

# LE BANQUET DE PLATON

par

**André-Claude Desmon**

L'Amour, vois-tu, est un enfantement dans la beauté, et selon le corps, et selon l'âme. (206-b)

Au début de son dialogue, Platon nous montre Apollodore, disciple de Socrate, aux prises avec la curiosité de plusieurs de ses amis, riches hommes athéniens.

Ceux-ci veulent savoir ce qui s'est passé et ce qui s'est dit au repas qui réunissait, au printemps 416 – il y a de cela déjà seize ans – Socrate, Agathon, Alcibiade et de nombreux autres compagnons. Ils veulent surtout savoir quels sont ces fameux « Discours d'amour » qu'on y prononça. Cette curiosité devrait être encore aujourd'hui celle de tous ceux pour qui l'homosexualité est un problème personnel. Ils trouveraient, à lire le récit que Platon nous fait de ce banquet, non seulement d'admirables pages littéraires, mais une étude complète de tous les problèmes pratiques que posait l'homosexualité chez les Grecs. Et surtout – et c'est le plus important – une admirable charte morale de l'amour masculin qui constitue les plus belles pages qu'on ait jamais écrites à ce sujet.

Rien ne peut remplacer la lecture de ces pages. Je me propose certes, dans cette étude, de livrer à tous le contenu le plus exact et le plus complet possible du dialogue platonicien. Mais je n'estimerai avoir vraiment rempli ma tâche que si les quelques pages qui vont suivre donnent envie au plus grand nombre de se reporter au texte même de Platon, de le lire et de le méditer.

## I. — PRÉSENTATION DU BANQUET

Avant d'aborder les choses sérieuses, qu'il nous soit permis un instant de nous attarder à nous imprégner de l'atmosphère très grecque qui régnait en ce banquet.

Le récit d'Apollodore est lui-même le récit d'un récit, celui d'Aristodème qui fut un témoin direct du repas. Emboîtons donc le pas d'Aristodème, et pénétrons avec lui dans la salle du festin.

Un soir, Aristodème rencontre son maître Socrate « bien lavé, des sandales aux pieds, choses qui chez lui n'arrivaient que rarement » (174 a). A sa question, Socrate répond qu'il est invité au Souper qu'Agathon offre à ses amis pour fêter sa première victoire littéraire. Agathon est un fort beau jeune homme : « Voilà pourquoi je me suis donné quelque embellissement afin d'être beau puisque c'est chez un beau garçon que je vais. » (174 b). Aristodème accepte d'accompagner Socrate au repas sans y être invité. Mais ici se place un épisode destiné à nous montrer la nature de philosophe inspiré qui est celle de Socrate. Chemin faisant, en effet, de graves pensées accaparent son esprit et le voici plongé dans une profonde méditation philosophique qui l'immobilise au seuil de la maison où il se rendait. Rien ne pourra

troubler Socrate tant qu'il sera en conversation intime avec son « Démon » et le petit esclave qu'Agathon a envoyé pour le chercher revient sans succès

« Votre Socrate, dit-il, sa retraite est le porche des voisins, où il est en plant, et j'ai beau l'appeler, il ne se décide pas à entrer ici. » (175 a).

Il faut se résigner et commencer le souper sans Socrate. La moitié du repas se sera écoulé avant que le philosophe ne paraisse, ce qui n'est pas, remarque son disciple, un retard aussi considérable que d'ordinaire. Les convives sont groupés par deux sur des lits disposés en fer à cheval, mais sur le dernier lit à droite, Agathon, le maître de maison, est seul bien que son amant Pausanias fasse partie de la société. C'est qu'il attend Socrate et veut, en le faisant étendre près de lui, à la fois l'honorer et bénéficier de sa sagesse. En effet dès que le philosophe apparaît enfin sur le seuil, il l'interpelle :

« Ici, Socrate ! viens prendre place à mon côté, pour que, à ton côté je fasse aussi mon profit de la savante découverte qui s'est, dans le vestibule, présentée à ton esprit. » (175 c).

Cette petite scène montre de quel prestige Socrate jouissait auprès de la Jeunesse athénienne, malgré sa laideur – il a le nez camus, les yeux globuleux, ressemble à un satyre – et bien qu'il déambulât habituellement les pieds nus et vêtu de bure. Sa sagesse supérieure, incomparable, était son seul instrument de séduction. Nous aurons l'occasion de retrouver ce trait plus tard lorsqu'Alcibiade entrera en scène.

Le repas s'achève. Puis, après le chant des cantiques rituels, commence la partie la plus importante de la réunion, celle qui est consacrée à la boisson et à la discussion sur un thème proposé. Il faut d'abord décider de quelle façon on boira : décidera-t-on de boire jusqu'à plus soif et de s'enivrer collectivement ou bien chacun restera-t-il libre de boire à son goût ? Or il se trouve que la veille la plupart des convives ont déjà fortement arrosé le succès d'Agathon et qu'une nouvelle beuverie leur fait peur. Il est donc convenu à l'unanimité qu'on se règlera pour boire sur le seul agrément. Reste à fixer l'emploi de la soirée. Eryximaque, médecin célèbre, fils d'Acoumène, propose de la consacrer à des discours et à des discours qui auraient pour objet de chanter les louanges du Dieu Amour, ce « si grand Dieu » qui « n'a pas encore trouvé d'homme, jusqu'à ce jour-ci, qui ait eu le courage de le chanter selon ses mérites. » (177 c). Sa proposition rencontre l'accord de tous, et immédiatement les règles du Jeu sont établies : chaque convive devra prononcer son éloge à son tour en allant de la gauche vers la droite, le premier étant Phèdre de Myrrhinonte, disciple du sophiste Lysias, le dernier étant Socrate.

De ce repas mémorable – dont il est impossible de dire s'il a effectivement eu lieu ou s'il est une fiction de Platon, mais qui demeure très vraisemblable dans tous ses détails – il nous est resté six discours qui constituent le cœur même du dialogue et dont nous analyserons plus loin le contenu.

Ce sont les discours de Phèdre, de Pausanias, l'ami d'Agathon, d'Eryximaque, d'Aristophane, le célèbre auteur comique, d'Agathon, et enfin celui de Socrate. Mais à peine ce dernier discours est-il terminé, à peine a-t-on eu le temps d'en féliciter Socrate, qu'on entend un grand vacarme à la porte, comme celui d'une bande de « fêtards ».

« Sur ce on ne tarda guère à entendre dans la cour la voix d'Alcibiade, complètement ivre et criant à tue-tête pour qu'on lui dise où était Agathon... Le voilà qui apparaît au seuil de la salle ceint d'une sorte de couronne touffue de lierre avec des violettes et la tête surchargée d'une quantité de bandelettes. »

Quel est cet Alcibiade qui fait son apparition dans une tenue aussi excentrique ? Il s'agit, à l'époque du Banquet, d'un des hommes les plus populaires d'Athènes...

jeune, beau, riche, il est à la fois homme de guerre et chef de file du parti démocratique. Ses folies, ses excentricités toujours renouvelées, emplissent la foule d'une admiration amusée. Mais cette prodigieuse popularité ne devait pas tarder à se gâter : la suite de la carrière d'Alcibiade n'est qu'une série d'aventures dangereuses pour la cité, de trahisons, de crimes d'impiété et ceci jusqu'à sa mort tragique en 404, douze ans après la date du Banquet. Ainsi ce jeune homme que ses qualités naturelles promettaient aux plus belles destinées, s'est révélé par la suite être un intrigant ambitieux et dangereux. Or il se trouve qu'encore adolescent, Alcibiade fut l'élève favori de Socrate. Il n'en fallait pas plus pour que certains y trouvent un argument contre Socrate et y voient la preuve de son influence nocive sur la jeunesse. Platon ne pouvait rester insensible à de telles insinuations qui salissaient la mémoire de son maître vénéré (1) et c'est pour cela qu'en supplément au programme, il nous fait assister, à la fin du banquet, à une confrontation entre Socrate et Alcibiade.

Curieuse confrontation ! Alcibiade est complètement ivre, nous l'avons vu, et d'emblée, il apparaît animé envers Socrate de sentiments à la fois hostiles et familiers. Dès qu'il l'aperçoit en effet il lui fait une scène classique de jalousie et de dépit amoureux :

« Bien entendu ce n'est pas auprès d'Aristophane que tu t'es installé, ou de tout autre pareil farceur ! Mais tu as fait des pieds et des mains pour que ce fût auprès du plus beau de ceux qui sont dans cette salle ! » (213 c).

Devant une telle « sortie », Socrate prend à témoin les autres convives :

« Vois à me défendre Agathon, vu que, dit-il, l'amour de cet homme-là n'est pas pour moi une mince affaire ! Depuis le temps en effet que je me suis amouraché de lui, il ne m'est plus permis, ni de porter les yeux sur un seul beau garçon, ni de m'entretenir avec aucun sans qu'il me jalouse et m'envie, se livrant à d'incroyables excès et m'insultant. A peine s'il ne me tombe dessus à bras raccourcis ! » (213 c-d).

Mais Alcibiade pense beaucoup plus à boire qu'à se quereller et pour mettre fin à la discussion il se fait apporter du vin... dans un seau à glace, le vide d'un trait puis le fait remplir pour Socrate ! Cependant vont-ils boire ainsi, sans faire autre chose, comme des gens qui ont soif, demande Eryximaque ? Alcibiade ne doit-il pas, lui aussi payer son écot oratoire et prononcer un éloge ? Alcibiade se fait tirer l'oreille, prétendant que jamais Socrate n'accepterait qu'il fasse en sa présence l'éloge d'un autre que lui. Mais alors la solution est très simple, répond Eryximaque, Alcibiade n'a qu'à faire l'éloge de Socrate.

Et c'est ainsi que commence cet extraordinaire discours d'ivrogne qui sous les apparences d'un réquisitoire va être en fait une admirable apologie de Socrate.

Alcibiade raconte comment, encore jeune garçon, il a été séduit par la sagesse de Socrate, cet être extraordinaire qu'on ne peut comparer à aucun autre mortel. A son contact il a entrevu la beauté de la Philosophie et dans l'espoir de participer aux fruits de sa sagesse il a pensé à devenir le bien-aimé du philosophe et à lui offrir « la fleur de sa jeunesse ». Alcibiade se savait beau et connaissait l'amour de Socrate pour les beaux garçons, aussi entreprit-il de le séduire, en lui dévoilant sa flamme, puis en l'attirant dans les pièges les plus tendrement insidieux. Mais Socrate demeura insensible à tant d'adresse, voire même à tant d'impudeur. » (cf. 219 b-c).

« Or, ce qui est sûr, déclare Alcibiade, c'est que tous mes beaux efforts ne firent que grandir son triomphe ; car il dédaignait la fleur de ma beauté, il la bafouait, il l'insultait et c'était justement l'article sur lequel je croyais ma partie bonne !... Voici donc de quoi vous devez être bien instruits : c'est, j'en atteste les dieux, j'en atteste les déesses, qu'après cette nuit passée auprès de Socrate il n'y avait, quand je me levai,

rien de plus extraordinaire que si j'avais dormi aux côtés de mon père ou d'un frère plus âgé ! »

Un tel échec est difficilement supportable chez celui qui le subit, mais il ne peut pas non plus ne pas susciter de l'admiration pour celui qui l'inflige.

Aussi Alcibiade ne peut-il moins faire que d'être partagé entre l'indignation et l'émerveillement, et d'accusateur devenir témoin d'une sagesse supérieure.

« Vous figurez-vous maintenant, ajoute-t-il, quel était après cela mon état d'esprit ? entre l'idée que j'étais méprisé, et d'autre part l'étonnement que m'inspiraient la personnalité de cet homme, sa sagesse, sa vaillance. » (219 d).

C'est que Socrate aime encore plus les belles âmes que les beaux garçons. Certes Alcibiade est fort intelligent, certes il a subi « la morsure des discours philosophiques », mais il n'a pas été assez loin. Au lieu que la philosophie soit pour lui un instrument de conversion profonde qui doive le conduire vers l'amour du Bien, il n'y a vu qu'un ornement supplémentaire de ses qualités naturelles, un moyen pour satisfaire son amour du pouvoir. Et c'est ceci que Socrate, par sa continence, a voulu lui signifier.

Ainsi, si Alcibiade est devenu un aventurier dangereux pour la cité, la faute n'en est nullement à Socrate, mais à Alcibiade lui-même qui n'a pas su se soumettre jusqu'au bout à l'influence bénéfique du philosophe. De ce pseudo-réquisitoire Socrate sort donc couvert de gloire. Le but de Platon est atteint.

Après le discours d'Alcibiade une nouvelle bande de « fêtards » survient, qui envahit toute la salle avec un brouhaha indescriptible. Dès lors la réunion perd toute sa dignité et les convives n'ont plus qu'à choisir entre partir ou boire sans mesure.

Dans une dernière « séquence », Platon nous montre la salle du banquet, au petit jour, au milieu du désordre général. Seuls Agathon, Aristophane et Socrate sont encore éveillés. Ils boivent en s'entretenant des mérites comparés de la comédie et de la tragédie. Mais les deux premiers branlent déjà la tête et s'endorment bientôt l'un après l'autre.

« Alors Socrate, après les avoir amenés tous deux au sommeil se leva et partit. » Il prit le chemin du Lycée, et, après s'être débarbouillé, il passa ainsi qu'il aurait fait une autre fois, le reste de la journée... » (Fin).

Tel est, brièvement résumé, le scénario de ce dialogue avec ses retours en arrière, ses coups de théâtre, ces moments d'émotion, ou, au contraire, ses pauses, consacrées au comique le plus burlesque. Platon est assurément un admirable metteur en scène, doublé d'un merveilleux écrivain. Il faudrait pour s'en convaincre s'attarder davantage sur les détails du texte, la beauté et le pittoresque des images, le contenu suggestif des mythes. Mais notre propos est ailleurs. Il est temps d'aborder maintenant le contenu et la portée philosophique de ce dialogue.

## **II. — PLATON ET L'HOMOSEXUALITE**

Le thème de l'amour masculin, de l'amour des « beaux garçons » est présent dans tout ce dialogue. Cependant s'il fait l'objet presque exclusif des cinq premiers discours, il n'en est pas de même dans le dernier, celui de Socrate. Le mot amour y est pris dans un sens beaucoup plus large, n'étant plus restreint au sens d'amour charnel, mais signifiant plus généralement « amour du Bien ». Il n'en a pas fallu plus pour que certains commentateurs modernes (2), s'autorisant de cette différence entre les deux groupes de discours, avancent une interprétation dont l'intention profonde est facilement décelable. Cette interprétation consiste à ne voir dans les

cinq premiers discours que l'exposé de thèses sophistes que Platon ne reprendrait nullement à son compte. C'est-à-dire « qu'on n'aurait pas le droit d'y chercher, même sur des points particuliers, la pensée de celui-ci, à moins qu'ailleurs il ne reprenne l'idée à son compte d'une manière indiscutable » (3). Ainsi ces cinq discours ne seraient là que comme un tableau de mœurs, à titre documentaire, pour nous renseigner sur ce que les contemporains pensaient de l'homosexualité, mais Platon ne leur donnerait nullement son assentiment. Bien plus, selon Léon Robin, Socrate opposerait, à la fin de la première partie du dialogue (198 et sq.) – c'est-à-dire à la fin du discours d'Agathon – « une fin de non-recevoir à l'égard de tout ce qui a été dit jusque-là » (4). Ainsi, d'un trait de plume, les thèses si riches et si complètes des cinq premiers discours seraient-elles réduites au rôle de repoussoirs destinés à mieux mettre en valeur la vraie conception platonicienne de l'amour contenue dans le seul discours de Socrate.

Une telle interprétation, dans ce qu'elle a d'excessif et de presque violent, dissimule mal une intention secondaire non avouée. Il s'agit, en effet, visiblement, de tenir le vénérable Platon, à l'écart de « l'abominable péché », de maintenir sa réputation sauve et de l'empêcher d'être l'avocat de si funestes mœurs. Cet « honnête » souci transparait, chez les mêmes auteurs, dans la tendance constante qu'ils manifestent à mettre en relief toute apparence de condamnation, chez Platon, de la sensualité et de ce qu'ils nomment une « dépravation sensuelle de la nature ». Ainsi, lorsque Platon parle de l'amour des beaux garçons, il ne faudrait entendre qu'un amour spirituel, ou encore ce qu'il est convenu d'appeler depuis, un amour « platonique ». En tout cas, toute apologie d'une autre forme d'amour que l'amour dit « naturel » serait une tentative hypocrite et fallacieuse. C'est ainsi qu'après avoir concédé que le discours de Pausanias était un « morceau remarquable », Léon Robin se croit tenu d'ajouter :

« Le masque de moralité raffinée sous lequel il dissimule une dépravation sexuelle de la nature, Platon l'a fait tomber dans les Lois. (cf. 1636 b-c) : d'après lui c'est sur la base de l'instinct naturel qu'il faut édifier la morale sexuelle, tandis que Pausanias affecte hypocritement de trouver dans une convention artificieuse et antinaturelle un moyen d'épurer la nature et de s'évader du domaine des instincts. » (5).

Toujours au sujet de Pausanias, Léon Robin écrit encore « Tandis que celui-ci, en spiritualisant l'amour masculin ne vise qu'à masquer la sensualité, c'est la mort de la sensualité, que Platon cherche dans la spiritualité de l'amour. » (6).

Ainsi, à en croire ces interprétations, Platon n'aurait jamais été un véritable adepte de l'homosexualité et encore moins son protagoniste. Que nous faut-il penser d'une semblable position, quel crédit devons-nous lui accorder ? Est-elle conciliable avec l'ensemble de l'œuvre de Platon, et plus précisément avec le contenu, envisagé dans sa totalité, du Banquet ?

En réalité le problème est double. Il s'agit de savoir d'abord si Platon n'a jamais condamné explicitement l'attirance d'un être humain vers des partenaires du même sexe. Il s'agit de savoir ensuite, si l'attirance vers le même sexe étant admise, Platon a enseigné formellement que cette attirance ne devait jamais s'achever dans une satisfaction charnelle, mais seulement dans une élévation spirituelle. En résumé, Platon a-t-il pensé que l'homosexualité était contre nature ? et si non, lui a-t-il vraiment refusé un accomplissement sensuel ?

Sur le premier point il semble absolument impossible de répondre par l'affirmative. Il n'est pas douteux que Socrate d'abord, que Platon ensuite, aient eu des goûts homosexuels. Il n'est pas douteux, non plus qu'ils n'ont jamais eu conscience de l'anormalité de ces goûts, et quoi qu'en pensent certains interprètes, il apparaît avec

évidence que Socrate n'a jamais eu le moindre remords de « s'être évadé du domaine des instincts » comme le dirait Léon Robin. Il suffit pour s'en convaincre de lire non seulement le Banquet mais aussi toute l'œuvre de Platon. Les personnages qui nous sont présentés, et Socrate en premier, n'ont pas une connaissance seulement théorique des problèmes de l'homosexualité. Bien au contraire, nous les voyons vivre, parler entre eux des plus beaux garçons qu'ils connaissent, se troubler, pâlir ou rougir lorsque ceux-ci paraissent. Reportons-nous par exemple au début du « Charmide ».

Socrate, de retour d'une campagne militaire, va à la Palestre de Tauréas pour y retrouver ses amis. Là, il se fait donner des nouvelles de la cité, principalement de la jeunesse, « s'informant si, dans ses rangs, il en était apparu qui se fussent distingués par leur savoir, ou par leur beauté, ou par les deux à la fois y (153 d). Sur ce point, Socrate va être vite fixé car voici qu'au même moment, entre dans le stade, précédé de son escorte amoureuse, celui qui passe pour le plus beau de tous : Charmide. Et Socrate raconte que lui, qui pourtant est porté à trouver beaux tous les garçons qui sont « au bel âge », trouva ce garçon « d'une taille et d'une beauté merveilleuses n et il ajoute « quant aux autres, ils me parurent être tous amoureux de lui, tant il y avait parmi eux au moment où il faisait son entrée, de trouble et de tumulte » (154 c). Socrate demande alors qu'on lui présente ce garçon, pour qu'il puisse l'interroger et se rendre compte s'il est aussi intelligent que beau. Son tuteur l'appelle donc et ici se place un incident qui malgré son aspect burlesque est un témoignage criant de vérité. Socrate raconte en effet que l'arrivée de Charmide fut une bonne occasion de rire « car chacun de nous qui étions assis, mettait tout son zèle à pousser son voisin pour faire place à Charmide, afin qu'il s'assît à côté de lui, jusqu'au moment où les deux qui étaient assis à chaque bout eurent été forcés par nous, l'un à se lever, l'autre à se laisser de côté choir par terre ! Quant à l'arrivant, c'est entre Critias et moi qu'il s'asseyait ». Puis Socrate décrit le trouble qui s'empara de lui, en présence de ce si beau garçon :

« En cet instant... grand était déjà mon émoi, et fortement battue en brèche l'assurance que j'avais auparavant de ne point éprouver de malaise à m'entretenir avec lui ! Mais, lorsque... il m'adressa un regard impossible à décrire ; lorsque je le vis se disposer à me questionner ; quand j'aperçus tous ceux qui étaient dans la palestre affluer pour faire cercle autour de nous, à ce moment, mon noble ami, j'eus un coup d'œil sur l'intérieur de son vêtement, j'étais en feu, je ne me possédais plus... » (Charmide, 155 c-d).

Je pense que ces quelques extraits me dispensent de plus amples démonstrations. Si Platon avait vraiment trouvé infâmant le fait de désirer de beaux garçons, il ne se serait pas attardé à une description aussi vivante, aussi concrète, aussi réaliste du trouble du Maître au souvenir duquel il a consacré la plus grande partie de son œuvre. Pour Socrate, comme pour Platon, les désirs homosexuels étaient une réalité très personnelle et jamais ils n'ont pensé à les dissimuler, encore moins à les combattre en tant que tels.

La réponse au premier point est donc claire et nette, aucune condamnation de l'homosexualité conçue comme tendances instinctives vécues et subies. Qu'en est-il maintenant du second point, à savoir de l'homosexualité entendue comme ensemble de pratiques ayant pour but la satisfaction de ces désirs naturels ? Est-il vrai que Platon préconise la suppression de toute satisfaction sensuelle ?

Ceux qui professent une telle opinion ne semblent pas voir toute la distance qui existe entre une différence de points de vue et une opposition radicale. Ou encore, ils ne semblent pas faire le partage entre une morale fondée sur une hiérarchie de

niveaux de perfection qu'il faut parcourir progressivement, et une morale étroite où deux valeurs – Bien et Mal – sont une fois pour toutes, définitivement cataloguées et opposées. Il est certain qu'il y a une nette différence de ton entre les cinq premiers discours du Banquet et celui de Socrate, mais cette différence doit-elle entraîner la caducité de ces premiers discours ? Je ne le pense pas. Il est certain que Platon enseigne la supériorité de l'amour spirituel sur l'amour charnel, mais doit-on confondre pour cela la différence qui existe entre le moins parfait et le plus parfait avec l'opposition qui existe entre le Bien et le Mal ? Certainement pas.

Si on veut aller davantage dans le détail, il faut dire que la différence qui existe entre la première partie du Banquet et la seconde est à la fois une différence d'objet et une différence de niveau.

Une différence d'objet d'abord. En effet la première partie traite spécialement et presque exclusivement de l'amour charnel, tandis que, dans la seconde, Platon envisage directement la signification philosophique de l'Amour, ce qui le conduit à donner à ce terme un sens beaucoup plus large : l'Amour sera amour du Bien, amour du bonheur et nous sommes amoureux toutes les fois que nous désirons ce qui doit nous rendre plus heureux. Dès lors l'amour sensuel n'est qu'un cas particulier de l'amour ; il ne doit pas être traité comme un absolu mais demeurer soumis aux formes supérieures de l'amour. Ce qui nous conduit à envisager la différence de niveau que j'ai mentionnée. Les premières théories exposées cherchaient une justification de l'amour charnel en lui-même, ou dans les heureux effets qui en découlaient directement soit pour les amants, soit même pour la Société entière. Ces heureux effets ne sont pas niables mais ils ne suffisent pas pour Platon. Pour lui, l'amour sensuel doit avoir sa place dans une théorie plus générale de l'amour ; il ne doit pas être sa propre fin mais être seulement un tremplin qui nous permettra d'accéder à des niveaux supérieurs, l'amour du Beau, puis l'amour du Bien. Ainsi le discours de Socrate est inséparable, dans son contenu, de l'édification d'un système complet de philosophie, système dont la principale caractéristique est de ménager un passage continu de l'amour le plus sensuel à l'amour le plus spiritualisé.

Dès lors nous comprenons fort bien le rapport qui existe entre les deux parties du dialogue. Il ne s'agit pas d'une opposition radicale entre une partie négative rejetée d'un bloc et une partie positive exclusivement prônée. Une telle dichotomie simpliste ne serait pas digne du sens des nuances et de la souplesse du génie platonicien. Il s'agit bien plutôt d'une distinction entre une morale pratique, et en quelque sorte provisoire, destinée à ceux – le plus grand nombre – qui n'ont pas la force de s'élever à la contemplation du Bien absolu, et une morale de la perfection destinée au petit nombre qui a la chance et le courage de franchir les étapes ascendantes de l'initiation philosophique. Tous sont appelés à la perfection, bien peu y accèdent et cependant des problèmes urgents se posent : ceux de la passion amoureuse. Il faut les résoudre, et avant de vouloir à tout prix se servir de l'amour sensuel comme d'un tremplin vers la Sagesse, il convient d'abord de s'appliquer à ne pas déchoir, à vivre en bons termes avec ses désirs les plus violents, à les maîtriser, à leur accorder une satisfaction légitime, en un mot à vivre comme un homme.

Il n'y a donc pas rupture entre les deux parties du Banquet, comme le pensait Léon Robin, mais au contraire progression continue. La seule distinction qui semble admissible est celle que le même commentateur formule de la manière suivante : « Toute la première partie représente donc, sinon toujours le point de vue des Rhéteurs et des Sophistes, du moins un point de vue étranger à la philosophie » (7) et encore, à condition de prendre ici le mot philosophie dans son sens technique de système élaboré. Le premier groupe de discours n'apporte certes rien de positif à

l'édifice du système platonicien proprement dit. Mais nous n'en demandons pas tant. Il suffit pour notre objet que Platon ait voulu y faire la revue des problèmes pratiques qui se posaient à Athènes autour de l'homosexualité et qu'il ait énoncé à leur sujet un minimum de règles morales qui peut et qui doit être accepté par tous.

### **III. — LE CONTENU POSITIF DU BANQUET**

Après avoir écarté les interprétations qui tendent à soustraire à l'autorité de Platon tous les textes du Banquet qui, de près ou de loin, peuvent apparaître comme une apologie de l'homosexualité, il convient maintenant d'aborder directement l'étude du contenu strictement moral et philosophique : il s'agit de savoir quelle est la nature de l'amour et à quelles lois il doit se plier. Mais à nos yeux un autre centre d'intérêt se dégage, l'intérêt documentaire : ces textes sont en effet pour nous un précieux témoignage sur ce qu'était l'homosexualité à Athènes, l'accueil quelle rencontrait auprès du public, et les modalités selon lesquelles elle se déployait.

#### ***1° Aspect documentaire***

Pourtant nous n'insisterons pas sur cet aspect documentaire. D'abord parce qu'une enquête historique se doit de s'appuyer sur de nombreux documents et non pas sur un seul. Ensuite parce que notre propos est de dégager du dialogue platonicien un enseignement moral beaucoup plus qu'un renseignement gratuit. Nous ferons donc à ce sujet seulement deux remarques. La première concerne les modalités des relations amoureuses : celles-ci semblent n'exister en effet qu'entre des partenaires qu'une différence sensible d'âge sépare. Hormis peut-être dans la théorie de l'âme-sœur, exposée par Aristophane, et que nous retrouverons plus loin, nulle part nous ne trouvons une allusion explicite à l'union de deux amis du même âge et qui se trouvent sur un pied d'égalité tant du point de vue physique que du point de vue moral. Le schéma le plus fréquent, au contraire, est celui d'un amant adulte qui n'est pas forcément beau mais qui jouit déjà des avantages de la fortune, du savoir, de la sagesse, et d'un bien-aimé adolescent, très beau mais qui a encore tout à apprendre de la vie. L'amant protège et éduque l'aimé et celui-ci lui offre, en signe de gratitude, en plus de ses charmes, un parfait dévouement. On voit bien le principal écueil de ces « amours de disciples » : c'est qu'elles sont éphémères. L'adolescent devenu adulte ne présentera plus d'intérêt ; bien plus, lui-même deviendra amoureux de la nouvelle génération. Il nous est fait explicitement mention de ce « changement de rôle » en 192 a-b. Pourtant, et en opposition avec le caractère nécessairement transitoire de l'amour des jeunes, il nous est fait plusieurs fois mention d'une fidélité amoureuse qui doit s'étendre sur toute la vie (cf. notamment 192 e). De plus, si nous nous référons aux exemples concrets qui nous sont présentés, il apparaît que les aimés ne sont pas toujours des adolescents. Ainsi, Agathon, l'hôte du Banquet qui passe pour un si beau garçon, qui est l'aimé de Pausanias et près duquel Socrate se réjouit d'être assis, est un homme de trente ans. Il en est de même d'Alcibiade qui visiblement n'a pas cessé d'aimer Socrate. Il faut donc en conclure que le schéma adulte-adolescent admet bien des exceptions et que finalement l'amour fidèle de deux adultes existait déjà aussi bien que de nos jours.

La seconde remarque concerne la façon dont étaient acceptées, par l'opinion publique, les mœurs homosexuelles. Aussi surprenant que cela puisse paraître, il faut bien reconnaître que cette acceptation n'allait pas de soi. En plusieurs passages,



il est fait mention d'une hostilité, d'une réprobation. Par exemple, de ceux qui par leur grossièreté ou leur immoralité déshonorent la pratique de l'amour masculin, il est dit : « Ce sont eux encore qui ont fait naître et grandir la déconsidération au point que des gens ont le front de prétendre que c'est vilain d'accorder ses faveurs à un amant » (182 a). Ailleurs, il est fait allusion à l'hostilité des parents et même des camarades : « On voit les bien-aimés placés par leurs pères sous la garde de pédagogues pour les empêcher de s'entretenir avec les amants et le pédagogue soumis à cette consigne ; et d'autre part les jeunes gens de leur âge et leurs camarades leur adresser des reproches quand ils ont l'occasion de constater quelque fait de cet ordre ; enfin à l'égard de ceux qui font des reproches, l'attitude des autres, plus âgés, qui n'empêchent rien, ne les grondent pas non plus de tenir un langage qui n'est pas de mise. » (183 c-d).

A quoi était due cette hostilité ? Quelle était son ampleur, son efficacité ? Nul doute que cette pression sociale avait beaucoup moins de poids que dans notre civilisation occidentale et que les relations amoureuses étaient sinon plus nombreuses (ce serait une illusion de le croire) du moins plus ouvertes. Quant à ce qu'on reprochait à ces mœurs il est difficile de s'en faire une idée exacte. Le domaine des préventions irréflechies, à quelque époque qu'on le prenne, n'est pas analysable : c'est un amalgame des mêmes absurdités auxquelles seule l'inconduite trop manifeste de quelques-uns donne une certaine cohérence. Le thème principal est l'infamie : « il se trouve à la vérité des gens pour dire que ce sont des impudiques » (192 a). Le thème moderne et scientifique d'attitude antinaturelle ne semble pas tellement exploité. Ce serait une erreur de prendre le mythe de l'androgyné exposé par Aristophane comme une tentative de justification naturelle (188 d - 191 d). La signification du mythe est symbolique ; il ne prétend pas être une explication scientifique ou parascientifique. Plus intéressant, par contre, est le passage du discours de Socrate où le but qui est assigné à l'amour est la génération (206 b - 209 c). N'y a-t-il pas là référence explicite à une norme « naturelle » ? Socrate s'évade de la difficulté en distinguant une fécondité selon le corps qui est le propre de ceux qui aiment les femmes et dont le but est la perpétuité de l'espèce, et une fécondité selon l'âme qui est le propre de ceux qui aiment les garçons. Ce que nous ne savons pas c'est si cette théorie est une réponse à des adversaires et dans l'affirmative si elle leur apparaissait suffisante.

Ce qui est le plus probable c'est que les questions concernant la cause de l'homosexualité étaient étrangères aux Grecs qui vivaient, ne l'oublions pas, dans une atmosphère préscientifique. En revanche, leur civilisation était suffisamment raffinée pour qu'ils fussent fort sensibles aux questions morales. Le débat concernant l'homosexualité devait être avant tout un débat moral et c'est bien sur ce plan en effet, que se situe l'apologie du Banquet : il s'agit de montrer, par tous les moyens, que les rapports amoureux entre hommes sont honorables et même bénéfiques pour la Société. Mais pour pouvoir le montrer, il faut que cela soit vrai. D'où la double destination du Banquet, à l'égard de ceux qui sont hostiles afin de les convaincre, à l'égard des homosexuels eux-mêmes pour les appeler à une attitude digne et aussi pour les inviter à faire fructifier toutes les qualités positives qui sont inhérentes à leur état.

Ici il importe de noter une remarque de Pausanias qui vaut tant par son originalité que par son actualité. Pausanias se livre à une petite étude sociologique et se demande quelles sont les différentes attitudes, à l'égard de l'homosexualité, des pays qui entourent Athènes (182 b - 182 d).

Il observe que dans les Etats Doriques (Elide - Lacédémone - Béotie) l'homosexualité est considérée comme belle d'une manière absolue. En revanche en Ionie et chez les Barbares elle est condamnée d'une façon non moins catégorique. Il n'y a qu'à Athènes que la règle de conduite comporte des nuances. Quel est, demande Pausanias, le régime qui est le meilleur ? Ce n'est évidemment pas la rigueur Ionienne et il explique que cette condamnation est dictée par la crainte des tyrans vis-à-vis des hautes pensées et des nobles exploits que peuvent faire naître les amitiés d'hommes. Mais ce n'est pas non plus la grande liberté des peuples Doriques : cette grande licence, en effet, rend les relations amoureuses tellement faciles qu'elles en perdent toute noblesse. Il n'y a qu'à Athènes que l'équilibre est trouvé puisque la tolérance relative qui la caractérise oblige les amants à mériter par leur dignité le respect de l'opinion publique. Ainsi ce qui, chez les peuples voisins est, attitude irréfléchie et catégorique, soit dans un sens, soit dans l'autre, devient à Athènes attitude souple qui attache de l'importance beaucoup moins aux actes eux-mêmes qu'à l'esprit dans lequel ils sont réalisés.

« En cette matière rien d'absolu ! la chose n'a toute seule et en elle-même, ni beauté, ni laideur, mais ce qui la fait belle c'est la beauté de sa réalisation. » (183 c).

Est-il besoin de souligner la justesse et l'actualité de cette remarque ? L'ostracisme dont sont victimes les homosexuels dans le monde contemporain est certes à combattre avec toute notre énergie puisqu'il est source d'injustices et de souffrances. Mais il est une censure que nous ne devons pas redouter, bien plus que nous devons toujours souhaiter et être les premiers à nous imposer : c'est la censure morale. Sans elle les rapports homosexuels, comme du reste les rapports hétérosexuels, retombent à un état inférieur.

## ***2° Aspect apologétique et moral***

Ces quelques remarques que nous venons de faire sur l'apport documentaire du Banquet n'avaient pas d'autre but que de nous préparer à comprendre le caractère essentiellement apologétique et moral du Banquet, du moins en ce qui concerne l'homosexualité. Il s'agit véritablement de dresser une charte de l'amour masculin qui le rendra bénéfique à ses partenaires et estimable aux yeux de tous. Mais, nous l'avons vu, Platon est étranger à la notion d'une morale dualiste où Bien et Mal s'affrontent d'une façon définitive et valable pour tous. Pour lui la perfection comporte de nombreux degrés. Seuls accèdent aux plus hauts degrés, après une longue préparation, les philosophes et les sages. Seules les âmes bien nées et qui ont subi l'épreuve de l'initiation ont droit à la contemplation des Idées éternelles. Le plus grand nombre, en revanche, n'atteint qu'une perfection moindre. Encore celle-ci comporte-t-elle plusieurs niveaux ! Ceci explique qu'au long des discours du Banquet nous ne trouvons pas un seul exposé de la morale sexuelle mais plusieurs. Il ne faut pas les tenir pour des théories adverses et incompatibles entre lesquelles nous serions tenus de choisir. Bien au contraire il faut les tenir comme plusieurs approximations successives du même but poursuivi : la Perfection, le Bien... Chacune de ces approximations correspond à un point de vue et à un état différent de la « finesse morale ». Et bien entendu il y a entre elles, du début à la fin, une progression du plus superficiel au plus profond, du moins parfait au plus parfait.

Toutes ces théories peuvent, sans trop sacrifier les nuances, être regroupées sous trois titres : l'amour chevaleresque, l'âme-sœur, l'amour créateur.

## L'AMOUR CHEVALERESQUE

Cette théorie, que nous appelons ainsi par la ressemblance qu'elle présente avec la Chevalerie Moyenâgeuse, est exposée surtout dans les discours de Phèdre et de Pausanias. Les sentiments qu'elle met en jeu sont ceux de l'honneur, de la fidélité, du respect des engagements pris. C'est par peur de la honte qu'on évite les mauvaises actions, c'est pour l'éviter qu'on met son point d'honneur à en faire de belles. Or il n'est pas de plus grande honte que d'être surpris par son ami en train de commettre une vilénie, et pas de plus grande fierté que de mériter son estime par des exploits. Car nous sommes bien plus sensibles au Jugement de notre ami qu'à celui de nos parents ou de nos camarades. Ainsi l'amour fondé sur l'estime réciproque engendre-t-il de nombreux hauts-faits et est-il extrêmement bénéfique pour l'Etat :

« Si donc il existait quelque moyen de constituer un Etat ou une armée avec des amants et leurs aimés, il serait impossible à des hommes... combattants en compagnie les uns des autres, de ne pas, si peu nombreux fussent-ils, mais animés de tels sentiments, être vainqueurs de l'humanité entière ! C'est que pour un amant, être vu par son bien-aimé, en train soit de quitter le rang, soit de jeter ses armes, serait à coup sûr plus difficile à accepter que si tous les autres en étaient témoins, et, plutôt que cela, il préférerait cent fois mourir. Quant à abandonner sur le champ de bataille son bien-aimé, à ne pas lui porter secours quand il est en péril, il n'y a pas d'homme assez lâche pour ne pas être, sous l'influence d'Amour lui-même, divinement possédé d'une poussée de vaillance, au point d'être pareil à celui qui est naturellement le plus brave. » (178 e - 179 a).

Telle est la thèse de Phèdre. Si elle n'est pas fausse, elle a du moins le tort de supposer que les relations amoureuses sont toujours nobles, bien plus, qu'il y a une relation de cause à effet entre la passion et la noblesse du cœur. C'est peut-être un peu simplifier les choses : si un noble amour entraîne de nobles actions, encore faut-il qu'il y ait d'abord un noble amour ! La préoccupation de Phèdre est donc surtout apologétique, mais l'idée est lancée d'un amour où le principal ressort sera l'estime réciproque, idée que Pausanias va reprendre en l'approfondissant. Pour ce dernier tout amour n'est pas forcément estimable. Il faut distinguer au contraire deux sortes d'amour, l'un qui émane d'Aphrodite la céleste et qui est très beau, l'autre qui émane d'Aphrodite populaire et qui est vil. La différence qui les sépare réside beaucoup moins dans leurs manifestations extérieures que dans les sentiments qui les animent. Ainsi, tandis que Phèdre, beaucoup trop superficiellement, se contentait de justifier l'amour masculin par les heureux effets qui en résultent, Pausanias, avec beaucoup plus de pénétration, se demande à quelles conditions doit satisfaire l'amour pour que ses effets soient heureux et qu'il puisse être qualifié de beau. Et, d'une façon très complète, il nous donne une description des deux façons d'aimer.

Pour ce qui concerne l'amour populaire, ses réalisations ont lieu « à l'aventure » ; s'y livrent les gens « qui n'ont pas de valeur » — « Les gens de cette espèce, en premier lieu, n'aiment pas moins les femmes que les jeunes garçons ; en second lieu, ils aiment le corps de ceux qu'ils aiment plus que leur âme ; enfin autant qu'ils le peuvent, ils recherchent les garçons les moins intelligents, car leurs visées vont uniquement à l'accomplissement de l'acte, mais ils ne s'inquiètent pas que ce soit ou non de belle façon. » (181 b). Au contraire ceux qui relèvent de l'Amour céleste se reconnaissent à ce qu'ils se tournent exclusivement vers le sexe mâle « chérissant le sexe qui naturellement est le plus vigoureux et a davantage d'intelligence... ils n'aiment les jeunes garçons que lorsque ceux-ci ont déjà commencé d'avoir de l'intelligence, ce qui se produit au voisinage du temps où la barbe leur pousse,

preuve, si je ne me trompe, que chez ceux qui ont attendu ce moment pour les aimer, il y a eu volonté de se préparer à passer ensemble leur existence entière, dans une complète communauté ; et non pas, après avoir dupé celui dont on a pris au piège la naïveté irraisonnée, de s'en aller, en se moquant de lui, courir à d'autres amours ! » (181 d).

De ces deux portraits se dégage le code auquel doit obéir le parfait amant : aimer l'âme plus que le corps et avoir de la constance dans son amour. Mais à ces devoirs de l'amant correspondent les devoirs corrélatifs de l'aimé :

« On estime qu'il est vilain d'avoir été vite conquis ; on veut que du temps s'écoule excellent moyen d'épreuve, pense-t-on, dans la plupart des cas vilain encore de se laisser séduire par l'appât de l'argent ou par des puissances d'ordre politique... » (184 a).

En fait il n'y a qu'une façon honorable de céder aux vœux d'un amant, c'est lorsqu'on le fait par estime pour lui, et dans l'espoir qu'à son service « on deviendra meilleur soit par rapport à quelque forme du savoir, soit par rapport à tout autre domaine du mérite » (184 c).

Dès lors s'établit entre l'amant et l'aimé une sorte de contrat où chacun d'eux a des obligations inhérentes à son état, où chacun d'eux a des droits sur l'autre mais est en même temps assujéti à des devoirs volontairement acceptés. L'amant devient un guide et un protecteur pour son aimé ; celui-ci, un « second » tout dévoué à la défense de la personne, de la réputation, des intérêts moraux ou matériels de celui qu'il aime.

« Quand, en effet, sont parvenues à coïncider les dispositions de l'amant et celles du jeune garçon, chacun d'eux ayant sa règle à lui, le premier de prêter au garçon qui a cédé à ses vœux son assistance pour tout ce en quoi il la lui prêterait à bon droit, l'autre de seconder, pour tout ce en quoi à bon droit il le secondera, celui à qui il doit son savoir et sa vertu ; le premier capable de faire avancer son aimé intellectuellement et eu égard à tout mérite en général, le second ayant besoin d'avancer quant à l'acquisition de la culture et du savoir en général ; oui c'est alors que... ce résultat se réalise, que ce soit de la part d'un jeune garçon une belle chose, d'avoir cédé aux vœux de son amant. » (184 d-e).

Telle est l'union parfaite préconisée par Pausanias. On voit que ce qui la caractérise, c'est d'une part son aspect volontaire, réfléchi – l'emportement de la passion n'y joue aucune place – c'est d'autre part les sentiments de justice et d'honneur qui la dominent. Il y a là une sublimation de l'amour qui ne peut manquer de faire penser à l'amour du Chevalier médiéval pour sa dame (8). Mais, aussi belle, aussi noble que puisse être cette conception, ne peut-on lui reprocher sa froideur, son manque de tendresse ? Ce défaut ne se retrouve plus dans la théorie de l'âme-sœur qu'expose Aristophane.

## **LA THEORIE DE L'AME-SŒUR**

Les notions qui dominaient l'exposé de Pausanias étaient celles d'estime, de mérite, d'honneur. C'est dire qu'il s'attachait surtout à satisfaire le tribunal de l'opinion publique. Un tel point de vue est sans doute nécessaire mais il souffre d'être trop extérieur. Il s'est agi jusqu'ici beaucoup moins d'analyser ce qu'était l'amour que de lui imposer, comme de l'extérieur, un certain nombre de règles. L'amour en lui-même a été pris comme une donnée indifférente, ni bonne ni mauvaise, et qu'il faut rendre bonne en l'insérant dans un code de l'honneur. Mais quelle est la nature profonde de l'amour, quelle est sa signification humaine ? Cette source d'énergie, voire même

parfois de violence, qu'est la passion amoureuse, d'où vient-elle ? vers quoi tend-elle ? Ne peut-on, en considérant l'amour en lui-même, et non plus d'un point de vue extérieur, déterminer quelles sont ses lois propres et quelle est sa destination ? C'est ce changement de point de vue qu'opère Aristophane dès le début de son discours.

« Il est bien vrai, Eryximaque, reprit Aristophane, que j'ai en tête de parler dans un autre sens que vous ne l'avez fait, toi comme Pausanias. » (189 c).

Son propos est de montrer combien sont grands le pouvoir et la force de l'amour, et pour le mener à bien il éprouve le besoin de raconter ce qu'étaient les hommes primitifs et quelle évolution ils ont subi. Cela nous donne droit à un extraordinaire récit où le comique burlesque se mêle au lyrisme le plus émouvant (189 e -193d).

Nous apprenons ainsi qu'au début, en plus des genres mâle et femelle, il y en avait un troisième, l'androgyné qui participait des deux autres à la fois. De plus les hommes n'avaient pas la même constitution qu'aujourd'hui. Ils avaient la forme de boules avec deux visages opposés, quatre bras, quatre jambes et parties sexuelles en double. Leur orgueil était si grand qu'ils osèrent s'attaquer aux Dieux. Pour les punir de leur insolence, Zeus décide de les sectionner en deux afin qu'ils n'aient plus que deux jambes, deux bras, un seul visage. Délicate opération chirurgicale dont est chargé Apollon ! Le visage est retourné du côté de la coupure, la peau du ventre ramenée et attachée en son milieu, ce dont le nombril est une trace. Cet immense dédoublement affecta fortement les hommes.

« Chaque moitié, regrettant sa propre moitié, s'accouplait à elle ; elles se passaient leurs bras autour l'une de l'autre, finissant par mourir de faim et, en somme, de l'inaction causée par leur refus de faire quoi que ce soit l'une sans l'autre. » (191 a-b). Pour remédier à cet état de chose, Zeus leur transporte les parties sexuelles sur le devant et institue la reproduction par accouplement qui n'existait pas avant.

« Voilà donc qu'il les leur a transportées, comme cela, sur le devant, et par leur moyen il leur a permis d'engendrer l'un dans l'autre, dans la femelle, par l'action du mâle. Son intention, c'était que, par la copulation, à la fois, si c'est avec une femme qu'un homme a commerce, il y eût de leur part génération, accroissement de l'espèce humaine ; tandis que, à la fois, si même c'est avec un mâle, la satiété au moins résultât de ce commerce et les tournât vers l'action. » (191 c).

Nous comprenons désormais ce qu'est l'amour : c'est le « ré-assembleur de notre primitive nature », c'est ce qui « de deux êtres tente d'en faire un seul ».

Nous comprenons aussi la pluralité des goûts qui existent dans ce domaine : ceux qui sont une coupe de cet être mixte qu'était l'androgyné, sont amoureux du sexe opposé ; les femmes qui sont une coupe de femme primitive aiment les femmes ; enfin les hommes issus d'un homme primitif aiment les hommes.

« Aussi longtemps qu'ils seront petits garçons, en leur qualité de morillons de ce mâle primitif, ils aimeront les hommes faits, ils prendront plaisir à partager la couche de ceux-ci et à s'enlacer à eux ; ce sont eux qui, entre les petits garçons et les adolescents, sont les plus distingués en tant que ce sont eux qui de nature, sont les plus milles. D'autre part, parvenus à l'âge d'homme ce sont les garçons qu'ils aiment, et, par nature, ils ne prennent pas intérêt au mariage, ni à la procréation des enfants ; mais c'est l'usage qui leur en fait une obligation. » (192 e - 193 b).

Que signifie ce mythe ? il ne faut y voir, nous l'avons dit, ni une explication, ni une justification, ou du moins, si elles y sont ce n'est qu'à titre accessoire. Son véritable but est bien plutôt d'attirer notre attention sur la dimension psychologique de l'amour, sur ce que nous pourrions appeler – pour le différencier de l'érotisme du corps – l'érotisme du cœur. En effet que se passe-t-il lorsque quelqu'un a rencontré sa moitié correspondante ?

.Il se sent miraculeusement frappé par une forte émotion d'amitié, de parenté, d'amour. » (192 c). Il n'a plus qu'un désir, celui de ne plus être séparé de l'autre, celui de partager avec lui l'ensemble de sa vie. Et cette passion n'a rien de commun avec la jouissance sensuelle ; cette dernière est incapable d'expliquer « le plaisir que prend chacun à partager la vie de l'autre avec une pareille grandeur dans le dévouement. » (192 c).

« ...C'est autre chose que souhaite manifestement l'âme de chacun d'eux, une autre chose qu'elle ne peut exprimer, un souhait dont elle devine cependant l'objet et qu'elle laisse comprendre. Vous pouvez les imaginer, étendus sur une même couche, et voyant, debout devant eux, Héphaïstos, qui, ses outils à la main, leur poserait cette question :

« Qu'est-ce que vous souhaitez, hommes, vous voir arriver l'un par l'autre ? »

Vous pouvez les imaginer en peine de répondre et de nouveau questionnés par lui :

« Est-ce de ceci, dites, que vous avez envie ? de vous confondre le plus possible l'un avec l'autre en un seul être, de façon à ne vous quitter, l'un l'autre ni nuit ni jour ? Si c'est en effet de cela que vous avez envie, je ne demande pas mieux que de vous fondre ensemble et, avec mon soufflet de forgeron, de faire de vous un alliage ; en sorte que de deux êtres, vous en soyez devenus un seul, et que, tant que vous vivrez, vous viviez tous deux ensemble d'une existence commune, comme si vous étiez un seul être, puis après votre mort, là-bas, chez Hadès, au lieu d'être deux, vous soyez encore un seul, ayant eu tous deux une mort commune. Allons ! voyez si c'est là ce que vous convoitez et si vous serez satisfaits d'en avoir obtenu la réalisation ! » Il n'y en aurait pas un seul, nous en sommes bien sûrs qui, en entendant cette proposition, la refuserait ; il ne s'en découvrirait pas un seul non plus pour souhaiter autre chose ! Mais ils penseraient bel et bien avoir entendu exprimer ce dont, en fin de compte, ils avaient depuis longtemps envie : de joindre l'aimé, de se fondre avec lui, et ainsi, de deux êtres qu'ils étaient, en devenir un seul ! » (192 d-e).

Si nous avons cité dans son intégralité, ce long passage, c'est qu'il se suffit à lui-même et que nul commentaire ne peut y ajouter quoi que ce soit. Ici l'amour dont parle Aristophane n'a plus rien de commun avec celui qu'évoquait Pausanias et qui se réduisait à un commerce sexuel ennobli par un code de l'honneur. Ici, il s'agit d'une passion qui embrase et sublime l'individu dans sa totalité ; d'une exigence fondamentale de bonheur qui ne peut s'accomplir que par et avec un autre privilégié. L'amour n'est plus un accessoire, il est le but même de la vie que chacun doit souhaiter pour soi et pour les autres. Sans lui, pas de bonheur ; avec lui, un état de plénitude supérieure que symbolise le mythe d'une nature primitive.

« C'est en ayant égard, quant à moi, à tous les hommes, à toutes les femmes, sans exception que je dis : le moyen pour notre espèce de parvenir au bonheur, ce serait pour nous de donner à l'amour son achèvement, c'est-à-dire que chacun eût commerce avec un aimé qui soit proprement le sien ; ce qui est pour chacun revenir à son antique nature. » (193 c).

Mais avons-nous ainsi découvert la vraie nature de l'amour ? Cette quête de l'âme-sœur, ce désir d'union indissoluble, cette union elle-même sont-elles la véritable fin de l'amour ? La recherche d'un parfait bonheur à deux, qui est celle de tous les amoureux du monde, épuise-t-elle toute l'exigence de perfection qui nous constitue fondamentalement ? Car enfin cette inépuisable contemplation de moi-même dans le miroir qu'est pour moi celui que j'aime, n'est-elle pas finalement stérile ? Ou encore, ne peut-on craindre que le suprême idéal proposé par la théorie de l'âme-sœur ne soit, somme toute, qu'un égoïsme à deux ? Il semble bien qu'on ne puisse éviter

cette objection et donc que nous ne soyons pas encore en possession d'une théorie satisfaisante de l'amour. Il faut faire un pas de plus et ce pas, c'est Socrate qui nous le fera franchir avec sa théorie de l'amour- créateur.

## **L'AMOUR-CREATEUR**

Avec le discours de Socrate, commence – nous l'avons déjà signalé – la partie proprement philosophique du dialogue. Dès lors le problème des relations sexuelles cesse d'occuper le premier rang pour ne plus être que le cas particulier d'un problème plus général. Il s'agit, sous le nom d'amour, de comprendre la signification profonde de toute une part de l'activité humaine, à savoir celle qui a trait à la création. Cet élargissement du problème correspond, certes, chez Platon au souci d'apporter une nouvelle pierre à l'édification de son système, mais il constitue aussi la façon la plus excellente de compléter et d'achever les théories déjà énoncées. Notre propos ne concernant pas la philosophie de Platon dans son ensemble, mais seulement le point particulier des relations amoureuses, nous ne retiendrons du discours Socratique que ce qui nous intéresse directement en n'utilisant les thèses philosophiques qu'autant que cela est nécessaire.

Socrate part de cette idée que l'amour est toujours amour de quelque chose dont on est privé. En particulier l'amour se porte toujours vers les choses qui sont belles et bonnes car seuls le Beau et le Bien sont aimables. Mais de la possession des choses belles et bonnes résulte le bonheur, terme dernier du désir au-delà duquel on ne peut plus remonter. Or tous les hommes, sans exception, souhaitent être heureux, tous aspirent à la possession d'un état dont ils se sentent privés, donc, de tous, nous devrions dire qu'ils sont amoureux. Certes l'usage de la langue a réservé le mot amour pour une seule forme de l'amour mais il n'empêche que pris dans son sens exact, l'amour « c'est tout ce qui est désir de choses bonnes et du bonheur » (205 d). Ou encore « l'objet de l'amour, c'est, dans son ensemble, la possession perpétuelle de ce qui est bon » (206 a).

Il faut se garder de ne voir dans cet élargissement de la signification du terme amour, qu'un artifice de langage. Il y a bien plus que cela dans cette nouvelle définition. En réalité ce qui est visé directement et explicitement ici, c'est la doctrine d'Aristophane. Ce dernier disait, en effet, que l'objet de l'amour pour chaque homme était sa moitié correspondante et qu'il l'aimait justement parce qu'elle était la moitié de sa primitive nature. Ceci revenait à dire qu'aimer l'autre c'était s'aimer soi-même. Socrate refuse cette théorie : il ne suffit pas que l'autre soit la moitié de moi-même pour que je l'aime, il faut aussi et surtout qu'il soit bon. Par exemple, il peut m'arriver d'accepter qu'on me coupe une main ou un bras si je juge que ces parties de moi-même sont des parties nuisibles à la totalité de mon organisme. Cela montre bien que le seul objet qui soit aimable c'est ce qui est bon, ou ce que l'on juge tel.

Hors de cela il n'y a point d'autre critère. Il y a donc lorsqu'on passe des thèses d'Aristophane à celle de Socrate un changement total de point de vue. Le premier essayait de justifier les relations amoureuses en restant à leur propre niveau ; bien plus il prétendait à partir d'elles déterminer la signification et la destination de l'homme. A la limite on aboutissait à un culte de l'amour entendu au sens restreint et commun du terme. Socrate procède au contraire à la démarche inverse : il se demande d'abord quelle est l'aspiration fondamentale de l'homme et il cherche ensuite comment le phénomène amoureux peut s'insérer au mieux dans ce courant et contribuer à son épanouissement. Il y a là un progrès moral incontestable qui est l'aboutissement d'une longue préparation.

Mais il ne suffit pas de dire en théorie quelle est la nature de l'amour, il faut dire aussi quel est le mode d'activité qui dans la pratique a droit au nom d'amour. Autrement dit, par quelle réalisation pratique se traduit l'amour tel que nous l'avons défini ? A ce sujet Socrate nous livre les propos de Diotime, prophétesse à Mantinée, en Arcadie, auprès de qui il se serait instruit des choses de l'amour. Cette femme « aussi savante là-dessus que sur quantité d'autres sujets » lui a donc déclaré :

« L'objet de l'amour, sache-le, c'est un enfantement dans la beauté, et selon le corps, et selon l'âme. » (206 b).

Cette phrase énigmatique résume toute la théorie platonicienne de l'amour, mais elle demande, pour être comprise, que l'on s'arrête sur chacun de ses termes, ce que va d'ailleurs faire Socrate.

Chez tous les hommes il y a une fécondité, et selon le corps et selon l'âme, laquelle, lorsque l'âge est venu, les pousse à procréer. Mais ce désir d'engendrer ne peut se réaliser qu'avec le concours de la beauté.

« Toutes les fois qu'il arrive à l'être fécond de s'approcher d'un bel objet, il en ressent du bien-être ; dans sa joie il s'épanche, il enfante, il procréé ; mais quand c'est d'une laideur, alors, d'un air sombre et chagrin, il se pelotonne, il se détourne, il se replie sur lui-même. » (206 d).

Ainsi, nous comprenons fort bien le rôle important de la beauté dans l'amour : d'une part elle est indispensable puisque sans elle la fécondité ne peut se déployer ; mais d'autre part elle n'est pas le but final. Elle n'a qu'un rôle de moyen, d'intermédiaire, de stimulant, la Fin de l'amour étant la création. Mais d'où vient ce désir de procréation ? Que signifie-t-il ? C'est que la procréation, répond Diotime, est ce que compte d'immortel un être mortel, et comme l'immortalité est au rang des choses bonnes, il est normal que nous en soyons amoureux (207 a). A travers la procréation « la nature mortelle cherche autant qu'elle le peut à se donner perpétuité, immortalité. » (207 d). Chez les hommes ce désir ne se manifeste pas seulement par la génération mais aussi par leur ambition, leur amour d'une gloire éternelle : « Pour cette fin, ils sont prêts à courir les périls les plus périlleux, plus encore que pour leurs enfants, à dépenser leurs biens, à endurer de dures fatigues quelles qu'elles soient, à mourir pour l'atteindre ! » (208 d).

Chez les hommes il y aura donc deux façons d'aimer l'immortalité : l'une par la reproduction de l'espèce, l'autre par la création d'œuvres mémorables qui perpétueront leurs souvenirs. Ces deux façons correspondent aux deux fécondités, et selon le corps et selon l'âme :

« Ceux qui sont féconds selon le corps se tournent plutôt vers les femmes, et leur façon d'être amoureux c'est, en engendrant des enfants, de se procurer à eux-mêmes, pour toute la suite des temps, le bonheur d'avoir un nom dont le souvenir ne périclisse pas. » (208 c).

Quant à ceux qui sont féconds selon l'âme, ce sont les poètes, les artistes, les inventeurs et aussi les hommes politiques au sens large de ce terme. Mais on peut se demander quelle sorte de beauté viendra stimuler la fécondité de tous ces hommes. La question a une grande importance car c'est à ce sujet que Platon envisage le problème de l'homosexualité : d'une façon générale, ceux qui sont féconds selon l'âme aimeront les beaux garçons et c'est au contact de leur beauté qu'ils désireront créer de belles œuvres. En particulier leur premier désir d'enfantement sera de faire naître chez l'aimé les qualités les plus nobles tant pour la vertu que pour le savoir. En un mot, l'amour homosexuel est avant tout un « amour éducateur ».



« Or parmi ces hommes, quand il s'en trouve un être divin, qui est, dès sa jeunesse, fécond selon l'âme et quand l'âge venu, il aspire à enfanter et procréer, celui-là, je crois, cherche alors, et de tous côtés, le bel objet dans lequel il pourra procréer... Aussi S'attache-t-il... aux corps qui sont beaux... et s'il y rencontre une belle âme, noble, bien née, alors il a pour cet ensemble un extrême attachement ; en présence d'un tel homme, il abonde aussitôt en discours sur la vertu... il entreprend d'être éducateur. » (209 b). Ainsi, l'amour sexuel n'a plus ici pour but, comme le voulait Aristophane, l'union fermée sur elle-même de deux êtres, mais le don, de l'amant à l'aimé, du meilleur de lui-même, en vue de la création d'œuvres immortelles. Nous sommes, en quelque sorte, beaucoup plus proches de l'amour chevaleresque de Pausanias avec cette différence que la relation est cette fois entièrement intériorisée. Car, entre l'éducateur et celui qu'il « élève » par amour, se crée une union très forte, bien plus forte que celle qui unit les parents à leurs enfants :

« Par suite, une communauté beaucoup plus puissante que celle dont nous sommes unis à nos enfants, voilà celle que, les uns à l'égard des autres, possèdent de tels hommes, jointe à une plus solide amitié, attendu que la communauté qu'ils ont fondée les unit à de plus beaux, à de plus immortels enfants. » (209 c). Ces « immortels enfants » qui naissent de cette union ce sont, bien entendu, les œuvres artistiques et les institutions politiques qui ont puisé dans l'amour leur principale inspiration ». Telle est dans ses grandes lignes la thèse de l'amour créateur que nous propose Socrate. Son principal avantage c'est de prendre, dans les théories précédentes, tout ce qu'elles ont de positif mais en même temps de leur conférer une universalité plus grande. Les relations amoureuses n'ont pas leur fin en elle-même ; elles ne sont qu'un moyen nécessaire pour nous permettre de déployer toutes les possibilités de création qui sont en nous.



Avec l'amour créateur, sommes-nous arrivés à la dernière étape de cette progression qui depuis Phèdre et Pausanias, en passant par Aristophane, avait pour but de nous faire pénétrer de plus en plus profondément dans les mystères de l'Amour ? Non, il existe en effet un quatrième degré où l'amour se voit conférer un rôle mystique et religieux. Cette quatrième étape ne concerne pas directement notre propos puisqu'elle vise beaucoup moins à régler notre vie terrestre qu'à nous aider à échapper à notre condition de mortel. Cependant, il est impossible de parler du Banquet sans y faire allusion. Nous allons donc, en guise de conclusion la résumer dans ses grandes lignes. A défaut de pouvoir situer cette conception mystique de l'amour dans l'ensemble du platonisme, il importe surtout d'y remarquer comment, même au niveau le plus élevé de sa spéculation, Platon refuse de faire une coupure entre l'amour le plus sensuel et l'amour le plus spirituel. Entre ces deux extrêmes, il y a une progression continue.

La première étape de l'initiation consiste à aller, dès la jeunesse, à la beauté physique et autant que possible à n'aimer qu'un unique et beau corps. Mais « la beauté résidant dans tel ou tel corps est sœur de la beauté qui réside en un autre » (210 b). Ce qui signifie que le beau sensible est universel, qu'il faut l'aimer partout où il se présente et pas seulement dans un seul corps. Puis dans une seconde étape, on découvre la beauté des belles âmes qui est supérieure à celle des beaux corps. Si bien qu'on accepte d'aimer un être dont l'âme est belle, même si son corps a peu d'éclat. Dans une troisième étape, il s'agit d'embrasser le domaine des connaissances afin d'atteindre la véritable universalité et afin que « tourné vers cet

océan immense du beau et le contemplant, il enfante en grand nombre de beaux, de sublimes discours, ainsi que des pensées inspirées par un amour sans bornes pour la sagesse. » (210 d). Alors la quatrième et dernière étape est toute proche, qui est la contemplation du Beau Éternel et Parfait. Ce dernier terme de la progression est en réalité le seul vers lequel nous tendions dès le début. Tout le reste n'était que préparation, apprentissage, qui n'avait de valeur qu'autant qu'il nous rapprochait du but.

« Voilà quelle est la droite méthode pour accéder de soi-même aux choses de l'amour : c'est, prenant son point de départ dans les beautés d'ici-bas, avec, pour but, cette beauté surnaturelle, de s'élever sans arrêt comme au moyen d'échelons : partant d'un seul beau corps de s'élever à deux et partant de deux de s'élever à la beauté des corps universellement puis, partant des beaux corps, de s'élever aux belles occupations ; et partant des belles occupations de s'élever aux belles sciences jusqu'à ce que partant des belles sciences, on parvienne, pour finir à cette science sublime qui n'est science de rien d'autre que de ce beau surnaturel tout seul, et qu'ainsi à la fin, on connaisse l'essence même du Beau. » (211 c).

Cette contemplation du Beau peut être désignée comme la fin suprême de l'homme puisque par elle il peut accéder à l'immortalité. Dès lors, devant la perspective infinie qui nous est offerte, il ne nous reste plus qu'à faire nôtre la conclusion de Socrate :

« La conviction qu'elle m'a donnée (Diotime) me fait envisager de convaincre aussi les autres que, pour aider l'humaine nature à acquérir ce Bien, on trouverait difficilement un meilleur auxiliaire qu'Amour. Aussi, mon opinion est-elle, je le déclare, que c'est pour tout homme une obligation de vénérer Amour, et pour moi, personnellement les choses d'amour sont un objet de vénération, une matière toute spéciale d'exercice que je recommande aussi à autrui. » (212 b).

(1) Socrate est mort en 399. Le Banquet a été écrit vers 385.

(2) cf. Brochard, Etude sur le Banquet de Platon. Année philosophique 1907. — cf. Léon Robin, Théorie platonicienne de l'amour.

(3) Léon Robin, Introduction au Banquet, collection Budé, p. XXXVI.

(4) Même référence, p. XXXVI.

(5) Léon Robin, op-cit. p. L (cinquante).

(6) Léon Robin, ibidem, p. XLVII.

(7) Léon Robin, Le Banquet, collection Budé, p. XXXVI.

(8) cf. Léon Robin, Le Banquet, collection Budé, p. XLV.