

Introduction

Olivier Renault

► **To cite this version:**

Olivier Renault. Introduction. Luc Brisson; Olivier Renault. Érotique et politique chez Platon, Academia Verlag, pp.7-16, 2017, 978-3-89665-725-1. <<http://www.academia-verlag.de/titel/69725.htm>>. <hal-01661832>

HAL Id: hal-01661832

<https://hal-univ-paris10.archives-ouvertes.fr/hal-01661832>

Submitted on 12 Dec 2017

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Introduction

Olivier RENAUT

Platon : source et penseur d'*erôs*

Qu'appelle-t-on *erôs* dans les dialogues de Platon ? La question vaut d'autant d'être posée qu'elle s'interprète d'au moins deux manières dans le champ des études platoniciennes.

D'un côté, si l'on entend par *erôs* ce concept clef de la philosophie platonicienne, qui articule la métaphysique des formes intelligibles à une théorie du désir et du bonheur humains, la « théorie platonicienne de l'amour », pour reprendre le titre de l'ouvrage de Léon Robin, constitue pour les philosophes un champ d'études toujours d'actualité¹. *Erôs* renvoie alors à un désir dont l'interprétation n'a cessé d'osciller entre une intellectualisation du désir sexuel jusqu'au paradigme de l'amour « platonique » et une résistance à cette sublimation, plus sensible aux jeux érotiques d'un Socrate, d'un Alcibiade ou d'un Phèdre². Les interprétations concurrentes du *Banquet* sont la manifestation la plus évidente de la difficulté qu'il y a à articuler une compréhension commune d'*erôs* et de ses effets (cour, attirance mutuelle, sexualité, génération), et un *erôs* authentiquement « philosophe » auquel le discours de Diotime prête un objet et une fin au-delà du sensible³.

D'un autre côté, en resituant *erôs* dans son contexte culturel, littéraire, social et politique, certains commentateurs et historiens se sont penchés sur l'*erôs* platonicien en tant que pratique et représentation⁴. Car les dialogues sont la source d'un ensemble de pratiques, de rites, de croyances, concernant ce que nous appelons imparfaitement « amour », entre le V^e et le IV^e s. av. J.-C. Platon constitue, comme d'autres auteurs, un témoignage essentiel, mais difficile d'emploi, pour contribuer à une anthropologie de l'amour dans l'Antiquité. Platon est également présenté comme un élément clef dans une histoire de la sexualité telle que son champ a été défini par K. J. Dover et M. Foucault⁵.

Authentique penseur d'une psychologie du désir pour les uns, source textuelle incontournable pour les autres, Platon satisfait certes l'appétit des historiens de la philosophie et des historiens de la sexualité, mais demeure encore souvent pris en étau entre ces deux approches dont les méthodes, les présupposés et les objectifs sont parfois difficile à concilier.

On peut bien entendu tenter d'approcher la nature d'*erôs* chez Platon, et de déterminer son rôle dans sa philosophie, en étant sensible à un contexte culturel et historique dont Platon est le témoin ou l'héritier ; mais force est de constater que sa propre réflexion sur les normes, les usages et les mœurs érotiques contribuent à produire un « savoir des choses d'*erôs* »

¹ Robin (1964). Mentionnons l'ouvrage important de Price (1989).

² L'article de Vlastos intitulé « The individual as an object of love in Plato » (1981), n'a cessé, sur ce point, d'être une référence que l'on tente de réfuter ou de nuancer. Voir par exemple Rowe (1990).

³ L'ouvrage de Nussbaum (2001) constitue ici un point d'entrée possible sur le désaccord parmi les commentateurs sur la place dévolue à un amour « personnel » dans une relation érotique et philosophique. On pourra se référer au volume récent Tulli & Erlar (2016) qui témoigne de la diversité des interprétations du *Banquet*.

⁴ Calame (2009a).

⁵ Voir par exemple Gaca (2003) pour une perspective qui mêle histoire des idées, philosophie et histoire de la sexualité ; pour une approche moins historique, voir Sandford (2013).

dont nous ne parvenons pas, la plupart du temps, à nous saisir avec nos propres catégories sur l'amour.

L'« érotique » est un terme commode pour désigner le système, ou du moins l'ensemble des croyances, des pratiques et des prescriptions relatives à *erôs*. Conçue d'un point de vue normatif, l'érotique pourrait également désigner un système à travers lequel on comprend des postures, des catégories, des comportements et même des désirs des individus ou des collectifs. En réalité, ce terme générique nous permet de saisir un ensemble complexe fait d'une réalité et d'une pensée, à l'inverse de nos catégories contemporaines sur l'amour qui ont tôt fait d'assujettir les textes platoniciens à nos propres intérêts, par exemple l'érotique entendue comme sexualité. Sans doute faut-il ici résister aux évidences trop faciles qui donnent à l'érotique un contenu exclusivement « sexuel ». Un élément de contexte permet rapidement de s'en persuader. La philosophie platonicienne est marquée par une opposition bien connue entre âme et corps. Cette opposition donne lieu, dans la tradition dont Platon est à la fois le témoin et l'auteur, à des formes d'*erôs* qui sont parfois données comme exclusives : un *erôs* charnel et corporel, soucieux uniquement de satisfaire le besoin immédiat d'un corps avec un autre corps, et un *erôs* spirituel, « ouranien », dont l'objet peut être purement intellectuel. C'est à travers cette opposition qu'il nous faut replacer notre intérêt contemporain du « sexuel », et non chercher à comprendre l'*erôs* platonicien à travers le paradigme du sexuel.

Par érotique platonicienne, il faut donc entendre cet ensemble systématique de discours et de pratiques où *erôs* intervient : à travers les corps aussi bien que les âmes, dans les domaines aussi étendus que ceux de la nourriture et de la boisson, de l'argent, ou encore dans les lois, institutions politiques et processus sociaux, ou même dans l'éducation et l'aspiration au savoir. À défaut d'une « théorie » dont on pourrait formuler les principes, Platon nous offre à travers ses dialogues les indices d'une érotique spécifique qu'on ne saurait réduire à un de ces domaines précités, ou à un ensemble de prescriptions clos. Au contraire, parce que Platon nous apparaît tout à la fois comme source et penseur des normes qu'il cherche à décrire et définir, voire à réformer, il semble nécessaire de revenir aujourd'hui sur ce que peut signifier *erôs* dans les dialogues platoniciens, sans minorer certains domaines qui tendent à être délaissés par les commentateurs : genre et sexualité, communauté sociale, politique et savante, éducation, institutions régulant l'érotique entendue communément chez les Grecs du V^e et du IV^e siècles.

Genre et sexualité dans les dialogues

Un point d'entrée possible dans l'érotique platonicienne consiste à suivre la voie ouverte par M. Foucault d'une « histoire de la sexualité » et d'interroger les dialogues à travers cette histoire. Les outils des études de genre et en histoire de la sexualité se révèlent non seulement féconds et pertinents pour l'étude de ces dialogues, mais ils permettent également d'ouvrir des sentiers peu empruntés dans les descriptions de l'érotique platonicienne. Rappelons d'abord la définition de ces concepts de genre, de sexe et de sexualité, avant de mesurer leur intérêt aux dialogues de Platon.

Le « genre » est une notion permettant d'embrasser un certain nombre de caractéristiques liées à des pratiques, des manières d'être, des activités, un langage, des rapports de pouvoir, pour exprimer les différences perçues entre hommes et femmes⁶. C'est donc par surcroît et parfois par opposition à la « différence sexuelle » ou au « sexe », qui polarise hommes et femmes

⁶ Pour une définition du genre, voir en particulier Scott (1986).

selon des critères biologiques le plus souvent, que la « différence de genre » peut être étudiée en sciences sociales, dans les domaines de la psychologie, de l'épistémologie, des sciences biologiques, de l'économie, de la politique. Les études de genre, initiées dans les années 70 en biologie, en psychologie et en anthropologie, ont dès lors constitué une voie privilégiée pour expliquer des processus historiques et sociaux mettant en jeu des représentations liées au partage entre hommes et femmes.

L'usage de la notion de « genre » a commencé à se développer dans les champs croisant l'histoire de la sexualité et l'histoire des femmes, et enrichit désormais tous les domaines des sciences de l'Antiquité (histoire ancienne, anthropologie, philosophie ancienne, littérature)⁷. Avant toute chose, il faut savoir de quelle manière cette notion de genre peut être opérante lorsqu'on l'applique à l'Antiquité⁸. On ne peut sans anachronisme faire l'hypothèse que le genre chez les anciens est un champ de questionnement balisé comme tel. Il faut également se méfier de la prétendue universalité de la catégorie de « sexe », qui, on le voit chez Platon, ne se comprend probablement pas, ou du moins pas exclusivement, à partir de différences de nature biologique. Si ces notions modernes et contemporaines peuvent apparaître opératoires pour notre propre compréhension de ces textes, on doit surtout commencer par s'en méfier pour ne pas projeter nos propres catégorisations polarisées du genre, en tentant de « retrouver » chez les anciens les fondements de nos propres (in-)certitudes⁹. Il y a pourtant un gain à interroger les textes anciens avec nos catégories indigènes de genre, puisqu'elles nous permettent de révéler les structures éthiques, politiques, économiques et normatives qui gouvernent, entérinent ou brouillent le partage des sexes et des genres. Chaque texte ancien est potentiellement un témoignage qui, avec une méthode d'analyse adéquate, nous informe davantage sur la manière dont pensaient les Grecs sur la différence entre masculin et féminin, et nous renseigne sur la manière dont nous devons et pouvons les penser et parfois les bousculer.

Le corpus des dialogues platoniciens est une source importante pour les études de genre dans l'Antiquité. D'abord, les dialogues peuvent être lus comme un témoignage sur les représentations courantes du partage entre hommes et femmes à l'époque de Platon. En second lieu, parce que Platon interroge, conteste, et parfois bouleverse ces représentations, les dialogues nous livrent une position qu'il convient d'analyser pour elle-même. Quelques passages platoniciens seulement ont tout d'abord attiré l'attention des interprètes concernant les questions de genre, pour leur radicalité (l'égalité des femmes présentée au livre V de la *République*), ou inversement pour leur conservatisme (la condamnation d'une prétendue « homosexualité » dans les *Lois*), ou encore pour la vivacité des images utilisées (le mythe d'Aristophane dans le *Banquet* présentant trois unités primordiales : masculin, féminin, androgyne). On ne saurait cependant restreindre la pertinence de la notion de genre dans les dialogues à ces seuls passages ; on doit également s'interroger sur la manière dont Platon convoque le masculin et le féminin en termes de qualités propres à décrire des vertus, des activités, ou un langage. Par exemple, Platon est tributaire d'un ensemble de représentations qui marquent la différence genrée et certaines descriptions des femmes dans la *République* semblent tempérer le « féminisme » qu'on lui prête dans le livre V. De même, la distinction entre différence sexuelle et différence genrée qui semble pouvoir être tirée de certaines pages du *Banquet* ou de la *République* est parfois gommée, et même

⁷ Voir sur ce sujet Boehringer & Sebillotte Cuchet (2011) et Sebillotte Cuchet & Ernout (2007).

⁸ On se reportera, sur l'utilisation de ces concepts dans l'Antiquité, à Boehringer (2005).

⁹ C'est l'un des résultats majeurs de l'ouvrage de Zeitlin, Winkler, & Halperin (1990).

rendue inopérante, afin de maintenir une certaine organisation et répartition des tâches dans la cité, notamment au sein de l'institution du mariage, quand bien même l'union maritale platonicienne subit d'importantes inflexions par rapport à son époque. On doit également prendre en compte l'usage de métaphores ou les analogies convoquant un partage entre masculin et féminin pour décrire des objets, des formes ou des activités qui apparemment pouvaient échapper à une description genrée. Ainsi, il n'est pas anodin que le réceptacle (*chorà*) du *Timée* soit comparé à une mère et à une nourrice (49a), ou que le fonctionnement de l'art politique soit découvert en le comparant à un art féminin, le tissage, dans le *Politique* (279a).

Les notions de genre et de sexe peuvent ainsi constituer un instrument d'analyse important chez Platon pour au moins deux raisons : d'une part pour mieux cerner le partage social, politique, économique et normatif qui dérive de la distinction entre hommes et femmes dans les domaines éthiques, politiques, mais aussi physiques et médicaux ; et d'autre part pour enrichir et renouveler certains concepts clefs de la tradition platonicienne comme la nature, la vertu, l'accès à la connaissance, l'élaboration des divisions dialectiques. Il ne s'agit pas seulement d'interroger un impensé qui fonderait une série de distinctions à partir du couple sexué et genré, mais de comprendre aussi comment un philosophe s'attache à élaborer les critères d'une juste division ou de sa neutralisation, voire à inventer de nouvelles catégories philosophiquement plus fécondes.

Venons-en à la catégorie de « sexualité ». Un lieu privilégié, pour nous contemporains, de la détermination du genre et du sexe est la « sexualité », lieu dans lequel nous projetons une grande partie des processus de constructions de l'érotique. Ce lien entre sexualité et érotique explique l'intérêt des commentateurs pour l'institution pédérastique telle qu'elle est présentée dans le *Banquet*. L'institution pédérastique réunit dans l'Athènes du V^e siècle un adulte mâle, en position d'éraсте, et un *pais* qui est l'aimé (*l'éromène*), parfois à des fins éducatives. Cette institution, réservée aux hommes, implique l'acte sexuel et constitue une érotique particulière. Il ne s'agit en aucun cas d'« homosexualité », terme que l'on réserve à la description d'une tendance et préférence vers un objet sexuel particulier¹⁰, mais bien plutôt d'une érotique qui n'est pas exclusive d'autres pratiques sexualisées, comme le mariage. Platon joue, dans la présentation de cette institution, sur son caractère polémique en l'articulant de différentes manières à la détermination du genre.

En premier lieu, et contrairement à un présupposé anachronique tenace, la pédérastie n'est pas condamnée par Platon parce qu'elle constituerait un risque d'efféminisation. La pédérastie n'est pas un « jeu à somme nulle » où il existe un vainqueur et un vaincu, opposition d'où l'on tire trop rapidement cette autre distinction entre un éraсте « actif » et un éromène « passif », ce dernier étant rapproché, à tort, de l'efféminé (*kinaidos*)¹¹. Il est vrai que plusieurs allusions dans le texte platonicien invitent à ce rapprochement – ainsi Aristophane se moque, dans son discours, de la relation qu'entretiennent Pausanias et Agathon, précisément parce qu'elle excède le cadre institutionnel de la pédérastie. Mais il ne s'ensuit pas que la relation homoérotique implique une transformation des genres. En d'autres termes, la pédérastie n'est pas une négation de la « virilité » ; bien au contraire, elle peut être le lieu où se forme la virilité, marquant, dans les contextes de la cour, des vertus propres à l'âge et à la

¹⁰ Sur le mésusage de cette catégorie dans l'Antiquité, voir Foucault (1984), Halperin (1990), Boehringer (2007).

¹¹ Sur la figure du *kinaidos*, voir les analyses définitives de Winkler (1990).

situation de l'agent (modestie et réserve, fougue et goût de l'entreprise, etc.).

En second lieu, l'existence de « couples » de partenaires de même sexe ne présuppose pas une altération ou des inversions de genre au sein de ce couple. Il faut tout d'abord s'entendre sur le caractère « naturel » ou « contre-nature » de certains actes sexuels pour Platon. Dans les *Lois*, l'Athénien condamne il est vrai l'acte sexuel « avec de jeunes mâles comme s'il s'agissait de femmes » au motif qu'il n'est pas naturel (*mè physei*) (836c). Il faut prendre garde à une interprétation « naturalisante » de ce passage : la nature invoquée n'est pas une norme biologique, mais bien sociale et politique. La condamnation de l'acte sexuel entre hommes doit en effet être comprise comme un levier d'incitation à la sauvegarde de la cité des Magnètes par le mariage et la procréation, requérant une forme de législation sexuelle. Pour le dire autrement, les relations sexuelles entre partenaires de même sexe sont proscrites en vertu de cette même justification qui implique l'égalité d'accès des femmes aux fonctions de gardiennes dans la *République* : la sauvegarde de la cité. De même qu'en vertu de cette organisation fonctionnelle de la cité la femme doit pouvoir accéder à la fonction de gardienne en vertu de sa « nature », de même, en vertu de la « nature » qui commande un effort de procréation réglé pour la cité, il est nécessaire de condamner les relations sexuelles entre partenaires de même sexe, ou du moins, à défaut de les empêcher, d'en réduire l'intensité et la fréquence (841a-b). Que le genre ne soit pas déterminé par la « sexualité » peut d'ailleurs se déduire du mythe d'Aristophane : *erôs* peut en effet concerner deux hommes initialement issus d'une unité primordiale masculine, entre deux femmes réciproquement, ou entre un homme et une femme si l'unité en question est androgyne¹².

La réinterprétation platonicienne du modèle pédérastique pour rendre compte d'une érotique intellectualisée fournit une autre forme d'articulation entre sexe et genre. En effet, Diotime prétend dans son discours donner la clef d'une « pratique pédérastique correcte » (*orthos paiderastein*) (211b), empruntant à l'institution érotique son vocabulaire et certaines de ses images, tout en convoquant un modèle qui est celui de la gestation et de la génération, corrélativement à l'abandon d'un modèle, plus traditionnel, de la « transmission ». Ce n'est pas qu'il y a inversion des modèles masculins et féminins, mais possiblement une neutralisation de ces modèles. En d'autres termes, s'agit-il de transférer aux hommes un pouvoir biologique réservé aux femmes, celui d'enfanter, et de priver ainsi toute exclusivité de la femme dans le processus de génération¹³ ? Platon nous indique plutôt que les modèles genrés pour penser l'accès à la connaissance à travers la relation érotique peuvent ou plutôt doivent être réévalués sans distinction de sexe. On peut donc être un homme et être enceint, et être une femme et féconder comme un homme¹⁴.

Récapitulons. L'usage des catégories de sexe, de genre et de sexualité pour entrer dans l'érotique platonicienne présente donc un double intérêt. Premièrement, ces catégories révèlent, même pour Platon qui est un témoin d'une société d'avant la « sexualité », un ensemble de postures, d'actions, de désirs, de manières de poser des différences, qui enrichissent notre compréhension de l'histoire de la sexualité antique. Deuxièmement, elles nous permettent surtout de mesurer l'importance des infléchissements philosophiques que Platon fait subir à certaines catégories, comme celle de nature et d'éducation, de « sexualité » comme au livre V de la *République*, de

¹² Boehringer (2007) ; Brisson (1997) 67-102

¹³ Halperin (1990) ; Wersinger (2015).

¹⁴ Brisson (2016).

l'impossibilité de confondre « homosexualité » et institutions pédérastiques ou pratiques homoérotiques, etc. En ce sens, il existe bien une « philosophie » érotique chez Platon qui, quoiqu'on en dise, contient bien une part dévolue à ce que nous reconnaissons comme relevant de la sexualité, de la différence des sexes et des genres ; mais inversement, cette « sexualité » ne saurait épuiser la dimension philosophique et politique de l'érotique platonicienne.

Erôs politique

L'histoire de la sexualité montre que les dispositifs érotiques valorisés ou proscrits sont liés à des motifs politiques. L'érotique dans son ensemble ne peut être saisie indépendamment de la vision politique dans laquelle on ménage à *erôs* la place qui lui convient. Nous venons de le voir, il serait impensable d'utiliser les catégories de genre, de sexe et de sexualité pour les dialogues de Platon sans être attentifs aux institutions, aux lois, aux normes et aux discours qui les emploient. L'apparence foucauldienne de ce postulat ne doit pas tromper. M. Foucault n'a pas cherché, comme il le rappelle parfois, à analyser chez Platon les « dispositifs » de pouvoir qu'il décrit dans *La volonté de savoir*, soit parce qu'ils sont trop évidents¹⁵, soit plutôt parce qu'il ne veut s'intéresser chez Platon qu'aux processus de subjectivation (qu'il trouve bien entendu dans les dialogues socratiques), au détriment des dispositifs proprement politiques de la *République* et des *Lois* dont il se sert la plupart du temps comme des sources descriptives.

Il faut alors définir le type de lien qui entrecroise érotique et politique.

Premièrement, Platon est pour nous l'auteur, dans la *République* et dans les *Lois*, mais également dans des dialogues moins étudiés comme *Le Politique*, d'une forme de législation sexuelle et érotique. *Erôs* est bien l'affaire du politique, du législateur et du gouvernant, car comme le rappelle Glaucon à propos du mode de vie des gardiens et des gardiennes dont la promiscuité favorisera les unions, on fera face à des « nécessités qui ne seront pas géométriques, mais bien érotiques, et qui risquent d'être plus stimulantes que les autres pour convaincre et entraîner la masse du peuple » (*République*, 458d). Cette dimension de l'érotique platonicienne est si saillante, en particulier au livre V de la *République*, qu'elle a d'ailleurs tendance à recouvrir l'ensemble des dispositifs politiques visant à encadrer les causes et les effets d'*erôs* dans la cité. En témoigne par exemple les reprises par Zénon de Citium ou encore Diogène le cynique de certaines « lois » platoniciennes sur la sexualité dans la *République* parmi les gardiens, dont l'un des premiers effets est d'occulter d'autres dispositifs. Or ces dispositifs sont nombreux, et surtout constituent un système de normes qui concernent la totalité de l'existence humaine : des premiers exercices

¹⁵ Foucault (1984a), 37 : « Or, il semble bien, du moins en première approche, que les réflexions morales dans l'Antiquité grecque ou gréco-romaine aient été beaucoup plus orientées vers les pratiques de soi et la question de l'*askesis*, que vers les codifications de conduites et la définition stricte du permis et du défendu. Si on fait exception de la *République* et des *Lois*, on trouverait bien peu de références au principe d'un code qui définirait par le menu la conduite à tenir, à la nécessité d'une instance chargée d'en surveiller l'application, à la possibilité de châtiments qui sanctionneraient les infractions commises. Même si la nécessité de respecter la loi et les coutumes – les *nomoi* – est très souvent soulignée, l'important est moins dans le contenu de la loi et ses conditions d'application que dans l'attitude qui fait qu'on les respecte. L'accent est mis sur le rapport à soi qui permet de ne pas se laisser emporter par les appétits et les plaisirs, de garder vis-à-vis d'eux maîtrise et supériorité, de maintenir ses sens dans un état de tranquillité, de demeurer libre de tout esclavage intérieur à l'égard des passions, et d'atteindre à un mode d'être qui peut être défini par la pleine jouissance de soi-même ou la parfaite souveraineté de soi sur soi. »

gymniques à la maturité, en passant par une reconfiguration du dispositif pédérastique, et jusqu'à la vieillesse, Platon ne délaisse pour ainsi dire aucun âge de la vie sexuelle des individus. Il faut en effet considérer, comme en témoigne ce volume, les pratiques chorales, les mariages, les *syssities* des *Lois*, comme faisant partie de ce dispositif politique que Platon met en œuvre dans plusieurs dialogues. De plus, on notera que c'est l'une des caractéristiques de ces lois platoniciennes sur *erôs* de ne pas oublier le rôle et le statut des femmes, en prenant tout simplement en compte leur plaisir, ce qui n'échappera pas à des lectures postérieures du *Banquet* par Lucien.

Mais réduire le lien entre érotique et politique à la législation sexuelle, n'est-ce pas commettre l'erreur que l'on mentionnait, à savoir réduire l'érotique au « sexuel » ? Quand bien même on voudrait montrer que Platon isole la « sexualité » comme un champ autonome de l'existence humaine, l'érotique excède, pour Platon, les frontières de la sexualité. C'est pourquoi l'érotique est liée au politique dans un second sens : Platon « érotise », dans le cadre de sa psychologie morale, un ensemble de plaisirs et de peines, de tendances et de dispositions individuelles et collectives, mais encore des objets, des discours, des aspirations. Ce n'est pas que le sexe devienne métaphore pour un ensemble d'objets, c'est simplement qu'*erôs* est pour Platon ce à travers quoi on peut saisir des comportements qui dépassent très largement le cadre de la sexualité. Ainsi, au livre IX de la *République*, l'âme tyrannique est gouvernée par un *erôs* dont elle ne parvient pas à maîtriser les excès, ni à orienter les fins. Érotique et politique se rejoignent donc très directement dans ce que nous croyions à première vue n'être que des rapprochements métaphoriques. Aussi pourrait-on risquer une hypothèse, selon laquelle tout désir, tout plaisir, même le plus anodin, a potentiellement une incidence politique d'envergure lorsque les institutions politiques les relaient, les soutiennent, ou simplement les prennent en compte. S'il est vrai que la psychologie morale est toujours, en un certain sens, une psychologie politique chez Platon, alors l'érotique doit, décidément, toujours être l'affaire du législateur chez Platon. Depuis la rhétorique utilisée en politique jusqu'aux dispositifs éducatifs et aux inventions platoniciennes d'une communauté soudée par un désir de savoir commun, c'est l'érotique platonicienne dans son ensemble qui est en jeu.

Un des paris de cet ouvrage consiste, on l'aura compris, à ne pas isoler l'érotique platonicienne de son terreau et de sa vocation politiques. Les études rassemblées dans ce volume¹⁶ proposent chacune une interprétation de l'entrelacs entre l'érotique et le politique, entendu doublement comme entreprise de régulation des institutions et comportements sexuels et genrés, et plus largement comme éducation des désirs et des plaisirs dans la cité. L'ouvrage ne poursuit pas un plan qui suivrait une chronologie, depuis les dialogues socratiques aux dialogues de la maturité, pour ensuite en venir à des réceptions anciennes puis contemporaines. L'usage des catégories anachroniques de sexe, de genre et de sexualité, en montrent assez la non-pertinence. Il s'agit plutôt dans ce qui suit de tracer un parcours où chacun des textes est l'écho ou le contrepoint du précédent, tout en s'appuyant sur des thèmes ou un corpus commun. Les thématiques adoptées sont les suivantes. On s'intéresse d'abord à *erôs* en termes d'orientations, c'est-à-dire de définitions de ses objets et de sa dynamique, au risque d'entendre dans l'érotique platonicienne un jeu sur les

¹⁶ Certaines de ces études ont été initialement proposées lors du colloque international « Genre et sexualité dans la cité : la politique du sexe dans les dialogues de Platon », du 1^{er} au 3 mars 2012 à Paris. L'article de D. Halperin qui ouvre le volume est paru sous le titre « Platonic Erôs and What Men Call Love », dans *Ancient philosophy*, 5, n°2, 1985, 161-204. Nous le remercions de son accord pour une traduction dans ce volume.

orientations *sexuelles* : quels sont les objets d'*erôs*, naturels ou non, licites ou non ? Définir *erôs*, c'est savoir ce vers quoi il s'oriente et nous oriente, afin, le cas échéant de mieux le réguler dans la communauté politique. En second lieu, il s'agit de comprendre plus concrètement les jeux de normes, de prescriptions, et nécessairement aussi de transgressions, relatives à *erôs*. En parcourant certains dispositifs de valorisation et de régulations de certaines pratiques érotiques, on comprend mieux, en troisième lieu, pourquoi l'érotique est au cœur du défi platonicien de cohésion de la cité : en quel sens, et par quels moyens de transmission, la communauté érotique est-elle un enjeu d'établissement de la communauté politique ?