

L'*eros* selon Platon : Est-il possible d'aimer l'autre pour lui-même ?

Hélène Chabot
Maîtrise en philosophie
helene.chabot@umontreal.ca

Résumé

*Selon Platon, l'objet de l'amour est le bien. La beauté physique de l'être aimé est le point de départ pour accéder à la beauté en soi, liée à l'âme. De sorte que l'être aimé peut apparaître comme un tremplin pour que l'amant atteigne le bien. Plusieurs commentateurs ont souligné le caractère impersonnel et égoïste de cet amour. Toutefois, l'aimé retire lui aussi un bénéfice, puisqu'il n'y a pas d'amour sans réciprocité. L'analyse de cette réciprocité contribue à réhabiliter l'amour platonicien. L'*eros*, en tant que quête philosophique, permet à l'aimé de se reconnaître la même aspiration au savoir que son amant. De plus, lorsque ce dernier accède à la beauté en soi, il engendre la vertu en l'aimé. À titre d'exemple, Socrate veut le bien d'Alcibiade, c'est pourquoi il s'attache à la meilleure partie de celui-ci. L'amour platonicien, c'est souhaiter que l'autre devienne le meilleur de lui-même.*

Qu'est-ce que l'amour véritable, cet amour que nous recherchons tous parce qu'il nous rendrait heureux? Dans nos relations amoureuses, de même que dans les autres sphères de notre vie, nous voulons nous réaliser en fonction de notre spécificité propre. Plusieurs personnes s'accorderaient pour dire qu'en amour comme en

amitié, nous devons considérer l'autre pour lui-même. Aimer, c'est aimer l'autre dans son intégralité et dans son unicité. Par suite, être aimé consiste à se sentir reconnu pour soi-même. Cette conception de l'amour va de pair avec la notion d'individu qui prend beaucoup d'importance dans notre société. Dès lors, il serait vain de se demander si une telle conception de l'amour était présente chez les Grecs, en considérant que le concept d'individu n'y était pas encore développé. Et pourtant, se poser la question contribuerait sans doute à mieux comprendre, ne serait-ce qu'en opposition, l'amour tel que conçu par les Grecs. Il suffit de prendre garde, en y répondant, à ne pas faire intervenir des considérations actuelles. On peut effectivement se poser la question dans notre étude de Platon : selon la conception de l'amour telle que présentée dans le *Banquet*, est-il possible d'aimer l'autre pour lui-même ? Pour y répondre, nous devons élucider ce qu'est l'objet de l'amour pour Platon.

La question des relations interpersonnelles chez Platon est étudiée par Gregory Vlastos dans « The Individual as Object of Love in Plato ». Vlastos prend pour point de départ non pas notre conception actuelle de l'amour, mais celle d'Aristote qui, somme toute, lui ressemble beaucoup. Aristote soutient qu'aimer quelqu'un consiste à souhaiter le meilleur pour cette personne. Dans *Éthique à Nicomaque*, il définit un ami comme étant « celui qui souhaite du bien à son partenaire et accomplit ce qui est bon ou lui paraît tel dans le souci de ce partenaire » (1166 A 2). C'est donc une conception très personnelle de l'amitié, impliquant un don de soi au profit de l'autre. Vlastos se demande alors si c'est aussi le cas chez Platon. Par l'étude du *Lysis*, puis du *Banquet* et de la *République*, il en vient à la conclusion que c'est tout le contraire, car l'amour se développe avant tout dans l'intérêt de la personne qui aime, non de la personne aimée. Pour reprendre ses termes : « The lover Socrates has in view seems positively incapable of loving others for their own sake¹ ». Il se base principalement sur le fait que, dans le *Lysis*, Socrate fait admettre à

¹Gregory Vlastos, « The Individual as Object of Love in Plato », dans *Platonic Studies*, Princeton University Press, p. 8-9.

son jeune interlocuteur qu'il n'est aimé que dans la mesure où il est utile pour ceux qui l'aiment et que s'il veut être aimé de tous, il doit s'affairer à devenir plus savant, donc plus utile. Par la suite, Socrate évoque un « premier objet d'amour, en vue duquel nous disons que tous les autres sont aimés » (220 a). Et il ajoute que « c'est ce premier objet qui est le véritable ami » (220 a). Quel est cet objet ? La réponse est beaucoup plus explicite dans le *Banquet*. Dans le discours de Diotime rapporté par Socrate, nous apprenons que ce que nous aimons, c'est le bien. Le but de l'amour est de se rapprocher du bien et de le posséder pour l'éternité, ce qui assurerait notre propre bonheur. L'individu, l'autre dans son intégralité, ne sera jamais l'objet de notre amour. Pour cette raison, Vlastos dénigre la conception platonicienne de l'amour en la qualifiant d'égoïste et d'impersonnelle, au contraire de celle d'Aristote. A-t-il raison ? Il est vrai que l'autre, dans ce type de relation, n'apparaît que comme un instrument pour atteindre le bien pour soi-même. Mais, justement, est-ce que l'être aimé n'en retire pas lui aussi un bénéfice ? Autrement dit, l'analyse de la réciprocité entre les deux amoureux ne nous permettrait-elle pas de réhabiliter Platon et de rendre la relation telle qu'il la conçoit comme étant moins égoïste qu'il ne le paraît ? Aussi, est-il juste de considérer l'amour platonicien comme étant impersonnel ?

Avant d'aller plus loin, faisons le point sur les termes que nous utilisons. D'une part, qu'est-ce que signifie « aimer quelqu'un pour lui-même » ? Premièrement, cela peut vouloir dire aimer l'autre dans son intérêt d'abord, et non pas dans notre intérêt propre. Ce que nous souhaitons dans la relation c'est de rendre l'autre heureux. Deux positions peuvent être prises à cet égard : l'une peut-être qualifiée d'altruiste, l'autre peut être qualifiée d'égoïste. Deuxièmement, « aimer quelqu'un pour lui-même » peut vouloir dire l'aimer dans son intégralité et dans son caractère unique. Dans ces conditions, aimer consiste à apprécier les qualités de l'autre tout comme ses défauts, de même qu'à reconnaître son autonomie. C'est sur ces deux questions que nous tenterons des pistes de réponse. Nous nous situerons en opposition avec Gregory Vlastos en soutenant que la conception platonicienne de l'amour n'est ni égoïste, ni tout à fait impersonnelle.

D'autre part, l'amour chez Platon se rapporte à deux termes distincts : *philia* et *eros*. Dans le *Lysis*, il est davantage question de la *philia*, tandis que dans le *Banquet*, Platon parle d'*eros*. Il va de soi que la signification des deux termes comporte des différences, ne serait-ce que parce qu'elle n'implique pas le même type de relation. La *philia* est sans doute ce qui se rapproche le plus du sens que l'on donne en français à l'amour. La *philia* peut être évoquée dans des relations entre amis, à l'exemple de Lysis et de Ménexène, et dans des relations familiales. Tandis que l'*eros* se rapporte à une relation beaucoup plus passionnelle, impliquant de l'attraction physique entre les partenaires. Par conséquent, *eros* signifie le désir sexuel, qui n'est qu'un aspect de ce que l'on considère généralement comme l'amour². Malgré ces différences, il ne se trouve pas d'opposition majeure à faire des parallèles entre le *Lysis* et le *Banquet*. En effet, qu'il s'agisse d'amour passionnel ou d'amour pour un ami, le but est le même, c'est-à-dire la recherche du bien. Dans ce travail, il sera surtout question de l'*eros*, puisque nous traiterons du *Banquet*. Dans ce dialogue, Platon aborde le thème de la *paiderastia*³. Par conséquent, nous nous attarderons surtout au type d'amour qui unit un jeune garçon à un maître à penser plus âgé. En la personne de Socrate, Platon met de l'avant une conception toute différente de celle qui a cours à Athènes. C'est dans cette optique que nous situerons notre analyse.

Il s'agit maintenant d'explicitier ce qu'est l'objet de l'amour selon Platon dans le *Banquet*. Chacun des convives ayant exposé sa vision du dieu Eros, c'est au tour de Socrate de le faire. Comme à

²David M. Halperin, « Platonic Erôs and What Men Call Love », dans *Ancient Philosophy* 5, 1985, p. 163-164.

³Pour la compréhension de ce thème, nous nous référons à la présentation du *Banquet* faite par Luc Brisson (2004). Il explique entre autre que la *paiderastia* ne doit pas être confondue avec l'homosexualité. Elle implique plus spécifiquement la relation entre un *erastes* (l'amant, qui joue un rôle actif) et un *eromenos* (l'aimé, qui joue un rôle passif). Seul l'amant peut désirer, séduire et réclamer des faveurs sexuelles. L'aimé est un homme d'âge pubère, le summum de la beauté pour les grecs. Ce type de relation aurait un rôle social important : celui de faciliter l'entrée du jeune homme dans le monde politique alors réservé aux hommes.

son habitude, il se choisit un interlocuteur qui puisse répondre à ses questions. Il s'adresse donc à Agathon. D'abord, il lui fait remarquer que l'objet de l'amour est toujours le beau. Il lui fait aussi dire que si nous désirons le beau, c'est que nous en sommes dépourvus. Ainsi, celui qui aime est en situation de manque et cherche à combler ce manque. Eros est-il lui-même dépourvu de beauté? Alors que ses congénères disent de ce dieu qu'il est le plus beau, Socrate veut nous prouver qu'au contraire, il est ni beau ni laid. Eros n'est pas un dieu, puisque dans ce cas il ne manquerait de rien. Il est plutôt un démon, un intermédiaire entre les dieux et les hommes. De sorte qu'Eros est un être qui recherche la beauté, qui plus est un être qui consacre tout son temps à cette quête par excellence. Déjà, Socrate nous introduit au discours de Diotime, la prêtresse qui l'a jadis « instruit des choses concernant l'amour » (201 d).

Par la suite, Diotime nous enseigne, par la bouche de Socrate, que l'amour est suscité, à l'exemple d'Eros, chez les personnes qui ne sont ni belles ni laides, ni bonnes, ni mauvaises. À moins d'être parfaitement bons, nous recherchons tous le bien pour notre bonheur. Il va sans dire que personne n'est complètement autarcique et donc que tous recherchent l'amour. Dans la relation entre deux hommes, l'amant éprouve du désir devant un jeune homme qu'il trouve beau. La notion de désir est ici très importante. Contrairement à la conception traditionnelle grecque, Platon la distingue radicalement de celle de l'appétit. Lorsque nous avons faim par exemple, nous sommes aussi en situation de manque. Mais ce manque peut facilement être comblé dès lors que nous trouvons de la nourriture. Tandis que le désir, par définition, n'est jamais véritablement comblé. L'enjeu pour Platon est de faire intervenir une explication métaphysique au désir sexuel⁴. De plus, le désir a une forte emprise sur nous-mêmes. D'ailleurs, l'amour n'est-il pas associé à une folie dans le *Phèdre*? Ce serait une erreur que de dire que nous pouvons rechercher la beauté sans la désirer. Ainsi, ce qui suscite le désir, c'est la beauté, la beauté de l'être aimé. Par ailleurs, nous savons que le beau est indissociable

⁴David Halperin, *op.cit.*, p. 170-171.

du bien chez Platon. Ce que l'amant veut réellement, l'objet ultime de son amour, c'est le bien. Comment expliquer la relation entre le but ultime de l'amour (le bien) et l'objet du désir (la beauté) ?

Continuons dans notre analyse du discours de Diotime. Ce que nous souhaitons au bout du compte, c'est l'*eudaimonia* ou, ce qui est équivalent, la possession éternelle du bien. Ce qui intervient ici est le désir d'immortalité. C'est par la quête du bien que nous pouvons y arriver. La condition nécessaire pour parvenir à ce bonheur éternel est de produire la vertu parfaite en notre âme (l'*aretê*). Aux dires de Diotime, « tous les êtres humains sont gros dans leur corps et dans leur âme » (206 c) et ne peuvent accoucher que dans la beauté. Quand ils sont gros dans leur corps, ils se lient à une femme pour donner naissance à un enfant. Avoir une progéniture contribue évidemment à notre immortalité en assurant la perpétuation de notre lignée, tant du point de vue génétique que social. Mais il en va de même lorsque les hommes sont gros dans leur âme. Ils peuvent donner naissance à cet enfant qu'est la vertu et ainsi devenir meilleurs qu'ils ne l'étaient avant d'accoucher. Bref, la beauté est nécessaire à la procréation et seul le désir peut nous mettre en rapport avec la beauté. C'est en ce sens que le désir érotique n'est jamais véritablement satisfait, car nous ne pouvons en aucune façon posséder la beauté. De plus, posséder un bel objet ne nous donne qu'une piètre compensation par rapport à notre désir. Aussi, lorsque l'amant se soumet à la tentation de consommer son amour, il tombe dans l'erreur qui consiste à prendre la beauté physique de l'être aimé pour le terme de son désir. Ce serait alors « troquer de l'or contre du cuivre » (219 a), pour reprendre l'analogie utilisée par Socrate. En revanche, si l'amant reconnaît que le véritable objet de son désir est le bien, il est en mesure de réaliser le plein potentiel de lui-même, c'est-à-dire la possibilité de produire la vertu. Mais cette réalisation doit se faire par un travail ardu : celui d'une ascension qui part du beau corps pour se rendre à la beauté en soi, ascension qui est le dernier thème abordé par Diotime et que nous verrons plus loin.

Jusqu'ici, nous n'avons considéré que le point de vue de l'amant. Étant donné que l'objet de l'amour est le bien, il est clair que la

relation érotique est associée à l'éthique. Dans la mesure où l'amant souhaite la possession du bien dans son intérêt avant tout, il est à première vue égoïste. Pourtant, puisqu'il s'agit du bien, n'y va-t-il pas aussi du bien des autres personnes qui l'entourent ? Et d'abord, l'être aimé n'en retire-t-il pas lui aussi un bénéfice ?

Tel qu'exposé dans le *Lysis*, il n'y a pas d'amour sans réciprocité, si nous en croyons Socrate. Vlastos nous fait remarquer que Socrate incite le jeune Lysis à devenir savant dans le but d'être aimé des autres pour son utilité. Ce qu'il ne dit pas cependant, c'est que de devenir savant dans un domaine lui fera non seulement apparaître utile aux autres, mais lui permettra aussi d'en tirer profit (210 b)⁵. De plus, le raisonnement de Socrate aboutit à questionner Lysis sur le fait qu'il soit « nécessaire que l'amant véritable et sincère soit aimé de l'enfant qu'il aime ». Pour qu'il y ait une relation amoureuse, il faut non seulement aimer, mais aussi être aimé en retour. Mais tout n'est pas gagné pour Socrate, puisque Lysis hésite à approuver. Mais le génie de ce dialogue, au-delà de son caractère aporétique, réside dans le fait que Socrate réussit à illustrer sa thèse de départ. Alors que Hippothalès est amoureux de Lysis, Socrate lui enseigne que pour se faire aimer du jeune homme, il ne faut pas faire son éloge, mais au contraire se montrer supérieur à lui. Pour l'aider, il entame une discussion avec Lysis. Ce dernier est véritablement suspendu à ses lèvres et, pour le malheur d'Hippothalès, il tombe amoureux de Socrate. De fait, en discutant avec Lysis, Socrate lui démontre son ignorance et, se montrant supérieur à lui, le séduit. Nous pouvons en déduire que ce que Lysis cherche en Socrate, c'est le savoir, l'utilité, donc, le bien⁶. Nous verrons qu'un tel renversement de l'amour (le jeune homme qui aime celui qui devrait être l'amant) est aussi illustré dans le *Banquet* par la présence d'Alcibiade. Mais voyons d'abord comment la réciprocité en amour est représentée dans le *Banquet*.

Nous avons déjà mentionné que, parmi les hommes, certains sont

⁵Michael D. Roth, « Did Plato Nod? Some conjectures on egoism and friendship in the *Lysis* », dans *Archiv für Geschichte der Philosophie* (77), 1995, p. 5.

⁶Précisons que Platon ne réduit pas le bien à l'utilité, au contraire de ce que fait Xénophon.

féconds dans leur âme. Ce dont ils accouchent, c'est de la pensée, par opposition à l'amour hétérosexuel qui accouche du corps. Diotime ajoute que la plus haute partie de la pensée est « celle qui concerne l'ordonnance des cités et des domaines : on lui donne le nom de modération et de justice » (209 a). La modération et la justice sont bien entendu des vertus. Pour mettre à terme, l'homme tombe amoureux d'un bel homme, d'un plus jeune que lui :

(...) jamais, en effet, il ne voudra procréer dans la laidur. Aussi s'attache-t-il, en tant qu'il est gros, aux beaux corps plutôt qu'aux laids, et, s'il tombe sur une âme qui est belle, noble, et bien née, il s'attache très fortement à l'une et à l'autre de ces beautés, et, devant un individu de cette sorte, il sait sur-le-champ parler avec aisance de la vertu, c'est-à-dire des devoirs et des occupations de l'homme de bien, et entreprend de faire l'éducation du jeune homme (209 b-c).

Selon cet extrait, l'éducation serait au cœur de l'amour entre hommes d'après Platon. Si on en croit Diotime, il s'agit, à un niveau supérieur de l'amour, de l'éducation de la vertu. En cela, l'amour entre hommes, si il est bien pratiqué, est supérieur à l'amour hétérosexuel, car « plus beaux en effet et plus assurés de l'immortalité sont les enfants qu'il ont en commun » (209 c). Et quels sont ces enfants ? Des poèmes, à l'exemple d'Homère, mais surtout des lois qui assurent le salut d'un peuple, à l'exemple des Lacédémoniens.

Ces discours ont donc pour but de rendre la jeunesse meilleure. L'amant ne veut pas uniquement son bien dans la relation, mais aussi celui de son amoureux et plus généralement le bien de toute sa société.

On pourrait penser que de ce point de vue, comme le croit Vlastos, aimer contribue à faire le bien non pas pour l'autre personne, mais pour une tierce personne. Dans ce cas-ci, ce serait plus exactement pour un groupe de personnes. Cette conception convient parfaitement à celle de la cité idéale dans la *République*, où les individus sont aimés uniquement parce qu'ils produisent le bien pour la cité.

Mais considérer le bien de la cité, n'est-ce pas être altruiste ? De plus, cette interprétation ne semble pas prendre en compte l'effet que produit l'amour sur le bien-aimé, c'est-à-dire l'apprentissage qu'il en retire. Cet apprentissage se fait directement par l'enseignement que lui prodigue l'amant, mais aussi indirectement par le renversement qui s'opère dans la relation, à savoir que l'aimé devient l'aimant. Comment ce renversement s'opère-t-il ? Il se trouve une explication convaincante de ce phénomène dans le *Phèdre* :

De même qu'un souffle ou un son, renvoyés par des objets lisses et solides, reviennent à leur point de départ, ainsi le flot de la beauté revient vers le beau garçon en passant par ses yeux, lieu de passage naturel vers l'âme. Il y parvient, la remplit, et dégage les passages par où jaillissent les ailes, qu'il fait pousser ; et c'est au tour de l'âme du bien aimé d'être remplie d'amour.

Le voilà qui aime, mais il est bien en peine de dire quoi. Il ne comprend pas ce qu'il éprouve (...) et il oublie qu'il se voit lui-même dans son amoureux comme dans un miroir. (255 d)

Ce passage illustre bien le rôle que joue l'amant pour l'aimé. À partir du moment où le jeune homme se voit dans son amant comme dans un miroir, il devient lui aussi sensible à la beauté et se rend, sans le savoir encore, disponible à la quête philosophique. C'est par ailleurs une étape cruciale dans la relation amoureuse : le jeune homme, tout comme son maître, doit résister à la tentation de céder à un amour physique. C'est ce qu'explique Socrate en comparant les bons amants et les mauvais amants par le comportement de leur âme. Il utilise pour ce faire la métaphore de l'attelage tiré par deux chevaux, l'un bon, l'autre mauvais, qui se tiraillent la direction à prendre. L'issue de ce conflit déterminera le sort réservé à l'âme après la mort. Ce n'est que dans le cas où le bon l'emporte que les amants choisissent la bonne voie, celle du savoir. Ce savoir est celui des dieux puisqu'ils pourront eux aussi contempler pleinement les réalités dans le monde intelligible lorsque leur âme sera libérée de leur corps. C'est

donc par la relation amoureuse que le jeune homme se découvre la même aspiration au savoir que son maître. Le véritable amour fait donc pousser les ailes dans l'âme de l'amant autant que dans celle de l'aimé.

Dès lors, l'amour, en tant que quête philosophique, permet d'atteindre les vérités qui sont celles des dieux. Mais ce n'est pas uniquement après notre mort que nous pourrions contempler ces vérités. Le terme de cette quête peut nous être accessible à condition de suivre, encore une fois, la bonne voie. C'est ce que nous explique Diotime dans le passage où elle décrit l'ascension à laquelle procède l'âme pour parvenir à « la révélation suprême et à la contemplation » (209 d). La condition première est que celui qui s'engage dans cette voie « commence dès sa jeunesse à rechercher les beaux corps ». Dans un premier temps, « s'il est bien dirigé par celui qui le dirige, il n'aimera qu'un seul corps et alors il enfantera de beaux discours » (210 a). Ces discours ont trait à l'esthétique. Nous voyons encore une fois le rôle prépondérant que joue l'amant pour son bien-aimé : il initie un plus jeune que lui à la quête du savoir et fait son éducation. Mais ce n'est que le début d'un long processus. De la beauté d'un beau corps, l'homme en question remarque par la suite que la beauté se trouve dans tous les corps. Puis, il s'attache à la beauté qui réside dans l'âme davantage qu'à celle qui se tient dans le corps. De là, il en vient à discerner la beauté qui se trouve dans les actions et dans les lois. C'est cette étape que nous avons décrite plus haut et qui pousse celui qui s'attache à un plus jeune à « enfanter pour lui des discours susceptibles de rendre la jeunesse meilleure » (210 c). Ces discours concernent dans ce cas la politique. Après quoi il devient habile à percevoir la beauté qui se trouve dans les sciences. En dernier lieu, il est en mesure de s'élever à la science par excellence, « celle qui n'est autre que la science du beau lui-même, dans le but finalement de connaître la beauté en soi » (211 c). L'ascension vers cette science de la beauté ne procède pas par l'expérience sensible et subjective de la beauté. Que ce soit un beau coucher de soleil, un beau corps, une belle âme ou une belle formule mathématique, nous les disons « beaux » toujours en rapport avec la même beauté.

Celui qui s'engage dans cette voie doit procéder par abstraction. De plus, à toutes les étapes, il est soumis au même désir érotique. Pour parvenir au véritable objet de ce désir, il doit donc s'arracher aux tentations du monde sensible en s'appliquant, comme le dit Diotime, « à une pratique correcte de l'amour des jeunes garçons » (211 b : *to orthōs paiderastein*). D'où l'importance pour les hommes de ne pas consommer leur amour⁷.

Pourquoi s'engager dans une telle ascension vers la beauté? Comme nous l'avons mentionné, le but est de procréer dans la beauté. Pour donner naissance à quoi? À la vertu. Au terme de cette quête, il ne s'agit plus des images de la vertu, mais de la vertu en soi. C'est ce sur quoi se conclut le discours de Diotime présenté par Socrate. Donner naissance à la vertu en qui? Certainement en l'amant *et* en l'aimé. Si nous nous rapportons à l'importance de l'éducation, il semblerait que celui qui réussit à contempler la beauté en soi partagera son savoir avec celui en qui il a perçu cette beauté au premier abord. L'amant s'assure de l'immortalité d'une part en réalisant le plein potentiel de lui-même, mais aussi d'autre part en générant la vertu chez l'aimé. C'est ce qui fait dire à Price, contre Vlastos, que l'amour chez Platon n'est pas égoïste : « By loving rightly, the philosopher (that is, the lover of wisdom), approaches the wisdom he seeks; the wisdom he then attains he shares with his beloved. Personal love, of a kind, is thereby not supplanted, but glorified⁸. »

Ainsi, si nous suivons notre raisonnement, l'amour platonicien n'est pas un amour égoïste. Il ne l'est pas en son niveau inférieur puisque l'amant fait reconnaître à l'aimé la même aspiration au savoir et au bonheur qui s'ensuivra. Il ne l'est pas non plus à son niveau supérieur car celui qui parvient au beau en soi engendre la vertu en l'être aimé. De même, à toutes les étapes de l'ascension, l'amant et l'aimé cheminent vers le même but et reçoivent des bénéfices mutuels. Il y a donc un partage digne d'une amitié réelle entre eux. L'amant veut certes son bonheur propre et il a besoin de l'aimé pour

⁷David Halperin, *op.cit.*, p. 186-187.

⁸A.W. Price, « Loving Persons Platonically », in *Phronesis* (26), 1981, p. 30.

y parvenir, mais il le lui rend bien en souhaitant qu'il développe lui aussi le meilleur de lui-même.

Il nous reste maintenant à répondre à notre deuxième question : l'amour tel que conçu par Platon est-il impersonnel ? Pour y répondre, quoi de mieux qu'un exemple concret de relation entre deux hommes, présenté dans le *Banquet* ? Il s'agit bien entendu de la relation entre Socrate et Alcibiade. Socrate n'est pas parvenu à la contemplation de la beauté. Comme le mentionne Diotime, elle ne sait pas si cela est à sa portée (210 a). Toutefois, Socrate s'est bien engagé dans cette voie. Il a su reconnaître la beauté en Alcibiade et entreprend son éducation. Mais Alcibiade résiste. C'est ce que suggère le discours qu'il fait sur Socrate à son arrivée au banquet. Car, au lieu de faire l'éloge de l'amour en général, il décide de faire l'éloge de Socrate duquel il est tombé amoureux. D'un côté il exprime toute son admiration pour son maître, de l'autre il montre son incapacité à poursuivre dans la voie correcte de l'amour entre hommes.

L'amour et l'enseignement de Socrate pour Alcibiade auraient pour but de rendre ce dernier meilleur. Tout comme ce qui est arrivé à Lysis, Alcibiade tombe amoureux de Socrate. Le renversement entre l'amant et l'aimé s'est opéré. Mais Alcibiade préfère tout de même en rester à sa vie actuelle plutôt que de suivre les conseils de Socrate. Et il s'indigne que Socrate ne veuille pas se soumettre à ses avances. Pour mieux analyser ce passage et faire ressortir en quoi l'amour platonicien est impersonnel ou non, nous allons reprendre un commentaire de Martha Nussbaum rapporté dans un texte intitulé « Platonic love and individuality ». Selon elle, le discours d'Alcibiade serait celui d'un homme qui tente de faire reconnaître et respecter son individualité. De fait, Alcibiade exprime ses sentiments pour Socrate et semble le considérer, par l'admiration qu'il lui porte, comme une personne unique. Mais Socrate ne lui donne pas ce qu'il attend en retour. C'est tout comme si Socrate traitait son supposé bien-aimé comme s'il était n'importe qui d'autre. Pour cette raison, Alcibiade se

sent frustré. De ce point de vue, la réaction d'Alcibiade serait l'illustration de l'échec de Socrate à établir une relation personnelle⁹. Cette interprétation pourrait par ailleurs servir d'argument à Vlastos qui considère cet amour comme étant totalement impersonnel.

Dans ce même commentaire, Christopher Gill critique Nussbaum. D'après lui, cette interprétation tient davantage à des considérations modernes qu'à une compréhension des enjeux du dialogue dans son contexte antique. Certes, Alcibiade est frustré de ne pas pouvoir développer une relation plus intime avec Socrate. Mais la source de sa frustration est peut-être d'un autre ordre. La relation à laquelle Alcibiade s'attend est celle qui est véhiculée et pratiquée par les *aristoi* : un jeune homme accorde des faveurs sexuelles à un homme plus âgé en échange de l'enseignement moral et politique que ce dernier peut lui inculquer. La fonction sociale de ce type de relation est d'assurer l'entrée du jeune homme dans le monde politique. Bien que Socrate accepte de faire l'éducation d'Alcibiade, il lui refuse la relation physique. Alcibiade serait donc davantage frustré par le fait que Socrate ne veuille pas engager une relation comme il se devrait¹⁰. L'attitude de Socrate sort pour le moins de l'ordinaire. Plus encore, c'est généralement l'amant qui doit réclamer les faveurs à l'aimé, mais, à cause du renversement qui s'est opéré, c'est Alcibiade qui sollicite Socrate pour ses faveurs ! Voilà plus exactement la source de frustration chez Alcibiade, frustration qui est par ailleurs mêlée d'admiration. Ce n'est peut-être pas faux de dire que Socrate n'est pas attentif aux particularités d'Alcibiade, mais ce serait plus exact de dire que son comportement ne suit pas les mœurs courantes.

Par ailleurs, le point de vue moderne qui consiste à croire qu'en amour il faille répondre aux désirs d'autrui en tant qu'individu est un non sens selon la conception de Platon. De fait, ce que Socrate aime chez Alcibiade c'est la meilleure partie de lui-même. Si nous nous rapportons au passage de l'ascension, c'est la beauté de son

⁹Christopher Gill, « Platonic Love and Individuality », in A. Loizou and H. Lesser (éds.), *Polis and politics. Essays in Greek moral and political philosophy*, Aldershot, Avebury, 1990, p. 79.

¹⁰*Idem*, p. 79-80.

âme, qui a plus de valeur que celle qui se trouve reliée à son corps. Ce qui suscite le désir, c'est une combinaison de qualités qu'un individu manifeste, qualités qui peuvent être abstraites, car elles sont aussi présentes chez d'autres individus. La beauté physique de l'autre n'est que le point de départ de l'ascension : elle rappelle la beauté en soi qui en est son point d'arrivée. Ce que l'amant souhaite pour son bien-aimé, c'est qu'il développe ces qualités. Ce qu'il voit en lui, c'est ce qu'il pourrait devenir, au-delà des imperfections et des contingences actuelles. De même, Socrate ne peut en aucun cas céder à la volonté d'Alcibiade pour lui faire plaisir ou pour lui montrer son respect. Socrate est sensible à la meilleure partie de son élève, non pas à ses imperfections. De plus, si on suit notre analyse de la réciprocité entre les deux amoureux, le bien-aimé se reconnaît la même aspiration que son maître. De sorte que lui aussi, en principe, accorde de l'importance à ces qualités. Il n'y a pas d'amour sans un échange mutuel. Alcibiade, malgré ses réticences, avoue lui-même qu'il n'y a pas de meilleur aide que Socrate pour le rendre le meilleur possible (218 d). Aussi, il reconnaît que les discours de Socrate constituent la voie par excellence pour devenir des hommes accomplis (*kalos k'agathos* : 222 a). En la présence de Socrate, Alcibiade a honte de ses actions, mais lorsqu'il n'est plus avec lui, il reprend ses mauvaises habitudes. Pourquoi ne suit-il pas les conseils de Socrate ? Peut-être est-ce, comme le craignait déjà Socrate à la fin de l'*Alcibiade*, parce qu'il est aussi amoureux du peuple et qu'il se laisse gâter par lui ? (132 a) Toujours est-il que Socrate veut avant tout le bien d'Alcibiade, c'est pourquoi il ne s'attache qu'à la meilleure partie de ce dernier. À ce sujet, Gill résume bien notre propos. Il conçoit que Platon ait voulu présenter un Socrate comme suit : « (...) Socrates who loves Alcibiades as a person (at least, as the good person he could and should become) but who does not therefore feel obliged to respect the judgments and inclinations of the presently imperfect person he loves¹¹. »

En somme, Socrate n'aime pas Alcibiade dans son intégralité, ni

¹¹ Christopher Gill, *op. cit.*, p. 81.

dans son individualité. De sorte que Vlastos aurait sans doute raison de qualifier cet amour d'impersonnel, au sens où on l'entend généralement. Mais ce n'est pas une raison pour dévaluer l'amour platonicien. Au contraire, n'est-ce pas un véritable amour que de souhaiter que l'autre personne développe certaines qualités et devienne le meilleur d'elle-même? Aussi, la conception de Platon ne serait pas si éloignée de celle d'Aristote, dans le sens où, dans chaque cas, il s'agit de « souhaiter du bien à son partenaire ». Socrate a à cœur l'intérêt d'Alcibiade et sait pertinemment ce qui est bon pour lui.

D'autre part, Socrate est-il totalement inattentif aux particularités de son bien-aimé? Sans aucun doute, Alcibiade n'est pas le seul jeune homme avec qui Socrate développe une relation amoureuse au sens où Platon l'entend. Nous n'avons qu'à penser à Lysis ou à Charmide. De plus, Alcibiade n'est certainement pas le seul que le discours de Socrate choque. Tout comme le démon Eros, Socrate est constamment à la recherche du beau et tombe amoureux des beaux garçons, de ceux chez qui il perçoit une belle âme. Étant donné l'accent mis sur l'éducation dans la relation amoureuse, il faudrait voir dans l'attitude de Socrate envers Alcibiade une fonction pédagogique. À première vue, le fait que Socrate ne porte pas attention à la beauté physique d'Alcibiade peut servir d'exemple afin que l'élève s'engage dans la bonne voie. Céder à la tentation aurait des conséquences fâcheuses et pour l'âme de Socrate et pour l'âme d'Alcibiade. Alcibiade voit en Socrate de multiples vertus tels le courage et l'indifférence à la douleur. Le contrôle de soi dans la relation amoureuse pourrait aussi être de ces vertus produites par l'ascension érotique. Et, bien qu'Alcibiade ne semble pas comprendre les motivations de Socrate, il est en mesure de voir ces vertus en lui et d'en faire l'éloge.

D'un autre point de vue, l'attitude de Socrate fait sans contredit intervenir l'*elenchos*, sa méthode par excellence pour provoquer chez ses interlocuteurs une réflexion sur eux-mêmes et susciter en eux la quête du savoir. Si le comportement de Socrate en amour sort de l'ordinaire, il en va de même de sa manière d'enseigner. Sa tactique pourrait être décrite comme suit. En premier lieu Socrate donne l'impression d'être attiré sexuellement par les beaux jeunes hommes qui

sont inévitablement ceux en qui la société voit le plus d'avenir. En deuxième lieu, il défait cette impression par une indifférence aux faveurs sexuelles. Ainsi, après avoir attiré l'attention de son disciple, il suscite en lui la confusion, détruisant par le fait même ses préconceptions sur l'amour. Dès lors, il pourra accueillir une nouvelle conception de l'amour, celle qui consiste en une quête philosophique. Si nous nous en tenons à ce raisonnement, l'amour de Socrate n'est pas aussi impersonnel qu'il ne le paraît puisqu'il va chercher personnellement chaque jeune homme pour susciter en chacun une remise en question. De plus, lorsqu'il s'agit de l'*elenchos*, Socrate semble emprunter divers chemins d'investigation, tels que nous les retrouvons dans d'autres dialogues. Ces enquêtes philosophiques varieraient en fonction de ceux auxquels Socrate accorde un entretien. Nous pouvons dans ce cas nous appuyer sur le *Phèdre* qui traite de la diversité des caractères. Il y aurait effectivement douze type de caractères, chacun étant associé à un dieu. Les individus se lient en fonction de leur point commun, ce qui suppose pour eux différentes façons de se réaliser. Socrate pourrait donc modifier son approche selon le type de personne auquel il a affaire¹².

Toutefois, si l'approche de Socrate varie selon ses disciples, le but reste toujours le même, soit la quête du bien en soi. Dans ce cas, le travail érotique, tel qu'expliqué par Diotime, est tout indiqué pour parvenir au savoir. En aidant Alcibiade à réaliser le plein potentiel de lui-même, Socrate ne donne pas crédit à la réalisation de ses aspirations propres. Au contraire, il prône un style de vie philosophique que tous les individus qui veulent devenir meilleurs doivent adopter. Dans cette perspective, le « meilleur d'eux-mêmes » ne correspond en aucun cas à leur unicité en tant qu'individu.

Toujours dans une perspective pédagogique, il ne faudrait pas non plus négliger l'importance du renversement qui s'opère entre l'amant et l'aimé. Nous avons souligné plus haut l'importance du désir. L'aimé doit éprouver du désir envers l'amant. Qu'il voie en son amant sa propre beauté comme dans un miroir ou qu'il perçoive

¹²Christopher Gill, *op. cit.*, p. 82.

les qualités morales de son amant, il doit être mis en rapport avec la beauté par un désir érotique. C'est uniquement par ce désir qu'il peut cheminer vers la beauté en soi. Ajoutons que l'attitude de Socrate exemplifie la bonne voie à suivre. Alors que le désir est dirigé vers lui et que le jeune homme peut céder à la tentation de considérer son maître comme le terme de son amour, Socrate doit faire en sorte qu'il comprenne ce qu'est le véritable objet de son amour. Socrate se situe, tout comme le démon Eros, entre l'ignorance et la sagesse. Dans les dialogues de Platon, il se dit constamment ignorant. On a de la difficulté à le croire, surtout que, dans le *Lysis*, il s'affaire à montrer à son interlocuteur que ce dernier lui est inférieur. Mais peut-être est-ce simplement une autre ruse pédagogique. D'une part, en rabaisant l'autre, il réussit à se faire aimer et il parvient en plus à susciter en l'autre la remise en question. D'autre part, en se disant lui aussi ignorant, il suggère à son disciple de ne pas chercher le savoir en sa personne, mais de le chercher au-delà du sensible et du particulier, par sa propre démarche philosophique. Dans ces conditions, l'amant et l'aimé, tous deux idéalistes, sont liés par ce lien très fort qu'est la recherche du bien.

Ajoutons en terminant qu'il n'est pas étonnant que Platon ait une conception différente de la nôtre en ce qui a trait aux relations interpersonnelles. Plusieurs éléments qui se rattachent à sa philosophie auraient pu nous le faire voir dès le départ. Entre autres, Platon croit en une vérité universelle qui dépasse largement le cadre individuel. De plus, il croit à l'immortalité de l'âme et à sa séparation du corps. L'immortalité n'est pas pour Platon le prolongement d'une individualité ou d'une personnalité propre, contrairement au sens que la doctrine chrétienne accorde à ce mot. Si on tient compte de ces éléments dans sa théorie de l'amour, il est plus que probable qu'il n'accorde pas autant d'importance à l'individu en tant qu'unique et autonome.

En résumé, Platon emprunte certainement à ses contemporains l'idée qu'*eros* est suscité par la beauté physique, mais il donne à la beauté un statut beaucoup plus élevé, lié à l'âme et non au corps. De plus, il se distingue en qualifiant autrement la réponse que l'on doit

donner à cette stimulation. Quand un beau corps suscite notre désir, ce désir nous transporte dans une quête qui va au-delà du sensible et qui s'adresse à la meilleure partie de nous-mêmes. Certes, le véritable objet de notre amour est le bien. Nous aurions pu dire que cette conception a pour effet de dévaluer les individus en tant qu'objets de l'amour, au profit d'objets supérieurs. Nous avons plutôt choisi de démontrer que, une fois cette quête du bien terminée, cela contribue à une meilleure appréciation des individus. De sorte que l'amour platonicien n'est pas égoïste du tout et n'est pas non plus totalement impersonnel. À l'exemple du philosophe roi de la *République*, celui qui connaît la vertu en soi partage sa sagesse avec ceux de la cité, contribuant ainsi au plus grand bonheur de tous. C'est ce qui lui vaut d'être le bien-aimé des dieux. Mais alors, est-il en mesure d'aimer, étant devenu autarcique ? Et est-ce qu'il devient le seul objet d'amour pour ses concitoyens ?

Bibliographie

ARISTOTE. *Éthique à Nicomaque*, trad. par Richard Bodéüs, Paris, Flammarion, 2004, 560 p.

GILL, Christopher. « Platonic Love and Individuality », dans A. Loizou and H. Lesser (éds.), *Polis and politics. Essays in Greek moral and political philosophy*, Aldershot, Avebury, 1990, p. 69-88.

HALPERIN, David M. « Platonic Erôs and What Men Call Love », dans *Ancient Philosophy* 5, 1985, p. 161-189.

MAHONEY, Timothy. « Is Socratic Eros in the Symposium Egoistic ? », dans *Apeiron* (29), 1996, p. 1-18.

PLATON, *Le Banquet*, trad. par Luc Brisson, Paris, Flammarion, 1998, 270 p.

PLATON, *Lysis*, trad. par Émile Chambry, Paris, Flammarion, 1967, 442 p.

PLATON, *Phèdre*, trad. par Luc Brisson, Paris, Flammarion, 1989, 412 p.

PLATON, *Premier Alcibiade*, trad. par E, Chambry, Paris, Flammarion, 1989, 412 p.

PRICE, A.W.. « Loving Persons Platonically », dans *Phronesis* (26), 1981, p. 25-34.

ROTH, Michael D.. « Did Plato Nod? Some conjectures on egoism and friendship in the *Lysis* », dans *Archiv für Geschichte der Philosophie* (77), 1995, p.1-20.

VLASTOS, Gregory. « The Individual as Object of Love in Plato », dans *Platonic Studies*, Princeton University Press, p. 3-42.

