LA CONCEPTION PLATONICIENNE DE L'AMOUR

Grahon Marie Thérèse Sidonie BEUGRE
Université Félix Houphouët-Boigny/Abidjan
beugresidonie@yahoo.fr/

Résumé : La présente étude porte sur « la conception Platonicienne de l'amour ». La Grèce antique était caractérisée par la pratique effrontée de la pédérastie contre laquelle, seule s'élevait la voix de Socrate. Mais la réalité des faits contemporains, c'est que les données n'ont pas changé dans le sens de la positivité, notre époque est sans exagération, une époque moralement malade.

L'étude montre la noblesse de l'amour, comme une ascension érotique qui arrache l'homme des plaisirs éphémères de ce monde sensible, vers la contemplation du beau éternel. Elle aborde cette question à travers une analyse des textes philosophiques de Platon et de l'antiquité grecque. Elle insiste sur la nécessite d'amener les hommes à dépasser l'amour des corps pour l'amour comme tendance fondamentale vers le bien, dont la pratique a pour fondement la vertu.
Mots-clés : Amour, beau, corps, théorie, âme, pédérastie, femme, bien.

Abstract : This study focuses on "the Platonic conception of love." Ancient Greece was characterized by the brazen practice of pederasty against which only the voice of Socrates rose. But the reality of contemporary events is that the data have not changed in the sense of positivity, our time is without exaggeration, a time morally sick.

The study shows the nobility of love, as an erotic ascent that snatches man from the ephemeral pleasures of this sensitive world, towards the contemplation of the eternal beautiful. She approaches this question through an analysis of the philosophical texts of Plato and of Greek antiquity.
It insists on the need to lead men to overcome the love of the bodies, for love as a fundamental tendency towards the good, whose practice is founded on virtue
Keywords : Love, beautiful, body, theory, soul, pederasty, woman, good.

Introduction

L'amour est-elle encore une préoccupation dans un siècle où, la science enivrée de ses découvertes dans le monde physique, semble faire abstraction du monde psychique et où, à force de matérialisme, l'homme

moderne se fait de la vérité une idée tout extérieure et matérielle ? Le dualisme science/philosophie a sapé les bases de notre civilisation et nous menace encore aujourd'hui des pires catastrophes.

Mais pour Platon la philosophie de l'âme se présente comme une réconciliation qui ne peut s'opérer que par une nouvelle contemplation synthétique du monde sensible et du monde intelligible au moyen de l'intuition intellectuelle et de la voyance psychique, avec la seule certitude que la philosophie de l'amour véritable peut conduire à l'immortalité, au bonheur de l'humanité. On peut se poser la question de savoir en quoi consiste la conception platonicienne de l'amour ?

Dans notre analyse, nous exposerons d'abord la nature de l'amour, nous verrons ensuite le lien de l'amour à dialectique et, enfin, le portrait de l'amoureux de la sagesse.

1. La nature de l'amour

Exposer la nature de l'amour revient à comprendre la conception générale de l'amour dans la société athénienne. En effet, l'opinion athénienne, qu'elle soit commune ou scientifique, a manqué de mesurer la profondeur et le sérieux de la question de la définition de l'amour. Il est considéré comme quelque chose de bien connu. Or ce qui est bien connu en général, justement parce qu'il est bien connu, n'est pas encore bien connu, c'est la façon la plus commune de se faire illusion et de faire illusion aux autres que de présupposer dans la connaissance quelque chose comme étant bien-connu. L'amour est une réalité si complexe qu'elle échappe à cette superficialité. La doxa athénienne a ignoré que l'amour est une réalité sublime et vivante qu'on ne saurait, sans la trahir, la fondre ou la réduire à la jouissance charnelle. D'où la platitude et l'étrangéité de l'approche qu'elle en fait.

La conception générale de l'amour dans l'antiquité grecque est, en effet, très étrange. Si pour nous, modernes, l'amour est avant tout un sentiment du cœur, une dévotion envers une personne, un animal ou une chose. Il est essentiellement, pour l'opinion athénienne, un dieu.

Si la divinité de l'amour ne souffre d'aucune contestation dans la pensée grecque, les caractères de cette nature se brisent à travers une démonstration que Socrate fait en prenant Agathon comme interlocuteur. Dans son discours, Socrate veut montrer que l'amour n'est pas un dieu, mais toujours et avant tout quête et ou désir de quelque chose et qu'on ne saurait désirer que ce qu'on n'a pas.

> L'amour désire-t-il oui ou non, l'objet dont il est l'amour ?
> Il le désire dit-il.

- Mais, reprit Socrate, quand le désire-t-il ?
- vraiment, il ne l'a pas dit (Platon, 1982, p.181c).

En effet l'amour, tel qu'il se manifeste, se donne avant tout comme désir, comme une quête ou comme une soif. Le sentiment de l'amour n'émerge et ne s'épanouit que sur la base d'une insatisfaction profonde. Socrate peut dire en substance : « l'amour est amour de ce qu'on n'a pas - ce dont on manque » (Platon, 1982, p. 200c-200d).

Pour Agathon, l'ordre est établi chez les dieux grâce à l'amour du beau, car il n'existe pas d'amour du laid. Socrate, pour mieux faire comprendre sa théorie à Agathon et par extension aux autres orateurs, reprend les dires de celui-ci : Si l'amour est amour de la beauté uniquement et qu'on dit que l'amour désire ce dont il manque, alors l'amour manque la beauté - Ce qui manque de beauté ne peut être beau » (Platon, 1982, p.200c-201b). Pour conclure, Socrate ajoute : « les bonnes choses sont belles en même temps. Si l'amour manque de beauté, or la beauté est inséparable de la bonté alors l'amour manque de bonté » (Platon, 1982, p. 200c-201b).

En clair, l'amour est toujours désir de quelque chose, ce quelque chose n'est pas soi-même, ni ce que l'on possède déjà, mais plutôt ce que l'on n'a pas encore. C'est pourquoi, explique Platon, si quelqu'un est fort ou habile et qu'il veut être encore fort ou habile. Il ne désire en fait que la pérennité ou la continuation de ce qu'il est, de même quiconque prétend aimer ce qu'il possède, n'aime en fait que la possession éternelle, chose qu'il n'a pas encore :

> Et si quelqu'un soutenant qu'étant en bonne santé, il désire être en bonne santé, qu'étant riche il désire être riche, il désire les biens même qu'il les possède, nous lui répondrions : Toi, ami, qui jouit de la richesse, de la santé, de la force, tu peux jouir de ces biens pour l'avenir. Aussi, puisque dans le moment présent, que tu le veuilles ou pas, tu les possèdes. Vois donc quand tu prétends désirer ce que tu as, si tu ne veux pas précisément dire que tu veux posséder aussi, dans l'avenir, les biens que je possède maintenant […]. Cet homme, comme tous ceux qui désirent, désire ce qui n'est pas actuel ou présent : ce qu'on n'a pas, ce qu'on n'est pas, ce dont on manque, voilà les objets du désir de l'amour » (Platon, 1982, p. 200d-200e).

L'amour ne veut donc pas être considéré comme un dieu, comme le conçoit la doxa athénienne dans la mesure où, selon Diotime, la femme de matinée :

> Tous les dieux sont beaux […]. Or les heureux sont ceux qui possèdent les bonnes et belles choses. Mais l'amour, parce qu'il manque de bonnes et belles choses, désire ces choses-mêmes qu'il manque. Comment donc serait-il dieu, lui qui n'a part ni aux belles choses ni aux bonnes choses ? (Platon, 1982, p. 200d-200e).

Si l'on voulait résumer en un mot ce portrait de l'amour, on pourrait dire que son élément caractéristique est : insatisfaction ; l'amour tend toujours vers quelque chose. Il est recherche constante d'un but toujours renouvelé d'un au-delà de soi. Sa réalité est d'être perpétuelle tension vers autre chose que soi-même, vers autre que ce qu'on a. En lui l'égoïsme, « amour excessif de soi faisant de l'intérêt individuel le principe explicatif des idées morales et le principe directeur de la conduite » (A. Lalande, 2002, p. 271), cède le pas à un altruisme inéquitable.

Mais l'autre ici n'est tout naturellement pas l'autre de moi-même. Si d'ailleurs autre il était, il perdrait rapidement sa réalité profonde, c'est-à-dire son contenu pour n'en rien garder que le nom. Dans le terme « autrui » se trouve exprimé en filigrane et de manière irrévocable l'idée d'une distinction insurmontable. « Autrui », toujours autre que moi et jamais autre de moi. S'il était l'autre de moi, rien ne le distinguerait de moi. Autre de moi, serait moi, il n'est pas non plus ce que je possède. Car faisant partie de ma propriété, il ne saurait laisser place à l'indispensable clivage entre lui et moi, le sujet se rend à l'évidence : l'heure est révolue et il est grand temps que l'antique perpétuel retour à soi du moi désireux abdique pour désormais laisser la responsabilité de son histoire à la domination de l'attrait de l'autre. Pour tout dire, dans les préoccupations amoureuses, l'altruisme se donne comme la loi, la plus forte des rapports interpersonnels, voir des rapports de l'homme avec la totalité du monde extérieur. Ici, le retour à soi-même amoureux reste impossible, contrairement à la conception de l'amour selon Aristophane.

Si l'amour est perpétuelle tension vers autre chose que soi-même, cet autre n'est pas l'autre de moi-même, l'amour n'est pas la recherche de sa moitié.

> Ce n'est pas ce qui lui appartient que chacun de nous s'attache puisque certaines personnes consentent à se laisser couper les pieds et les mains quand ces parties d'eux-mêmes leur paraissent mauvaises ; à moins qu'elles ne regardent le bien comme une chose qui leur est propre et fait partie d'elles-mêmes et le mal comme chose étrange (Platon, 1982, p. 200c-200d).

L'amour donc cherche dans l'autre non pas ce que je suis ou ce que le possède, mais plutôt ce que je ne suis pas et que je voudrais être ce que je n'ai pas et que je voudrais avoir.

Pour Platon, l'amour est enfantement dans la beauté et selon le corps et selon l'âme. Dans sa forme charnelle, elle engendre des corps tandis que dans sa forme spirituelle, elle enfante des œuvres spirituelles (littérature, législation, art, science) en vue de la chose la plus noble, la

vertu. Si l'amour est amour du bien, il est enfantement dans le beau parce que la procréation est chose divine et le mortel participe à l'immortalité par fécondation et par génération.

En somme, si l'amour est quête de la différence et que cette différence est le beau qui est au fond inséparable du bon, ce n'est qu'une apparence ; il ne le désir que parce qu'il constitue une médiation, un passage obligé pour accéder à une réalité sublime : l'immortalité, la fin de l'amour. Mais si l'amour, comme le démontre Diotime, n'est ni beau ni un dieu, qu'est-il alors ?

L'amour, tel que le comprend Platon, est :

> Un amour dans lequel, la passion n'a point de part qu'il ait son origine dans l'émotion qui donne naissance à l'amour charnel, soit tel que le veut la nature, soit tel que l'a fait la dépravation des mœurs, ce n'en est pas moins toute autre chose. C'est un amour qui, détourné des objets sensibles accoutumés, tend seulement vers la science et vers la vertu (L. Robin, 1964, pp. 160-161).

Ainsi donc, l'amour est synthèse, et cette nature fait de lui un intermédiaire entre les différentes qualités opposées dont il est la résultante et le lieu d'unification. En effet, fils de Pénia (la Pauvreté) et de Poros (la richesse) qui a pour mère métisse la Sagesse, l'amour tient le milieu entre l'indigence et l'abondance, entre le bon et le mauvais, entre la sagesse et l'ignorance, entre l'immortel et le mortel. Par sa nature, l'amour est donc harmonisation des contraires : harmonie qui est aussi présente dans l'univers comme si en surgissant dans ce monde, chaque être apportait avec soi un être qui est la négation, son contraire. Et l'amour est l'acte par lequel les contraires cherchent à franchir le seuil de l'opposition, le mur de la discordance qui les tient séparés l'un de l'autre afin de vaincre la dichotomie originelle.

Après toutes ces définitions, une question fondamentale demeure : Quelle est la fonction de l'amour ? A cette question, Platon répond : « l'amour pour assurer la reproduction de l'espèce afin de lui apporter sans cesse la fraicheur renouvelante de l'immortalité » (Platon, 1982, p. 208b-209d).

> La nature mortelle cherche toujours autant qu'elle le peut, la perpétuité et l'immortalité, mais, elle ne le peut que par la génération en laissant toujours un individu plus jeune à la place d'un plus vieux (B. Piettre, 1983, p.25).

Mais si l'amour a pour fonction et fin la reproduction de l'espèce, cette reproduction est-elle ouverte à toutes contingences ? Selon Platon l'amour a pour fonction la génération, mais la génération dans le beau seulement car il n'est pas possible d'engendrer dans la laideur. La

procréation est chose divine ; et le mortel participe à l'immortalité par la procréation, par la fécondation et la génération.

> Le beau comme le rayon du soleil qui éclaire les quatre éléments : le feu, l'air, l'eau et la terre est rayon du bien c'est-à-dire Dieu qui orne quatre cercles : l'intelligence, l'âme, la nature, la matière, c'est-à-dire le corps. Et comme quiconque regarde la lumière en ces quatre éléments, voit le rayon du soleil qui le porte à regarder la lumière supérieure du soleil (B. Piettre, 1983, p. 112).

Ainsi, celui qui contemple les quatre cercles aime en eux la splendeur du beau et, par cette splendeur, voit et aime le Bien, c'est-à-dire Dieu lui-même. C'est pourquoi le désir de l'amour n'est apaisé ni par la vue ni par le toucher d'un corps ; il ne désire pas tel ou tel corps, mais la splendeur de la majesté divine qui se reflète dans le corps. C'est la raison pour laquelle les amants ignorent ce qu'ils désirent, car ils ne savent pas ce qu'est Dieu. Ainsi donc tout amour qui ne cherche pas le beau n'est qu'un simulacre d'amour.

Pour Platon, l'amour a une nature démoniaque qui fait de lui un intermédiaire. En effet, tout ce qui est démon tient le milieu entre les dieux et les mortels. Si, pour nous modernes, forgés au Christianisme, le démon est un ange déchu, il est un mauvais esprit pour les Grecs du temps de Platon (1982, p. 202b-202e) : « tout ce qui est démon tient le milieu entre les dieux et les mortels ».

Ainsi, n'étant ni savant, ni ignorant, ni riche, ni pauvre, étant démon ou intermédiaire, l'amour est philosophie. Car, ce qui caractérise le philosophe, c'est de n'être ni savant ni ignorant, c'est-à-dire d'être à la jonction de la science et de l'ignorance, ce qui lui permet de désirer la sagesse. En effet, comme le fait bien remarquer Diotime :

> Aucun des deux ne désirent devenir savant ; car il l'est ; et en général, si l'on est savant, on ne philosophe pas ; les ignorants, non plus ne philosophent pas et ne désirent pas devenir savants ; car l'ignorance a précisément ceci de fâcheux que, n'ayant ni beauté ni bonté, ni science, on s'en croit suffisamment pourvu (Platon, 1982, p. 246b-246e).

Autrement, la philosophie est quête amoureuse et sagesse. Or, l'homme sage ne devait désirer la sagesse, puisqu'il la possède déjà. L'ignorance, elle non plus, ne saurait la désirer parce qu'il lui manque le moment de la conscience de soi parce qu'il ignore son ignorance. Seul donc un être au carrefour de la science et de l'ignorance comme amour peut rechercher la sagesse. Et cet être, c'est la philosophie. L'amour est donc philosophie.

Mais comment comprendre cette nature philosophique de l'amour ? Cette fonction médiatrice que Platon attribue dans *Le banquet* au

philosophe en général et à l'amour en particulier est aussi celle qu'il donne à l'âme dans le *Phèdre*. Dans ce célèbre mythe de la réminiscence rattachée à celui de la transmigration des âmes, Platon nous révèle en substance que les âmes, en raison de leur aptitude à entrer en communication avec le monde dans lequel elles ont vécu primitivement, peuvent être conçues comme des intermédiaires tout à fait analogue aux démons et, partant, à l'amour. De même que l'amour élève à la beauté divine, de même il y a dans chaque homme un principe ailé (l'âme). « La nature a doué l'aile du pouvoir d'élever ce qui est pesant vers les hauteurs où habitent la race des dieux » (Platon, 1982, p.246b-246e), au moyen duquel il peut s'élever vers les dieux, s'ils lui en fournissent l'occasion ou s'il le provoque lui-même.

Platon a besoin d'intermédiaire entre le monde sensible et le monde intelligible afin que les hommes ne demeurent pas des idoles de l'Être, mais que l'inférieur (c'est-à-dire l'homme) puisse participer du supérieur divin sans que la pureté de celui-ci en reçoive néanmoins aucune altération. Il faut qu'il soit assez nombreux pour que la relation des deux mondes puisse être assurée jusque dans les moindres détails.

Ces intermédiaires, ces moyens termes de la relation, ce sont les démons parmi lesquels se distinguent l'âme, le philosophe et l'amour. Mais contrairement aux autres démons, l'amour est une relation perpétuelle entre le non-être et l'être, entre le mortel et le divin, une sorte d'ascension dialectique qui mérite d'être considérée philosophiquement. Comment se réalise donc cette ascension dialectique ?

2. Amour et dialectique

Le cycle de l'amour apparaît comme le chemin qu'emprunte le néophyte qui a compris que son âme ne peut jamais connaître le bonheur dans ce monde éphémère. Ce chemin est constitué de plusieurs étapes à franchir pour enfin arriver à l'étape finale qui est la contemplation de l'idée du bien. Le Bien est chez Platon l'existence suréminente de Dieu. Dans le livre VII de la *République*, il le compare au soleil : « la lumière suprême du monde qui dispense la vérité et l'intelligence ; et qu'il faut voir pour se conduire avec sagesse dans la vie privée et dans la vie publique » (Platon, 1982, p.517b-518e).

En clair, cette initiation qu'entreprend de faire l'initié qui veut connaitre le bonheur éternel est en fait un voyage spirituel ou théorique de découvertes graduelles et exige du néophyte force de caractère, endurance et

élévation d'esprit. C'est une difficile purification de l'esprit se détachant progressivement des désirs du corps pour privilégier les désirs de l'âme.

En somme, ce cycle de l'amour est la manifestation du mouvement théorique de la dialectique en tant que processus par lequel l'âme s'élève des apparences sensibles jusqu'aux réalités transcendantales ou idées du monde intelligible, puis redescend par la voie déductive jusqu'à la dernière conclusion qui est l'amour. Tout se passe comme si après les descriptions mythiques et théoriques du livre VII de la *République*, Platon voulait montrer à son lecteur la conformité de la spéculation à la réalité, du théorique à la pratique et cela semble d'autant plus fondé que le cycle de l'amour qu'il décrit retrace minutieusement le mouvement de la dialectique.

Cette initiation qui permet à l'homme de quitter l'instabilité permanente du monde sensible dans lequel aucune connaissance éternelle n'est possible pour s'unir à l'absolu à travers la connaissance des idées éternelles dont la contemplation procure une joie immense, remplit l'âme de l'initié de sagesse et conditionne ses actions dans la société. Ainsi, l'initiation demeure le plus puissant effort que fait le génie humain pour s'ôter la crainte du néant et inspirer à l'espoir de l'immortalité. Et Diotime, spécialiste en amour, souligne la difficulté qu'il y a à entreprendre une initiation. A Socrate, elle fait remarquer que :

> on peut se flatter peut-être de t'initier, toi aussi Socrate, à ses mystères de l'amour ; mais pour le dernier degré, la contemplation qui est en tout but, pour qui suit la bonne voie, je ne sais si ta capacité va jusque-là. Je vais néanmoins […] continuer, sans ménager mon zèle : essaye de me suivre, si tu peux » (Platon, 1982, p. 203e-204c).

Comment se déroule cette initiation érotique ? Autrement dit, quels sont les degrés de l'ascension érotique ?

En effet, le premier degré de l'ascension érotique chez Platon est l'amour charnel, sensuel qu'il appelle « amour des corps ». Quiconque veut parvenir à la contemplation du beau en soi, ultime degré de l'amour, doit commencer dans sa jeunesse par rechercher les beaux corps. Cette recherche de la beauté corporelle et de tous les beaux corps peut être considérée comme une prise de conscience de l'homme, en ce qui concerne l'existence de cette réalité. Mais l'homme doit-il s'arrêter à l'amour des beaux corps ? Pour Platon, l'homme est un être raisonnable, un être doté d'une âme et d'une intelligence. Parlant de l'origine des noms dans son œuvre le *Cratyle*, le nom de « l'homme », « *anthropos* », est dérivé de « *anatron a opopère* » (Platon, 1982, p. 401d-409d) qui signifie celui qui voit la lumière. L'homme ne peut donc pas s'arrêter à ce premier niveau dans lequel la prise de conscience n'est pas effective et semble s'apparenter à l'instinct animal.

L'homme doit dépasser cette première catégorie pour une deuxième : l'amour des âmes : une sorte d'amour exclusivement moral, provoqué par l'attrait des belles actions. Il ne s'agit plus d'aimer, ici, des êtres de chair et de sang, des êtres physiques mais des existences métaphysiques. C'est ce niveau supérieur d'abstraction que l'on se trouve convié. Il s'agit d'aimer cette fois ce qui est à l'intérieur de l'homme, c'est-à-dire les grandes âmes vertueuses, même si les corps dans lesquels elles sont logées sont répugnants. Autrement dit, le disciple en amour aimera les personnes physiquement belles ou laides dont les actions sont guidées, non par les bassesses du corps, mais par la lumière de la raison.

En aimant ainsi les belles âmes, l'amant fécondera des enfants spirituels et non des enfants de corps dont le but est la vertu et ne sera attiré que par la beauté des belles actions dans la société où il vit. Ce que vise l'amour des âmes vertueuses, c'est moins un délire spirituel que la mise en branle d'une vie hautement morale, d'une vie vertueuse. En effet, si avec l'amour des âmes l'on se trouve déjà dans l'amour véritable qui mérite d'être cultivé, nous sommes encore loin du sommet de l'ascension érotique. Après la beauté des belles actions qui a stimulé en lui l'amour des belles âmes, l'initié en amour doit considérer l'éclatante beauté des sciences qui réveillera en lui l'amour de celles-ci.

Dans la marche vers l'idée du Bien, la beauté scientifique qui se manifeste avec évidence à qui la cultive reste, bien entendu, supérieure aux mœurs, aux actions ou aux occupations quotidiennes des hommes. Les actions quotidiennes des hommes dépendent encore de quelques individualités propres, de quelques subjectivités. Avec les sciences, le moment est venu où l'individualisme doit disparaître pour laisser la responsabilité de la recherche érotique à l'objectivité. Ainsi, les désirs très vifs en conflit perpétuels avec la raison cèderont le pas à une observation minutieuse des normes rationnelles, à des actions vertueuse.

Ainsi, l'initié, parvenu à ce niveau, cessera d'aimer avec les sentiments étroits et mesquins d'un esclave, d'un enfant, d'un homme, d'une action. Tourné désormais vers l'océan de la beauté, il devra distinguer dans cette diversité une seule science : la philosophie, qui guidera à la connaissance et à l'amour du beau en soi, dernier échelon du chemin érotique qui pose que le Bien, le Vrai et le Beau proviennent tous trois d'un même foyer : le foyer Divin. Ce que l'initié en amour contemple à ce niveau de sa formation, c'est l'idée de beau qui, séjournant dans les corps, les âmes et les sciences, les rendent beau ; c'est la beauté pure qui confère aux belles choses leur beauté, comme le dit Diotime à Socrate,

> une beauté d'une nature merveilleuse, celle-là même, Socrate, qui était le but de tous les travaux antérieurs, beauté éternelle, qui ne connait ni la connaissance ni la mort, qui ne souffre ni accroissement, ni diminution, beauté qui n'est point belle par côté, laide par un autre, belle en un temps, laide en un autre, belle sous un rapport, laide sous un autre, belle en un lieu, laide en tel autre, belle pour ceux-ci, laide pour ceux-là, beauté qui ne représentera pas à ses yeux comme un visage, ni comme des mains, ni comme une forme corporelle, ni comme un raisonnement, ni comme une science, ni comme une chose qui existe en autrui […] ; beauté qui, au contraire, existe en elle-même, simple et éternelle, de laquelle participent toutes autres belles choses (Platon, 1982, p. 203e-204c).

Ainsi donc l'initié, l'amoureux de la sagesse, parvenu au sommet de l'initiation face aux réalités célestes, aime désormais d'un amour réglé par la philosophie.

Les émanations de la beauté qui pénètrent par les yeux jusqu'à l'âme, rendent à l'âme d'une façon plus ou moins complète et durable, la légèreté qu'elle a perdue.

Chez Platon, tous les mythes rappellent qu'au commencement l'homme est uni avec l'être, mais son imperfection le sépare de celui-ci pour l'amener à vivre dans le monde sensible. La diversité foisonnante des choses et leur devenir empêche l'homme de retourner à l'être et fait de lui un être séparé d'une lumière dont il ne possède plus qu'une faible lueur. Cette faiblesse de la vue rend l'homme incapable de discerner le bien du mal. Vivant dans un flou dans lequel les vérités ne sont que des ombres de vérités, l'homme est malheureux. Il est comparable au prisonnier de la caverne du livre VII de la *République*. Il ne peut connaître ni bonheur véritable ni joie car, son âme, dont la patrie est le monde intelligible, ne peut être heureux qu'en union avec le divin (l'Etre). Or, le retour spontané à l'être reste à jamais impossible car le temps a usé de son pouvoir sur toutes choses et comme remonter demeure impossible, puisqu'il est la marque de notre finitude, l'âme humaine ne connaîtra jamais le bonheur véritable, nous disent les présocratiques tels que Héraclite d'Ephese, Anaximène et Anaximandre.

Mais la séparation n'est pas une fatalité chez Platon, car si les Hommes sont coupés de l'unité, trois choses leur permettent d'apercevoir ce avec quoi l'humanité n'était pas séparée : le *logos*, c'est-à-dire le verbe divin, les mythes et enfin l'amour qui est un sentiment humain qui nous permet de nous souvenir de notre union jadis avec l'Etre. L'amour donne donc à l'âme emprisonnée dans le corps la possibilité de revoir ses essences. Celle-ci s'envole vers le beau lui-même. L'intellect se trouve transporté par le souvenir auprès de la beauté absolue. Il la rappelle au souvenir de ces choses merveilleuses qu'elle a perçues au-delà du ciel ; il crée en elle la réminiscence

qui doit amener l'homme à poser des actes lui permettant de s'immortaliser même après sa mort, à l'image des dieux dont il suivait le cortège.

Cette notion suprême de l'amour est ce qu'a ignoré la doxa athénienne. Elle ne pourrait même pas soupçonner son existence puisqu'elle n'est pas ouverte à toutes les âmes, amis seulement à celles qui participent du naturel philosophe. De même que philosopher est une tâche ardue, non accessible au premier venant, de même tout homme ne peut-être véritable amoureux ; comme la philosophie, l'amour aussi est un difficile arrachement de l'âme aux plaisirs avilissants du monde. Ainsi donc l'amour, tel que le présente Platon, n'est rien d'autre que la philosophie. Ils sont tous deux pour l'homme des moyens de mettre fin à la séparation ontologique entre l'Etre et les humains.

3. Portrait de l'amoureux de la sagesse

Pour Platon, le portrait de l''amoureux de la sagesse est diamétralement opposé de celui du Sophiste, négation du philosophe.

> Qu'il s'appelle athée, nihiliste ou pessimiste, les sophistes de tous les temps se ressemblent. Toujours, ils nient Dieu et l'âme, c'est-à-dire la vérité et la vie suprême. Ceux du temps de Socrate, comme les Gorgias, les Prodicus et les Protagoras affirmaient qu'il n'y avait pas de différence entre la vérité et l'erreur. Ils faisaient fort de prouver n'importe quelle idée et son contraire, affirmant qu'ils n'y a d'autre justice que la force, d'autres vérités que l'opinion du sujet. Ainsi contents d'eux-mêmes, viveurs, se faisaient payer très cher leurs leçons, ils poussaient les jeunes gens à la débauche (E. Schuré, 1960, p. 384).

Le bonheur, pour eux, se trouve dans ce monde sensible où tout coule, tout passe, « Pantarhée » dira Héraclite. Cependant, pour Platon comme pour son maître Socrate, la philosophie est accomplissement d'une mission morale et politique, le but de la philosophie est de régler l'action humaine. C'est pourquoi, l'introduction du bel Alcibiade dont la singularité et l'étrange beauté ne laissait personne indifférent comme porte-parole était une occasion de répondre aux accusations portées contre Socrate, celle de corrompre la jeunesse. Alcibiade était sans doute très porté au plaisir et Socrate, dans son amour pour lui, avait pour mission de le réprimander et le séduire par ses paroles de manière à le rendre humble et modeste, en lui montrant l'importance des qualités qui lui manquaient et les imperfections qui le retenaient loin de la vertu.

L'amoureux de la sagesse a donc deux vertus fondamentales, à savoir la puissance morale des discours de Socrate et la pudeur de celui-ci. En effet,

quiconque écoute Socrate ou entend un autre rapporter ses discours se rend compte de sa médiocrité propre, de son ignorance, et de la vanité de ses opinions personnelles. Il se rend à l'évidence que ces qualités ne sont que des apparences de qualités, son savoir un non savoir, ses vertus, des semblants de vertus, etc. Il réalise qu'entre lui et les véritables qualités, Il y a cette épaisseur qui est plus que celle d'un verre. Il éprouve un besoin : celui de rompre avec les apparences, le fictif et les sensibles, pour se tourner vers la réalité des choses éternelles et immuables.

En somme, l'interlocuteur de Socrate ressent ces sensations parce que les paroles de Socrate lui sont inspirées par les dieux. Ce sont donc des paroles divines et éternelles que l'on n'a pas l'habitude d'entendre en ce monde sensible. Dans le *Banquet*, Alcibiade, le jeune homme dont la beauté affolait Athènes, avait pensé comme Agathon qu'il suffirait de l'avoir comme ami pour participer à toute sa sagesse. Il ignorait que si l'on peut être guidé par un maître vers une voie plus haute, il s'impose que chacun fasse l'effort pour gravir la pente et qu'il est vain de laisser à d'autres ce que l'on doit faire soi-même. Alcibiade tentera donc de s'unir à Socrate par le plus étroit des liens. Il recherche à éveiller sa sensualité en s'offrant à lui à travers un simple rapport libidinal.

Mais, il devra, à sa grande honte, reconnaître qu'il a affaire à une nature supérieure que ni la richesse matérielle ni les choses de la chaire n'attirent. Il considère bas et éphémères tous les autres objets qui attirent les désirs des hommes, qui sont tenus pour beaux et donc jugés dignes et de faveur. Socrate, dont l'amour est réglé, ne saurait choisir dans les bassesses d'une pratique déshumanisante qu'est la pédérastie. La philosophie, nous dit Platon, est la recherche perpétuelle de la vérité et son but est de régler l'action humaine. Ce qui importe pour Platon et pour son maître Socrate, c'est la beauté de l'âme et non la beauté du corps. C'est pourquoi, face à l'admirable beauté de Charmide, Platon cherche à contempler d'abord l'âme du jeune homme avant son corps. Pour cela, il demande à ce qu'on éprouve l'âme de Charmide à travers une discussion pour juger de sa valeur. Il le dit en ces termes : « Pourquoi ne déshabillons-nous pas son âme pour la regarder, avant de contempler la beauté de son corps ? A l'âge où il est, il doit déjà être disposé à discuter » (Platon, 1972, p.156b-156e).

En clair, il sait trop ce qu'est l'amour pour s'en tenir à ces pratiques perverses. Ce que combattait formellement le maître, c'est la dépravation sexuelle sous sa forme pédérastique en particulier. Socrate se présente comme ultime conscience qui dénonçait l'homosexualité que son époque avait érigée au rang des pratiques légitimes. Devant cette perte de moralité, Socrate veut sauver le sens, il veut conserver à l'homme sa noblesse et c'est

cela le rôle du véritable amoureux : la noblesse de l'âme. Parvenu au stade de la perfection, c'est-à-dire mi-homme mi- dieu, Socrate est au-dessus du sensible, de toute souffrance physique comme morale à cause de la sagesse et de l'amour des idées qui constituent le fondement de son être. Mais sa vie et ses préoccupations sont-elles différentes de celles des hommes de ce monde ? A ce propos, l'appel que Platon lance dans son œuvre la *République* aux philosophes qui ont contemplé les essences reste d'actualité. Il faut donc, dit-il, que :

> Vous descendiez chacun à votre tour dans la commune demeure, et que vous vous accoutumiez la nature de chaque image et de quel objet elle est l'image, parce que vous aurez contemplé en vérité le beau, le juste et le bien. Ainsi, le gouvernement de cette cité qui est le vôtre et le nôtre sera une réalité non pas un vain songe comme celui des cités actuelles où les chefs se battent pour des ombres et se disputent l'autorité, qu'ils regardent comme un grand bien (Platon, 1982, p.532b-533b).

Au total, le philosophe ou l'amoureux de la sagesse doit être le garant de la vie sociale. Il doit attirer l'attention des hommes sur tout ce qui peut les amener à perdre leur âme et pousser à chercher le perfectionnement de celle-ci, la chose la plus importante de cette vie.

Conclusion

En somme, la vraie voie de l'amour, selon Platon, c'est de partir des beautés sensibles et de monter vers cette beauté surnaturelle à laquelle participent toutes les autres belles choses. L'amour, sentiment universel qui gouverne non seulement les hommes mais aussi tous les êtres vivants, se présente comme une voie pour l'Homme qui désire se surmonter et tendre vers l'unité perdue, c'est-à-dire s'unir au divin. Le divin, nous le savons, se caractérise par la perfection, l'abondance et l'immortalité. L'immortalité et le bonheur éternel connus autrefois par les hommes, demeurant, selon Platon, le seul et vrai but de l'humain. La conception platonicienne de l'amour demeure donc d'une actualité existentielle pour l'Homme et une thérapie pour le monde contemporain. Car, la génération et l'immortalité ne sont possibles que par amour.

Références bibliographiques

LALANDE André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF.

PIETTRE(B), *Platon-le banquet*, Paris, Nathan.

PLATON, 1982, *Le Banquet*, Trad. Emile CHAMBRY, Paris, Garnier.

PLATON, 1982, *Phèdre*, trad. E. Chambry, Paris, Garnier/Flammarion.
PLATON, 1982, *La République*, Traduction, E. Chambry, Paris, Garnier/Flammarion.
PLATON, 1974, *Phédon*, trad. P. Vicaire, Paris, Les belles lettres.
PLATON, 1972, *Lysis*, trad. E. Chambry, Paris, Garnier.
PLATON, 1972, *Parménide*, trad. E. Chambry, Paris, Garnier.
PLATON, 1982, *Protagoras*, trad. E. Chambry, Paris, Garnier/Flammarion.
PLATON, 1972, *Charmide*, trad. E. Chambry, Paris, Garnier/Flammarion.
PLATON, 1982, *Théétète*, trad. E. Chambry, Paris, Garnier/Flammarion.
PLATON, 1982, *Cratyle*, trad. E. Chambry, Paris, Garnier/Flammarion.
ROBIN Léon, 1964, *La théorie platonicienne de l'amour*, Paris, PUF.