

INTRODUCTION

Notre travail de recherche s'intitule " l'Idéal du Beau chez PLATON." Il entend développer le fondement de l'idéal du Beau dans la Philosophie platonicienne. Cette étude s'inscrit dans le cadre des recherches en philosophie, lesquelles ne cessent d'étendre leur champ d'interprétation du réel. C'est ainsi que PLATON est amené à une analyse concernant la valeur significative de l'amour et de la beauté. Pour mieux appréhender cette Beauté, il nous paraît plus indiqué de nous demander d'abord qui est PLATON et en quoi réside sa pensée esthétique.

PLATON est le premier philosophe dont l'œuvre nous soit parvenue à peu près intégralement. Disciple de SOCRATE, dont il défendra la mémoire, il est aussi la première figure du philosophe engagé dans son siècle sur le plan politique. Elève de CRATYLE l'héraclitéen, il a profondément réfléchi sur la doctrine de l'être chez PARMENIDE. Adversaire résolu des sophistes, il fut surtout l'élève de SOCRATE dont la rencontre fut l'événement capital de sa vie. Il a d'ailleurs reçu l'influence des Pythagoriciens concernant les idéaux mathématiques de son époque comme en témoigne la devise "*Que nul n'entre sous mon toit s'il n'est géomètre*"¹ qu'il fit graver au fronton de l'Académie, l'école qu'il fonda.

" PLATON (de son véritable nom Aristoclès) naît en 428 av J.C, deux ans après la mort de Périclès. Issu d'une famille noble, il semble être promis à assurer une carrière politique. Il reçoit l'éducation de tout jeune Athénien: l'apprentissage de la poésie (HOMERE), de la musique (flûte, cithare), de la gymnastique. Son milieu lui offre de plus une formation intellectuelle diversifiée et solide. Deux événements feraient renoncer PLATON à la politique: l'échec du gouvernement des Trentes dans lequel étaient impliqués des proches de sa famille et qui se comporta de manière sanguinaire. Sa conviction politique s'étiole avec la fin tragique de son maître SOCRATE. Il rencontre SOCRATE en 407 av. J.C. Il suivra son enseignement pendant huit ans. PLATON est séduit par ce maître qui sait démasquer les incompétences et espère concilier le respect de la justice avec sa participation aux affaires de l'Etat. Mais en 399 av. J.C, ses espoirs s'effondrèrent : SOCRATE est condamné à mort par le régime démocratique et boit la ciguë. Le philosophe est incompris par ses concitoyens, sa participation aux affaires de la cité paraît dorénavant incompatible avec l'idéal philosophique de PLATON.

A la mort de SOCRATE, PLATON se réfugie à Mégare. C'est là qu'il rencontre Euclide de Mégare, fondateur de l'école mégarique (influence de Parménide). PLATON écrit ses premiers *dialogues* qualifiés de *socratiques* : étant consacrés à défendre la mémoire du maître, ces dialogues mettent en œuvre la recherche d'une définition sur la base d'une méthode d'analyse hérité de SOCRATE.² Il entreprend alors une série de voyages. Il est déjà célèbre et reconnu pour un maître. Il est probable qu'il se rende en Egypte et en Cyrénaïque (Lybie actuelle). Selon une tradition, il se rend ensuite en Italie méridionale et notamment à Tarente, où il rencontre le mathématicien pythagoricien Archytas qui aurait donné une grande influence à l'orientation de sa pensée. PLATON gagne ensuite la Sicile, répondant à l'invitation de Denys 1^{er} l'Ancien, le puissant Tyran de Syracuse. PLATON pense qu'il pourra convertir Denys à ses idées politiques et philosophiques. L'aventure finit mal. Impatient de se défaire d'un censeur gênant, le prince le

¹ PLATON, *La République*. Cf. note sur le livre VII, n°492, p 445. (Traduction Robert BACCOU).

² Ces *dialogues de jeunesse* ou *dialogues socratiques* ainsi nommés car soit ils défendent la mémoire du maître, soit ils mettent en œuvre sa méthode : *Hippias majeur*, *Lachès*, *Lysis*, *Charmide*, *Apologie de Socrate*, *Protagoras* et *Gorgias*. Cf. "*Platon (Les Dialogues platoniciens)* ", in *Dictionnaire de Philosophie* de Jacqueline RUSS. Paris : BORDAS, 1991, p 162.

fait traîtreusement embarquer sur un navire spartiate qui le débarquera dans l'île d'Egine, alors en guerre contre Athènes. PLATON est capturé et vendu comme esclave. Il est heureusement reconnu par le cyrénaïque Anniceris qui le libère.

De retour à Athènes, en 387 av.J.C, PLATON fonde l'Académie. Cette école de Philosophie est la première Institution d'enseignement et de formation la mieux organisée de l'histoire, avec des salles de cours et une bibliothèque. Centre de recherche, l'Académie était un lieu de rencontre intellectuelle devenu rapidement célèbre. Pendant les 20 ans qui suivent la fondation de l'académie, PLATON écrit ses "*œuvres de maturité*"³, tout en se consacrant ardemment à sa fonction de chef d'école.

En 367 av. J.C., Denys 1^{er} meurt. Son fils, Denys II lui succède, jeune homme insignifiant qui semble devoir se laisser mener facilement par un homme de la famille princière, Dion, en qui PLATON avait trouvé, lors de son premier voyage un adepte fervent de ses vues. PLATON, qui a plus de 60 ans, quitte son école en pleine prospérité pour Syracuse. Cette nouvelle expérience ne tourna pas mieux que la première. Dion est exilé et PLATON, comblé d'honneurs hypocrites, y est en réalité retenu comme otage. Par force, on se décide enfin à le libérer. En 361 av.J.C, Denys II invite à nouveau PLATON qui repart en Sicile pour la troisième fois. Une nouvelle brouille éclate. PLATON est assigné à résidence et Archytas dut faire pression sur Denys pour qu'il fût permis à PLATON de regagner Athènes. Peu après, Dion quittait la Grèce et entreprenait une expédition en Sicile. Ses premiers succès n'eurent pas de suite: en 354 il meurt, assassiné par un de ses partisans. De retour à Athènes, PLATON écrit ses derniers livres dits "*œuvres de vieillesse*"⁴. Le philosophe n'a pas renoncé à son idéal politique: son dernier ouvrage, *Les Lois*, précise en détails la constitution de la cité future. *Les Lois* restent inachevées car PLATON meurt en 348 av.J.C. à l'âge de 80 ans".⁵

Sachant que SOCRATE se défiait de l'écriture⁶ au profit d'un enseignement oral. C'est sans doute la raison pour laquelle PLATON écrivit essentiellement des dialogues, cette forme d'écrit si proche de la parole. Mais c'est dire aussi qu'on ne peut pas connaître dans la solitude, mais seulement par le débat. Dans un texte célèbre, l'allégorie de la caverne, PLATON compare notre situation d'ignorance à celle d'un prisonnier condamné à ne voir depuis l'enfance que des ombres. "*Au début, ils voyaient sans voir, ils écoutaient sans entendre, et, pareils aux formes des songes, ils vivaient leur existence dans le désordre et la confusion*"⁷. Tout cela semble nous montrer que sous le poids de nos désirs et de nos opinions, nous ne pouvons qu'errer dans l'illusion. Il faut donc délivrer le prisonnier que nous sommes de ses chaînes (ce que fit SOCRATE pour PLATON)

³ Pour ce qui est des *dialogues de maturité*, il s'agit de: *Ménon, Cratyle, Phédon, Le Banquet, Phèdre, La République*. Cf. "*Platon (Les Dialogues platoniciens)*", in *Dictionnaire de Philosophie* de Jacqueline RUSS. Paris : BORDAS, 1991, p 162.

⁴*Parménide, Théétète, Le Sophiste, Le Politique, Philèbe, Timée, Critias et Les Lois*: ces derniers sont nommés *dialogues de vieillesse*, car il semble que l'Athénien les a écrit durant ses derniers instants de vie; à l'exemple des *Lois* qui restent inachevées après sa mort. Cf. "*Platon (Les Dialogues platoniciens)*", in *Dictionnaire de Philosophie* de Jacqueline RUSS. Paris: BORDAS, 1991, p 162.

⁵ *Encyclopaedia Universels* : Nouvelle édition 2009. Version électronique. *PLATON 428 - 348 avant J.- C.* Article écrit par Francis WYBRANDS.

⁶ SOCRATE, lors d'une conversation portant sur le rôle et la valeur des écrits disait : "*il n'existe pas d'écrit qui soit de moi, et, il n'en existera jamais non plus*" Cf. PLATON: *Lettres VII*, 341c (Traduction Léon ROBIN). Voir aussi, VIALATOUX, Jean: *Pour lire Platon. Les antécédents de Platon et la doctrine platonicienne*. Paris: Editions de L'ECOLE, 1959, p. 25. "*Socrate n'a rien écrit. [...] Il a en effet passé son temps à enseigner. [...] Par sa parole, il a enseigné un but et une méthode de recherche; par sa vie et sa mort, une sagesse pratique, une définition pratique de l'homme.*"

⁷ PLATON, *La République*. Cf. note sur le livre VII, n°457, p. 442. (Traduction Robert BACCOU).

pour apprendre notre raison à mieux saisir les réalités que sont les Idées. PLATON oppose la lecture sensible du monde mouvant, source d'erreurs et d'errance à la lecture intelligible, source de la connaissance. Il nous faut saisir les Idées qui sont du reste le modèle du sensible. Ainsi, l'idée de justice est-elle le modèle qui permet de comprendre ce que sont les conduites justes, là où l'Idée de Beau est le modèle qui permet de reconnaître les choses belles. Dans sa montée vers la connaissance, l'âme se libère progressivement de l'opinion par l'étude des mathématiques. Les mathématiques ont en effet l'avantage de porter sur des objets intelligibles. Aux yeux de PLATON, le cercle, le carré, les nombres sont des Idées que nous ne pouvons pas appréhender au moyen de nos sens. C'est le sens même de la formule précitée que PLATON fit graver au fronton de l'Académie. Pourtant, les mathématiques ont deux inconvénients : d'une part, la géométrie antique n'est pas totalement libérée du sensible puisque le mathématicien trace les figures sur lesquelles il va raisonner. Or le sensible est un lieu d'errance. D'autre part, le mathématicien pose des propositions de départ [Hypothèses] qu'il ne démontre pas et qu'il prend pour fondement. Ainsi, les mathématiques ne sont-elles pas totalement rationnelles.

Il faut donc accéder au second degré de l'intelligible qui nous permettra de saisir la réalité des Idées. La méthode ne sera plus déductive, comme en mathématiques, mais intuitive: la noétique élève progressivement l'âme du sensible vers les Idées qui le fondent jusqu'à atteindre le véritable fondement qu'est l'Idée de Bien. PLATON fait du Bien, non pas une idée morale, mais un principe ontologique, constitutif de l'harmonie qui gouverne le monde (les Grecs considéraient que l'univers, le cosmos était ordonné) et qui doit gouverner notre vie privée (morale) et publique (politique).

Ce chemin vers les Idées est bien illustré par la dialectique du Beau que PLATON décrit dans *Le Banquet*⁸. L'amour y est considéré comme un manque d'être qui nous conduit d'abord à aimer les beaux corps puis les belles âmes jusqu'à l'accession à l'Idée même de Beau.

La connaissance est possible, car notre âme a jadis contemplé les Idées avant de s'incarner dans notre corps.⁹ PLATON développe en effet le mythe de la métempsycose qu'il emprunte à Pythagore. L'âme, lors de l'incarnation, a oublié les idées dont la connaissance consiste donc à se souvenir. Cela veut dire que "*tout enseignement donné ou reçu par la voie du raisonnement vient d'une connaissance préexistante*".¹⁰ Il s'agit de "*la réminiscence*",¹¹ des "*idées innées*".¹²

La philosophie platonicienne développe aussi une théorie morale et politique. L'âme juste est l'âme harmonieuse où la raison domine courage et passions. La cité juste est la cité harmonieuse où gouvernent *les philosophes – rois*, là où *soldats et artisans* sont subordonnés. Car, il n'y a rien de pire, en effet, que d'être gouverné par des ignorants. "*Il faut que les Philosophes deviennent rois, ou les rois et souverains de ce monde réellement et sincèrement philosophes*"¹³. La politique est un savoir et il faut donc que gouvernent ceux qui savent. Le philosophe a donc le devoir de gouverner. Néanmoins, en aucun cas le philosophe ne prendra le pouvoir, car il deviendrait un

⁸ Cf. PLATON, *Le Banquet*: 211c-e (Traduction Philippe JACOTTET). [Voir, citation 78, infra, p. 24].

⁹ Cf. PLATON, *La République X* : 621a, *Rép VII* : 518c (Traduction Robert BACCOU).

¹⁰ ARISTOTE, *Anal. Post, I*, 71a, 1-2 (Traduction J. TRICOT)

¹¹ PLATON, *Phédon*: 76a (Traduction Emile CHAMBRY). "*Il est possible, en percevant une chose par la vue, ou par l'ouïe ou par quelque autre sens, que cette chose fasse penser à une autre qu'on avait oubliée et avec laquelle elle avait du rapport, sans lui ressembler ou en lui ressemblant. Par conséquent il faut, [...] de deux choses l'une, ou bien que nous soyons né avec la connaissance des réalités en soi et que nous sommes, ou bien que ceux dont nous disons qu'ils apprennent ne fassent pas autre chose que se souvenir, et que la science soit réminiscence.*"

¹² DESCARTES, René: *Méditations métaphysiques III*. Introduction et notes par Michelle BEYSSADE. Paris : LE LIVRE DE POCHE, 1990, p. 49.

¹³ PLATON, *La République*. Cf. Introduction de Robert BACCOU, p. 32.

tyran. Il doit attendre que les citoyens lui demandent de gouverner. Mais comme, hélas, le philosophe est en général incompris, voilà pourquoi la politique platonicienne semble bien être une utopie. Notre philosophe demeure l'auteur de multiples ouvrages dont Il est difficile de dater rigoureusement. Comme nous l'avons déjà énuméré, la quasi-totalité des œuvres de PLATON sont écrites sous forme de dialogues destinés à l'éducation du grand public. Son enseignement est dispensé oralement, où les dialogues sont généralement menés par SOCRATE qui incarne, pour PLATON, le philosophe. Ce dernier est un homme libre, animé du désir de savoir et vouant un véritable amour à la vérité et aux vertus. De là, des idées philosophiques sont avancées, discutées et critiquées dans le cadre d'une conversation sur la base de la maïeutique socratique, associée à l'ironie dont la quête obéit à l'injonction du "*connais-toi toi-même*". Un souci anime ainsi SOCRATE dans sa quête de la vérité : étendre, "*aux autres domaines, la connaissance distincte de ce qui est parfait de chaque objet d'étude et [qui] est beaucoup plus évident*" [Théétète : 206b2]. La connaissance la plus achevée résulterait ainsi de l'adjonction au jugement vrai accompagné de sa justification. Ainsi, naît la dialectique platonicienne, méthode consistant à élever l'âme vers la sphère des Idées intelligibles, reléguées au-delà du monde des réalités sensibles. C'est ainsi que notre philosophe a élargi sa théorie au – delà du champ des mathématiques. En particulier, elle joue un rôle important en éthique. La théorie des Idées a pour but d'expliquer comment le même terme universel peut se rapporter à tant de choses et d'événements particuliers. Le terme de Beauté, par exemple, peut se référer à une infinité des formes particulières, parce que ces formes ont quelque chose en commun, à savoir leur ressemblance ou leur participation à "*la Beauté*" comme Idée. Aux yeux de PLATON, un objet est qualifié de beau, là où il participe à l'idéal ou à la Forme de la beauté.

Dans la réalité palpable (le monde de l'espace et du temps), toute chose apparaît être ce qu'elle est en vertu de sa ressemblance ou de sa participation à sa Forme universelle. N'étant pas le seul philosophe à exposer ses pensées sur l'amour, PLATON y a consacré une réflexion profonde : cet amour constitue, selon lui, une émulation du *Beau* vers le *Vrai* et le *Bien* (*l'Un*).

La théorie platonicienne de l'amour ne manque pas d'élucidation dans la plupart des ouvrages de l'Athénien, à savoir le *Lysis*, le *Phèdre*, *Le Banquet*, *La République*... Mais pour le sens commun, l'amour est un "*sentiment très intense, attachement englobant la tendresse et l'attraction physique entre deux personnes*"¹⁴ C'est, du moins, ce que donne *Le Petit Larousse Illustré* qui ajoute, au sens 2, l'idée que l'amour est "*un mouvement de dévotion, dévouement qui porte vers une divinité, un idéal, une autre personne (l'amour de Dieu, amour du vrai, amour du prochain)*".¹⁵

A travers ce texte, le passage de "*l'amour physique*" à la mystique de l'amour repose sur l'attrait irrésistible de l'âme humaine en proie à la beauté. PLATON serait de cet avis en ce qui concerne la chorégraphie, ce rythme de la danse lié à la mélodie musicale. Voilà pourquoi, dans *Les Lois II*, il expose le rôle de l'amour en ces termes: "*La connaissance du beau en matière de chant et de danse permet à l'homme d'avoir une éducation correcte*".¹⁶

¹⁴ *Le Petit Larousse Illustré* 1993. Paris: LA ROUSSE, p. 61.

¹⁵ Ibid., p. 61.

¹⁶ PLATON, *Les Lois II*: 654a (Traduction Léon ROBIN). Cf. Notamment dans le *Timée* : 47c-d et 80b, *La République III* : 242c, 398b, *livre VII* : 530d, *livre X* : 616, et les *Lois II* : 655b, les *Lois VII* : 798d, 802a et 814e. Quelques échos dans le *Lachès* : 188d, *Le Banquet* : 215c, le *Théétète* : 145d, de même que dans le *Philèbe* : 56a, 62c.

Cela suppose que toute éducation bien réglée repose, non seulement sur une belle attitude, mais aussi et surtout sur l'accoutumance à une belle mélodie. La danse et la musique constituent ainsi deux disciplines dont le rôle est de conduire l'âme humaine à la divinité, la beauté étant incorporée dans le divin. Voilà pourquoi, "*L'homme sans éducation sera celui qui est en dehors de tout cœur.*"¹⁷

Tout cela semble avoir conduit PLATON à l'étude assez détaillée de l'amour qui occupe principalement trois de ses dialogues, à savoir: *Lysis*, *Phèdre* et *Le Banquet*. C'est dans *Le Banquet* que PLATON, par l'entretien de "*SOCRATE avec Diotime*"¹⁸, fait l'éloge de l'amour caractérisé par l'enthousiasme divin qui attire l'âme humaine. Cet aspect du problème a attiré notre attention pour mieux comprendre comment PLATON conçoit ce qu'est véritablement le beau. Cela explique l'intitulé de notre travail de recherche: **L'Idéal du Beau chez PLATON.**

En effet, l'*Idee* et la *Forme* constituent aux yeux de PLATON, deux aspects d'une même entité, celle du Bien absolu. L'idéal du Beau se révèle donc par les phénomènes de l'amour. Ainsi, s'explique notre choix en ce qui concerne les phénomènes de l'amour et de la Beauté.

Nous avons délibérément choisi ce sujet et, cela, pour plusieurs raisons: d'un côté, le phénomène est vécu par tous les citoyens du monde et nous aimerions savoir, dans ce cas, le fondement de l'élan amoureux partant de ses manifestations dans la vie quotidienne de l'humain, d'un autre côté, ce même phénomène fait l'objet d'étude non moins objective de la part de PLATON, avec une vision qui embrasse la dimension multiforme de l'amour et de la beauté:

-détermination anthropologique, liée à l'aspect mythique de l'amour [mythe du Phèdre, mythe d'Androgyne et de la Caverne, mythe du royal tisserand, mythe d'Er - le - Pamphylien...]

- dimensions esthétique et ontologique;

- dimension épistémologique liée à une détermination de l'être même du Beau et de l'Amour en soi dans leur participation aux choses belles et à l'immanence de leur existence sensible. Partant, l'analyse génétique du problème à l'étude du sens suscite la curiosité du chercheur pour en démêler le contenu controversé.

En ce sens, comment peut-on appréhender la valeur de l'être de l'amour dans sa dimension ontologique en rapport avec sa détermination esthétique?

Comme l'aspect esthétique intéresse la psychologie de PLATON, l'âme amoureuse est sans cesse mouvementée, notamment quand elle est incarnée dans un corps constituant sa prison. Et dans cette prison, elle ne saurait trouver la tranquillité qu'elle a vécue auparavant dans le lieu intelligible. C'est dans l'appréhension de ces différentes dimensions de l'amour que nous avons éprouvé d'énormes difficultés, lesquelles sont en partie résolues grâce aux interprétations de commentateurs qui nous ont ouvert la piste d'une synthèse de la pensée de PLATON: l'organisation de ses arguments se déploie à travers des textes ésotériques sur la base des mythes. Difficile à démêler, la dispersion de ces textes fait néanmoins apparaître le problème de l'amour dont l'unité échappe au premier venu dans des dialogues mi-historiques, mi-légendaires (mélange du réel et du fictif).

Pour aller droit à l'essentiel, notre analyse repose sur une approche génétique: nécessité de faire appel aux interprètes qui déconcertent parfois, à cause de leurs perceptions non moins subjectives à l'endroit de l'unité de la doctrine sur un fond du réalisme platonicien demeurant encore déconcertant. Il s'agit de partir des contenus dispersés des textes pour parvenir à leur

¹⁷ PLATON, *Les Lois II*: 653a (Traduction Léon ROBIN).

¹⁸ PLATON, *Le Banquet*: 201d (Traduction Philippe JACCOTTET).

unité, là où le philosophe est considéré comme amour du Vrai, du Beau et du Bien. De là, s'explique le projet qui a inspiré le présent travail.

Trois grands axes sous-tendent cette recherche. Le premier insiste sur l'étude des valeurs mystique et esthétique de l'amour platonique. Cette étude s'articule autour de trois chapitres dont le premier traite du rapport entre la vertu et le stade métaphysique de l'amour. Partant du principe philosophique de l'amour vertueux, l'amour spirituel de l'âme s'appuie sur le principe de la connaissance du Beau (le Vrai). Au second chapitre, l'amour et la Beauté constituent une source de l'aimable. Partant de l'amitié, l'idéal du Beau comme visée principale de l'âme ouvre la voie à l'appréhension du Vrai et du Bien comme détermination de l'Un. Le troisième et dernier chapitre met l'accent sur le rapport entre la sensation érotique et le dualisme platonicien. La connaissance du Beau est pour l'âme une détermination de l'agir, renvoyant à l'amour philosophe.

Le second axe de ce projet relate le plan provisoire de la future " Thèse". Ce plan de la Thèse comporte trois parties détaillées dont chacune est constituée de trois chapitres. La première partie étudie l'amour en quête de l'Un. C'est là où nous allons voir, en premier chapitre, ce qu'est l'aimable comme finalité du rapport entre amour et Beauté. Il prescrit le rapport Amitié et Beauté chez PLATON. L'aimable s'incarne ainsi dans le Beau comme objet de recherche pour l'âme, laquelle veut atteindre le Vrai et le Bien en tant que manifestation du Beau. Le deuxième chapitre analysera en détail comment l'amour du Beau corps conduit à l'amour des Belles âmes. C'est là où nous allons étudier le parcours évolutif de l'amour du Beau corps, puis, de l'âme amoureuse comme principe de savoir, ayant pour objet l'amour des Belles âmes. Dans le troisième chapitre de cette partie, nous essayerons de voir l'exercice de l'amour des Belles actions. Ici, l'amour traduit une émulation liée aux Belles actions. Renvoyant au " *connaître* ", dans sa détermination de l'agir chez PLATON, l'amour philosophe traduit l'expression d'une médiation esthétique. La deuxième partie de ce plan attire notre attention sur le primat du dualisme platonique où la fonction de la dialectique fait appel à la valeur cathartique du mythe d'où se dégage la mystique de l'amour. La troisième partie de ce travail de recherche met en évidence l'être à la recherche de son unité fondamentale, point par lequel il nous renvoie à l'ordre eschatologique de l'amour dont l'élan semblerait ainsi être nourri par l'érotique. Celle-ci éclaire un aspect dynamique se constituant en langage mythique qui traduit le rapport entre l'amour et la dialectique là où *Ressource* et *Pauvreté* sont à mi-chemin du savoir et de l'ignorance [Le Banquet 203e]. Dans ce rapport du concept de réminiscence à l'enseignement de SOCRATE, l'achèvement s'incarne dans l'astronomie et les autres sciences. Autrement dit, *Eros* est, en termes démoniques, "un intermédiaire", au même titre que les " *mathéma*" l'étaient en termes épistémologiques.

Le dernier chapitre de cette dernière partie est constitué de trois points essentiels qui résument l'objet et le résultat de notre "Thèse". A travers ses ouvrages, PLATON nous montre la valeur significative de l'amour, en le qualifiant d'un philosophe : *le Philosophe est celui qui s'intéresse à la manifestation de la vérité* qui interpelle une analyse de ce qu'est le Beau en soi.

Dans le troisième axe de notre projet, nous allons procéder à une analyse des concepts fondamentaux de l'auteur. Et cette analyse nous a conduit à une présentation d'une bibliographie en partie commentée, partant des ouvrages de l'auteur pour finir sur l'interprétation de ses exégètes. Cette démarche, dans ce genre de travail, nous semble indispensable pour la cohérence de nos recherches.

Rapport-Gratuit.com

PREMIERE PARTIE:
VALEURS MYSTIQUE ET ESTHETIQUE DE L'AMOUR.

CHAPITRE I : DE LA VERTU A LA MYSTIQUE DE L'AMOUR.

I.1.1. Fondement philosophique de l'amour de la vertu.

Les diverses fonctions de l'âme sont liées à l'aspect esthétique de l'amour exprimé par la beauté et la santé. Cet aspect rend ainsi possible une disposition bien réglée de l'âme où l'ordre et l'harmonie forment les éléments constitutifs de la vertu divine. PLATON expose clairement cela dans un passage du *Banquet* où il écrit :

" Tous les hommes, Socrate, sont féconds, selon le corps et selon l'âme, et arrivés à un certain âge, éprouvent naturellement un besoin d'enfanter ; or, il n'est pas possible d'enfanter dans la laideur, mais uniquement dans la beauté. L'union de l'homme et de la femme est un enfantement, et cet acte a quelque chose de divin, car fécondité et procréation sont en l'homme, vivant et mortel, la part d'immortalité. Mais ces actes postulent une harmonie, et tout ce qui est laid est en désharmonie avec le divin, seule la Beauté s'harmonisant avec lui. Ainsi, la Beauté est pareille à la Parque et à l'lythie qui président à toute naissance. C'est pourquoi l'être fécond que son approche apaise, fascine, épanouit, peut enfanter et procréer ; tandis que devant la laideur, brusquement sombre et chagrin, il se rétracte, se détourne et se replie sur lui-même sans procréer, portant à grand mal le fardeau de sa fécondité : d'où vient que l'être fécond, déjà gonflé de sève, éprouve de si violents transports pour la beauté qui le délivrera d'une pareille charge ".¹⁹

Ordre et harmonie engendrent de la vertu, objet essentiel de l'élan amoureux, celui qui se rattache immédiatement à sa nature primitive. Etant désir d'immortalité, l'amour demeure le seul moyen que possède l'être mortel pour parvenir à l'immortalité et, cela, par la procréation. Etant donné que la vertu constitue une disposition de l'âme, celle-ci pousse l'homme vers le Bien. Selon PLATON, le pressentiment du Bien impulse l'union de l'amour et de la vertu. Dans une perspective platonicienne, seul l'homme vertueux peut vivre dans l'amitié et dans l'amour. Si pour Héraclite, *" La vertu est la route la plus courte vers la gloire "*,²⁰ c'est que l'homme ne doit pas désertier l'amour de la vertu. Car cette vertu sert à faire régner l'ordre et l'harmonie dans l'âme.

Aux yeux de PLATON, la génération selon le corps est une image trompeuse et s'effectue par la relation de l'homme à la femme. Cette génération conduit évidemment à l'immortalité, grâce à laquelle les hommes sont prêts aux plus grands sacrifices. Par le désir d'engendrer, l'âme humaine aspire au divin et cherche la beauté. Un passage du *Banquet* illustre l'objectif que se fixe l'amour platonicien :

" Ceux qui sont féconds dans leur corps [...], se tournent de préférence vers les femmes, et leur amour consiste à procréer afin de s'assurer l'immortalité, la survivance de leur nom et leur bonheur, pour un avenir qu'ils s'imaginent éternel. Quant à ceux qui sont féconds selon l'âme (car il est vrai qu'il est des êtres dont l'âme est plus féconde que le corps) dans son domaine particulier, celui de l'intelligence et de toute forme de vertu, ce sont, entre autre, les poètes créateur, et tous les gens de métiers auxquels on reconnaît le génie de l'invention ; mais de toutes les formes de l'intelligence, la plus haute, et de beaucoup, la plus belle est celle qui s'emploie à donner les cités et les maisons, et dont le nom est Prudence et Justice ".²¹

Ce passage exprime la fonction essentielle de la procréation de la femme. Et le rôle du philosophe est de chercher à découvrir, dans un corps beau, une belle âme, ce dont l'homme de bien doit s'occuper. L'œuvre de l'amour consiste donc précisément en ceci : que l'aimé fasse éclore les germes que l'amant portait sur lui, cela demeure essentiel. De leur union naissent des

¹⁹ PLATON, *Le Banquet* : 206c-e (1) (Traduction Philippe JACCOTTET).

²⁰ BATTISTIN Yves, *Trois présocratiques. Héraclite-Parménide-Empédocle*, (Idée, 158).Paris: GALLIMARD, 1968, Héraclite, (fragment 154), p. 50.

²¹ PLATON, *Le Banquet* : 208e – 209a (Traduction Philippe JACCOTTET).

enfants plus beaux et plus immortels que ceux des hommes. Selon PLATON, le rôle de l'amour est de provoquer en soi cette éclosion dont la détermination est liée à l'attrait de la beauté de l'âme. Les vertus dont l'âme possède le germe reposent sur ce qui fait la véritable raison d'être de l'amour. Cet amour se traduit par le désir de produire, dans l'âme, des discours propres à rendre meilleurs les jeunes citoyens. Portant sur l'amour, ce discours lui procure la connaissance nécessaire à la contemplation du Beau absolu.

Dans la perspective de SOCRATE, cette contemplation permet d'engendrer et de nourrir, non pas l'image de la vertu, mais les vertus réelles : l'image fluente des objets n'exprime pas leur réalité véritable, saisie par " l'œil de l'âme " du philosophe qui la contemple, ce par quoi seul le réel est visible sur la base de l'activité dialectique.

" La méthode dialectique est donc la seule qui, rejetant les hypothèses, s'élève jusqu'au principe même pour établir solidement ses conclusions, et qui, vraiment, tire peu à peu l'œil de l'âme de la fange grossière où il est plongé..."²²

Il y a ici une opposition radicale entre la connaissance sensible du particulier [multiple et mouvant] et la connaissance rationnelle de l'universel, un et immuable. L'Idée n'est donc pas une simple représentation mentale comme nous aurions tendance à le croire aujourd'hui, mais une réalité, la vérité que l'esprit doit saisir pour la contempler. Si ce que PLATON nous enseigne ici garde sa valeur logique, c'est que la vérité ne nous est pas donnée dans les apparences : celles-ci sont trompeuses et nous en éloignent parfois. C'est pourquoi les yeux de l'esprit sont toujours supérieurs à ceux du corps pour voir le vrai. C'est ainsi que la puissance érotique que possède l'âme l'élève à la vertu, exprimée par la nature essentielle de notre être.

Semblable à l'objet qu'elle connaît, l'âme la saisit par une sorte d'enthousiasme divin. C'est, du moins, ce que PLATON expose dans le *Phèdre* où il écrit :

" Chacun passe sa vie à honorer et à imiter, autant qu'il peut, le dieu dont il a suivi le cœur. Aussi longtemps qu'il n'est pas corrompu et qu'il en est à sa première génération ici-bas, c'est de cette manière qu'il se comporte et qu'il se conduit avec ses bien-aimés et avec les autres. Ainsi donc, en ce qui concerne l'amour des beaux garçons, chacun choisit selon ses dispositions et comme s'il s'en faisait un dieu, il lui élève une statue qu'il orne, pour honorer et célébrer son mystère. Ceux-là donc, dis-je, qui dépendent de Zeus, cherchent, pour bien-aimé, quelqu'un dont l'âme serait celle d'un Zeus. Aussi examinent-ils si, par nature, il aspire au savoir et s'il a le goût du commandement ; et, quand, l'ayant trouvé, ils en sont épris, ils font tout pour qu'il soit conforme à ce modèle "...²³

L'amour est présenté comme quelque chose que l'âme s'efforce d'atteindre. L'âme amoureuse cherche son répondant par son ascèse érotique s'élevant à la divinité. Cette ascèse permet d'amener le bien-aimé à s'approcher du disciple de Zeus. Par là, il est à la recherche d'une âme qui lui ressemble. Il s'agit là d'une âme philosophe, aspirant au savoir pour mieux commander en régularisant toutes les tendances de notre nature humaine de mortel. Pourtant, l'autorité dont il est investi, c'est précisément celle que le philosophe nous permet de prendre sur nos passions. C'est grâce à l'âme, liée au corps, que l'amour devient un moyen de se dégager de ce corps. De ce fait, elle peut réaliser la perfection de son essence et atteindre, par là, les réalités absolues. C'est seulement en ce sens que l'amour consolide, chez PLATON, la Beauté qui lui assigne sa valeur éthique. Ce que SOCRATE désigne par " l'amour bien réglé ".

Dans la théorie platonicienne, l'amour, se présente sous un aspect particulier. De l'avis de SOCRATE, personnage central du dialogue, l'aspect sensible de l'amour est assimilé à l'*Eros*, caractérisé par son intrépidité et son humeur changeante. Dans cette même perspective, un passage du *Banquet* éclaire tout ceci :

²² PLATON, *La République VII* : 533d (Traduction Robert BACCOU).

²³ PLATON, *Phèdre* : 252e (Traduction Luc BRISSON).

" Vous avez pu constater par vous-même la passion de Socrate pour les beaux garçons : toujours à leur tourner autour, il semble leur être fort sensible, avec ça, si l'on en croit les apparences, monsieur ignore tout, monsieur ne sait rien ! Cela n'est-il pas très sélénique ? Et comment !

*Ce sont les dehors dont il s'enveloppe à l'instar des silènes sculptés ; mais quand il s'ouvre, messieurs les convives, vous n'avez pas l'idée de la sagesse qui déborde de lui ! Sachez-le : pas plus qu'il se soucie de la beauté d'un homme, pour laquelle son mépris est à peine croyable, il ne s'inquiète de sa richesse ou d'aucun de ces honneurs dont rêve le vulgaire, considérant que tous ces biens n'ont aucune valeur et que nous même ne sommes rien : tenez-vous-le pour dit ! Il passe son temps à faire le naïf et le gamin avec les gens ; mais quand il s'ouvre et devient grave, je ne sais si personne a jamais vu les statuettes cachées dedans ; moi je les ai vues, un jour, et elles m'ont semblé si précieuses, si divines, si parfaitement belles et si merveilleuses que, du coup, j'en ai perdu le pouvoir de m'opposer dès lors un seul instant à aucune de ses volontés ! "*²⁴

Ce texte nous présente un aperçu global de l'amour vulgaire, opposé à l'amour céleste. Tout d'abord, SOCRATE le conçoit comme une image trompeuse, c'est-à-dire un masque qui cache la vérité, sa nature d'enchanteur divin. Son attachement aux jeunes et son comportement devant eux, reflètent une apparence trompeuse aux yeux des Athéniens. Il s'agit ici d'une assimilation de SOCRATE aux " *silènes* " ²⁵ dont le dehors masque la vérité intérieure.

De ce fait, "*Eros* " ²⁶ désigne l'éternel vagabond, en quête de la vraie beauté. SOCRATE à son tour, fait naître, dans l'âme des jeunes, l'aspiration à la beauté et au savoir. Cette personnalisation de l'amoureux évoqué par SOCRATE semble cacher la valeur de sa sagesse, là où il déclare connaître enfin les caractéristiques de l'amour: "*Moi qui prétends ne rien connaître d'autre que les choses de l'amour.*"²⁷ Par cette déclaration, il semblerait manifester son attachement aux jeunes Athéniens dont il cherche à accoucher l'esprit : il se déclare même être amoureux de tous "*les beaux jeunes gens*". L'exemple le plus frappant est celui du *Charmide*, où SOCRATE avoue que tous les "*jeunes gens*" lui semblent beaux. Mais en les regardant dans les yeux, il s'étonne et finit par s'interroger : quand tout le monde vint se ranger autour de lui, il perçoit la lumière du beau à l'intérieur de leurs manteaux. Enflammé de joie, son enthousiasme lui fait perdre sa maîtrise de soi. C'est ainsi que le passage suivant du *Charmide* reste significatif à cet égard :

" A ce moment, mon cher, je me sentis mal à l'aise et ne gardai plus rien de la belle assurance avec laquelle je m'étais promis de soutenir l'entretien. Puis, Critias lui disant que j'étais le possesseur du remède, quand il tourna vers moi un regard que je ne saurais dire et qu'il fit un mouvement comme pour m'interroger, quand tous les assistants vinrent se ranger en cercle autour de nous, alors, ô mon noble ami, j'aperçus dans l'ouverture de son manteau une beauté qui m'enflamma, je perdis la tête, et je songeai que Cydias était un grand maître en amour, lorsqu'il donnait cet avis à un ami à propos d'un bel enfant. " ²⁸

Ce paragraphe permet de mieux comprendre comment SOCRATE, à partir de l'emprise affective de la beauté, réussit à faire naître chez son interlocuteur le sentiment de son dénouement conduisant à la vertu suprême qui est la sagesse.

²⁴ PLATON, *Le Banquet* : 216e - 217a (Traduction Philippe JACCOTTET).

²⁵ *Silène*: Compagnon de Dionysos... on lui attribuait le don de l'inspiration prophétique et l'invention de la flûte.

²⁶ *Eros*: Ce mot grec "*éros*" évoque sans doute, plus que le mot français "amour", la passion, l'enthousiasme...plus précisément, ce mot désigne la divinité de l'amour dans la religion des Grecs anciens. Chez PLATON, il traduit le symbole de l'ardeur spirituelle qui conduit à l'amour divin et de l'instinct, sans lequel la race humaine s'est étendue. Cf. Didier JULIA, *Dictionnaire de la philosophie. (Les dictionnaires de l'homme du XX^{ème} siècle)*. Paris: LAROUSSE, 1964, p. 89.

²⁷ PLATON, *Le Banquet* : 177d (Traduction Bernard PIETTRE).

²⁸ PLATON, *Charmide*: 155c-d (Traduction Alfred CROISSET).

En effet, cette ironie amoureuse introduite par SOCRATE, traduit le renversement des valeurs auxquelles il l'invite pour prendre soin de son âme. L'appel du *Bien*²⁹ et du *Beau*³⁰, ressort de l'apparence occasionnée par la puissance attractive des costumes réconfortants. Cette puissance exprime la ténacité robuste d'*Eros*, dont SOCRATE se représente la beauté visible du corps par les caractères similaires. Et par une sorte de sarcasme ironisant, SOCRATE présente l'en-deçà de cette beauté réelle par son contraire.

" Eh bien ! Pour commencer, sa résistance aux fatigues surpassait, non seulement la mienne, par exemple, les communications coupées comme il arrive en campagne, nous étions forcés de jeûner, pour endurer la faim, les autres n'étaient rien à côté de lui. Dans les moments d'abondance au contraire, il savait en profiter comme personne, et surtout il savait boire ; il n'avait pas de penchant à cela ; mais quand on l'y forçait, il nous battait tous ; et le plus étonnant, c'est que personne n'a jamais vu Socrate ivre. [...] En plus, pour ce qui est d'endurer l'hiver (car ils sont terribles, là-bas, les hivers), il faisait des merveilles ; un jour entre autres qu'il gelait effroyablement et que tous ou bien ne mettaient pas le nez dehors, ou bien ne sortaient qu'emmitoufflés à un point incroyable et les pieds tout ficelés dans des enroulements de feutre et de peaux d'agneau, lui au contraire par un temps pareil, il sortait avec exactement le même manteau qu'il avait aussi coutume de porter auparavant, et nu-pieds sur la glace, il marchait plus facilement que les autres tout ficelés ; et les soldats le regardaient de travers, croyant qu'il les méprisait ".³¹

Ce passage fait suite aux exemples qui manifestent le caractère quasi bizarre de SOCRATE devant ses compagnons. D'abord, par sa résistance au froid et à la faim, à la peur, aussi bien qu'aux armées, il endure le gel et la chaleur.

Mais concentré et calme, il se révèle décidément inclassable par cette résistance aux choses futiles. Il sait qu'il n'est ni beau, ni sage comme les autres hommes qui le trouvent ainsi. Cette résistance est un appel, une aspiration à la sagesse, à la beauté. C'est le secret de la fascination qu'il exerce en face de ce à quoi il projette son âme. On peut souligner qu'il s'agit ici d'un hommage admirable de PLATON qui réussit à évoquer, par l'écriture, l'expérience de la fascination socratique, indissociable de l'intention philosophique éveillée par le tourment de la vie. Par ce désarroi, l'emprise du Beau le tourmente et oriente l'âme humaine à s'attacher au Beau et au Bien. La figure emblématique de SOCRATE reflète ici l'élan irrésistible d'une âme à la recherche du divin. Elle représente la base même de la réflexion philosophique opposée à l'intention des rhéteurs-sophistes plus attachés aux goûts du vraisemblable, aux apparences attractives de l'expérience quotidienne pour en tirer des profits rémunérateurs. L'homme du discours vrai seul est apte à dégager la valeur significative de l'amour, à découvrir en lui le désir universel de la possession éternelle du Beau et du Bien.

Par là même, *" la belle laideur et la docte ignorance, savoir-feinte "*³² traduisent l'aspect disparate de la séduction socratique répondant à la duplicité de l'amour : l'amour est double, car il est ce que l'on vit et ce à quoi on aspire. C'est du moins, ce que pense Monique TREDE pour qui : *" Percer le mystère de l'amour revient à éclairer le mystère de Socrate, norme vivante et concrète, médiateur entre l'idéal transcendant de la sagesse et la réalité humaine. "*³³

C'est dans cette perspective que se comprend mieux le statut de l'amour présenté par PLATON en double aspect : d'un côté, l'amour traduit la précarité des relations sexuelles ou de l'amitié entre les individus ; de l'autre, l'amour de la vertu, qui s'oppose au premier, est la plus

²⁹ *Bien* : signifie ce qui est bon à chacun de nous, soit pour le corps, soit pour l'âme, comme la santé, la richesse et le bonheur : une bonne action qui se manifeste en nous est une quête du bonheur.

³⁰ *Beau* : Chez les Grecs, la beauté est une donnée fondamentale de la vie publique : être beau, c'est être digne d'admiration : donner à contempler, faire valoir ses qualités physiques et morales. Cf. *Bien, Beau: Dictionnaire Microsoft encarta.2008.*

³¹ PLATON, *Le Banquet* : 219e -220b (Traduction Bernard PIETTRE).

³² PLATON, *Le Banquet* : (Traduction Philippe JACCOTTET), voir commentaire, p. 38.

³³ Ibid. p. 38.

pérenne. Voilà pourquoi SOCRATE estime que l'amour, pris sous cet aspect, mérite les louanges des dieux puisqu'il est céleste comme l'affirme PLATON dans le texte suivant du *Banquet*. Ce philosophe de l'amour le caractérise par sa double signification. Dans un passage, il confirme la distinction radicale qui situe sa théorie de l'amour "servant":

"Nous savons tous, en effet, qu'Aphrodite et l'amour sont inséparables. Si elle était une, l'amour serait un ; puisqu'elle est double l'amour sera double aussi. Personne ne niera, en effet, qu'il y a deux Aphrodites : l'une, l'ainée, je crois, fille du ciel mais sans mère, que nous dénommons céleste, l'autre, la cadette, fille de Zeus³⁴ et de Dionée, notre Aphrodite vulgaire. D'où s'en suit nécessairement une distinction entre leurs deux servants : l'amour vulgaire et l'amour céleste. Et je veux bien qu'il faille louer tous les deux ; mais sachons au moins ce qui leur revient à chacun ".³⁵

Dans ce paragraphe, l'amour tel que PLATON l'expose, est double. L'amour céleste n'est pas engendré puisqu'il est "sans mère". Cela lui confère encore une valeur spirituelle. Et, aux yeux de PLATON, cet amour céleste (ouranien) nous semble être le plus noble puisqu'il mérite toute célébration par sa constance et sa pérennité. Voilà pourquoi SOCRATE l'estime en lui attribuant la valeur de vertu.

De ce fait, cet amour est philosophique grâce à l'élan de l'âme vers la divinité, l'immuable. Par contre, l'amour vulgaire ne dure pas : il unit deux individus mortels par un lien précaire. Il s'agit d'un amour qui incite à tirer du profit chez autrui. C'est la source des erreurs, de tromperie et des maux. De ce fait, l'amour vulgaire n'est pas reconnu par le gouvernement de la raison, car il se mesure par la beauté sensible qui n'a pas de base stable. On remarque aussi que, dans une perspective logique, l'amour céleste se traduit par le passage de l'ignorance au savoir, ce dernier prescrivant à l'homme d'adapter la bonne conduite due à la connaissance de soi. Par lui-même, il est lié à la sagesse et considéré par Socrate comme la vertu primordiale. Soulignons que, dans ce cas, la relation amoureuse se pose en termes d'échange où se trouvent transmises les valeurs susceptibles de contribuer à l'acquisition d'une bonne conduite par l'éducation.

"L'un est en mesure de contribuer à l'acquisition de la sagesse et de la vertu³⁶ en général ; l'autre éprouve le besoin d'acquérir l'éducation et la sagesse en général ".³⁷

Contrairement à l'amour céleste, l'amour vulgaire repose sur notre préoccupation à l'égard du sensible au détriment de toute aspiration de l'âme à l'intelligible : il en est ainsi des relations sexuelles et de l'amitié non durable, caractéristiques des relations qui unissent les jeunes. Voilà pourquoi leur conduite, le plus souvent puérile, se traduit par la tromperie puisqu'ils se contentent des objets sans valeur. La réalisation de leur action s'effectue sans tenir compte des résultats durables.

"Nulle action en soi n'est belle ni laide, ainsi, de tout ce que nous sommes en train de faire, boire, chanter ou converser, il n'est rien qui soit beau en soi : car la valeur d'une action dépend de la manière dont elle est accomplie ".³⁸

Il semble que nos activités quotidiennes reposent sur des principes qui ont permis leur réalisation. Mais elles ne sauraient être qualifiées de belles que si elles sont éclairées par la pensée, c'est-à-dire accompagnées de l'opinion droite.

³⁴ Zeus : fils de Cronos et de Rhéa, frère de Poséidon, Hadès et Héra dont il est aussi l'époux ; il est en effet le Roi des dieux grecs. Cf. *Le Banquet : Index des noms propres*, p.127. (Traduction Philippe JACCOTTET).

³⁵ PLATON, *Le Banquet* : 180d-e (Traduction Philippe JACCOTTET).

³⁶ Vertu : faculté qui contribue à l'excellence, la "perfection" d'une chose dont la vertu de l'œil ramène à une bonne vision. Cf. *Vertu : Microsoft® Encarta® 2008*. © 1993-2007 Microsoft Corporation. Version numérique.

³⁷ PLATON, *Le Banquet* : 184d (Traduction Bernard PIETTRE).

³⁸ PLATON, *Le Banquet* : 181a(1) (Traduction Philippe JACCOTTET).

I.1.2. De la spiritualité de l'amour à l'âme amoureuse du divin.

Le principe fondamental de l'amour demeure essentiel à PLATON pour comprendre les dimensions psychologiques et spirituelles de l'homme. C'est ainsi que, dans sa théorie de l'amour, le même auteur a explicitement montré comment son sens est lié à ce qui fonde son être. Voilà pour quoi, dans un passage du *Banquet*, il écrit :

*" Si quelqu'un venait nous dire : " moi qui suis en santé, je n'en souhaite pas moins de l'être, moi qui suis riche, d'être riche, donc je désire cela même que j'ai ", nous lui répliquerons : " Toi, mon bonhomme, qui as acquis richesse, santé ou force, tu souhaites simplement continuer à les posséder à l'avenir, puisque présentement, bon gré mal gré, tu les possèdes ; examine donc si, lorsque tu prétends désirer les qualités que tu as, ce n'est pas, plus exactement, que tu désires les posséder encore à l'avenir. " n'en tomberait-il pas d'accord ? [...] Ainsi donc, n'est-ce pas ce qui n'est pas encore à notre disposition, ce que l'on n'a pas, que de désirer sauvegarder ces qualités à l'avenir ? [...] Ainsi cet homme, comme tout homme qui désire, désire ce qui n'est ni présent, ni disponible, ce qu'il n'a pas, ce qu'il n'est pas, ce qui lui manque ; et c'est bien là, nous l'avons vu, l'objet de tout amour et de tout désir. "*³⁹

Tout le problème est de savoir la nature exacte de ce qui nous manque : *" ce que l'on n'a pas "* forme l'objet d'amour, fondé sur le désir. Dans cette perspective, l'amour suppose la privation de ce dont il est désir. Les penseurs grecs conçoivent l'amour comme une pénurie d'être. C'est le besoin de ce qui nous manque. Voilà pourquoi l'amoureux est à la recherche d'une richesse qui est la plénitude d'être. Cette plénitude, renvoie à un état d'imperfection. L'élan amoureux est donc désir de perfection, traduisant l'excellence du divin qui nous habite. Dans la pensée grecque, l'idée de perfection exprime évidemment l'objet aimable : le vrai, le beau et le bien :

*" Aimer ce dont nous ne disposons pas encore et que nous n'avons pas, que de souhaiter que nous soient conservées et présentes dans l'avenir ces choses dont nous disposons ? [...] donc Eros manque de beauté et n'a pas la beauté. "*⁴⁰

Cela veut dire que l'amour s'exprime dans la médiation entre *" l'être "* et *" le non être "*.⁴¹ Logiquement, cette médiation conduit l'homme de l'ignorance au savoir. Il s'agit ici d'un état d'esprit qui aspire à la perfection. Et cela nous semble que le sujet qui aurait toutes les perfections ne manquerait de rien puisqu'il ne désirerait et n'aimerait rien. Dans la mesure où si l'amour est amour de quelque chose, le désir qu'il suscite est la prise de conscience d'un vide, d'un néant d'être, ce dont on est privé. De la même manière, il nous semble que le désir amoureux porte souvent sur ce que l'on veut être : car être en *" bonne santé ou être riche "*, n'empêche pas de désirer l'être. C'est parce qu'on est malade ou pauvre que l'on désire être bien portant ou riche.

Dans ce passage du *Banquet* cité, l'amour n'est pas seulement désir de ce qui nous manque dans le présent comme nous le pensons, mais il réside aussi dans l'intention d'une jouissance durable des biens que l'on ne possède pas. PLATON vient de souligner l'idée qu'*" Eros "* manque de beauté. Le désir présuppose ainsi toute une recherche pour combler un vide. Chez PLATON, tout désir est donc né d'un manque. Dans sa vie quotidienne, l'homme ne parvient pas à acquérir la beauté qu'il souhaite être en possession. C'est pourquoi il ne cesse de la désirer. Dans cette même perspective, 2 points méritent d'être retenus ; pour la compréhension de la pensée de PLATON. Si l'amour est amour de quelque chose, c'est qu'il est relatif à l'objet

³⁹ PLATON, *Le Banquet* : 200c-e (Traduction Philippe JACCOTTET).

⁴⁰ PLATON, *Le Banquet* : 200d, 201c (Traduction Bernard PIETTRE).

⁴¹ LEGRAND Gérard, *La pensée des présocratiques*. Paris : BORDAS, 1970, *Parménide*, p. 115. Cf. *Encyclopaedia Universalis* : Nouvelle édition 2009. Version électronique. PLATON 428 - 348 avant J.- C. Article écrit par Monique DIXSAUT.

qu'il cherche. Par conséquent, il est intentionnel (conscience du manque). Dans cette même perspective, PLATON nous présente une brève définition de l'amour, touchant son rôle dans la vie humaine :

" " Voyons Socrate ! Un homme qui aime les bonnes choses, qu'aime-t-il au juste ? - Il aime les posséder. - Et qu'advient-il de lui quand il les possédera ? " [...] Il sera heureux. - C'est en effet, la possession des choses bonnes qui rend heureux. Inutile ici de se demander encore à quelle fin celui qui cherche le bonheur le cherche, puisque le bonheur est une fin en soi. [...] Mais penses-tu que cette volonté, que cet amour soient le lot commun et que tout le monde souhaite la possession des bonnes choses ? Ou quoi - Sans doute est-ce le lot commun. " ⁴²

Ce passage, qui fait l'objet d'un entretien entre SOCRATE et Diotime, nous amène à une nouvelle explication de l'amour. En dehors de la recherche de l'autre moitié de nous-même, une telle définition ne saurait suffire puisqu'elle ne montre pas ce qu'est l'amour en général : aux yeux du médecin Eryximaque, l'amour n'existe pas seulement dans l'âme des hommes, mais encore chez les animaux, dans les productions de la terre. Il anime donc tous les êtres, là où la grandeur ou les merveilles de l'amour se manifestent : " à l'ordre entier des choses humaines et divines " ⁴³ C'est en ce sens que se comprennent mieux les questions soulevées dans le texte où l'amour désigne tout désir des choses bonnes et du bonheur. C'est que l'homme veut conserver ces deux formes de l'amour que l'on retrouve dans la musique, dans la médecine [qui produit la santé] et dans toutes les autres choses tant humaines que divines : " amour de la muse Uranie " [Le Banquet 187e] et amour du vulgaire, celui de " Polymnie " [Le Banquet 187e]. En quelque direction que se soit, l'amour tend vers quelque chose : le désir de gagner de l'argent dans les affaires, le goût de l'exercice corporel pour requérir la santé ou bien celui de savoir ce qui intéresse l'esprit. Or, c'est là où l'on n'emploie pas d'habitude les mots d'amour et d'amant. C'est ainsi que se dévoilent les réponses aux problèmes soulevés à l'endroit du désir de celui qui aime les choses bonnes : il aime, certes, ces choses qui lui appartiennent, mais il veut qu'elles lui appartiennent pour toujours. Cette possession serait alors la condition d'une vie heureuse. C'est dans ce sens étroit que l'effort entrepris par l'homme se définit comme amour de la beauté. Cette beauté n'est, certes, pas un attribut de l'amour, mais ce à quoi il aspire véritablement par l'effort conjugué du corps et de l'esprit : l'exercice du corps, forme donc la beauté corporelle dont la santé fournit à l'esprit l'élan nécessaire à son aspiration à la Beauté idéale. Cet élan repose évidemment dans la disposition de l'être à vivre une vie belle. Dans cette vie, l'être humain assure, non seulement la royauté des enfants engendrés par le corps beaux, mais aussi la vertu nécessaire à la sagesse beaucoup plus belle que celle qui préside à la gouvernance des Etats et des familles humaines. Ces dernières sont appelées à vivre dans la tempérance et la justice. [Le Banquet:208c-d et 209a]. L'acte philosophique apparaît ici comme une disposition de l'âme à s'exercer pour l'harmonie du corps social pour le bien de l'être individuel.

Cette analyse sur le fondement de l'amour nous conduit à un autre aspect de la pensée de PLATON portant sur celui de l'âme amoureuse emprisonnée dans le corps sensible, où l'amour se caractérise par son élan démoniaque.

Dans le domaine eschatologique, PLATON nous présente, d'une manière claire, le caractère démoniaque de l'amour. En optant pour une conception dualiste, l'auteur du *Banquet* nous parle d'un amour intermédiaire, assimilé à un démon : de nature double, il tend à concilier la sphère sensible et la sphère intelligible. C'est ainsi que, dans un passage du *Banquet*, il écrit :

" C'est le monde des démons qui s'étend entre celui des dieux et celui des hommes. - Et quel est leur pouvoir ? - De traduire et de transmettre aux dieux les messages des hommes, et aux

⁴² PLATON, *Le Banquet* : 204e, 205a (Traduction Philippe JACCOTTET).

⁴³ PLATON, *Le Banquet* : 186b (Traduction Philippe JACCOTTET.) Cf. René MUGNIER, dans *le sens du mot ΘΕΙΟΣ chez Platon*. Bibliothèque d'histoire de la philosophie. Paris : Librairie philosophique J.VRIN, 1930, p. 42.

*hommes les messages des dieux : prières et sacrifices des uns, perspectives et récompenses des autres. Par leur situation intermédiaire, les démons comblent l'intervalle et unissent le tout à lui-même "*⁴⁴

Dans la pensée grecque antique, le " démon " est un " dieu ", génie attaché à chaque homme et personnifiant son destin. De ce fait, " *Les Grecs l'ont défini comme un génie, inspirateur de la destinée d'un homme ; on parle, en particulier, du démon de Socrate, génie qui lui était attaché et dictait ses résolutions* " ⁴⁵

Tout autre est la perspective chrétienne pour laquelle le démon représente " *l'ange déchu: c'est un diable dans lequel réside l'esprit du mal* " ⁴⁶ Partant, on comprendrait mieux les multiples sens du terme, présumé être un esprit conduisant l'homme à sa destinée, bonne ou mauvaise. De là, s'explique chez PLATON la théorie des démons médiateurs, constitutives, certes, d'un espace symbolique, mais s'érigeant comme l'expression d'une croyance positive [*la pistis*]. Cette croyance semble être liée aux exigences de son système onto-logique : l'espace mythique est un champ de la catharsis énergétique de l'âme dans son lien avec le corps. Cependant, les " démons ", êtres intermédiaires, sont en quelque sorte les moyens termes de leur relation ; car ils assurent en quelque manière, à toute chose dépendante, la réalisation de sa fin essentielle. De ce fait, l'amour s'inscrit au nombre de ces médiateurs, là où il unit les êtres, établissant une communion entre la terre et le ciel. Il est dans ce cas, un champ de médiation entre la sensible et l'intelligible. Dans la perspective de SOCRATE, l'acte du démon conduit l'homme à la bonne voie menant aux belles actions. C'est, du moins, ce que rappelle Henri BERGSON qui écrit :

" Un "démon " l'accompagne qui fait entendre sa voix quand un avertissement est nécessaire. Il croit si bien à ce signe démoniaque qu'il meurt plus tôt que de ne pas le suivre...Bref, sa mission est d'ordre religieux et mystique...Son enseignement suspendu à quelque chose qui semble dépasser la pure raison " ⁴⁷

Il semblerait que le démon de SOCRATE désigne ce messager jouant le rôle de régulateur: il statue (détermine) la participation mutuelle des êtres sensibles dans leur devenir historique et dans leur lien aux êtres intelligibles, caractérisés par leur intemporalité. En l'homme lui-même et indépendamment de tout talent oratoire, ce démon de SOCRATE implique la passion d'un être mystique chargé de faire reconduire, à l'état pur, ceux qui ont soif du divin et de ses mystères. Par ce caractère démoniaque, " *C'est aux démons que les hommes de génie sont redevables de leurs plus belles inventions* " ⁴⁸

Grâce aux démons, les hommes parviennent à remplir leurs obligations. Voilà pourquoi PLATON, en exposant sa théorie de l'amour, compare SOCRATE à un être démoniaque. Notion reprise par LÉON ROBIN, lorsqu'il écrit : " *Comme l'amour est un être démoniaque [...] le portrait de Socrate, que nous trouvons dans le discours d'Alcibiade, est aussi celui d'un homme démoniaque.* " ⁴⁹ Il s'agit ici d'un personnage complexe et contradictoire par sa démarche, là où ce philosophe de l'ironie ne semble jamais être préoccupé des affaires humaines : il s'échappe du sensible puisque son âme cherche à s'élever vers la divinité [*Théétète* : 176b]. Dans cette perspective, la question est de savoir le rapport étroit qui lie la nature démoniaque de l'amour platonicien à la fonction du philosophe.

⁴⁴ PLATON, *Le Banquet* : 202e (Traduction Philippe JACCOTTET).

⁴⁵ RUSS Jacqueline, *Dictionnaire de Philosophie*. Paris : BORDAS, 1991, p. 67. Cf. PLATON, *La Rép VI*, 496c, *Rép X*, 617d-e - 620d-e.

⁴⁶ Ibid. p. 67.

⁴⁷ BERGSON Henri, *Les deux sources de la morale et de la religion* (Quadrige, 34). Paris: PUF, 1984, p. 60.

⁴⁸ ROBIN Léon, *La théorie platonicienne de l'amour*. Nouvelle édition ; Préface de Pierre –Maxime SCHUHL. (Bibliothèque de la philosophie contemporaine). Paris : PUF, 1964, p. 109.

⁴⁹ Ibid. p. 109.

Les différents dialogues de PLATON insistent sur ce caractère démoniaque de l'amour : une sorte d'enthousiasme divin qui incarne le délire de l'âme. Voilà pourquoi, dans l'*Apologie*, les démons sont qualifiés par SOCRATE des êtres intermédiaires entre les mortels et les immortels :
*" Les démons sont des enfants bâtards que les dieux ont eu des nymphes. "*⁵⁰

Dans une perspective eschatologique, les âmes sont appelées à choisir leurs démons au moment de recommencer leur vie terrestre. Les démons sont alors des êtres capables de conduire les hommes vers leurs meilleures destinées. Voilà pourquoi l'amour- démon est à la fois ami des hommes et des dieux, participant des uns et des autres. Point sur lequel, dans le *Gorgias*, le propos de SOCRATE s'avère très explicite concernant la communication entre les hommes et les dieux :

*" Les dieux et les hommes sont, au dire des sages, mis en communication par l'amitié, par l'ordre, par la tempérance et par la justice. C'est pour cela que l'Univers a reçu d'eux le nom d'ordre des choses ou de cosmos. "*⁵¹

Tout semble assigner au démon la vertu du principe régulateur : un principe de synthèse et d'harmonie analogue au démiurge ordonnateur qui unit et harmonise les éléments de l'Univers. Et que tout se ramène finalement au problème de communication qui assure la fonction de médiation entre l'humain et le divin. La fonction de l'amour paraît ici très explicite quand la *Vierge Lachésis*, fille de la *Nécessité*, déclare aux humains :

*"Ames éphémères, vous allez commencer une nouvelle carrière et naître à la condition mortelle. Ce n'est point un génie qui vous tirera au sort, c'est vous- même qui choisirez votre génie. Que le premier désigné par le sort choisisse le premier la vie à laquelle il sera lié par la Nécessité. La vertu n'a point de maître : chacun de vous, selon qu'il honore ou la dédaigne, en plus ou en moins. La responsabilité appartient à celui qui choisit. Dieu n'en est point responsable."*⁵²

Ce paragraphe nous montre qu'au moment de recommencer cette nouvelle existence terrestre, les âmes sont appelées à choisir elles-mêmes leur démon qui, après les avoir guidées dans les opérations précédant le retour selon l'ordre de la *Nécessité*, les accompagne ensuite sur la terre. La perspective du *Timée* confirme cela : il appartient aux hommes de choisir leur destin :
*"L'âme est absolument libre de choisir sa destinée. Dieu n'est point responsable du mal qu'elle peut faire ou subir, parce qu'il ne veut que le bien "*⁵³

Ce passage semble nous faire comprendre comment la démonologie se coordonne d'une manière précise aux idées essentielles de la philosophie platonicienne. Car si l'homme sage est un démon, ou bien un être démoniaque, cela tient à la prédominance en lui de l'âme raisonnable ; Car une telle sorte d'âme, sera la seule parfaite, la seule qui soit véritablement âme. La liberté évoquée traduit le fait que Dieu nous a donné l'âme sous forme d'un démon, qui réside au sommet du corps. Toutefois, à cause de sa parenté avec le ciel, l'âme élève l'homme au dessus de la terre comme une plante migrant le terrestre pour s'enraciner au céleste [*Timée*: 90a], car *"l'homme est [avant tout] une plante du ciel"*⁵⁴. Cette ligne de force de la pensée socratique conduit à une autre analyse de l'amour, celui qui a respectivement trait à l'Erôs et à l'Amour spirituel. Cette dernière caractéristique est, pour PLATON, considérée comme véritable.

⁵⁰ PLATON, *Apologie de Socrate* : 27c- e (Traduction Emile CHAMBRY).

⁵¹ PLATON, *Gorgias* : 507a (Traduction inédite, introduction et note par Monique CANTO).

⁵² PLATON, *La République* X : 617e (Traduction Robert BACCOU).

⁵³ PLATON, *Timée* : 30a (Traduction Léon ROBIN).

⁵⁴ PLATON, *Timée* : 89e (Traduction Emile CHAMBRY). *"Dieu nous l'a donné comme un génie, et c'est le principe que nous avons dit logé au sommet de notre corps, et qui nous élève de la terre vers notre parenté céleste, car nous sommes une plante du ciel, non de la terre, nous pouvons l'affirmer en toute vérité".*

I.1.3. Du principe de la connaissance vraie à la valeur esthétique de l'amour.

La théorie platonicienne de l'amour nous présente un itinéraire quasi dialectique, en ce qui concerne l'ascension érotique. Cette ascension est constitutive d'un parcours initiatique qui permet à l'âme de parvenir à l'amour véritable. Elle a pour fin la contemplation du beau en soi. Grâce à cette contemplation, l'esprit doit se dépasser par une juste mesure des choses de notre monde ici - bas, le monde sensible. PLATON exprime clairement cela dans un passage du *Banquet* :

*" L'ors donc qu'on s'est élevé, par une juste conception de l'amour des garçons, des choses de ce monde à cette beauté - là, si on commence à l'entrevoir, ce qu'on est tout près de toucher au terme de l'initiation. "*⁵⁵

En effet, la démarche érotique procède du passage de l'amour humain à l'amour absolu. L'ascension érotique nous montre donc que l'amour s'élève du sensible à l'intelligible. Dans sa recherche de la beauté, l'âme humaine [unie au corps] passe progressivement de la beauté morale à la beauté intellectuelle pour parvenir à la Beauté en soi. De la même manière, le rapport entre l'ascension érotique et la dialectique a pour visée principale d'atteindre l'Idée du Beau. De ce fait, sa contemplation forme le but ultime de l'ascension. C'est alors de la recherche du beau absolu que découle l'entretien de " *SOCRATE avec Diotime* " ⁵⁶ dans un passage du *Banquet* ; où l'éros est constitutif d'une force qui entraîne l'homme vers la beauté : n'étant ni humain ni divin, l'éros est intermédiaire entre l'homme et Dieu. En comblant l'énorme distance séparant l'un de l'autre, Eros absorbe l'univers qui se révèle à lui - même relié.

Cette force, lui vient de ce qu'il est fils d' " *Abondance et de Pénurie* ". Elle l'attire vers tout ce qui est beau et bon pour y trouver le bonheur. La doctrine de PLATON est ici véhiculée par SOCRATE, partant de l'enseignement de Diotime. Celle-ci estime que la philosophie est l'occupation de ceux qui se trouvent entre les sages et les ignorants. Alors que ces derniers vivent dans la société, les premiers baignent dans la plénitude de leur Ressource dont se nourrit Eros, une fois parvenu à la Beauté recherchée. Le maître de PLATON semblerait exprimer ici l'idée que le Grec s'attache à ces deux concepts directeurs : 1- Eros, traduisant l'amour de l'homme pour Dieu ; 2- Agapè pour dire l'amour de Dieu pour les hommes. Cette théorie semblerait ainsi avoir son fondement dans la doctrine socratique de l'ascension érotique, laquelle permet de " *se rendre semblable à la divinité...pour devenir juste et pieux* " ⁵⁷. C'est semble-t-il, " *" L'amour " qui se définit chez les Grecs par une aspiration de l'inférieur vers le supérieur, de celui qui n'a pas à celui qui a* " ⁵⁸. Cette conception d'éros exprime l'aspiration au divin, il entend prévaloir la force de la nature. De ce fait, il s'oppose à l'amour chrétien où la charité est l'expression de l'acte personnel d'une liberté reposant sur l'engagement et le respect de l'autre.

Malgré ce renversement de sens, *Le nouveau testament* nous offre quelques exemples analogues aux mythes du *Banquet* de PLATON :

*" Si donc moi, le seigneur et le maître, je vous ai lavé les pieds, vous aussi vous devez vous laver les pieds les uns des autres. Je vous ai donné un exemple pour que vous agissiez comme j'ai agi envers vous. Je vous le déclare, c'est la vérité : aucun serviteur n'est plus grand que son maître et aucun envoyé n'est plus grand que celui qui l'envoie. Maintenant vous savez cela; vous serez heureux si vous le mettez en pratique. "*⁵⁹

⁵⁵ PLATON, *Le Banquet* : 211b(2) (Traduction Philippe JACCOTTET).

⁵⁶ PLATON, *Le Banquet* : 210a- 212a (Traduction Philippe JACCOTTET).

⁵⁷ PLATON, *Théétète*: 176b (Traduction Léon ROBIN).

⁵⁸ SCHELER Max, *l'homme du ressentiment*. Cf. Y. DE MONTCHEUIL, *le ressentiment (Recherches de sciences religieuses, 1937, p. 140 et suiv)*, in Jean VIALATOUX, *Lire Platon. Les antécédents de Platon et la doctrine platonicienne*. Paris : Editions de L'ECOLE, 1967, p. 49.

⁵⁹ *L'évangile de JEAN* ; (Jn 13,14-17), p. 253.

Dans *Le Banquet*, PLATON montre comment, par la conception de l'éros, l'homme s'élève de la beauté des choses du monde sensible à la beauté totale et intacte du divin. Opposé à cette conduite, le banquet johannique invoque la bonté de Dieu qui s'incarne dans la personne du CHRIST, pour venir servir l'humain. Par ce geste significatif qui le conduit au rachat du péché originel, il entend élever l'humanité à la béatitude de l'Agapè. Par cet amour absolu, Dieu fait rayonner sa gloire sur la terre, par le rachat de l'humanité déchue.

Par cette analogie, l'éros platonicien du *Banquet* exprime l'amour mimétique sur la base d'une démarche dialectique. Par cette démarche, il procède de la multiplicité des choses belles qui animent les belles actions, desquelles il retrouve son unité intelligible. L'ascension érotique en est ici l'expression de l'enthousiasme divin, alors même que l'Agapè chrétien procède d'un mouvement centrifuge où l'amour de Dieu pour l'homme s'exerce par la grâce, expression de la miséricorde.

Toutefois, le point commun qui marque la similitude " éros – agapè " se trouve dans le salut, expression du Bien suprême. Dans cette perspective, la recommandation du CHRIST, nous exprime d'une manière claire l'unicité de l'amour auquel l'homme est appelé à s'initier. De la même manière, Diotime invite SOCRATE à s'initier aux mystères de l'amour :

*" Tels sont, Socrate, les mystères de l'amour, auxquels tu pourrais toi – même être initié ; mais le dernier degré et la révélation à laquelle conduit la droite voie, j'ignore s'ils sont à ta portée. "*⁶⁰

La Parole du CHRIST et celle de Diotime nous éclairent davantage sur le même itinéraire dans l'initiation.

Ces propos salvateurs de l'humain traduit le statut de la philosophie dans sa mission essentielle : délivrer l'homme des préjugés du sens commun, des croyances habituelles à son pays. On comprend aisément la valeur significative de l'amour philosophique chez PLATON pour qui la beauté idéale est reléguée dans l'au-delà intelligible.

Partant de cette analyse de la théorie de l'ascension érotique, l'amour spirituel apparaît comme le fondement même de la vraie sagesse. En effet, l'exercice de l'amour spirituel, semble suivre la même voie que celle de l'ascension érotique. Et pour nous présenter la voie droite susceptible de conduire l'homme à la connaissance vraie, PLATON nous expose d'abord que cette connaissance préexiste déjà en l'homme à titre de réminiscence, une sorte de ressouvenir de la connaissance se constituant comme une révélation du divin [*Phédon*:97c-e]. Ce ressouvenir est constitutif de la réminiscence qui fait corps avec la dialectique pour nous montrer les échelons qui mènent l'homme à l'Être, à la connaissance du bien et du vrai. C'est du moins ce que l'auteur du *Banquet* nous écrit :

*" Le cas de nos connaissances est bien plus déroutant encore : non seulement nous en changeons continuellement, par ce que les unes disparaissent aussitôt remplacées par d'autres, mais elles –mêmes, prises individuellement, sont également sujettes aux mêmes vicissitudes. Ce qu'on appelle réfléchir, en effet, suppose que la connaissance, peut nous quitter : L'oubli, c'est le départ d'une connaissance, tandis que la réflexion, suscitant à la place de ce qui s'en va un souvenir tout neuf, préserve la connaissance et lui donne l'apparence d'identité. C'est de cette manière qu'est sauvegardée toute existence mortelle, non point par un identité éternelle et absolue comme celle des essences divines, mais par une perpétuelle substitution aux éléments vieilliss et disparus d'éléments pareils à eux ; c'est par ce seul biais, [...], que l'existence mortelle, en son corps comme en tout le reste, peut participer de l'immortalité "*⁶¹

Cette participation de l'existence mortelle à l'immortalité s'effectue par l'initiation érotique attirée par la Beauté idéale. Dans *La République*, comme dans *Le Banquet*, il existe une analogie

⁶⁰ PLATON, *Le Banquet* : 210a (1) (Traduction Philippe JACCOTTET).

⁶¹ PLATON, *Le Banquet* : 208a-b (Traduction Philippe JACCOTTET).

entre l'ascension qui amène le dialecticien jusqu'à l'Idée du Bien, et l'ascension érotique qui conduit l'amoureux du *Banquet* jusqu'à l'Idée du Beau. De part et d'autre, la contemplation de ce qui est Beau en soi, même par la science, est conçue comme image de ce qui est véritablement beau. C'est du moins, ce que PLATON nous montre dans un passage de *La République VII* où il écrit :

*" On doit considérer les ornements du ciel comme les plus beaux et les plus parfaits des objets de leur ordre, mais, puisqu'ils appartiennent au monde visible, ils sont bien inférieurs aux vrais ornements, au mouvement selon lequel la pure vitesse et la pure lenteur, dans le vrai nombre et toutes les vraies figures, se meuvent en relation l'une et l'autre, et meuvent ce qui est en elle. "*⁶²

Dans ce passage, la relation d'identité entre l'éducation dialectique et l'ascension érotique exprime la détermination ontologique de l'amour à l'issue d'une détermination noétique de l'être même de l'amour-éros. Dans cette même perspective, PLATON semble statuer comment l'observation des trajectoires des astres traduit l'idée que les données de l'expérience sensible ne constituent qu'une faible part de vérité : elles n'en sont que des images fluentes ou des reflets. C'est que l'astronomie platonicienne cherchera incessamment à retrouver les "ornements" véritables, en passant d'une forme imparfaite, fournie par l'observation, à la forme parfaite la plus proche de l'être. C'est, semble-t-il, ce qui a poussé Abel JEANNIERE à nous écrire ceci :

*" L'âme peut être séduite par le sensible au point de s'y perdre. [...] Le sensible et l'intelligible sont confrontés dans l'âme. Le balancement peut aussi se faire vers l'intelligible. "*⁶³

Par l'éducation de l'intelligence, l'amour ramène l'âme à se rapprocher de l'intelligible, par le biais de la méthode dialectique. Semblable à l'ascension érotique, l'élan de l'âme a pour fonction d'amener l'initié à la recherche de la vérité. Cela nous fait comprendre que la science ne vient pas de l'opinion, mais d'une sensation esthétique qui influe sur la connaissance intelligible. De là, s'explique l'idée que l'âme entreprend une recherche pour la découverte de la Vérité dont elle s'approprie. De ce fait, toute perception sensible des apparences (images) lui offre l'avantage de retrouver en elle, à la façon d'un souvenir oublié, la forme intelligible, laquelle constitue l'effet d'une réminiscence des réalités vécues antérieurement. C'est, du moins, ce que PLATON nous montre à travers le *Phèdre* où il écrit :

*" Il faut en effet que l'homme arrive à saisir ce qu'on appelle «forme intelligible», en allant d'une pluralité de sensations vers l'unité qu'on embrasse au terme d'un raisonnement. Or, il s'agit là d'une réminiscence des réalités jadis contemplées par notre âme. "*⁶⁴

Partant de ce passage, l'appréhension d'une "forme intelligible" repose nécessairement sur la réminiscence : contemplation immédiate de l'âme, qui sort du monde sensible, par un contact direct avec l'intelligible. Pour cela, l'âme prend appui sur le sensible dont elle se dégage pour se souvenir de la réalité de l'objet antérieurement perçue. Cette contemplation ne peut être que médiate à cause de ses incarnations successives sur terre. C'est de cette manière que la canonique de la connaissance sensible doit donc se prolonger en une connaissance intelligible. Cette dernière ne saurait être qu'une réactualisation, une vision antérieure de l'Etre - en - soi.

Il en résulte une étroite parenté entre, d'une part, la méthode érotique et l'approche dialectique et, d'autre part, l'amour et la connaissance. Cette double approche ne se situe, certes, pas au même degré, ni à la même ligne de force. Mais l'une et l'autre gardent une communauté de trait quant à leur but : elles incarnent la méthode philosophique dans son souci d'atteindre le vrai aligné au beau et au bien. C'est ainsi que les passages cités du *Banquet*, du *Phèdre* et de *La*

⁶² PLATON, *La République VII* : 529d (Traduction Robert BACCOU).

⁶³ JEANNIERE Abel, *Lire Platon : Philosophie de l'esprit*, Paris : AUBIER, 1990, p. 221.

⁶⁴ PLATON, *Phèdre* : 249b-c (Traduction Luc BRISSON).

République, s'accordent pour montrer comment on peut amener l'âme à son objet propre, à savoir la contemplation de l'Etre réel.

De cette analyse de la connaissance vraie, découlant de l'amour spirituel, s'impose l'interprétation de l'amour incorporé dans la beauté.

Le cadre hiérarchique de l'amour et de la beauté semble nous conduire à une nouvelle étape de notre analyse. Le stade intellectuel et érotique platonicien est lié à la dimension esthétique de l'amour sur un fond de l'homosexualité masculine. PLATON commence par nous faire découvrir les liens qui peuvent entretenir la connaissance de l'amour. Il semble que l'Athénien veuille nous enseigner comment l'amour de la beauté physique est conduit par l'Idée du Beau dont la connaissance permet la découverte de la vraie Beauté. En effet, l'existence de deux Aphrodites nous montre que l'amour homosexuel est celui qui dure toute la vie par opposition à l'amour physique qualifié de superficiel.

*"L'amour qui relève de l'Aphrodite vulgaire est lui aussi, dans le plein sens du terme, vulgaire, et ne se réalise qu'au petit bonheur: c'est un sentiment pour médiocres. [...] L'Aphrodite céleste, au contraire, ne contient pas d'éléments femelles et, plus âgée, elle ignore la démesure; c'est pourquoi ceux qu'elle inspire recherchent le sexe mâle, naturellement plus robuste et plus intelligent. Et l'on peut même reconnaître, parmi ces amoureux des garçons, ceux dont l'unique mobile est vraiment cet amour-là, à ceci qu'ils attendent, pour les aimer, l'âge où l'esprit leur vient; c'est-à-dire, la première barbe."*⁶⁵

Le statut de l'amour est ici conçu à travers ce passage d'une manière quasi complexe, dans la mesure où l'amour issu de la première susnommée n'est pas digne d'éloge: étant considéré comme l'amour des hommes de basse condition, ces derniers sont dépourvus d'âme noble et d'intelligence virile. Voilà pourquoi, dans sa phase sensitive, on assiste à l'exercice de l'amour brutal et charnel.

PLATON estime ainsi que seul l'amour inspiré par l'Aphrodite céleste est louable. Car cet amour inspire l'amour d'hommes mûrs pour les "*jeunes garçons*". Il revendique en ce sens un respect pour l'homosexualité, chose qu'il estime bafouée chez ceux qu'ils appellent "*les Barbares*."⁶⁶ C'est ainsi que l'homosexualité respectable prônée par PLATON, se manifeste comme un élément intellectuel qui s'attache au beau. Dans cette perspective, "*Le plaisir sensuel ne doit pas en approcher; il ne doit pas entrer dans le commerce de l'amant et de l'enfant qui s'aiment d'un véritable amour.*"⁶⁷ Car l'amour entre "*l'amant et l'enfant*", tel que le conçoit PLATON, est un lien de nature philosophique qui justifie une commune recherche de la beauté et de la sagesse.

Il convient donc de constater que le statut de l'amour se trouve ici être divisé en deux fractions, où l'on peut distinguer les valeurs et les fonctions: l'amour, qui concerne "*les jeunes gens*", est qualifié de constant et durable, dans la mesure où il s'adresse à l'âme plus qu'au corps et vise l'exercice de la vertu. De même, cet amour masculin, pourvu qu'il s'exerce par l'intelligence, se présente comme indissociable du souci éducatif, du goût de la philosophie là où il renvoie au "*commerce de l'amant et de l'enfant*". Quand l'amant forme l'aimé à la sagesse et à la vertu, l'aimé à son tour se complait d'acquérir ainsi l'éducation et la sagesse. C'est ainsi, que la distinction entre les deux amours (noble et vulgaire) manifeste le statut de l'homosexualité chez PLATON:

"Il est en effet admis chez nous que, si l'on désire se mettre au service de quelqu'un dont on escompte quelque progrès en sagesse ou en toute autre partie de la vertu, cette servitude, volontaire, n'a rien de honteux ni de vil. Si l'on veut donc qu'il soit beau de complaire à un

⁶⁵ PLATON, *Le Banquet*: 181a (2), 181c (Traduction Philippe JACOTTET).

⁶⁶ PLATON, *Le Banquet*: 182b (Traduction Philippe JACOTTET).

⁶⁷ PLATON, *La République III*: 403b (Traduction Robert BACCOU).

*amant, il suffit de réunir en une seule de ces deux lois, celle qui régit l'amour masculin et celle qui concerne la recherche de la sagesse ou toute forme de vertu."*⁶⁸

Ce passage exprime l'importance que PLATON accorde à l'homosexualité. A ses yeux, il n'y a aucune honte pour l'aimé à accorder ses faveurs à l'amant sous certaines conditions. C'est que PLATON a un souci constant de chercher à donner un caractère naturel à l'amour de la vérité et de la vertu. Car l'éducation devrait, dans certains sens, recréer l'âme et la doter des qualités et des connaissances que le philosophe a acquises par une voie rationnelle.

Dans ce processus, l'homme se trouve néanmoins entraîné par *Eros*, figure mythique présentée comme l'auxiliaire ou le fils d'Aphrodite, déesse de la beauté. L'esthétique, qui se reconnaît comme un jugement d'appréciation du beau, n'exclut pas la vision sensible des choses : à l'instar d'Aphrodite vulgaire qui constitue le degré minime de la vraie Beauté par son attachement aux formes sensibles, Sigmund FREUD recourt à son tour à l'*Eros* pour désigner l'ensemble des pulsions de vie et, notamment, de la sexualité au sens le plus large:

*"Un seul point semble certain, c'est que l'émotion esthétique délivre de la sphère des sensations sexuelles ; elle serait un exemple typique de tendance inhibé quand au but. Primitivement "La beauté" et "le charme" sont des attributs de l'objet sexuel. Il y a lieu de remarquer que les organes génitaux en eux-mêmes, dont la vue est, toujours excitante, ne sont pourtant presque jamais considérés comme beaux. En revanche, un caractère de beauté s'attache, semble-t-il, à certains signes sexuels secondaires."*⁶⁹

Sans doute, FREUD entend-il par ces "signes" les seins, les fesses, auxquels s'ajoutent la forme globale du corps et le visage : ces signes sont ainsi constitutifs du principe de plaisir lié à la *libido*. Voilà pourquoi la jonction paradoxale du désir et de la répression culturelle peut inspirer une quête de la beauté : si le désir sexuel est tenu en éveil par l'attrait du vêtement, il arrive qu'il soit sublimé en direction de l'art. Face à ces "signes sexuels", le regard joue un rôle majeur et relève d'une symbolique où l'œil et le sexe se trouve associés.

Dans une perspective platonicienne, désir et plaisir sont aux sources mêmes de l'amour des beaux corps, puis des belles âmes aspirant à l'Idée du Beau. Par leur sublimation, ces deux principes corrélatifs accèdent à une harmonie qui constitue une sorte de critère objectif et subjectif de l'amour véritable dont le reflet s'incarne dans la vie sexuelle des humains. De ce fait, passer du faux au vrai, du laid au beau, il faut diriger son regard, non vers les *choses sensibles*, mais vers les *Idées*⁷⁰. La philosophie serait alors une activité de l'âme en proie à ces *Formes* constitutives de la *Beauté en soi*.

⁶⁸ PLATON, *Le Banquet* : 184c (Traduction Philippe JACOTTET).

⁶⁹ FREUD Sigmund, *MALAISE dans la civilisation*: un document traduit en version numérique par GEMMA Paquet, collaboratrice bénévole et professeur à la retraite du Cégep CHICOUTIMI, COURRIEL : mgsaquet@videotron.ca, version électronique : Format PDF, Police Times, 12 points. 1929, [62 p], p. 18.

⁷⁰ Cf. PLATON, *La République VII* : 528e (Traduction Robert BACCOU) : "Il est [...] évident pour tout le monde qu'elle oblige l'âme à regarder en haut et à passer des choses d'ici-bas aux choses du ciel."

CHAPITRE II: L'AIMABLE COMME CONSEQUENCE DU RAPPORT DE L'AMOUR ET DE LA BEAUTE.

I.2.1. L'amitié, l'idéal du Beau.

Une étude sur le statut de l'amitié semble être indispensable du fait que cette amitié est un répondant de l'amour. Chez PLATON dont la théorie consacre une étape majeure, rattachant l'amitié à l'Idée du Bien. Constitue, en effet un degré supérieur de la philosophie platonicienne, l'amitié traduit [ou caractérise] l'union entre deux ou plusieurs personnes. Cette union entretient l'unité de vie bâtie sur l'amour. Il s'agit de l'unité des consciences entre les individus, dans la mesure où

" Aimer est un acte, être aimé est un accident, car il est possible d'être aimé sans le savoir, mais non d'aimer sans le savoir. L'amitié, c'est aimer plutôt qu'être aimé ".⁷¹

Cet aristotélicien (Marcel LAMY) entend par là l'idée que l'acte d'aimer est un acte volontaire et conscient : être en acte, c'est exercer ses facultés, actualiser ses pouvoirs à l'endroit de l'aimé qui peut bénéficier d'un amour gratuit. C'est, du moins, ce que Paul RICŒUR nous consolide dans un passage significatif de son ouvrage où il pense qu' *" Il faut être l'ami de soi-même pour être l'ami de l'autre. "*⁷² De ce fait, l'amitié facilite la collaboration et toute forme d'organisation qui l'accompagne dans notre vie de tous les jours. Là où nous avons besoin de parler ou de jouer, cette collaboration se fait sentir.

Dans une perspective platonicienne, l'amitié est nécessaire, dans la mesure où *" Le semblable est ami du semblable en tant que semblable, et, comme tel, il lui est utile."*⁷³ L'utilité évoquée dans ce passage renvoie à un texte du *Lysis* où *" «Un Dieu conduit toujours le semblable vers son semblable » et le lui fait connaître".⁷⁴*

De cette idée d'amitié, née des rapports entre les semblables, découle un autre processus, qui, loin de déterminer l'amitié dans un cadre divin ou social, consacre l'amitié venant des contraires. On la trouve chez Héraclite pour qui *"Les contraires s'accordent, la discordance crée la plus belle harmonie ; le devenir tout entier est une lutte."*⁷⁵ Cette thèse est bien confirmée dans *Le Banquet* là où *" Eros "* (l'amitié ou l'amour) est caractérisé par PLATON comme le fruit d'un manque : *" il aime ce dont il est dépourvu."* Comme nous l'avons d'ailleurs souligné, l'exemple le plus frappant est celui du *Lysis* où l'homme accepte la souffrance, dont le remède est l'idée de parvenir au bonheur pour une autosuffisance de soi. C'est, du moins, ce que PLATON nous écrit :

*" Le corps en bonne santé n'a aucun besoin de la médecine ni d'aucun autre secours ; il se suffit à lui-même ; et, quand on est bien portant, on n'aime pas le médecin, en raison de sa santé [...] – mais le malade l'aime, je pense, en raison de sa maladie. – La maladie est en effet un mal et la médecine, une chose utile et bonne. "*⁷⁶

⁷¹ LAMY Marcel, *Alter ego. L'amitié selon Aristote*. Conférence prononcée au Lycée Chateaubriand de Rennes, le mardi 04 décembre 2001. Mise en ligne le 25 janvier 2002. <mailto:claire.clausse@wanadoo.fr>.

⁷² RICŒUR Paul, *Soi-même comme autre*. [Collection de l'ordre philosophique]. Paris. Editions du SEUIL, 1990. P. 216. Cf. R.P. RAKOTOMAMONJY Jean Debré, *Au chemin de la sagesse. Guide des Auteurs philosophiques. De la renaissance à la Philosophie Contemporaine Tome II*. 2006. p. 129. Voir Marcel LAMY, *Alter ego. L'amitié selon Aristote*. Conférence prononcée au Lycée Chateaubriand de Rennes, le mardi 04 décembre 2001. Mise en ligne le 25 janvier 2002. <mailto:claire.clausse@wanadoo.fr>. *"Un ami est un autre soi-même"*

⁷³ PLATON, *Lysis* : 215a (Traduction Emile CHAMBRY).

⁷⁴ PLATON, *Lysis* : 214b (Traduction Emile CHAMBRY). Cf. Homère : *Odyssée*, XVII, 218.

⁷⁵ BATTISTINI Yves, *Héraclite* : (fragment 9). Traduction nouvelle et intégrale, avec introduction et notes. Avant-propos de René CHAR. Paris : Editions CAHIER D'ART, 1948, p. 33.

⁷⁶ PLATON, *Lysis* : 217b (Traduction Emile CHAMBRY).

Les raisons qui poussent le malade à aimer le médecin résident dans le souci de requérir sa bonne santé. Son utilité, justifie ainsi cette amitié. Toute autre perspective est celle d'ARISTOTE, pour qui, l'amitié est nécessaire pour son utilité dans les affaires courantes, comme dans la vie morale.

" L'amitié est en effet une certaine vertu, ou ne va pas sans vertu ; de plus, elle est ce qu'il ya de plus nécessaire pour vivre. Car sans amis personne ne choisirait de vivre, eût-il tous les autres biens [...]. Et dans la pauvreté comme dans toute autre infortune, les hommes pensent que les amis sont l'unique refuge. L'amitié d'ailleurs est un secours aux jeunes gens, pour les préserver de l'erreur ; aux vieillards, pour leur assurer des soins et suppléer à leur manque d'activité dû à la faiblesse ; à ceux enfin qui sont dans la fleur de l'âge, pour les inciter aux nobles actions ".⁷⁷

Ce passage nous révèle le caractère indispensable de l'amitié considérée jusqu'ici comme condition du bonheur. Chez ARISTOTE, "l'amitié est une vertu": c'est un bien qui unit les hommes vertueux. Mais cette amitié exprime aussi tout sentiment d'affection et d'attachement pour les autres, qu'il soit spontané ou réfléchi. Il est dû aux circonstances ou au libre choix. C'est le cas de l'amour de bienveillance, rendant facile la sociabilité, expression de l'amour proprement dit.

C'est donc par l'amitié que s'incarne le lien social par excellence qui, selon ARISTOTE, maintient l'unité entre " les citoyens " d'une même cité. Elle peut aussi s'établir entre les camarades d'un groupe ou les sociétés d'une affaire. C'est la raison pour laquelle l'amitié repose sur le choix libre de vivre ensemble.

Il en est de même pour l'amitié conçue par PLATON, selon qui l'amour exige une initiation. Cette dernière s'effectue habituellement par ordre croissant, allant du niveau le plus bas vers le sommet, car sa visée principale est la vérité.

Dans cette perspective, la dialectique platonicienne de l'amour semble s'attacher à l'étude ordonnée du mode d'accès à l'Idée du Beau. En ce sens, il est nécessaire de reconnaître l'analogie quasi spontanée de l'ascension de l'âme qui conduit l'amoureux à l'Idée du Beau et celle des prisonniers de la caverne de *La République*, qui montent la paroi escarpée jusqu' à l'Idée du Bien.

Chez PLATON, l'Idée et la Forme pure constituent deux aspects d'une même entité, celle du Bien absolu :

" La seule façon correcte de s'initier ou d'être initié aux mystères de l'amour est précisément de commencer par les beautés de ce monde et de s'élever sans cesse, comme par degrés, à cette Beauté-là, d'un beau corps à deux, de deux à l'ensemble, de la beauté des corps à celle des actions, de celle des actions à celle des connaissances, pour aboutir enfin à une connaissance dont l'objet n'est autre que cette beauté-là, et enfin apprendre ce qu'est le Beau en soi. " ⁷⁸

Dans ce texte, PLATON nous expose la démarche prise par l'âme pour passer des phénomènes de l'amour à la Beauté suprême. Il y est question du passage du sensible à l'intelligible par une série d'étapes où l'esprit accède par degré à la contemplation pleinement intellectuelle: intellection de la Beauté absolue. C'est principalement avec la méthode dialectique qu'il convient de comparer par les processus par lesquels l'amoureux nous conduit jusqu'à l'Idée du Beau. Sous la diversité de ses manifestations (corps ; âme ; occupation, science), la Beauté idéale attire l'esprit sur la base des phénomènes de l'amour. Par conséquent, l'amour comporte une fonction cognitive de notre âme qui s'élève vers l'Idée du Bien. Ce mouvement, procédant des étapes successives, est semblable à celui de la libération du prisonnier de l'allégorie de la caverne de *La République VII*.

⁷⁷ ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque* : VII, 1,1155a 1-5 ; 10-14. (Traduction J. TRICOT).

⁷⁸ PLATON, *Le Banquet* : 211c (Traduction Philippe JACOTTET).

Cette libération repose sur l'éducation de l'âme, qui nous aide à nous détacher des chaînes du sensible jusqu'à la contemplation de l'Idée suprême, source de toute autre Idée, cause de tout ce qui est. Selon PLATON,

*" Il faut appliquer point par point cette image, [...] Comparer le monde que nous découvrons la vue au séjour de la prison, et la lumière du feu qui éclaire à la puissance du soleil. Quant à la montée dans la région supérieure et à la contemplation de ses objets, si tu la considères comme l'ascension de l'âme vers le lieu intelligible, tu ne te tromperas pas sur ma pensée, jusque aussi bien tu désires la connaître. Dieu sait si elle est vraie. Pour moi, telle est mon opinion : dans le monde intelligible l'idée du bien est perçue la dernière et avec peine, mais on ne la peut percevoir sans conclure qu'elle est la cause de tout ce qu'il y a de droit et de beau en toute chose ; qu'elle a, dans le monde visible, engendré la lumière et le souverain de la lumière ; que, dans le monde intelligible, c'est elle-même qui est souveraine et dispense la vérité et l'intelligence ; et qu'il faut la voir pour se conduire avec sagesse dans la vie privée et dans la vie publique. "*⁷⁹

De ce mythe allégorique, PLATON s'efforce de déterminer l'idée que la pensée permet de comprendre les meilleures conditions de l'humain dans son existence authentique. Il nous invite à ne pas confondre les deux types d'êtres (sensible et intelligible), auxquels correspondent deux visions du réel : d'un côté, il y a celle des yeux habitués à la lumière et que trouble le passage de l'obscurité. De l'autre, des ignorants inhabitués à l'intelligible, ceux-là mêmes qui se moquent des sages, sont semblables à des marionnettes et ne voient que leurs ombres, copies des réalités intelligibles. Selon PLATON, c'est l'Idée elle-même qui est souveraine et dispense la vérité et l'intelligence.

De ce fait, la connaissance du Bien détourne les yeux de l'âme des choses périssables pour la conduire à l'Etre et à son foyer lumineux, c'est-à-dire l'Idée du Bien. Dans la mesure où la faculté de connaître est un pouvoir de l'âme, cette dernière ne perd jamais ce vers quoi elle est destinée : l'attachement à ce qui est beau. De l'amour des beaux corps et des belles actions, l'âme s'oriente vers la science du Beau en soi.

Dans cette perspective platonicienne, le Beau en soi et le vrai forment deux aspects d'une même réalité, à savoir le Bien en soi (Idée du Bien). Voilà pourquoi la recherche de PLATON ne cesse de viser tout ce qui a trait au beau.

I.2.2. Le Beau: objet de recherche pour l'âme.

Le problème de la recherche de la vérité préoccupe la pensée philosophique de PLATON, notamment quand cette recherche touche celui de la sensualité qui porte l'âme aux biens du corps. Par un enthousiasme portant l'âme vers ce qui est beau, l'activité philosophique procède de la méthode dialectique. Par son activité ascensionnelle, l'envol de l'âme la porte à la connaissance de l'ordre intelligible pour saisir l'Idée du Bien. C'est du moins, l'idée que PLATON exprime dans un passage du *Banquet* où il écrit :

" Celui que la voie des mystères de l'amour aura conduit jusque là, après avoir gravi les degrés du beau, s'avançant désormais vers les termes de cette initiation, discernera soudain une beauté d'une nature merveilleuse, celle-là même à quoi tendaient tous ses précédents efforts ; beauté éternelle qui ne connaît naissance ni mort, accroissement ni diminution ; beauté qui n'est point belle en ceci, laide en cela, ni belle un jour et pas le suivant, belle sous tel rapport et sous tel autre laide, belle ici et laide ailleurs, belle pour toi et laide pour moi, beauté qui n'apparaît point avec un visage ou des mains ou quoi que ce soit de charnel, qui n'est pas non plus une parole ou une connaissance, pas davantage un être distinct, vivant au ciel ou sur la terre, ou tout autre être imaginable ; mais qui reste en elle-même identique à elle-même "

⁷⁹ PLATON, *La République VII* : 517b-d (Traduction Robert BACCOU).

*éternellement elle-même , cependant que les choses belles en participent, mais sans que leur naissance et leur mort ne lui enlèvent ni ne lui ajoutent rien, sans qu'elles altèrent en aucune façon. "*⁸⁰

L'élan de l'âme vers la vérité s'effectue par un acte intuitif de la pensée. Il traduit, chez PLATON, la voie qui détermine la valeur ontologique du savoir philosophique.

Comme le vrai appartient au beau qui est l'objet de l'amour, la démarche qui y conduit procède du sentiment des valeurs intellectuelles et esthétiques, où le Beau en soi constituerait le seul objet de l'amour, étant soustrait des attributs non essentiels : cette "*beauté sans visage* ", dénote la caractéristique de l'être parménidien qui n'a comme l'affirme d'ailleurs PLATON, ni naissance ni mort.

A l'instar de l'Idée du Bien, l'Idée du Beau demeure la fin ultime de l'ascension amoureuse de l'âme. Hypostasié dans un au-delà intelligible, elle est considérée en elle-même comme le principe de ce qui est beau. C'est ainsi que PLATON conçoit la Beauté dans son espace éternel et immuable.

Pour celui qui la contemple, cette Beauté n'est nullement relative à des opinions changeantes. Elle est saisie, dans ce cas, par l'acte intuitif de l'esprit qui l'appréhende au-delà de l'espace et du temps. Le Beau en soi dépasse ainsi le cadre spatio-temporel de notre humaine condition d'existence. Par conséquent, la Beauté en soi devient le principe suprême de l'être : savoir et existence lui sont suspendus puisqu'elle ne s'altère pas. Nous devons la vie à cette Beauté dont l'attrait détermine d'ailleurs nos actions. Nous lui devons également la connaissance de la vérité, étant donné que, aux yeux de Jean VIALATOUX, "*L'âme n'est pas une harmonie éphémère du corps, mais une parenté de Dieu. Elle participe essentiellement à l'être et à la vie. Elle est d'une essence qui exclut la mort.*"⁸¹

Devenu ici l'objet de toute réflexion philosophique, PLATON la circonscrit au monde des réalités métaphysiques, ou monde de l'être qui lui est inhérent. C'est du moins ce que nous dit PLATON dans le *Phédon* où il écrit :

*"Lorsqu'elle (l'âme) examine quelque chose seule et par elle-même, elle se porte là-bas vers les choses pures, éternelles, immortelles, immuables, et, comme elle est apparentée avec elles, elle se tient toujours avec elles, tant qu'elle est seule avec elle-même et qu'elle n'en est pas empêchée ; dès lors elle cesse de s'égarer et, en relation avec ces choses, elle reste toujours immuablement la même, à cause de son contact avec elles, et cet état de l'âme est ce qu'on appelle pensée."*⁸²

Pour mieux comprendre ce passage, il y a lieu de rappeler que le rôle du corps est de permettre la connaissance empirique des choses visibles et changeantes. Dans la mesure où l'âme n'est pas traînée par le corps dans le tourbillon de ce changement, elle s'évertue, par "*elle-même* ", à acquérir incessamment la connaissance de "*l'immuable* ". Grâce à cet effort d'intellection, la pensée s'exerce comme étant un "*état de l'âme* ". C'est donc par son contact avec "*l'immuable, l'éternel et l'intemporel* " que l'âme a plus de ressemblance et de "*parenté* " avec l'être véritable.

De la même manière, quand l'âme est unie au corps, il revient à ce dernier d'obéir et à l'âme de privilégier le monopole de commandement. Dans cette perspective, l'âme ressemble au divin immortel, alors que le corps mortel s'assimile au statut du monde matériel et changeant. Voilà pourquoi l'âme s'attache au divin immortel et s'en va vers ce qui lui ressemble en consolidant sa parenté avec ce qui est indivisible et divin pour requérir son immuabilité et son

⁸⁰ PLATON, *Le Banquet*, 210e-211a-b (1) (Traduction Philippe JACOTTET).

⁸¹ VIALATOUX Jean, *Lire Platon. Les antécédents de Platon et la doctrine platonicienne*. Paris : Editions de L'ECOLE, 1967, p. 107.

⁸² PLATON, *Phédon* : 79d (Traduction Emile CHAMBRY).

bonheur. De ce fait, elle est admise et reconnue dans la société des dieux, là où elle est appelée à s'exercer à *"l'initiation aux mystères"*.

Dans une perspective platonicienne, la fonction de la philosophie consiste à soigner l'âme, de la purifier : ce qui cloue l'âme au corps, c'est le plaisir et la douleur. Voilà pourquoi la philosophie, au lieu de s'abandonner à la conduite du plaisir et de la douleur, cherche la contemplation du divin. Pour cette même raison, le philosophe n'a pas à craindre que son âme, en quittant le corps, soit dispersée au souffle des vents :

*" Le véritable ami de la science aspire naturellement à l'être, ne s'arrête pas à la multitude des choses particulières auxquelles l'opinion prête l'existence, mais procède sans défaillance et ne se relâche point de son ardeur qu'il n'ait pénétré l'essence de chaque chose avec l'élément de son âme à qui il appartient de le pénétrer- cela appartient à l'élément apparenté à cette essence- puis, s'étant attaché et uni par une sorte d'hymen à la réalité véritable, et ayant engendré l'intelligence et la vérité, atteint à la connaissance et à la vraie vie, et y trouve sa nourriture et le repos des douleurs de l'enfement. "*⁸³

Dans le cadre de la connaissance vraie, PLATON estime que l'âme des philosophes doit, toute leur vie, repousser les plaisirs du corps pour se lever à la poursuite de la vérité. Toutefois, la vie de tels hommes n'est qu'une préparation à la mort qui les délivrera des distractions du corps. Et cette délivrance leur permettra d'atteindre les vérités éternelles. En effet, l'âme est semblable à la vue que trouble aussi bien le brusque passage d'une lumière à l'obscurité que celui de l'obscurité à la lumière. Sa conversion est le fruit d'une éducation en vue de sa rectitude :

*" L'éducation est donc l'art qui se propose ce but, la conversion de l'âme, et qui recherche les moyens les plus aisés et les plus efficaces de l'opérer ; elle ne consiste pas à donner la vue à l'organe de l'âme, puisqu'il l'a déjà ; mais comme il est mal tourné et ne regarde pas où il faudrait, elle s'efforce de l'amener dans la bonne direction. "*⁸⁴

C'est ainsi que nous remarquons la clarté de la perspective de PLATON concernant la connaissance de l'âme. Comme cette dernière dispose naturellement la faculté de connaître, nos yeux incarnent celle de voir. Cela revient à dire que l'éducation a pour mission de bien orienter cette faculté, elle la détourne des perspectives fuyantes du devenir pour atteindre les formes pures et immuables de l'être. De cette orientation, apparaît en filigrane, la description imagée de la marche par laquelle le dialecticien remonte à la source même de l'être, à l'Idée suprême du Bien. Il ne peut donc y avoir de science accessible que par cette voie qui a frayé la méditation esthétique de l'amour. Voilà pourquoi, chez PLATON, le Beau en soi exprime la réalité du Vrai et du Bien.

I.2.3. Le vrai et le Bien comme détermination fondamentale du Beau.

L'initiation aux mystères de l'amour conduit à la révélation de son terme qui est la Beauté en soi : tout ce qui est estimé beau traduit l'émanation de cette Beauté en soi où s'enracine l'amour véritable et du quel participe l'amour sensible. Ce dernier se réalise dans le cadre divers des rapports que nous entretenons avec nos semblables. Et PLATON pense que, pour parvenir à la Beauté idéale,

" Il est donc nécessaire que l'initié qui veut, par voie droite, parvenir à ce but, commence tout jeune à chercher la beauté dans les corps et qu'il n'aime d'abord, s'il a un bon guide, qu'un seul corps qui lui inspire de belles paroles ; puis, qu'il se rend compte que la beauté de tel ou

⁸³ PLATON, *La République* VI : 490b (Traduction Robert BACCOU).

⁸⁴ PLATON, *La République* VII : 518d (Traduction Robert BACCOU).

tel corps est pareille à celle de tel autre et qu'enfin, tant qu'on poursuit la beauté dans la forme, ne pas voir que tous les corps n'ont qu'une seule et même beauté serait folie".⁸⁵

Il s'agit ici d'une mise à l'épreuve de notre attachement à cet idéal du Beau. S'attacher aux corps beaux, sources d'inspiration du discours relatif à l'amour, voilà comment l'initié "*poursuit cette beauté dans la forme*". Cette forme est sa réalisation unique, étant le modèle des beaux corps multiples dont il est épris. Voilà pourquoi,

" Pénétré de cette pensée, il s'éprendra dès lors de la beauté en tous les corps, se dépouillera de toute passion qui serait fixée sur un seul, ne pouvant plus désormais que dédaigner et compter pour rien sa singularité".⁸⁶

La singularité de l'amour n'a plus sa place ici : quand l'initié se dépouille de toutes formes de passion, son regard se fixera sur un corps unique, expression emblématique de toutes les beautés qui existent dans le sensible. C'est alors qu'il nourrit son âme des choses considérées comme objets les plus précieux. Dans *La République VII*, ces derniers constituent d'abord des "*êtres mathématiques*"⁸⁷, objets de la science discursive qui inspire l'âme mathématique. Cette dernière "*l'aimera, l'entourera des soins, enfantant et cherchant des paroles capables de rendre sa jeunesse meilleure*".⁸⁸

PLATON prend en considération les sciences mathématiques, par l'évidence et la certitude de leur raison, dans la mesure où leur beauté préfigure dans celle des essences éternelles dont le principe est l'Idée du Bien. Dans ce principe, se trouve prescrit un modèle sur lequel nous réglerons notre conduite individuelle. Ce modèle sert ainsi de point d'appui par lequel on accède au terme de l'ascension dialectique.

Pour parvenir jusqu'à l'intelligible pur, l'âme se sert d'abord de simples images de l'intelligible. De ces images on accède aux objets mathématiques. L'étude des êtres mathématiques s'exerce sur la base des degrés de certitudes hypothétiques servant de principe pour atteindre le vrai et le bien. Mais, parvenu à la hauteur du Vrai et du Bien, les philosophes méconnaissent ce qui est sous leurs yeux. Ce que PLATON exprime clairement dans *La République VII* où il écrit : "*Ceux qui se sont élevés à ces hauteurs ne veulent plus s'occuper des affaires humaines, et que leurs âmes aspirent sans cesse à demeurer de là-haut*".⁸⁹

En effet, il semble que ce qui caractérise ici les étapes de l'ascension, c'est la perception d'une essence, commune à une multiplicité des choses. Dans la mesure où l'idée d'une étendue s'impose à l'esprit, cet esprit s'élève pour mieux contempler, dans leur identité, le Vrai et le Bien, lesquels sont constitutifs du Beau. C'est dans cette perspective que,

*" La beauté des âmes lui paraîtra tellement plus précieuses encore que, même s'il trouve une âme de qualité dans un corps médiocrement beau, il n'en demandera plus, [...] de là il sera nécessairement amené à considérer la beauté des actions et des règles et savoir qu'elle relève toujours de la même beauté originelle, en sorte qu'il donnera toujours moins de prix à la beauté du corps. "*⁹⁰

Il ressort, de ce texte, une nouvelle préoccupation du philosophe qui, une fois nourri des principes d'ordre rationnel, s'engage dans l'action. Ici apparaît l'image du philosophe qui descend dans la caverne: préoccupation, certes éthique, mais aussi dans un souci de régulariser la

⁸⁵ PLATON, *Le Banquet* : 210a-b (1) (Traduction Philippe JACCOTTET).

⁸⁶ PLATON, *Le Banquet* : 210b (2) (Traduction Philippe JACCOTTET).

⁸⁷ PLATON, *La République VII* : 526e et suivant (Traduction Robert BACCOU).

⁸⁸ PLATON, *Le Banquet* : 210c (1) (Traduction Philippe JACCOTTET).

⁸⁹ PLATON, *La République VII* : 517c (Traduction Robert BACCOU).

⁹⁰ PLATON, *Le Banquet* : 210b(3)-c(2) (Traduction Philippe JACCOTTET).

vie sociopolitique de la cité. De ce fait, PLATON pense que le connaître détermine l'agir humain. Ce dernier n'a de valeur significative que, si nos activités empiriques soient éclairées par la pensée. SOCRATE l'affirme plus d'une fois dans divers passages des dialogues platoniciens. Il est suivi en cela par DESCARTES pour qui, *"il suffit de bien juger pour bien faire"*⁹¹.

Comme *"la beauté des actions et des règles"* mérite nécessairement une considération, celle-ci repose évidemment sur le *"libre jugement de la raison"*⁹² que KANT reconnaît comme mère nourricière de toute préoccupation éthico-politique. C'est d'ailleurs cette même préoccupation qui élève l'âme platonicienne à la Beauté suprême. De là, se comprennent mieux le sens et la valeur de la philosophie comme *"recherche de la sagesse"* (Pythagore). Cette recherche inassouvie permet, aux yeux de SOCRATE, l'unique science du Beau. Et le texte qui suit semble résumer la dernière phrase de l'ascension érotique, en quête de cette beauté :

*"Des actions il s'élèvera aux connaissances, afin qu'il découvre à son tour la beauté et que mesurant du regard l'étendue déjà plus vaste du Beau, il renonce à n'en aimer qu'un fragment, tel beau garçon, tel bel homme, telle belle action comme un esclave avili par le vaste océan du Beau, il enfante de nombreuses et admirables paroles et de ces pensées qu'inspire l'insatiable soif de la sagesse, jusqu'au jour où, fortifié, grandi par la contemplation, il discernera enfin une connaissance unique, celle du Beau."*⁹³

L'action de l'amour s'accomplit dans cette aspiration à la sagesse, à la philosophie. Car, de cette aspiration, l'âme s'élève jusqu'au Beau véritable. De ce fait, tout l'art de l'amour œuvre pour l'empêcher de se détourner de sa fin naturelle, à savoir le Beau absolu qui constitue ainsi la cause véritable des choses belles. C'est ainsi que l'amour s'incarne dans la réalité toute intellectuelle : il permet la contemplation de l'Idée par l'intelligence, fruit de l'activité noétique de l'âme.

Cette dernière a pour mission de réfléchir sur les phénomènes de l'amour, étant aux prises avec l'existence en devenir des beaux corps.

⁹¹ DESCARTES René, *Discours de la Méthode*, [Partie 3]. Biographie, introduction avec une analyse méthodique du Discours par J.-M. FATAU (Petits Classiques BORDAS, 2) Paris : BORDAS, 1967, p 90.

⁹² KANT Emmanuel – 1790, *Critique de la faculté de juger*. Article écrit par François TRÉMOLIÈRES in *Encyclopaedia Universalis*. Nouvelle édition 2009, Version électronique.

⁹³ PLATON, *Le Banquet* : 210c(3)-e (Traduction Philippe JACOTTET).

CHAPITRE III: LE DUALISME PLATONIQUE ET L'EMULATION VERS LES BELLES ACTIONS.

I.3.1. L'âme amoureuse, fondement de la connaissance.

Si la philosophie est recherche de la vérité, *amour de la sagesse* comme le suggère l'étymologie, c'est que le corps lui apparaît étrange : dans le souci de chercher la vérité, l'âme pensante désire la sagesse. Avec ses besoins à satisfaire, le corps introduit dans l'âme non seulement des désirs et des préoccupations étrangères à la philosophie, mais il est aussi une source d'erreur à cause des organes de sens. C'est pourquoi SOCRATE envisage sans regret de se débarrasser de son corps. C'est dans cette perspective que s'explique son comportement devant la mort dans l'attente de laquelle il accoutume son âme à s'isoler du corps : "*L'âme qui s'exerce ainsi ne fait pas autre chose que philosopher au vrai sens du mot et s'entraîner réellement à mourir aisément.*" ⁹⁴

Ainsi, "*philosopher*" revient-il à "*apprendre à mourir*". Partant de cette conception socratique, on comprend l'idée que la philosophie est, certes, un exercice à l'expérience de mort, mais aussi de la vie. Et dans sa fonction cathartique, PLATON lui-même suppose que notre âme soit purifiée de l'emprise du corps, dont la nature sensible diffère de celle de l'âme qui est intelligible et divine. D'ailleurs, selon Jean VIALATOUX,

" Le corps, pour l'intelligence, loin d'être un secours, est une entrave. Il la gêne dans la recherche de la vérité. Ses sensations l'abusent et troublent ses raisonnements. Plus elle est détachée de lui, et plus elle est elle-même, mieux elle raisonne. [...] Ainsi donc, tant que nous serons empêtrés d'un corps, nous ne pourrions qu'imparfaitement posséder la vérité, objet de notre amour. Tout ce qui entrave cet amour [...] a sa cause dans le corps. " ⁹⁵

En effet, l'âme qui cherche à retrouver sa nature essentielle doit se libérer de la prison du corps : ce dernier la contraint à se mêler avec la multiplicité des illusions du sensible. Pour se rapprocher de ce qui a la même nature qu'elle [*les formes intelligibles*], il lui faut "*tuer*" le corps, pour s'exercer à cette épreuve de mort. Ce double mouvement d'union et de séparation est chez PLATON, constitutif de la dialectique (*ascendante et descendante*). La philosophie serait, dans ce cas, non seulement une pensée de la séparation, mais aussi une recherche d'identité de son être. L'ascendance est une activité de l'âme soucieuse de se détacher de la souillure pour retrouver sa parenté originelle. Dans cette perspective,

" Purifier l'âme [...] comme nous le disons tantôt, la séparer le plus possible du corps et l'habituer à se recueillir et à se ramasser en elle-même de toutes les parties du corps, et à vivre, autant que possible, dans la vie présente et dans la vie future, seule avec elle-même, dégagée du corps comme d'une chaîne. " ⁹⁶

Partant de ce texte, nous constatons que l'âme qui est principe du savoir, doit s'habituer à se concentrer sur elle et sur elle seule. Et pour s'y habituer, elle doit se détacher, comme le constate PLATON, de la multiplicité du sensible pour tendre vers une forme unique, simple et pure : unique, parce que l'unité de la multiplicité est simple et pure de tout mélange. On est ici loin de l'idéal stoïcien selon lequel "*L'un est dans le tout*". ⁹⁷

⁹⁴ PLATON, *Phédon* : 80e (Traduction Emile CHAMBRY).

⁹⁵ VIALATOUX Jean, Op. cit. p. 76.

⁹⁶ PLATON, *Phédon* : 67c (Traduction Emile CHAMBRY).

⁹⁷ BREHIER Emile, *Histoire de la philosophie*. Tome I : L'Antiquité et le moyen âge (3 fascicules) Fascicule I : 1951- Introduction. Période hellénique. Paris : PUF, 1949, p. 267.

Plus proche de PLATON est la conception épicurienne où l'Un est hors du Tout. C'est dans cette perspective que l'Idée comme forme intelligible est séparée de ce dont elle est Idée, à savoir les formes sensibles. C'est que seule une parenté d'une nature permet l'union de l'âme avec les formes. Voilà pourquoi l'âme assure l'activité de la pensée qui s'applique à la réflexion : la raison dirige la conduite, délibère et décide. Comme faculté calculatrice, elle opère un choix fixé sur le lieu intelligible, siège du Vrai, du Beau et du Bien et, cela, après une dure épreuve des études mathématiques (*la logistike*). En ce sens, l'ordre naturel de l'âme consiste en ce que la raison domine toutes les autres facultés.

La droite raison, qui a pour mission de spéculer, réfléchit ici sur les meilleures conduites à tenir pour vivre dans le monde sensible, "*Car l'objet de l'amour [...], n'est point la beauté, [...] Mais la procréation et l'enfantement dans le beau.*"⁹⁸ Par voie de conséquence, l'être humain peut éviter l'errance du sensible quand son âme aime l'intelligible, seule vérité qu'elle puisse atteindre par un exercice de rectitude. Il s'agit de l'amour qui tendant à assurer l'immortalité de l'âme. Alors même que l'amour des beaux corps compense la jouissance de la vie d'un individu, celui des belles âmes réveille les puissances "*dormantes*" de l'intelligence. De là, s'explique le mouvement de l'esprit pour une meilleure perception de sa pureté selon la double détermination que se fait PLATON à l'égard du concept de vérité : 1- celle liée à l'existence en soi de la chose [détermination ontologique] ; 2- celle fondée sur la connaissance rationnelle qui assigne une vision particulière [détermination logique]. Cette vision a pour condition l'exercice de l'opinion droite. Selon cette double perspective, "*les hommes qui n'ont point l'expérience de la vérité se forment de maints objets, une opinion fausse*".⁹⁹ Cette vérité s'inscrit dans le domaine de la pensée intuitive. Celle-ci s'attache au divin, lieu de la mortification du corps sans porter atteinte à la vie de l'âme. C'est, semble-t-il, ce qui pousse SOCRATE à déclarer, dans passage du *Phédon*, l'idée que "*Les vrais philosophes s'exercent à mourir et qu'ils sont, de tous les hommes, ceux qui ont le moins peur de la mort.*"¹⁰⁰ Cela explique l'évasion du philosophe du monde sensible. PLATON le souligne d'ailleurs avec concision dans un passage significatif du *Théétète* où il écrit :

*" Seul le corps du philosophe reste et séjourne dans la ville, tandis que sa pensée, considérant tout cela comme des choses mesquines [...], promène partout son vol, mesure la surface de la terre et scrute les astres par de là du ciel. "*¹⁰¹

La montée des prisonniers de la caverne symbolise ainsi l'évasion de l'âme vers le divin. Dans la perspective de SOCRATE, le philosophe ou le sage, aurait donc tort de craindre la mort. Car celui qui passe sa vie à s'abstraire de son corps, c'est-à-dire à "*s'exercer à mourir*", conduit son âme à se détacher du corps autant que possible ; car les distractions que donne le corps gênent l'âme dans sa poursuite de la vérité pour se rapprocher le plus possible de toutes les choses divines.

I.3.2. Le connaître comme moteur principal de l'action chez PLATON.

Comme nous l'avons maintes fois souligné, l'être humain ne peut jamais avoir une connaissance sans en avoir l'amour. Cette connaissance demeure un facteur essentiel pour la bonne conduite de l'homme, lequel devrait parvenir à être un citoyen accompli par la dimension sociale de ses actions. Dans ce cas, le rôle de la connaissance est d'éclairer l'action dont la valeur repose sur le sentiment le plus immédiat de la présence du divin et, cela, grâce à la lumière du Bien.

⁹⁸ PLATON, *Le Banquet* : 206e (2) (Traduction Philippe JACOTTET)

⁹⁹ PLATON, *La République XI* : 584e (Traduction Robert BACCOU).

¹⁰⁰ PLATON, *Phédon* : 67e (Traduction Emile CHAMBRY).

¹⁰¹ PLATON, *Théétète* : 173e (Traduction Emile CHAMBRY).

A la différence de l'ignorance qui paralyse tout effort d'ascension vers le Bien en le détournant d'atteindre cette fin, la connaissance est une migration vers le " *lieu intelligible* " [République.VII], vers " *la plaine de la vérité* " [Phèdre]. Dans ce cas, cet effort d'ascension est une fuite, une évasion d'ici-bas vers le " *haut* " [Phédon, Théétète]. C'est pourquoi l'éducation philosophique n'est pas une technique comme les autres, parce qu'elle exige la multiplicité, le loisir et les peines du voyage de l'initiation. Les difficultés que présente ce voyage sont décrites en langage de Parménide [errance] et de Héraclite [aveuglement]. C'est une déchéance initiale qui est une captivité [Phédon, République VII], un tourbillon [Cratyle]. Cette déchéance est exprimée dans le Phèdre comme une chute et dans Le Banquet, une indigence opposée à l'abondance [Ressource]. " *Car il est impossible, ou du moins mal aisé, d'accomplir les bonnes actions quand on est dépourvu de ressources pour y faire face.* " ¹⁰²

En ce sens, l'éthique de PLATON semble s'articuler autour des présupposés d'ordre éthique. La [médiété, " vertu "] fondés sur la connaissance, mais " *qu'elle ne saurait être enseignée* " ¹⁰³, " *car l'apprentissage de la vertu n'est point facile* " ¹⁰⁴. De ce fait, nous pouvons souligner l'idée que le Bien et la connaissance que l'on peut en avoir constituent l'assise des décisions morales. Dans la mesure où, la connaissance est la mesure du Bien, cette thèse a pour corollaire le fait que personne ne fait le mal de son propre gré : " *Nul n'est méchant volontairement* " ¹⁰⁵.

Cette affirmation de SOCRATE découle de la conviction de PLATON selon laquelle l'homme pêche par ignorance. Et comme la connaissance est constitutive du jugement vrai accompagné de sa bonne justification, les individus qui y aspirent désirent sans cesse agir de manière vertueuse. Dans cette perspective, la conception cartésienne de la conduite humaine semble se justifier, dans la mesure où ceux qui sont reconnus et appréciés par la rectitude de leur conduite le deviennent par leur aptitude à bien juger et à la beauté de leurs œuvres. Cette aptitude repose sur ce que DESCARTES lui-même appelle " *le bon sens* [qui] *est la chose du monde la mieux partagée* " ¹⁰⁶. Cela nous amène à dire que, dans l'ordre éthique, la vertu est l'effet d'expérience éclairée par cette " *lumière naturelle* " permettant, d'un côté de distinguer " *le vrai du faux* " et de l'autre, de mieux éclairer les actions à entreprendre. C'est pourquoi toute pensée a pour finalité l'action.

Chez PLATON, cette action devrait s'exercer en toute justice et en toute sagesse. Ce qui, de nos jours, manque à nos dirigeants politiques, dans l'exercice de leur pouvoir.

" *Dans les cités actuelles [...] les chefs se battent pour des ombres et se disputent l'autorité, qu'ils regardent comme un grand bien* " ¹⁰⁷

A travers ce texte, PLATON nous montre l'importance de la morale qui a pour objet l'exercice de la vertu sur la base du " *bon sens* ". Car si les chefs de nos cités agissent de telle sorte, c'est que, dans les démocraties, le pouvoir demeure la proie des ambitions les plus vulgaires. Et, c'est là leur vice capital, dans la mesure où leurs âmes sont animées non par la connaissance du Bien [cause des actions vertueuses], mais par l'image du bien où se trouve cachée l'ombre de la vérité. Dans cette perspective, ARISTOTE semble nous porter quelques

¹⁰² ARISTOTE, *Ethique Anicomaque*, I, 9, 1099a 32-3. (Traduction J. TRICOT).

¹⁰³ « *La vertu n'est ni un don de nature, ni l'effet d'un enseignement, mais [...] chez ceux qui la possèdent, elle est par une faveur divine, sans intermédiaire de l'intelligence (Noûs)* » PLATON, *Ménon* : 99e-100a (Traduction Alfred CROISSET).

¹⁰⁴ PLATON, *La République*. Traduction et note par Robert BACCOU (G-F, 90). Paris : Flammarion, 1950, Notes sur *La République* X, 751, Note du traducteur, p. 485.

¹⁰⁵ PLATON, *Lois* V : 731b. Voir *Timée* 86c, d (Traduction Léon ROBIN). Cf. *Gorgias*: 345d; *Protagoras*: 358c-d; *Ménon*: 77b-78b. (Traduction Emile CHAMBRY).

¹⁰⁶ DESCARTES René, *Discours de la Méthode*, [partie 1].Op. cit. p. 45.

¹⁰⁷ PLATON, *La République* VII : 520c (Traduction Robert BACCOU).

détails quasi précis, en ce qui concerne l'usage de la vertu. Car cette dernière, loin d'être exclusivement un savoir acquis, doit être d'abord un mode de vie acquis par l'expérience des hommes de bien :

*" Dès lors, en ce qui concerne également la vertu, il n'est pas non plus suffisant de savoir ce qu'elle est, mais on doit s'efforcer aussi à la posséder et à la mettre en pratique, ou encore tenter par quelque moyen, s'il en existe, de devenir des hommes de bien "*¹⁰⁸

Pour PLATON, comme pour ARISTOTE, si le savoir est recommandé à tout un chacun, c'est qu'il ne suffit pas de savoir ce qu'est la bonne conduite pour se définir " homme de bien ". Mais il faut aussi et surtout savoir le manier, c'est-à-dire " le mettre en pratique ". Voilà pourquoi, chez ARISTOTE, " il suffit d'avoir la quantité de moyen strictement exigé par l'action vertueuse : alors sera heureuse la vie de l'homme agissant selon la vertu " .¹⁰⁹

Dans une perspective platonicienne, seules les actions justes effectuées selon la vertu conduiront l'âme vers le chemin droit, lui permettant d'être exemplaire.

*" Ce qu'il y a de sûr, c'est que la justice, la sagesse et tout ce qu'il peut encore y avoir de précieux pour l'âme, tout cela perd son éclat, lorsque perçu dans ce qui se trouve ici-bas en être l'image " .*¹¹⁰

Chez PLATON, l'intelligible se définit négativement par rapport au sensible, dans la mesure où il est sans couleur, sans figure, intangible. Par ailleurs, il représente ces traits positifs. Cela veut dire qu'il est réellement, car il est saisi par l'intellect (l'âme), étant l'objet d'une connaissance vraie permettant tout progrès moral, condition de belles actions.

Dans un passage du *Banquet*, PLATON examine justement en quoi cette noblesse d'acte s'acquiert grâce à " l'amour de la vertu ", à l'intimité qui le lie à cet acte :

*" Supposez de même qu'après avoir cédé à un homme que l'on croyait bon dans l'idée de devenir soi-même meilleur grâce à son amitié, soit également détrompé l'amant s'étant révélé vil et sans vertu : même erronée, l'action n'en reste pas moins belle. Là aussi, en effet, elle aura révélée ce que l'on est, un homme avant tout soucieux de progrès moral. Ainsi donc, celui qui cède à son amant par amour de la vertu est toujours à l'abri de tout reproche. Or, c'est Aphrodite céleste que nous devons cet amour, " amour céleste " aussi précieux pour la cité que pour l'individu en ce qu'il exige de l'amant comme de l'aimé une constante attention à la vertu. "*¹¹¹

L'homme est ce qu'il se fait être. Son devenir – être est lié au devoir qu'il réalise à bon escient, par conscience lucide de ses activités qu'il assume avec passion. Voilà pourquoi PLATON affirme ici que " l'action n'en est pas moins belle " même si elle est " erronée ". C'est-à-dire qu'elle est irréprochable pour la bonne raison que son accomplissement exige, selon PLATON lui-même, " une constante attention à la vertu ". L'acte vertueux témoigne ainsi de la noblesse d'âme qui, orientée vers les belles actions, manifeste la personnalité noble de l'individu qui les assure. C'est d'ailleurs, la raison pour laquelle nous disons que l'amour est une émulation liée aux belles actions. Cet amour est qualifié par PLATON de " céleste " ; puisqu'il provient de l'Aphrodite céleste. Grâce à sa valeur inestimable par sa préciosité, la cité, comme l'individu, s'en trouve honorée, étant donné que cet amour élève celui qui agit au rang de la divinité. Cela se comprend mieux quand l'amant et l'aimé engendrent des progénitures.

¹⁰⁸ ARISTOTE, *Ethique A Nicomaque*, X, 10, 1179b 2- 3 (Traduction J. TRICOT).

¹⁰⁹ ARISTOTE, *Ethique A Nicomaque*, X, 9, 1179a 8 - 9 (Traduction J. TRICOT).

¹¹⁰ PLATON, *Phèdre* : 250b (Traduction Luc BRISSON).

¹¹¹ PLATON, *Le Banquet* : 185a – c (1) (Traduction Philippe JACOTTET)

" Ainsi, une intimité bien plus grande, un attachement bien plus solide que ceux qu'entretient un foyer les unissent, parce qu'ils jouissent en commun de plus beaux et de moins périssables enfants. Il n'est personne, en effet, qui ne préfère ses enfants-là à ceux des hommes qui, songeant à Homère, Hésiode et aux autres grands poètes, ne leur envie les descendants qu'ils ont laissés, ces enfants eux-mêmes immortels qui leur valent un renom et une gloire impérissable ; ou encore, ces enfants que Lycurgue a donnés à Lacédémone et qui l'ont sauvée, elle et, on peut bien le dire, la Grèce toute entière ".¹¹²

Les actions qualifiées de belles sont alors caractérisées par leur valeur universelle. Cette valeur repose sur leur " *renom et une gloire impérissable* ", tel que PLATON l'affirme dans ce texte où il nous fait part des cas des grands génies antiques de la Grèce. Il s'agit notamment de ceux qui se sont illustrés par leurs œuvres reconnues, aujourd'hui encore, pour leur immortalité : œuvres artistiques " [Homère, Hésiode] et politique [Lycurgue] ".¹¹³

Ces grandes figures historiques ne laissent pas PLATON indifférent quant à la valeur humaine de leurs actions créatrices fondées sur le rapport intime du créateur et de son produit : acte inoubliable du législateur spartiate Lycurgue, fondateur des lois et institutions de sa cité. Ce dernier a su donner à Sparte sa gloire inoubliable dans l'esprit des générations grecques. L'amour des belles actions élève donc ceux qui les produisent à la dignité divine, ce à quoi aspirent leurs âmes, belles aussi. On comprend ici la valeur significative du vieil adage grec : " *le semblable connaît le semblable*. "

Dans la perspective de PLATON, l'attachement de l'âme à l'immortel, à la vérité et à l'immuable, nécessite de belles actions dont le principe est de les unir (l'âme et la vérité) dans un stade supérieur de ressemblance : " *Ce qui se rattache à l'immuable, à l'immortel et à la vérité, [...], est de semblable nature et se produit dans un sujet semblable* ".¹¹⁴

Ainsi, PLATON assimile-t-il ici la vérité à " *ce qui se rattache* " à elle. Il s'agit donc de l'âme qui aurait franchi les différents degrés de la méthode dialectique pour s'élever ensuite jusqu'au principe universel et suprême, c'est-à-dire l'Idée du Bien. De la même manière, l'initiation érotique s'incarne dans l'élan qui anime le délire amoureux en proie à l'enthousiasme divin. L'amoureux s'initie ici à escalader les différents degrés de la beauté : beauté des corps, beauté des actions et beauté des âmes. Par cette initiation, l'amant et l'aimé s'évertuent, tels les prisonniers de la caverne qui montent la paroi escarpée du rocher, à franchir des stades d'épreuve de l'amour dans le souci d'atteindre l'ordre harmonieux de leur humaine existence. L'âme

¹¹² PLATON, *Le Banquet* : 209c(2)-d (Traduction Philippe JACOTTET).

¹¹³ -Homère (VIII^e siècle av. J.C) dont l'existence réelle n'a jamais été prouvée, et le plus célèbre des poètes Grecs est considéré comme le père de toute la littérature grecque. C'est un grand éducateur de la Grèce, source de tout savoir et de toute pensée. Il est l'auteur de *l'Iliade* et de *l'Odyssée*. Dans l'antiquité les poèmes homériques sont lus lors des fêtes solennelles et enseignés aux enfants. Ils ont aussi une influence profonde sur les philosophes et les écrivains.

-Hésiode (XVIII^e-XVII^e siècle av. J.C) poète épique, originaire d'Ascra en Béotie. Auteur de la *Théogonie* où il fait d'Eros le dieu primordial, la force cosmique à l'origine de la création du monde. Il occupe aussi, une place particulière dans la littérature grecque pour ses préceptes moraux et pour son éloge de la paix et du labeur. Son nom est souvent associé à celui d'Homère, dont il avait été le contemporain. Les deux poètes s'opposent dans leur art. Car, si Homère est le chantre des guerriers et des héros, Hésiode chante la paix et les paysans.

-Lycurgue (*de Sparte*), législateur spartiate semi mythique qui passe pour avoir vécu au VII^e siècle av J.C. Selon une tradition, il aurait fondé ses lois sur celle de la Crète, selon une autre, il les aurait reçus de l'oracle de Delphes. Il établit un nouvel ordre social et mis en place une constitution qui fit de Sparte un Etat militaire. Après avoir fait jurer aux Spartiates qu'ils ne modifieraient pas ses lois sans son consentement, Lycurgue partit en exil volontairement et ne revint jamais.

Cf. *Encyclopaedia Universalis*, Nouvelle édition 2009. Version électronique :

Homère : Article écrit par Pierre CARLIER, Gabriel GERMAIN et Michel WORONOFF.

Hésiode : Article écrit par Marcel DETIENNE.

Lycurgue/ Sparte : Article écrit par Pierre LEVEQUE.

¹¹⁴ PLATON, *La République IX* : 585c (Traduction Robert BACCOU).

amoureuse se nourrit ainsi de belles actions pour entrer en contact avec l'idéal esthétique auquel aspire notre être.

Mais cette activité repose évidemment sur son attrait au beau corps qui anime son mouvement pour " avoir droit d'être appelé à la fois beau et, à la fois bon, du moins en langage pour correct ".¹¹⁵ Les mêmes règles supposent " les soins spéciaux à l'âme et au corps pour reproduire en chacun d'eux l'harmonie de l'ensemble ".¹¹⁶ Et cette harmonie procure le mouvement de l'âme par l'usage de la philosophie, au sens où celle-ci s'avère être un art de vivre.

I.3.3. L'amour est philosophe.

L'analyse de la théorie platonicienne de l'amour nous permet de savoir que l'humanité véritable est aussi près que possible de la divinité. En ce sens, le philosophe, l'homme par excellence, tend de toutes ses forces à s'échapper du devenir pour se fixer dans l'être, où il sera " à mi-chemin de la sagesse et de l'ignorance " :

*" La sagesse est une des plus belles choses du monde, et, comme l'amour aime la beauté, il sera nécessairement philosophe et, par suite, à mi-chemin de la sagesse et de l'ignorance. "*¹¹⁷

En effet, le vrai philosophe se distingue par son mépris des plaisirs du corps, considéré par PLATON comme " des choses mesquines et sans valeurs " [Théétète: 173e]. Du point de vue sublime où il se place, il ne saurait accorder à la vie terrestre une importance qu'elle n'a pas. Et comme son âme est animée par la " sagesse ", il sera en mesure de mépriser la mort, là il célèbre sa grandeur d'âme. Il s'ensuit la qualité propre du philosophe qui, aux yeux de PLATON, est à la fois libéral et tempérant, d'une part et enthousiaste et désintéressé, de l'autre. C'est pourquoi la sagacité de son esprit le conduit à l'amour de la vérité dont le spectacle retient sa mémoire. " Le philosophe est celui qui aime le spectacle de la vérité "¹¹⁸. Par conséquent, la vue de ce spectacle conduit " l'œil de son âme " à savourer tout ce qui a trait aux réalités intelligibles:

*" Les philosophes porteront fréquemment leur regard, d'un côté, sur l'essence de la justice, de la beauté, de la tempérance et des vertus de ce genre, et de l'autre, sur la copie humaine qu'ils en font ; et par la combinaison et le mélange d'institutions appropriées, ils s'efforceront d'atteindre à la ressemblance de l'humanité véritable. "*¹¹⁹

Partant de ce texte, PLATON atteste l'intérêt que présente la valeur des vertus ayant pour fondement l'opinion droite et non la science. Par l'amour philosophique, l'âme s'efforce d'atteindre sa fin propre qui est la vertu. Dans cette perspective, l'amour platonicien repose sur un acte proprement intellectuel, tendant à l'acquisition de la vérité.

*" Les désirs relatifs à l'intérêt et à l'ambition, quand ils suivent la science et la raison, et cherchent avec elles les plaisirs que la sagesse leur indique, atteignent les plaisirs les plus vrais qu'il leur soit possible de goûter, parce que la vérité les guide, et les plaisirs qui leur sont propres, s'il est vrai que ce qu'il ya de meilleur pour chaque chose soit aussi ce qui est le plus propre. [...], lors donc que l'âme tout entière suit l'élément philosophe, et qu'il ne s'élève en elle aucune sédition, chacune des parties se tient dans les limites de ses fonctions, pratique la justice, et, de plus, récolte les plaisirs qui lui sont propres, les meilleurs et les plus vrais dont elle puisse jouir. "*¹²⁰

¹¹⁵ PLATON, *Timée* : 88c2 (Traduction Léon ROBIN).

¹¹⁶ PLATON, *Timée* : 88c3 (Traduction Léon ROBIN).

¹¹⁷ PLATON, *Le Banquet* : 204b (Traduction Philippe JACOTTET)

¹¹⁸ PLATON, *La République VI* : 501d (Traduction Léon ROBIN).

¹¹⁹ PLATON, *La République IX* : 501b (Traduction Robert BACCOU).

¹²⁰ PLATON, *La République IX* : 586 e (Traduction Robert BACCOU).

Le fondement de la pensée platonicienne est lié à l'excellence du Bien dont la vertu propre réside dans sa fonction d'être principe du savoir et d'existence des choses. Il s'ensuit que chaque chose existe vraiment en vertu du Bien. Voilà pourquoi l'amour platonicien est philosophique, là où il conduit l'âme à la contemplation de l'Un, du Beau et du Vrai. Par contre, l'émotion violente dérivée du corps et de la sensualité est ce qui dévie l'âme de sa nature propre. Car, "*Le divin est beau, sage, bon et possède toutes les qualités de cet ordre.*"¹²¹

Tout cela nous montre que l'âme, une fois bien guidée par l'amour, devient un être absolu. L'amour permet en ce sens à l'âme de retrouver, comme nous l'avons déjà souligné, sa place dans l'immortalité. *Eros* représente ce mélange de désir, de manque d'être et de calcul. Sa médiation inespérée entre le monde sensible et le monde intelligible qui rend possible la contemplation de l'Idée du Beau. Le seul véritable amour qu'il faut ainsi rechercher est celui de la sagesse. Voilà pourquoi, dans la théorie platonicienne, l'amour est qualifié de philosophe.



¹²¹ PLATON, *Phèdre*: 246 e (Traduction Luc BRISSON).

DEUXIEME PARTIE :
PLAN PROVISOIRE DE LA FUTURE THESE

INTRODUCTION

PARTIE I : L'AMOUR EN QUETE DE L'UN.

CHAPITRE I : L'AIMABLE: FINALITE DU RAPPORT ENTRE AMOUR ET BEAUTE.

- I.1.1. Amitié et Beauté chez PLATON.
- I.1.2. Le Beau, objet de recherche pour l'âme vraie.
- I.1.3. Le Vrai et le Bien, manifestation du Beau.

CHAPITRE II : DE L'AMOUR DU BEAU CORPS A L'AMOUR DES BELLES AMES.

- I.2.1. L'amour du beau corps.
- I.2.2. L'âme amoureuse comme principe du savoir.
- I.2.3. L'amour des belles âmes.

CHAPITRE III : L'AMOUR DES BELLES ACTIONS.

- I.3.1. L'amour : une émulation liée aux belles actions.
- I.3.2. Le connaître, comme moyen de détermination de l'action chez PLATON.
- I.3.3. L'amour philosophe : expression d'une médiation esthétique.

PARTIE II : PRIMAT DU DUALISME PLATONIQUE.

CHAPITRE I : FONCTION DE LA DIALECTIQUE PLATONICIENNE.

- II.1.1. Du jugement sensible à l'amour de la vertu.
- II.1.2. Le véritable amour selon Socrate.
- II.1.3. La vertu comme fondement de l'amour.

CHAPITRE II : VALEUR ET PLACE DU CONCEPT DE MYTHE CHEZ PLATON.

- II.2.1. De l'Androgyne au mythe du Phèdre.
- II.2.2. Le mythe du royal tisserand.
- II.2.3. Du mythe de la caverne au mythe d'er-le-Pamphylien.

CHAPITRE III : LA MYSTIQUE DE L'AMOUR.

- II.3.1. De l'amour humain à l'amour de la Divinité.
- II.3.2. L'amour spirituel, base de la vraie connaissance.
- II.3.3. De l'herméneutique à une esthétique de l'amour.

PARTIE III : L'ETRE A LA RECHERCHE DE L'UNITE FONDAMENTALE.

CHAPITRE I : L'AMOUR DE L'ORDRE DE L'IMMORTALITE.

- III.1.1. Du courage à la justice.
- III.1.2. Le désir de l'immortalité.
- III.1.3. L'immortalité de l'âme.

CHAPITRE II : L'EROTIQUE ET LA CONNAISSANCE.

- III.2.1. L'amour et la dialectique.
- III.2.2. Du concept de réminiscence à l'enseignement de Socrate.
- III.2.3. L'astronomie et les autres sciences.

CHAPITRE III : SYNTHESE DE L'AMOUR PLATONIQUE.

- III.3.1. Analyse de l'amour par rapport aux ouvrages de PLATON.
- III.3.2. Du rapport entretenu entre le *Lysis*, *Le Banquet* et le *Phèdre*.
- III.3.3. Le Beau en soi.

CONCLUSION

TROISIEME PARTIE :
ANALYSE DES CONCEPTS FONDAMENTAUX DE L'AUTEUR
ET BIBLIOGRAPHIE COMMENTEE

III.1. ANALYSE DE QUELQUES CONCEPTS FONDAMENTAUX DE L'AUTEUR.

Absolu : du latin *absolutus*, le terme est utilisé pour qualifier ce qui ne dépend aucunement d'autre chose ou ce qui n'est limité par aucune autre chose. Ce qui est hors de toute relation, existe en soi et pour soi ; d'une part, dans sa complète auto suffisance ; d'autre part, sur le plan de la connaissance, indépendamment de la représentation qu'on en a. Tel est le Bien de PLATON situé au-delà de l'essence. En théologie et en métaphysique, le terme "*absolu*" renvoie généralement à Dieu. Dans l'ordre ontologique, DESCARTES considère l'absolu comme l'idée infinie, attribuée à Dieu, en tant qu'il garantit l'existence de la vérité. Selon SPINOZA, Dieu est absolu ; en d'autres termes, il est illimité puisque, par son concept même, rien ne peut limiter Dieu. Toutes les autres choses existent par l'intermédiaire de sa substance absolue. KANT définit l'absolu comme une totalité qui embrasse tout, estimant ainsi que la connaissance scientifique d'un tel être est impossible. Contrairement à cela, HEGEL conçoit l'absolu comme le fait d'un processus spirituel qui se réalise par la seule rationalité : "*tout ce est rationnel est réel et tout ce qui est réel est rationnel*" HEGEL, *Principes de la psychologie du droit*. Paris : GALLIMARD, 1940, p. 40. Le philosophe idéaliste américain ROYCE identifia l'*absolu* avec ce qu'il a appelé une "*communauté cosmique*" ; son système de philosophie devint célèbre sous le nom d'idéalisme absolu, conférant ainsi à PARMENIDE la prééminence de l'être comme un tout indivisible accessible à la seule pensée.

Amour ; Eros : Ce mot grec "*éros*" évoque sans doute, plus que le mot français "*amour*", la passion, l'enthousiasme, lié précisément à tout ce qui a trait à la divinité de l'amour dans la religion des Grecs anciens. Chez PLATON, il traduit le symbole de l'ardeur spirituelle qui conduit à l'amour divin sur la base de l'élan mystique de l'âme amoureuse.

Beau : du latin *bellus*, joli, charmant, il traduit une norme d'appréciation du jugement esthétique. Le beau est une catégorie esthétique parmi d'autres, défini par l'harmonie, l'équilibre et la *juste mesure*. Chez PLATON, il désigne la manifestation sensible de l'Idée du Beau, elle-même liée à celle du Vrai et du Bien. Le Beau est donc une apparence, mais la beauté sensible, celle des choses de l'art comme celle de la nature, "*les beaux corps, et même les belles âmes, ne sont que le reflet, au mieux le symbole du Beau intelligible, du Beau en soi*" [Le Banquet 210a-212c. Cf. *Hippias Majeur* : 287e – 304e]. Chez KANT, le Beau signifie ce qui s'offre au jugement du goût. "*Objet de satisfaction désintéressée et finalité sans fin, il est ce qui plaît universellement sans concept*". [Cf. KANT : *Critique de la faculté de juger*. Paris : J. VRIN, pp 46, 53, 70]. Autre perspective est celle de HEGEL pour qui le Beau est l'incarnation de l'idée dans le sensible. Car "*il préfigure le vrai, la représentation esthétique ayant pour fin de se supprimer dans le concept*" [Cf. HEGEL : *Leçon d'esthétique*. Paris : AUBIER, l'Idée de Beau, 1 : pp. 40-42].

Bien : ce terme est d'origine latine *bene* : bien. En philosophie, le bien se définit par l'être même comme objet du vouloir ou du désir, être possédant la perfection absolue. Chez PLATON, l'Idée suprême, [le Bien] existe de manière réelle et indépendante de nous. Dans ce cas, il se confond avec l'Un et le Beau. Car il est l'objet de la science suprême et de la sagesse la plus élevée.

Catharsis : du grec *kátharsis* : purification, ce terme traduit l'activité qui, selon l'antique tradition de l'*orphisme* et du *pythagorisme*, reprise par PLATON, consiste à "*séparer le plus*

possible l'âme du corps" pour accéder à la contemplation du *Vrai*, du *Bien*, du *Beau* ou de *l'Un*. [Cf. *Phédon*, 67c, *Sophiste*, 227e]. Tandis que pour ARISTOTE, il s'agit d'une purification, «*purgation des émotions effectuées par la crainte et la pitié qui émanent du récit tragique*» Voir ARISTOTE, *La Politique*. VII, 7,1342. Paris: J. VRIN, pp. 584-585 ; *Poétique*, 6, 1449b28. Paris : LES BELLES LETTRES, p. 37.

Daïmon : terme grec qui signifie *Démon*, il désigne un génie attaché à chaque homme et personnifiant son destin. Chez les Grecs, c'est un génie *inspirateur* de la destinée d'un homme : on parle, en particulier du démon de SOCRATE, génie qui lui était attaché et lui dictait ses résolutions. [Cf. BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion* (Quadrige, 34). Paris: PUF, 1984, p.60.] Voir aussi : *Rép VI* : 496c, *Rép X* : 617d-e - 620d-e.

Démiurge : ce terme vient du grec : *dèmiourgos*, qui traduit celui qui exerce une profession manuelle. Chez PLATON, le concept de *démiurge* signifie la divinité qui organise l'univers et qui lui donne sa forme. [Cf. *Timée*, 47e-53b]

Dualisme : ce terme d'origine latine (*dualis*) renvoie à ce qui se rapporte à deux. C'est une doctrine admettant deux principes ou réalités irréductibles dans un domaine déterminé ; à l'exemple du rapport entre corps et âme. [Cf. PLATON, *Phédon* : 64d-79d, *Rép VII* : 517b]

Être : par la grande difficulté qu'on peut rencontrer en tentant de définir ce qu'est l'être, nous essayons de retenir l'essentiel : en dehors de sa définition étymologique, ce terme signifie le fait d'exister, d'avoir une réalité, comme le suggère DESCARTES : "*pour penser il faut être*". Cela sous entend que le fait d'être, est synonyme d'*existence*. Pour AUGUSTIN, ce mot renvoie au même sens dans la mesure où il " *appelle être ce qui possède l'existence*", terme reprise par PASCAL, pour qui cette existence est synonyme d'*essence*, car "*c'est la pensée qui fait l'être de l'homme*". Selon PLATON, ce mot renvoie à l'être véritable qui appartient à l'*Idee*. Seule, elle est "*ontos on*", "*le réellement réel ou l'être étant être*"(*Phèdre* : 247c-249c, *Sophiste* : 247d-248a]. En raison de la portée métaphysique de ce terme, ARISTOTE le traduit sous deux angles : sur le plan temporel, il exprime en termes de (*monde sublunaire*) et sur le plan éternel, du (*monde supra lunaire*). C'est ainsi qu'il l'assimile à " *ousia* " *substance sans matière ni puissance, Acte pur, Premier moteur non mû*" [Cf. ARISTOTE : *Métaphysique*. Paris : J. VRIN, T. 2, K, II, 1067b 25].

Idee -Forme : Dans la pensée de PLATON, l'*Idee* n'est pas ce que nous pensons aujourd'hui, une représentation mentale, mais une réalité qui est indépendante de notre esprit. Le mot "*Idee*" traduit le terme grec *Eidos*, qui signifie également "*Forme*". Ces "*Idées-Formes*" sont pour PLATON les modèles des choses sensibles comme si la définition mathématique du cercle était le point de départ de tous les objets circulaires. L'*Eidos* traduit ainsi, le modèle intelligible des choses, type d'être idéal dont le sensible n'est qu'une imitation. Distinct du concept (*noema*), l'*Idee* est l'objet du concept ; par exemple : *le concept d'égalité requiert l'idée d'Egal en soi*. Cf. *Rép V* : 476a, 479e, *Rép VI* : 507b, 511c, *Rép VII* : 533b...

Ironie : du grec *eironeia* : interrogation et de *eromai* : interroger, chez PLATON. Ce concept a le sens d'instrument de la *maïeutique*, approche pédagogique sur la base de l'ignorance feinte amenant ceux qui croient savoir à douter de leurs évidences et à réfléchir.

Justice : Plutôt qu'une valeur ou une institution, elle dénote pour PLATON un certain rapport, de type géométrique, conforme aux proportions de l'ordre du monde. Sur le plan social, PLATON pense qu'il faut attribuer à chacun selon son mérite et de chacun selon son devoir: *la justice distributive*. Cf. *Rép IV*: 432b-434c, 441d-444a, *Rép VI*: 504b, *Rép IX*: 586e, *Rép X*: 611c-612a, 615a.

Intellect (noème): ce terme renvoie à son origine latine *intellectus*, intelligence, de (*intelligere*): comprendre. Aujourd'hui synonyme vieilli d'entendement, l'intellect désigne "*la partie supérieure de l'âme, l'esprit dans son acte de connaissance, "intellect actif" qui actualise les formes intelligibles contenues dans l'âme en puissance*". Aristote le distingue de l'"*intellect passif*" ou patient par lequel l'âme reçoit des connaissances venues des sens. [Cf. Aristote : *De l'âme*. Paris : J. VRIN, III : 1, 429b 30-430b 30]. Cf. *Rép VI* : 511d-e, *Rép VII* : 534a.

Lachésis : il s'agit chez PLATON d'une déesse de la nécessité qui, à l'origine, a conduit les âmes déchues pour les initier aux conditions de vie dans le monde sensible. Cf. PLATON : *La Rép X* : 617c-e, 620a-621b.

Logos : c'est une notion qui dans la pensée grecque couvre un champ sémantique assez vaste, qui va de la parole à la raison. Toutefois, nous retenons ici la signification platonicienne du terme : logos (du grec "*mot*", "*raison*"), dans la philosophie et la théologie anciennes et surtout médiévales, c'est la raison divine qui agit comme principe moteur de l'univers. Héraclite, philosophe grec du VI^e siècle av. J - C (576-490), fut le premier à utiliser le terme *logos*, comme élément régulateur du cosmos pour comprendre la mouvance du devenir. Il affirmait que le monde était régi par un logos semblable au feu, force divine responsable de l'ordre et de la structure observables dans le flux de la nature. Il était convaincu que cette force était semblable à la raison humaine et que sa propre pensée participait du logos divin. Cf. PLATON, *Cratyle* : 403e, 440d. (Traduction Emile CHAMBRY)

Métis: Dans la mythologie grecque, *Métis* est conçu comme une des océanides. Elle est la personnification de la raison, de la sagesse et de la prudence. Elle figure ainsi parmi les nombreuses filles d'*okéanos* (océan) et de *Téthys*. *Métis* est la première épouse de *Zeus* et la mère de la déesse *Athéna*. Cf. *Encyclopédie Microsoft Encarta 2009*. Cf. *Le Banquet* : [*Métis* = *Poros* = *Ressource* 180e.]

Musique : la notion de musique est une activité très chère à PLATON et nécessaire dans plusieurs domaines, comme l'harmonie de l'âme et surtout dans l'art car, "*elle joue un grand rôle dans le premier cycle d'éducation, et son rapport avec la gymnastique*" Cf. *Rép III*, 397b, 398c, 399e, 400a, *Rép IV*, 424c, *Rép VII*, 530d-531a-c.

Mythe : du grec *Muthos* : qui signifie récit, fable et légende..., il traduit un récit sous forme narrative. Ce récit rapporte soit les faits et les gestes des personnages réels ou imaginaires "*des héros, soit les exploits des dieux ou des demi-dieux*" [Cf. VERNANT Jean Pierre, *Mythes et pensée chez les Grecs*. MASPERO, pp. 19-47. Chez PLATON, le mythe constitue un récit imaginaire élaboré en vue d'exprimer de façon imagée ce qui ne se laisse pas totalement énoncer de façon conceptuelle ou plus simplement en vue de faciliter la compréhension d'une théorie que son abstraction rend malaisée à saisir. A l'exemple du Mythe d'Er (*Rép. X*), de l'attelage ailé (*Phèdre*) ou de

l'allégorie de la caverne (*Rép. VII*), le mythe apparaît chez PLATON, comme un chiffre, lequel permet de communiquer l'incommunicable.

Philosophe-Roi : Pour que règne enfin la justice dans la Cité, *il faut que les philosophes soient rois ou les rois philosophes*, afin que le pouvoir agisse en fonction des Idées et, en particulier, du Bien, principe de la science et d'existence. Cf. PLATON, *Rép V*: 473c, *Rép VI*: 502a-c – 503b, *Rép VII*: 535a.

Un : chez PLATON, *le Beau, le Bien, le Vrai, et l'Un* sont des termes quasi identiques. Comme son nom l'indique, l'*Un*, s'oppose au Multiple, car il traduit " *l'union de l'âme à l'être véritable, engendre l'intelligence et la vérité*". PLATON, *Rép VI*, 490b.

Vérité : le concept de vérité se traduit chez PLATON comme un bien de l'âme, l'objet de l'amour philosophique, comparé à la lumière. Cf. PLATON, *La Rép III*, 413a, *Rép VI*, 485d-508c-d, *Rép VII* : 516e.

Vertu : "ce n'est ni un don de nature, ni l'effet d'un enseignement, mais [...] chez ceux qui la possèdent, elle est acquise par une faveur divine, sans intermédiaire de l'intelligence"¹²² (*Noûs*), elle traduit aussi la faculté qui contribue à l'excellence, la " *perfection* " d'une chose dont la vertu de l'œil ramène à une bonne vision.

Vrai : ce concept d'origine latine " *Verus* " s'explique par sa nature d'adjectif, ce qui est possible et pensable logiquement. Autrement dit : il exprime ce qui est conforme aux lois logiques qui n'impliquent pas de contradiction. Aux yeux de Platon, le concept de vrai est traduit en ces termes: " *Quand nous nous serons [...] purifiés, en nous débarrassant de la folie du corps, nous serons vraisemblablement en contact avec les choses pures et nous connaissons par nous-mêmes tout ce qui est sans mélange, et c'est en cela sûrement que consiste le Vrai*" [PLATON : *Phédon*, 67a.]

¹²² PLATON, *De la vertu* : 379d. (Traduction Léon ROBIN) Cf. *La République I* : 349b - 353e, *Livre IV* : 430c - 444d - e, *Livre VI* : 500d, *Livre VIII* : 549b, *Livre IX* : 577e - 580a - 592b, *Livre X* : 617e - 619c. (Traduction Robert BACCOU). Selon PLATON, la Vertu se suffit à elle-même : conférant à l'homme sa noblesse, elle lui assure son bonheur. Elle est conçue tantôt comme une excellence, tantôt comme une qualité de modération ; identifiée avec la santé et la beauté de l'âme, placée sous la garde de la raison (*Vertu démotique, philosophique*).

III.2. BIBLIOGRAPHIE COMMENTEE.

Nous allons commenter, dans cette étude bibliographique, un certain nombre d'ouvrages de PLATON, ayant réuni les idées qui ont évidemment trait à notre projet de Thèse. Il ne s'agit pas forcément des idées ayant une liaison directe au présent thème: "L'Idéal du Beau chez PLATON": il y en a également d'autre dont les aspects fondamentaux de la pensée platonicienne ont véhiculé pour clarifier le contenu dispersé des ouvrages de l'auteur, où se trouve la ficelle de notre objet de recherche.

III.2.1. Œuvres de PLATON :

A. *Phèdre*. Traduction inédite, introduction et notes par Luc BRISSON. Publié avec le concours du Centre National des Lettres. (G-F, 88). Paris: FLAMMARION, 1983, 389 p.

Le *Phèdre*, un des très grands dialogues de PLATON, est, dans son fond extraordinairement divers puisqu'il y est question de la mort, de l'amour, de la rhétorique et de l'écriture. Dans sa forme, sa richesse connotative est profonde, car on y trouve dialogues, discours, descriptions, mythes et prières. L'art littéraire de PLATON s'y développe remarquablement dans la beauté, dans l'amour et dans l'art de parler. Cependant, la résolution du problème semble insoluble, à moins qu'on tienne compte à la fois de l'aspect dramatique et de l'aspect doctrinal. Dans le *Phèdre*, plus que dans tout autre dialogue, ces deux aspects [esthétique et conceptuel] sont indissociables. Dans le *Phèdre*, le dialogue se présente comme une critique, sur le fond et sur la forme, d'un discours de *Lysias* (230e-234c), utilisé comme modèle pour son enseignement rhétorique. Le motif du dialogue est le paradoxe d'après lequel un amant non épris est préférable à un amant amoureux là où la jalousie et la lassitude, notamment, sont ainsi évitées. Telle est la thèse de *Lysias* que Socrate s'emploie à réfuter (237a-241d) : la seule virtuosité technique d'un discours est impropre à assurer la connaissance de soi-même¹²³. Or il importe, avant toute chose, de s'entendre sur le mot "*amour*", sans quoi on tient "*un discours sans queue ni tête*". Étant admis, en tout état de cause, poursuit Socrate, que "*l'amour est une forme d'appétit (épithumia), on le divisera en deux espèces : l'innée et l'acquise. Seule la première prédispose à l'amour de la Beauté, et partant, il y a autant d'intérêt à céder à l'amant épris qu'à celui qu'on ne s'attache pas.*" (243e-257b). Ce dernier est assimilé à une "*folie*" philosophique : l'aspiration au beau se confondant avec l'aspiration au vrai. Certes, *Éros*, inspire le délire amoureux, opposé à la maîtrise de soi. Cependant, n'est-ce pas au délire que nous devons pouvoir prophétiser, ainsi qu'à la divination et à l'inspiration poétique ? Il y aurait donc un *délire* d'ordre divin qui, à l'exclusion des sens, inspire l'*âme*, et grâce auquel l'amour peut être dit le plus grand des biens : pour ne comporter ni commencement ni fin, l'*âme*, est immortelle. De là, la question, ne demeurons-nous pas mortels ?

À cette question, il convient de répondre par l'analyse bilatérale de l'âme par la lecture du *Phèdre* dont la meilleure compréhension exige une bonne connaissance du *Timée*. Cette connaissance suppose d'ailleurs une grande familiarité avec *La République*, dialogue dont le *Phèdre* se démarque sur plusieurs points, mais auquel il emprunte sa ligne doctrinale à l'égard de la différence ontologique sur laquelle se fonde la théorie platonicienne liée à la dualité

¹²³ Cf. PLATON, *Cratyle* : il s'agit des images fugitives de la réalité qu'il désigne, le mot est impropre à exprimer la vérité. "*Car, il est possible d'apprendre les choses sans l'aide des noms*" 438d (Traduction Emile CHAMBRY).

intelligible – sensible. En insistant sur cet entre deux, PLATON pose l'hypothèse paradoxale de l'existence de formes intelligibles qui jouent le rôle de modèles à l'égard des choses sensibles assimilées à des simples images. En voulant s'appuyer sur fondement socratique d'une éthique liée à l'excellence des vertus, PLATON entend postuler l'hypothèse de valeurs absolues pour leur donner un statut épistémologique affectant un mode de connaissance déterminé de l'intellect. Et pour assurer la validité de ce statut, PLATON estime donner à cette faculté un référent positif dans la réalité : car le monde sensible, tel que le décrit le *Timée*, est l'image d'un modèle intelligible (*Timée* 27d-29c). Mais c'est avant tout un être vivant, constitué d'une âme et d'un corps. Ce sont donc les formes intelligibles qui constituent le fondement ontologique de toute réalité. Ces formes rendent possible toute connaissance et tout discours en garantissant la rectitude de toute action. Et comme le monde est un vivant éternel, il doit être animé, c'est-à-dire doté d'une âme. En posant ainsi l'hypothèse de l'existence de l'âme, PLATON veut rendre compte du mouvement pour combler l'écart qui sépare le sensible de l'intelligible. Dans son immortalité, "l'âme, [insiste SOCRATE dans le *Phèdre* (245c-246a)] est principe et source de tout mouvement". [Cf. *Les Lois* X : 892a-899c]. Il faut admettre, avec PLATON, que "le monde sensible fait acte de connaissance, et que, par conséquent, il ait ce qui se passe en lui et peut saisir la structure du monde intelligible" [*Timée* : 37b-c]. Partant, l'auteur du *Sophiste* établit un lien logique entre cette fonction de l'âme motrice du monde et sa constitution ontologique. L'âme du monde résulte donc d'un double mélange, en présentant la même structure ontologique que toute autre réalité. [*Sophiste* : 254d-259b].

Tout comme il ne faut pas confondre la tête et la queue d'un discours, il faut distinguer la dialectique des allégations chimériques des sophistes. En reprochant au sophisme, sa versatilité et l'opportunisme de la persuasion fondée sur la vraisemblance, SOCRATE y oppose la consistance du *discours vrai*, lequel donne une orientation de la pensée tendant vers l'*Idée de Beauté*, dont l'éclat échappe à l'œil nu. La vue, " le plus subtil des organes du corps " [*Phèdre* : 259d-269d], fonde néanmoins l'unité d'une définition nominale garante de l'univocité et de la légitimité du discours inspiré. Si tout discours digne de son nom exige du locuteur l'amour de la Beauté, seul susceptible d'allier la *puissance érotique* et la *volubilité dialectique*, alors SOCRATE ne peut que révoquer en doute la légitimité de l'écriture [*Phèdre* 259e]. Dans sa mise en scène du dialogue, PLATON le sous-tend d'emblée : ces discours de seconde main et, comme tels, virtuels ou vraisemblables (stériles), captivent les auditeurs au lieu de les instruire en les invitant à répondre de leur parole. Ils ne sauraient, en aucun cas, rivaliser avec ceux qui sont capables de se défendre eux-mêmes [*Phèdre* : 275d-e], étant des discours légitimés par le verbe en acte. Dans les *Lettres VII* (344c-e), PLATON considère que l'art oratoire est seul apte à provoquer la *réminiscence* de l'*Idée du Beau*. Cette réminiscence incarne l'insémination de l'âme dans le dialogue vivant : " c'est toujours une âme qui est chargée de tout ce qui est dépourvu d'âme ". C'est à ce titre que l'amour et la rhétorique, les deux thèmes du dialogue, consubstantiels à la Beauté, sont ici conjugués par SOCRATE au génitif (par leur relation de dépendance). Car, celui qui possède la science du juste, du beau et du bien, " il n'ira donc pas sérieusement "écrire sur l'eau" ces choses-là [...] pour faire naître des discours incapables de se tirer d'affaire par la parole, incapables en outre d'enseigner comme il faut la vérité " [*Phèdre* : 276c].

B. *La République*. Texte intégral. Introduction, traduction, notice et notes par Robert BACOU. (G-F, 90). Paris: FLAMMARION, 1966, 512 p.

La République est un dialogue de PLATON composé entre 384 et 378av. J.-C. Autour du syracusain, Céphale, domicilié au Pirée, une discussion rapportée de la veille par Socrate s'engage sur la *Polithéia* ou Constitution, en tant qu'elle fonde l'art de diriger la chose (*res*) publique (*publica*) selon la justice (*dikè*).

Cet ouvrage est constitué de 10 livres dont la richesse extrême du contenu et la construction rendent difficile toute tentative d'en résumer la problématique. En traitant de la nature et de la nécessité de la Justice, PLATON exprime la nécessité d'une Cité juste sur la base de l'éducation que l'on doit donner aux gouvernants de cette Cité. Les divisions du dialogue sont ainsi résumées en terme lapidaire : le problème de la justice sous l'angle individuel [*Livre I*] dénote la transaction de la vie courante dans le devenir temporalisé. C'est pourquoi PLATON envisage la fondation d'une Cité parfaite [*Livres II, III et IV*], sur la base des conditions de la réalisation de la justice par une éducation appropriée des gardiens de la Cité [*Livres V-VII*]. De là, se pose [*Livres VIII - IX*] la question de savoir pourquoi et comment la justice se dégrade dans l'individu et dans la Cité. Et au terme de sa description sur les principales formes de cette dégradation, PLATON en arrive [*Livre X* : 617b- fin] aux Conclusions où se trouve dramatisé le statut des âmes déchues, fondement eschatologique d'une justice reléguée dans l'Au-delà.

Cette division témoigne simplement du souci qu'avait Robert BACCOU de traduire le texte du dialogue en termes concis pour mieux saisir le sens du chef-d'œuvre de PLATON. Le contenu des diverses thématiques suit ainsi la répartition des sujets traités en cinq parties principales :

- 1) Le *livre I* (327a-354c) pose le problème de la justice en terme du droit du plus fort [Thrasymaque : "*le juste n'est autre chose que l'avantageux au plus fort*" 338c]. Or, répond Jean-Jacques ROUSSEAU, "*le plus fort n'est jamais assez fort pour être toujours le maître s'il ne transforme sa force en droit et l'obéissance en devoir*."¹²⁴ C'est cette doctrine rousseauiste qui est sous-tendue par les propos de SOCRATE concernant le perfectionnement de l'âme du juste [*Apologie de Socrate* : 30b] dans une cité juste.
- 2) Pourtant, les *livres II, III, et IV* (357a-445e) ont pour objet de définir la justice dans la cité parfaite, incarnation de l'âme belle. [*Rép III* : 409b, *Rép IV* : 427b].
- 3) PLATON y décrit le détail de son organisation, de son gouvernement, avec les qualités requises des magistrats, imbus de l'harmonie proportionnée de la science géométrique consolidée par la science dialectique qui fonde l'idéal du vrai, du beau et du bien [*livres V, VI, et VII*. (449a-541b)].
- 4) Partant, on comprend le statut de la justice, promoteur des biens, opposés aux maux qui naissent de l'injustice. Les âmes injustes conduisent les cités à leur ruine. C'est en ce sens que, dans les *livres VIII et IX* (543a-592b), l'Athénien développe l'idée que l'âme humaine provoque les mêmes déchéances.
- 5) Cherchant à remédier à ces déchéances, PLATON nous présente la *justice* comme étant inséparable de la *science*. Pour lui, il convient de condamner sans retour la *poésie* et les *arts* qui nous montrent une vaine *image* des choses, non leur *être véritable* fondement de l'âme juste.

¹²⁴ ROUSSEAU, Jean-Jacques : *Du contrat social*. Livre I, chapitre III : *Du droit du plus fort*, §1, alinéa 1-2.

Introduction, commentaire et notes par Gérard MAIRET (Classique le livre de poche φ, 46 44). Paris : LIBRAIRIE GENERALE FRANCAISE, 1996, p. 48.

Cette âme juste procure la possession de la sagesse. Elle recevra, "*aux champs élyséens, des récompenses dignes de sa nature, et poursuivra dans la voie ascendante son immortelle destinée.*" C'est du moins ce que nous présente PLATON dans le livre X (595a-621b), où le problème de la destinée est illustré à travers le mythe d'*Er - le - Pamphylien*, consacrant le choix libre des âmes expirées dans leur incarnation.

Au terme de l'une des plus grandes œuvres du patrimoine humain, tous lecteur du mythe d'*Er - le - Pamphylien* s'éveille, pantois, sous le coup de la pensée qui figure dans la totalité organique et scolaire de l'univers platonique. En contrepoint du motif politique qui l'intrigue, *parodies des sophistes, théories des Idées* et de la *métempsychose, digressions mythologiques* et *érudition épistémologique* concourent à la cohésion interne d'une *poésie (poiesis)* qui, aimantée par le Bien absolu, s'avère *noésis*. En vertu de quoi, la beauté du Beau est le savoir du juste, savoir de la *Justice* qui est avant tout le bien du *Bien*.

L'œuvre est d'une telle richesse que ses lectures successives se confondent avec l'histoire de la philosophie. PLATON lui-même lui a donné des prolongements avec *Le Politique* et *Les Lois*.

III.2. 2. Etudes platoniciennes :

ROBIN Léon: *La théorie platonicienne de l'Amour*. Nouvelle édition. Préface de Pierre-Maxime SCHUHL. (Bibliothèque de la philosophie contemporaine). Paris: PUF, 1964, 192 p.

A travers cet ouvrage, Léon ROBIN (17 janvier 1866 - juillet 1947) nous met en lumière sur la place qu'occupe la théorie de l'amour dans la philosophie platonicienne. Partant, l'ouvrage se subdivise en trois grands chapitres dont le premier (pp. 3-43) met en évidence l'analyse du *Lysis*, du *Phèdre* et du *Banquet*, tous les trois traitant de l'*amour*. Dans cette analyse, la pensée du *Banquet* est conçue comme une continuation du *Lysis* portant sur l'*amitié*. La pensée du *Phèdre* s'approfondit dans celle du *Banquet* qui traite véritablement de l'"*amour platonique*". Dans le second chapitre (pp. 44-100), l'auteur continue son analyse en mettant l'accent sur l'étude chronologique du *Phèdre*, qu'il considère comme postérieur au *Banquet*. Ici, l'auteur cherche à déterminer la date exacte, du moins la relation chronologique des dialogues, desquels a été extraite son exposition. Comme la théorie de l'amour est liée à la doctrine de l'âme, cette doctrine se comprend dans son rapport étroit existant entre *Le Banquet* et le *Phédon* : l'étude de ce rapport d'ordre logique interpelle le sujet du *Phèdre* et pousse l'auteur à mettre l'accent sur la question de l'immortalité de l'âme, considérée comme une substance simple, constitutive de la tripartition de cette même âme.

Dans le troisième et dernier chapitre (pp. 101-187), se dégage dans son ensemble la *théorie de l'amour*, insistant sur sa nature synthétique et médiatrice, nature caractéristique de l'âme et des démons. Léon ROBIN y a consacré une suggestive étude conduisant à cette conclusion selon laquelle " *l'amour est un démon, ce qui veut dire qu'il est l'acte propre de l'âme*"¹²⁵.

De la même manière, l'élan amoureux est également rapproché de la double *dialectique*, dont il est, aux yeux de Léon ROBIN, un succédané. De par sa nature intermédiaire, il est à la fois " *un don qui vient de l'intelligible, un effort qui part du sensible*"¹²⁶. Sa " *procession à partir du Beau*"¹²⁷

¹²⁵ ROBIN Léon, *La théorie platonicienne de l'amour*. Op. cit. p. 140.

¹²⁶ Ibid. p. 176.

¹²⁷ Ibid. p. 176.

traduit la descente des philosophes après la dure épreuve de l'ascension vers le *Beau* lui-même. C'est ainsi que l'*Idée du Beau* apparaît dans la conclusion de ce magnifique ouvrage¹²⁸ comme l'*Idée du Bien* se manifestant à nous.

En résumé, Léon ROBIN nous montre, à travers cet ouvrage, que le *Beau* n'est pas à proprement parler une *Idée* particulière correspondant à telle ou telle qualité abstraite ou sensible. Mais il est une *Idée* analogue à celle de "*l'Impair ou du Blanc*" déterminées selon tels rapports particuliers. C'est une *Idée* qui exprime un rapport universel et fondamental de toutes choses, situé dans "*le cosmos intelligible*." Selon Léon ROBIN, le vrai a le même titre que "*le Réel*." Néanmoins, l'un et l'autre sont "*subordonnés à un principe supérieur d'unité, l'Idée du Bien. Donc la méthode de l'amour, en nous conduisant jusqu' à l'Idée du Beau, nous fait apercevoir des principes universels de l'Etre. [...] Car l'objet de l'amour, c'est la contemplation de l'Idée, et sous le rapport qu'il fait naître lui-même : c'est-à-dire que cette contemplation est la contemplation du Beau*"¹²⁹

¹²⁸ Ibid. pp. 188-192.

¹²⁹ Ibid. p. 188.

CONCLUSION

L'analyse du problème que soulève l'émulation de l'amour vers l'*idéal du Beau* chez PLATON, nous permet de constater que la beauté s'inscrit dans le cadre d'un éclat précieux, capable d'inspirer tranquillement l'âme humaine. Cette émulation repose évidemment sur un sentiment de nostalgie, lié aux conditions spirituelles d'un désir véritable. En réintégrant sa place originelle, l'âme veut, pour cela, parvenir au bout de son élan amoureux. La démarche qu'elle poursuit ne saurait se fixer sur une beauté particulière qui impulse néanmoins son activité.

Par l'analogie de l'attrait qu'inspire la cité grecque protégée par les dieux, l'amour incarne l'absolu, caractéristique du divin. Cette divinité inspire l'âme du philosophe [SOCRATE], enraciné dans le devenir de ce monde éphémère où le temps dévore ses enfants en rendant si précaire leur existence. La philosophie, qui incarne une fonction opérationnelle par son rôle conducteur du vrai, permet néanmoins de retrouver ici la prédication du divin dégagé de la *physis*. Par conséquent, toute aspiration à la beauté exprime la plus éclatante élévation vers l'être. Sous toutes ses formes (physiques et/ou spirituelles), l'amour révèle ce même élan qui fonde l'union de l'homme et de la femme. Par cette union, ils cherchent aussi à satisfaire leur désir d'éternité à travers leurs progénitures, constituants symboliques d'une vie qui incarne sa pérennité. En cela, l'activité de l'âme reconforte l'hymne fondamental introduisant un mode de communication, chargé d'un langage qui s'exprime par l'adoration :

«Le but en était que l'union, quand elle se produisait entre homme et femme, assurât la propagation de l'espèce, et, quand elle se produisait entre homme, provoquât à tout le moins une satiété qui leur permît, dans l'intervalle, de se détourner vers l'action et les autres intérêts de l'existence. C'est donc sans doute de ces temps reculés que date l'amour inné de l'homme pour son semblable, l'amour qui tente de retrouver notre condition première, de faire l'unité rompue et de rétablir ainsi la nature humaine. »¹³⁰

Mais compte tenu du flux du devenir sans cesse en mouvance, le problème est de savoir si une telle aspiration au divin n'est pas susceptible d'être vouée à l'échec, ou si elle n'est qu'une vaine compensation de notre ressentiment contre le monde d'ici-bas. Dans la mesure où la fin vers laquelle l'homme tend demeure problématique, la philosophie demeure une interrogation sur l'existence temporelle qui nous est assignée. Car *"c'est du cœur même de l'existence que jaillit l'interrogation sur l'existence"*¹³¹

De ce fait, la cause de l'amour dans sa recherche de la beauté, n'est pas dans l'homme ni dans les dispositions subjectives de son âme concupiscible. Cette cause ne relève pas non plus des mirages de son imagination. Voilà pourquoi PLATON l'assigne à l'objet aimé, notamment à la beauté de cet objet aimé. Toutefois, l'amour qui nous pousse vers les valeurs morales repose sur les vicissitudes de la vie suscitées par la vision du Beau en soi, constitutif d'une valeur esthétique à laquelle aspire l'âme amoureuse. Autrement dit, le principe de l'amour réside dans le beau lui-même caractérisé par son universalité. De là, s'explique le statut même de la philosophie platonicienne dans son souci de comprendre comment se passe telle ou telle chose

¹³⁰ PLATON, *Le Banquet* : 191c-d (Traduction Philippe JACCOTTET).

¹³¹ KARL JASPERS, *Introduction à la philosophie*. [Collection 10/18]. Paris : Gallimard, 1951, p. 6

pour mieux vivre cette humaine vie. Ce à quoi PLATON lui-même répond : savoir pour mieux agir et donner à l'âme sa sainteté. [*Théétète* : 176b]

De la même manière, cette sainteté s'éprouve par le biais de l'amour du savoir, qui demeure le propre de l'âme intellectuelle, le *noûs*. Partant, nous constatons que l'analyse de l'idéal du Beau chez PLATON rend facile la compréhension de la dialectique, traduisant la participation de l'amour du sensible dans son lien avec l'intelligible : elle conduit ainsi l'âme à la contemplation du Beau. Inquiet, l'amour du beau en tant que désirant, ramène l'âme humaine à une initiation qui passe de *degré en degré*, [par la méthode dialectique]. En effet, le passage d'un beau corps à tous les beaux corps, sous leurs belles formes conduit l'âme à réaliser la beauté de la conduite pour atteindre la connaissance vraie du Beau en soi. Dans cette perspective PLATON pense que la beauté sensible est seulement l'image de la vraie Beauté. Il s'agit ici d'une activité spirituelle permettant à l'âme de fuir les apparences du sensible. C'est donc par l'amour intellectuel que l'âme éprouve la vérité. C'est d'ailleurs là que l'amour philosophe se manifeste par la saisie de l'intelligible. Aimer dans ce cas c'est chercher dans la mesure du possible, à être en contact avec le divin [*République IX* : 584e]. Cette recherche qui conduit à la sagesse repose évidemment sur un élan amoureux. Fondamentalement, cet amour impulse une éclosion des vertus dont l'âme possède le germe. Dans cette perspective, l'âme met à l'épreuve la véritable raison d'être de l'amour. C'est en ce sens que nous considérons l'amour platonicien comme un acte proprement intellectuel. Dans la mesure où, s'il mène à la vertu, il conduit précisément à la contemplation du Beau en soi, constitutif de sa vraie nature. Comme tel, l'amour anime l'âme humaine à la recherche de la vérité par une contemplation qui est un acte de l'intellect. Il doit, en ce sens, nous ramener à un stade d'intellection naturelle grâce à la réminiscence. Et par le moyen de cette réminiscence, l'amour constitue le principe de la connaissance vraie. C'est ainsi qu'il exprime la fonction essentielle de l'âme qui, du monde de la sensation, aspire à s'élever jusqu'à la connaissance intelligible.

Dans cette perspective, le chemin quasi mystique de l'amour justifie la relation qui unit les hommes et Dieu. Dans la mesure où l'amour humain tend vers un idéal, représentation mystique de l'amour divin, l'amour platonicien traduit une intimité spirituelle qui exclut la participation du corps.

" Mais l'âme ne raisonne jamais mieux que quand rien ne la trouble, ni l'ouïe, ni la vue, ni la douleur, ni quelque plaisir, mais qu'au contraire, elle s'isole plus complètement en elle-même, en envoyant promener le corps et qu'elle rompt, autant qu'elle peut, tout commerce et tout contact avec lui pour essayer de saisir le réel.

*[...]Ainsi, [...] l'âme du philosophe méprise profondément le corps, le fuit et cherche à s'isoler en elle-même"*¹³²

Connaître, c'est donc arriver à se reconnaître [à se ressouvenir]. Et tout le travail de la dialectique à l'égard du mythe chez PLATON va consister à réveiller le plus possible les souvenirs enfouis en l'âme, à faire cet effort de *réminiscence*. Le but en est simple : se réapproprier ce savoir passé du vrai encore disponible dans sa nature, mais dont elle ignore la possession. De là, s'explique la fuite du philosophe dans le *Théétète* [173e]. cf. note 101 supra, page. 31.

¹³² PLATON, *Phédon* : 65c, d (Traduction Emile CHAMBRY).

L'ascension dialectique de l'esprit traduit la *réminiscence*, par laquelle l'âme prend son envol vers le lieu intelligible des Idées. De là, s'explique le reproche fait à PLATON d'avoir méprisé ce qu'il qualifie d'apparences sensibles auxquelles s'attache néanmoins l'*Eros* vulgaire, fasciné par la singularité du corps. Or, aux yeux de PLATON, cette fascination détourne l'âme de sa mission essentielle : son passage de l'*amour du beau corps* à celui *des belles âmes* caractérisées par leur vertu. Par cette médiation éthique, l'âme peut en fin redécouvrir l'*Idée du Beau en soi*.

Issu de la *richesse* et de la *pauvreté*, *Eros* représente ce mélange de désir dû au manque d'être, conduisant au calcul de cette médiation inespérée entre le *monde sensible* et le *monde intelligible*. Tout contact à ce monde rend possible la contemplation de l'*Idée du Beau*. De ce fait, l'amour véritable est à la recherche de la sagesse: il traduit une activité régulatrice de l'humaine existence dans son aspiration à la Beauté en soi (*l'amour philosophe*). Voilà pourquoi nos préoccupations ne cessent de viser l'excellence qui nous manque et dont nous espérons y parvenir un jour.

Mais il nous semble que l'idéal platonicien du *Beau* incarne un état d'esprit libéré de tout emprise du sensible, dans la mesure où l'homme ne saurait être que totalement esprit (*âme*). Pour que ce dernier puisse s'exercer pour atteindre son idéal, il doit faire équipe avec un corps matériel qui, loin d'être pour lui un obstacle, demeure plutôt un complément. Dans la mesure où "*pour penser il faut [d'abord] être*"¹³³, nous constatons que notre intellect est condamné à résider dans un corps, lui permettant de nous manifester son intérieur. Voilà pourquoi sa dislocation avec le corps ne fait pas seulement son bien, en la procurant sa liberté de penser comme le souligne PLATON, mais plutôt une entrave : le sensible, comme le nom l'indique, manifeste en nous la connaissance métaphysique de notre être (*âme*). Toutefois, nous sommes persuadé que PLATON n'est pas dogmatique ni systématique. La preuve en est que le trait essentiel de son enseignement est tel qu'il a pu être compris de façons diverses. Cependant, il n'est pas douteux qu'il veuille faire admettre l'existence de l'âme indépendamment du corps, et celle de l'intelligible indépendamment du sensible. Il est vrai que, pour lui le sensible, ne représente pas l'être véritable : c'est l'intelligible, l'*Idée*, qui est proprement *Etre*. A l'instar de la relation corps-âme, le sensible est un support, cet espace lié à la nécessité de l'être. Selon le mythe du *Timée*, le monde a été produit par deux causes : la "*cause intelligente*" (le *Démiurge*) et la "*cause nécessaire*". L'intelligence a "*persuadé*" la nécessité d'orienter "*la plupart des choses*" vers le bien. Mais ces expressions mêmes montrent que son pouvoir n'est pas sans limite (Cf. *Timée*, 47e-53b). Cette affirmation est reprise dans *La République II* (379 b-380 c) où SOCRATE insiste sur l'idée que Dieu n'est pas cause de tout, mais celle du *Bien* (voir aussi *Phédon* : 62b). Or, le *Théétète* semble nous renvoyer à une thèse contradictoire : "*Il est nécessaire qu'il y ait toujours quelque chose de contraire au bien.*"¹³⁴ Cette thèse validerait aux yeux de l'Athénien, la coexistence des contraires afin de parvenir au *Vrai*, au *Bien*, à l'*Un*, bref, au *Beau en soi*. C'est d'ailleurs, dans cette perspective que tous les amoureux de la sagesse s'appliquent à une philosophie en marche, car "*faire de la philosophie, c'est être en route*"¹³⁵.

¹³³ DESCARTES, René : *Discours de la méthode*, [partie 4]. Op. cit. p. 102.

¹³⁴ PLATON, *Théétète* : 176 a (Traduction Léon ROBIN).

¹³⁵ KARL JASPERS, *Introduction à la philosophie*. [Collection 10/18]. Paris : GALLIMARD, 1951, p. 6.

BIBLIOGRAPHIE LISTEE

I. OUVRAGES DE PLATON

I.1. *Œuvres complètes*. Collection des Universités de France. Paris: LES BELLES LETTRES - 13 Tomes.

- 1- Tome I - *Hippias Mineur* - *Alcibiade* - *Apologie de Socrate* - *Euthyphron* - *Critias*. Traduction, texte établi et traduit par Maurice CROISET (12^e tirage), 1985, 234 p.
- 2- Tome II - *Hippias Majeur* - *Charmide* - *Lachès* - *Lysis*. Texte établi et traduit par Alfred CROISET (6^e tirage), 1972, 155 p.
- 3- Tome III - Première Partie: - *Protagoras*. Texte établi et traduit par Alfred CROISET, avec la collaboration de Léon ROBIN (9^e tirage revu et corrigé), 1984, 86 p.
- 4- Tome III- Deuxième Partie: - *Gorgias* - *Ménon*. Texte établi et traduit par Alfred CROISET, avec la collaboration de Léon ROBIN (15^e tirage), 1984, 188 p.
- 5- Tome IV-Première Partie: - *Phédon*. Notice de Léon ROBIN. Texte établi et traduit par Paul VICAIRE (13^e tirage), XCVIII-1983,126 p. [12^e tirage : 1974, 105 p].
- 6- Tome IV- Deuxième Partie : - *Le Banquet*. Notice de Léon ROBIN. Texte établi et traduit par Paul VICAIRE, avec le concours de Jean LABORDERIE (11^e tirage), CXXIII- 1989, 224 p.
- 7- Tome IV- Troisième Partie: - *Phèdre*. Notice de Léon ROBIN. Texte établi par Claudis MORESCHINI et traduit par Paul VICAIRE (19^e tirage), CCXXXIII- 1985, 104 p. [8^e tirage: 1978,78 p.].
- 8- Tome V-Première Partie : - *Ion* - *Menexène* - *Euthydème*. Texte établi et traduit par Louis MERIDIER (6^e tirage), 1978, 199 p.
- 9- Tome V- Deuxième Partie : - *Cratyle*. Texte établi et traduit par Louis MERIDIER (4^e tirage), 1969,139 p. [3^e édition : 1951, 138 p.]
- 10- Tome VI : - *La République. I- III*. Texte établi et traduit par Emile CHAMBRY, avec l'introduction d'Auguste DIES (6^e tirage), C LIV-1981, 142 p.
- 11- Tome VII- Première Partie : - *La République. IV - VII*. Texte établi et traduit par Emile CHAMBRY, avec l'introduction d'Auguste DIES (8^e tirage), 1975, 188 p.
- 12- Tome VII- Deuxième Partie : - *La République. VIII - X*. texte établi et traduit par Emile CHAMBRY, avec l'introduction d'Auguste DIES (7^e tirage), 1973, 126 p.
- 13- Tome VIII- Première Partie: - *Parménide*. Texte établi et traduit par Auguste DIES (5^e tirage), XIX- 1974, 116 p.
- 14- Tome VIII- Deuxième Partie: - *Théétète*. Texte établi et traduit par Auguste DIES (7^e tirage), 1976, 143 p.
- 15- Tome VIII- Troisième Partie : - *Le Sophiste*. Texte établi et traduit par Auguste DIES (6^e tirage), 1985, 130 p.
- 16- Tome IX- Première Partie : - *Le Politique*. Texte établi et traduit par Auguste DIES (4^e tirage), XV- 1970, 91 p.
- 17- Tome IX- Deuxième Partie: - *Philèbe*. Texte établi et traduit par Auguste DIES (5^e tirage), CXII- 1979, 97 p.

- 18- Tome X: - *Timée - Critias*. Texte établi et traduit par Albert RIVAUD (5^e tirage), 1970, 276 p.
- 19- Tome XI- Première Partie : - *Les Lois, I - II*. Texte établi et traduit par Edouard Des PLACES. Introduction d'Auguste DIES et de Louis GRENET (3^e tirage revu et corrigé), CCXX. 1976, 70 p.
- 20- Tome XI- Deuxième Partie : - *Les Lois, III - VI*. Texte établi et traduit par Edouard Des PLACES. Introduction d'Auguste DIES et de Louis GRENET (3^e tirage revu et corrigé), 1975, 156 p.
- 21- Tome XII- Première Partie : - *Les Lois, VII - X*. Texte établi et traduit par Auguste DIES. (2^e tirage revu et corrigé), 1976, 186 p.
- 22- Tome XII- Deuxième Partie : - *Les Lois, XI - XII* Texte établi et traduit par Auguste DIES, et *Epimonis* par Edouard Des Places. (2^e tirage revu et corrigé), 1976, 164 p.
- 23- Tome XIII- Première Partie: - *Lettres*. Texte établi et traduit par Joseph SOUILHE (4^e éd.), C II- 1977, 8 p. [1^{ère} édition: 1949].

I.2.Œuvres complètes. Traduction nouvelle et notes établies par Léon ROBIN, avec la collaboration de Joseph MOREAU (Bibliothèque de la Pléiade, 58). - Paris: GALLIMARD - 2 volumes.

- 24- Volume I: - *Le Petit Hippias - Le Grand Hippias - Ion - Protagoras - Apologie de Socrate - Criton-Alcibiade - Charmide - Lachès - Lysis-Ménon - Euthiphron - Gorgias - Ménexène - Euthydème - Cratyle - Le Banquet - Phédon - La République*. XIX - 1989, 1450 p.
- 25- Volume II: - *Phèdre - Théétète - Parménide - Le Sophiste - Le Politique - Timée - Critias-Philèbe - Lois - Epimonis - Lettres - Apocryphes*, 1989, 1671 p. [1^{ère} édition: 1951, 1597 p, rééd: 1981, 1671 p.]

I.3.Œuvres complètes. Texte intégrale. Traduction, notices et notes par Emile CHAMBRY. Collection GARNIER-FLAMMARION (G-F). - Paris: Garnier Frères. 10 volumes, 1950-1969. [La République, par Robert BACCOU].

- 26- Volume I: - *Second Alcibiade - Hippias Mineur - Premier Alcibiade - Euthiphron -Lachès - Charmide - Lysis - Hippias Majeur - Ion*. (G-F, 129), 1967, 445 p.
- 27- Volume II: - *Banquet - Phèdre*. (G-F, 4), 1964, 188 p.
- 28- Volume III: - *Apologie de Socrate - Criton - Phédon*. (G-F, 75), 1965, 188 p.
- 29- Volume IV: - *Théétète - Parménide*. (G-F, 163), 1967, 313 p.
- 30- Volume V- *Protagoras - Euthydème - Gorgias - Ménexène - Ménon - Cratyle*, (G-F, 146), 1967, 508 p.
- 31- Volume VI: - *Sophiste - Politique - Philèbe - Timée - Critias*. (G-F, 203), 1969, 512 p.
- 32- Volume VII: - *La République*. Texte intégral. Introduction, traduction, notice et notes par Robert BACOU. (G-F, 90), 1966, 512 p.
- 33- Volume VIII: - *Dialogues suspects - Dialogues apocryphes - Lettres - Définition - Epigrammes*. (G-F,...), 1969, 438 p.
- 34- Volume IX - *Les Lois, I - VI*. (G-F, ...), 1950, 258 p.
- 35- Volume X - *Les Lois, VII - XII*. (G-F, ...), 1950, 187 p.

I.4. Traduction inédite. Collection GARNIER-FLAMMARION. Paris. 1983 - 1991.

- 36- *Phèdre*. Traduction inédite, introduction et notes par Luc BRISSON, suivi de *La Pharmacie de Platon* de Jacques DERRIDA. Publié avec le concours du Centre National des Lettres. (G-F, 88). Paris: FLAMMARION, 1983, 389 p.
- 37- *Lettres*. Traduction inédite, introduction et notes par Luc BRISSON. (G-F, 466). Paris: FLAMMARION, 1986, 314 p.
- 38- *Gorgias*. Traduction inédite, introduction et notes par Monique CANTO. (G-F, 465). Paris: FLAMMARION, 1987, 380 p.
- 39- *Phèdre*. Traduction inédite, introduction et notes par Luc BRISSON, suivi de *La Pharmacie de Platon* de Jacques DERRIDA. (G-F, 488). Paris: FLAMMARION, 1989, 406 p.
- 40- *Euthydème*. Traduction inédite, introduction et notes par Monique CANTO. (G-F, 492). Paris: FLAMMARION, 1989, 255 p.
- 41- *Ion*. Traduction inédite, introduction et notes par Monique CANTO. (G-F, 529). Paris: FLAMMARION, 1989, 188 p.
- 42- *Ménon*. Traduction inédite, introduction et notes par Monique CANTO-SPERBER. (G-F, 491). Paris: FLAMMARION, 1991, 350 p.

I.5. Editions et Collection diverses : 1948 – 1999.

- 43- *Les Lois - La République - Dialogues bibliographiques et moraux*. Nouvelle édition, précédée d'une *Esquisse de la philosophie de Platon* (Joseph SOUILHE) et d'une *Introduction à La République* par André MARTIN. Paris : Editions Victor LE COU, MD CCCXL VIII- 1948, 567 p.
- 44- *La République*. Texte intégral. Traduction de la collection des Universités de France [Bibliothèque des Médiations, 1]. Paris: LES BELLES LETTRES, 1964, 368 p.
- 45- *Le Banquet*. Traduction de Bernard et Renée PIETTRE. Présentation et commentaire de Bernard PIETTRE. Préface de Mme Jacqueline de ROMILLY (Les Intégrales de Philo, 14). Paris: NATHAN, 1966, 128 p.
- 46- *Le Banquet*. Traduction et notes par Léon ROBIN. Introduction d'Yvon BELAVAL (Tel,...). Paris : GALLIMARD, 1967, 187 p.
- 47- *Hippias Majeur*. Introduction et commentaire par Jean LACOSTE. Traduction de Victor COUSIN (Profil philosophique. Série : Textes philosophiques, 701). Paris : HATIER, 1985, 79 p.
- 48- *Parménide-Théétète-Le Sophiste*. Texte établi et traduit par Auguste DIESE. (Tel,...). Paris : GALLIMARD, 1985, 231 p.
- 49- *Le Banquet ou de l'Amour*. Traduction du grec par Léon ROBIN et M. Joseph MOREAU. Préface de François CHATTELET (Folio. Essais, 83). Paris : GALLIMARD, 1987, 183 p.
- 50- *Le Banquet*. Traduction et notes de Philippe JACCOTTET, revues avec la collaboration de Monique TREDE. Introduction, appendices, Commentaire et index par Monique TREDE (Le Livre de Poche. Classiques de la Philosophie, φ, 4610). Paris: LIBRAIRIE GENERALE FRANÇAISE, 1987, 128 p.
- 51- *La République, Livre VII*. Présentation et commentaire par Bernard PIETTRE (Les Intégrales de Philo, 16). Paris : NATHAN, 1990, 110 p.

- 52- *Ménon*. Traduction, présentation et commentaire de Bernard PIETTRE (Les Intégrales de Philo, 15). Paris : 1990, 112 p.
- 53- *La République VII*. Texte intégral, notes et commentaires de Bernard PIETTRE. Préface de Pierre AUBENQUE (Les Intégrales de Philo, 17). Paris : NATHAN, 1999, 142 p.

II. OUVRAGES SUR PLATON ET ETUDES GRECQUES.

- 54- AFRICAÏN, Jules: *Fragments des cestes provenant de la collection des Tacticiens grecs*. Edités avec introduction et notes critiques de J. R. VIEILLAFOND. Publication de l'association Guillaume BUDE. Paris : LES BELLES LETTRES, VIII-1932, 96 p.
- 55- ARISTOTE: *Ethique à Nicomaque*. (Bibliothèque des textes philosophiques). Nouvelle traduction avec introduction, notes et index par J. TRICOT. Paris: J. VRIN, 1997, 541 p.
- 56- ARISTOTE: *Organon IV- Les seconds Analytique, X*. (Bibliothèque des textes philosophiques). Traduction avec introduction, notes et index avec commentaire par J. TRICOT. Paris: J. VRIN, 1970, 252 p. [1947, 251 p.]
- 57- AXELOS, Kostas: *Héraclite et la philosophie*. (Argument). Paris: Editions de MINUIT, 1979, 279 p.
- 58- BADAWI, Abderrahmane : *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*. Cours professé à la Sorbonne en 1967. (Etudes de philosophie médiévale, 6). Paris: J. VRIN (2^e éd revue et augmenté), 1987, 213 p.
- 59- BASTID, Paul: *Proclus et le crépuscule de la pensée grecque*. (Bibliothèque des Textes philosophiques). Paris: J. VRIN, 1974, 512 p.
- 60- BATTISTINI, Yves: *Héraclite*. Traduction nouvelle et intégrale, avec introduction et notes. Avant-propos de René CHAR. Paris: AUX CAHIERS D'ART, 1948, 103 p.
- 61- BATTISTINI, Yves: *Trois présocratiques. Héraclite, Parménide, Empédocle*. (Idées, 158). Paris: GALLIMARD, 1968, 256 p.
- 62- BENSAUDE-VINCENT, Bernadette: *Eloge du mixte*. (Matériaux et Philosophie ancienne). Paris : HACHETTE, 1998, 358 p.
- 63- BERNARDT, Jean : *Platon et le matérialisme ancien*. (Bibliothèque Scientifique. Collection Science de l'homme). Paris : PAYOT, 1971, 241 p.
- 64- BOUSSOULAS, Nicolas-Isidore : *L'être et la composition des mixtes dans le " Philèbe " de Platon*. (Bibliothèque de philosophie contemporaine). Paris : PUF, 1952, 203 p.
- 65- BOUTROUX, Emil: *Leçons sur Socrate*. Etude critique, établie par Jérôme de GRAMONT (Les Grandes leçons de philosophie). Paris: Edition Universitaires, 1989, 134 p.
- 66- BOUTROUX, Emil: *Leçons sur Platon*. Edition critique, établie par Jérôme de GRAMONT (Les Grandes leçons de philosophie). Paris: Edition Universitaires, 1990, 123 p.
- 67- BOYANCE, Pierre : *Epicure et l'épicurisme*. (Les grands penseurs). Paris : PUF, 1978, 348 p.
- 68- BRUN, Jean: *Les Présocratiques* (" Que sais-je ? ", 1319). Paris: PUF, 1973, 128 p. [Nouvelle édition: (Que sais-je ?, 38735). Paris: PUF, 1990, 127].
- 69- BRUN, Jean: *Les Stoïciens. Textes choisis*. (Sup. Les Grands Textes). Paris: PUF, 1973, 182 p.

- 70- BRUN, Jean: *Platon et l'Académie*. ("Que sais-je?", 880). Paris: PUF, 1976, 128 p.
- 71- BRUN, Jean : *Socrate*. (" Que sais-je ? ", 889). Paris: PUF, 1978, 128 p.
- 72- BRUN, Jean : *Le Stoïcisme*. (" Que sais-je ? ", 770). Paris: PUF, (9^e éd. Revue et mis à jour), 1985, 126 p.
- 73- BRUN, Jean : *L'épicurisme*. (" Que sais-je ? ", 810). Paris: PUF, (8^e éd. Revue et mis à jour), 1988, 124 p.
- 74- BURNET, John: *L'aurore de la philosophie grecque* (1919). Traduction française par Auguste RAYMOND (réédition: 1973) (Bibliothèque scientifique). Paris: PAYOT, 1952, 431 p.
- 75- BUTTOT, Alain : *HEIDEGGER ET PLATON. Le problème du nihilisme*. (Philosophie d'aujourd'hui). Paris : PUF, 1987, 352 p.
- 76- CASSIN Barbara: *Positions de la sophistique*. Colloque de Cérisy, 7-17 novembre 1984. (Bibliothèque d'histoire de la philosophie). Paris: J. VRIN, 1986, 338 p. - *Principales Contributions*:
 - CANTO, Monique : *Politique de la réfutation. Entre Chien et Loup : le philosophe et sophiste*, 27 - 51.
 - CAPIZZI, Antonio: *La confluence des sophistes à Athènes après la mort de PERICLES et ses connexions avec les transformations de la société antique*, 167 - 177.
 - CASERTANO, Giovanni : *L'amour entre logos et pathos. Quelques considérations sur Hélène de Gorgias*, 211 - 220.
 - DUMONT, Jean-Paul : *Prodicos. De la méthode au système*, 221- 232.
 - KERFERD, G.- B. : *Le sophiste vu par Platon : un philosophe imparfait*, 13 -25.
 - MOST, Glenn.-W. : *Sophistique et herméneutique*, 233 - 245.
 - NARCY, Michel : *A qui la parole ? Platon et Aristote face à PROTAGORAS*, 75- 90.
 - NATALI, Carlo : *Aristote et les méthodes d'enseignement de Gorgias (Réf. Soph., 34, 183b 36 - 184a 8)*, 105 - 116.
 - ROSSETTI, Livio : *La certitude subjective inébranlable*, 195 - 209.
 - SPRAGUE, Rosamond : *Apories sophistiques description du processus*. Traduit par Barbara CASSIN, 91 - 104.
 - SOULEZ, Antonia : *Le dire comme un acte du sophiste ou : invention et répudiation par Platon de la pragmatique sophistique*, 153 - 173.
- 77- CHATELET, François: *Platon* (Folio. Essais, 115). Paris: GALLIMARD, 1989, 250 p.
- 78- COULOUBARISTIS, Lambros : *Mythe et philosophie chez Parménide*. En appendice : traduction du poème. Bruxelles : Ousia, 1986, 381 p.
- 79- DANIELON, Jean, *Platonisme et théologie mystique*. (Théologie). Paris : AUBIER-MONTAIGNE, 1948, 235 p.
- 80- DE CRESCENZO, Luciano : *De Socrate à Plotin*. Trad. De l'italien par Louis MEZERAY. (Les Grands Philosophes de la Grèce antique, 2). Paris : JULIARD, 1989, 242 p.
- 81- DEMONT Paul: *La cité grecque archaïque et classique et l'idéal de tranquillité*. (Etudes anciennes, 118). Paris: LES BELLES LETTRES, 1990, 435 p.
- 82- DE ROMILLY, Jacqueline: *Les grands sophistes dans l'Athènes de Périclès*. (Biblio. Essais, 4109). Paris: Editions de FALLOIS, 1989, 287 p.
- 83- DES PLACE, Edouard : *Pindare et PLATON*. Paris : BEAU CHESNE, 1949, 195 p.

- 84- DIES, Auguste, *La définition de l'être et la nature des Idées dans le Sophiste de PLATON*. (Bibliothèque d'histoire de la philosophie). Paris : J. VRIN (2^e édition), 1932, 137 p.
- 85- DIXSAUT, Monique : *Contre PLATON. Tome 2 : Le platonisme renversé*. (Tradition de la pensée classique). Paris : J. VRIN, 1996, 322 p.
- 86- DODDS, Eric Robertson : *Les Grecs et l'irrationnel*. Traduit de l'anglais par Michail GIBSON. Paris : AUBIER-MONTAIGNE, 1965, 308p. ["Champs" G-F, 28. Paris : FLAMMARION, 1984, 317 p.] Titre original: *The Greeks and the irrational*. Berkely: University of California Press. 1959. Traduction personnelle (3^e impression).
- 87- DROZ, Geneviève: *Les mythes platoniciens*. (Points. Sagesse, sa 48). Paris: Editions du SEUIL, 1992, 214 p.
- 88- DUHOT, Jean- Joël : *Socrate ou l'éveil de la conscience*. Paris : FAYARD, 1999, 197 p.
- 89- FESTUGIERE, André- Joseph: *Socrate*. (Le chemin du réel). Paris : Editions du FUSEAU, 1966, 160 p.
- 90- FESTUGIERE, André- Joseph: *Les trois "protreptiques" de Platon : Euthydème, Phédon, Epimônis*. (Bibliothèque d'histoire de la philosophie). Paris : J. VRRIN, 1973, 212 p.
- 91- FESTUGIERE, André- Joseph: *Etudes de religion grecque et hellénistique*. (Bibliothèque d'histoire de la philosophie). Paris: J. VRRIN, 1974, 304 p.
- 92- FESTUGIERE, André- Joseph: *Contemplation et vie contemplative selon PLATON*. (Le Saul choir. Bibliothèque de philosophie). Paris: J. VRRIN (4^e édition.), 1975, 494 p.
- 93- FRAISSE, Anne et Jean-Claude : *Socrate. Portrait et enseignement*. (Les grands textes. SUP). Paris : PUF, 1972, 236 p.
- 94- FRAISSE, Anne et Jean-Claude : *Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique. Essai sur un problème perdu et retrouvé*. (Bibliothèque d'histoire de la philosophie). Paris : J. VRIN, 1974, 504 p.
- 95- FRERE, Jean: *Les Grecs et le désir de l'être. Des pré platoniciens à Aristote*. (Collection d'études anciennes). Paris: LES BELLES LETTRES, 1981, 462 p.
- 96- GAUDIN, Claude : *Platon et l'alphabet*. (Philosophie d'aujourd'hui). Paris: PUF, 1990, 287 p.
- 97- GÖDEL, Roger : *Recherche d'une foi. Cités et univers de Platon*. Publication de l'Association Guillaume BUDE. Paris : LES BELLES LETTRES, 1942, 216 p.
- 98- GOLDSCHMIDT, Victor: *Questions platoniciennes*. (Bibliothèque des textes philosophique). Paris: J. VRIN, 1970, 292 p.
- 99- GOLDSCHMIDT, Victor: *Platonisme et pensée contemporaine*. (Présence et pensée). Paris: AUBIER MONTAIGNE, 1986, 274 p.
- 100- GOLDSCHMIDT, Victor: *Les "Dialogues" de Platon. Structure et méthode dialectique*. (Dito). Paris: PUF (4^e édition.), XXVI- 1988, 372 p.
- 101- GRENET, Paul : *Les origines de l'analogie philosophique dans les dialogues de Platon*. (Bibliothèque des textes philosophiques). Paris : J. VRIN, 1974, 300 p.
- 102- HELD, Klauss: *Rendez- vous chez Platon. Guide de voyage philosophique dans les pays de la Méditerranée*. Traduit de l'allemand par Robert KREMER et Marie-Lys WILWERTH. ("Voyage au pays des philosophes"). Paris : Editions BREPOLIS, 1996, 384 p.

- 103- HERACLITE: *Fragments*. Texte établi, traduit et commenté par Marcel CONCHE. (Epiméthée). Paris: PUF, 1986, 496 p.
- 104- HUMBERT, Jean : *Socrate et les petits socratiques* [Les Grands penseurs]. Paris : PUF, 1967, 295 p.
- 105- HUMBERT, Michel : *Institutions politiques et sociales de l'antiquité*. (Précis DALLOZ). Paris : DALLOZ (5^e éd.), 1994, 410 p.
- 106- JAGU, A.: *Epictète et Platon. Essai sur les relations du stoïcisme et du platonisme à propos de la morale des "Entretiens"*. (Bibliothèque des textes philosophiques. Paris: J.VRIN, 1974, 172 p.
- 107- JEANNIERE, Abel: *Lire Platon*. (Philosophie de l'esprit). Paris: AUBIER, 1990, 281 p.
- 108- JEANNIERE, Abel: *Héraclite*. Traduction et commentaire des fragments. (Aubier). Paris : MONTAIGNE, 1985, 128 p. [1^{ère} et 2^{ème} éditions : 1959 et 1977].
- 109- KOFMAN, Sarah : *Socrate. (La Philosophie en effet)*. Paris : Editions GALILEE, 1989, 337 p.
- 110- LACHAIZE-REY, Paul: *Les idées morales, sociales et politiques de PLATON*. (Bibliothèque d'histoire de la philosophie). Paris: J. VRIN, 1951, 224 p.
- 111- LAËRCE, Diogène: *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres, 1et 2*. Traduction, notice, introduction et notes par R. GENAILLE. (G-F, 56 et 77). Paris: GARNIER – FLAMMARION, 1965, 314 et 310 p.
- 112- LAFRANCE, Yvon: *Pour interpréter Platon. I: La ligne en "République VI: 509d-511d". Bilan analytique des études (1804-1904)*. (Collection d'Etudes anciennes). (Collection Noësis). Paris: LES BELLES LETTRES; Montréal: BELLARMIN, 1987, 275 p.
- 113- LAMY, Marcel: *Alter ego: l'amitié selon Aristote*. Conférence prononcée au Lycée Chateaubriand de Rennes le mardi 4 décembre 2001. <mailto:claire.clausse@wanadoo.fr> [25. 12. 2002], 2001, 4 p.
- 114- LE GRAND, Gérard: *La pensée des présocratiques*. [Pour connaître]. Paris : BORDAS, 1970, 169 p.
- 115- LEVIY, Carlos : *Les philosophes helléniques*. (Référence, série : "Antiquité"). Paris : LE LIVRE DE POCHE, 1997, 253 p.
- 116- MANGALAZA, Eugène-Régis: *Lire et Comprendre Platon*. Publication du Département de la philosophie. Centre Universitaire Régional. Tuléar: TSIOKANTIMO, 1979, 86 p.
- 117- MATTEL, Jean- François : *Platon et le miroir du mythe*. De l'âge d'or à l'Atlantide. (Thémis-Philosophie). Paris : 1996, 329 p.
- 118- MEUNIER, Marie : *Phèdre ou la beauté des âmes*. Traduction intégrale et nouvelle, avec notes, suivies du traité de Plotin : *sur le beau*. Paris : PAYOT, 1922, 255 p.
- 119- MOREAU, Joseph: *La construction de l'idéalisme platonicien*. Paris: Ed. BOVIN et Cie, 1938, 515 p.
- 120- MOREAU, Joseph: *Réalisme et idéalisme chez Platon*. Paris: PUF, 1951, 136 p.
- 121- MOREAU, Joseph: *L'idée d'univers dans la pensée antique*. (Bibliotheca del Giornal de Metofisica). Torino, 1953, 138 p.
- 122- MOREAU, Joseph: *Plotin ou la gloire de la philosophie critique*. (Bibliothèque d'histoire de la philosophie). Paris: J. VRIN, 1967 (réédité en 1970), 224 p.

- 123- MOREAU, Joseph: *Stoïcisme, Epicurisme –Tradition hellénique*. (Bibliothèque d'histoire de la philosophie). Paris: J. VRIN, 1977, 162 p.
- 124- MOREAU, Joseph: *PLATON devant les sophistes*. (Vrin - reprise). Paris: J. VRIN, 1987, 154 p. [compte- rendu de Pierre Desirée, *Rev. Philos. Louvain* - 1989 (74), 340-341.
- 125- MOUTSOPOULOS, Evangelos : *La musique dans l'œuvre de Platon*. (Dito). Paris : PUF, 1989, 428 p.
- 126- MUGNIER, René. *Le sens du mot ΘΕΙΟΣ chez Platon*. Bibliothèque d'histoire de la philosophie. Paris: Librairie philosophique J.VRIN, 1930, 152 p.
- 127- PAQUET, Léon : *Les cyniques grecs. Fragments et témoignages*. (Philosophia, 35). Nouvelle édition revue, corrigée et augmentée. - Ottawa : Les Presses de l'Université d'Ottawa, X - 1988, 366 p.
- 128- PROCLUS : *Théologie platonicienne*. Livre V. texte établi et traduit par H. D. SAFFREY et L. G. WESTERINK (Collection des Universités de France). Paris : LES BELLES LETTRES, CIII-1987, 226 p (avec pagination double pp. 1-148).
- 129- RAMNOUX, Clémence : *Parménide et ses successeurs immédiats*. (Gnose). Paris : Editions du ROCHER, 1979, 293 p.
- 130- RICOEUR, Paul: *Etre, Essence et Substance chez Platon et Aristote*. Paris: CDU et SEDES, 1982, 267 p.
- 131- ROBIN, Léon: *La théorie platonicienne de l'Amour*. Nouvelle édition. Préface de Pierre-Maxime SCHUHL. (Bibliothèque de la philosophie contemporaine). Paris: PUF, 1964, 192 p.
- 132- ROBIN, Léon: *la pensée hellénique des origines à Epicure : question de méthode, de critique et d'histoire*. Avant propos de Pierre-Maxime SCHUHL. 2^e éd (Bibliothèque de la philosophie contemporaine). Paris: PUF, 1967, 554 p.
- 133- ROBIN, Léon: *Platon*. (Collection Dito) Paris : PUF (nouvelle édition), 1988, 272 p. [Ed. 1968 (Collection Les Grands penseurs). Paris: PUF, VIII-272 p; avec bibliographie].
- 134- RODIS-LEWIS, Geneviève : *Platon et la classe de l'être*. Présentation, choix de textes, bibliographie par RODIS-LEWIS, Geneviève. (Philosophes d tous les temps, 19). Paris : Editions SEGHERS, 1972, 191 p.
- 135- ROLLAND DE RENEVILLE, J. : *L'un multiple et l'attribution chez Platon et chez les sophistes*. (Bibliothèque d'histoire de la philosophie). Paris : J. VRIN, 1956, 282 p.
- 136- SAFFRE Y, Henri D: *Recherche sur la tradition platonicienne au moyen-âge et à la Renaissance*. (Vrin-reprise). Paris : J. VRIN, 1987, 254 p.
- 137- SALEM, Jean : *Tel un Dieu parmi les hommes. L'éthique d'Epicure*. (Bibliothèque d'histoire de la philosophie). Paris : J. VRIN, 1989, 255 p.
- 138- SAUVAGE, Micheline : *Socrate et la conscience de l'homme*. Avec la collaboration de Marie SAUVAGE. (Maître spirituel, 9). Paris : Editions du SEUIL, 1970, 183 p.
- 139- SCHAERER, Richard : *La question platonicienne*. 2^e édition revue et augmentée d'une postface : *à la recherche de la vérité de Platon*. Paris : J. VRIN, 1974, 344 p.
- 140- SCHUHL, Pierre-Maxime: *Essai sur la formation de la Pensée grecque*. (Bibliothèque de philosophie contemporaine). Paris : PUF (2^{ème} édition), 1949, 482 p.

- 141- SCHUHL, Pierre-Maxime: *Platon et l'art de son temps*. (Bibliothèque de philosophie contemporaine). Paris : PUF (2^{ème} édition revue et augmentée), 1952, 117 p.
- 142- SEZNEC, Jean: *La survivance des dieux antiques. Essai sur le rôle de la tradition mythologique dans l'humanisme et dans l'art de la Renaissance*. (Champs, 606). Paris: FLAMMARION, 1993, 442 p.
- 143- SOULEZ, Antonio: *La grammaire philosophique chez Platon*. (Philosophie d'aujourd'hui). Paris: PUF, IV- 1991, 347 p.
- 144- SZLEZAK, Thomas-A : *Le plaisir de lire Platon*. Traduit de l'allemand par Marie-Dominique RICHARD. (La nuit surveillée). Paris : Edition du SERF, 1996, 198 p.
- 145- VERNANT, Jean-Pierre: *Mythes et pensées chez les Grecs*. 2 tomes. [P. C. M, 86-87]. Paris : MASPERO, 1982, 239 et 149 p.
- 146- VERNANT, Jean-Pierre: *Mythes et pensées chez les Grecs. Etudes de psychologie historique*. Nouvelle édition, revue et augmentée. (Fondations). Paris: LA DECOUVERTE, 1985, 432 p.
- 147- VERNANT, Jean-Pierre: *La mort dans les yeux. Figure de l'autre en Grèce*. (Textes du XX^e siècle). Paris : HACHETTE, 1985, 93 p.
- 148- VERNANT, Jean-Pierre: *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne.*, (Bibliothèque des histoires). Paris : GALLIMARD, 1989, 234 p.
- 149- VERNANT, Jean-Pierre: *Les origines de la pensée grecque*. (Quadrige, 5). Paris: PUF (4^{ème} édition), 1990, 133 p.
- 150- VERNANT, Jean-Pierre: *La Grèce ancienne. Vol I: Du mythe à la raison*. (Points, 215). Paris: Editions du SEUIL, 1990, 225 p.
- 151- VERON, Robert : *Platon. Une introduction à la vie de l'esprit*. (Etudes anciennes, 111). Paris : LES BELLES LETTRES, 1987, 211 p.
- 152- VIALATOUX, Jean: *Pour lire PLATON. Les antécédents de Platon et la doctrine platonicienne*. Paris: Editions de L'ECOLE, 1959, 109 p.
- 153- VIEILLARD-BARON, Jean-Louis : *Platonisme et interprétation de Platon à l'époque moderne*. (Bibliothèque de l'histoire de la philosophie). Paris : J.VRIN, 1988, 249 p.
- 154- WAHL, Jean : *Etudes sur le "Parménide" de Platon*. (Bibliothèque d'histoire de la philosophie). Paris : J. VRIN, 1951, 277 p.
- 155- WERNER, Charles: *La philosophie grecque*. (Petit Bibliothèque Payot, 14) Paris: PAYOT, 1972, 250 p. [Edition de 1946 et 1968, 229 p.]
- 156- WOLFF, Francis : *Socrate*. (Philosophies, 6). Paris : PUF, 1987, 128 p.
- 157- XENOPHON : *Œuvre complètes. 3 : Les Helléniques - L'Apologie de Socrate - Les Mémorables*. Traduction, notice et notes par Pierre CHAMBRY. (G-F, 152). Paris: GARNIER-FLAMMARION, 1967, 445 p.
- 158- ZAFIROPULO, Jean: *L'école éléate. Parménide - Zénon - Méliossos*. (collection d'études anciennes, 322). Paris : LES BELLES LETTRES, 1950, 400 p.
- 159- ZAFIROPULO, Jean : *Empédocle d'Argente*. (Etudes anciennes, 318). Paris : LES BELLES LETTRES, 1953, 307 p.

III. HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE.

- 160- BLOCHE, Ernest : *La philosophie de la Renaissance*. (Petit bibliothèque Payot). Paris : PAYOT, 1988, 187 p. [1^{ère} édition, 1974]
- 161- BREHIER, Emile : *Histoire de la philosophie*. (3 tomes). Tome 1: L'Antiquité et le Moyen-âge (3 fascicules) Fascicule 1: 1951 – *Introduction. Période hellénique*. Paris: PUF, 1949, 262 p.
- 162- BREHIER, Emile : *Etudes de philosophie antique*. Paris : PUF, 1955, 311 p.
- 163- BREHIER, Emile : *Histoire de la philosophie, Tome I : Antiquité et Moyen Age*. Paris : PUF, 1955, 708 p. [(Quadrige. 21), 1994, 702 p.]
- 164- BREHIER, Emile : *XIX-XX siècles* (1964). 5^e édition revue et mise à jour par Lucien JERPHAGON et Pierre- Maxime SHUHL.- Bruxelles : CASTERMAN, 1991, 1065 p.
- 165- BREHIER, Emile: *L'Antiquité et le Moyen- âge*, (1931). Tome II, 7^e édition revue et mise à jour par Pierre-Maxime SHUHL et Maurice de CANDILLAC avec la collaboration de E. JAUNEAU, P. Michaux QUANTI, H. VELDINE et J. SCHLANGER. Paris: Editions du CERF, 1994 ,708 p.
- 166- BRUN, Jean : *Philosophie de l'histoire. Les promesses du temps*. Paris : Editions STOCK, 1990, 381 p.
- 167- CHATELET, François: *Histoire de la philosophie I: La philosophie païenne* [Pluriel, 979]. Présentation par Pierre AUBENQUE. Paris: HACHETTE, 1999, 283 p.
- 168- CHELINI, Jean; HENRY, Branthamme: *Le chemin de Dieu. Histoire des Pèlerinages chrétiens, des origines à nos jours*. Paris: HACHETTE, 1982, 494 p.
- 169- COPLESTON, Frédéric: *Histoire de la philosophie*. Paris: Editions CASTERMAN. 3 tomes. T.I: *La Grèce et Rome*, 1964, 548 p. T.II: *Le Moyen-âge*, 1964, 660 p. T.III: *La Renaissance*, 1958, 514 p.
- 170- CUVILLIER, Armand : *Anthologie des Philosophes*. Paris : PUF, 1962, 297 p.
- 171- DELUMAU, Jean: *Un chemin d'histoire : chrétienté et christianisme*. Paris: FAYARD, 1981, 288 p.
- 172- DUMONT, Jean-Paul : *La philosophie antique*. [" Que sais-je ? ", 250].- Paris: PUF, 1962, 128 p.
- 173- GOUTIER, Henri: *La philosophie et son histoire*. (Problème et controverses). Paris: J. VRIN (2^e éd.), 1947, 140 p.
- 174- GOUTIER, Henri: *L'histoire et sa philosophie*. (Problème et controverses). Paris: J. VRIN, 1952, 152 p.
- 175- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: *Leçon sur la philosophie de l'histoire*. Traduit par J. GIBELIN. [Bibliothèque des textes philosophiques, 1(081)-BIB]. Paris : J. VRIN, 1945, 413 p.
- 176- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: *Leçon sur l'histoire de la philosophie*. (Bibliothèque des textes philosophiques). Paris : J. VRIN, 1971 (3 volumes):
 -Volume I: *La philosophie grecque: des origines à Anaxagore*, 231 p.
 -Volume II: *Des sophistes aux Socratiques*, pp.232-381.
 -Volume III: *Platon et Aristote*: pp.382-620.

- 177- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich : *Leçon sur l'histoire de la philosophie. I : Introduction. Système et histoire de la philosophie.* Traduit d l'allemand par J. GIBELIN. (Folio. Essai, 145). Paris : GALLIMARD, 1990, 254 p.
- 178- HOTTOIS, Gilbert: *De la renaissance à la postmodernité. Une histoire de la philosophie moderne et contemporaine.* (Le point philosophique). Paris-Bruxelles : Editions De BOECK UNIVERSITE (2^e éd), 1988, 536 p.
- 179- IRWIN, Tarence H: *A History of Western Philosophy. I: Classical thought.* New York: Cambridge University Press, XII, 1989, 266 p.
- 180- JASPERS, Karl: *Les grands philosophes. Ceux qui ont donné la mesure de l'humain: Socrate – Bouddha –Confucius-Jésus.* (1 volume). Traduit de l'allemand par C. Floquet, J. Hersch, N. Nacé, X. Tilliette. (Le monde en 10/18). Paris: UNION GENERALE DES EDITIONS, 1966, 319 p.
- 181- JASPERS, Karl: *Les grands philosophes.* (Les Classiques "Agora"). Paris: PLON. 3 volumes. -I: *Socrate -Bouddha -Confucius -Jésus*, 310 p. -II: *Platon et Saint Augustin*, 312 p. -III: *Kant*, 302 p.
- 182- JERPHAGNON, Lucien (Dir): *Histoire des grandes philosophies.* (Bibliothèque historique Priva). Toulouse: Edouard PRIVA, 1987, 354 p.
- 183- JERPHAGNON, Lucien : *Histoire de la pensée. I. Antiquité et Moyen-âge. Tableau chronologique, schéma des relations entre les écoles. situation des lieux philosophiques, indexe onomastique.* (Approches). Paris: TALLANDIER, 1989, 391 p.
- 184- KOYRÉ, Alexandre: *Etude de l'histoire de la Pensée philosophique.* (Cahier des Annales, 19). Paris : Armand COLIN, 1961, 329 p.
- 185- KOYRÉ, Alexandre : *Du monde clos à l'univers infini : [From the closed world to the infinite universe].* Traduit de l'anglais (rev. et augm). par Raïssa TARR. (Idées, 301). Paris : GALLIMARD, 1973, 352 p. [Te], 129 : 1988, 349 p.]
- 186- KOYRÉ, Alexandre : *Etude d'histoire de la Pensée scientifique.* (Idée..). paris : GALLIMARD, 1980, 415 p.
- 187- MALHERBE, Michel : *Les philosophies de l'humanité.* Paris : BARTILLAT, 1999, 508 p.
- 188- MOSSE, Claude : *Histoire d'une démocratie : Athènes. Des origines à la conquête macédonienne.* (Point-Histoire, H, 1). Paris : Editions du SEUIL, 1971, 190 p.
- 189- RIVAUD, Albert: *Histoire de la philosophie, Tome 1: Des origines à la scolastique* (Collection "Logos"). Paris: PUF, 1948, 613 p.
- 190- ROSTAND, Jean: *Esquisse d'une histoire de la biologie.* (Idées, 64). Paris: GALLIMARD, 1968, 250 p. [Ed. 1973, 256 p.]
- 191- RUSS, Jacqueline : *Philosophie : les auteurs, les œuvres. (La vie et la pensée des grands philosophes. L'analyse détaillée des œuvres majeures).* Paris : BORDAS, 1991, 480 p.
- 192- RUSS, Jacqueline (Dir): *Histoire de la philosophie. I: les pensées fondatrices.* (Philosophie). Paris: Armand COLIN, 1998, 190 p.
- 193- SANDHI: *Une histoire d'amour. La prière du quotidien, Tome II.* Paris: LES PRESSES D'ANGRIENNES, 1987, 110 p.
- 194- SCHOTTE, Jean-Claude: *La science des philosophes. Une histoire de la Théorie de la connaissance* (Le Point Philosophique). Paris-Bruxelles: Editions de BOECK-UNIVERSITE, 1988, 262 p.

- 195- VATTINO, Gianni(Dir): *Que peut faire la philosophie de son histoire ?* Recherches réunies sous la direction de Gianni VATTINO. (L'ordre philosophique). Paris : Editions du SEUIL, 1989, 189 p.
- 196- VERGEZ, André et HUISMAN, Denis: *Histoire des philosophes illustrée par les textes*. Paris: FERNAND NATHAN, 1968, 445 p.
- 197- ZAFIROPULO, Jean : *Histoire de la Grèce à l'âge de bronze*. (Collection d'Etudes anciennes, 325). Paris : LES BELLES LETTRES, 1964, 197 p.

IV. DICTIONNAIRES PHILOSOPHIQUES ET ENCYCLOPEDIES.

IV.1. Dictionnaires.

- 198- André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris: PUF, (18^e édition), 1996, 1323 p.
- 199- *Atlas de philosophie*. Traduction française de Zoe HUSSER et Stéphane RABILARD. Villeneuve d'Asq : LIBRAIRIE GENERALE FRANÇAISE, 1999, 285 p.
- 200- AUROUX, Sylvain et WEIL, Yvonne: *Nouveau vocabulaire des études philosophiques*. Préface de Yvon Belaval (Faire le point). Paris: Classiques HACHETTE, 1982, 255 p.
- 201- AUROUX, Sylvain ; WEIL, Yvonne : *Dictionnaire des auteurs et de thèmes de philosophie.- Editions revue et augmentée*. Paris : HACHETTE, 1991, 526 p.
- 202- BARAQUIN, Noëlla et Alii: *Dictionnaire de philosophie*. Paris: Armand COLIN, 1995, 345 p.
- 203- BARAQUIN, Noëlla et LAFFITE, Jacqueline: *Dictionnaire des Philosophes*. (Collection "U", 285). Paris: Armand COLIN, 1997, 335 p.
- 204- CANTO-SPERBER, M: *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*. Paris : PUF, 1996, 1719 p.
- 205- *Dictionnaire illustré, art, littérature, histoire, géographie, sciences, techniques, mythologies, religion, philosophie.-* Paris : Editions LE ROBERT, 1994, 2259 p.
- 206- *Dictionnaire Universel*. Paris : Editons HACHETTE, 1995, 1507 p.
- 207- DUROZOI, Gérard; RUSSEL, André: *Dictionnaire de philosophie*. Paris: NATHAN, 1987, 368p.
- 208- FOULQUIE, Paul: *Dictionnaire de la langue philosophique*. Paris: PUF, 1962, 778 p.
- 209- HUISMAN, Denis (Dir): *Dictionnaire des philosophes*. [Les grands dictionnaires]. Paris: PUF, 1985, 2725 p.
- 210- JULIA, Didier: *Dictionnaire de la philosophie*. (Les dictionnaires de l'homme du XX^{ème} siècle). Paris: LAROUSSE, 1964, 320 p.
- 211- LALANDE, André: *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris: PUF, 1960, 1323 p.
- 212- LEGRAND, Gérard: *Dictionnaire de philosophie*. Paris: BORDAS. 1983, 272 p.
- 213- RUSS, Jacqueline: *Dictionnaire de Philosophie. Les concepts. Les Philosophes. 1850 citations*. Paris: BORDAS, 1991, 348 p.
- 214- RUSS, Jacqueline: *Philosophie: Les auteurs, La Vie et la Pensée des grands philosophes. L'analyse détaillée des œuvres majeures*. Paris: BORDAS, 1996, 480 p.

- 215- VERGEZ, André; HUISMAN, Denis: *Petit dictionnaire de philosophie*. [Collection abc du Bac]. Paris: NATHAN, 1983, 160 p.

IV. 2. Encyclopédies.

- 216- *Encyclopaedia Universalis*, Thesaurus-Index. Dieudonné-LATADEVA. (DL). Paris : S. Ed, Thème : *Eros, Erotisme*, pp. 1183-1184, 1990, 1967 p.
- 217- *Encyclopaedia Universalis*, Tome 2. Paris: Thème: *Amour: Amour comme projection de la scission subjective*, 1990, pp.224-228 (BALDINE Saint-Girons) - *Amour (fleuve)*, pp. 228-229 (Pierre CARRIERE).
- 218- *Encyclopaedia Universalis*, Nouvelle édition, 2009: Version électronique.
- 219- *Encyclopédie Microsoft Encarta® 2008*. (© 1993-2007) Études 2008 [DVD]. Microsoft Corporation.

V. OUVRAGES GENERAUX.

- 220- ADAM, Michel : *Malebranche et le problème moral*. [Bibliothèque de la philosophie, E.8]. Paris : BIERE, 1995, 240 p.
- 221- ALAEN DE LIBERA : *La philosophie médiévale*. [Collection " Que sais-je ? "]. Paris : PUF, 1989, 128 p.
- 222- ARON, Raymond : *La philosophie critique de l'histoire. Essai sur une théorie allemande de l'histoire*. (Points, 18). Paris : J. VRRIN, 1970, 318 p.
- 223- BEAUFRET, Jean : *De l'existentialisme à Heidegger*. Paris: J. VRIN, 1986, 182 p.
- 224- BERGSON, Henri: *L'évolution créatrice*. (Bibliothèque de la philosophie contemporaine). Paris : PUF, 1969, 372 p.
- 225- BERGSON, Henri: *La pensée et le mouvant*. (Quadrige, 78). Paris : PUF, (91^e éd.), 1975, 293 p.
- 226- BERGSON, Henri: *Durée et simultanéité. A propos de la théorie d'Einstein*. (Quadrige, 141). Paris PUF, 1982, 216 p.
- 227- BERGSON, Henri: *Les deux sources de la morale et de la religion*. (Quadrige, 34). Paris: PUF, 1984, 340 p.
- 228- BRUN, Jean : *La nudité humaine*. Québec : Editions du BUFFROI ; Paris : LES BELLES LETTRES, 1986, 252 p. [Première édition : FAYARD, 1973)]
- 229- BUBER, Martin : *Eclipse de Dieu. Considérations sur les relations entre la religion et la philosophie*. Traduction de l'allemand et annoté par ERIC Thézé avec la collaboration de Chantal VAREN et Pascale SEILLIER. Paris : NOUVELLE CITE, 1987, 143 p.
- 230- CAMUS, Albert : *L'étranger*. (Collection Folio, 2). Paris : Editions GALLIMARD, 1942, 189 p.
- 231- DAVIGNON, René: *Le Mal chez Gabriel Marcel : Comment affronter la souffrance et la mort?* [Recherches, nouvelles séries 4]. Montréal : Editions BELLARMIN, 1985, 174 p.
- 232- DERRIDA, Jacques : *La vérité en peinture*. (Champs, 57). Paris : FLAMMARION, 1978, 441 p.

- 233- DESCARTES, René: *Discours de la méthode*. Biographie, chronologique, introduction avec une analyse méthodique du *Discours* par J.M. FATAU (Petits classiques BORDAS, 2). Paris : BORDAS, 1967, 191 p.
- 234- DESCARTES, René: *Méditations métaphysique*. Introduction et notes par Michelle Beyssade. Paris : LE LIVRE DE POCHE, 1990, 319 p.
- 235- DESCARTES, René: *Discours de la méthode. Les passions de l'âme*. Paris: CLASSIQUES LAROUSSE, 1995, 209 p.
- 236- DURKHEIM, Emile : *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris : Editions LIBRAIRIE GENERALE FRANÇAISE ET FASQUELLE, 1991, 752 p.
- 237- ECOLE, Jean : *La métaphysique de l'être dans la philosophie de Louis Lavelle*. (Philosophes contemporains : textes et études). LAURAIN-PARIS : Emilienne NOUWELAERTS-Beatrice NAUWERLAERTS, 1957, 312 p.
- 238- FREUD, Sigmund: *Malaise dans la civilisation*. Un document traduit en version numérique par GEMMA Paquet, collaboratrice bénévole et professeur à la retraite du Cégep CHICOUTIMI, COURRIEL: mgpaquet@videotron.ca. version électronique: Format PDF, Police Times, 12 points, 1929, 62 p.
- 239- GRANGER, Gilles-Gaston: *Pour la connaissance philosophique*. Paris: Editions Odile JACOB, 1988, 286 p.
- 240- GUIBAL, François: *Philosophie de l'esprit: Dieu selon Hegel*. Paris: S. Ed, 1975, 352 p.
- 241- HAAR, Michel : *Heidegger et l'essence de l'homme*. (Crisis). Grenoble : Jérôme MILLION, 1990, 254 p.
- 242- HAAR, Michel : *Nietzsche et la métaphysique*. (Tel, 220). Paris : GALLIMARD, 1993, 249 p.
- 243- HEIDEGGER, Martin: *Qu'est-ce que la métaphysique ?* Traduit de l'allemand par Henry CORBIN. Présentation et commentaire par Marc FROMENT-MEURICE. (Les intégrales de philo, 13). Paris : NATHAN, 1985, 112 p.
- 244- HEIDEGGER, Martin: *Etre et Temps* (1927). Traduit de l'allemand par François VEZIN d'après les travaux de Rudolph BOHEM et Alphonse DE WAETHENS (Première partie). Jean LAUXEROIS et Claude RAËLS (deuxième partie). Série Martin HEIDEGGER. Section I : Ecrits publiés de 1914 à 1970). (Bibliothèque de philosophie). Paris: GALLIMARD, 1986, 591 p.
- 245- HEIDEGGER, Martin: *Chemins qui ne mènent nulle part*. Traduit de l'allemand par Wolfgang BROKERNEIR. (Tel, 100). Paris : GALLIMARD, 1986, 461 p.
- 246- HEIDEGGER, Martin: *Qu'appelle-t-on penser ?* Traduit de l'allemand par Aloys BECKER et Gérard GRANEL. (Quadrige, 145). Paris : PUF, 1992, 263 p.
- 247- HUSSERL, Edmund: *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*. Traduit de l'allemand par Gabriel PEIFFER et Emmanuel LEVINAS. (Bibliothèque des textes philosophiques). Paris: J. VRIN, 1992, 256 p.
- 248- JACOB, François : *Le jeu des possibles. Essai sur la diversité des vivants*. (Le temps des sciences). Paris : FAYARD : 1983, 137 p.
- 249- JANKELEVICH, Vladimir : *Le je ne sais quoi et le presque rien. La volonté de vouloir*. Paris : Editions du SEUIL, 1984, 314 p.

- 250- JASPERS, Karl : *Introduction à la philosophie*. Traduit de l'allemand par Jeanne Hersch. (Union générale des éditions- 10/18). Paris : PLON, 1983, 190 p.
- 251- JOLIVET, Régis: *Le Dieu des philosophes et des savants*. Paris: FAYARD, 1955, 191 p.
- 252- KANT, Emmanuel : *La religion dans la limite de la simple raison (1793)*. Traduction et avant-propos par J. Gibelin (Bibliothèque des textes philosophiques). Paris : J. VRIN, 1965, 267 p.
- 253- KANT, Emmanuel : *Critique de la Raison Pure*. Traduction et notes par Tremesayque et B. Pacaud (Bibliothèque de la philosophie contemporaine). Paris : PUF, 1975, 584 p. [1980 : 9^e éd]
- 254- KIERKEGAARD, Søren : *Post-scriptum aux miettes philosophiques*. Traduit du danois et préfacé par Paul Petet. (Tel, 149). Paris : GALLIMARD, 1989, 428 p.
- 255- *La Bible. Bonne Nouvelle aujourd'hui. (Le Nouveau Testament)*. Traduit en français courant d'après le Texte grec. Illustration d'Annie VALLOTTON. Paris: première édition, ALLIANCE BIBLIQUE UNIVERSELLE, 1991, 626 p.
- 256- LEFEBVRE, René: *La pensée de Descartes*. (Pour connaître). Paris: BORDAS, 1970, 176 p.
- 257- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm : *Nouveaux essai sur l'entendement humain*. Chronologie, introduction et traduction par Jacques BRUNSCHWIG. (G-F, 92). Paris : GARNIER FLAMMARION, 1966, 502 p.
- 258- *Le Petit Larousse illustré*. Paris: LAROUSSE, 1993, 1784 p.
- 259- LEVERT, Paul : *L'être et le réel selon Louis Lavelle*. (Philosophie de l'esprit). Paris : AUBIER-MONTAIGNE, 1960, 232 p.
- 260- LEVINAS, Emmanuel: *De l'existence à l'existant*. (Bibliothèque des textes philosophiques). 2^e éd. augmentée. paris: J. VRIN, 1990, 173 p. [(Collection Exercice de la pensée). Paris: 1947, 176 p.]
- 261- LEVINAS, Emmanuel: *Ethique et infini*. (Espace intérieur). Paris: FAYARD, 1982, 135 p.
- 262- LEVINAS, Emmanuel: *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. (Le livre de poche. 4120. Biblio Essai). Paris : Librairie Générale Française ; Dordrecht : KLUWER ACADEMIC PUBLISHERS, 1990, 347 p.
- 263- LOCKE, John : *Essai philosophique concernant l'entendement humain*. Traduit de l'anglais par Coste. Edité par Emilienne NAERT (Bibliothèque des textes philosophiques). Paris : J. VRIN, XL- 1972, 627 p.
- 264- MALRAUX, André : *La condition humaine* [nrf]. Paris : GALLIMARD, 1933, 404 p.
- 265- MARCEL, Gabriel : *Du refus à l'invocation*. (Idées, nrf). Paris : GALLIMARD (10^e éd), 1940, 327 p.
- 266- MARCEL, Gabriel : *Journal métaphysique*. (Bibliothèque des idées, nrf). Paris : GALLIMARD, 1968, 343 p.
- 267- MARITAIN, Jacques : *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*. (Bibliothèque Française de philosophie). Paris : Desclée DE BROUWER, 1932, 920 p.

- 268- MERLEAU-PONTY, Maurice : *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*. Précédé de : *Projet de travail sur la nature de la Perception* (1933) et *la nature de la Perception* (1934). Grenoble : CYNASA, 1989, 108 p.
- 269- MERLEAU-PONTY, Maurice : *Eloge de la philosophie et autres essais* (1967). (Folio-Essai, 118). Paris : GALLIMARD, 1990, 309 p.
- 270- NAERT, Emilienne: *LEIBNIZ et la querelle du pur amour*. [«Librairie philosophique»].- Paris : J. VRIN, 1959, 253 p.
- 271- PASCAL, Blaise: *Pensées*. Texte établi et annoté par Jacques CHEVALIER. Préface de Jean GUITTON. (Classiques. Livre de poche). Paris: GALLIMARD, 1968, 445 p.
- 272- PAYOT, Daniel: *Le philosophe et l'architecte: sur quelques déterminations philosophiques de l'idée d'architecture*. Paris: AUBIER-MONTAIGNE, 1982, 239 p.
- 273- RAKOTOARIVELO Jean(Dr): *Cours sur la métaphysique*. (Niv: C, 2008).Université de Tuléar: année universitaire, 2007/ 2008, [inédit].
- 274- RAKOTOMAMONJY Jean Debré (R.P): *Au chemin de la sagesse. Guide de lecture des auteurs philosophiques: de la Renaissance à la Philosophie contemporaine*, Tome II, 2006, 156 p.
- 275- RICOEUR, Paul: *Soi-même comme un autre*. [Collection de l'ordre philosophique]. Paris: Editions du SEUIL, 1990, 431 p.
- 276- RIZZ, Armido : *Dieu cherche l'homme*. Refondre la spiritualité. Traduction de Simone ROUERS R. A. [Chemins spirituels]. Paris: Editions DU CENTUION, 1989, 150 p.
- 277- ROUSSEAU, Jean-Jacques : *Du contrat social*. Introduction, commentaire et notes par Gérard MAIRET (Classique le livre de poche φ, 46 44). Paris : LIBRAIRIE GENERALE FRANCAISE, 1996, 224 p.
- 278- RUSS, Jacqueline : *Les méthodes en philosophie*. (Cursus, 69492). Paris : Armand COLIN, 1991, 192 p.
- 279- SARTRE, Jean - Paul: *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, [Idées, 19]. Paris: GALLIMARD, 1943, 695 p.
- 280- SENGHOR, Léopold Sédar: *Liberté I. Négritude et humanisme*. Paris: Editions du SEUIL, 1964, 445 p.
- 281- WAHL, Jean : *La pensée de l'existence*. (Bibliothèque de philosophie scientifique). Paris : Ernest FLAMMARION, 1951, 290 p.
- 282- WITTGENSTEIN, Ludwig: *Tractatus logico-philosophicus*. [nrf]. Traduction, préambule et note de Gilles Gaston GRANGER. Paris: GALLIMARD, 1993, 125 p.

VI. PROJET DE LECTURE.

- 283- ARISTOTE : *Constitutions d'Athènes*. Texte établi et traduit par Georges MATTHIEU et Bernard HOUSOULIER [5^e éd. revu et corrigée] Collection des Universités de France. Paris : LES BELLES LETTRES, 1958, 102 p.
- 284- ARISTOTE : *La politique*. Texte intégral, présenté et annoté par Marcel PRELOT [Bibliothèque des Médiations, 14]. Paris : Editions GONTHIER, 1964, 304 p.

- 285- ARISTOTE : *De l'âme*. Traduction et présentation de Richard BODEÛS, avec le concours du CNL [G-F, 711]. Paris : FLAMMARION, 1993, 293 p.
- 286- CHAIX-RUY, Jules : *La pensée de Platon*. (Pour connaître). Paris : BORDAS, 1966, 320 p.
- 287- CHARLES, SGET, Annick: *L'architecture du divin. Mathématique et philosophie chez PLATON et PROCLUS*. (collection d'études anciennes, 271). Paris: LES BELLES LETTRES, 1982, 345 p.
- 288- CHATELET, François: *La philosophie*. (Marabout. Université). Paris: HACHETTE, 4 volumes. - I: *De Platon à Saint Thomas* (M. U.311), 1989, 320 p. - II: *De Galilée à Jean Jacques Rousseau* (M.U. 312), 1989, 347 p. - III: *De Kant à Husserl* (MU.313), 1988, 320 p. - IV: *La philosophie du XX^e siècle* (MU.314), 1988, 341 p.
- 289- DIES, Auguste, *Au tour de PLATON. Essai de critique et d'histoire*. (Collection d'études anciennes, 276). Paris : LES BELLES LETTRES, 1972, 248 p.
- 290- GOLDSCHMIDT, Victor: *La religion de Platon*. (Mythes et religions, 25). Paris: PUF, XII-1949, 159 p.
- 291- HUGO, Perls : *Platon, sa conception du cosmos, I*. (Collection "emf "). New York : Editions de LA MAISON FRANÇAISE, 1945, 205 p.
- 292- LA VIGNE DU CARMEL : *Amour et silence*. Paris : Editions du SEUIL, 1951, 160 p.
- 293- MAISONNEUVE, Jean et MARILOU, Bruchon-Schweitzer : *Le corps et la beauté*. (Collection Que sais-je ? 111.85). Paris : PUF, 1999, 128 p.
- 294- MANGALAZA, Eugène-Régis : *La poule de dieu. Essai d'anthropologie philosophique chez les Betsimisaraka (Madagascar)*. (Mémoire des cahiers ethnologiques, 4). Bordeaux, 1994, 331 p.
- 295- MARROU, Henri-Irénée : *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*. Nouvelle édition. Paris : Editions du SEUIL, 1965, 644 p.
- 296- PASCAL, Georges : *La pensée de Kant*. (Pour connaître). Paris : BORDAS, 1970, 200 p.
- 297- RAZAFINDRAKOTO, Pierre : *La conception marxienne de l'homme d'après le Manuscrit de 1844*. Thèse de Doctorat soutenue devant l'Université de Bordeaux III, le 15 novembre 1999. Bordeaux, 1999, 241 p.
- 298- RICHARD, Marie-Dominique: *L'enseignement oral de Platon. Une nouvelle interprétation du platonisme*. Préface de Pierre HADOT. Paris: Editions du CERF, 1986, 413 p.
- 299- RUSS, Jacqueline : *Panorama des idées philosophiques. De Platon aux contemporains*. Paris : Armand COLIN, 2000, 252 p.
- 300- SAINT-EXUPERY, Antoine (de): *Terre des hommes*. Paris: GALLIMARD, 1939, 191 p.
- 301- SCHUHL, Pierre-Maxime: *La fabulation platonicienne*. (Bibliothèque d'histoire de la philosophie). Paris : J. VRIN (2^{ème} édition), 1968, 140 p. [B. P.C, PUF, 1947, 127 p.
- 302- SCHUHL, Pierre-Maxime: *L'œuvre de Platon*. (A la recherche de la vérité). Paris: J.VRIN, 1971, 254 p.
- 303- SOUILHE, Joseph : *La notion platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des Dialogues*. [Reprint. Orig, pub: Félix Alcan, 1919]. (Greek and Roman Philosophy, 37). New York: GARLAND, 1987, 276 p.
- 304- VALADIER, Paul: *Nietzsche, la critique du christianisme*. Paris: Editions du CERF, 1975, 165 p.

- 305- VANHOUTE, *Maurice*: *La philosophie politique de PLATON dans "Les Lois"*. Louvain : Publication de l'Institut Supérieur de Philosophie (I. S. P), 1953, 446 p.
- 306- ZAFIROPULO, Jean : *Anaxagore de Clazomènes. I : Le mythe grec traditionnel de Thalès à PLATON. II : Théorie et fragments*. (Collection d'études anciennes, 315). Paris : LES BELLES LETTRES, 1948, 400 p.

TABLE DES MATIERES

REMERCIEMENTS.....	0
INTRODUCTION.....	2
PREMIERE PARTIE : VALEURS MYSTIQUE ET ESTHETIQUE DE L'AMOUR.....	8
CHAPITRE I : DE LA VERTU A LA MYSTIQUE DE L'AMOUR.....	9
I.1.1. Fondement philosophique de l'amour de la vertu.....	9
I.1.2. De la spiritualité de l'amour à l'âme amoureuse du divin.....	14
I.1.3. Du principe de la connaissance vraie à la valeur esthétique de l'amour.....	18
CHAPITRE II: L'AIMABLE COMME CONSEQUENCE DU RAPPORT DE L'AMOUR ET DE LA BEAUTE.....	23
I.2.1. L'amitié, l'idéal du Beau.....	23
I.2.2. Le Beau: objet de recherche pour l'âme.....	25
I.2.3. Le vrai et le Bien comme détermination fondamentale du Beau.....	27
CHAPITRE III: LE DUALISME PLATONIQUE ET L'EMULATION VERS LES BELLES ACTIONS.....	30
I.3.1. L'âme amoureuse, fondement de la connaissance.....	30
I.3.2. Le connaître comme moteur principal de l'action chez PLATON.....	31
I.3.3. L'amour est philosophe.....	35
DEUXIEME PARTIE : PLAN PROVISOIRE DE LA FUTURE THESE.....	37
TROISIEME PARTIE : ANALYSE DES CONCEPTS FONDAMENTAUX DE L'AUTEUR ET BIBLIOGRAPHIE COMMENTEE.....	39
III.1. ANALYSE DE QUELQUES CONCEPTS FONDAMENTAUX DE L'AUTEUR.....	40
III.2. BIBLIOGRAPHIE COMMENTEE.....	44
III.2.1. Œuvres de PLATON :.....	44
III.2. 2. Etudes platoniciennes :	47
CONCLUSION	49
BIBLIOGRAPHIE LISTEE.....	52
I. OUVRAGES DE PLATON.....	52
II. OUVRAGES SUR PLATON ET ETUDES GRECQUES.....	55
III. HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE.....	61
IV. DICTIONNAIRES PHILOSOPHIQUES ET ENCYCLOPEDIES.....	63
IV.1. Dictionnaires.....	63
IV. 2. Encyclopédies.....	64
V. OUVRAGES GENERAUX.....	64
VI. PROJET DE LECTURE.....	67
TABLE DES MATIERES	70