

Les

P A P I E R S

DU COLLÈGE INTERNATIONAL DE PHILOSOPHIE

N° 27



Guy SAMAMA

Des pérégrinations de l'âme

**Ouvreurs d'horizons :
l'onirisme tellurique et la volonté
Le Phèdre**

Les Papiers du Collège international de philosophie

Papiers n° 27

Janvier 1996

OUVREURS D' HORIZONS : L'ONIRISME TELLURIQUE ET LA VOLONTÉ.

Pourquoi une rencontre posthume entre un rêveur de mots qui cherche à posséder le monde dans ses substances grâce à l'essentielle mobilité de la pensée et une collectivité d'aventuriers traceurs d'espaces de liberté parmi des pierres d'éboulis ou dans la géomorphologie irréaliste de paysages inviolés ?

La rencontre s'effectue sur l'énorme corps de la terre dans une physiologie du cosmos qui produit un déverrouillage d'horizons.

Cette synthèse palliative entre GASTON BACHELARD et TERRE HUMAINE ne saurait compenser en tout cas ce mélange inanalysable de regrets, de négation inconsciente du vouloir, de ruses avec soi-même, de malentendus, de possibles dont la conjonction ne s'est pas effectuée, de désirs toujours vivaces, que l'on appelle habituellement un rendez-vous manqué : déduction et distinction de gens d'esprit qui savent que la distinction et l'élégance sont de ne pas les manifester en leur donnant l'occasion de paraître, eût peut-être pensé Proust en attribuant ce trait à la duchesse de Guermantes.

Qu'y a-t-il de commun, en effet, entre Bachelard et Terre Humaine ?

La réponse immédiate qui vient à l'esprit est la suivante : Bachelard est un singulier défricheur et goûteur de terres humaines, depuis les profondeurs des racines jusqu'aux frémissements aériens de végétations foisonnantes, qu'elles soient réelles ou oniriques. C'est sur cet humus que se déploie l'imagination matérielle, qui libère les antinomies des éléments et leur puissance d'expression. Elle établit la fusion incandescente de l'onirisme et de la volonté humaine.

"La racine est l'arbre mystérieux, elle est l'arbre souterrain, l'arbre renversé. Pour elle, la terre la plus sombre- comme l'étang sans l'étang- est aussi un miroir, un étrange miroir opaque qui double toute réalité aérienne par une image sous terre..."(*La terre et les rêveries du repos*, p. 291-292).

Cette fusion de la matière, de l'onirisme et de la volonté est aussi celle qui préside à l'organisation non scolairement rationnelle de Terre Humaine.

Mais cette réponse, parce qu'elle est immédiate, est trop facile. Il faut y regarder de plus près.

La collection Terre Humaine fut fondée en 1954 par Jean Malaurie qui la dirige depuis cette date, et à laquelle il confie s'être identifié "comme son ombre". Collection ? Voire : une collectivité plutôt, celle des francs-tireurs de l'imaginaire tellurique. "En réalité, Terre Humaine... est une volonté collective, une pensée engagée et multiple."(*Le Livre I*, p. 23). Elle est animée, sans être polémique, par une volonté de combat contre les autoritarismes affirmés et les dogmatismes naissants des années 1960 : le structuralisme, le marxisme althusserien, les dérives du positivisme encyclopédique, le scientisme qui représente "une perversion de la recherche en sciences sociales, l'expression de récents complexes, et que l'on retrouve jusque dans l'impasse qu'a été le nouveau roman". (*Le Livre I*, p. 15).

L'un des aspects de cette lutte a consisté, en ouvrant des espaces de liberté, à donner la parole à des minorités ethniques, linguistiques, culturelles, à tous ceux dont le témoignage n'est pas fonction d'une recherche de gratification par une reconnaissance officielle, quelle qu'elle soit. C'est ainsi que se sont retrouvés rassemblés "autochtone, paysan,

ouvrier, marin, instituteur, prêtre, prisonnier, déporté, sur le même plan que les plus grands écrivains."(*Le Livre I*, p. 13), tous prisonniers de barrières de solitude dont les sort la mémoire collective.

Ce témoignage est fondé avant tout sur une expérience des limites de l'expérience humaine, qui n'est ni théorisable dans une idéologie abstraite ni racontable dans une fiction littéraire, et est vécue comme dans un laboratoire de recherches où sont confrontées "deux cultures vivantes en interface."(*Le Livre I*, p. 22).

C'est moins la découverte de paysages nouveaux que celle d'un nouveau moi, provoquée par les variations d'un voyage intérieur, ethnographie de leur propre histoire, qui relie, par delà leur diversité, les explorateurs de Terre Humaine.

Le regard s'est fait moins discursif et plus silencieux, plus intérieur. "Pour voir plus loin, il faut regarder d'infiniment près. En intériorisant le lieu, et jusqu'à sa plus petite dimension, le regard s'ouvre à une dimension universelle", écrivait Jean Malaurie.

En cela il suivait inconsciemment une méthode que Bachelard, s'il la refusait comme concept opératoire autonome de règles, ne désavouait pas complètement comme principe de construction d'objet, destiné, comme les intuitions, à être détruit.

L'on peut lire, en effet, dans *Le monde comme caprice et miniature*: "Un regard **pénétrant** n'est point seulement un regard bien adapté aux dimensions géométriques extérieures. Il descend dans une intimité objective et dessine par son effort **une forme a priori de l'intensité**."

Cette expérience d'intensité conférée par le regard se retrouve dans cette exploration des profondeurs du psychisme, des "mentalités cachées, des tabous, des secrets" qu'apportent les quelque soixante-dix livres de Terre Humaine.

Destinée à accueillir tous les **cosmodrames**, Terre Humaine ne pouvait que s'ouvrir aux **cosmochants** de Gaston Bachelard: ceux-ci traduisent et chantent les drames de l'univers.

Des contacts personnels avaient été noués entre Jean Malaurie et Gaston Bachelard, mais ils ne furent pas suivis de réalisation. "Bachelard avait un moment envisagé d'écrire un livre pour la collection, dès sa création. Nous en avons parlé avec assez de détails, mais il devait disparaître trop tôt."(*Le Livre I*, p. 18). Après cette disparition, s'était ébauché un projet, certes sympathique et animé par un souci de compréhension, mais dirigé par des postulats totalement étrangers au mode de pensée de Gaston Bachelard. Ce projet a fait obstacle -mais non obstacle épistémologique- à son entrée dans la famille de ceux qui ont dynamisé le psychisme humain en le sortant du "ghetto des structures muséologiques et classificatoires."(*Le Livre I*, p. 22). Cela confirme, s'il en était besoin, le caractère atypique et inclassable du rêveur de mots qui n'avait pas vocation à être un guide, surtout spirituel, de "l'ouvrier enrichi de toutes les valeurs dynamiques du rêve" (*La terre et les rêveries de la volonté*, p. 92-93) et les exigences propres d'une pensée qui, lorsqu'elle est trop rapidement avide d'images, est confrontée au danger de ne rencontrer, dans un cogito facile, que celles qui plaisent immédiatement. On ne peut, en réalité, ignorer la difficulté et la valeur instauratrice en même temps qu'institutrice des véritables images, qui mettent le psychisme en état de tension: ce sont elles qui font remonter en amont de soi-même, en amont de l'amont, pour aller jusqu'aux sources de l'être.

Pourtant une brève rencontre entre Gaston Bachelard et Terre Humaine, dont on pouvait penser qu'elle en annonçait de plus durables, s'était opérée grâce aux affinités de deux bourguignons sensibles à la simplicité des vertus humaines et à la douceur des mystères que recèle l'âme de quelques êtres anachroniques: Gaston Roupnel traçait sur des chemins de la campagne française ce que Gaston Bachelard dessinait sur les chemins empruntés par les images des éléments matériels. A la dimension verticale de l'imagination qui encourage la volonté, chez l'un, répond, chez l'autre, la dimension horizontale de la promenade dont la curiosité active réanime "les lieux désaffectés et les vieilleries inutiles, tout ce qui porte la teinte grise des dénuements et des abandons, tout ce qui semble l'indolence d'un passé et d'un souvenir". Encore faudrait-il nuancer cette symétrie suggérée entre l'horizontal et le vertical: en décrivant des espaces, Roupnel contemplait les accumulations et entassements laissés en dépôts sacrés par le temps. Derrière l'économie rurale qu'offrait en 1932 l'*Histoire de la campagne française* se cache une économie **morale** "enfouie dans notre âme par les épreuves et les privations".

Les meilleurs documents pour étudier l'homme ne sont pas les documents exceptionnels : ce sont ceux que l'on recueille à force de patience et de misère. Cet enseignement est partagé par celui qui réveille notre appartenance au monde des images et celui qui nous rappelle notre mâle familiarité avec la vie intime de lieux qui indiquent la seule réalité de la durée et de l'histoire. Les songes, pour Bachelard, pourraient bien avoir le même âge que celui de "ce vieux sol français, où tant de dépouilles et de souvenirs humains reposent avec éternité, cette terre antique, fouillée et dépecée, chargée de ses âges innombrables", qui a autant de destinées qu'elle a de passé, et porte autant de forces vives qu'elle a de morts en elle.

Dans la *Poétique de l'espace*, Bachelard, méditant sur l'adjectif "ancestral" appliqué à la forêt, suggère que c'est "un transcendant psychologique à bon marché", une image pour livres d'enfants. Et, cherchant à expliquer "pourquoi il n'y a pas, dans le règne de l'imagination, de jeunes forêts", il confie que Rounnel lui a appris "la dialectique des étendues champêtres et des étendues boisées".

Une double vocation de lutte contre ce qui est académique et intellectuel réunit spontanément, si l'on peut dire, Terre Humaine et Gaston Bachelard dans une même **verticalité de l'humain**.

Académique et intellectuel : ce sont les deux marques desséchées d'une intelligence disciplinaire, au double sens du mot, et immobile, le contraire d'une intelligence au travail, c'est-à-dire de celle qui est "en perpétuel dépassement d'elle-même aussi bien pour accompagner la science dans sa croissance que pour suivre le frêle essor des songes", selon les mots de François Dagognet dans *Gaston Bachelard*. Elle découvre, sous le réel inerte, les forces vivantes de la profondeur et de la matière.

" Dans le règne du langage plus qu'ailleurs, les valeurs intellectuelles, les valeurs objectives, les valeurs enseignées sont rapidement opprimantes. La **poésie primitive** qui doit créer son langage, qui doit toujours être contemporaine de la création d'un langage, peut être gênée par le langage déjà appris... On doit se débarrasser des livres et des maîtres pour retrouver la **primitivité poétique**." (*Lautréamont*, p. 68).

L'ethnologie de Terre Humaine est bien une ethnologie primitive, dessinée par ceux dont le langage n'est pas appris. Elle est, à sa manière, une révolte silencieuse contre les pouvoirs de tous les maîtres qui croient détenir le monopole du savoir en imposant des valeurs enseignées. C'est en cela que, libératrice, la "littérature" de Terre Humaine, comme la science moderne de son temps selon Bachelard, est authentiquement matérialiste : elle est marquée d'un matérialisme de la matière, miroir énergétique par lequel nous prenons conscience de notre patience et de notre puissance de transformation, qui s'oppose au matérialisme sans matière, dialectique, des savants disciples de Marx.

Terre Humaine et Gaston Bachelard pénètrent tous deux dans une zone mystérieuse, la zone psychologique mitoyenne entre expérience et imagination.

Un livre comme *Praga magica* de Ripellino, par exemple, est un prisme où viennent se croiser les tentations de l'imagination suspendue, comme les statues baroques au bord d'un toit, au-dessus du vide et les ruelles du quartier juif dont les habitations s'apparentent aux maisons de poupée des Alchimistes et qui retentissent du murmure des chattes dans la nuit.

Des architectures chancelantes, en équilibre instable, titubant, occupent un espace qui est lui-même évanouissant, évanescant et qu'il faut sans cesse ressusciter par un effort de volonté.

Le principe de l'imaginaire et celui du réel s'échangent leurs rôles à l'ombre d'Hasek, de Rilke, d'Apollinaire, du golem de Rabbi Löw, de sorte que le lecteur ne sait plus, de ce qui est rêvé ou vécu, lequel est le premier : quand on enlève l'imaginaire, on ne mesure pas à quel point on coupe les ailes au réel. L'imaginaire fournit des représentations magiques qui renforcent l'enracinement de l'expérience dans son onirisme primitif, humainement instructeur.

Pour Bachelard comme pour les aventuriers solitaires de Terre Humaine, le monde, avant d'être cultivé, a beaucoup rêvé. La parole, avant d'être pensée, était mythe. " Les mythes sortaient de terre, ouvraient la terre pour qu'avec l'œil de ses lacs elle regarde le ciel. Un

destin de hauteur montait des abîmes. Les mythes trouvaient ainsi tout de suite des voix d'homme, la voix de l'homme rêvant le monde de ses rêves. L'homme exprimait la terre, le ciel, les eaux. L'homme était la parole de ce macro-anthropos qu'est le corps monstrueux de la terre...". (*La poésie de la rêverie*, p. 161).

Les auteurs de solitude de Terre Humaine sont à la hauteur de cette solitude dynamisante mi-rêvée mi-vécue des dormeurs éveillés, explorateurs des racines du psychisme dans le monde et de celles du monde dans le psychisme : la manière de penser le monde et la substance matérielle de celui-ci visitée par cette pensée sont inséparables. Entre elles se trouve le corps, enveloppe vivante qui permet de "remplir chaque cavité de l'environnement d'un protoplasme approprié" (*Vivre à corps perdu*) et d'éprouver la complicité secrète, que les citadins ne savent plus ressentir, entre les rythmes de l'univers et ceux de notre psychisme en quête d'autonomie. Notre vie sociale, fragile protection contre nos peurs, est factice parce qu'elle est trop souvent débranchée des prises d'entropie hors desquelles toute vie naturelle s'arrête.

Robert F. Murphy nous offre une leçon de courage toute bachelardienne lorsqu'il puise dans la dissolution lente d'un corps propre paralysé l'énergie de la volonté nécessaire pour le faire accéder aux dimensions matérielles d'un corps cosmique. La promotion d'être qu'il en reçoit l'empêche de connaître sa mort quotidienne.

Cette mort, à travers la Diaspora et l'oubli d'une culture, le shtetl, qui est en réalité une histoire de l'acculturation, est combattue d'une autre manière par de petites communautés juives d'Europe orientale coupées de leurs racines et pour qui Dieu, la Torah et Israël forment une unité complexe et palpitante. *Olam* est le récit de cette mémoire et de cette continuité entre l'avenir de la promesse du Messie et la nostalgie d'un passé de foi, entre le groupe et l'individu. Ce mot "Olam" indique que le monde tourne davantage autour des hommes, de leurs pensées et de leurs émotions, qu'autour des lieux et des choses. Il signifie à la fois monde, éternité, infini, et foule. " Le monde, l'éternité et le peuple ne font qu'un." La critique de l'idée de monde que fait Bachelard est un refus de sa transcendance globalisante et déshumanisante qui néglige les forces de tension spirituelle auxquelles il faut revenir pour trouver l'être. L'on se prend à rêver qu'il eût aimé ce mot, *Olam*, à la fois pour sa sonorité et pour cette augmentation d'être qui résulte de l'élan spirituel qu'il contient.

L'espérance du shtetl est le Shabbath, moment d'éternité et de ferveur autour duquel gravite la semaine juive. Pendant six jours, l'esprit est solitaire. La pensée de l'arrivée du septième, le seul qui porte un nom, les autres étant des nombres, éveille dans le cœur une impatience passionnée. *La flamme du Shabbath* est la description par Josef Erlich, ouvrier polonais d'une bourgade voisine d'Auschwitz, des préparatifs, des rituels et des psaumes de ce jour sacré par lequel un pont se construit entre la Maison et son Roi, Israël et la Loi. Il n'est pas indifférent que la lumière du sacré soit apportée par une bougie, à la fois arbre de vie et douce chaleur qui remplit l'espace en le rendant palpable. La flamme de cette bougie, par ses danses fines et allongées et ses variations d'intensité, n'est autre que le souffle d'une existence qui est la nôtre et nous échappe. " La vie n'était donc rien, puisque dans une simple flamme elle vient s'anéantir", écrivait Gaston Bachelard dans ce livre vécu, mis en ordre par sa fille Suzanne : *Fragments d'une poésie du feu*.

Quel est le vrai sujet du verbe s'éteindre ? Est-ce la vie qui prête sa métaphore à la flamme, ou bien est-ce cette dernière qui prête à la vie ses pouvoirs d'enfance et d'inversion ? Quelle que soit la réponse, s'il en existe, la vie est comme la flamme : un objet-sujet vacillant qu'aucun sujet ne peut saisir.

On l'aura compris : les livres de Terre Humaine, considérés individuellement comme des rêveries de la volonté, synthèses d'image et de force, sont des exemples de ce que Bachelard, s'il n'y a pas trouvé "sa" place, en occupe souterrainement toutes les cases, anime tous les pores, et confère un brevet de pureté cohérente à leurs ombres et lumières, souffles et parfums.

Une même vertu d'engagement originaire unit la puissance fixatrice de Terre Humaine et la phénoménologie poétique de Gaston Bachelard.

Ces livres représentent chacun autant de flammes, signaux chaleureux dans la nuit noire, scintillements d'une même chandelle qui s'est éteinte un 16 octobre 1962 dans la combustion silencieuse et verticale d'une ultime métamorphose par laquelle une vacillation d'image — extinction d'étoile ? — a sombré dans l'apaisement du repos.

LE PHÈDRE¹

L'âme individuelle est un résidu de l'Ame du Monde, qui, comme tout vivant, est composée d'un corps et d'une âme, et à laquelle il faut attribuer les mouvements cosmiques, au premier chef desquels ceux des corps célestes.

Il convient d'avoir présente à l'esprit la double fonction de l'Ame du Monde, telle qu'elle est rapportée par le Timée, pour comprendre le récit des pérégrinations des âmes individuelles dans le Phèdre.

La première fonction est cosmologique : elle doit rendre compte de tous les mouvements qui font tourner l'univers sphérique sur lui-même.

La deuxième fonction est gnoséologique (de connaissance) : elle explique que le monde se connaisse lui-même, de l'intérieur, et dirige son action.

L'âme, qu'elle soit cosmique ou individuelle, comporte tous les traits de n'importe quelle autre réalité, sauf qu'elle n'est pas une réalité comme les autres : elle est entre le sensible et l'intelligible (un "go between"), elle assure les passages de l'un à l'autre. Tel est, croyons-nous, l'un des présupposés philosophiques fondamentaux présents dans les développements du Phèdre sur l'âme.

Réduire l'écart qui sépare le sensible de l'intelligible est la tâche à la fois de la connaissance et du mouvement ; c'est celle du Phèdre telle qu'elle apparaît dans la double modalité, redoublée dans chaque cas, de l'amour et du discours.

C'est à réduire cet écart que le Phèdre tout entier s'emploie, se déploie, comme le rouleau de papyrus que Phèdre tient sous le manteau et sur lequel est écrit le discours de Lysias, et se déploie, en proposant une méthode, la dialectique, une promotion, celle de la rhétorique technicienne ou routinière en rhétorique philosophique, et une disposition, celle de l'âme où l'Éros philosophe inspire.

Je dois quelques mots d'explication sur le sous-titre, parce qu'il n'est pas de Platon. Pourquoi "le sens de la Beauté"?

Habituellement, lorsque l'on est mis en présence de la beauté, l'on ne se pose pas la question de son sens. L'on est simplement ébloui, captivé, à la fois emporté et paralysé par elle.

Or le Phèdre nous oblige à remettre en doute l'évidence de la beauté, en nous faisant faire des expériences de liaison et de déliaison ; par exemple, les experts en objets aimés sont dépourvus de connaissance vraie, et ne peuvent donc porter aucun jugement sur le beau parce qu'ils n'ont pas de savoir d'eux-mêmes. Nous avons là une expérience de déliaison entre amour, discours, beauté et connaissance. Cette déliaison renvoie plus profondément à une discordance entre un discours de la force et un discours "musical" du sens. Une expérience de liaison serait, au contraire, fournie par la folie, par le mythe et par la dialectique (ce n'est d'ailleurs pas un hasard si les "ou" sont des "et", par exemple dans la hiérarchie des rangs d'âme humaine de l'eschatologie, en 248d sq.). Les déliaisons relèvent du jeu plutôt que les liaisons. D'une manière générale, lorsqu'objet et auditoire sont humains, c'est un jeu. Lorsqu'ils sont d'essence supérieure, c'est du sérieux.

¹(intervention du 14/11/1995 à l'Université libre de Boulogne- Billancourt).

La question du sens de la beauté ne se pose pas non plus si la beauté est seulement visible. Au contraire, comme manifestation de l'intelligible, elle nous conduit au delà, ailleurs, plus loin (250 d- 251a). La séduction s'inverse alors en une conduction.

La beauté, qui est celle de l'Idée, ne cherche pas d'abord à être vue. Elle exige d'être comprise, c'est-à-dire interprétée. Elle est une agogie. Cette agogie est essentiellement anagogie, c'est-à-dire dialectique ascensionnelle et chemin des hauteurs. Elle fait faire un voyage. Ce voyage n'est ni un détour ni du temps perdu. Comme toute médiation, il est une épreuve initiatique et une épure dans la mesure où il "stylise" les étapes et décontamine les accès à une région supérieure. La beauté est signe d'une double mobilité de l'âme, active circulation dans les circuits du sens. Comme l'amour, s'il est véritable, fait passer de l'aimé à l'aimable et de l'admiré à l'admirable, la beauté fait progresser de ce qui est beau à ce qui vaut ("axion", ce qui est digne.) et de ce qui vaut au fondement de toute valeur et de tout mérite : le souvenir de la contemplation de l'intelligible, souvenir qui fait la beauté intérieure du sage.

A l'intention de ceux qui croient à l'existence de phénomènes mystérieux et imprévisibles, l'on pourrait dire que le Phèdre est une sorte d'O.P.N.I.- objet parlant (ou philosophique) non identifié-, qui plonge dans un état second de possession ou d'enthousiasme comme sous l'empire d'une drogue ("pharmakon").

En effet, l'on a du mal à discerner quel est son propos tant est magnétisante, envoûtante et foisonnante cette libre promenade hors les murs dans la campagne d'Athènes, où l'on sent la présence des corps, des filets d'eau, la chaleur et la soif, l'ombre et le repos, la protection des divinités des arbres et des sources, le crissement des cigales (259c-d), le souffle du vent dans les feuillages.

L'on sent aussi l'accord, profond et léger à la fois, qui fait entrer en résonance les discours et les lieux dans lesquels ils se produisent, les lieux et les dieux, les dieux et les hommes, les rives de l'Ilissos et la région supra-céleste. L'on en retire l'impression que Platon s'amuse à faire tourner toutes les facettes de l'objet qu'il se choisit afin de faire comprendre que la notion même d'objet est trop massive, trop réaliste pour ce qu'il désire évoquer : choses légères, aériennes, sacrées.

- "Quel sujet traitez-vous au juste, M. Platon ?" aurait envie de demander le professeur à l'un de ses élèves. "Est-ce l'amour ou la rhétorique, ou quoi encore ?". L'amour des discours et les discours de l'amour, l'amour qui répond ou ne répond pas à l'amour, le discours qui répond ou ne répond pas (l'écrit) au discours, sont comme des miroirs que Platon ferait pivoter, et dont l'image réfléchie laisserait apercevoir encore d'autres objets possibles, d'autres profils d'objets, des ombres de ces profils et de ces objets, à l'infini. Il existe une vieille légende chinoise qui raconte qu'à l'origine le monde des miroirs et le monde des hommes n'étaient pas séparés. Une nuit, le peuple miroir envahit la Terre et le chaos s'ensuivit. Jusqu'à ce que le Souverain jaune renvoie le peuple miroir de l'autre côté et, depuis, le force à imiter les actes et les apparences des hommes. Toutes proportions gardées, et de la Chine à la Grèce, c'est un peu un séisme ophtalmique que raconte le Phèdre — l'amour s'introduit et s'épanche par les yeux- mais qui oblige à inverser une partie de la légende chinoise : il force le peuple des hommes à imiter les actes et les apparences de la cohorte des dieux.

- "Amour ou discours, amour des discours ou discours sur l'amour, allons, M. Platon, il vous faut choisir !", eût poursuivi le maître scolairement déterminé et un brin irrité. L'élève Platon lui eût répondu : " mais, Monsieur, c'est la même chose. Il n'y a pas à choisir."

C'est dans cette réponse énigmatique en apparence que réside l'une des révélations du dialogue. Pour qu'elle soit pleinement comprise, il faut que nous ayons auparavant procédé à une inversion des perspectives habituelles sur l'amour : Éros est une transcendance liée à la folie, dans tous les domaines et quel que soit l'objet. La foule en

fait un désir, ce qui le limite à un domaine d'objets et l'enferme dans une dépendance psychologique. Elle manifeste ainsi qu'elle confond deux plans. Cette confusion l'empêche de comprendre le délire amoureux et finalement toute la trame du Phèdre, qui est une discussion sur la légitimité ou l'illégitimité de certaines conduites amoureuses ou oratoires à travers lesquelles se dégagent des principes éthiques qui soient capables de nous élever jusqu'à la transmutation du discours rhétorique en discours philosophique qui implique la connaissance de l'âme. L'on pressent déjà, bien que nous ne sachions encore à quoi l'attribuer, l'existence d'une certaine correspondance biunivoque entre deux formes respectives d'amour et de discours (amour terrestre et rhétorique, amour véritable et dialectique) : les bonnes conduites dans un domaine le sont aussi dans l'autre, parce qu'il y a plus d'"amitié" entre elles qu'entre amis déclarés.

Mais, une fois que l'on aura proposé que la question centrale est : "qu'est-ce qu'une vie amoureuse qui soit bonne ?" et que l'on aura répondu : "c'est celle qui est guidée par la philosophie", l'on n'aura pas progressé. C'est pourquoi il convient de rappeler ce que raconte le Phèdre et surtout de quoi il est question, objet comme enjeu, derrière ses discours. Je devrais commencer par m'encapuchonner, comme Socrate dans son premier discours pour avoir médité d'un dieu, Éros, de crainte qu'en parlant du Phèdre je parle contre lui.

Je sais qu'il n'est pas de lecture innocente, parce que n'importe laquelle engage, sinon une "interprétation" à proprement parler, du moins un système, plus ou moins organisé, de convictions fortes. Mais il est des lectures fautives. J'essaierai de me préserver de cette espèce.

Le Phèdre raconte et met en scène une rencontre sur les bords de l'Ilissos entre un original ("topos"), Socrate, et un jeune excité, Phèdre. Celui-ci est un groupie d'un célèbre maître de rhétorique et logographe (sorte d'assistant judiciaire, personne qui écrit des discours, en défense ou en accusation, destinés à être produits par une autre personne devant les tribunaux), Lysias. Au moment de la rencontre, Phèdre sort justement de chez Lysias. Il est tout émoustillé par le discours paradoxal qu'il y a entendu sur l'amour, et cherche à faire partager son état par Socrate, dont c'est la maladie d'écouter des discours.

Deux thèmes distincts émergent et se croisent, dont on comprendra plus tard qu'ils ne sont pas des thèmes et qu'ils ne sont pas si distincts : l'amour et le discours.

Lysias soutient, via Phèdre, son porte-parole, qu'il vaut mieux accorder ses faveurs à celui qui n'aime pas plutôt qu'à celui qui aime. Suit une énumération comparative et cumulative, c'est-à-dire sans ordre véritable, des caractères par lesquels la différence entre l'homme qui aime et celui qui n'aime pas tourne à l'avantage du dernier. A l'avantage, puisqu'il s'agit d'un commerce où sont confrontés et opposés dans une même balance des intérêts, tant du point de vue de l'amoureux que de l'aimé. Mais, pour entrer dans le contenu de l'argumentation de Lysias, il faut aller jusqu'au premier discours de Socrate, clone de celui de Lysias (237b-241e). En effet, c'est lui qui révèle les défauts de la structure du discours de Lysias, en accentuant les désavantages sociaux d'Éros, en même temps qu'il le met en ordre. Il fait ainsi apparaître qu'il ne "fonctionne" pas, et qu'il faudra donc repartir sur des bases nouvelles. L'amoureux est nuisible, jaloux, égoïste. Il n'est pas maître de lui-même, par conséquent les projets qu'il forme sont irrationnels. Il induit son ami en erreur en faisant l'éloge, à cause d'un jugement corrompu, de ce qui est sans valeur. Une fois son désir éteint, il se repent de ses bienfaits. Il ne considère, en effet, que le plaisir dont la beauté du corps est le principe sans chercher à connaître la nature de l'aimé. Il détourne son ami de la philosophie, de crainte que l'instruction qu'elle apporte ne le fasse apparaître, lui, comme un ignorant, et que l'aimé par son intelligence prenne le dessus. En bref, cet amour de l'amoureux pour un jeune homme est comme la tendresse du loup pour l'agneau. Il n'y a pas de différence entre lui et les hamburgers : "je t'aime pourvu que tu fasses un bon hamburger", dit Gros Minet à Titi dans le dessin animé.

Ici intervient une rupture, préparée par un changement de ton de Socrate, qui passe, dans le blâme, du dithyrambe (littéralement, propos emphatique en l'honneur de Dionysos) à

l'épos (littéralement, plutôt que la parole même, le sens de ce qui est prononcé), et par la manifestation d'un signal démonique qui l'avertit que toute la construction qui précède constituait une offense à un dieu, Éros : au lieu de le considérer du point de vue des inconvénients qu'il apporte en société, il faut comprendre qu'Éros a un rôle philosophique. Une palinodie expiatoire est alors nécessaire si Socrate veut être purifié de la souillure des propos tenus.

Ce que les hommes n'ont pas compris, c'est que la folie n'est pas nécessairement un mal, et que le délire d'amour est un don divin. Il existe quatre formes de délire (hors l'amour) : le délire prophétique, celui qui s'inspire de l'argument étymologique (la proximité sémantique du mot "mania", folie, et du mot "mantikè", divination : le devin l'emporte sur l'augure comme le contact par intuition avec la vérité l'emporte sur sa connaissance fondée sur l'interprétation de signes), le délire expiatoire des rites qui détournent la colère divine, le délire poétique, inspiré par les Muses. Tous ces délires apportent des bienfaits parce qu'ils nous viennent des dieux. Les "deinoi", ces esprits forts qui s'attachent aux explications matérialistes, peuvent d'autant moins le saisir que, sûrs de leur savoir, ils ne se connaissent pas eux-mêmes.

Condamner l'Amour parce qu'il est fou, comme le fait Lysias, c'est ne pas comprendre qu'il fait sortir de la rationalité commune, et que la transcendance qui le porte n'a rien de commun avec la banalité du désir.

Aussi, pour faire l'éloge d'Amour, faut-il avoir connaissance de son principe.

Ce principe, c'est l'âme, aussi bien des hommes que des dieux. La connaissance de l'âme et de ses mouvements (il n'est pas convenable de la "psychologiser" et de faire des mouvements des motivations) est bien ce qui permet d'acquérir un pouvoir sur autrui, pouvoir de séduction qui s'exerce tant dans l'amour que dans le discours. L'unification des deux thèmes du dialogue s'opère dans l'analyse de l'âme, qui en est peut-être l'objet majeur en même temps que le présupposé nécessaire à la compréhension de toutes les transformations et inflexions des discours précédents. Griswold souligne que le Phèdre nous conduit à voir de quelles manières la connaissance de soi est liée non seulement à l'objet de nos désirs, mais à nos discours sur nous-mêmes. La progression du dialogue montre que nos discours sur nous-mêmes doivent être étendus aux discours sur nos discours sur nous-mêmes. C'est cette analyse de l'âme qui permet de saisir à la fois la vraie nature de la relation amoureuse, qui est une relation de connaissance puisque l'aimé joue le rôle d'intermédiaire dans ce qui conduit à la vision des Idées, et la nature de la relation aux dieux, puisque même la divinité des dieux est la conséquence de la contemplation des Formes intelligibles. Rappelons que les dieux chez les Grecs, bien qu'ils soient plus puissants que les hommes, ne sont pas tout-puissants.

Mais comment connaître l'âme ? Le raisonnement seul révèle ici ses limites, parce que le discours rigoureux et argumenté est un discours d'exclusion. Il faut se laisser emporter vers le lieu supracéleste sur les ailes du mythe, discours qui s'adresse à tout le monde, y compris les enfants, et parle de tout objet. A ces hauteurs, être jaloux, au sens grec de rétention d'information, est un poids qui tire vers le bas et une fausse note. La démonstration de l'immortalité de l'âme se compose de deux arguments, mais c'est le récit mythique de sa nature comme attelage ailé (le cocher- l'intellect — conduit les deux chevaux d "epithumia"- faculté de nutrition et de reproduction- et de "thumos"- faculté qui permet de se protéger contre les agressions, qu'elles viennent de l'intérieur ou de l'extérieur) et de ses voyages qui a le plus souvent été retenu, généralement pour de mauvaises raisons : pour la force de l'image, alors que l'on atteint une région où l'on prend congé des phénomènes et spectacles terrestres, et où les images, du moins comme telles, n'ont plus aucun pouvoir autre que de persuasion, c'est-à-dire justement le pouvoir inférieur. Pour comprendre les rapports qu'entretiennent "Nous", "thumos" et "epithumia", l'on peut se référer à la République (livre IV 439b-440a). Socrate rapporte à Glaucon cette anecdote : un jour qu'il remontait du Pirée vers la ville, un homme, Léontios, aperçut des cadavres étendus, près du bourreau. Aussitôt il éprouve l'envie à la fois de les regarder et de se détourner, fâché contre lui-même. S'il parvient ainsi à se blâmer, c'est parce qu'existe en lui une fonction médiatrice et modératrice, le "thumos", qui s'allie au "Nous" pour lutter contre "epithumia". (cf. notre comportement à l'occasion d'accidents

de voiture). Le thumos apparaît comme un bon principe irrationnel qui peut être commandé par le Nous.

La nécessité que ce récit soit mythique relève moins des contingences de réception de l'auditeur que de l'essence de l'objet. Non seulement le "muthos" parle des réalités transcendantes, mais, comme l'a fait remarquer Walter Hirsch dans "Plato's weg zum Muthos", il est toujours lié aux pérégrinations de l'âme, il n'y a pas de muthos sur le sensible ni sur l'intelligible.

La question qui est posée par ce récit de l'attelage est par conséquent la suivante : comment l'homme peut-il donner la prééminence à l'élément rationnel, qui est immortel à la différence des deux autres, de son âme ? La réponse est : en contemplant l'univers, être vivant indestructible. Puisque le concept de volonté n'existe pas chez Platon, comme l'a rappelé Luc Brisson, et que si l'on connaît le bien on agit selon le bien, cet acte de contemplation signifie que la part immortelle gouverne les parts mortelles. En contemplant l'univers, l'homme se comporte donc comme l'univers, c'est-à-dire se rend immortel.

Les deux arguments sont l'origine du mouvement et le principe. Tout ce qui se meut est mû soit par une force extérieure, comme le moulin par le vent, soit par une force intérieure. S'il y a du mouvement, il y a une source du mouvement. Ce qui se meut par soi-même ne cesse jamais d'être en mouvement, et ce qui ne cesse d'être en mouvement est immortel : telle est l'âme automotrice. De même, tout ce qui existe provient d'un principe, et celui-ci ne provient de rien. Il ne naît pas, donc ne meurt pas : l'âme est à la fois immortelle et inengendrée.

Une fois démontrée l'immortalité de l'âme, il faut dire sa nature. Les hommes ne peuvent que décrire de quoi elle a l'air, elle qui a la légèreté immatérielle de l'air. L'attelage ailé qui unit, pour le meilleur (ce qui est en haut) comme pour le pire (ce qui est en bas) un cocher (l'intellect) et deux chevaux, est ce qu'il y a de plus approchant. L'attelage est homogène dans le cas des dieux, hétérogène ou mélangé chez les hommes ; l'un des chevaux est bon, attaché à l'opinion vraie, et se laisse aiguillonner par l'encouragement de la parole ; l'autre est mauvais, et tire sans retenue vers le bas où se trouvent les plaisirs qui éloignent de la nourriture divine. Dans l'univers, tout ce qui est âme a charge de ce qui est inanimé. Mais il est des âmes qui ont perdu leurs ailes : elles roulent dans l'espace jusqu'à ce qu'elles s'attachent à un corps. C'est donc l'incarnation qui les détourne de leur vraie nature, puisqu'elle résulte, non à proprement parler d'une faute, mais d'une faiblesse qui les empêche de s'assimiler au dieu auquel elles font cortège. Elles se nourrissent naturellement de ce qui est beau, bon et sage (246e : le divin, c'est ce qui est beau, sage et bon.).

C'est ce qu'expose la procession céleste, cette promenade que font les âmes, divines et humaines, autour du ciel, que l'on peut se représenter comme une espèce de sphère en mouvement (la sphère est la plus parfaite des figures, en ce qu'elle les comprend toutes et qu'elle est en tout point identique à elle-même). Elles sont en quête de la nourriture qui leur convient. Elles doivent arriver assez haut, jusqu'au sommet du ciel, puisque les réalités auxquelles elles aspirent se trouvent au delà du ciel : ce sont les Idées. Mais les âmes humaines peinent à approcher du banquet, parce que leur attelage est tiré à hue et à dia par deux chevaux dissemblables. Trois groupes se distinguent : celles qui ont pu contempler suffisamment (c'est-à-dire d'une manière satisfaisante et assez longtemps) l'intelligible échappent à l'incarnation et restent dans le ciel pendant mille ans ; d'autres n'en ont eu qu'une vision partielle ; les autres enfin, pleines de "phtonos" (jalousie), se bousculent, se piétinent et ne parviennent pas à contempler la réalité. Elles s'éloignent et n'ont droit qu'à la nourriture de l'opinion. La jalousie n'existe pas chez les dieux qui n'ont pas besoin de chercher à garder pour eux un bien, quel qu'il soit (la jalousie n'est pas une notion psychologique, et ne concerne pas, comme chez nous, des personnes). Elle n'existe pas plus chez l'amoureux qui se donne pour tâche de développer chez l'aimé des qualités qui l'apparentent au dieu dont il est proche. Sa présence ou son absence constitue même un schibboleth, un critère qui permet de reconnaître et de séparer le bon amoureux du mauvais.

Que voient les âmes de l'autre côté du ciel, du moins celles qui ont pu arriver jusqu'en haut sans avoir été bousculées et piétinées ? Aucun poète ne pourra célébrer dignement la beauté du lieu supracéleste : car il faut avoir le courage de dire la vérité, surtout quand on parle sur la vérité (247c-d). C'est le spectacle de la réalité vraie, ce qui est en étant par essence ("ousia ontôs ousa"- 247d ; les traducteurs traduisent "ontôs" soit par "réellement" soit par "pleinement"). Ce sont les essences intelligibles, celles qui échappent aux sens, et sont sans couleur, sans forme, impalpables. Dans leur signification technique, ces étranges entités immatérielles, qui sont les objets premiers des définitions, et dont les choses sensibles qui partagent le même nom sont des images imparfaites et changeantes, des copies, sont appelées Formes ou Idées. Parler sur la vérité pouvait donc vouloir dire : parler sur les Idées, sur ce qui n'est saisissable que par l'esprit. Elles sont les objets de la science ("épistémè"), alors que les choses sensibles sont objet de l'opinion ("doxa").

L'activité propre (en tous les sens) de l'âme, c'est donc bien la contemplation des Idées ; elle rend aux ailes leur liberté, puisque c'est le contact avec la matière et avec la terre qui la leur fait perdre. Dans la description de l'amour, c'est aussi par les ailes que l'expérience commence et se remplume. A l'instar de la douleur des dents qui percent chez le jeune enfant, la douleur d'amour est celle que ressent l'âme lorsqu'elle est en ébullition et fait ses ailes.

L'eschatologie (doctrine de la destination des âmes) est double comme l'est l'incarnation : elle concerne la première existence et l'après- première mort. Le décret d'Adrastée dresse la hiérarchie des types d'hommes et d'occupations en fonction de leur proximité à l'intelligible pour la première incarnation ; leur comportement par rapport au juste et à l'injuste et au choix que les âmes ont fait de leur vie détermine la seconde incarnation. Le philosophe échappe au jugement qui frappe les autres âmes dans la seconde eschatologie, mais est soumis au décret d'Adrastée.

Ce récit des révolutions des âmes et des vies a une double fonction dans l'économie du dialogue : morale et cognitive. Plus exactement, il a pour fonction de lier la valeur morale à la force cognitive. En effet, c'est une perte d'intelligence qui entraîne l'incarnation, qui apporte ensuite la déchéance morale. La chute de la connaissance provient d'une chute dans la naissance provenant elle-même d'une faute commise par l'âme dans son existence immatérielle d'esprit. Seules sont incarnées les âmes qui n'ont pas eu accès à la vision des Idées, ou bien ont pu les apercevoir brièvement mais les ont oubliées. Pour celles-là, est établie une hiérarchie en dignité de neuf types d'hommes, hiérarchie fondée sur la qualité et la durée de leur contemplation antérieure de l'intelligible. Vient en tête le philosophe, ce "musicien" qui aspire au savoir et au beau à la fois puisque voir la vérité, c'est en aimer la beauté et se rendre capable en amoureux de discours inspirés ; le sophiste, le démagogue, le tyran sont classés dans les derniers rangs. Ce n'est pas parce qu'elle est juste que l'âme du philosophe occupe le premier rang. C'est parce qu'elle a philosophé qu'elle a évité l'injustice. Après cette première incarnation, les âmes, au bout de mille ans, recommencent une nouvelle destinée au choix de laquelle elles prennent part. Certaines, celles qui se sont plongées dans le plaisir, choisissent ainsi de se réincarner dans un corps de bête. Le choix d'une destinée future après la mort, qui est également présent à la fin du livre X de la République dans le mythe d'Er le Pamphylien, démontre que le sort est lié au mérite et celui-ci subordonné à la puissance de la faculté de vision, qu'il n'existe pas de destin aveugle, et qu'il n'y a pas à se plaindre des dieux puisque l'homme fait partie de leur cortège et qu'il lui appartient de suivre une existence selon la vision du bien plutôt que selon celle du mal.

La double exception au jugement qui suit la première vie terrestre doit être sérieusement considérée : ce sont les loyaux amis du savoir ou ceux qui ont aimé les jeunes garçons d'un amour philosophique (249a). Ils ne peuvent être jugés parce qu'ils répètent toujours le même choix : celui de la vision d'en haut. Ce sont les mêmes hommes qui sont en vérité philosophes et amoureux parce qu'ils ont le regard tourné vers les réalités "météorologiques". Aspirer à aimer et aspirer à philosopher sont portés et traversés par un même mouvement d'élévation et de transcendance. Le bon amoureux ne l'est que parce qu'il est philosophe, et le bon philosophe ne l'est que parce qu'il est amoureux puisque

c'est Éros en lui qui philosophe. Il faut dire non que le philosophe est amoureux, mais que l'amour est philosophe. Il fait sortir de la condition du grand nombre, et la folie des hommes, qui est une maladie, rend les hommes aveugles à la folie divine, qui est un don et est plus dispensatrice de sagesse que leur prétendue rationalité de doctes, c'est-à-dire d'esprits matérialistes.

La quatrième espèce du délire est ainsi expliquée puisqu'elle procède directement de la vision, même si ses effets en sont différés, et du choix de la vie selon cette vue : elle est un enthousiasme- possession par le divin qui fait qu'elle ne se possède plus — de l'âme qui refait ses ailes au souvenir de la réalité qu'elle a contemplée avant sa rencontre avec un corps, c'est-à-dire les Formes ou Idées, plus spécialement celle de la Beauté. Mais un petit nombre d'âmes seulement sont capables de se souvenir. La vue de la beauté, qui, parmi toutes les valeurs, a le privilège d'une évidence (la justice, la sagesse ne se donnent pas à voir) produit une impression divine. L'amoureux vénère son ami comme un dieu, nage dans la joie en sa présence, se tourmente en son absence, est prêt à tous les sacrifices pour le contempler et le suivre. En effet, chaque homme honore et imite dans sa vie le dieu dont il suivait le cortège et sous la tutelle de qui il s'est placé. Ainsi les suivants de Zeus recherchent-ils une âme tournée vers la sagesse et le commandement, ceux d'Arès une âme échauffée par les bagarres. Un même flot d'amour emporte l'amoureux et l'aimé hors d'eux-mêmes au point qu'ils ne comprennent pas ce qui leur arrive. C'est comme si l'un (l'aimé) avait reçu d'un autre une ophtalmie qui le contamine, et dont la source est dans l'image réfléchie d'un tiers (l'Idée), oubliant que dans son amant c'est lui-même qu'il voit en un miroir. Le contre-amour est une image réfléchie de l'amour. Ce qu'aime le bien-aimé, c'est l'image de lui-même que lui renvoie son amant. Il arrive à celui-ci (l'amant), au contraire, d'apercevoir, même confusément, dans l'aimé l'Idée.

Ces objets qui pivotent autour d'eux-mêmes selon plusieurs axes à la fois, et qui laissent percevoir des perspectives d'inversion, de confusion ou de chevauchement, sont nombreux dans le Phèdre, mais il faut reconnaître qu'ils sont particulièrement adaptés au discours, dont jouaient les sophistes (par exemple, les Antilogies de Protagoras : d'une même expérience, il existe deux discours contradictoires qui s'affrontent), et à l'amour, dont la mobilité produit les énergies les plus surprenantes ou les plus contradictoires.

Trois sortes d'amour et trois sorts d'amoureux découlent de la tripartition des fonctions de l'âme : l'amour philosophique, dépourvu de sexualité ; l'amour qui assure l'intégration sociale ; l'amour sexué. En effet, le cheval du désir peut s'allier au cocher : cette chute dans la sensualité ruine l'amitié et prive l'âme de ses ailes. Ce peut être le cheval paisible qui se joint au cocher pour opposer une résistance à celui qui est gonflé de désirs : c'est alors le second type d'amour. Un jeune homme trouve sa place sociale par l'amour d'un homme plus âgé. Au terme de leur vie, les âmes de ces amoureux ne sont pas ailées, mais sont récompensées de leur délire en échappant à la survie souterraine des Enfers (256d-e). L'amitié n'est pas ruinée, elle est seulement moins pure (le "philos" chez Homère est l'ami mais aussi le possessif, comme l'a remarqué Benveniste. "Erôn" devrait avoir de la "philia" pour "erômenos", et "philèma", le baiser, est signe de réception qui selon son lieu marque les strates sociales). Le premier type est celui de l'amour idéal, qui n'est autre que l'amour philosophique, c'est-à-dire amour des Idées. Le cocher maintient la tête des deux chevaux au dessus du sensible, la sagesse est préférée à tout, et les amoureux se voient offrir à leur mort le bonheur divin, celui de pouvoir séjourner près des dieux. Dans les deux derniers cas, l'amour est divin et issu d'un délire. Ce qui les sépare, c'est la philosophie, qui est une pratique de l'amour selon l'Idée.

Phèdre admire la beauté formelle de cette palinodie (rétractation d'un premier discours, contre-discours), et craint que Lysias ne soit capable d'égaliser ce discours, lui qui s'est vu traiter publiquement de logographe (personne qui écrit un discours). Socrate lui répond que l'exemple des hommes politiques enseigne qu'il n'y a pas de honte à écrire des discours, puisqu'en tête de leurs textes de loi ils mentionnent leurs noms. La honte, elle est de parler et d'écrire honteusement.

Qu'est-ce qui fait qu'un discours, privé ou public, est bon ou mauvais ? La comparaison avec les plaisirs corporels, qui naissent de la cessation d'une souffrance et sont serviles, esclaves du besoin, fait apparaître le plaisir procuré par les discours comme pur et

inséparable du fait de vivre. Les cigales obligent Socrate et Phèdre à poursuivre leur entretien, elles qui ont reçu le privilège de chanter sans éprouver le besoin de boire ni de manger, et d'aller faire rapport aux Muses sur les hommes qui les honorent ici-bas. Elles montrent l'exemple de ce que doit être un philosophe : comme elles, musicien, comme elles, capable de se détacher des pulsions et besoins corporels. C'est aussi par amour du chant que les cigales, du temps qu'elles étaient hommes, avant la naissance des Muses, sont mortes. Or le philosophe est qualifié de musicien (notamment Phédon, 61a), c'est-à-dire à la fois de personne pratiquant la musique et de personne cultivée. Comme les cigales étaient messagères des Muses, les philosophes sont messagers du divin, et rappellent les hommes à leurs tâches spirituelles.

Ce qui est maintenant au centre de l'entretien, c'est le discours. Il faut savoir en tout sujet de quoi l'on parle. La connaissance de l'âme était indispensable à la compréhension de l'amour vrai. La connaissance de la dialectique est, à son tour, indispensable à la compréhension du discours philosophique, qui vise le vrai et ne se contente pas, comme celui des rhéteurs, de la vraisemblance. Le discours de Lysias était doublement fautif : d'une part, l'amour, matière à controverse, n'a pas été préalablement défini ; d'autre part, le discours était dépourvu d'ordre. Pour qu'un discours soit bon, au contraire, il doit être composé à la manière d'un être vivant : ses parties constitutives sont solidaires les unes des autres, et elles sont soumises à une même finalité interne. Le discours des rhéteurs est rhapsodique, c'est-à-dire qu'il accumule les arguments comme l'on met bout à bout des morceaux de tissu rapiécé, et ne vise qu'à emporter l'adhésion de l'auditeur par la persuasion et la séduction des passions. Les rhéteurs sont des techniciens de l'art du discours, qui n'en connaissent que les préliminaires. Ils peuvent être brillants et sont capables d'émouvoir. Parce qu'ils sont brillants, ils sont dangereux pour l'exercice libre du jugement qui détermine l'espace de la démocratie : s'ils peuvent faire prendre un âne pour un cheval, ils peuvent faire prendre le mal pour le bien, ce qui est autrement sérieux. Mais, pour parler avec compétence, il faut avoir appris les deux règles de la dialectique : la définition et la division. Définir, c'est chercher l'essence de chaque notion, rassembler la multiplicité des propriétés dans l'unité de l'Idée. Ainsi l'amour est-il un ébranlement et une élévation de l'âme en tant qu'elle a contemplé l'Idée du beau, réveillée en elle par le spectacle de la beauté ici-bas.

Diviser, c'est redescendre de l'unité ou du genre de l'Idée en distinguant en elle des espèces, rangées à gauche pour les mauvaises, à droite pour les bonnes, qui sont subdivisées à leur tour jusqu'à ce que l'on retrouve la diversité sensible d'où l'on était parti. Socrate se déclare amoureux de la dialectique, c'est-à-dire de l'art du discours, alors que Phèdre est sous le charme de la rhétorique, c'est-à-dire de la technique des discours. Mais la rhétorique a besoin de la dialectique pour exister, comme la vraisemblance a besoin de la vérité. En effet, le rhéteur doit avoir une connaissance de l'âme de ses auditeurs puisqu'il veut y produire la persuasion. A chaque type d'âme convient un type d'argument. Cette connaissance des correspondances n'en est pas pour autant une connaissance de la vérité de l'âme et du discours. Pas plus qu'un pharmacien n'est médecin, le rhéteur, qui s'occupe des mélanges et des posologies du discours, n'est dialecticien, c'est-à-dire ne s'occupe de l'essence de l'intelligible. Pour être capable de parler vraiment, donc en vue (dans tous les sens) du vrai, il faut avoir, comme Périclès, étudié la philosophie, qui est une météorologie, étude des phénomènes célestes. Trois conditions sont nécessaires : le don naturel, le savoir, l'exercice. Ce savoir, relatif aux réalités d'en haut, s'origine dans une connaissance de soi. Approprier chaque discours à chaque auditoire suffit au rhéteur, qui cherche à plaire aux hommes. Mais plaire aux dieux est une autre affaire. C'est le souci du philosophe, car les dieux sont bons et sont les maîtres des hommes, comme la vérité était maîtresse de la vraisemblance.

Comment plaire aux dieux ? En tenant un langage qui ne soit pas indigne d'eux, c'est-à-dire qui permette de leur ressembler, de les imiter, en s'approchant des Idées, non de les flatter. Bien aimer et bien parler, c'est aimer et parler selon l'Idée du Bien.

Or il existe un mythe qui raconte l'histoire de l'invention de la meilleure et de la pire des choses, poison et remède à la fois ("pharmakon") : l'écriture. Contrairement à ce que croyait Theuth, son inventeur, ce n'est pas la mémoire qu'elle aide, c'est la remémoration. Elle permet, non l'instruction, mais la conservation d'un savoir ou d'une information. Avec elle, l'on connaît sans avoir été enseigné, "doctus cum libro". Ou plutôt, l'on croit

savoir, car l'on ne fait que remettre en mémoire un savoir transmis dans un enseignement oral. La remémoration, c'est de la mémoire morte. Elle est aveugle au "telos" comme la "technè" par rapport à l'"épistémè", comme la connaissance de soi scientifique, qui "objective" l'âme et le discours, par rapport à la connaissance de soi humaniste, enveloppée dans et articulée par un mythe.

Ce qu'il y a de terrible ("deinon", terme ambivalent par lequel Socrate qualifie les deux premiers discours) dans l'écriture, c'est qu'elle ressemble tellement à la peinture : elle ne répond pas quand on l'interroge, signifie toujours la même chose, et ne choisit pas ceux auxquels elle s'adresse. Elle a besoin de l'assistance de son père. Par elle-même, elle ne peut ni se défendre ni se soutenir. Elle est au discours ce qu'est la lettre à l'esprit : aucune vérité ne peut s'en échapper. Cette critique n'est pas une condamnation de l'écriture, comme on l'a trop souvent expliqué ; elle est une séparation de deux usages du discours : un usage rhétorique selon la règle et selon la lettre, un usage dialectique selon la vérité de l'objet et selon l'esprit. Elle a également une fonction bien précise dans l'économie du dialogue : dégager la voie à l'énonciation de ce que sont les conditions du discours philosophique. C'est un discours vivant qui, accompagné de savoir, s'écrit directement dans l'âme de celui qui apprend, se défend tout seul, sait parler aussi bien que se taire. Oral, il est moral parce qu'il choisit ses auditeurs. Comme le mauvais amoureux est celui qui recherche le seul plaisir et le bon celui qui est guidé par l'Idée du beau, le mauvais discours est celui qui fait seulement plaisir tout en étant improductif et le bon celui qui enseme dans l'âme des graines de vérité qui feront la graine du philosophe. Ce parallèle est plus qu'un parallèle, puisque nous comprenons maintenant que, si l'on considère la psychagogie ou l'influence qu'une âme peut avoir sur une autre, aimer, enseigner, féconder, philosopher, c'est au fond le même acte. L'amour fait entrer dans la ronde des discours, et le discours véritable est inspiré par l'amour. Amour et discours peuvent enfin s'unir, voire s'unifier, mais ils étaient déjà unis dès le début du dialogue ; seulement nous ne le savions pas.

L'image des jardins d'Adonis, du nom de ce jeune dieu resplendissant de beauté, né de la Myrrhe et amant d'Aphrodite, désigne une triple opposition et prépare l'épilogue sur l'amitié entre les dieux et les hommes, amitié qui était peut-être cachée derrière tous les jeux amoureux des discours précédents.

1) Adonis oppose d'abord deux types de culture : culture de plantes sur les toits dans de petits récipients suspendus entre ciel et terre, et soignés par des femmes, cette horticulture d'Adonis est bien différente de l'agriculture, qui respecte les rythmes des saisons et prépare la terre pour qu'elle puisse être féconde. Céréales contre aromates, Déméter contre Adonis.

2°) Y sont opposés le sérieux d'un art fécond qui fait l'éducation des plantes et est une "païdeia" (éducation) au jeu stérile de fêtes qui durent huit jours, au point culminant de l'été, pour obtenir quelques pousses desséchées et qui est une "païdia" (amusement d'enfant). Fécondité contre stérilité, sérieux contre jeu, éducation contre amusement.

3°) Horticulture et agriculture font appel à deux temporalités différentes : une lente maturation, huit mois de dur labeur pour travailler la terre et la rendre féconde, et ces huit jours de divertissements qui font violence à la nature et ne produisent que des fruits secs. Temps bref contre temps long, nature contre contre-nature.

A travers cette triple opposition, jardins d'hiver de semences stériles contre jardin secret d'une âme ensemençée par des vérités philosophiques, s'approfondit l'enquête sur les discours et la rhétorique.

Le discours véritable est naturel, il s'enseigne donc il est oral, il est guidé par la dialectique, il enseme dans l'âme des vérités et des discours qui en engendreront d'autres, à l'infini. Le discours des rhéteurs est artificiel, il est écrit, il est guidé par des règles et procédés techniques, il séduit les âmes par la vraisemblance et la persuasion, âmes qui n'en seront pas levées (comme on lève de la farine pour le pain ou comme on élève un objet) ni transformées, mais, au contraire, asservies et captives.

Les conditions du discours philosophique sont maintenant précisées. Par son exercice, les hommes se rapprochent des dieux. Les appeler sages serait pourtant excessif. "Amoureux de la sagesse" leur conviendrait mieux.

C'est ainsi que l'on retrouve l'amour dans le discours. La beauté intérieure de l'âme l'emporte sur tout autre bien. C'est sur elle que se fonde l'amitié entre les dieux et les hommes, qui a pour nom : piété. Mais il y aura toujours quelques hommes, ceux dont l'âme a perdu les ailes et n'a pas su demeurer dans le cortège d'un dieu, pour la ridiculiser et la qualifier de folie.

Voilà à peu près de quoi il est question dans ce dialogue entre deux interlocuteurs qui ne se rencontrent jamais vraiment et, dans le même objet, amour ou discours, conçoivent deux réalités dissemblables.

D'une part, dès le début de l'entretien, Socrate est celui qui est "ailleurs", et son ironie ne perçoit que parce qu'il traite de sujets sérieux : l'âme, la connaissance de soi, la philosophie. D'autre part, l'objet sur lequel ils échangent n'est jamais tout à fait identique pour les deux hommes : examinons le discours. Phèdre ne se le représente qu'adressé à un public, alors que Socrate ne lui reconnaît de valeur que dans le face à face. Il en est de même pour l'amour : passion humaine pour l'un (Phèdre), folie divine pour l'autre (Socrate), il n'est qu'un prétexte ou un thème de débat pour le premier, alors que le second y voit le point de départ de tout un voyage initiatique de l'âme au ciel des Idées.

Ces décalages en font apparaître un plus profond : c'est Socrate qui est "décalé" par rapport au monde des hommes. Au milieu des discours qui disent blanc et noir, font passer du blâme à l'éloge, racontent des histoires, il se tient, vieux fou d'une sage fêlure, original ("topos") qui délire le vrai, tramant le destin des âmes et du monde. Comme les cigales, il est de ceux qui savent que les hommes parlent sans avoir la moindre notion de ce dont ils parlent, et qu'ils aiment pour les plaisirs qu'ils attendent en rémunération de leur commerce. Ils ne comprennent généralement pas qu'aimer l'autre, c'est l'aimer pour son âme et la capacité qu'elle a de produire des discours. Mais ce ne sont pas n'importe quels discours puisque ce n'est pas n'importe quel amour : ce sont les seuls discours philosophiques, ceux qui s'ensemencent dans l'âme et qui sont animés dialectiquement par l'aspiration à l'ascension vers les régions d'en haut. Le bon amoureux, en effet, est aussi le bon orateur, car il voit dans le discours un moyen de s'approcher du beau et du vrai. Il sait voir dans l'autre l'occasion qui lui est offerte de reconnaître la vraie beauté, la beauté de l'âme, moteur de l'univers. Reconnaître, puisqu'il l'a déjà connue ; c'est pourquoi le dialogue n'apprend rien à celui qui n'est pas initié.

A qui doit-on accorder ses faveurs, à l'amoureux ou bien à celui qui n'aime pas ? On le comprend maintenant : cette question, qui a donné naissance à toute une série d'entretiens, est en réalité plus profonde qu'elle n'en a l'air.

Si l'on prend un peu de recul par rapport au dialogue, l'on s'aperçoit qu'un double problème est posé : moral par le biais de la question du mérite, logico-philosophique par celui de la connaissance et de la reconnaissance des qualités indissociablement philosophiques et érotiques qui sont présentes chez une personne, ainsi que de sa capacité à les exercer.

Je dois incidemment à Jacques Bouveresse, dans sa leçon inaugurale du 6 octobre 1995 au Collège de France sur la philosophie du langage et de la connaissance, d'avoir cru apercevoir l'une des difficultés posées par le Phèdre : c'est celle du principe de la séparation des mérites, que Bouveresse empruntait d'ailleurs à Pascal.

Une sorte de classification des devoirs que l'on doit à la philosophie pourrait être dressée en fonction du principe qui nous meut : la crainte, la coutume, la justice, la vérité. S'il faut rendre différents devoirs à différents mérites, et non les mêmes, quel est le mérite propre de la philosophie qui nous oblige à un devoir particulier envers elle ? Ou bien encore : quel devoir doit-on à la philosophie qui s'accorde le mieux à son mérite, ce qui suppose celui-ci connu ?

Dans l'une de ses interventions à un colloque de 1990 sur nos Grecs et leurs modernes, Jacques Brunschwig distinguait la philosophie dont il est fait usage (que l'on vit et écrit) de celle dont il est fait mention (que l'on lit et dont on se demande comment cela fonctionne). Il est clair dans cet exemple que le devoir ne sera pas le même : de rigueur et

d'interprétation dans le second cas, travail d'historien et de sémanticien à la fois, de rigueur et d'invention dans le premier, expérience de soumission des conduites à un certain nombre d'idéaux ou simple méthode de résolution des conflits.

Mais ce qui complique la tâche dans le Phèdre, c'est que la notion de philosophie qui est présente, c'est presque exclusivement celle dont il est fait usage, mais à plusieurs niveaux et de plusieurs façons. Ce qui fait problème à un niveau n'est pas identique à ce qui fait problème à un autre. Cependant les problèmes ne sont repérables que parce qu'ils n'ont pas changé d'essence en changeant de niveau : en atteignant un domaine de réalité, ils montrent simplement qu'il en existait un autre que cachait le premier puisqu'ils sont emboîtés. De sorte que la question du devoir et du mérite est relancée.

En 272d, une petite remarque incidente de Socrate rappelle à Phèdre le proverbe selon lequel même le loup a son avocat. Or le mérite de la vérité est rarement le meilleur avocat de sa propre cause, et il n'a jamais intérêt à se présenter seul pour la défendre : c'est pourquoi Socrate, même lorsqu'il démonte les mécanismes de la rhétorique, ne la bannit pas (la bannir serait faire son jeu et celui des passions). Il la subordonne à la dialectique comme chose de moindre valeur à chose de plus grande valeur. La persuasion par la vraisemblance a son utilité.

Mais qu'est-ce qui se cache derrière la vraisemblance ? C'est la force. Or la force ne peut légitimement exiger de devoir que la crainte. S'il en est ainsi, la vérité n'est pas recherchée par elle-même, et c'est la philosophie qui fait défaut.

Pour que la vérité soit recherchée pour elle-même sans que la rhétorique soit totalement congédiée puisqu'elle est adaptée à la foule, il faut que la force s'exprime au nom de la vérité, le fait au nom du droit, tout en admettant qu'ils seraient prêts à s'effacer. Mais, si elle veut être poursuivie pour elle-même, cela ne suffit pas : il faut qu'elle se fasse aimer. Nul n'est aimé par force.

Cependant la philosophie, qui ne demande que le devoir de croyance rationnelle que l'on doit à la vérité et dispose en principe de tout ce qu'il faut pour l'obtenir par elle-même, a besoin aussi du secours de l'agrément et même, jusqu'à un certain point, de celui de la rhétorique, cet art du discours codifié et démagogique. Or le Phèdre pose que c'est le discours non philosophique qui a besoin d'un secours extérieur, de l'assistance de son père. Son discours à elle est capable de se défendre seul, il est vivant et ordonné, il sait choisir ses interlocuteurs et parler aussi bien que se taire.

Nous pensons qu'il y a là le début d'une indication sur les contradictions du discours philosophique en démocratie (expression tautologique) : s'il veut s'adresser à tous les esprits, il doit faire sa plus large part au mythe, et s'il veut être philosophique, il doit s'efforcer de sélectionner et d'exclure, sans négliger de recourir à tous les procédés d'intelligibilité. Traduit autrement : si l'on est prêt à considérer, bien qu'elle soit probablement la seule à le croire ou à faire croire qu'elle le croit, que la philosophie ne représente pas une force et n'a aucun lien avec la force, l'on est en droit de se demander d'où vient sa capacité d'entraînement sur les esprits. N'a-t-elle pas besoin de la rhétorique, plus qu'elle ne peut l'admettre et sans doute plus qu'elle n'est disposée à le laisser croire ?

C'est une question très sérieuse parce que, dans le Phèdre, seul est réellement aimable l'usage sérieux du discours ("spoudaios"), celui qui dialogue et questionne. Or souvent les discours que tient la philosophie aujourd'hui font jouer une combinaison subtile d'agrément, de force, de croyance. "Ils exigent et obtiennent avec une facilité déconcertante un devoir de croyance presque inconditionnel, dont ils expliquent pourtant en même temps qu'il n'a à peu près rien à voir avec celui que l'on est supposé devoir à la vérité", prononçait Bouveresse. Si l'on ajoute le ton grandiloquent adopté, le plus souvent pour faire moderne, par ceux qui ont rapport à la vérité comme à une domestique, avec une onctueuse condescendance, l'on mesurera mieux la difficulté de la tâche de découvrir le devoir qui convient à la philosophie.

Par delà les rapports constants que celle-ci entretient, en dépit de tous les obstacles, avec la tradition de son histoire aussi bien qu'avec l'extériorité de ses objets, ce sont les rapports avec son langage qui sont les plus problématiques et incertains. Et ils le sont, non par accident, mais par nécessité. Le Phèdre fait entrer la problématique de ces rapports dans des discours qui, pour atteindre leur finalité, doivent avancer masqués et se transformer en des discours à thème, dont l'extériorité même traduit le mouvement inverse de celui de la

pensée. L'idée que la forme d'expression, lorsqu'elle n'est pas tendue par la recherche dialectique sur l'essence d'un objet ou d'une notion, pourrait tourner indéfiniment autour de cet objet sans rien en révéler sinon des apparences mensongères, constitue peut-être ce qui est en jeu dans ces renversements incessants du discours et de l'amour dont le Phèdre fournit d'abondants exemples. Si, comme Socrate, l'on parvenait à apercevoir ce qui est tapi dans leur ombre, l'on comprendrait qu'ils sont le signe que, derrière les signes, se tiennent des dieux, derrière les rhéteurs des philosophes, derrière les amoureux la folie divine, derrière la folie la vision céleste des âmes. La contradiction entre rhétorique et philosophie s'estompe alors et se résout en un niveau supérieur, une rhétorique philosophique, dont la prière serait une forme apaisée qui met en présence des dieux et remet en présence de soi.

En guise de conclusion provisoire, rassemblons quelques traits saillants du Phèdre.

1°) Le dialogue est traversé tout entier par un mouvement de transcendance et d'ascension ailée vers ce qui est suprêmement intelligible et beau. Ce mouvement n'a rien de comparable avec celui de la forme inférieure du désir, qui est pourtant généralement associée à l'amour.

2°) La transcendance est reliée à la connaissance de soi, qui est récurrente dans les entretiens. L'on me permettra une comparaison (qui n'est pas raison) avec l'auteur d'Etre et temps, Heidegger ; pour lui, la véritable question n'était pas de savoir de quelle manière l'être peut être compris, mais de quelle manière comprendre constitue l'être. Analogiquement la véritable question de la connaissance de soi est de comprendre de quelle manière connaître constitue un soi. Les connexions entre l'amour, la rhétorique, la mémoire et l'anamnèse, les délires, l'immortalité, les Idées, les dieux, sont réalisées par l'exigence de se connaître soi-même, non comme une substance ni comme une "psychè", mais comme un pouvoir de se référer à l'Idée, et d'être unifié par elle.

3°) La connaissance de soi est une condition de la connaissance de l'objet dont on débat, surtout lorsqu'il s'agit des "grands" objets (la justice, la sagesse, l'amour). Elle s'oppose à l'attitude de domination aussi bien des "sophoi" (les experts) qui ne s'attachent qu'à l'extériorité des phénomènes, que des participants aux Mystères (domination de l'intérieur), et elle empêche d'être, comme Typhon, fumant d'orgueil.

4°) Il y a de l'âme dans l'univers, sans quoi il n'y aurait pas d'univers, et elle en est une partie en même temps qu'une condition d'accès aux principes d'intelligibilité de l'univers. Nos âmes sont une partie du Ciel ; dès lors, le Ciel est la demeure naturelle des âmes (cette observation est d'origine pythagoricienne).

5°) La notion de l'âme qui est présente est la notion complète dans sa triple acception de souffle de vie, de moteur automoteur de l'univers, et d'affranchissement de l'espace tout en étant source du mouvement dans l'espace. Elle est animatrice et voyageuse (le balai des sorcières).

L'âme humaine est à la fois simple, c'est-à-dire indivisible, et composée, c'est-à-dire hétérogène, tiraillée par des forces qui se combattent. Elle est une par essence, multiple par puissance, et il y a un ordre entre les puissances, par lequel les inférieures dépendent en droit des supérieures. Même l'amour est un effort, une joute olympique à trois manches (256b-c).

Là où Platon distingue trois éléments de l'âme, Aristote distinguera trois âmes dans la psychè humaine : l'âme végétale, commune aux plantes, aux animaux, à l'homme ; l'âme animale, commune aux animaux et à l'homme ; l'âme rationnelle, propre à l'homme. A chacune était attribuée une puissance ou faculté. Mais il me faut rectifier : "là où" suppose une mauvaise manière de concevoir l'histoire de la philosophie. Lorsqu'un philosophe revient sur la notion d'un autre, il ne la trouve pas à la même place et, qu'il le veuille ou non, en la mentionnant il l'a déjà transformée. Pour Platon, la nécessité vient de l'objet lui-même : l'âme comme source de toute transformation d'où est dérivée une possibilité de

réincarnation, car même le philosophe n'a pas la chance qu'ont les dieux d'être au contact immédiat des Idées : il est enveloppé dans un corps.

6°) Le Phèdre met en scène quatre types d'ignorance, quatre formes de délire divin et peut-être quatre fonctions de la parole.

Y a-t-il des relations de correspondance entre elles ? Nous ne saurions le prouver, mais nous ne pouvons sans doute l'exclure.

L'ignorance peut être simple, double, suprême ou sophistique. Elle est simple lorsqu'on ignore quelque chose et que l'on sait qu'on l'ignore. Elle est double lorsqu'on ignore quelque chose sans savoir qu'on l'ignore. Elle est suprême lorsqu'on ignore quelque chose avec le savoir de cette ignorance, mais que, dominé par la passion, on refuse d'abandonner cette ignorance en affirmant ce qu'on croit vrai. Elle est sophistique enfin lorsque, dans l'ignorance de quelque chose, on s'efforce de la masquer par des arguments spécieux.

Les quatre délires divins sont le délire pythique, qui concerne le passé aussi bien que le futur, et où l'on affirme qu'on sait tout sans dire tout ce qu'on sait : les oracles de la Sibylle sont sibyllins ; le délire étymologique, où les signes annoncent ce qu'ils sont, alors qu'ils prétendent annoncer ce qu'ils produisent ; le délire sacré qui, par prières et rites, empêche d'antiques malédictions de produire des maux présents ; le délire poétique qui plonge dans des transports où la technique n'a pas sa part.

La parole, à son tour, peut être rhétorique, dialectique, cathartique, thérapeutique.

Rhétorique, elle est une routine qui cherche à séduire par la vraisemblance d'arguments répertoriés. L'âme de l'orateur s'adapte aux formes contingentes et versatiles des passions collectives.

Dialectique, elle se transmet en vue de la fécondation par la vérité.

Cathartique, comme dans le second discours de Socrate, elle recherche une purification après la souillure d'une faute.

Thérapeutique, dans l'ensemble du dialogue, elle délivre comme un remède de tous les mauvais discours et, grâce au savoir de soi, elle nous indique une méthode pour conduire notre vie selon la santé et le Bien. Les références à l'art médical et aux médecins sont fort nombreuses et confirment la valeur thérapeutique du savoir de soi.

Qu'il s'agisse de ces ignorances, de ces délires, de ces paroles, ils ont au moins un point commun : avoir d'heureux effets, chacun à son niveau et même lorsqu'ils sont "mauvais", comme c'est le cas de la rhétorique non philosophique ou de la double ignorance.

7°) Le Phèdre nous met en garde contre une confusion entre deux folies : divine, elle est un don ; humaine, elle est une maladie. L'amour prête excellemment à cette confusion.

Il nous met en garde, parallèlement, contre une confusion entre deux discours : celui qui suit le principe de l'argument ad hominem (rhétorique) et celui qui se conforme aux règles de l'ars cognoscendi (rhétorique philosophique). L'art authentique de la rhétorique ne serait, en effet, pas plus séparable du savoir de la vérité que du savoir de l'âme. " Est entendu par là l'état d'âme de l'auditeur dont les affects et les passions doivent être éveillés par le discours en vue de la persuasion", ainsi que le remarquait justement Gadamer dans un article de 1976 repris dans Langage et vérité.

Il nous met en garde, enfin, contre une confusion entre deux formes de désir : inférieur, c'est le désir des plaisirs ; supérieur, c'est l'aspiration au meilleur.

8°) Le musicien, le philosophe et l'amoureux représentent la vraie vie de l'âme en ce que, pénétrés de la plus riche vision, ils participent du dedans à l'acte même de l'intelligence : être au contact de l'intelligible.

9°) Dans le Phèdre, Éros est présent comme un vrai dieu. Dans le Banquet, il n'est qu'un "grand démon", né de la rencontre furtive, dans les jardins de Zeus, entre une pauvre et un ivrogne, le soir du festin royal où les immortels célébraient la naissance d'Aphrodite. Peut-être faut-il y voir que dans le Banquet il n'est qu'un logos imparfait qui ne possède rien qu'il ne perde aussitôt en cherchant autre chose, mais jamais ne renonce à sa quête ? C'est la définition du désir immanent qui n'est rien que l'immanence de la raison. Le véritable amoureux, dans le Phèdre, est transcendant par tous ses pores en tant qu'il est

mû par lui-même, et dépasse infiniment toutes les modalités d'une détermination psychologique.

10°) La prééminence du savoir météorologique, c'est-à-dire du savoir des réalités du ciel et hors du ciel, fonde celle de la dialectique sur la rhétorique. Comme l'a justement remarqué Luc Brisson dans un article sur l'unité du Phèdre, la rhétorique ne peut prétendre à l'autonomie qu'elle revendique. Elle est subordonnée à une technique supérieure d'où elle tient son savoir qui est un savoir-faire ; elle doit prendre en compte un système de valeurs qui ne peut venir d'elle et présuppose une ontologie ; elle doit plaire aux dieux qui sont les maîtres des hommes. Traduit en termes prétendument modernes, aucun discours ne peut privilégier le rapport à ses destinataires aux dépens de la connaissance des objets dont il parle. Et pourtant la plupart des discours aujourd'hui se soucient plus de convaincre leurs auditeurs que de dire le vrai sur l'objet dont ils parlent. Ceux des hommes politiques, des avocats, des médias qui font profession de consacrer un événement qui n'a pas eu, n'a pas et peut-être n'aura jamais lieu, sont de ce type.

D'où vient que les hommes croient si facilement ce qu'ils entendent et se font manipuler par d'autres ? Cette fonction du discours qui consiste à mener les âmes comme une carotte mène les ânes ne peut être combattue que par la pratique sincère de la philosophie. Mais celle-ci est difficile et suppose des connaissances préalables.

Bien des discussions sur le Phèdre tournent autour de la question de son unité. Nous croyons que si, au lieu de poser le problème de la complexité de cette unité, l'on était parti de l'unité de sa complexité, nombre de difficultés artificielles se dissiperaient d'elles-mêmes sans que l'on ait à les soulever. L'âme du philosophe, parce qu'elle est la même que celle d'un amoureux, et donc unifiée, ne se pose d'ailleurs pas ce problème de l'unité. Celle-ci est soulignée par des sortes de leitmotifs et de rappels littéraires d'expressions entières dans des contextes soit ironiques (antiphrases), soit de recentrage sur l'essentiel comme la connaissance, soit de progression ascensionnelle. Citons par exemple : 238c reprise de 228a ; 244a reprise de 243b ; 257a reprise ironique de 234c ; 262e reprise de 231a ; 265b rappel de 244b ; 265d renvoi à 263d ; 271d renvoi à 261a ; 272d renvoi à 259e-260a, etc.

Remarquons que ces rappels, reprises et renvois (qu'il faudrait d'ailleurs distinguer entre eux plus finement que nous ne le faisons) se font généralement à l'intérieur de développements non mythiques mais discursifs, c'est-à-dire durant des phases de sélection et d'exclusion (le "logos" restrictif, non le "muthos" élargi) et de couches archéologiques d'âge différent. C'est que tout le monde n'est pas apte (du point de vue tant de la production que de la réception) à l'ironie, au second degré, à l'enveloppement, aux mystères.

La négligence sur ce mode de construction par stratifications successives en dit long en tout cas sur l'attention prêtée par tous ceux qui s'interrogent encore sur, au mieux les bizarreries, au pire les incohérences, de composition du Phèdre.

Cette composition est véritablement musicale, et ressemble à ce qu'on appelle la forme sonate.

Cette forme repose, pour l'essentiel, sur le couple équilibre et contraste.

Équilibre entre trois parties ABA, plus exactement AA (A répété deux fois) BA. A, c'est l'exposition ; B le développement ; A la réexposition.

Le contraste existe entre la note tonique, celle qu'il faut aller chercher pour avoir une oreille d'ensemble, et qui ramène à la maison, et la dominante.

Appliquées au Phèdre :

A, ce serait le premier discours, celui de Lysias, sur, mais en réalité contre, l'Amour.

AA, ce serait le premier discours de Socrate sur le thème de Lysias : il faut préférer le non amoureux à l'amoureux, parce que ce dernier a un rapport de possession malade et de consommation vis à vis de son objet.

B, c'est le développement. Il correspondrait au deuxième discours de Socrate, la palinodie : Éros est un dieu, qui plonge dans une "mania" qui entraîne l'"ubris" et touche

surtout l'aimé. Le délire amoureux est un don des dieux. Il ne peut être mauvais. Pour comprendre les bienfaits de ce délire, il faut analyser l'âme. Cette analyse se compose, dans l'ordre, de la démonstration de son immortalité, du mythe de l'attelage ailé, de la procession céleste et du banquet des dieux, de la description du lieu supracéleste, du destin des autres âmes que celles des dieux, des deux incarnations et du jugement des âmes.

A, c'est la réexposition : elle correspondrait au retour du discours sur le discours, à la rhétorique et à la dialectique, l'écrit et l'oral, les conditions d'exercice de la philosophie.

La tonique, maintenant : ce serait la connaissance (non scientifique, nous l'avons dit) ou l'âme. En effet, c'est la même chose : la connaissance est aussi faculté de se mouvoir soi-même par soi-même, ce qui est la définition de la nature de l'âme.

La dominante, ce serait le discours ou l'amour. En effet, c'est la même chose : ce que l'on s'accorde à appeler discours n'est rien qu'un mouvement dirigé vers l'autre et qui a pour fin de le conduire (c'est ce que psychagogie veut dire) et de le faire accéder à certaines valeurs et à la compréhension de leur absolue supériorité.

Telle serait une ébauche d'analyse de la musicalité profonde du Phèdre.

Mais appliquons-nous la règle qui vaut pour la démonstration de l'immortalité de l'âme comme principe vital (dans le Phédon, comme dans le Gorgias, ce ne sont que des tentatives qui n'aboutissent pas) : il faut savoir s'arrêter, sans quoi le tout s'effondre. "Anankè sthènai". C'est un axiome, il n'est pas discutable.

Si ce qui se meut soi-même se meut toujours, l'arrêt ne s'oppose pas au mouvement, il en est un diminuendo, un decrescendo, en mode mineur.

En mode mineur, comme le sont dans le Phèdre l'élan instinctif vers le plaisir par rapport à l'amour, la jeunesse par rapport à la vieillesse, la campagne par rapport à la ville, l'opinion vraie par rapport au savoir, la rhétorique routinière par rapport à la rhétorique philosophique, l'arrangement par rapport à l'invention, la vraisemblance par rapport à la vérité, le logos par rapport au muthos, le myste (première classe d'initié : celui qui se tait) par rapport à l'épopète, la divination augurale (par le vol des oiseaux) de celui qui pratique l'interprétation par rapport à la divination inspirée de celui qui pratique l'initiation, l'amitié par rapport à la piété, les hommes par rapport aux héros, aux démons et aux dieux.