'intellectualisme socratique réduit le nombre de ces désirs au minimum ; loin d'être monnaie courante, ils sont plutôt rares. L'homme est ainsi nettement plus apte à réguler son comportement que le croit la majorité.

²⁴ Plat. *Protagoras*, 358e.

²⁵ R. Barney, «Plato on the Desire for the Good», p. 79.

²⁶ «Moral» sous-entend ici un jugement sur ce qu'il est bon de faire, un jugement sur la conduite de l'action.

Dans le langage ordinaire, la poésie est le propre d'Orphée, d'Homère, d'Hésiode et des aèdes. Cependant, cet usage particulier ou restreint n'enlève rien à la véritable polysémie du mot «*poiêsis*», un terme recoupant l'ensemble des processus de création (205c-d).²⁷ Tout comme la *poiêsis*, l'érôs est un phénomène complexe qui prend de multiples formes par-delà l'usage populaire qui l'associe exclusivement à la sexualité et qui réduit le beau à ce qui est corporel. En fait, le beau ne relève guère que de la sphère charnelle, pour certains la beauté est spirituelle. C'est à force d'usure que le concept d'érôs a limité les concepts d'aimant, d'aimé et d'amour à la relation entre deux êtres humains (205d). Cela a eu pour effet d'obscurcir la relation qu'il existe entre le beau et le bon. Or, c'est bel et bien une certaine conception du bonheur qui détermine ce que les individus trouvent beau. Diotime nous offre trois exemples : l'amour de l'argent (*krêmatismôn*), l'amour des exercices du corps (*philogymnasian*) et l'amour de la sagesse (205d, *philosophian*). Dans ces trois cas, ces choses sont aimées ou considérées comme belles, car elles correspondent à une certaine conception du bonheur. La beauté du corps et l'amour des exercices sont intimement liés à l'honneur, à la morale aristocratique et homérique. Tout comme dans notre société, la beauté physique était porteuse d'un grand prestige dans l'Athènes classique et nous pouvons penser à la légendaire beauté d'Alcibiade. Il est approprié d'associer ce souci esthétique aux honneurs. Du savoir, dès le début du discours de Diotime nous apprenons qu'il est parmi les plus belles choses qui existent (204b-c) et qu'Érôs, en tant qu'amour du beau, et nécessairement amour de la sagesse.

Cette liste tripartite est bien sûr à mettre en parallèle avec la liste que nous retrouvons plus tard dans le *Banquet* distinguant l'amour du corps, des honneurs et de la sagesse (208e-212c).²⁸ Le lien entre l'amour du corps et la richesse est moins évident, mais il

²⁷ Diotime joue avec le sens grec du mot «*poiêsis*» qui est utilisé tant pour parler de la poésie que pour tout processus de fabrication. Le mot est de la même famille que le verbe «*poiô/poiesthai*» qui signifie faire ou fabriquer.

²⁸ Comme nous l'avons vu en introduction, il n'y a aucun lien entre cette liste tripartite et la psychologie de la *République*. Déjà dans les dialogues socratiques comme l'*Apologie de Socrate*, Platon critique les

est justifiable. Il faut remarquer que graduellement, cette tripartition nous éloigne en fait de ce qui est physique ou matériel vers un bonheur qui est plus abstrait, nous allons de l'argent ou du corps vers l'honneur puis vers le savoir.²⁹ Le savoir est caractéristique d'un bonheur qui est de plus en plus autarcique, c'est-à-dire indépendant des contingences de la vie humaine et la société. D'ailleurs, c'est pour cela que le philosophe est le plus heureux des hommes, pour ne pas dire le plus divin : son bonheur n'est pas, à l'image des temples construits pour les hommes honorés de tous, susceptibles d'être érodés par la pluie et détruits par les guerres. En ce sens, l'amour du corps et celui des richesses constituent le bas de l'échelle, ces objets sont symboliques d'un bonheur qui s'articule autour de ce qui est physique, d'un esprit matérialiste dirions-nous aujourd'hui. Dans le cadre du *Banquet*, le lien entre ce qu'un individu trouve bon et ce qu'il trouve beau explique aussi l'activité créatrice d'érôs. C'est une idée que je ne développerai pas, mais Diotime affirme que l'érôs implique une activité poétique, une forme d'extériorisation de l'amour. L'érôs conduit les hommes à créer ou à produire quelque chose qui est à l'image de ce qu'il trouve bien. Ainsi, les amoureux des richesses et du corps privilégient les enfants, les amoureux de l'honneur privilégient les poèmes, les exploits guerriers et les textes de lois tandis que les philosophes optent pour le savoir.³⁰

L'idée qui est à l'œuvre ici est donc qu'il y a une corrélation très forte entre l'*agathos* et le *kalos*. Le temps a malheureusement fait que le terme érôs a été réservé à l'attirance

Athéniens, car ils n'ont d'égard que pour l'acquisition de l'argent ainsi que la poursuite de la gloire (29d-e, *doxês kai timês*). De même, dans le *Phédon*, le véritable philosophe est opposé aux hommes vulgaires qui aiment l'argent ainsi qu'aux amoureux du pouvoir (*hoi philarkoi*) et des honneurs (82c).

²⁹ Dans la *République* (580e), nous comprenons que l'*epithumêtikon* désire l'argent qu'indirectement : «Nous l'avons appelée «amie de l'argent», parce que c'est avec de l'argent que les désirs relatifs à la nourriture, à la boisson et aux plaisirs d'Aphrodite trouvent à se satisfaire».

³⁰ Sur ce point, je m'oppose à Sheffield qui identifie deux objets centraux pour le bonheur chez l'homme, soit l'amour des honneurs et du savoir, qui eux-mêmes se divisent en trois produits, soit les enfants, les œuvres culturelles ainsi que la vertu. Selon moi, la production d'enfant n'est pas une activité s'insérant sous la catégorie du *philotimia*. L'accord avec la *République* est plus grand qu'elle ne le veut l'accepter. Voir F. Sheffield, *The Ethics of Desire*, p. 91 et 234-235.

érotique de nature charnelle, soit à la relation entre des humains. Puisque cette relation et ce qu'elle représente sont très peu valorisés par les symposiastes, il était difficile de percevoir la nature véritable d'érôs et son lien avec le bonheur.³¹ Pour éclaircir un peu plus cette relation, nous pouvons penser à la relation qui existe entre le «plaisant» et le «bon». Il est aisé de concevoir que les choses que nous considérons être des plaisirs sont intimement liés à ce que nous croyons être bien dans la vie sans pour autant que nos concepts de «plaisant» et de «bon» soient identiques. Par exemple, ce n'est pas un hasard si l'érudit ou tout homme de lettres apprécie grandement la lecture ou bien le fait d'écouter des documentaires scientifiques. Il y a une corrélation entre ce qu'il apprécie, ce à quoi il prend plaisir, et ce qu'il juge bien de poursuivre dans la vie. La même chose vaut pour notre concept du «beau». Il arrive très souvent que l'humain juge belle une chose car il sait qu'elle est associée à une certaine conception de ce qu'il est bien d'être. À ce sujet, si nous revenons à la conclusion de l'élenchos d'Agathon, nous voyons que le lien entre le beau et le bon s'est complexifié. Tantôt, les bonnes choses étaient dites belles, mais non l'inverse ; à présent, il semble que les belles choses sont nécessairement bonnes. Le rapport semble désormais symétrique. Price résume ainsi la relation entre l'*agathon* et le *kalon* lorsqu'il dit : «Beauty is metaphorically, the face that goodness wears when it draws or attracts us».³²

Au final, c'est ainsi que nous devons comprendre l'idée que les hommes n'aiment que le bon, c'est en ceci que leur conception du beau est intrinsèquement relié à leur conception du bon. C'est bien ce que Diotime nous dit quelques lignes après son

³¹ Comme l'indique F. Sheffield, *The Ethics of Desire*, p. 217: «The symposiasts showed a predominant concern for eros for the soul over the body». Tous étaient des aristocrates et en cela ce sont des gens qui privilégient la gloire et la renommée

³² A. Price, *Mental Conflict*, p. 10. Pour une compréhension similaire, voir Robert Patterson, «The Ascent in Plato's *Symposium*», *Proceedings of Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 7, 1991, p. 193-214. Voir p. 207. À l'opposé, T. Irwin ne va pas jusqu'à affirmer l'identité du beau et du bien. Voir *Plato's Ethics*, p. 165.

parallèle entre la poésie et érôs : «Selon ma théorie, il n'est d'amour ni de la moitié ni du tout, si l'objet n'est point bon de quelque manière».³³

Diotime s'oppose bien sûr à l'idée centrale qui se trouve en amont du mythe anthropologique d'Aristophane. L'auteur comique a affirmé qu'érôs est le désir de retrouver la moitié perdue de notre âme suite à la punition de Zeus pour l'orgueil des hommes (192d-e). Elle s'oppose aussi à Pausanias comme nous l'avons vu puisque celui-ci distinguait un érôs vulgaire d'un érôs céleste (180e). L'homme, dit-elle, n'est attiré érotiquement que par les objets pour lesquels il a fait une évaluation positive, ceux qui reflète ce qu'il croit être bon. C'est un désir rationnel, un désir qui dépend de nos croyances. Cette idée, nous devons le signaler, était déjà présente dans le mythe sur la naissance d'Érôs (203b-204c). Le mythe veut que Pénia, consciente de son état de pauvreté (*tên autês aporian*), ait entrepris (*epibouleouosa*) d'être engrossée par Poros à son insu puisqu'il était enivré de nectar (203b). De son père, Érôs a hérité d'un vif intérêt pour le savoir, d'une curiosité inégalable et de capacités intellectuelles considérables pour les acquérir (*phronêseôs epithumêtês kai porimos*), il est en quête (*epiboulos*) de ce qui est beau et bon. Fils de Pénia aussi, il hérita d'une nature nécessiteuse (203b-c).³⁴

Un regard attentif sur ce mythe nous permet de décomposer érôs en deux aspects, le désir et la croyance.³⁵ Au début, l'agent éprouve un manque, ce manque est l'origine d'un désir. Cette étape est une conséquence de la nature humaine. L'homme n'étant

³³ Plat. *Le Banquet*, 205d-e ; trad. Vicair. Pour ce passage, je préfère cette traduction à celle de Brisson, car elle est plus claire. À titre comparatif, Brisson traduit : «Il y a bien un récit qui raconte que chercher la moitié de soi-même c'est aimer. Ce que je dis moi, c'est qu'il n'est d'amour ni de la moitié ni du tout, à moins par hasard que ce soit, mon ami, une bonne chose.»

³⁴ Dans le mythe tout comme dans l'ensemble du *Banquet*, il y a un jeu constant entre l'aporie et l'*euporia*. Érôs est justement le désir permettant de transformer l'indigence de l'homme en opulence, un démon qui permet aux hommes de s'approcher des dieux qui symbolisent le bonheur. Le ton est bien sûr cognitif, l'ascension tout comme l'éducation d'érôs est avant tout intellectuelle, il s'agit d'instruire un éromène en transformant ses opinions en connaissance.

³⁵ Voir F. Sheffield, *The Ethics of Desire*, p. 46-51.

pas divin, il n'est pas dans sa nature d'être rassasié et sans besoins. Dans le mythe de la naissance, c'est Pénia qui incarne la nature désirante d'érôs. Une fois le manque ressenti, Pénia identifie l'objet de son désir, elle est entreprenante (*epiboulêousa*) et elle veut remédier à l'état d'*aporie* qui la caractérise. Elle décide donc de s'unir à Poros, qui lui est lié à l'abondance (*to porizomenon*), ce qui lui fait défaut. En réalité, Pénia voit dans Poros un bon géniteur, un moyen de transformer sa pauvreté en plénitude, cet élément est essentiel. Ce sont les croyances de Pénia à l'égard de Poros qui la guident à ses côtés, c'est-à-dire comment elle le conçoit, les bienfaits qu'elle voit en lui. Autrement dit, le désir est déterminé par les croyances, le manque se transforme en désir de posséder quelque chose lorsque Pénia trouve une solution pour y remédier.

Nous retrouvons ici deux piliers de l'intellectualisme socratique : nos désirs dépendent de nos jugements ou croyances et l'homme ne désire toujours que les «bonnes» choses. La parenté d'Érôs nous explique en quoi il est éminemment rationnel et il présuppose une psychologie qui se différencie des théories néo-humiennes dont j'ai parlé dans le chapitre précédent. Dans le *Banquet*, le désir est subordonné aux jugements, aux croyances et aux valeurs d'un individu, tout comme dans l'intellectualisme. Et c'est pourquoi érôs est un désir hautement malléable que Socrate et Diotime veulent diriger vers la forme du Beau. Est-ce toutefois signe qu'érôs est strictement rationnel au sens où la lecture traditionnelle l'entend ? Est-ce là une conception naïve de l'amour ? En parlant du contraste entre la *République* et le *Banquet*, Irwin a-t-il raison de dire ceci : «Nothing in the *Symposium* explains why someone might be tempted to describe the dominant desire of the tyrannical soul as a form of eros». ³⁶

Nous pouvons signaler qu'il y a quelque chose de fort étrange dans cette interprétation qui est en outre défendue par Price. Sur ce point, il faut regarder à nouveau un passage du *Protagoras* dont j'ai parlé, soit les lignes 352b-c. À ce moment de leur conversation,

³⁶ T. Irwin, *Plato's Ethics*, p. 303.

Socrate et Protagoras énumèrent une liste de passions pouvant dérégler la raison, détrôner le savoir. Ils évoquent alors la fougue (*thumon*), le plaisir, la peine, mais surtout, l'amour (*erota*). Or, si ces deux dialogues sont vraiment socratiques sur le plan de la psychologie, il est difficile de concilier l'interprétation du désir que nous offrent Price et Irwin avec cette idée d'un érôs perturbant celui qui possède l'*epistêmê*.

Dans le *Banquet*, il n'est jamais dit que l'objet d'érôs contribue réellement au bonheur de l'agent, qu'il est toujours raisonnable. En d'autres termes, il n'est jamais dit que ce que désire un humain correspond réellement à ce qui lui est bénéfique à long terme. Plus modeste, le point sur lequel Diotime et Socrate diffèrent de la conception populaire de l'érôs est tout simplement sur sa rationalité. L'érôs n'est pas un désir brut et aveugle, voire indomptable, c'est un désir qui s'éduque puisqu'il repose sur des aspects évaluatifs contrairement à l'érôs de la *République*. De dire que l'homme trouve bon sous un certain angle tous les objets qu'il aime n'implique pas une vie psychique sans trouble et vertueuse. Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, la plupart des humains n'ont pas une conception stable et cohérente du bien, ce qui a une incidence directe sur leur attirance érotique. Encore une fois, nous pouvons penser aux conceptions hiérarchiques du moi pour illustrer cette idée. Dans le cadre du *Banquet*, nous pouvons dire que rien n'empêche une même personne d'être attirée et par les honneurs et par la sagesse, deux biens, ce qui fait qu'elle sera attirée tant par le savoir que les œuvres culturelles.³⁷ Alcibiade en est un bel exemple, tout comme Agathon.³⁸ En ce sens, il ne faut pas dissocier l'éthique de l'esthétique, le *kalon* de l'*agathon* comme le croit la majorité des gens. Les cas où l'homme prétend être assujéti à un bel

³⁷ Je fais allusion à la liste tripartite de Diotime qui associe le désir de créer des œuvres culturelles à la *philotimia*.

³⁸ Nous avons vu dans le chapitre II qu'Alcibiade est tiraillé entre son amour des honneurs et son amour de la philosophie. Quand il est avec Socrate, il est déterminé à apprendre et à se soucier de lui-même mais dès le départ de son mentor, l'attrait de la foule triomphe de cet intérêt pour la sagesse. En cela, Alcibiade illustre bien ce qu'est l'«hyperbolic discounting» typique du conflit psychique socratique ; parmi ces croyances conflictuelles, il opte pour celle qui offre une satisfaction éphémère et immédiate.

objet, comme un homme devant une jeune fille, sont à redéfinir en termes d'opinions conflictuelles.

3.2 *Le conflit psychique dans le Banquet*

Dans cette dernière section, je parlerai de la forme que prend le conflit psychique dans le *Banquet*. Tout comme dans le *Protagoras*, c'est essentiellement un conflit entre deux jugements conflictuels, soit entre deux évaluations d'une même donnée. En cela, c'est un conflit purement «rationnel» en ceci qu'il implique seulement la raison et non, comme dans la *République*, une instance psychique rationnelle et une instance irrationnelle qui opère en deçà du *logistikon*. À vrai dire, le tout est subtil, mais dans le *Banquet* nous voyons à l'œuvre une compréhension de la raison pratique identique à celle que nous avons décrite dans le chapitre précédent. En effet, il est impossible pour celui qui juge belle ou bonne une chose de ne pas être motivé à accomplir ou poursuivre cette chose. C'est la version forte du principe internaliste qui est endossée. Dans ce qui suit, mon texte sera divisé en deux parties. En premier, je signalerai quelques thèses clés de la lecture traditionnelle afin de marquer nettement le contraste avec ce que je dirai. Cette brève discussion me permettra d'introduire le passage qui est pertinent dans le cadre de mon propos, soit l'ascension vers la forme du Beau, qui se trouve dans la section du *Banquet* qu'il est convenu d'appeler «la révélation suprême et la contemplation» (210a-211c). Par la suite, je procéderai à une critique de cette lecture et expliquerai non seulement que le conflit psychique existe mais aussi la forme qu'il prend dans le dialogue à l'étude. Dans cette perspective, je parlerai brièvement de la vertu socratique.

L'analyse de Price du *Banquet* veut que le corps et l'âme soient au diapason et qu'il n'y ait aucun conflit quant aux objets par lesquels l'un et l'autre sont attirés : «The

Symposium avoids pointing soul and body in different directions». ³⁹ Il est faux de dire que notre corps nous détourne de ce que notre intellect préconise, l'un et l'autre sont naturellement dirigés vers des objets similaires. Selon Price, nous retrouvons plutôt dans le *Banquet* une hiérarchie du désir en quelque sorte, l'idée que tous les désirs érotiques s'inscrivent dans une perspective longitudinale :

Desire is identified as a point of view upon a very broad perspective: to desire a thing is to take a wide view of it as it were both spatially, within a broad pattern, and temporally, within an unending sequence of goods. ⁴⁰

L'homme est en plein contrôle de lui-même. Pour qu'un objet soit désiré, il doit être examiné et s'accorder avec ce qui est constitutif du bonheur à long terme pour un individu. Autrement dit, il n'y a pas de conflit entre un désir éphémère pour un objet immédiatement accessible et un désir plus mûr et réfléchi. C'est à cette idée que je m'opposerai dans cette section. Une lecture minutieuse d'un passage du *Banquet* nous révélera que le conflit psychique est présent dans ce dialogue sur l'éros, et que, par le fait même, Socrate ne nous offre pas un discours naïf et ingénu. Pour l'essentiel, je parlerai de la démarche que doit effectuer l'éromène pour atteindre la forme du beau, ce qu'il est convenu d'appeler la révélation suprême et la contemplation comme je l'ai dit (210a-211c). Nous verrons qu'à un certain moment dans cette démarche nous sommes en présence de désirs conflictuels.

Le moment du dialogue qui m'intéresse marque une transition que certains commentateurs interprètent comme une façon détournée pour Platon de marquer les

³⁹ A. Price, *Mental Conflict*, p. 13-14. Selon Price, le *Banquet* souffre de son analyse trop intellectualiste qui ne laisse aucune place à un éros non évaluatif, irrationnel, indépendant de toute croyance. Voir Anthony Price, *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Oxford: Clarendon Press, 1989, p. 56.

⁴⁰ *Ibid.* p. 11. Selon Price, un point déterminant est que Socrate et Diotime rejettent la distinction posée par Pausanias entre un éros vulgaire et un éros céleste. Voir p. 9.

limites de la pensée socratique.⁴¹ Il s'agit de 209e-210a, alors que Diotime commence sa discussion sur la révélation suprême et la contemplation.⁴² La narration des étapes pouvant mener une âme douée ou divine vers la forme du Beau débute alors (209b). Le processus semble être strictement intellectuel et être de l'ordre de la généralisation ou de l'abstraction. Diotime identifie six étapes :

1. Le premier moment est l'amour d'un corps ou d'une personne.
2. Le second consiste à reconnaître que toutes les beautés physiques ont quelque chose de similaire, un fond commun.
3. De la beauté des corps, l'éromène est mené vers la beauté de l'âme.
4. De l'âme, l'éromène procède vers les lois et les actions, des productions de l'âme.
5. Par-delà les choses reliées à la cité, la beauté des sciences lui apparaîtra.
6. D'une multitude de sciences, il aboutira à une science unique, la science du Beau

Il est évident que nous passons du corporel au métaphysique.⁴³ À toutes les étapes du processus, le jeune qui est guidé engendre de beaux discours. Lorsqu'il atteint le troisième stade, ces discours sont même aptes à rendre la jeunesse meilleure (210c). Enfin, à la cinquième étape, l'homme devient réellement un philosophe, ces discours sont désormais imprégnés de l'élan généreux de l'amour du savoir (210d). Quelques

⁴¹ Dans un article classique, F. M. Cornford voit dans cette remarque de Diotime un désir de Platon de dépasser la pensée essentiellement éthico-politique de Socrate tout en dévoilant la nouveauté de sa philosophie – une métaphysique ouvrant sur un autre monde, celui des Idées. Voir Francis M. Cornford, «The Doctrine of Erôs in Plato's *Symposium*», dans *The Unwritten Philosophy and Other Essays* sous la dir. de Francis M. Cornford et William K. C. Guthrie, Cambridge: Cambridge University Press, 1950, p. 68-80. Voir p. 125-126. Cette idée est aussi défendue par Gregory Vlastos, «The Individual as an Object of Love» dans *Platonic Studies* sous la dir. de G. Vlastos, Princeton : Princeton University Press, 1981, p. 3-42. Voir p. 21. Je reviendrai sur cette idée.

⁴² Plat. *Le Banquet*, 209e-210a : «Voilà sans doute, dans l'ordre de l'amour, les vérités auxquelles tu peux être initié [Socrate]. La révélation suprême et la contemplation qui en sont le but quand on suit la bonne voie, je ne sais si elles seront à ta portée».

⁴³ Pour une discussion intéressante voir R. Patterson, «The Ascent in Plato's *Symposium*» et G. Ferrari, «Platonic Love».

élus parmi ce groupe déjà fort restreint pourront poursuivre leur montée. Le moment final de l'ascension est la contemplation du Beau, une forme respectant en tout point la définition canonique. Elle est pure, simple, unie, étrangère aux infections de la chair, intemporelle, sans changement, immobile, et cetera (210e ; 211e). Le simple fait de contempler le Beau en soi suffit à enfanter de la véritable vertu et non de simples simulacres de celle-ci (212a).⁴⁴

Ce résumé suffit à mon propos. Une lecture rapide du récit de Diotime semble corroborer la lecture traditionnelle en ceci que les désirs de l'éromène s'ajustent à la nouvelle beauté qu'il découvre. En effet, lorsqu'elle explique la transition de l'amour d'un corps à celui des corps ainsi que la transition de l'amour des corps à celle de l'âme, il semble que l'âme de l'éromène n'est aucunement perturbée :

Une fois que cela sera gravé dans son esprit, il deviendra amoureux de tous les beaux corps et son impérieux amour pour un seul être se relâchera ; il le dédaignera et le tiendra pour peu de chose. Après quoi, c'est la beauté qui se trouve dans les âmes qu'il tiendra pour plus précieuse que celle qui se trouve dans le corps, en sorte que, même si ayant une âme admirable se trouve n'avoir pas un charme physique éclatant, il se satisfait d'aimer un tel être.⁴⁵

On voit qu'à chaque étape, l'éromène semble se détacher complètement de l'objet qu'il aimait auparavant, il le rejette en quelque sorte.⁴⁶ Le beau corps par lequel il était jadis attiré n'est rien à côté de la belle âme qu'il a découverte, l'idée même d'une rechute vers l'amour du corps semble à première vue impossible. Ainsi, il est impossible qu'un éromène qui a connaissance de la beauté des lois et des sciences ait un comportement

⁴⁴ Le texte oppose «*tiktein ouk eidôla aretês*» et «*tekonti de aretên alêthê*».

⁴⁵ Plat. *Le Banquet*, 210b-c.

⁴⁶ Le rapport qu'entretient l'éromène avec les objets qui se trouve au début de son ascension a suscité de nombreuses discussions dans la foulée de l'article de G. Vlastos, «*The Individual as an Object of Love*». Pour l'essentiel, Vlastos critique l'égoïsme de l'éros platonicien qui traite les autres humains de manière instrumentale ; ils ne sont aimés qu'en tant que moyen de s'élever pour ensuite être rejetés. Pour une réponse concluante à cette critique, voir F. Sheffield, *The Ethics of Desire*, p. 154-182. Il s'agit du chapitre intitulé «*Socrates' Speech : Concern for Others?*» et du même auteur, «*Beyond Eros : Friendship in the Phaedrus*». *Proceedings of the Aristotelian Society*, CXI, 2011, p. 251-273.

qui ne reflète pas cette connaissance.⁴⁷ Érôs est toujours noble, il s'accorde à ce qu'un individu juge constitutif de son bonheur, à ses croyances et son savoir.

Or, le fait de dire que les hommes n'aiment que le bon n'implique guère l'absence de conflit psychique comme nous l'avons vu auparavant. Il est possible que le concept du «bon» qu'un homme possède soit fragmenté, incohérent et indéterminé. En cela, il peut trouver bonnes des choses qui sont mutuellement incompatibles. Dans la section précédente, j'ai relégué cette possibilité au statut de possibilité conceptuelle. Il importe désormais de démontrer que le conflit psychique est présent dans le *Banquet* ainsi que sa forme.

La lecture traditionnelle serait plausible si, en parlant de l'ascension, Diotime ne spécifiait pas ceci :

Après les actions, c'est aux sciences que le mènera son guide, pour qu'il aperçoive dès lors la beauté qu'elles recèlent et que, les yeux fixés sur la vaste étendue déjà occupée par le beau, il cesse, comme le ferait un serviteur attaché à un seul maître, de s'attacher exclusivement à la beauté d'un unique jeune homme.⁴⁸

Force est de l'admettre, si l'éromène n'était déjà plus troublé par la beauté des corps, à quoi bon parler d'un esclavage duquel il doit être libéré. La simple connaissance de la beauté de l'âme semble être insuffisante afin d'assurer une pensée vertueuse. Un agent peut bien savoir que l'œuvre de Platon est d'une beauté surpassant celle d'une jeune fille sans pourtant être indifférent à celle-ci, voire sans préférer l'admirer. L'accord entre les croyances d'un éromène et son désir érotique ne semble donc pas être une donnée naturelle, mais plutôt un acquis, un objectif à atteindre. Cette idée d'une prise de contrôle du désir est importante. L'homme socratique du *Banquet* n'est

⁴⁷ Comme le dit R. Patterson, «The Ascent in Plato's *Symposium*», p. 197: «Once the lover's eyes have been opened to all of this, no further explanation is needed for the fact that eros now attaches to the new beauty».

⁴⁸ Plat. *Le Banquet*, 210c-d.

pas exempt des troubles de la chair, il est sujet aux mêmes perturbations que le commun des mortels, il a parfois des désirs incohérents ou incompatibles avec ce qu'il croit être bon. Ce n'est qu'à la cinquième étape de l'ascension, le dernier moment avant la contemplation de la forme du Beau, que les désirs érotiques de l'agent sont complètement harmonisés à sa connaissance. Il n'est plus comme l'homme continent qui tout en agissant selon la raison, est tiraillé par des désirs vils.⁴⁹ Au contraire, son âme n'est désormais préoccupée que par la vie spirituelle, nous pouvons parler d'un certain détachement à l'égard du monde physique. Comme dans le *Protagoras*, seul l'homme vertueux – au seuil de la véritable vertu dans le cas présent – possède une pensée qui est stable et constante, un désir éduqué et maîtrisé dirons-nous. Tout comme dans les dialogues de jeunesse, le conflit psychique est donc présent dans le *Banquet*. En fait, le conflit en question est emblématique des dialogues de jeunesse, c'est un conflit opposant deux croyances, la raison à elle-même. Ce n'est pas une pulsion incontrôlable qui pousse l'apprenti philosophe vers la beauté du jeune garçon ou d'un homme, son désir repose sur une croyance relative à la qualité de l'objet perçu. Ce sont donc deux désirs rationnels. Cette idée nous éloigne de la *République* où le conflit psychique oppose l'*epithumêtikon* au *logistikon*, un principe qui doit être dressé et amadoué à ce qui délibère.⁵⁰

Il est intéressant de remarquer que par-delà le combat intérieur qui perturbe l'apprenti philosophe, il semble être pris pour acquis que cet apprenti agira néanmoins en accord avec ses croyances relatives au beau. À mon avis, sans l'affirmer explicitement, le *Banquet* présuppose la version forte du principe internaliste, c'est-à-dire le lien fort

⁴⁹ Je pense à la distinction entre l'homme vertueux et l'homme continent chez Aristote. Voir, *Éthique à Nicomaque*, 1151b34-1152a.

⁵⁰ Ce constat n'est pas trivial. Selon F. Sheffield, il est possible que le *Banquet* ne s'intéresse qu'à l'éros de la partie rationnelle de l'âme – *logistikon* – et que ce soit un dialogue post-*République*. Or, la forme que prend le conflit psychique chez l'apprenti philosophe se marie mal à cette hypothèse. Qui plus est, les objets du conflit psychique, soit la beauté d'un garçon et celle des sciences, opposent précisément des objets qui dans la psychologie tripartite sont attirés à des principes psychiques différents. Voir F. Sheffield, «Eros Before and After Tripartition», p. 215-218.

entre le jugement normatif et la motivation. Il est vrai que le *Banquet* est moins clair et explicite que l'est le *Protagoras* lors de la discussion entourant l'acrasie, on ne retrouve guère une observation telle que «lorsqu'il est contraint de choisir entre deux maux, personne ne choisit le pire, s'il est en son pouvoir de choisir le moindre». ⁵¹ Mais, sans présupposer le principe internaliste, il est ardu de comprendre pourquoi l'agir de l'apprenti philosophe s'accorde sans problèmes avec la nouvelle beauté qu'il découvre et pourquoi Érôs - le démon - poursuit nécessairement le *kalon*. Qu'est-ce qui empêcherait, par exemple, qu'ils poursuivent les honneurs et la gloire, des choses moins belles que la sagesse ? Ce n'est pas ce que nous voyons dans le *Banquet*. En fait, l'apprenti philosophe qui découvre la beauté des sciences ne peut résister à son attrait et cesser de la poursuivre bien qu'il éprouve une attirance pour tel homme. Autrement dit, comme l'affirme la lecture traditionnelle, il semble qu'il y a un accord entre le jugement du philosophe et ce qu'il poursuit ; la découverte d'une nouvelle beauté influence directement son agir. ⁵² À ce sujet, dans le mythe sur la naissance d'Érôs, nous apprenons qu'il poursuit la sagesse tout simplement car elle est parmi les plus belles choses qui soient (204b, *tôn kallistôn*). ⁵³

Par ailleurs, le principe internaliste explique sans doute pourquoi l'ascension vers la forme du Beau est essentiellement un processus cognitif, une abstraction de plus en plus complexe. ⁵⁴ La vertu est ainsi une forme de savoir comme dans les dialogues de jeunesse. La raison est la suivante : si l'homme agit toujours en fonction de ce qu'il

⁵¹ Plat. *Protagoras*, 358c-d.

⁵² À tort, la lecture traditionnelle croit que cela signifie qu'il n'y a pas de conflit psychique. Or, l'un n'implique pas l'autre.

⁵³ Voir F. Sheffield, *The Ethics of Desire*, p. 57: «The superlative suggest that there is a correlation between the degree of beauty perceived in an object and the degree or intensity of érôs experienced for that object».

⁵⁴ Diotime insiste à plusieurs reprises sur l'importance de suivre la bonne voie indiquant par-là que ce n'est pas tant une question de dressage de l'érôs que de guider l'éromène tranquillement, au gré de son évolution cognitive. À vrai dire, c'est le rôle de l'éraсте que de veiller à ce que le bon ordre soit établi comme l'indique 211b par la formule «*dia to orthôs paiderastein*».

juge préférable, l'important est de s'assurer que son jugement est stable et constant, imperméable aux changements. C'est bien là ce que nous trouvons dans l'idée d'une prise de contrôle du désir érotique. Il s'agit pour l'apprenti philosophe d'harmoniser ses désirs, de parvenir à entretenir un rapport au monde qui s'appuie constamment sur son meilleur jugement. Cette idée revient à dire qu'il doit posséder un concept unifié et cohérent du bien (et donc du beau), il ne doit être attiré érotiquement que par ce qu'il juge éminemment bien. Pour reprendre le parallèle avec les conceptions hiérarchiques du moi, l'homme désirant parvenir à la forme du Beau doit posséder des désirs de premier ordre qui s'accordent parfaitement à ses désirs de second ordre.

3.3 Conclusion

Dans ce chapitre j'ai expliqué en quoi le *Banquet* est fidèle à l'intellectualisme socratique. Pour l'essentiel, j'ai développé deux aspects. D'une part, la conception rationaliste de l'éros qui s'y trouve, et d'autre part, la forme que prend le conflit psychique chez l'apprenti philosophe. La rationalité d'éros est à rapprocher de celle que nous retrouvons dans les dialogues de jeunesse, elle revient à l'idée que nos désirs sont basés sur des croyances, et de manière plus précise, sur ce que nous croyons être bons. En cela, le *Banquet* reprend l'idée du *Protagoras* selon laquelle «ce qu'on juge mauvais, personne, avons-nous dit, ne le recherche ni ne l'accepte de son plein gré».⁵⁵ Tout comme pour ce qui était de l'analyse de l'acrasie dans le *Protagoras*, j'ai tenté de démontrer que ce rationalisme n'est pas garant du caractère raisonnable des désirs, ce que semble croire la lecture traditionnelle. En ce sens, seul l'homme vertueux possède un concept du bien qui est unifié, ce qui assure l'harmonie de ses désirs. Or, le commun des mortels entretient souvent des croyances contradictoires et change souvent d'opinion ; son jugement est instable, il se modifie au gré des situations et selon la proximité d'un plaisir par exemple. Pour ce qui est du conflit psychique, le *Banquet*

⁵⁵ Plat. *Protagoras*, 358e.

nous révèle également une psychologie où la raison pratique fonctionne comme dans le *Protagoras*. Ainsi, bien que l'individu soit tirillé par des désirs conflictuels, cela n'empêche pas qu'au final il agisse en fonction de ce qu'il pense être le meilleur ; son vouloir est connecté à son jugement.

CONCLUSION

Pour clore ce texte, j'aimerais reprendre les grandes lignes de ce travail. Le premier chapitre de ce mémoire a été dédié à l'explication de ma problématique : «Qu'est-ce que l'*érôs* du *Banquet*?». Que devons-nous comprendre ou bien analyser afin de répondre à cette question ? Dans cette optique, nous avons observé qu'il semble y avoir des *érôs* dans le corpus platonicien, c'est-à-dire un concept d'*érôs* propre au *Banquet* et un autre se retrouvant dans la *République* et le *Phèdre*. Le premier semble rationnel, dirigé vers le beau et le bien, exempt de toute perfidie tandis que le second est le désir perturbant l'âme du tyran et causant de terribles rêves. L'écart est significatif. Devant ce constat, nous avons vu que les commentateurs traditionnels du platonisme voient dans la *République* un moment charnière pour l'évolution de la psychologie platonicienne. Il est ainsi habituel de distinguer l'intellectualisme socratique de la psychologie tripartite introduite au livre IV. Selon la lecture traditionnelle, la psychologie des dialogues de jeunesse affirme que «tout désir est désir du bien», que nul homme ne désire quelque chose qu'il sait lui être néfaste et qu'à vrai dire, tous les désirs d'un homme sont subordonnés à un «méta-désir». Ce «premier» désir est ce que l'individu trouve constitutif du bonheur, par exemple la richesse. En ce sens, tous les désirs secondaires n'existent que dans la mesure où ils satisfont à ce désir fondamental d'être riche. De sorte que, une hiérarchie des désirs s'établit où tous les désirs au bas de l'échelle trouvent leur raison d'être dans les désirs des niveaux supérieurs. À ce modèle, la *République* oppose une psychologie où l'âme est divisée en trois parties ayant chacune leurs objectifs. Bien que le *logistikôn* se soucie du bien-être général de l'homme, l'*epithumêtikon* et le *thumoeides* se soucient avant tout de satisfaire leur soif d'argent et d'honneur. Ainsi, leurs désirs peuvent être conflictuels et s'opposer à ce qu'un individu croit bénéfique : tout désir n'est pas désir du bien. La rupture est significative.

À l'aide de cette compréhension de l'évolution de la psychologie platonicienne, les commentateurs affirment que le *Banquet* est «socratique» tandis que la *République* et le *Phèdre* sont «platoniciens». En fait, l'érôs platonicien se nourrit des acquis de la tripartition de l'âme et nous offre une version plus réaliste et mature du désir érotique. Après tout, qui n'a jamais été attiré par un homme ou une femme tout en étant conscient des conséquences néfastes qui découleront à long terme.

Or, cette compréhension de l'évolution de la psychologie platonicienne a été mise à mal récemment. À bon droit, on peut s'interroger sur le réalisme de l'intellectualisme socratique tel que présenté par les commentateurs traditionnels. Est-il probable que Socrate (ou le jeune Platon) croyait que l'homme ne désire que de bonnes choses, des choses qui s'accordent avec ce qu'il croit être gage de bonheur ? Les dialogues de jeunesse défendent-ils réellement une telle psychologie ? Plusieurs interprètes croient que non et se sont donc attaqués à l'interprétation canonique du corpus platonicien. Nous pouvons dire qu'il y a trois angles d'approche qui ont été privilégiés. Le premier consiste à unifier les dialogues platoniciens, cette perspective est qualifiée d'«unitarienne». Ces commentateurs recherchent justement l'«unité» du platonisme, les continuités plutôt que les discontinuités. Le second consiste à rapprocher la *République* des dialogues de jeunesse et ainsi à «rationaliser» l'âme tripartite. Enfin, le dernier consiste à relire les dialogues de jeunesse en quête d'une compréhension plus juste de l'intellectualisme socratique.

Pour ma part, j'ai privilégié la dernière voie car elle me semblait plus prometteuse. D'une part, il y a peu de sens à dire qu'en près de 50 ans d'écriture, Platon n'a guère changé ses positions philosophiques. Contrairement à l'œuvre écrite de Plotin par exemple, celle de Platon reflète les années de développement d'un jeune homme vers la vieillesse, son étalement est propice aux remises en question, à l'élenchos. D'autre part, avant de tenter un rapprochement entre la *République* et l'intellectualisme socratique, il est nécessaire de fournir une compréhension éclairée et plausible de la

psychologie des dialogues de jeunesse. Il fallait donc donner un sens plus critique à l'idée que «tout désir est désir du bien». Au final, le premier chapitre de ce mémoire arrivait à la conclusion que toute lecture du *Banquet* se devait au préalable d'offrir une version revue et corrigée de l'intellectualisme socratique. Pour ce faire, j'ai conclu mon premier chapitre en précisant le contenu de la lecture traditionnelle dans le but explicite de fournir une toile de fond à partir de laquelle il était aisé de travailler dans le deuxième chapitre.

Dans mon deuxième chapitre, j'ai voulu offrir une nouvelle compréhension de la psychologie socratique en tentant de clarifier l'interaction entre la raison et les désirs. De manière plus précise, j'ai tenté d'expliquer comment l'idée que «tout désir est désir du bien» est compatible avec la présence de désirs irrationnels, c'est-à-dire des désirs dont les objets sont mauvais sans toutefois que l'individu ne cesse de les désirer. Autrement dit, des désirs qui ne s'accordent pas avec ce qui est constitutif du bonheur selon l'individu, des désirs incohérents. À ce sujet, il était important de distinguer l'idée de désirs strictement «rationnels» de celle tout à fait différente de désirs «raisonnables». Pour élucider l'intellectualisme socratique, j'ai rapidement parlé de l'article de Davidson sur l'acrasie. Ce détour m'a permis d'introduire quelques considérations au sujet du modèle du raisonnement pratique que suppose Socrate. La psychologie des dialogues de jeunesse suppose un lien entre notre jugement et notre vouloir, entre ce que nous croyons bon d'être poursuivi et ce que nous voulons, entre le cognitif et le conatif. Dans son article, Davidson parle d'un principe «internaliste» pour exprimer cette idée qui a en réalité plusieurs degrés, bien que chez Socrate le lien soit très fort. En effet, nous avons vu que selon Davidson, certains jugements sont inertes sur le plan volitif, ils n'influencent pas ou très peu ce que l'agent veut, ce qui est contraire au *Protagoras*. L'intellectualisme socratique veut que nous agissions toujours en fonction de ce que nous jugeons le meilleur. De la discussion entourant le principe internaliste a découlé une autre question, à savoir celle du lien entre nos désirs et nos croyances. Qu'est-ce qui a priorité ? Nos croyances et nos jugements sont-ils

influencés par nos désirs ou est-ce l'inverse ? Je trouve beau et bon car je désire ou bien je trouve beau et bon donc je désire ? Ces questions m'ont permis de préciser le sens à donner à «tout désir est désir du bien» : cela signifie que nos désirs sont dépendants de nos jugements évaluatifs. L'homme désire uniquement ce qu'il croit beau ou bon sous un certain angle. Il n'est pas dans la nature de l'homme de vouloir quelque chose qu'il pense fondamentalement mauvais pour lui. Cela ne signifie pas qu'il existe une hiérarchie du désir (ou bien un métadésir) à laquelle tous les désirs sont subordonnés. Comme nous l'avons vu, les conceptions hiérarchiques du moi nous permettent d'imaginer comment il est possible pour un individu d'entretenir des désirs conflictuels. À un premier niveau, un homme peut désirer fumer et manger des croustilles malgré son cancer et son embonpoint ; à un second niveau, plus réflexif, il peut toutefois être troublé par ses propres désirs et être capable de les réfréner. La plupart des gens n'ont pas un concept du bien ou du bon qui est stable et constant, parfaitement défini. À vrai dire, la plupart d'entre nous entretiennent des croyances contradictoires ; l'aptitude à construire un réseau de croyances cohérent n'est pas donnée à tous. En somme, rien n'empêche qu'un individu ait des désirs irrationnels qui s'opposent à ce qu'il juge préférable pour son propre bien-être à long terme même si «tout désir est désir du bien», il suffit que son concept du bien soit éclaté.

C'est dans cette perspective que j'ai tenté de concilier l'idée que nous agissons toujours selon notre meilleur jugement à la présence de désirs irrationnels dans l'intellectualisme socratique. L'individu qui possède des désirs conflictuels voit parfois son meilleur jugement être biaisé au profit d'un jugement «inférieur» ; au moment où il choisit la cigarette et les croustilles, il trouve réellement que c'est la meilleure option. C'est la proximité des plaisirs qui altère son évaluation de la situation, c'est de l'«hyperbolic discounting». C'est pourquoi Socrate refuse de dire que l'acrasie est un phénomène réel. L'homme n'est pas subjugué par ses passions et ses appétits, il choisit, il est responsable sur le plan éthique. Au sein de l'intellectualisme socratique, l'homme est largement en contrôle de lui-même, il n'est pas soumis à ses démons intérieurs ou

tyrannisé par l'*epithumêtikon* comme le veut le commun des mortels dans le *Protagoras*. La vertu telle qu'elle est théorisée par Socrate est donc un savoir dans la mesure où il s'agit de développer chez l'individu un rapport stable et constant à la réalité, c'est-à-dire un jugement imperméable aux éléments perturbants de la vie. Il faut se garder de réduire cette idée à celle d'un savoir purement théorique, bien au contraire, l'homme vertueux n'est pas exempt de passions selon Socrate. Ce qui le différencie de la masse, c'est qu'il sait quoi craindre et qu'il peut donc laisser libre cours à sa peur, elle ne sera jamais honteuse ou indigne.

Dans le troisième chapitre, cette compréhension de l'intellectualisme socratique m'a servi d'appui pour mon analyse de l'érôs dans le *Banquet*. Comme au sein de l'intellectualisme socratique, l'idée qu'érôs a toujours pour objet le beau et le bon n'est pas le signe de désirs strictement rationnels. L'individu peut désirer des choses qui ne s'accordent guère avec ce qu'il juge bon pour lui-même à long terme. En ce sens, ce n'est qu'à un stade avancé de l'ascension vers le Beau que l'homme prend pleinement le contrôle de son désir et qu'il cesse enfin d'être attiré par les beaux corps, bien qu'il sache déjà que leur beauté est très peu comparativement à celle des lois. Il est donc possible d'entretenir des désirs «irrationnels» et conflictuels, il suffit de dire que ceux-ci reposent sur des croyances conflictuelles par rapport au bien ; tous les hommes n'ont pas une conception unifiée et cohérente du bien. Cela dit, dans le *Banquet* comme dans le *Protagoras*, l'individu agit toujours en fonction de ce qu'il croit ou juge être la meilleure option pour lui. La position est fortement internaliste, le lien entre le jugement et la motivation est puissant. Ainsi, Érôs poursuit la sagesse car elle est parmi les plus belles choses qui soient ; de même, l'apprenti philosophe qui s'élève tranquillement peut être tirailé par les beaux corps, cela n'empêche pas qu'il cherche toujours à atteindre ce qu'il trouve le plus beau lorsque son esprit est libéré des troubles de la chair.

ANNEXE

A : Les chronologies de L. Brisson et G. Vlastos

À titre d'exemple, nous pouvons regarder les classifications suivantes.

Brisson ordonne ainsi les dialogues dans son introduction aux œuvres complètes de Platon (*Platon. Œuvres Complètes*, Paris : Flammarion, p. XVI) :

1. Période de jeunesse (399-390)
 - a. Les Hippias, Ion, Lachès, Charmide, Protagoras, Eutyphron
2. Période de transition (390-385)
 - a. Alcibiade, Gorgias, Ménon, Apologie de Socrate, Criton, Euthydème, Lysis, Ménexène, Cratyle
3. Période de maturité (385-370)
 - a. Phédon, Banquet, République, Phèdre
4. Dernières années (370-348)
 - a. Théétète, Parménide, Sophiste, Politique, Timée, Critias, Philèbe, Lois

Vlastos ordonne les dialogues ainsi (*Socrates, ironist and moral philosopher*, Ithaca, New York : Cornell University Press, 1991, p. 46-47) :

1. La jeunesse
 - a. Les écrits élenctiques (ordre alphabétique)
 - i. Apologie, Charmide, Criton, Eutyphron, Gorgias, Hippias mineur, Ion, Lachès, Protagoras, République I
 - b. Les écrits transitoires (ordre alphabétique)
 - i. Euthydème, Hippias majeur, Lysis, Ménexène, Ménon
2. La période moyenne (ordre chronologique)
 - a. Cratyle, Phédon, Banquet, République II-X, Phèdre, Parménide, Théétète
3. La période tardive (ordre chronologique)
 - a. Timée, Critias, Sophiste, Politique, Philèbe, Lois

BIBLIOGRAPHIE

Le corpus platonicien

Textes grecs

Burnet, Jonathan (dir.). *Platonis Opera*. Oxford: Clarendon Press, 1900-1907.

Bury, Robert. G. *The Symposium of Plato*. Cambridge: W. Heffer and Sons Ltd, 1932.

Dover, Kenneth. *Plato. Symposium*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

Traductions

Brisson, Luc (dir.). *Platon. Œuvres complètes*. Paris : Flammarion, 2011.

Brisson, Luc. *Apologie de Socrate / Criton*. Paris : Flammarion, 2005.

----- *Le Banquet*. Paris : Flammarion, 2007.

----- *Phèdre*. Paris: Flammarion, 2012.

Bernadotte, Seth et Alan Bloom. *Plato's Symposium*. Chicago: Chicago University Press, 1993.

Canto Sperber, Monique. *Ménon*. Paris : Flammarion, 1999.

----- *Gorgias*. Paris : Flammarion, 2007.

Chambry, Émile. *Le Banquet / Phèdre*. Paris : Garnier Frères, 1964.

Croiset, Alfred et Pierre-Marie Morel. *Protagoras*. Paris : Les Belles Lettres, 2002.

Ildefonse, Frédéric. *Protagoras*. Paris : Flammarion, 1997.

Leroux, Georges. *La République*. Paris : Flammarion, 2004.

Vicaire, Paul et François L'Yvonnet. *Le Banquet*. Paris : Les Belles Lettres, 2010.

Littérature secondaire

Annas, Julia. *Introduction à la République de Platon*. (Béatrice Han, trad.). Paris : Presses Universitaires de France, 1994.

----- «What are Plato's 'Middle' Dialogues in the Middle of? ». Dans *New Perspectives on Plato, Modern and Ancient*, sous la dir. de Julia Annas et Christopher Rowe, 1-24. Washington, DC : Center for Hellenic Studies, 2002.

Annas, Julia et Christopher Rowe (dir.). *New Perspectives on Plato, Modern and Ancient*. Washington, DC : Center for Hellenic Studies, 2002.

Barney, Rachel, Brennan, Tad et Charles Brittain (dir.). *Plato and the Divided Self*, Cambridge : Cambridge University Press, 2010.

Barney, Rachel. «Plato on the Desire for the Good». Dans *Desire, Good, and Practical Reason*, sous la dir. de Sergio Tenenbaum, 60-107. New York : Oxford University Press, 2010.

Beverluis, Julius. «A Defence of Dogmatism in the Interpretation of Plato». *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 31, (2006) : 85-111.

Bobonich, Christopher. «Akrasia and Agency in Plato's *Laws* and *Republic*». *Archiv Für Geschichte Der Philosophie*, 1, no 76 (1994) : 3-36.

----- *Plato's Utopia Recast: his Later Ethics and Politics*. Oxford : New York, 2002.

Boeri, Marcelo. «The Presence of Socrates and Aristotle in the Stoic Account of Akrasia». Dans *Metaphysics, Soul, and Ethics in Ancient Thought. Themes From the Work of Richard Sorabji* sous la dir. de Ricardo Salles, 383-412. New York : Oxford University Press, 2005.

Brandwood, Leonard., « Stylometry and Chronology ». Dans *The Cambridge Companion to Plato* sous la dir. de Richard Kraut, 90-120. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Bratman, Michael. «Practical Reasoning and Weakness of the Will». *Nous*, 13 (1979) : 153-171.

Brennan, Tad. «The Nature of the Spirited Part of the Soul and its Object». Dans *Plato and the Divided Self* sous la dir. de Rachel Barney, Brennan, Tad et Charles Brittain, 102-127. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Brickhouse, Thomas et Nicolas Smith. «Socrates on Akrasia, Knowledge and the Power of Appearance». Dans *Akrasia in Greek Philosophy: From Socrates to Plotinus* sous la dir. de Christopher Bobonich et Pierre Destrée, 1-18. Leiden: Brill, 2007.

----- *The Philosophy of Socrates*. Boulder, Colorado: Westview Press, 2000.

----- *Socratic Moral Psychology*. New York: Cambridge University Press, 2010.

Brisson, Luc. «Agathon, Pausanias, and Diotima in Plato's *Symposium*: Päderastia and Philosophia». Dans *Plato's Symposium : Issues in Interpretation and Reception* sous la dir. de James H. Leshner, Nails, Debra et Frisbee. C. C. Sheffield, 229-251. Washington, DC: Center for Hellenic Studies, 2006.

------. «Soul and State in Plato's *Laws*». Dans *Plato and the Divided Self* sous la dir. de Rachel Barney, Brennan, Tad et Charles Brittain, 281-308. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Brown, Eric. «Plato's Ethics and Politics in the *Republic*». Dans *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2009). Récupéré de <http://plato.stanford.edu/entries/plato-ethics-politics/>

------. «The Unity of the Soul in Plato's *Republic*». Dans *Plato and the Divided Self* sous la dir. de Rachel Barney, Brennan, Tad et Charles Brittain, 53-74. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

------. «Minding the gap in Plato's *Republic*». *Philosophical Studies*, no 117 (2004): 275-302.

Burnet, Jonathan. «The Socratic Doctrine of the Soul». *Proceedings of the British Academy*, 7 (1916): 3-27.

Burnyeat, Michael F. «The Truth of Tripartition». *Proceedings of the Aristotelian Society*, 106 (2006): 1-23.

Carone, Gabriela Roxana. «Akrasia in the *Republic*: Does Plato Change his Mind? ». *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 20, (2001): 107-148.

------. «Plato's Stoic View of Motivation». Dans *Metaphysics, Soul, and Ethics in Ancient Thought. Themes From the Work of Richard Sorabji* sous la dir. Ricardo Salles, 365-382. New York: Oxford University Press, 2005.

Clay, Diskin. «The Tragic and Comic Poet of the *Symposium*». *Arion*, 2, no 2 (1975): 238-261.

Cooper, John. «Plato's Theory of Human Motivation». Dans *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory* sous la dir. de John Cooper, 118-137. New Jersey: Princeton University Press, 1999.

------. «The Psychology of Justice in Plato». Dans *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory* sous la dir. de John Cooper, 138-150. New Jersey: Princeton University Press, 1999.

------. «Socrates and Plato in Plato's *Gorgias*». Dans *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory* sous la dir. de John Cooper, 29-75. New Jersey: Princeton University Press, 1999.

------. «The Unity of Virtue». Dans *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory* sous la dir. de John Cooper, 76-117. New Jersey: Princeton University Press, 1999.

Cornford, Francis Michael. «Psychology and Social Structure in the *Republic*». *The Classical Quarterly*, 6, no 4 (1912): 246-265.

------. «The Doctrine of Erôs in Plato's *Symposium*». Dans *The Unwritten Philosophy and Other Essays* sous la dir. de Francis M. Cornford et William K. C. Guthrie, 68-80. Cambridge: Cambridge University Press, 1950.

Corrigan, Kevin et Elena Glazov-Corrigan. *Plato's Dialectic at Play: Structure, Argument and Myth in Plato's Symposium*. Pennsylvania State University Press, 2004.

Davidson, Donald. «How is Weakness of the Will Possible? ». Dans *Essays on Actions and Events* sous la dir. de Donald Davidson, 21-42. Oxford : Oxford University Press, 2001.

-----, «Comment la faiblesse de la volonté est-elle possible?». (Pascal Engel, trad.). Dans *Actions et événements* sous la dir. Donald Davidson, 37-65. Paris : Presses Universitaires de France, 2008.

-----, «Incoherence and Irrationality». *Dialectica*, 39, no 4 (1985): 345-355.

Delcomminette, Sylvain. «Facultés et parties de l'âme chez Platon». *The Electronic Journal of the International Plato Society*, 8 (2008). Récupéré de <http://gramata.univ-paris1.fr/Plato/spip.php?article83>

Devereux, Daniel. «Socrates' Kantian Conception of Virtue». *Journal of the History of Philosophy*, 33, no 3 (1995): 381-408.

Dorion, Louis-André. «Enkrateia and the Partition of the Soul in the *Gorgias*». Dans *Plato and the Divided Self* sous la dir. de Rachel Barney, Brennan, Tad et Charles Brittain, 33-52. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Ferrari, Giovanni R. F. «Platonic Love». Dans *The Cambridge Companion to Plato* sous la dir. de Richard Kraut, 248-276. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

----- (dir.). *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, New York: Cambridge University Press, 2007.

Frankfurt, Harry. «Freedom of the Will and the Concept of a Person». *The Journal of Philosophy*, 68, no 1 (1971): 5-20.

Frede, Dorothea. «Plato's Ethics». Dans *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2013). Récupéré de <http://plato.stanford.edu/entries/plato-ethics/>

Finley, Stephen et Mark Schroeder. «Reasons for Action: Internal vs External». Dans *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2012). Récupéré de <http://plato.stanford.edu/entries/reasons-internal-external/>

Fussi, Alexandra. «The Desire for Recognition in Plato's *Symposium*». *Arethusa*, 41, no 2 (2008): 237-262.

Ganson, Todd. «The Rational Non-Rational Distinction in Plato's *Republic*». *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 36, (2009): 179-198.

Gerson, Lloyd P. «A Platonic Reading of Plato's *Symposium*». Dans *Plato's Symposium : Issues in Interpretation and Reception* sous la dir. de James H. Leshner, Nails, Debra et Frisbee. C. C. Sheffield, 47-67. Washington, DC: Center for Hellenic Studies, 2006.

Gonzalez, Francis. «Interrupted Dialogue: Recent Readings of the *Symposium*». *The Electronic Journal of the International Plato Society*, 8 (2008). Récupéré de <http://gramata.univ-paris1.fr/Plato/spip.php?article77>

Halperin, David M. «Plato and Erotic Reciprocity». *Classical Antiquity*, 5, no 1 (1986): 60-80.

----- . «Why is Diotima a Woman? ». Dans *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love* sous la dir. de David M. Halperin, 113-151. New York: Routledge, 1990.

Hobbs, Angela. *Plato and the Hero: Courage, Manliness and the Impersonal Good*. New York: Cambridge University Press, 2000.

Hyland, Drew A. «Eros, Epithumia and Philia in Plato». *Phronesis*, 13, no 1 (1968): 32-46.

Irwin, Terence. *Plato's Moral Psychology*. Oxford: Oxford University Press, 1977.

----- . *Plato's Ethics*. New York: Oxford University Press, 1995.

Kahn, Charles H. «Plato's Theory of Desire». *The Review of Metaphysics*, 41, no 1 (1987): 77-103.

----- . «A New Interpretation of Plato's Socratic Dialogues». *The Harvard Review of Philosophy*, printemps (1995): 26-35.

----- . *Plato and the Socratic Dialogue: the Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge : Cambridge University Press, 1996.

----- . «On Platonic Chronology». Dans *New Perspectives on Plato, Modern and Ancient* sous la dir. de Julia Annas et Christopher Rowe, 93-128. Washington, DC: Center for Hellenic Studies, 2002.

Kamtekar, Rachana. «Plato on the Attribution of Conative Attitudes», *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 88, no 2 (2006): 127-162.

----- . «The Powers of Plato's Tripartite Psychology». *Proceedings of Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 24 (2008): 127-162.

Konstan, David. «Commentary on Rowe: Mortal Love». *Proceedings of Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 14 (1998): 260-268.

Kraut, Richard. *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

----- . «Plato». Dans *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2013). Récupéré de <http://plato.stanford.edu/entries/plato/>

Leshner, James H., Nails, Debra et Frisbee. C. C. Sheffield (dir.). *Plato's Symposium: Issues in Interpretation and Reception*. Washington, DC: Center for Hellenic Studies, 2006.

Lorenz, Hendrik. «Ancient Theories of Soul». Dans *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2009). Récupéré de <http://plato.stanford.edu/entries/ancient-soul/>

----- . «Desire and Reason in Plato's *Republic*». *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 27, (2004): 83-116.

------. *The Brute Within: Appetitive Desire in Plato and Aristotle*. New York: Oxford University Press, 2009.

------. «The Cognition of Appetite in Plato's *Timaeus*». Dans *Plato and the Divided Self* sous la dir. de Rachel Barney, Brennan, Tad et Charles Brittain, 238-258. Cambridge : Cambridge University Press, 2010.

Marrou, Henri I. *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité (vol. I)*. Paris : Éditions du Seuil, 1981.

McPherran, Mark L. «Medecine, Magic, and Religion in Plato's *Symposium*». Dans *Plato's Symposium : Issues in Interpretation and Reception* sous la dir. de James H. Lesher, Nails, Debra et Frisbee. C. C. Sheffield, 71-95. Washington, DC: Center for Hellenic Studies, 2006.

Moravcsik, Julius. «Inner Harmony and the Human Ideal in *Republic IV and IX*». *The Journal of Ethics*, no 5 (2001): 39-56.

Nails, Debra. «Problems with Vlastos's Platonic Developmentalism». *Ancient Philosophy*, no 13 (1993): 273-291.

------. «Aim-inhibited Erôs in Plato's *Symposium*». Dans *Plato's Moral Psychology Conference*. Actes du colloque se tenant du 13 au 15 mars 2008 à Northwestern University, Evanston. Récupéré de <http://web.nmsu.edu/~philosophia/Debra%20Nails.PDF>

Nehamas, Alexander. «Only in the Contemplation of Beauty is Human Life Worth Living. Plato, *Symposium* 211d», *European Journal of Philosophy*, 15, no 1 (2007): 1-18.

Nussbaum, Martha. «The Speech of Alcibiades: a Reading of Plato's *Symposium*». *Philosophy and Literature*, 3, no 2 (1979): 131-172.

Parry, Richard. «Ancient Ethical Theory». Dans *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2009). Récupéré de <http://plato.stanford.edu/entries/ethics-ancient/>

Patterson, Robert. «The Ascent in Plato's *Symposium*». *Proceedings of Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 7 (1991): 193-214.

Pender, Elizabeth E. «Spiritual Pregnancy in Plato's *Symposium*». *The Classical Quarterly*, 42, no 1 (1992): 72-86.

Penner, Terry. «Thought and Desire in Plato». Dans *Plato II: Ethics, Politics and Philosophy of Art and Religion: a Collection of Critical Essays* sous la dir. de Gregory Vlastos, 96-118. Notre Dame, Indiana: Notre Dame University Press, 1971.

------. «Socrates and the Early Dialogues». Dans *The Cambridge Companion to Plato* sous la dir. de Richard Kraut, 121-169. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

------. «The Historical Socrates and Plato's Early Dialogues: Some Philosophical Questions». Dans *New Perspectives on Plato, Modern and Ancient* sous la dir. de Julia Annas et Christopher Rowe, 189-212. Washington, DC: Center for Hellenic Studies, 2002.

Price, Anthony W. «Are Plato's Soul-parts Psychological Subjects? ». *Ancient Philosophy*, 29, no 1 (2009): 1-15.

- «Loving Persons Platonically». *Phronesis*, 26, no 1 (1981): 25-34.
- , *Mental Conflict*. New York: Routledge, 1995.
- Reeve, C. D. C. «A Study in Violets: Alcibiades in the *Symposium*». Dans *Plato's Symposium : Issues in Interpretation and Reception* sous la dir. de James H. Leshner, Nails, Debra et Frisbee. C. C. Sheffield, 124-146. Washington, DC: Center for Hellenic Studies, 2006.
- «Plato on Friendship and Eros». Dans *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2011). Récupéré de <http://plato.stanford.edu/entries/plato-friendship/>
- Reshotko, Naomi. *Socratic Virtue: Making the Best of the Neither-Good-nor-Bad*. New York: Cambridge University Press, 2006.
- Robinson, R. «Plato's Separation of Reason From Desire». *Phronesis*, 16, no 1 (1971): 38-48.
- Robinson, Thomas M. *Plato's Psychology*. Toronto: Toronto University Press, 1995.
- Rosen, Stanley. «The Role of Eros in Plato's *Republic*». *The Review of Metaphysics*, 18, no 3 (1965): 452-475.
- Rowe, Christopher. «Just how Socratic are Plato's 'Socratic' Dialogues? A Response to Charles Kahn 'Plato and the Socratic Dialogue'». *The Electronic Journal of the International Plato Society*, 2 (2002). Récupéré de <http://gramata.univ-paris1.fr/Plato/article30.html>
- «Socrates and Diotima: Eros, Immortality and Creativity». *Proceedings of Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 14 (1999): 239-267.
- «The *Symposium* as a Socratic Dialogue». Dans *Plato's Symposium : Issues in Interpretation and Reception* sous la dir. de James H. Leshner, Nails, Debra et Frisbee. C. C. Sheffield, 9-22. Washington, DC: Center for Hellenic Studies, 2006.
- Segvic, Heda. «No one Errs Willingly: the Meaning of Socratic Intellectualism». *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 19, (2000): 1-45.
- Sheffield, Frisbee C. C. «Psychic Pregnancy and Platonic Epistemology». *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 20, (2001): 1-33.
- , *Plato's Symposium: The Ethics of Desire*. Oxford: Oxford University Press 2006.
- «The Role of the Earlier Speeches in the *Symposium*: Plato's Endoxic Method? ». Dans *Plato's Symposium : Issues in Interpretation and Reception* sous la dir. de James H. Leshner, Nails, Debra et Frisbee. C. C. Sheffield, 23-46. Washington, DC: Center for Hellenic Studies, 2006.
- «Eros Before and After Tripartition». Dans *Plato and the Divided Self* sous la dir. de Rachel Barney, Brennan, Tad et Charles Brittain, 211-237. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- «Beyond Eros: Friendship in the *Phaedrus*». *Proceedings of the Aristotelian Society*, CXI (2011): 251-273.

Solmsen, Friedrich. «Plato and the Concept of the Soul: Some Historical Perspectives», *Journal of the History of Ideas*, 44, no 3 (1983): 355-367.

Stroud, Sarah. «Weakness of the Will». Dans *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2014). Récupéré de <http://plato.stanford.edu/entries/weakness-will/>

Tappolet, Christine. «Emotions and the Intelligibility of Akratic Action». Dans *Weakness of Will and Practical Irrationality* sous la dir. de Sarah Stroud et Christine Tappolet, 97-120. Oxford: Oxford University Press, 2003.

Taylor, Charles C. W. *Socrates: a Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press, 2000.

-----, «The Origins of our Present Paradigm». Dans *New Perspectives on Plato, Modern and Ancient* sous la dir. de Julia Annas et Christopher Rowe, 73-84. Washington, DC: Center for Hellenic Studies, 2002.

Vasiliou, Iakovos. «From the *Phaedo* to the *Republic*: Plato's Tripartite Soul and the Possibility of Non-Philosophical Virtue». Dans *Plato and the Divided Self* sous la dir. de Rachel Barney, Brennan, Tad et Charles Brittain, 9-32. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Vlastos, Gregory. «The Individual as an Object of Love». Dans *Platonic Studies* sous la dir. de Gregory Vlastos, 3-42. Princeton: Princeton University Press, 1981.

-----, *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1991.

Watson, Gary. «Skepticism About Weakness of Will». *The Philosophical Review*, 86, no 3 (1977): 316-339.

White, Francis C. «Virtue in Plato's *Symposium*». *The Classical Quarterly*, 54, no 2 (2004): 366-378.

Woodruff, Paul. «Plato's Shorter Ethical Works». Dans *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2010). Récupéré de <http://plato.stanford.edu/entries/plato-ethics-shorter/>