

Mme Pérez-Jean

PLATON, *Lysis*

BIBLIOGRAPHIE.....p.1
INTRODUCTION.....p. 5
ETUDE DU DIALOGUE.....p. 18
VOCABULAIRE SPECIFIQUE.....p. 22
ELEMENTS DE COMMENTAIREp. 27

Bibliographie

(Seuls les deux premiers titres de la bibliographie sont à se procurer)

Sources

•Platon et Aristote

Platon, *Lysis*, texte et traduction, CUF, Les Belles Lettres , éd. de poche, 2002 (ou bien Platon, *Hippias majeur, Charmide, Lachès, Lysis*, texte et traduction, CUF, Les Belles Lettres tome II).

Platon, *Charmide, Lysis*, présentation et traduction par Louis-André Dorion, GF Flammarion, 2004.

Platon, *Phèdre*, traduction Luc Brisson, Paris, GF Flammarion, 1989.

Platon, *Le Banquet*, traduction Philippe Jaccottet, 2e édition revue avec la collaboration de Monique Trédé, Paris 1991 (1^{re} éd. Lausanne, 1979).

Platon, *Le Banquet*, présentation et traduction inédite par Luc Brisson, Paris, Flammarion, 1998.

Aristote, *Éthique à Nicomaque*, nouvelle traduction de Richard Bodéus, GF Flammarion , 2004.

• Sur l'ensemble de la période antique

Sagesses de l'amitié, Anthologie de textes philosophiques anciens, par Jacques Follon et James Mc Evoy, Cerf, Éditions universitaires de Fribourg, 1997.

Études

Sur Platon

• Julia Annas, “ Platon ” dans *Le savoir grec* , dictionnaire critique sous la direction de Jacques Brunschwig et Geoffrey Lloyd, Paris Flammarion, 1996.

• Monique Canto-Sperber, *Philosophie grecque* (3^{ème} partie, Platon) p. 185-300, Paris PUF, 1997.

• Henri Joly, *Le renversement platonicien*, Paris Vrin 1985

• Monique Dixsaut, *Le naturel philosophe. Essai sur les dialogues de Platon*, Paris Vrin, 1985.

• Jean-François Pradeau, *Platon, les formes intelligibles*, Paris, PUF, 2001.

• Monique Dixsaut, *Platon*, Vrin, 2003.

La vie de Platon (428-347)

à lire par exemple dans S. Saïd, M. Trédé, A. le Boulluec, *Histoire de la Littérature grecque*, p. 216-218 ou chez Julia Annas ou Monique Canto-Sperber.

L'œuvre de Platon

Une question très discutée a été l'ordre des dialogues de Platon. Voir par exemple dans S. Saïd, M. Trédé, A. le Boulluec, *Histoire de la Littérature grecque*, p. 218-220, dans J. Annas dans *Le savoir grec*, p. 734 s.

Sur le Lysis

BRISSON Luc et ROBINSON T. m. (eds), *Plato : Euthydemus, Lysis, Charmides*, Proceedings of the V Symposium Platonicum, Sankt Augstin, Academia Verlag, 2000.

Sur amour et amitié

BANATEANU Anne, *La théorie stoïcienne de l'amitié*, Essai de reconstruction, Cerf, Éditions Universitaires de Fribourg, 2001.

CALAME Claude, *L'Éros dans la Grèce antique*, Paris 1996.

DOVER Kenneth, *Greek Homosexuality* London 1978; trad. française par Suzanne Saïd, *la pensée sauvage*, Grenoble 1982.

FOUCAULT Michel, *Histoire de la sexualité* vol II. *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard 1984

FRAISSE Jean-Claude, *Philia, La notion d'amitié dans la philosophie antique*, Vrin, Paris 1974

GALPÉRINE Marie-Claire, *Lecture du Banquet de Platon*, Vendôme, Verdier, 1996.

GOULD Th., *Platonic Love*, New York /London 1963

HALPERIN David M., *Before Sexuality. the construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*, Princeton, Princeton University Press, 1989, p. 257-308 (repris dans *One Hundred Years of Homosexuality and Others Essays on Greek Love*, New York/London 1990)

TIBERGHIEU Gilles A., *Amitier*, de Brouwer, Paris 2002.

INTRODUCTION

Le dialogue de Platon est proprement consacré à la *philia* grecque antique que l'on traduit par amitié, mais il sera aussi question de ses rapports avec éros/Éros que l'on traduit par amour.

Il faut distinguer les textes philosophiques comme *Lysis* ou *l'Éthique à Nicomaque* ou encore les supports textuels et iconiques et enfin les pratiques et les institutions, mais nous suivrons essentiellement notre texte pour une approche de la pensée grecque. On pourra être amené à l'occasion à évoquer les fonctions de l'amour et de l'amitié dans les institutions de la cité : pratique rituelles du banquet, rencontres à la palestra.

Pour parler d'*éros* et de *philia*, il nous faut également tenir compte de la notion actuellement très en vogue dans les études classiques aussi de " genre " : les rapports sociaux de sexe dans l'acception anglo-américains du terme " gender ", à savoir " la manière dont les membres des deux sexes sont perçus, évalués, et présumés se comporter " (Claude Calame).

Pour *philia*, nous cernerons grâce au *Lysis* l'aspect théorique de la question, une approche de la réflexion philosophique antique sur l'amitié, laissant de côté les pages littéraires qui célèbrent l'amitié de couples d'amis illustres comme Achille et Patrocle, Oreste et Pylade. Il faut surtout mesurer la distance aussi bien dans la pratique que dans la théorie entre nos sociétés et la société antique sur le plan de l'amitié. D'une part les hommes et les femmes d'aujourd'hui sont beaucoup plus guettés par l'isolement et la solitude que les Anciens qui bénéficiaient d'un réseau de relations et de protections mutuelles à la fois par la famille et les amis et qui attachaient moins d'importance que nous à la vie privée. D'autre part il existe une grande coupure dans la philosophie qui offre un contraste frappant entre la philosophie d'avant et d'après Descartes et sur ce point la philosophie moderne a abandonné toute théorisation sur l'amitié de sorte que nous dépendons surtout dans ce domaine des théories d'Aristote développées dans les livres VIII et IX de *l'Éthique à Nicomaque*. En comparaison avec des notions comme le plaisir ou le devoir, l'amitié n'occupe que peu de place dans la philosophie contemporaine. C'est en réaction avec ce fait que Gilles Tiberghien a publié en 2002 son essai intitulé *Amitier*.

“ Pour les Grecs, écrit Louis-André Dorion, ressortissent à la *philia* des relations aussi variées et nombreuses que les rapports familiaux, les liaisons amoureuses, les liens d'amitié, l'affection pour les animaux, l'attachement à des objets inanimés et même dans le domaine de la physique, l'attraction mutuelle des éléments ”.

Dans le *Lysis*, Platon ne recherche pas une définition de l'amitié et ne souhaite pas distinguer entre affection intéressée, relation amoureuse et relation amicale. On a même pu se demander s'il confond “ la relation amicale étendue et l'aspiration érotique qui préoccupe les garçons ”¹. On voit donc que les liens entre *Philia* et *Éros* sont très forts dans la société grecque antique. C'est pourquoi il nous paraît nécessaire, avant d'aborder le texte de Platon, de considérer l'importance d'*Éros* d'abord du point de vue du vocabulaire grec, puis des pratiques et des institutions et enfin de rappeler son rôle dans les deux grands dialogues platoniciens qui lui sont consacrés, le *Banquet* et le *Phèdre*.

I VOCABULAIRE DE L'AMOUR, VOCABULAIRE DE L'AMITIÉ

Éros et *philia*, les deux substantifs fondamentaux sont eux-mêmes difficiles à définir et à traduire. Par ailleurs les verbes correspondants, que nous traduisons par aimer, *eran* (ou *eramai*) et *philein* ont des champs d'application souvent plus larges que les noms. Enfin d'autres substantifs interviennent. Avec le grec biblique apparaissent (ou se développent) le verbe *agapan* et le substantif *agapè*, tandis que la famille *eran/eros* est absente du corpus de la Septante (la Bible écrite en grec).

Éros lui-même, avec l'ambiguïté liée à l'emploi de la majuscule qui traduit son ambiguïté fonctionnelle (dieu, démon ou sentiment, pulsion) est entouré d'autres termes qui désignent aussi des divinités (sans parler d'Aphrodite) : *Himeros* et *Pothos* qui traduisent le désir.

Philos l'adjectif que nous traduisons par ami est lui même complexe ; dans la langue homérique il est utilisé comme adjectif possessif sans être réservé à une personne mais pouvant s'appliquer à un bien et il signifie également ‘cher’².

¹ J.-F. Pradeau, Introduction au *Lysis*, Les Belles Lettres, 2002, p. XV.

² Voir l'étude de *philos* de E. Benveniste, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, 1969, I, 335-353.

Les verbes *eramai* et *philein*

On a pu prétendre que le fait qu'*eramai* se construise en grec avec le génitif et *philein* avec l'accusatif implique une nuance de sens du point de vue de la passivité amoureuse. *Philein* implique une action à l'égard de la personne aimée (à l'accusatif), la construction au génitif indiquerait la passivité de l'être en question, " un état de dépendance propre à celui dont la raison est désormais altérée ". C'est ce que pensait Apollonius Dyscole, un grammairien grec de l'Antiquité. Les grammairiens modernes font remarquer que cette construction au génitif est propre aux verbes qui expriment le désir (non satisfait). Sur *eramai* il faut aussi remarquer que son champ d'application est plus large que celui d'*éros*. Quant à *éros* lui-même, il ne désigne pas seulement le désir sexuel : il est désir de la guerre opposé, dans l'*Iliade* par exemple, au sentiment de satiété produit par " le sommeil, l'amour (*philotès*), le doux chant ou la danse irréprochable " (*Iliade* , 13, v. 636s.)

On note alors l'opposition entre amour désir pour le mot *éros* et amour tendresse pour *philotès*.

On ne doit pas oublier que depuis la poésie archaïque, la poésie mélique ou lyrique en particulier chez des poètes comme Sappho ou Ibycos, l'*éros* est décrit dans ses caractères physiologiques et que le regard joue un rôle particulier ; rappelons l'étymologie du nom *éros* proposée par Platon dans le *Cratyle* (420b) : " on l'appelle " *éros* " parce qu'il coule (*esrei*) de l'extérieur et que ce flux, loin d'être le propre de celui qui l'éprouve, s'introduit par les yeux ".

Éros émane donc du regard de l'objet suscitant le désir pour envahir le sujet désirant; il lui permet de dire 'je vois', puis 'j'aime'. Il permet au poète d'assumer son état en disant 'je', ce 'je' de la poésie lyrique.

Dans cette perspective, on voit apparaître dans la langue grecque avec le poète Ibycos, le substantif *erastès*, l'éraсте: celui qui est saisi par la disposition amoureuse et cet état de désir érotique a en retour un objet extérieur à lui-même.

Première conclusion sur le vocabulaire: *éros* et *philotès* .

Le spectre sémantique d'*éros* et de la famille d'*eramai* est large. Par opposition, *philein* insiste moins sur l'aspect libidinal de l'amour que sur le caractère de relation de réciprocité. Dans ce sens, ne pas répondre à l'amour que l'on vous porte, c'est refuser le contrat de fidélité qu'établit la *philotès* (en particulier par l'attachement érotique) et c'est donc commettre une injustice .

Éros et philotès dans la poésie épique.

On trouve des scènes d'amour dans la poésie homérique, la scène fondamentale étant celle des amours de Zeus et Héra sur le mont Ida (*Iliade*, 14 v. 313 ss.)

Pâris à Hélène, *Iliade*, 3, 441ss.

“ Allons couchons-nous et goûtons le plaisir d'amour.

jamais encore le désir n'a à ce point enveloppé mon âme, pas même le jour où , pour t'enlever de l'aimable Lacédémone,

je pris le large avec mes nefes marines,

et dans l'îlot de Cranaé, je partageais ton lit et ton amour,

jamais autant que *je t'aime* à cette heure et que me tient le doux désir ”.

Il dit, et se dirige le premier vers le lit ; son épouse l'y suit .

Seo eramai : “ je t'aime ”. On retiendra que le sujet de ce verbe *eramai* peut être aussi bien, un homme qu'une femme.

L'assouvissement du désir débouche sur une relation réciproque la *philotès* s'accomplissant dans la métaphore sexuelle de la tendre couche.

Philotès se retrouve dans une expression consacrée:

•Le Bouclier , attribué à Hésiode : Amphytryon, Alcmène et Zeus

Zeus ayant précédé de peu le mari dans le lit d'Alcmène, s'unit à elle “ sur la couche et dans l'engagement réciproque ” selon la formule consacrée (*eunêi kai philotêti migê*). Ce désir est assouvi par la ruse ; il est qualifié d'*eeldôr*, souhait, désir.

• Ulysse et Pénélope (*Odyssée* 23, 254 sq. et 300 sq.)

Quand Ulysse à l'issue de son périple et de ses aventures avec les prétendants goûte auprès de Pénélope le doux sommeil, la jouissance (“ duelle ” dit Claude Calame) de la *philotès* désirable s'accompagne du plaisir d'échanger de tendres paroles.

“ Lorsque les deux époux se furent rassasiés des joies que donne un charmant amour, ils se rassasièrent de celles des paroles et se firent l'un à l'autre des récits ”. Ces deux plaisirs, plaisir d'amour et plaisir des mots sont exprimés par le même verbe *terpein*, charmer.

- **La Théogonie.** L'expression formulaire " s'unir d'échange amoureux dans un lit " signifie une relation étroite conduisant souvent à la génération d'un descendant.

Hésiode l'emploie dans sa construction de la généalogie du cosmos et des dieux.

- **Circé et Ulysse**

L'expression formulaire " s'unir d'échange amoureux dans un lit " qui dénote la relation de la scène " primitive " entre Héra et Zeus, et ses variations dans la poésie épique tend à opérer un partage entre l'aspect sexuel de la relation exprimé par l'idée de couche *eunê* ou de commerce (*meignumi* signifie littéralement " mélanger "), et son aspect fiduciaire rendu par *philotès*.

Ainsi Circé propose à Ulysse d'établir un rapport de confiance mutuel et elle emploie *philotès* et en outre une forme grammaticale particulière du grec , le " duel " qui consiste à parler de deux personnes et se traduit *par nous deux, eux deux, elles deux*. Mais Ulysse lui répond sans faire référence à la *philotès* et lui parle de son lit en disant " ta couche ". Il y aura une union

- **Dans la contrainte**

L'établissement du rapport fiduciaire semble moins dépendre du caractère conjugal de l'union concernée que du consentement des deux partenaires.

Histoire de Bellérophon et de l'épouse de Proitos (*Iliade*, 6, 163ss.)

Une version de la naissance d'Hélène : Zeus et Némésis dans les *Cypria*

- **Dans l'adultère** : Arès et Aphrodite.

II ÉROS ET PHILIA DANS LA POLIS GRECQUE

Éducation et initiation : Éros au banquet³

La réunion symposiaque est le lieu de récitation des poèmes qui par les exemples tirés de la légende ou l'éloge direct des valeurs éthiques comme chez Solon fondent la vie communautaire de la *polis*. (Les eulogies de Solon ont un rôle éducatif, elles mettent en garde le jeune homme contre les *kakoi* mot qui signifie les méchants et que l'on traduit par les " vilains ").

On y pratique donc l'éloge (*épainos*) mais aussi la dérision par la parole (*mômos*). Ce groupe de compagnons (*hetairoi*) réunis au banquet en tant que *philoï* célèbrent les dieux, les valeurs communes de la cité et ses valeurs idéales. Ainsi le lien de *philotès* entre le narrateur de la poésie symposiaque et le jeune homme auquel il s'adresse préfigure le lien fiduciaire et politique qui relie les membres de l'hétairie. Ainsi la relation d'homophilie est comme une intronisation aux relations entre citoyens adultes.

On considère généralement aujourd'hui à partir des modes de pensée des anthropologues, et des travaux sur les rites d'initiation, que la prétendue " homosexualité " grecque " ne peut être comprise que comme pratique inhérente à des procédures éducatives relevant encore largement des rites de l'initiation tribale "(Calame, p. 108).

Le cercle de Sappho à Lesbos

Ce lien fiduciaire ne se réduit pas à la relation entre hommes. Sappho adresse certains de ses vers à ses *philai* ou à ses *hetairai*. Athénée auteur des *Deipnosophistes* présente comme modèle de ces relations les nymphes Léto et Niobé.

Mais si les relations entre *hetairai* ont comme pour les hommes une fonction pédagogique (on reconnaît dans quelques-unes des destinataires des poèmes de Sappho des *mathetriaï* des élèves), le cercle des jeunes filles réunies autour de Sappho n'est pas le calque de l'hétairie à laquelle sont destinés les vers d'Alcée. Le contenu des vers est différent : chez Alcée, allusions politiques, qualités civiques des *agathoi* (les hommes de bien, les bons), maximes éthiques sur la fidélité, la richesse et la justice (*dikè*), chez Sappho, évocation de la beauté, de la parure appel au charme et à l'élégance, invitation à l'intimité avec Aphrodite.

³ Pour en savoir plus sur les banquets, voir Claude ORRIEUX et Pauline SCHMITT-PANTEL, *Histoire Grecque*, PUF Paris, 1995, p. 146-148.

L'espace réservé à la femme adulte se situe entre l'*oikos* et les lieux de culte ; l'espace réservé aux hommes dans le processus initiatique, ce sont les salles de banquet et l'agora, mais aussi la palestra.

Éros au gymnase

De Platon à Athénée, la réflexion philosophique sur le rôle d'Éros situe les contacts homophiles entre adultes et adolescents dans les gymnases ou “ d'autres lieux de réunion ” ajoute le *Phèdre* de Platon.

Le début du *Charmide* de Platon : Socrate raconte qu'il s'est rendu à la palestra de Tauréas, comme il revenait de la bataille de Potidée, qu'il y a rencontré des amis et qu'après leur avoir donné des nouvelles de la guerre, il leur en a demandé de la ville, de la philosophie et des jeunes gens. Parmi eux, “ quelques uns se distinguaient-ils par la science, par la beauté ou par l'une et l'autre? ” Critias lui annonce l'arrivée du plus beau, Charmide. Socrate fait l'éloge de sa beauté “ parfaite en tous points ” et ajoute à son interlocuteur Critias l'homme politique : “ Par Héraclès! voilà de quoi défier tous les rivaux, pourvu qu'il s'y ajoute encore une petite chose ”.

_ “ Laquelle ”, dit Critias. _ “ La beauté de l'âme ”.

Le *Charmide* est en effet un dialogue sur la sagesse. Le *Lysis*, on le sait, situe aussi l'action au gymnase.

- Un retour à la légende montrera l'importance du lieu de la palestra pour les amours homophiliques : les disparitions prématurées de jeunes gens au cours des exercices du gymnase : Hyacinthos, Chrysippe et Antheus.

- Graffiti et “ acclamations pédérastiques ” : parmi les graffiti de Théra du VI^e siècle, le plus explicite d'entre eux prend à témoin Apollon Delphinios que tel a fait en ce lieu l'amour avec tel autre; et ceux plus récents IV^e siècle sur des rochers de l'île de Thasos vantent les qualités physiques des garçons : Aétès par exemple est dit beau (*kalos*) à la fleur de l'âge (*horaios*) avenant (*euprosopos*), charmant (*eukharis*).

- La mort au combat de l'éraсте adulte érigé en exemple : quelques vers anonymes chantés à Chalcis probablement destinés au banquet.

Garçons qui avez reçu en partage grâces (kharites) et vertus paternelles,

*Ne refusez pas aux valeureux (agathoi) de fréquenter votre âge tendre,
Dans la cité des Chalcidiens fleurit avec le courage (andreia)
Amour qui rompt les membres.*

III ÉROS DÉMIURGE ET PHILOSOPHE

Nous laisserons la poésie pour revenir à Platon et avant d'étudier le *Lysis* dialogue proprement consacré à la *philia*, il est bon de connaître les deux dialogues importants consacrés à Éros, le *Banquet* et le *Phèdre*. Éros et Aphrodite sont producteurs de liens sociaux dans l'éducation et le mariage, de liens qu'ils tissent tout en les reproduisant⁴. La portée cosmique de ce pouvoir de reproduction se retrouve chez les poètes et philosophes qui donnent une explication théogonique de l'origine du monde, à commencer par le poète épique Hésiode dans la *Théogonie*.

HÉSIODE, *Théogonie*

Les Muses dans l'Olympe n'ont qu'un sujet de chant, l'histoire des dieux, mais cette histoire comprendra aussi celle des Titans et des hommes avec Prométhée.

L'origine de l'univers: Chaos, Gaïa, Éros :

“ Donc avant tout fut Abîme; puis Terre aux larges flancs, assise sûre à jamais offerte à tous les vivants, et Amour, le plus beau parmi les dieux immortels, celui qui rompt les membres (*lusimelès*) , et qui dans la poitrine de tout dieu comme de tout homme, dompte le cœur et le sage vouloir. ” vers 116ss. Traduction Paul Mazon.

PLATON, le *Banquet*

(Lire la traduction de Luc Brisson dans GF.)

•**Les dates** : date dramatique 416 av. J.C. et date de composition environ 375 av. J. C.

Les rapports du *Banquet* et du *Phèdre* : plusieurs indices portent à croire que le *Phèdre* a été composé après le *Banquet*.

⁴ Calame, p. 201

• **Les personnages** : les agents de la transmission du récit (Aristodème invité par Socrate l'a accompagné au banquet chez Agathon. Il a fait un premier récit qui sera repris par Apollodore qui tient les faits d'Aristodème; le véritable témoin). Et les personnages qui font un discours : Phèdre, Pausanias, Eryximaque, Aristophane, Agathon, Socrate.

Le personnage de Diotime, la prêtresse de Mantinée et enfin Alcibiade.

• **Le plan du dialogue** :

Les discours successifs sur l'amour

Le discours de Socrate qu'il tient de Diotime

L'arrivée d'Alcibiade, l'éloge de Socrate.

I L'éloge d'Éros

Les discours peuvent être classés deux par deux: Phèdre et Agathon, Pausanias et Eryximaque, Aristophane et Socrate.

Conclusions générales : la nature d'Éros, le pouvoir d'Éros, la relation sexuelle entre personnages masculins

Le mythe de la naissance d'Éros : lire le texte

II L'identification de Socrate à Éros⁵

Si l'on peut admettre la démonstration de Claude Calame sur l'évolution du rôle d'Éros depuis la poésie archaïque, selon laquelle dans le *Banquet* Éros est devenu d'Éromène un éraste, ou du moins "le guide de l'éraste adulte" (p. 211), il n'en va pas de même de la distribution des rôles constamment inversés chez Platon, entre Socrate et les jeunes gens, entre Socrate et Alcibiade en tout cas.

Il n'est guère désormais de lecture du *Banquet* ou d'étude de la théorie platonicienne de l'amour dans ce dialogue qui ne se termine par la révélation de l'identification entre Socrate et Éros, identification qui remonte pourtant au moins à Marsile Ficin. Si cette conclusion s'impose partout, c'est qu'elle est celle à laquelle doit parvenir tout lecteur attentif du *Banquet*, dont on peut imaginer qu'il a toujours déjà reconnu Socrate dans le portrait d'Éros du mythe..

La similitude fondamentale entre les deux, c'est qu'ils sont philosophes. Philosophe, à savoir intermédiaire entre savant et ignorant. Le *Banquet* rappelle tout un ensemble de textes

⁵ Cf. B. Pérez-Jean, La magie d'Éros, dans *La Magie*, Études rassemblées par A. Moreau et J. C. Turpin, Université Montpellier III, 2000, tome I, p.293-306.

platoniciens sur la relation entre philosophe et savant, en particulier le paradoxe du *Ménon*, mais la catégorie d'intermédiaire ici s'applique aussi à une série de couples dont la dualité hommes/dieux. De plus cette catégorie transcende à l'intérieur du discours de Diotime la distinction entre le mythe généalogique de la Naissance d'Éros et son interprétation, tout comme elle tisse un lien, un de plus, entre ce qu'on désigne généralement comme les deuxième et troisième parties du *Banquet* ; c'est la double origine Poros/ Penia qui explique la dualité d'Éros, dualité qui trouve une autre expression dans l'éloge de Socrate par Alcibiade avec l'image du Silène qui joue sur la distinction dedans/dehors.

III Éros est un grand “ daimon ”

Comme le montre une lecture d'ensemble, dans le discours de Socrate/Diotime, du passage sur Éros au nombre des démons (202-204) qui englobe la quasi-définition d'Éros comme *megas daimon*, le mythe et les conclusions tirées du mythe, il s'est produit un changement : on est passé d'une perspective religieuse qui oppose dès la première occurrence de l'idée d'intermédiaire, le mortel et l'immortel, à une perspective philosophique qui oppose savoir et non savoir. Cette transposition est claire dans la conclusion du passage en 204b.

Socrate

– Qui donc , Diotime, demandai-je, sont ceux qui tendent vers le savoir, si ce ne sont ni les savants ni les ignorants?

Diotime

– D'ores et déjà, répondit-elle, il est parfaitement clair même pour un enfant, que ce sont ceux qui se trouvent entre les deux, et qu'Éros doit être du nombre. Il va de soi, en effet, que le savoir compte parmi les choses qui sont les plus belles ; or Éros est amour du beau. Par suite Éros doit nécessairement tendre vers le savoir, et, puisqu'il tend vers le savoir, il doit tenir le milieu entre celui qui sait et l'ignorant. Et ce qui en lui explique ces traits c'est son origine : car il est né d'un père doté de savoir et plein de ressources, et d'une mère dépourvue de savoir et de ressources. Telle est bien, mon cher Socrate, la nature de ce démon.⁶

Éros joue donc ici un rôle d'interprète, de lien entre les mondes, qui s'accorde parfaitement avec l'idée de passage que développent les jeux de mots étymologiques à partir du nom de son père Poros⁷. Mais il joue aussi et surtout un grand rôle pour l'initiation aux mystères dans la transposition philosophique qui en est donnée par Diotime. Il y a dans notre imaginaire, sans doute depuis Plotin, confusion entre magie de l'amour et puissance d'Éros .

⁶ traduction Luc Brisson.

⁷ Cf. le relevé des occurrences dans Brisson 1998, p. 210 n.392

Mais dans le contexte de la philosophie platonicienne, sans même que l'on réponde à la question de Plotin " Éros est-il un Dieu, un démon ou un état de l'âme? ", tout est clair sur la véritable puissance d'Éros : " il s'agit de la seule passion qui puisse avoir pour objet à la fois le sensible et l'intelligible, pour lequel elle constitue un moyen d'accès incomparable " Dans l'intervention de l'amour comme moyen d'accès au Beau, le philosophe, comme l'écrit Luc Brisson⁸ " trouve sa véritable définition : c'est l'amant (*erastès*) par excellence ".

L'amour métaphysicien : le *Phèdre*

(Lire la traduction de Luc Brisson en GF)

Le *Phèdre* de Platon porte sur la fonction de l'état amoureux; il s'agit de rivaliser d'esprit en termes rhétoriques sur la relation entre l'éraсте et l'éromène. Il y a en effet deux thèmes intriqués dans ce dialogue, l'amour et la rhétorique.

le Phèdre contient trois discours:

- le discours de Lysias discours écrit lu par le jeune Phèdre sur la thèse paradoxale qu'il faut que le jeune homme accorde ses faveurs à celui qui ne l'aime pas plutôt qu'à celui qui l'aime.
- le premier discours de Socrate qui reprend pour rivaliser avec le logographe et rhéteur Lysias la même thèse
- le deuxième discours de Socrate qui constitue une palinodie (mot à mot" un chant revenant en arrière"); en effet Lysias et Socrate ont manqué de respect à Éros considéré ici comme divinité et comme fils d'Aphrodite (les discours de Socrate sont oraux).

De l'aspect moral du désir amoureux, de son versant social et institutionnel, on passe ainsi à son aspect divin ,déjà entrevu dans le *Banquet*.

Dans le deuxième *logos* que Socrate adresse à Phèdre, le philosophe joue avec Phèdre nommé" beau garçon" le rôle de l'éraсте cherchant à séduire son éromène. Il y a un jeu sur l'aspect charmeur de l'amour lié à la persuasion rhétorique.

⁸ *ibid.*

L'amour est une *mania* (une folie)

Elle est inspirée par les dieux et donne accès au domaine divin , l'emportant ainsi sur la *sophrosunè* (la sagesse retenue).

Dans ce célèbre “ éloge de la folie ” du *Phèdre* (244-245) Socrate distingue quatre formes de folie :

- la mantique (*manteia* c'est la divination exercée par des prophétesses surtout comme Diotime ou la Pythie)
- la téléstique (*teletè* désigne l'initiation) : les rites initiatiques dionysiaques parviennent à délivrer l'homme des maladies et des maux
- la poétique : le délire des Muses transporte l'âme du poète et transfigure son art.
- l'érotique.

L'allégorie de l'attelage ailé

Le cocher conduit le char de l'âme à la suite des dieux dans une procession divine au-delà de la voûte céleste. À l'occasion de ses révolutions extra-célestes, l'âme a pu contempler, en les percevant directement par la vue, les réalités (*onta*), la vérité (*alèthè*). de la pluralité des sensations le philosophe s'élèvera vers l'unité ; l'âme se souviendra alors de "l'étant réellement étant" (*to on ontôs*) qu'elle a vue lors de son périple à la suite d'une divinité. Or, comme l'écrit Claude Calame, “ le délire amoureux nous fournit le moyen de ce cheminement philosophique en forme de réminiscence ”⁹.

L'amour comme voie d'accès à la philosophie

La folie amoureuse est une possession divine, parce que la beauté est ce qui s'offre de la manière la plus claire à notre sens le plus aigu, la vue. Voir le *Phèdre* en 249 e, la conclusion sur la meilleure forme de folie, l'érotique : “ et c'est parce qu'il a part à cette forme de folie que celui qui aime les beaux garçons est appelé ‘ amoureux du beau ’ ” (trad. Luc Brisson).

Conclusion

Reprise par le philosophe de la physiologie traditionnelle : un flot de particules s'écoule de la beauté du garçon aimé et touche l'amant par l'intermédiaire du regard.

De cette physiologie traditionnelle déjà vue dans la poésie mélique, le philosophe reprend les processus pour les insérer dans sa métaphysique. Par l'effet de la remémoration

⁹ Calame, p. 213.

l'éraсте voit son éromène comme une image du dieu qu'il suivait autrefois (n'oublions pas qu'il s'agit du processus de la métempsyrose et de la réminiscence) et il finit par transférer sur le jeune homme son admiration pour la divinité. mais la situation évolue selon le discours de Socrate. Le flux du désir (*himeros*) ressenti par l'éraсте déborde pour rejaillir 'en écho visuel' sur celui qui par sa beauté en est la source. C'est le phénomène de l'antéros, qui n'est pas un amour réciproque , ni même un contre amour comme on l'a souvent dit, mais comme le dit Calame " un amour spéculaire qui naît dans l'aimé et lui renvoie une image non pas de l'amant mais de lui-même ". Et de fait cet amour, le jeune garçon l'appelle non pas *éros* mais *philia*.

ÉTUDE DU DIALOGUE LE *LYSIS*

I La datation

Comme toujours avec un dialogue de Platon, il faut distinguer la date de composition de la date dramatique, c'est-à-dire la date à laquelle est censé s'être passé l'entretien de Socrate et ses interlocuteurs. Aucun événement cité dans le texte ne permet de préciser celle-ci. À la fin du dialogue Socrate observe qu'il est un vieil homme, mais comme le dit L.-A. Dorion, " il s'agit sans doute d'une exagération ironique ". Un seul commentateur s'est aventuré à préciser cette date qu'il situe entre 417 et 414, mais sur des bases peu solides¹⁰. Il faut retenir que, indépendamment de l'année, l'entretien a lieu lors de fêtes religieuses en l'honneur d'Hermès.

Pour la date de composition, bien que Diogène Laërce rapporte que Socrate aurait entendu Platon donner lecture du *Lysis*, on considère généralement que Platon n'a pas écrit de dialogue avant la mort de Socrate. Jusqu'à une date récente, le *Lysis* était considéré comme un des dialogues dits " de jeunesse " sans que l'on puisse préciser davantage sa place à l'intérieur de ce groupe. Mais aujourd'hui la plupart des commentateurs le situent à la frontière entre les dialogues de jeunesse et ceux de la maturité. Un premier argument en ce sens est la présence en 216a du terme *antilogikoi* " spécialistes de la contradiction " qui ne se trouve par ailleurs que dans des dialogues de la maturité ou dans le *Sophiste* qui fait partie des dialogues de la vieillesse; par ailleurs L.-A. Dorion a démontré que la méthode réfutative propre à Socrate que l'on appelle désormais du terme grec *elegkhos* semble être relativement négligée dans le *Lysis*, ce qui permet également de le placer après les dialogues de jeunesse.

II Le lieu et les personnages¹¹

Le lieu de l'action est donc le gymnase où enseigne le sophiste Miccos à Athènes et, le jour des fêtes d'Hermès, la règle qui interdisait aux adultes de pénétrer dans le gymnase

¹⁰ Voir le jugement de Dorion p. 169 et note 1.

¹¹ Voir Dorion p.

fréquenté par les enfants était suspendue, ce qui autorise le dialogue. Comme l'écrit L.-A. Dorion, la mise en scène imaginée par Platon apparaît " comme une illustration métaphorique de la leçon du dialogue : c'est le divin qui est au fondement de la *philia* entre les hommes "12

Les interlocuteurs de Socrate n'ont pas joué un grand rôle dans la vie d'Athènes, même si nous avons sur eux quelques renseignements.

Lysis, fils de Démocratès, du dème d'Aixonée sort à peine de l'enfance; il doit avoir à peine 14 ans. Sa grande aptitude à la philosophie est peut-être à l'origine du choix de son nom comme titre du dialogue. Il faut noter que le nom commun λύσις signifie solution et que certains commentateurs considèrent que cela a un rapport avec la question de savoir si le dialogue est aporétique.

Hippothalès, son éraste n'apparaît nulle part ailleurs dans l'œuvre de Platon. Il doit avoir quelques années de plus que le jeune Lysis.

Ménéxène, l'ami de Lysis du même âge que lui. Il est déjà formé à l'éristique sans doute parce qu'il est le neveu de Ctésippe. Il est cité dans le *Phédon* aux côtés de son oncle et donne son nom à un dialogue de Platon.

Ctésippe¹³, du dème de Péanée est cité par Diogène Laërce et se trouve selon le début du *Phédon* parmi ceux qui ont assisté aux derniers moments de Socrate. Dans l'*Euthydème* il accompagne Socrate qui va recevoir une leçon d'éristique de la part d'Euthydème et son frère Dionysodore et il deviendra excellent en éristique au point de les affronter sur leur propre terrain.

III Le plan du dialogue

I. Prologue : l'amour malheureux	203a-207d
II. Philia , sagesse et utilité	207d-210e
III. Les fausses pistes :	211a-216b
A. Une leçon d'éristique	211a-213d
B. L'amitié entre semblables	213d-215c
C. L'amitié entre contraires	215c-216b

¹² Dorion, p. 168.

¹³ Sur ce penseur, voir Brisson, Ctésippe dans le *Dictionnaire des philosophes antiques* du CNRS, vol. II, P. 532-533.

IV. Le modèle platonicien de l'amitié	216c-222e
A. Étape 1 : le sujet, l'objet et la cause efficiente de l'amitié	216b-218c
B. Étape 2 : la cause finale de l'amitié	218c-219b
C. Étape 3 : le <i>prôton philon</i>	219b-220b
D. Étape 4 : substitution du désir au mal	220c-221d
E. Étape 5 : l'“ apparenté ” <i>oikeion</i>	221e-222e
V. Conclusion	223 a-b

Plan des passages à traduire

extrait 1 : traduction 203a204c3.

Préambule : Les interlocuteurs du dialogue. La palestre.

Ignorance et compétence socratique

extrait 2 : traduction 205d3-206c3.

Leçon de Socrate à Hippothalès : que faut-il dire et faire pour être aimé?

extrait 3 : traduction 208e4-209d5 et la phrase de conclusion en 210c9-d3.

L'amitié de Lysis et Ménexène.

L'entretien de Socrate et Lysis sur ses rapports avec ses parents: amitié et savoir.

extrait 4 : traduction 212a8-e6 et la phrase de conclusion en 213c5-d2.

Une leçon d'éristique : Socrate et Ménexène.

L'ami est-il celui qui aime ou celui qui est aimé?

extrait 5 : traduction 214a1-e1

La leçon des poètes et des philosophes de la nature. L'amitié entre semblables.

extrait 6 : traduction 215c2-216b10

L'amitié entre contraires.

extrait 7 : traduction 216d2-217c2

Le modèle platonicien de l'amitié : c'est du bien seul que peut devenir ami ce qui n'est ni bon ni mauvais. L'exemple de la médecine.

extrait 8 : traduction 217e4-218c2

La cause efficiente : le mal. Les véritables philosophes : les " amis du savoir ".

extrait 9 : traduction 218e3-219d1

La cause finale de l'amitié : le *prôton philon*. Retour à l'exemple de la médecine.

extrait 10 : traduction 221c6-222b2

Le désir comme substitut du mal est-il cause de l'amitié?

L'" apparenté ".

extrait 11 : traduction 222b3-e7

Conclusion en forme d'aporie.

Vocabulaire spécifique : termes philosophiques, expressions platoniciennes ou idiomatiques, termes rares... Le vocabulaire est donné dans l'ordre du texte.

ἦν δ' ἐγώ (verbe ἤμι)	disais-je, dis-je
ἦ δ' ὅς	dit-il
τῷ ὄντι	en réalité
ὁ ἔλεγχος	la réfutation
ἡ χρῆσις	l'usage, l'utilité
τὸ οἰκεῖον	l'apparenté
ἄξιος	digne de, qui mérite, qui vaut la peine
λέγω	je dis <i>ou</i> je veux dire
δή	précisément
ἡδέως ἂν ἀκούσαιμι	j'écouterais volontiers, j'aurais plaisir à écouter
*traduire en un premier temps ἂν avec par du conditionnel présent : “ j'aimerais ”	
L'optatif	
βούλει attention aux deuxièmes personnes	au moyen : tu veux
οἶδα , εἰδέναι, εἰδώς	savoir (ind. inf. part.)
τὰ μὲν ἄλλα...δέ	pour tout le reste et en particulier
ἄλλως τε...καί	et en particulier
ἄλλος...ἄλλω	l'un... à l'autre
ἐρωτάω-ῶ	interroger
ἀποκρίνομαι αὖ ἀπεκρινάμην	répondre
ἤδη	déjà, désormais
πόρρω	loin : avancé , éloigné
πως	en quelque manière, en un certain sens
οἶός τε εἶμι	je suis capable de
παρατείνω	tendre le long de, torturer. <i>pass.</i> : périr, mourir
θαμά langue homérique	fréquemment
πίμπλημι	remplir
κώφος	sourd
κωφόω-ῶ	assourdir
εὐμαρία εὐμαρεία	facilité
εὐμαρεία ἔστι	il est commode de (+inf.)

γοῦν	ce qu'il ya de sûr c'est que
γε	du moins <i>souvent l'indice de l'ironie</i>
ἀστεῖος cf. ἀστυ	civilisé, poli
*ἄν avec le subjonctif traduire toujours	par du présent ou du futur indicatif
• ne se trouve que dans les hypothétiques,	les temporelles ou les relatives
συγγράμματα	les écrits en prose, la prose
ποιήματα	les écrits en vers , la poésie
ὡς ἔοικε voir le verbe εἰκώ	à ce qu'il semble
πολλοῦ δεῖ	il s'en faut de beaucoup que
τι λέγω	je dis quelque chose qui vaille
πρεσβύτατος	le plus âgé, l'aîné
εἶεν	soit! eh bien!
ἴθι	allons, viens
ἔξαρκος εἶναι	nier
ὑμῶν δέομαι	je vous demande
δέομαι (δεῖ)	avoir besoin (il faut) <i>donc</i> demander
εἰ εἴπερ	(avec indicatif) s'il est vrai que
ὁ τρόπος τὸν αὐτὸν τρόπον	le tour, la manière; de la même manière
τίνα τρόπον	de quelle manière?
τοῦτον τὸν τρόπον	de cette manière
νή	oui
ἔχειν	pouvoir
τόν νοῦν προσέχειν	appliquer son esprit
διαφέρω	2 sens : l'emporter sur <i>ou</i> différer
ἃ δέ	<i>relatif</i> ce que
οἱ πρόγονοι	les ancêtres
ὁ πάππος	le grand père
αἱ γραιῖαι	les nourrices, les vieilles femmes
τοιούτος	de ce genre, tel
τὸ ἐγκώμιον	l'éloge
ἡ ἀμουσία	l'inculture
ὅτι	2 sens : que et parce que
ὅσω... τοσούτῳ	plus...plus ; d'autant plus que

ὅπη (sous-entendu ὁδῶ)	par où, comment, de quelle manière
cf. πῆ πη πη	de la manière que, d'une certaine manière,
ταύτη	de cette manière, ainsi
ἀποβαίνω	arriver
πότερος	lequel des deux (interrogation directe)
ὁπότερος	lequel des deux (interrogation indirecte)
οὐ μήν	vraiment
ἦ γάρ	n'est-ce pas ?
μετά τοῦτο	après cela
πάνυ γε	assurément, tout à fait
πῶς γὰρ οὐ ;	comment ne pas? = évidemment
ἔάω ἔαν	laisser, permettre
ὀνίνημι ὀφελέω-ῶ	être utile
χρήσιμος	utile
ἐπιτρέπειν	s'en remettre à
περὶ πολλοῦ (πλείονος) ποιοῦμαι	faire grand cas (plus grand cas) de
ἄρχειν ἑαυτοῦ	se diriger soi-même
μῶν (= μή οἶν)	est-ce- que
ἀλλὰ τί μήν	pourquoi pas
ἦ	2 sens certes <i>ou bien interrogatif</i> : est-ce-que
ἐκῶν, οντος et ἀκῶν, οντος	volontaire et involontaire (volontairement, de son plein gré et involontairement, malgré soi)
ἄρα et ἄρα	donc <i>et</i> est-ce que
οἰκεῖος (οἰκεῖον)	parent, proche, apparenté, approprié
ὅ τι ἂν βουλόμεθα	tout ce que nous voulons (éventuellement)
καθ' ὅ τι ἂν δύνωνται	autant qu'ils le pourront (le peuvent)
ἐλέγχειν	réfuter
ἐκτήσω (ἐκτησάμην)	2eme pers. sg. de l'aoriste sigmatique moyen
κτάομαι κτῶμαι	acquérir <i>au parfait</i> : posséder
μέλει μοι	j'ai souci de, je me préoccupe de
ἅτε = participe	en tant que (participe causal)
κινδυνεύει	(cela) risque de

ταὐτὰ... ἄπερ	les mêmes choses que précisément
συμβαίνει	il arrive
τὸ παράπαν + négation	pas du tout
τὸ ὅλον	le tout
τὸ ἥμισυ	la moitié
ὡς préposition = εἰς	vers, chez
λέγειν οὐ φαύλως	ne pas parler en vain, dans le vide
ὁμοῖος	même, semblable
τυγχάνω + génitif	atteindre, obtenir
+ participe	se trouver +infinitif
σχολῆ datif (adverbial) de ἡ σχολή	le loisir, mais aussi l'école ; <i>au datif</i> : à loisir, avec difficulté <i>ou comme ici</i> : pas du tout
οὐχ οὕτως ;	n'en est-il pas ainsi ?
τω = τιμι του = τινος	de même pour l'interrogatif : formes accentuées
αἰνίττομαι (cf. αἶνιγμα)	crypter, allégoriser,
καθ' ὅσον	pour autant que, en tant que
οὐδέ	et ne pas ; ne pas même ; ne pas non plus
μὴ + participe	le participe hypothétique
κομψός	raffiné
ίκανός	suffisant, autarcique
κατά	en fonction de
ἡ οὐσία	substance, essence
τὸ ὑποκειμένον	substrat, sujet
ἡ ὕλη	le bois, la matière (chez Aristote)
ἡ χώρα	la matière (chez Platon)
τὸ εἶδος	la forme, l'espèce (théorie des Formes)
τὸ παρόν	ce qui est présent, accident <i>dans l'opposition substance/accident</i>
ἔστιν ὅτε = ἐνιοτε	parfois (il y a des fois où)
οἱ σοφοί	les sophistes
τὸ ὄναρ, ατος	<i>homérique</i> le rêve

ἀχθασθείς

ἔνεκα + génitif

διά + génitif

ἐπί + datif

γνησίος

γάρ

accablé

en vue de

à cause de

idée générale : s'appliquant à

noble, authentique ,légitime

indique parfois comme une parenthèse

Éléments de commentaire des passages à traduire

Les points de commentaire concernent l'histoire d'Athènes, l'histoire de la philosophie, l'interprétation du texte. Ils sont rapides et l'on renverra aux excellentes notes de L.-A. Dorion ainsi qu'à son introduction.

extrait 1 : traduction 203a204c3.

Préambule : Les interlocuteurs du dialogue. La palestres.

Ignorance et compétence socratique

1) Les dialogues de Platon portent un ou deux sous-titres qui n'ont pas été donnés par Platon lui-même. Le *Lysis* en a deux : " sur l'amitié " et " genre maïeutique ", terme qui fait allusion au métier de sage-femme, du fait que Socrate se dit dans le *Théétète* " accoucheur des esprits ". C'est un paradoxe car dans le *Lysis* Socrate ne se montre pas très maïeutique, sauf avec Lysis.

2) Les dialogues de Platon se distinguent en discours rapportés et discours directs, plus exactement en dialogues rapportés (quelquefois avec une succession de rapporteurs), dialogues directs et discours suivis. Le *Lysis* comme le *Charmide* se présente comme un dialogue que Socrate rapporte à la première personne à un interlocuteur anonyme.

3) Les lieux sont à repérer. La scène se passe sur le chemin qui relie Le Lycée et l'Académie à l'extérieur des remparts d'Athènes.

L'Académie est l'école fondée par Platon en 387 sur l'emplacement d'un parc destiné au héros Acadèmos , à l'ouest d'Athènes mais avant l'installation de Platon il existait un gymnase. De même Aristote installera son école au Lycée, lieu dédié à Apollon *Lukeios*, Apollon " du loup ", sur l'emplacement d'un gymnase également et au sud-est d'Athènes.

Ici Socrate rencontre ses interlocuteurs devant un gymnase, une palestres et ils le détournent de sa route. Platon laisse entendre que dans la palestres l'on ne pratiquait pas seulement les sports mais aussi les discussions sophistiques et même un enseignement. Miccos est le sophiste du lieu mais il n'est pas connu. En revanche on retiendra les noms des grands sophistes qui furent les rivaux de Socrate à Athènes : Gorgias, Protagoras, Prodicos,

Hippias... Comme toujours Socrate flatte les sophistes et les qualifie non sans ironie d'habiles, ici pour Miccos il emploie "capable" (ικανός).

4) L'assistance est donc composée d'abord des enfants qui comme Lysis et Ménexène fréquentent ce gymnase, accompagnés par leurs pédagogues, les esclaves chargés de les conduire à l'école. Voir l'intervention de celui de Ménexène et la dernière page du dialogue où les pédagogues ne se montrent pas commodes. S'y adjoignent quelques jeunes gens plus âgés dont Hippothalès et Ctésippe. Voir la présentation des personnages par L.-A. Dorion dans son introduction.

5) L'ignorance socratique. Socrate se dit nul φαῦλος et "bon à rien" ἀχρηστος conformément à son habitude et à la thèse de l'ignorance socratique¹⁴. Mais il y a un domaine qui fait exception, celui des choses de l'amour et dans le *Banquet* 177d il déclare ne rien savoir sauf ce qui a trait à l'amour¹⁵.

6) Les relations homophiliques (voir *supra Éros au gymnase*, p. 8). La palestres est, comme le montre aussi le *Charmide* dont nous avons lu le début, le lieu de rencontres où se nouent amitié et amour. Socrate demande donc comme au début du *Charmide* qui est le beau garçon du moment. C'est Lysis, dont Hippothalès est amoureux, et comme il rougit de l'avouer Ctésippe présente le jeune garçon qui se révèle à la fois de bonne famille et aussi "de belles formes"¹⁶.

Lire attentivement les passages non traduits dans la traduction de Dorion ou de Pradeau.

extrait 2 : traduction 205d3-206c3.

Leçon de Socrate à Hippothalès : que faut-il dire et faire pour être aimé?

1)En 205d Socrate démontre que les poèmes composés par l'amoureux le sont pour lui-même davantage que pour Lysis, car ces écrits sont à la gloire de la richesse et de la puissance de la famille de *Lysis* et n'ont rien à voir avec ses qualités personnelles. Les poèmes d'Hippothalès "flattent le désir d'honneur et de gloire qu'il croit pouvoir assouvir s'il

¹⁴ Sur ἀχρηστος cf. Dorion note 12 p. 260.

¹⁵ Dorion, note 13 p. 260.

¹⁶ Sur le jeu de mots constitué par l'emploi de εἶδος, cf. Dorion, note 15.

obtenait les faveurs de Lysis ”¹⁷. Revenant sur les poèmes et la prose qui ont été décrits par Ctésippe puisque Hippothalès fait le timide sur le sujet comme sur l’objet de son amour, Socrate compare les écrits aux chants de victoire. Les poètes comme Pindare composaient en effet des chants pour les victoires aux jeux. On pourra relever le vocabulaire de l’éloge et de la victoire.

2) Mais ces écrits ont surtout le tort, comme le lui montre Socrate, de flatter la vanité du jeune Lysis qui risque ainsi d’être encore plus difficile à “capturer”. On sait que la métaphore de la chasse est très présente dans le vocabulaire amoureux grec. Mais ici la comparaison reste discrète.¹⁸

2) Hippothalès s’enquiert auprès de Socrate de ce qu’il faut *dire et faire* pour acquérir les faveurs du jeune garçon. Malgré les apparences Socrate ne répondra pas seulement sur le *dire*, comme semble le comprendre Hippothalès qui croit aux vertus du discours et cherche à se rendre aimable. Dans l’entretien avec Lysis Socrate répondra bien aux deux volets de la question. Hippothalès demande comment “être aimé” en retour avec le terme *prophilès* et non *philos*. La thématique du couple aimer et être aimé¹⁹ se développera tout au long du dialogue.

extrait 3 : traduction 208e4-209d5 et la phrase de conclusion en 210c9-d3.

L’amitié de Lysis et Ménexène.

La mise en scène a toujours son importance dans le dialogue platonicien. On remarquera le jeu d’approche timide de Lysis, l’arrivée franche de Ménexène auprès de son oncle, son départ à la demande du pédotribe²⁰, la place discrète d’Hippothalès, la retenue de Socrate pour ne pas le faire rougir davantage à la fin de l’entretien. On retiendra du bref échange entre Socrate et Ménexène en 207c la citation d’origine pythagoricienne du proverbe κοινὰ τὰ τῶν φίλων “entre amis tout est commun” qui sera reprise également par Aristote dans le livre VIII de l’*Éthique à Nicomaque* où il reprend plusieurs citations déjà utilisées dans ces pages du *Lysis*.

¹⁷ Dorion, introduction p. 174

¹⁸ Dorion, note 26.

¹⁹ Cf. 221d1.

²⁰ Celui qui exerce les jeunes gens au gymnase.

L'entretien de Socrate et Lysis sur ses rapports avec ses parents : amitié et savoir.

1) La question est de savoir si, du fait que la discussion avec Lysis porte désormais sur les rapports dans la famille et non plus comme avec Hippothalès sur l'amour des garçons, l'objet du dialogue a changé²¹. En réalité c'est un élargissement puisque le dialogue va s'intéresser à la *philia* dans son ensemble.

2) Lysis est donc soumis au procédé socratique d'interrogation qui va lui démontrer qu'il est dans sa famille dans une situation analogue à celle des esclaves, puisqu'il ne fait rien de ce qu'il désire comme conduire le char de courses de son père (c'est le rôle du cocher), pas même le char à mules (c'est le rôle du muletier).

3)“ Toi-même ni ton père ne peut t'aimer, ni personne ne peut aimer qui que ce soit, en tant qu'inutile. Si donc tu deviens savant, mon enfant, tous les hommes seront pour toi des amis et des parents, car tu deviendras utile et bon ”, c'est la conclusion de cet entretien en 210c9-d3 qui peut choquer certains lecteurs. Platon considère que la *philia* n'est pas à relier à la famille (on sait que le terme *philos* s'applique parfaitement aux parents et aux enfants dans leur relation) mais à l'idée du bien, que ce qui nous est le plus *oikeion* (parent, apparenté), ce n'est pas la famille mais le bien. Le lien de parenté ne suffit donc pas à fonder la *philia*, il faut y ajouter l'utilité fondée sur la compétence, comme le montre le passage sur la lecture, l'écriture ou le jeu de la lyre en 209b, et sur le savoir.

4) Peut-on penser que Socrate par cette thèse attaque la famille ? Selon Xénophon²², il a été reproché à Socrate par ses adversaires de pousser les jeunes gens à retirer à leurs parents leur *philia* dans le cas où ils ne leur sont d'aucune utilité. Mais comme le montre L.-A. Dorion, “ Platon se montre beaucoup plus prudent que Xénophon ” et évite soigneusement de parler de cette accusation de “ détournement ” de *philia* à son profit ; il “ laisse uniquement entendre qu'il appartient aux enfants de se montrer dignes de la *philia* de leurs parents, et non pas aux parents de mériter la *philia* de leurs enfants ”²³. Mais si la condition *sine qua non* de toute *philia* est l'utilité fondée sur le savoir, il n'y a aucune raison que les parents échappent à cette condition. C'est la conclusion que l'on peut tirer de l'entretien, même si elle n'est pas exprimée comme chez Xénophon.

²¹ Cf. Dorion, introduction, p. 175-186.

²² *Mémoires*, I, 2, 51-55.

²³ Dorion, p. 185.

5) Sur le savoir et les compétences cités dans l'entretien, on notera la progression en trois étapes, soi-même, la maison et la cité²⁴.

extrait 4 : traduction 212a8-e6 et la phrase de conclusion en 213c5-d2.

Une leçon d'éristique : Socrate et Ménexène.

L'éristique, dont le nom vient de *éris* la lutte, est l'art de la réfutation pour elle-même “ sans égard ni à la visée morale de l'entretien ni à la recherche de la vérité ou de la fausseté des propositions discutées ” et en cela elle s'oppose à la dialectique²⁵. Dans l'*Euthydème* Platon présente des spécialistes de cet art et Ctésippe accompagne alors Socrate. Ménexène, malgré son jeune âge, est censé y avoir été initié par Ctésippe. Il est qualifié par Socrate d'*éristikos* et de *deinos* (adjectif toujours employé par Platon à propos des sophistes) et s'oppose en cela à Lysis qui a des qualités d'écoute et des aptitudes à la philosophie.

L'ami est-il celui qui aime ou celui qui est aimé?

1) L'ignorance socratique. Avant l'entretien proprement éristique dont on ne traduira que le début, Socrate admire l'amitié si prompt et si profonde des deux jeunes gens et déclare ne pas savoir “ comment on devient amis les uns des autres ”. Après avoir fait admettre à l'interlocuteur tout et son contraire, il conclura en 213c5-d2 : “ Les amis ne sont ni ceux qui aiment, ni ceux qui sont aimés, ni ceux qui à la fois aiment et sont aimés ”. Ménexène admettra être dans l'embarras (οὐ πάνυ εὐπορῶ) et Lysis en rougissant reconnaîtra qu'ils n'ont pas cherché correctement (οὐκ ὀρθῶς ἐζητοῦμεν).

2) Les termes composés : ami des chiens, des cailles, du vin, du savoir. L.-A. Dorion montre bien que le fait que la langue grecque puisse disposer de ces composés ne fait pas de l'argument de Socrate un argument “ purement verbal ” comme certains commentateurs l'ont dit, puisque l'argumentation reste efficace même un fois que ces termes composés sont traduits. “ L'argument de Socrate n'exige pas qu'il soit possible de fonder en un seul mot le sujet et l'objet de l'amour ”²⁶.

On se renseignera également sur les rapports entre humains et animaux qui existaient dans la société raffinée que décrit Platon (les cailles, les chevaux étaient prisés, les érastes

²⁴ Cf. Dorion note 50 et sur l'expression “ se gouverner soi-même ” note 43.

²⁵ Dorion, note 72.

²⁶ Dorion note 88.

offraient de petits animaux de compagnie aux éromènes, par exemple des coqs) et tels qu'ils apparaissent à travers cette liste et dans le dialogue.

3) L'argumentation annonce le passage 219b-220b. Du fait que dans la liste des composés se trouvent des objets inanimés et des animaux ne prouve pas que Socrate ait voulu démontrer par ces exemples que l'amitié doit être réciproque, car ce point est évident et sera réaffirmé à la fin du dialogue pour les relations entre humains. Il aurait plutôt voulu indiquer qu'il existe à l'extérieur des relations humaines une possibilité de *philia* sans réciprocity et si comme on le voit par la suite le *prôton philon*, le premier objet de l'amour, correspond au terme ultime de toutes nos aspirations, " il est impératif qu'une relation de *philia* non réciproque puisse s'établir entre l'homme et le *prôton philon* "27.

4) Il y a peut-être une certaine ironie à ranger les *philosophoi* dans cette liste. En tout cas le terme n'est pas anodin. On pourra se reporter aux travaux de Luc Brisson²⁸ sur la question de l'acte de naissance des termes philosophie et philosophes qui démontrent que Platon est réellement l'auteur du concept de philosophie et de celui de philosophe, même si certains pensent que nous possédons en un sens l'acte de naissance du terme *philosophos* dans une anecdote sur Pythagore racontée par Héraclide du Pont, qui, à la mort de Platon, aurait failli devenir scholarque de l'Académie.

Pythagore fut le premier à s'appeler "philosophe". Non seulement il employa un mot nouveau, mais il enseigna une doctrine originale. Il vint à Phlionte, il s'entretint longuement et doctement avec Léon, le tyran de Phlionte, Léon, qui, admirant son esprit et son éloquence, lui demanda quel art lui plaisait le plus. Mais, lui, il répondit qu'il ne connaissait pas d'art, qu'il était "philosophe". S'étonnant de la nouveauté du mot, Léon lui demanda quels étaient donc les philosophes et ce qui les distinguait des autres hommes.

Pythagore répondit que notre passage dans cette vie ressemble à la foule qui se rencontre aux panégyries. Les uns y viennent pour la gloire que leur vaut leur force physique, les autres pour le gain provenant de l'échange des marchandises, et il y a une troisième sorte de gens, qui viennent pour voir des sites, des oeuvres d'art, des exploits et des discours vertueux que l'on présente d'ordinaire aux panégyries. De même nous, comme on vient d'une ville vers un autre marché, nous sommes partis d'une autre vie et d'une autre nature vers celle-ci ; et les uns sont esclaves de la gloire, d'autres de la richesse. Au contraire, rares sont ceux qui ont reçu en partage la contemplation des plus belles choses et c'est ceux-là qu'on appelle "philosophes" et non pas "sages"(*sophoi*), car personne n'est sage si ce n'est Dieu... (Héraclide du Pont, fr. 87-88 Wehrli)

Mais l'interprétation de ce texte a suscité une controverse qui est loin d'être terminée et on estime que les thèmes de cette anecdote trahissent une origine platonicienne et illustrent la conception platonisante qu'on se faisait de Pythagore à l'Académie peu après la mort de Platon. L'argument décisif en faveur de cette attitude de rejet, selon Luc Brisson, s'enracine dans l'affirmation qui clôt l'anecdote : "... et c'est ceux-là qu'on appelle 'philosophes', et non

²⁷ Dorion, p. 191.

²⁸ En particulier dans *Introduction à la philosophie du mythe* (Paris, Vrin, 1996, 2005, p. 19-22),

pas ‘sages’, car personne n'est sage si ce n'est Dieu...”. Cette déclaration fait écho, en effet, à ces deux passages du corpus platonicien : “Parmi les dieux, il n'y en a aucun qui s'emploie à philosopher (*philosophei*), aucun qui ait envie de devenir sage (*sophos*), car il l'est.” (*Banquet*, 204 a) et : “L'appeler sage (*sophos*), Phèdre, c'est, à mon avis du moins, quelque chose d'excessif et qui ne convient qu'à un dieu. Mais l'appeler ‘philosophe’ (*philosophos*), [...] voilà qui lui conviendrait mieux et qui serait mieux dans le ton.” (*Phèdre*, 278 d). Le sens donné aux termes *sophos* et *philosophos* dans ces passages dépend de l'opposition entre l'être et le paraître, entre le modèle et l'image, entre l'intelligible et le sensible, oppositions qui recourent celle entre dieu et homme. Nous verrons également vers la fin du *Lysis*, avec la thématique du désir, que les deux passages cités renvoient aussi à la notion d'intermédiaire, le *metaxu*, que Platon associe au philosophe et au daimon.

Pour conclure sur le *philosophos*, jusqu'à Platon le terme *sophia* peut recevoir n'importe quel contenu dans la mesure où la *sophia* n'est, dans le monde sensible, liée à aucun contenu particulier. Être *sophos*, dans ce contexte, c'est dominer son activité, se dominer soi-même et dominer les autres²⁹; voilà pourquoi peuvent être déclarés *sophoi* le charpentier, le médecin, le devin, le poète, le rhéteur, le sophiste, etc. Par suite, nous enseigne Brisson, *sophia* devient synonyme de “civilisation”. C'est d'ailleurs la position qu'adopte Aristote dans son *Peri philosophias*³⁰. Peut donc être qualifié de *philosophos* quiconque fait l'apprentissage d'une *sophia*, quelle que soit la nature de l'activité impliquée ; et c'est le même individu qui, une fois qu'il aura acquis cette *sophia*, pourra être qualifié de *sophos*.

Dans ces conditions, on peut considérer que l'occurrence de *philosophos* en 212d dans la liste des composés garde son sens général ou plutôt joue sur le terme, comme si Platon cherchait à annoncer encore au sein d'un passage qui constitue une fausse piste, la leçon finale du dialogue.

5) Le fragment de Solon (fr. 23 West).

Solon, le grand législateur athénien, archonte en 594 av. J. C., auteur de la réforme agraire connue sous le terme de *seisachtheia* “allègement du fardeau” dont témoigne Aristote, est aussi poète, auteur d'élégies qui nous sont parvenues sous forme de fragments souvent grâce à Plutarque. Cette élégie en forme de *macarismos*, un poème qui débute par

²⁹ Monique Dixsaut, *Le Naturel philosophe. Essai sur les dialogues de Platon*, Paris, Les Belles Lettres/Vrin, 1985, p. 45-51)

³⁰ Frag. 8 Ross.

“ Heureux celui qui ”, comme ici avec *olbios* est reprise également par Théognis (v.1253-54), un autre poète archaïque.

Socrate, qui connaît bien ses poètes, détourne le vers de Solon, comme cela lui arrive souvent, en considérant que le terme *philoï* était en facteur commun avec chacun des termes de l'énumération : enfants, chevaux, chiens, hôte, alors qu'il ne se rapporte qu'à 'enfants' et que le texte dit plutôt : “ heureux celui qui a des enfants qui lui sont chers, des chevaux à l'ongle unique etc. ”. Il fait dire au texte, en faisant admettre à Ménexène que les vers sont “ vrais ” et que “ le poète n'a pas menti”, que les animaux peuvent être amis.

extrait 5 : traduction 214a1-e1

La leçon des poètes et des philosophes de la nature. L'amitié entre semblables.

1) Poètes et physiologues. Socrate propose à Lysis qui a reconnu faire fausse route de reprendre un autre chemin, celui de la poésie. Reprendre puisque deux proverbes poétiques ont déjà été cités, la formule pythagoricienne de 207 et les vers de Solon. Les poètes sont alors qualifiés de pères de la sagesse et de guides. À tout seigneur tout honneur, c'est évidemment Homère le premier cité avec le vers de l'*Odyssée* XVII, 218 “ toujours un dieu conduit le semblable vers le semblable ”. Cette idée d'attraction des semblables sera présente dans toute la pensée grecque, en particulier avec l'idée de sympathie universelle des Stoïciens et se retrouve jusqu'à nos jours dans les proverbes. Socrate passe aussitôt du père de la poésie aux premiers penseurs, les *phusikoi*, en faisant allusion à une version physique de l'amitié entre semblables, l'attraction des éléments. Bien que les commentateurs divergent sur les noms à citer parmi ces *phusikoi* que nous appelons aujourd'hui les Présocratiques ou les Préplatoniciens, il semble que la théorie d'Empédocle sur *Philia* et *Neikos* (Amour et Haine) comme premiers principes cosmologiques est la mieux adaptée au contexte. Les Pythagoriciens aussi sont souvent cités mais il y a bien des liens entre Empédocle et le pythagorisme.

3) Tant poètes que philosophes présocratiques semblent soutenir que l'amitié n'existe qu'entre semblables. Mais, dit Socrate, si deux méchants se fréquentent, nécessairement ils en viendront à commettre des injustices l'un envers l'autre, même si au départ l'amitié entre méchants est théoriquement possible comme le soutiendra Aristote dans l'*Éthique à Nicomaque* en montrant qu'elle est fondée sur leur recherche commune du plaisir et du profit. Donc l'un des méchants commettra l'injustice contre l'autre et il ne pourra y avoir d'amitié

entre l'auteur de l'injustice et sa victime . Il faut donc exclure les méchants de l'amitié, si l'amitié est entre semblables ou reconnaître que les méchants ne sont pas semblables.

3) Le semblable. Socrate joue sur l'idée de semblable. Les méchants ne sont plus semblables entre eux dès lors que l'un commet l'injustice et l'autre la subit, mais de plus en tant qu'"instables et changeants" ils ne sont même pas "semblables à eux-mêmes". On retrouve l'un des éléments des séries d'oppositions développées par exemple dans le *Phédon* entre "ce qui est divin, immortel, intelligible, possède une forme unique et qui est indissoluble et toujours semblablement même que soi-même (...)" et "ce qui est humain, mortel, non intelligible, multiforme, sujet à dissolution et qui n'est jamais même que soi".³¹

4) La conclusion provisoire sur les semblables est que l'amitié entre semblables ne concerne que les bons. Mais en réalité dans le passage qui suit l'extrait 5, Socrate développe deux arguments pour lesquels on doit rejeter cette possibilité : a) dans la mesure où ils sont semblables deux hommes ne peuvent pas se rendre à eux mêmes des services qu'ils ne pourraient pas se rendre à eux-mêmes ; b) l'autarcie du bon : "si un homme est bon il est également utile", comme on l'a vu en 210d, "et s'il est entièrement bon, il recèle en lui toute forme d'utilité"³². On laissera de côté la question difficile de l'autarcie du sage et le passage controversé de 215a pour conclure que la position du *Lysis* dans ce qui suit est que, si l'amitié (comme l'amour) n'est possible qu'en raison d'une déficience humaine, ce n'est pas le bon qui n'a aucun besoin, ni le méchant, comme on le verra, mais le "ni bon ni mauvais" qui est le **sujet** de la *philia*.

extrait 6 : traduction 215c2-216b10

L'amitié entre contraires.

1) La fausse sagesse des poètes. L'amitié entre contraires est la dernière des fausses pistes et elle est comme appelée par symétrie par la précédente. À Homère répond Hésiode, à Empédocle répond Héraclite. Puisque les deux plus grands poètes Homère et Hésiode se contredisent, l'autorité de ces "pères de la sagesse" se trouve discréditée. Les vers d'Hésiode sont là encore détournés de leur contexte et transformés. Dans les *Travaux et les Jours* le poète distingue deux "querelles", la bonne *éris* et la mauvaise aux vers 11-25. Dans les

³¹ *Phédon*, 80b, traduction M. Dixsaut modifiée.

³² Dorion, p. 192 où il montre l'assimilation frauduleuse faite par Socrate entre le semblable et l'identique.

derniers vers de ce passage se situait le passage sur la bonne querelle : “ le potier en veut au potier le charpentier au charpentier, le pauvre est jaloux(*phthoneei*) du pauvre et l’aède de l’aède ” Hésiode en particulier avec le verbe *phthoneei* (qui est ambivalent et vaut aussi bien pour l’envie que pour l’émulation), qui a été omis par Platon, voulait parler de la saine émulation entre les semblables et Platon en tire l’idée d’une mauvaise jalousie entre eux.

Ce n’est pas Socrate lui-même qui citerait mal Hésiode, mais celui (του λέγοντος) que Socrate a entendu prendre le poète à témoin (μάρτυρα) que les semblables (et donc les bons) sont en guerre. Précisément en raison du terme *polemiôtatoi*, on pense immédiatement à Héraclite d’Éphèse et aux célèbres fragments sur *polemos*, la guerre et à la théorie de la concorde des contraires. Selon l’interprétation (standard déjà dans l’Antiquité) de sa pensée, la coïncidence des contraires permet que les choses soient harmonieusement unies et Platon est l’un des jalons fondamentaux dans l’interprétation d’Héraclite. Aristote mentionne expressément Héraclite lorsqu’il reprend la citation d’Hésiode³³.

2) De l’inimitié entre les semblables Socrate passe à l’amitié entre les contraires. De la même façon qu’il a traité du semblable comme si c’était l’identique, Socrate infléchit ici le dissemblable du côté de la contrariété, comme l’a bien montré L.-A. Dorion³⁴. Il est en effet plus facile de réfuter l’hypothèse de la contrariété que celle de la dissemblance ; on le voit à la fin de l’extrait où d’imaginaires amateurs d’*antilogies* viendront rappeler combien il est difficile de soutenir que l’ami est ami de l’ennemi.

3) Sur les couples d’opposés pauvre et riche, malade et médecin, ignorant et savant, voir les notes 111 à 114 de Dorion. La nature de la relation de *philia* entre le savant et l’ignorant sera précisée dans la suite en 218a-b.

4) Les *antilogikoi* sont les spécialistes de la réfutation et l’attribution qui leur est faite ici d’un savoir universel (πάσσοφοι) est ironique. Socrate vise ici bien sûr les sophistes qui ont conçu un véritable genre de l’antilogie ; par exemple il nous a été transmis le titre *Antilogiai* pour des œuvres de Protagoras.

extrait 7 : traduction 216d2-217c2

³³ *Éthique à Nicomaque*, VIII, 1155b 4-6.

³⁴ Dorion, note 110.

Le modèle platonicien de l'amitié : c'est du bien seul que peut devenir ami ce qui n'est ni bon ni mauvais. L'exemple de la médecine.

1) ἀπομαντευόμενος et μαντεύομαι : pour avancer dans le raisonnement Socrate fait appel à la mantique et prétend parler sous inspiration ; de même dans le *Charmide* il prétend prophétiser.

2) Les trois genres : le bon, le mauvais le ni bon ni mauvais. Cette tripartition permet d'établir une sorte d'intermédiaire comme l'est dans le *Banquet* Éros, le daimon intermédiaire entre hommes et dieux ou le philosophe intermédiaire entre le savant et l'ignorant. Le sujet de la *philia* est établi : c'est le ni bon ni mauvais. Reste l'objet : on n'est pas ami du mauvais (puisque dans la pensée socratique aucun homme ne désire le mal en connaissance de cause), donc restent le bon et le ni bon ni mauvais. Mais la réfutation de l'amitié entre semblables interdit que le ni bon ni mauvais aime son semblable et il est donc "nécessaire" qu'il soit ami du bon.

Avec l'exemple de la médecine dont on connaît l'importance dans la pensée grecque à l'époque classique et particulièrement dans les œuvres de Platon, on aura :

- Le corps comme sujet comme ni bon ni mauvais
- La médecine comme objet en tant que bien
- La maladie comme cause efficiente. Cette première occurrence de la cause efficiente est donc tirée de la médecine, et de la maladie on passera au mal (κακόν). Puis à partir de 221 le mal laissera place au désir.

3) Le bon et le bien. Les deux termes peuvent traduire τὸ ἀγαθόν et une certaine ambiguïté se crée dans les différentes traductions même s'il ne s'agit pas, du fait que l'adjectif est au neutre, de l'homme bon. Le sujet a donc pour objet ultime de la *philia* ce bon ou ce bien qui ne se réduit évidemment pas à une personne.

extrait 8 : traduction 217e4-218c2

La cause efficiente : le mal. Les véritables philosophes : les "amis du savoir".

1) La présence du mal : le terme παρόν a pu parfois être traduit par "accident", par exemple par Alfred Croiset repris par J. -F. Pradeau, mais c'est assez malheureux. On s'en tiendra à la notion de présence. On relève dans le passage de nombreuses occurrences du verbe παρῆναι et du substantif παρουσία. On a pu utiliser ce fait pour prétendre que dans le *Lysis* on voit déjà la théorie des Formes que l'on trouve dans les dialogues de la maturité où

la présence désigne une des relations possibles entre les sensibles et les intelligibles. Mais il s'agit ici de la présence du mal et il n'y a pas de forme intelligible du Mal.

2) L'ignorance et le savoir : on pense immédiatement à Éros qui dans le *Banquet* est “ à mi-chemin entre le savoir et l'ignorance ”. En se reportant au texte, on sera frappé de la ressemblance des deux passages sur le philosophe, sans que l'on puisse dire nettement lequel des deux est antérieur. L'exemple de la philosophie est bien plus qu'une simple analogie de la situation du ni bon ni mauvais car “ Socrate articule très étroitement entre elles la condition du philosophe et celle du ni bon ni mauvais ”³⁵. D'ailleurs la thématique de l'ignorance avait été abordée dès l'entretien avec Lysis.

extrait 9 : traduction 218e3-219d1

La cause finale de l'amitié : le *prôton philon*. Retour à l'exemple de la médecine

1) La cause efficiente ne suffit pas à rendre compte de l'aspiration à une chose. Socrate distingue en 218d (pour le dire avec les termes que le latin consacra pour la pensée d'Aristote) la cause efficiente (*διὰ*) et la cause finale (*ἐνεκα*) et revient en 219a-b à l'exemple de la maladie : “ Le corps qui n'est ni bon ni mauvais est ami de la médecine à cause de la maladie, c'est-à-dire à cause d'un mal, alors que la médecine est un bien. C'est en vue de la santé que la médecine remporte l'amitié, et la santé est un bien (...). Ce qui n'est ni bon ni mauvais est donc ami d'un bien à cause d'un mal et d'un ennemi en vue d'un bien et d'un ami ”.

2) Socrate soulève alors une difficulté mais la néglige : en effet d'après l'étape précédente, l'ami est devenu ami de l'ami et on pourrait donc penser que cela revient à dire que le semblable est ami du semblable, ce qu'on avait récusé.

3) Laissant cette objection sans la résoudre, il préfère s'intéresser à la possibilité de la régression à l'infini dans la recherche de la cause finale pour pouvoir parvenir à un point ultime qui est en fait un point initial, un principe au delà duquel on ne saurait remonter, le premier objet de la *philia*, le *prôton philon*. Il fera comprendre ce principe avec l'exemple du père et de son fils malade : il lui faut distinguer les biens qui ne sont que des moyens de guérir son fils et le véritable bien qui est son fils. On doit bien noter qu'il ne s'agit que d'un exemple comme le montre la phrase de conclusion.

³⁵ Dorion, note 139.

“ Car toutes les choses dont nous affirmons qu’elles nous sont amies en vue d’un ami, nous donnons l’impression d’en parler à l’aide d’un terme inapproprié. Or ce qui est réellement ami a tout l’air d’être ce vers quoi tendent toutes ces prétendues amitiés ” (220a).

extrait 10 : traduction 221c6-222b2

Le désir comme substitut du mal est-il cause de l’amitié? L’“ apparenté ”.

1) Socrate poursuit son raisonnement : si le mal disparaissait, “ le bien ne nous serait plus d’aucune utilité ” (220c) ; “ si l’ennemi disparaissait, nous n’aurions plus d’objet d’amitié, semble-t-il ” (220e). Mais “ les désirs qui ne sont ni bons ni mauvais subsisteront même si les maux sont abolis ” (221b).

2) Socrate qualifie de bavardage “ à la façon d’un interminable poème ” (on rappellera la position ambiguë de Platon à l’égard de la poésie, mais c’est une vaste question) toute l’argumentation qui a précédé, mais en fait il ne substitue que le désir au mal comme **cause** () de l’amitié. Tous les autres éléments sont conservés jusqu’à la fin³⁶.

3) Sur le rapport entre désir et manque, on se souviendra de la célèbre page du *Banquet* sur “ ce qui manque ” (ἐνδεές) en 200e qui a eu son influence dans la psychanalyse. En introduisant l’idée que ce qui nous manque c’est ce qui nous a été enlevé, Socrate remet sur le devant de la scène l’*oikeion*, l’apparenté ou le propre. Si l’*oikeion* correspond à l’idée du bien et au *prôton philon*, l’homme aurait été dépossédé d’un bien dont il a la nostalgie. Comme l’explique L.-A. Dorion³⁷, si on lit ce passage à la lumière des théories des dialogues de la maturité (on pense en particulier au *Phédon* où l’âme a pu contempler les formes intelligibles avant sa chute dans le corps 75d), “ on voit déjà poindre dans le *Lysis* la doctrine selon laquelle le désir du bien est chevillé à l’âme parce qu’elle y a déjà eu accès et en a été dépossédée ”.

4) Socrate ne peut toutefois admettre que n’importe quelle forme de désir ait rapport avec ce qui nous est apparenté et il doit donc introduire une hiérarchie dans l’*oikeion*. Il énumère donc les points de vue selon lesquels il y a apparemment : “ sous le rapport de l’âme (ψυχή) ou d’une disposition de l’âme (τι τῆς ψυχῆς ἦθος) ou des occupations (τρόποι) ou de l’aspect physique (εἶδος) ” (222a). On va donc du plus abstrait et de plus universel, du plus proche du bien, l’âme jusqu’au moins universel, l’apparence physique.

³⁶ Dorion, note 170.

³⁷ Introduction, p. 216-220 et note 171.

“ Socrate reconnaît donc, en un sens, qu’il existe autant de types d’amitiés qu’il y a de modes distincts d’apparement. Certains de ces types d’amitié sont d’ailleurs représentés par le dialogue : l’amitié naissante entre Lysis et Socrate illustre l’amitié la plus élevée, celle qui se fonde sur l’aspiration de l’âme au savoir et au bien ; l’amitié juvénile entre Lysis et Ménexène repose sans doute sur des occupations communes ; enfin, la passion d’Hippothalès pour Lysis se fonde sur l’apparence physique (*eidos*) du garçon ”³⁸.

5) L’amant authentique (*γνήσιος ἔραστής*), le plus fidèle, est représenté par Socrate; comme nous l’avons vu dans le *Banquet*, les rôles sont inversés ; une fois qu’il a séduit le garçon dont il est épris, c’est Socrate qui est aimé et qui est pourchassé ; on se souvient d’Alcibiade à la fin du *Banquet* montrant que Socrate refuse les faveurs que sont prêtes à lui offrir ses nouvelles conquêtes. Enfin le caractère réciproque de la *philia* est réaffirmé à la fin du dialogue : l’amant véritable doit être aimé de son “ petit ami ” (*τὰ παιδικά*). Cette phrase fait passer Hippothalès par toutes les couleurs. Mais il est évident qu’il ne saurait prétendre au titre d’amant véritable.

extrait 11 : traduction 222b3-e7

Conclusion en forme d’aporie.

1) Deux passage de la fin du dialogue semblent le présenter comme aporétique. La conclusion de 222e est donnée comme une récapitulation négative : rien n’est ami “ ni l’amant ni l’aimé, ni les semblables ni les différents, ni les bons ni ceux qui leur sont apparentés, ni aucune des autres catégories que nous avons énumérées ”. Socrate ironise sur le nombre si grand d’hypothèses qu’il ne peut s’en souvenir. Le premier signe d’aporie sera son silence : “ je n’ai plus qu’à me taire ”. Ensuite la mise en scène avec l’arrivée des pédagogues avinés conduit à une impossibilité de poursuivre le dialogue et Socrate éprouve le besoin de souligner son incompetence et celle de ses amis : “ nous croyons être amis et nous n’avons pas été capables de découvrir ce que peut bien être l’ami ”. Mais de fait il affirme que les deux garçons et lui sont amis et s’il y a un échec du moins en apparence sur le plan du discours, du moins dans les faits l’amitié est réalisée.

³⁸ Dorion, note 176. sur l’*eidos* cf; 204e.

2) Plusieurs commentateurs ont montré que l'aporie n'est pas totale; en effet ce n'est pas Socrate qui déclare que lui et ses amis n'ont pas été capables de découvrir ce qu'est l'ami mais " ceux qui s'éloignent ". Mais en réalité le dialogue contient suffisamment d'indices qui permettent au lecteur de reconstituer le modèle socratique de l'amitié comme le commentaire de L.-A. Dorion nous aide à le faire. Le défi lancé au lecteur, comme il le dit, est d'être capable de redécouvrir et d'assembler pour son propre compte les principaux éléments du modèle en se défiant des fausses pistes, alors que les auditeurs du dialogue imaginaire s'éloignent en croyant à l'aporie définitive.

CONCLUSION

On pourra donc conclure que l'élément central de cette reconstruction est bien l'*oikeion* dont Socrate a dit qu'il peut relever d'intérêts très divers, l'âme, les occupations, l'aspect physique. Mais, pour Socrate, on aime quelqu'un pour son âme et " à proportion de l'aspiration de son âme au bien " ³⁹. Or le bien est le seul *oikeion* qui soit commun à tous les hommes et contrairement à la beauté du corps l'aspiration au bien ne passe pas avec le temps. Ainsi l'*oikeion* identifié au bien constitue le troisième élément de la relation qui n'est plus une relation entre deux amis ou deux amants. Ce désir commun est finalement le seul aspect de la réciprocité dans la *philia* que le *Lysis* tiendra pour valable et ce désir " fait de la *philia* un objet éthique privilégié " ⁴⁰ dont l'importance s'accroîtra dans les œuvres éthiques d'Aristote, mais avec un autre signification.

³⁹ Dorion , p. 219.

⁴⁰ J.-F. Pradeau, introduction au *Lysis*, p. XXVII