

DE LA PERCEPTION À LA CONTEMPLATION DU BEAU DANS LE *BANQUET* DE PLATON

Serait-il exagéré de soutenir que le *Banquet* platonicien fait, d'une certaine manière, le pendant, combien attendu, à l'aporie par laquelle s'achève l'*Hippias majeur*? Mon intention est d'établir que le discours de Diotime¹ tient, par rapport au dialogue «socratique», la même place et assume la même fonction que l'allégorie de la caverne, par laquelle s'ouvre le livre VII de la *République*² ou que le mythe cosmique qui clôt le *Politique*³, par exemple. Le problème qui sous-tend la continuité des deux textes est incontestablement celui du passage de la perception du beau à sa contemplation; autrement dit, d'un état d'incapacité de procéder ne serait-ce qu'à sa définition correcte qui suppose, au dire d'Aristote, l'établissement d'une relation noétique entre le genre et les différences qui le distinguent des espèces⁴; mieux, d'une fixation sur le concret sensible, qui empêche de saisir, par généralisation, l'intelligible lequel réunit et unifie, voire transcende, les caractères communs à tous les objets qui en sont comme des applications variées, d'où l'aporie signalée.

En effet, il s'agit, dans l'*Hippias majeur*, comme dans les autres dialogues aporétiques, de rechercher et de saisir une valeur, en l'occurrence celle du beau, en en donnant la définition, ce à quoi l'interlocuteur de Socrate est inapte, imbu qu'il est de son «savoir» qui se révèle, en fait, inexpérience et ignorance⁵. Si Hippias échoue dans ses tentatives répétées, c'est qu'il manque de perspicacité pour envisager l'essentiel. Aussi néglige-t-il ce qui est commun à toutes les belles choses, ne serait-ce que l'*ordre* qui qualifie l'agencement des parties d'une belle structure, et que plus tard Aristote n'omettra pas de mentionner⁶. Après quelques balbutiements habilement rejetés par Socrate grâce à son ironie

1. Cf. *Banquet*, 201 d - 212 c, notamment 209 e - 212 a.

2. Cf. *République*, VII, 514 a - 517 c.

3. Cf. *Politique*, 269 et suiv., P.-M. SCHUHL, Sur le mythe du «Politique», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 36, 1932, pp. 47-53; Cf. E. MOUTSOPOULOS, La conception de la violence chez Platon, *Violence et coexistence humaine*, t. 2, Montréal, Montmorency, 1994, pp. 47-60, notamment pp. 48-50.

4. Cf. ARIST., *Catég.*, 3, 1 b 17; *Top.*, A 6, 128 a 26; Z1, 139 a 29; 144 a 24; *Métaph.*, Z 12, 1037 b 32; 1038 a 9; H6, 1045 b 17; I 4, 1055 a 27; 1057 b 7.

5. Cf. *Hipp. maj.*, 288 d; 293 d. Cf. V. GOLDSCHMIDT, *Les dialogues de Platon. Structure et méthode dialectique*, Paris, P.U.F., 1947, pp. 36-37.

6. Cf. *Métaph.*, M3, 1078 a 36; *Polit.*, H, 1326 a 33; *Poét.*, 7, 1450 b 37.



habituelle⁷, il est convenu qu'il n'est pas question de définir ce qu'est une belle chose, mais bien ce qu'est le beau⁸. Hippias s'avère incapable cette fois d'appliquer ce qu'il avait déjà accepté, c'est-à-dire de distinguer entre un exemple de beauté et le beau en soi. Pour preuve, il avance que le beau c'est, ni plus ni moins, une belle jeune fille⁹.

C'est encore en mobilisant avec perspicacité et sagacité son ironie que Socrate affirme que, s'il y a des choses belles qui diffèrent entre elles, c'est qu'elles présentent tout de même une qualité commune, à savoir la beauté: à côté d'une belle jeune fille on peut aussi bien avoir affaire à une belle jument. Si l'exclusivité de beauté revient à la seule belle jeune fille, qualifier en même temps la belle jument de belle équivaldrait à une contradiction¹⁰. Socrate multiplie les exemples en se référant à une belle lyre et à une belle marmite¹¹. Ces comparaisons rendent, certes, Hippias furieux sans le «mettre à la raison» pour autant. Et Socrate de poursuivre: si une belle marmite ne peut être comparée à une belle jeune fille, il en est de même de celle-ci par rapport à une déesse, belle par définition: la plus belle des jeunes filles paraîtra laide devant la déesse¹². Il en ressort que, ne serait-ce que par négligence, on a glissé de l'idée du beau en soi vers la considération des belles choses concrètes et que, logiquement, ce glissement est inadmissible. Par contre, définir le beau en soi est désormais érigé en obligation incontournable¹³. Dès lors, la nécessité d'une nouvelle définition paraît évidente. Et Hippias, toujours incapable de s'élever au-dessus des apparences, de soutenir que, puisque le beau c'est ce qui s'ajoute aux choses pour les rendre belles, alors le beau c'est l'or qui les fait briller¹⁴. Socrate a beau jeu de rejeter cette définition absurde en invoquant le fait que les belles œuvres d'art ne sont pas impérativement en or.

L'argumentation conduit à la conclusion provisoire que ce n'est point la nature du matériau utilisé pour une œuvre d'art qui la rend belle¹⁵, mais bien l'*à-propos* de son utilisation¹⁶, ce qui conduit à une troisième tentative de définition du beau par Hippias agacé qui décrète que le beau c'est la convenance: définition qui s'avère insoutenable à son tour, puisque, elle aussi, relativise le beau. Il y a donc lieu de procéder à une définition qui fasse du beau

7. Cf. *Hipp. maj.*, 286 c et suiv.

8. *Ibid.*, 287 d-e.

9. Cf. *ibid.*, 287 e: παρθένος καλῆ καλόν.

10. Cf. *ibid.*, 288 b-c.

11. Cf. *ibid.*, 288 c.

12. Cf. *ibid.*, 289 a-b.

13. Cf. *ibid.*, 289 d.

14. Cf. *ibid.*, 289 e.

15. Cf. *ibid.*, 290 d.

16. Cf. Monique TRÉDÉ, *Kairos. L'à-propos et l'occasion*, Paris, Klincksieck, 1992; cf. E. MOUTSOPOULOS, *Kairos. La mise et l'enjeu*, Paris, Vrin, 1991.

une qualité «qui jamais, en aucune façon, pour personne au monde, ne puisse paraître laide»¹⁷. Cette fois la confusion est complète: un nouveau glissement de sens fait que le beau en soi est défini comme le bonheur parfait dans la vie¹⁸, mais qui n'assure absolument pas une belle mort pour autant¹⁹. Comme il est toujours question de définir le beau en tant que qualité qui confère aux choses leur beauté, trois autres définitions sont tentées qui en font, tour à tour, un synonyme de l'utile, de l'avantageux²⁰ et, finalement, de l'utile joint à l'agréable, avec mention spéciale de l'agrément causé par les œuvres d'art qui s'adressent à la vue et à l'ouïe, dont la qualification de sens supérieurs dispensés aux hommes par les dieux pour leur assurer des plaisirs élevés se perpétue jusque dans les *Lois*²¹.

Or Hippias, tout cultivé soit-il, n'est pas de taille à éprouver un véritable plaisir artistique raisonné, mais seulement un agrément superficiel. Socrate a su mener habilement la discussion afin d'aborder, cette fois de front, au-delà de la question du beau naturel, celle du beau artistique qui seul procure des plaisirs purs²². On y décèle une préfiguration de la théorie de l'imitation²³. En définitive, et en assumant que l'avantageux, forme du bien auquel le beau se voit ainsi réduit, en est distinct, le dialogue débouche sur une impasse aporétique²⁴, précisément parce que l'interlocuteur de Socrate n'est pas en mesure de s'élever au-dessus des contingences journalières. D'où l'arbitraire et l'ambigu des images par lui choisies pour servir de notions dans l'élaboration des définitions avortées successives²⁵.

Ce n'est pas le cas du discours de Diotime dans le *Banquet*²⁶. Dans l'*Hippias majeur*, la discussion ne dépasse pas le niveau de la perception du beau. Or

17. Cf. *Hipp. maj.*, 291 d.

18. Cf. *ibid.*, 291 d-e.

19. Cf. *ibid.*, 293 a-e.

20. Cf. *ibid.*, 295 c - 297 e.

21. Cf. *Lois*, II, 654 a; VII, 816 b et suiv.; cf., *Timée.*, 80 b, la distinction entre personnes sensées et insensées dont les premières éprouvent un vrai plaisir esthétique; les autres, une simple jouissance. Cette distinction en rappelle d'autres, parallèles; cf. *Cratyle*, 386 c-d; *Théétète*, 154 d-e; 155 e; 156 a; 171 d; 172 a. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *La musique dans l'œuvre de Platon*, 2^e éd., Paris, P.U.F., 1989, pp. 43 et suiv.

22. Cf. *Hippias maj.*, 303 c-e; cf. *Philèbe*, 45 a et suiv.; 51 a et suiv.; cf. *Phédon*, 60 b-c; *Rép.*, IX, 584 b-c; *Phèdre*, 258 e.

23. Cf. *Hipp. maj.*, 300 c et suiv.; cf. *Rép.*, X, 598 b. Cf. P.-M. SCHUHL, *Platon et l'art de son temps (arts plastiques)*, Paris, Alcan, 1933, chap. «Beauté pure et imitation»; E. CASSIRER, *Eidos und Eidolon. Das Problem des Schönen in der Kunst in Platons Dialogen, Vorträge der Bibl. Warburg* (Leipzig-Berlin), 1, 1922-1923, Leipzig, 1924, pp. 1-27; H. KOLLER, *Die Mimesis in der Antike. Nachahmung, Darstellung, Ausdruck*, Bern, Francke, 1954.

24. Cf. *Hipp. maj.*, 303 d - 304 b.

25. Cf. V. GOLDSCHMIDT, *op.cit.*, pp. 37-39.

26. Cf. *Banquet*, 207 a - 209 e.

il en est de même des discours de ceux des convives qui prennent la parole avant Socrate sur la nature et la justification d'Éros. Seul peut-être celui d'Aristophane fait preuve d'imagination fertile dans ce domaine²⁷. Les autres débordent d'éloges oratoires, tout au plus poétiques, tel celui d'Agathon²⁸. L'intervention de l'enseignement de Diotime fournira à Platon le moyen dialectique à proprement parler d'atteindre le niveau de la contemplation du beau, tout en partant, lui aussi, de données sensibles concrètes. Éros et beau seraient des notions incompatibles, n'était-ce le but d'Éros: «l'enfantement dans le beau»²⁹ par la possession de ce qui lui manque, à savoir la beauté³⁰, puisqu'il est un intermédiaire entre d'une part le laid et d'autre part le beau dont il est à l'affût par conséquent³¹. Sous la poésie apparente du mythe de la naissance d'Éros³² se cache la méthode rigoureuse de la dialectique ascendante socratique³³. D'ailleurs, Éros n'est-il pas qualifié de philosophe? N'étant ni ignorant ni sage, mais désireux d'acquérir la sagesse, il part à sa recherche par la voie du beau³⁴ qu'il veut posséder pour être heureux³⁵.

À vrai dire, Diotime substitue sur ce point le bien au beau³⁶ mais ce n'est là qu'un moyen de rendre l'argumentation plus vraisemblable et plus facile à suivre. Au fond, le beau en demeure l'objet principal. Or, dans ce contexte, posséder signifie tenir une partie d'un ensemble; c'est ce que font les poètes qui se spécialisent dans un genre poétique particulier³⁷. Ainsi Éros devient synonyme de désir de possession, voire de possession éternelle³⁸: éternité et

27. Cf. *ibid.*, 189 a - 193 d.

28. Cf. *ibid.*, 194 e - 198 c.

29. Cf. *ibid.*, 206 e: τῆς γεννήσεως καὶ τοῦ τόκου ἐν τῷ καλῷ.

30. Cf. *ibid.*, 201 e - 202 a.

31. Cf. *ibid.*, 202 b-c.

32. Cf. *ibid.*, 203 a-e.

33. Cf. aussi *Rép.*, VII, 515 e - 517 a.

34. Cf. *Banquet*, 204 b: Ἔρως δ' ἐστὶν ἔρως περὶ τὸ καλόν, ὥστε ἀναγκαῖον Ἔρωτα φιλόσοφον εἶναι, φιλόσοφον δὲ ὄντα, μεταξύ σοφοῦ καὶ ἀμαθοῦς.

35. Cf. *ibid.*, 204 a.

36. Cf. *ibid.*, 205 c; cf. *Timée*, 87 c: πᾶν... τὸ ἀγαθὸν καλόν; cf. *Gorgias*, 474 c. Sur la *kalokagathia*, cf. E. MOUTSOPOULOS, L'idée de *kalokagathia* et sa fonction éthique et esthétique en Occident, *Les enjeux actuels de l'éthique*, Institut International de Philosophie, Entretiens de Kyoto, (1994), Tokyo, Centre Internat. d'Étude Comparée de la Philosophie et de l'Esthétique, 1995, pp. 21-34.

37. Cf. *Banquet*, 206 a.

38. Cf. *ibid.*, 207 a. On est encore loin de la conception pessimiste de Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, IV, § 60 (trad. fr. par A. Burdeau, nouv. éd., Paris, P.U.F., 1966, pour qui la honte éprouvée lors de l'acte de procréation ne serait qu'un sentiment exprimant la déception d'être tombé dans un piège tendu par la nature. Et pourtant, le philosophe de Dantzig peut, à plusieurs égards, être taxé de platonisme. Cf. *ibid.*, III, §§ 30-36, pp. 219-249. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *La dialectique de la volonté et le système de Schopenhauer*, Athènes, 1958, pp. 25-27 (cf. IDEM, *Questionnements philosophiques*, t. 3: *Rétrospectives et restructurations*, Athènes, Éd. de l'Université, 1978, pp. 331-332).

immortalité³⁶ sont accordées aux humains par la succession des générations³⁹. «Enfanter dans le Beau, c'est réaliser l'union du Beau et du Bien»⁴⁰ et constitue, de plus, «une notion définitionnelle. Elle n'est plus ambiguë, puisqu'elle détruit l'ambiguïté de la ... notion [d]es belles choses... Mais les subdivisions suivantes à propos des espèces de l'amour devront encore la préciser»⁴¹. En dépit de ces spécifications, le cheminement des initiés demeure invariable. Il reste que «la nature mortelle cherche, selon ses moyens, à se perpétuer et à être immortelle; ... le seul moyen dont elle dispose..., c'est de produire de l'existence, en tant que perpétuellement à la place de l'être ancien elle en laisse un nouveau»⁴². Et Diotime d'ajouter que, par ce biais, les humains acquièrent l'immortalité à l'instar de ceux qui accomplissent des actions mémorables⁴³ et sont, à cet effet, prêts à tous les sacrifices⁴⁴.

Or il est possible d'enfanter sur le plan psychique comme on enfante sur le plan biologique. Les créateurs: poètes, artisans, inventeurs, hommes d'état, optent tous pour la première manière d'enfanter, sans se désintéresser de l'autre pour autant. Tous recherchent les beaux corps plutôt que les corps laids, et s'il leur arrive de rencontrer dans un beau corps une âme belle, ils s'éprennent des deux⁴⁵. Par cette affirmation Platon revient à la problématique de l'*Hippias majeur* où, pour sa première définition du beau, le sophiste recourait à l'image de la belle jeune fille⁴⁶. De fait, le premier degré de l'initiation à l'amour du beau se situe au niveau des beaux corps, voire au niveau d'un seul beau corps⁴⁷. L'expérience montre que tous les beaux corps participent de la même beauté; si bien que, l'ayant compris, on tombe amoureux de tous les beaux corps⁴⁸. Mais une fois qu'on a découvert la beauté des âmes, il importe peu de s'attacher à la beauté physique qui désormais paraît peu de chose comparée à cette beauté supérieure que l'on retrouve quasiment chez tous les êtres humains privilégiés⁵⁰.

Puis, subitement, on découvre le beau en soi, comme à la faveur d'un éclair⁵¹;

39. Cf. V. GOLDSCHMIDT, *op. cit.*, pp. 226-227.

40. Cf. *ibid.*, p. 229.

41. Cf. *ibid.*

42. Cf. *Banquet*, 207 d; cf. *ibid.*, 208 b.

43. Cf. *ibid.*, 208 c: *καὶ κλέος ἐς τὸν αἰὶ χρόνον ἀθάνατον καταθέσθαι*. L. ROBIN, *ad loc.*, pp. 64-65, n. 4, suppose que cet hexamètre est peut-être de Platon lui-même.

44. Cf. *Banquet*, 208 c-d.

45. Cf. *ibid.*, 209 b: *ἀσπάζεταιται τὸ ξυναμφοτέρων*.

46. Cf. *supra*, et la n. 9.

47. Cf. *Banquet*, 210 a-b.

48. Cf. *ibid.*, 210 b.

49. Cf. *ibid.*, 210 c: *σμιχρόν*.

50. Cf. *ibid.*, 210 d.

51. Cf. *ibid.*, e: *ἐξαίφνης*. Cette expression fera fortune. Cf. E. MOUTSOPOULOS. La fonction catalytique de l'*ἐξαίφνης* chez Denys, *Diotima*, 23, 1995, pp. 9-16; ARIST., *Phys.*, Δ 13, 222 b 15; *Météor.*, B 8, 368 a 6; Δ 12, 390 a 22; *Hist. des an.*, Z 5, 563 a 10; *Éth. à Nicom.*, Γ 4, 1111 b 29; 11, 1117 a 22; *Éth. à Eud.*, B 8, 1224 a 3.

un beau admirable⁵² à la découverte duquel on avait tant misé et pour laquelle on avait tant peiné jusqu'alors. Ce beau n'est ni en devenir ni en instance de corruption, pour la bonne raison qu'étant le beau en soi il est éternel, inaltérable et unique de surcroît⁵³. Tous les autres beaux possibles participent de lui. Leurs altérations ne l'affectent jamais, puisqu'il demeure imperturbable et toujours égal à lui-même. Pourrait-on prétendre qu'une telle conception du beau en soi n'est pas, entre autres évidemment, à l'origine des conceptions néoplatoniciennes du beau⁵⁴ et même de l'Un? En tout état de cause, la découverte du beau en soi ne cesse d'être le but de toute action inspirée par Érôs⁵⁵. Si pour Kant le beau est «une finalité sans fin»⁵⁶, il n'en résulte aucunement que la finalité de son approche n'en comporte pas une, celle de sa fruition par pure contemplation; autrement dit, un plaisir intimement éprouvé. On évoquera la théorie finaliste développée dans le *Timée*⁵⁷ à propos des plaisirs auditifs, et qui implique l'existence, dans l'organisme humain, d'encastremements viscéraux récepteurs de formes appropriées accueillies comme procurant du plaisir et rejetées dans le cas où elles sont discordantes et procurent de la peine. Sont acceptables les formes sensibles qui sont homologues aux formes intelligibles, elles-mêmes dérivant du beau en soi. Cette homologie permet justement de transcender le sensible pour atteindre l'intelligible.

À propos d'Érôs, Diotime prétend, de plus, qu'à travers la beauté des corps, puis celle des âmes, l'amoureux remonte jusqu'à l'idée même du beau: «Quand..., en partant des réalités de ce monde⁵⁸, on s'est, grâce à une droite conception de l'amour des jeunes...⁵⁹, élevé vers la beauté... et qu'on commence à l'apercevoir, on peut dire qu'on touche presque au terme. Car c'est là justement le droit chemin pour accéder aux choses de l'amour, ou pour y être conduit par un autre, de partir des beautés de ce monde et, avec cette beauté-là comme but, de s'élever continuellement⁶⁰, en usant, dirais-je, d'échelons,

52. Cf. *Banquet*, 210 e.: θαυμαστόν.

53. Cf. *ibid.*, 211 a-b.

54. Cf. PLOTIN, *Enn.*, II, 9, 16, 39-41. Cf. PROCLUS, *El. théol.*, § 26, p. 30, 12-21 Dodds. Cf. E. MOUTSOPOULOS, Sur la participation musicale chez Plotin, *Philosophia*, 1, 1971, IDEM, *La philosophie de la musique dans le système de Proclus*, Athènes, Académie d'Athènes, 2004, pp. 129-164 et 220-237. Cf. *infra*, et la n. 63.

55. Cf. *Banquet*, 211 b.

56. Cf. KANT, *Critique du jugement*, II, § 67 (trad. fr. par J. Gibelin, 3^e éd., Paris, Vrin, 1951, pp. 184-187; cf. E. MOUTSOPOULOS, *Forme et subjectivité dans l'esthétique kantienne*, Aix-en-Provence, Ophrys, 1964 (Publ. des Annales de la Fac. des Lettres, d'Aix, nouv. série, n° 41), pp. 122 et suiv.; 2^e éd., Paris, I.I.P.-Vrin, 1997, *ibid.*

57. Cf. *Timée*, 67 b; 80 a-b. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *La musique dans l'œuvre de Platon*, pp. 24-45.

58. Cf. *Phédon*, 74 a-c; 75 a-e; 76 e et suiv.; cf. *Phèdre*, 250 a.

59. Cf. *Phédon*, 67, d-e; 69 d.

60. Cf. *Banquet*, 211 c: ἀεὶ ἐπανιέναι ὡς περ ἐπαναβαθμοῖς χρώμενον. Le sens de la phrase suggère une traduction quelque peu différente: «sans cesse par remontées successives».



passant d'un seul beau corps à deux, et de deux à tous, puis des beaux corps aux belles occupations, ensuite des belles occupations aux belles sciences, jusqu'à ce que, partant des sciences, on arrivera pour finir à cette science que j'ai dite, science qui n'a pas d'autre objet que, en elle-même, la beauté dont je parle, et jusqu'à ce qu'on connaisse à la fin ce qui est beau par soi seul»⁶¹. Si Diotime fait de la contemplation du beau en soi une science à laquelle conduit la science de l'amour, il s'ensuit qu'elle entend que sa vision équivaut à une connaissance intime de sa nature, qui permet de profiter de ses bienfaits pour une vie contemplative, mais encore pour une vie pratique correcte, et que, finalement, on est en mesure de fournir au moins une définition satisfaisante de ce qu'est le beau.

Or il n'en est rien, et tout porte à croire que, pour Diotime, tel l'Un néoplatonicien, le beau est complètement transcendant⁶². En effet, on peut constater que, dans ce contexte, il ne peut être connu que par ses énergies, ses effets. Sa contemplation est, certes, loin d'être exclue, mais, en tant que mode de connaissance, elle dépasse la raison par laquelle seule il est concevable qu'une définition, tant désirée, en soit donnée. C'est donc que, pour Platon, une seule voie existe en vue de sa connaissance, et c'est la *via negativa* avant la lettre⁶³. On pourrait soutenir que des bribes relatives à cette voie sont fournies par l'argumentation de l'*Hippias majeur*, mais elles-mêmes sont insuffisantes, car l'idée maîtresse qui parcourt l'ensemble de cette argumentation est justement celle de rendre inévitable l'existence du beau en soi. La contemplation de celui-ci en est donc une approche, voire une expérience troublante, mais n'entraîne absolument pas sa possession, partant une connaissance quelconque de sa nature réelle. Au demeurant, si une seule de ses qualités ne fait pas de doute, c'est bien celle de sa réalité, qualité commune à toutes les idées platoniciennes⁶⁴.

La tentative de Platon de dépasser l'aporie par laquelle s'achève l'*Hippias majeur* en revenant sur la thématique du beau dans le *Banquet* se solde en conséquence par un échec. Le lecteur demeure sur sa faim, et ni le discours d'Alcibiade, élogieux au possible pour Socrate⁶⁵, ni l'entrée, déroutante, de belles flûtistes ne sauraient le consoler. La contemplation du beau n'en est

61. Cf. *ibid.*, 211 b-c (trad. L. Robin). Ici les degrés de l'ascension distingués sont donc un nombre de quatre.

62. Cf. PLATON, *Rép.*, VI, 509 b: ἐπέκεινα τῆς οὐσίας. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *Épékeina*. L'idée de la transcendance dans la philosophie de Proclus, *Diotima*, 34, 2006.

63. Cf. *supra* et la n. 54.

64. Cf. E. MOUTSOPOULOS, Platon, idéatiste ou réaliste? *New Images of Plato. Dialogues on the Idea of the Good*, Sankt Augustin, Akademie Verlag, 2002, pp. 318-330.

65. Cf. *Banquet*, 215 a - 223 a.

en définitive qu'une intuition poussée. «L'initiation parfaite, après... <la> progression, est précédée comme d'une rupture. Le dernier degré, l'amour du Beau, encore que les étapes antérieures l'aient préparé, semble tout à fait à part. N'y accède pas nécessairement celui qui aurait terminé l'initiation précédente»⁶⁶, et pour cause: il s'agit d'envisager une transcendance, et c'est à ceci exactement que répond le terme *ἐξαιφνης* en l'occurrence⁶⁷. Tout se passe comme dans le mythe de la caverne, où le prisonnier libéré contemple soudainement le soleil de la justice⁶⁸. Platon ne précise pas si l'initié d'Érôs est, lui aussi, douloureusement ébloui par l'objet de sa contemplation.

L'amour du beau se différencie du tout au tout de l'amour des belles choses dont la beauté est toute relative d'une conscience à l'autre et qui, de surcroît, se situe dans des espaces et des temps divers, alors que le beau en soi transcende toutes ces contingences. Il n'empêche qu'à l'instar du sophiste qui, désespérément attaché au sensible, ne peut s'élever au-dessus des apparences pour articuler une définition du beau, l'initié peut, de son côté, désespérer de faire mieux. Son initiation suffit-elle à pallier à cette défection? Est-ce la nature du beau qui en est la cause? Au dire du Socrate du *Phèdre*⁶⁹, les idées furent jadis contemplées par l'attelage de l'âme humaine lors de sa course à travers un lieu supracéleste, si bien que sans s'estomper pour autant, leur transcendance se transforme également en immanence. C'est ce que Socrate montre très adroitement dans le *Ménon*⁷⁰. Même en demeurant dans l'impossibilité de fournir une définition du beau, par sa contemplation grâce à Érôs, l'initié revisite, ne serait-ce qu'en partie, le bien supracéleste pour en découvrir à nouveau la splendeur indéfinissable. Le beau admet-il finalement une définition? Celle, célèbre entre toutes, de Hegel, aux termes de laquelle le beau serait «la manifestation sensible de l'Idée» en est-elle vraiment une en bonne et due forme?

E. MOUTSOPOULOS
(Athènes)

66. Cf. V. GOLDSCHMIDT, *op. cit.*, p. 233.

67. Cf. *supra*, et la n. 51.

68. Cf. *Rép.*, VII, 516 a. On rencontre mainte illustration de ce procédé en musique.

69. Cf. *Phèdre*, 247 c.

70. Cf. *Ménon*, 88 b-d. Cf. E. MOUTSOPOULOS, Intimité ou refoulement? Sur quelques aspects ontologiques, épistémologiques et axiologiques de la théorie platonicienne de la réminiscence, *Diotima*, 23, 1995, pp. 148-151.