

UNIVERSITÉ D'AIX-MARSEILLE
DÉPARTEMENT DE PHILOSOPHIE

**DE SOCRATE A ALCIBIADE ET RETOUR :
FIGURES DU DOUBLE DANS LE *BANQUET*
DE PLATON.**

**Mémoire de recherche présenté en vue de l'obtention du grade de
Master en Sciences humaines et sociales, mention Philosophie,
spécialité Histoire de la philosophie**

sous la direction de

Monsieur le professeur Alonso Tordesillas

par

GILLES SAGOT.

Année académique 2011-2012

SOMMAIRE

Introduction.	1
----------------------	----------

Première partie : les formes littéraires.

A) Mise en scène et argument du <i>Banquet</i>.	2
--	----------

§ 1 Le titre.	3
§ 2 L'occasion.	6
§ 3 La mesure.	9
§ 4 Le sujet.	10
§ 5 La mise en scène.	11
§ 6 La position de Socrate.	13
§ 7 Le jeu des chaises musicales.	15
§ 8 Socrate le sophiste.	17
§ 9 Dionysos.	20

B) Dédouplements de scènes et répétitions.	25
---	-----------

§ 1 Le sens des ablutions.	25
§ 2 Du bon usage du vin.	28
§ 3 De la sexualité.	31
§ 4 Socrate éducateur.	32
§ 5 La trempe de Socrate et son <i>logos</i> .	37
§ 6 D'autres répétitions et d'autres mises en abîme.	38
§ 7 Répétitions : la forme et le fond.	42
§ 8 Evocation de l' <i>Odyssée</i> .	44

Seconde partie : les positions du sens.

C) Le caractère synthétique du <i>Banquet</i>.	52
---	-----------

§ 1 Diversité des thèmes et des personnages.	53
§ 2 Deux ou trois parties ?	55
§ 3 Socrate-Diotime-Alcibiade.	56
D) Le dire d'Agathon, et l'intermède Socrate-Agathon.	62
§ 1 Socrate <i>versus</i> Agathon.	62
§ 2 Le discours d'Agathon ou le <i>parler beau</i> .	67
Troisième partie : le politique et le retour.	
E) Le discours de Socrate.	72
§ 1 Certaines choses que nous montre Xénophon.	73
§ 2 Le <i>dire vrai</i> de Socrate face au <i>parler beau</i> d'Agathon.	82
§ 3 L'intervention de Diotime.	86
§ 4 L'intervention de Diotime, <i>bis</i> .	95
F) L'éloge de Socrate par Alcibiade : le <i>retour</i>.	101
§ 1 L'imbroglie.	101
§ 2 L'idée politique.	107
§ 3 La forme du <i>retour</i> .	112
Conclusion.	120
Bibliographie.	125

De Socrate à Alcibiade et retour : figures du double.

INTRODUCTION :

Le *Banquet* est l'un des dialogues les plus connus, lus et commentés de l'œuvre de Platon. On pourrait, de ce fait même, poser la question de savoir si tout n'a pas été déjà dit à son sujet, et si une étude du *Banquet* aujourd'hui ne devrait pas se résumer à une synthèse des interprétations existantes. Cela pourrait être le cas, ne fût-ce l'immense richesse du texte qui semble inépuisable. En effet, le contenu du *Banquet* ne se résume pas au concours d'éloges d'Eros qui est son programme initial. Il est au contraire, comme nous le verrons, des plus synthétiques. Son contenu serait donc mieux nommé *ses contenus*, ce qui est une première singularité et tend à éparpiller la signification du *Banquet*. Pourtant, une seconde singularité relative à sa forme et à sa mise en scène, qui sont d'une rare perfection, permet au dialogue de retrouver toute son unité. L'étude menée ici essaiera de montrer que le *Banquet* constitue dans l'œuvre de Platon le moment, ou pour mieux dire le lieu, d'une synthèse unifiée et unifiante dont le sens

serait essentiellement politique. Pour ce faire, nous commencerons en nous appuyant sur les analyses de Léon Robin, Luc Brisson et Leo Strauss.

PREMIERE PARTIE : LES FORMES LITTERAIRES.

A) Mise en scène et argument du *Banquet*.

Commençons par quelques remarques qui permettent d'apercevoir cette possible singularité du *Banquet* :

en premier lieu, nous avons ici l'un des trois dialogues, avec le *Parménide* et le *Phédon*, qui présentent Socrate jeune homme et qui font l'objet d'un récit différé.

En second lieu, nous devons remarquer la manière particulière dont il traite de son thème, l'amour. Ce thème n'est pas abordé sous les formes coutumières de l'étude dialectique visant à définir une essence (*ti esti*, qui ici se déclinerait en *qu'est-ce que l'amour ?*), mais fait l'objet d'un concours d'éloges adressés au dieu *Eros*. Les cinq premiers orateurs (Phèdre, Pausanias, Eryximaque, Aristophane et Agathon) considèrent effectivement *Eros* sous la forme d'un dieu, au contraire de Socrate qui fera l'éloge du *daimon Eros*, et d'Alcibiade qui fera lui l'éloge de Socrate. Alcibiade est en un sens hors concours, car son arrivée intempestive intervient alors que Socrate vient de terminer son discours. En un autre sens néanmoins, il prolonge ce concours et lui donne un terme : s'il se refuse à

prononcer un éloge d'*Eros* comme l'y invite Eryximaque, l'éloge qu'il consacre à Socrate fait de ce dernier un double concret du *daimon Eros*.

En troisième lieu, citons la place importante que tient ici l'élément féminin, rarement présent dans des dialogues de Platon¹ : dans un second moment de son discours, consacré justement au *daimon Eros*, Socrate rapporte en effet un entretien de jeunesse avec Diotime, une prêtresse de Mantinée qu'il présente comme son initiatrice. Grâce à elle, la traditionnelle nescience revendiquée par Socrate cède la place à une expertise, susceptible selon lui de faire « entendre des choses vraies au sujet d'*Eros* »², plutôt que de simples louanges flatteuses.

En quatrième lieu enfin, deux procédés littéraires sont poussés à leur comble dans le *Banquet* : le dédoublement et la répétition. Nous étudierons donc leurs occurrences et leurs significations, qui seront pour nous des clés d'entrée dans cette lecture. Indiquons déjà que si l'usage de ces procédés culmine dans les deux derniers discours du dialogue, celui de Socrate et celui d'Alcibiade, qui constituent l'objet propre de cette étude, il est néanmoins remarquable que Platon les utilise dès le début du dialogue et jusqu'à son terme.

§ 1 Le titre.

¹ Cette rareté est toute relative en fait, car chaque occurrence féminine est de grande importance : en plus de Diotime apparaissent Xanthippe, la femme de Socrate et la mère de ses enfants (citée également dans le *Banquet* de Xénophon), ainsi que la propre mère de Socrate qui on le sait est une sage femme, une accoucheuse des corps qu'il a vu exercer, et dont la pratique a pu inspirer l'art socratique d'accoucher les âmes qu'est la maïeutique. Socrate se définit donc par sa proximité avec le genre féminin, et a travers lui avec la procréation. On pourrait même parler d'une quasi *participation* de Socrate au genre féminin, grâce à laquelle il acquiert une complétude et une compréhension de la vie qui feraient défaut à d'autres, strictement cantonnés à une perception masculine du monde.

² *Banquet*, 199 b. **Sauf avis contraire, toutes les citations du *Banquet* sont issues de la traduction de Luc Brisson** : *Banquet*, présentation et traduction par Luc Brisson, 5^e édition corrigée et mise à jour (2007), Flammarion, collection GF Flammarion, Paris, 1998.

Précisons maintenant que la traduction même du titre de l'œuvre est problématique. En effet, Platon intitule ce dialogue ΣΥΜΠΟΣΙΟΝ, et ce titre original a logiquement été traduit par *The symposium* en anglais, et *Simposio* en italien, forme qui en faisant l'économie de l'article semble plus fidèle encore à l'originale. D'après L. Robin, la traduction française par *Le Banquet* est le fait d'une « tradition à l'origine de laquelle est la traduction latine par *Convivium*. »³ L. Robin s'en remet à cette tradition, conscient néanmoins de se trouver au cœur d'une polémique car certains, dit-il, sont allés jusqu'à « qualifier cette traduction d'absurdité ». Mais qu'est-ce véritablement qu'un *symposium* chez les anciens grecs ? L. Brisson, dans sa nouvelle traduction du *Banquet*, répond à cette question en introduction et donne à *sumpósion* le sens littéral de « beuverie en commun ». Il ajoute : « voilà pourquoi la traduction par « banquet » reste inadéquate »⁴. Effectivement, le *symposium* n'est que la seconde partie du banquet, celle qui est proprement consacrée par le vin, et consacrée au vin :

« Le *sumpósion* suit le *deîpnon*, le souper qui constituait le repas proprement dit, et au cours duquel les convives mangeaient sans boire. Le vin faisait son apparition à la fin, sous la forme d'une libation avec du vin pur. Les serviteurs nettoyaient les tables et le sol, et alors le *sumpósion* commençait avec une libation de vin mélangé. Il se prolongeait souvent jusqu'à l'aube, comme c'est le cas dans ce dialogue. »⁵

Le sens de *sumpósion* est donc plus restrictif que celui de *banquet*, mais il est difficile pourtant de considérer que ce dernier terme trahit le texte. Ainsi, pour expliciter son choix, L. Robin évoque le fait qu'entre tous

³ Platon : Œuvres complètes, Tome IV 2^o partie, *Banquet*, texte établi et traduit par P. Vicaire avec le concours de J. Laborderie, notice de L. Robin, Les Belles Lettres, Paris, 1962, p.XII.

⁴ *Banquet*, présentation et traduction par Luc Brisson, 5^o édition corrigée et mise à jour (2007), Flammarion, collection GF Flammarion, Paris, 1998, p.34.

⁵ *Banquet*, présentation et traduction par Luc Brisson, 5^o édition corrigée et mise à jour (2007), Flammarion, collection GF Flammarion, Paris, 1998, p.34.

les possibles, le terme *banquet* reste en français le meilleur équivalent à *symposium* :

« Un *symposium* athénien paraît avoir été en effet quelque chose d'assez original, ne se confondant pas avec les *syssities*, qui sont des repas en commun d'institution légale, et ne ressemblent que partiellement, d'autre part, à ce qu'est pour nous un dîner, un repas de gala ou de fête. »⁶

Resterait une possible traduction terme à terme, mais combien plus insatisfaisante encore, dans la mesure où le terme *symposium* perd en français sa connotation de réunion privée, intime et festive autour d'un repas commun, au profit d'une signification beaucoup plus formelle.⁷ L. Robin ajoute en note, non sans raison, que s'il l'a « préféré au décalque *symposium* [...], c'est que, tout en exigeant les mêmes explications, ce décalque parlerait fort peu à l'esprit du lecteur et ne lui semblerait être qu'une affectation pédante. »⁸

Nous partageons cette conception d'une traduction selon l'esprit plutôt que selon la lettre, et une raison complémentaire peut y être ajoutée. Certes le *Banquet* ne s'attarde guère au *deîpnon*, pourtant, comme nous le verrons bientôt, les quelques répliques qui s'y réfèrent suffisent à Platon pour poser l'enjeu du concours d'éloges qui animera le *sumpósion*. En effet, le texte de ce dialogue est d'une densité et d'une perfection étonnantes, qui l'apparentent à un tout organique dans lequel toute partie ferait sens avec les autres, et par les autres.

Tel sera du moins notre parti pris, auquel il faut ajouter l'idée que le texte de Platon présente un caractère englobant : il comporte d'une part le

⁶ Platon : Œuvres complètes, Tome IV 2^o partie, *Banquet*, texte établi et traduit par P. Vicaire avec le concours de J. Laborderie, notice de L. Robin, Les Belles Lettres, Paris, 1962, p.XII.

⁷ La définition du Petit Robert pour *symposium* est la suivante : publication, et *par ext.* Congrès scientifique réunissant un nombre restreint de spécialistes et traitant un sujet particulier. V. Colloque, forum, séminaire.

⁸ Platon : Œuvres complètes, Tome IV 2^o partie, *Banquet*, texte établi et traduit par P. Vicaire avec le concours de J. Laborderie, notice de L. Robin, éditions Les Belles Lettres, Paris, 1962, p.XII.

récit du banquet que le narrateur Apollodore tient de l'un des convives, Aristodème (récit à l'intérieur duquel se trouvent le *deîpnon* et le *sumpósion*, mais également la rencontre d'Aristodème avec Socrate et leur arrivée chez Agathon), d'autre part la brève conversation d'Apollodore avec Glaucon, que ce même Apollodore rapporte à l'Anonyme, son auditeur et interlocuteur, et qui pour brève qu'elle soit n'en est pas moins elle aussi significative. Pour résumer, on peut avancer l'idée que le *Banquet* ne donnerait pas un récit *complet* de l'événement⁹, mais un récit *global* qui tend à réunir les parties de l'événement pour en unifier la signification.

§ 2 L'occasion.

Une seconde remarque doit être faite au sujet du titre : selon L. Strauss, il est le seul parmi les dialogues de Platon à présenter « l'occasion de la conversation »¹⁰. Cette *occasion* est elle-même particulière : il ne s'agit pas ici, comme c'est le cas dans d'autres dialogues, d'engager la conversation sur tel ou tel sujet à brûle-pourpoint (*Apologie de Socrate*, *Alcibiade*, *Phédon...*), ou après de brèves retrouvailles (*Hippias Majeur*, *Ion*, *Protagoras*, *Phèdre...*), ou encore en poursuivant un débat déjà engagé (*Cratyle*, *Parménide*, *Philèbe...*). Il s'agit au contraire de répondre à l'invitation d'Agathon, lequel organise chez lui un banquet pour célébrer la victoire qu'il vient de remporter grâce à sa première tragédie. La jeunesse du personnage, ainsi que cette victoire couronnant un talent précoce, semblent indiquer une maîtrise d'Agathon sur son art. Mais à bien y regarder cela semblera plutôt être une feinte de Platon, car on verra assez rapidement que la véritable maîtrise n'est pas là où l'on croit : en effet, à

⁹ Le *deîpnon* n'est que brièvement évoqué, l'orgie qui suit le discours d'Alcibiade fait l'objet d'une ellipse, et qui plus est certains orateurs sont laissés de côté comme Aristodème le précise : « Après Phèdre, d'autres prirent la parole, dont il [Apollodore] n'avait pas gardé un souvenir précis. Il les laissa de côté, et rapporta le discours de Pausanias qui s'était exprimé ainsi. » *Banquet*, 180c.

¹⁰ L. Strauss, *Sur « Le Banquet », la philosophie politique de Platon*, p. 29, traduit de l'anglais par Olivier Sedeyn, collection « Polemos », éditions de l'éclat, Paris-Tel Aviv, 2006.

cette maîtrise d'Agathon octroyée par les trente mille spectateurs du théâtre d'Athènes, un large public donc, le *Banquet* opposera l'exigence d'une maîtrise devant un auditoire restreint constituant en quelque sorte l'aristocratie intellectuelle de la cité.

Quant à l'occasion, ajoutons qu'elle semble alors n'être qu'un prétexte permettant à Platon de réunir la société de ses personnages, puisque le lecteur, contrairement aux convives qui sont supposés avoir assisté à la représentation, ne saura rien de la tragédie en question. Mais ce *pré*-texte donne néanmoins le *con*-texte du dialogue, puisque les personnages réunis par Platon constituent la meilleure société intellectuelle du moment, et qu'ils vont à leur tour organiser entre eux un concours non pas de tragédies, mais d'éloges, dont le thème et l'enjeu déborderont les limites de la *représentation* théâtrale de la vie, pour accéder à la grande *représentation* de la vie elle-même. Comme pourtant le *Banquet* reste une œuvre littéraire, proche dans sa forme d'une pièce de théâtre, on peut voir ici apparaître dans sa mise en scène une première mise en abîme, qui fait de ce dialogue une création littéraire méta-théâtrale : elle réutilise les techniques et les codes du théâtre, mais avec comme ambition d'orienter le lecteur, grâce à ce simulacre, vers quelque chose qui se trouverait au-delà de lui, à savoir une vérité et une réalité plus authentiques sous-jacentes au texte, et en direction desquelles il lui faudrait tendre sa volonté son énergie et sa lecture. De la même façon, les personnages de Platon qui pourtant sont tous ici d'authentiques citoyens athéniens, deviennent de simples acteurs interprétant les premiers rôles du grand drame de la vie en général, non plus seulement du débat intellectuel.

Et le grand drame de la vie n'est pas ici qu'une simple expression, car en convoquant Alcibiade, Platon dédouble l'occasion du *Banquet* en faisant allusion à la profanation des mystères d'Hermès dont Alcibiade,

partisan de l'oligarchie, fut accusé par ses ennemis démocrates, et qui initia une des crises politiques et militaires majeures de l'histoire d'Athènes. L'épisode des profanations fut peut-être un complot pur et simple visant à discréditer Alcibiade, mais il aboutit ou précipita le désastre de Nicias et Lamachos dans l'expédition de Sicile, après qu'Alcibiade ait été obligé à un retour précipité à Athènes afin d'assurer sa défense. Les revirements ultérieurs d'Alcibiade, tantôt pour le compte des spartiates, tantôt pour celui des perses, finirent par saper le grand crédit qu'il avait su comme aucun autre obtenir à plusieurs reprises des troupes et du peuple, et il fut forcé par ses ennemis de quitter Athènes en 404 avant d'être assassiné sur leur ordre. Or Alcibiade avait été l'élève et l'aimé de Socrate, et ainsi revenir dans le *Banquet* sur la nature pédagogique de leur relation, ainsi que faire prononcer par Alcibiade un éloge de Socrate ainsi qu'une critique de sa propre inconstance, permet à Platon d'ajouter un certain nombre d'éléments à son entreprise de réhabilitation déjà directement menée dans *l'Apologie* et le *Criton*. C'est donc aussi contre une certaine conception d'un Socrate que l'on veut assimiler à un sophiste, pris au sens péjoratif, et peut-être d'un partisan de l'oligarchie menaçant l'institution démocratique, que s'inscrit le *Banquet* puisqu'en effet :

« Alcibiade était le symbole de l'échec de la démarche pédagogique de Socrate, qui avait cherché à réformer la cité en formant de nouveaux dirigeants. Et le fait qu'il avait été accusé de sacrilège permettait d'associer facilement, dans le cas d'Alcibiade, impiété et corruption de la jeunesse, les deux chefs d'accusation qui, suivant *l'Apologie de Socrate*, valurent la mort à Socrate. »¹¹

§ 3 La mesure.

¹¹ *Banquet*, présentation et traduction par Luc Brisson, 5^e édition corrigée et mise à jour (2007), Flammarion, collection GF Flammarion, Paris, 1998, p.33-34. Sur Alcibiade et l'épisode de la profanation des mystères, voir également *Alcibiade*, Jacqueline de Romilly, Editions de Fallois, Paris, 1981.

Agathon et la plupart de ses hôtes ont déjà fêté le succès du jeune poète la veille, au cours d'une grande réception fort arrosée. Aussi la célébration se poursuit-elle en petit comité, sous la forme d'un banquet entre intimes et personnes choisies. Les convives déjà présents la veille sont mal remis de leur saoulerie, et décideront donc, comme le propose Pausanias, de limiter l'usage commun qu'ils feront du vin, ce soir, à celui d'un plaisir mesuré :

« - Eh bien, mes amis, comment allons-nous faire pour boire sans avoir trop de problèmes ? En ce qui me concerne, je dois vous avouer que je ne me sens pas très bien après ce que j'ai bu hier, et que j'ai besoin d'un répit ; du reste, j'imagine que vous êtes, la plupart d'entre vous, dans le même cas, car vous étiez là hier. Voyons donc de quelle façon nous pourrions boire sans trop de problèmes. »¹²

Deux orateurs du *Banquet* étaient absents lors de la fête de la veille : Socrate n'était pas venu en raison de la foule attendue, ni Alcibiade pour une raison qui n'est pas précisée. Le premier arrive au banquet alors que le repas est déjà bien avancé, le second fait irruption, accompagné d'un groupe de joyeux fêtards et d'une nouvelle joueuse d'*aulós*, lorsque s'achève le concours d'éloges d'*Eros* qui aura suivi ce repas et qui forme le corps du *Banquet*. Ainsi *Dionysos*, qui s'était effacé devant *Eros*, reviendra au premier plan avec l'arrivée fracassante d'Alcibiade.

§ 4 Le sujet.

Eryximaque, dont la sagesse pratique, d'origine médicale, a achevé de convaincre l'auditoire de boire sans excès, se fait alors président de séance et propose de consacrer la soirée à des discours :

¹² *Banquet*, 176 a-b.

« - Eh bien, reprit Eryximaque, puisqu'il est admis que chacun boira la quantité de vin qu'il lui plaira, sans rien d'imposé, j'introduis une nouvelle proposition : c'est de dire " au revoir " à la joueuse d'*aulós* qui vient d'entrer dans cette pièce. Qu'elle joue de l'*aulós* pour elle-même ou, si elle le souhaite, pour les femmes de la maison. Nous autres, nous emploierons le temps que durera la réunion d'aujourd'hui à prononcer des discours. Et pour savoir sur quel sujet porteront ces discours, je puis, si vous le souhaitez, vous faire une proposition. »¹³

Le sujet qu'Eryximaque propose alors – faire que chacun prononce un éloge du dieu *Eros* – est conforme au souhait de Phèdre, pour qui ce dieu n'est pas suffisamment honoré, comme l'atteste le peu d'intérêt que lui montrent les poètes et les sophistes. L'élément féminin a été exclu et renvoyé à soi-même (la joueuse d'*aulós* peut aller jouer pour elle seule, ou pour les autres femmes de la maison), et l'on reste entre hommes pour s'adonner à un divertissement apparemment masculin, discourir. Cette masculinisation de l'événement et du discours se trouve redoublée dans le fait que les discours de toute la première partie privilégieront l'*eros* homosexuel. On verra que de ces deux conditions initiales, mesurer le boire et discourir entre hommes, Socrate respectera la première mais récusera la seconde en faisant intervenir Diotime dans son discours. Ce qui signalera un retournement complet de priorité : l'*eros* hétérosexuel sera mis en valeur par le discours de Socrate, alors que l'*eros* homosexuel sera dévalué par le comportement que lui prête Alcibiade dans l'éloge qu'il fera de lui.

§ 5 La mise en scène.

La mise en scène découle du simple déroulement habituel d'un banquet, dont elle tire le meilleur profit grâce à quelques ficelles littéraires.

¹³ *Banquet*, 177 a.

Ces dernières n'ont pourtant rien d'artificiel¹⁴. Ainsi la première partie du banquet traditionnel, celle du *deîpnon*, est réduite *a minima* et sert en fait d'introduction. Les convives mangent sans qu'on s'y attarde, si ce n'est concernant l'absence de Socrate qui pourtant se trouve n'être pas bien loin : arrivé jusque devant la maison d'Agathon en compagnie d'Aristodème qu'il a rencontré en chemin et a pris la liberté d'inviter, il a disparu au moment d'entrer. L'esclave chargé d'aller s'enquérir de sa personne nous informe sur cette disparition :

« - Votre Socrate s'est retiré sous le porche de la maison des voisins, et il s'y tient debout ; j'ai beau l'appeler, il ne veut pas venir. »¹⁵

Ce comportement de Socrate est habituel – nous savons que c'est son *daimon* qui le retient –, et Aristodème insiste auprès d'Agathon pour qu'on le laisse arriver selon son gré, sans plus le déranger. Socrate fera son apparition un peu plus tard, comme nous l'indique Aristodème :

« - Enfin, Socrate arriva sans s'être attardé aussi longtemps qu'à l'ordinaire ; en fait, les convives en étaient à peu près au milieu de leur souper. »¹⁶

Le philosophe, semble nous dire Platon, n'est qu'à moitié intéressé aux plaisirs de la table. Sa priorité reste la connaissance, laquelle exige certains temps de méditation solitaire, requis par l'attention aux choses de l'âme et pris, au besoin, sur le compte de celle apportée aux choses du corps ou consacrée au seul divertissement tumultueux. Et d'ailleurs Socrate à peine entré est immédiatement interpellé par Agathon, qui lui enjoint de

¹⁴ La maîtrise de l'élaboration du récit dans le *Banquet*, ainsi que celle des différents styles d'expression qui y sont représentés, nous rappelle que Platon, avant de rencontrer Socrate et de devenir son disciple, se destinait à une carrière d'auteur dramatique. Par ailleurs, la qualité de poète et la jeunesse d'Agathon, ainsi que son positionnement incertain au départ entre la difficile sagesse que prône Socrate, et la molle tentation que promeut Alcibiade, font que le personnage peut symboliser la qualité même du jeune homme au moment d'effectuer un choix de vie, alternative face à laquelle le jeune Platon lui aussi se retrouva avant de rencontrer celui dont il deviendra l'élève ou le disciple.

¹⁵ *Banquet*, 175 a-c.

¹⁶ *Banquet*, 175 c-e.

s'asseoir à ses côtés dans le but avoué de profiter du savoir tout fraîchement acquis par lui :

« - Viens ici Socrate t'installer auprès de moi, pour que, à ton contact, je profite moi aussi du savoir qui t'est venu alors que tu te trouvais dans le vestibule. »¹⁷

La réponse de Socrate du tac au tac est empreinte d'ironie :

« - Ce serait une aubaine, Agathon, si le savoir était de nature à couler du plus plein vers le plus vide, pour peu que nous nous touchions les uns aux autres, comme c'est le cas de l'eau qui, par l'intermédiaire d'un brin de laine, coule de la coupe la plus pleine vers la plus vide. »¹⁸

Cette comparaison entre le transfert du savoir par contact physique et le transfert du liquide par le brin de laine porte d'après Brisson, dans le contexte athénien de l'époque, une forte connotation sexuelle :

« Agathon, assez représentatif des convictions de son époque, considère l'éducation comme la transmission du savoir ou de la vertu qui passe d'un récipient plein, le maître, à un récipient vide ou moins rempli, le disciple, par l'intermédiaire d'un contact physique, simple toucher ou pénétration phallique et éjaculation dans l'union sexuelle. »¹⁹

La pédérastie est une pratique courante à Athènes, bien qu'elle n'y soit pas institutionnalisée comme à Sparte, et d'après ce que nous apprend le *Banquet* elle focalise l'intensité de l'érotisme masculin, aussi bien pour ce qui est du sentiment amoureux que pour ce qui est de l'acte sexuel. La pédérastie est en fait le point focal de la première partie du *Banquet*, laquelle regroupe les discours des cinq premiers orateurs. Chacun de ces cinq discours est ainsi, de près ou de loin, une tentative de justification et

¹⁷ *Banquet*, 175 d.

¹⁸ *Banquet*, 175 d-e.

¹⁹ *Banquet*, présentation et traduction par Luc Brisson, 5^e édition corrigée et mise à jour (2007), Flammarion, collection GF Flammarion, Paris, 1998, p. 11.

un éloge de la pédérastie. Nous y apprendrons, comme Agathon vient d'en faire l'annonce, qu'elle est considérée avoir partie liée avec l'éducation des jeunes hommes.

§ 6 La position de Socrate.

Mais la réponse de Socrate à Agathon marque d'entrée de jeu une distance théorique que le philosophe prend vis-à-vis de cette idée, distance qui sera redoublée et confirmée ultérieurement dans la pratique, grâce à l'intervention d'Alcibiade. Cette prise de distance est liée au fait que, pour Socrate, la pédérastie n'a rien de commun avec la transmission du savoir et de la vertu. L'ironie de la réponse socratique est donc tout sauf gratuite. Elle permet au contraire à Platon d'introduire l'argument fondamental sur lequel repose tout l'enjeu du *Banquet* : la pédérastie n'a pas de valeur éducative intrinsèque, contrairement à la pédagogie. Les deux conceptions de l'éducation se tiennent face à face, et si la première est au centre des cinq premiers discours, la seconde est au centre du discours de Socrate, qui leur est sur ce point très largement opposé. Conformément à l'idée de la répétition, une deuxième opposition se fera entre ces deux conceptions de l'éducation dans le discours d'Alcibiade, toujours aux frais de la pédérastie. Un troisième *round* aura même lieu à l'issue de ce discours, lorsque Alcibiade tentera de s'interposer entre Socrate et Agathon. L'issue en sera sans grande surprise, et verra la pédagogie emporter la victoire par *Knock Out* sur la pédérastie.

Mais Socrate ne s'arrête pas en si bon chemin : non content d'avoir rabroué Agathon, il retourne la proposition de manière gorgienne, en déclarant que si pourtant la proximité autorisait un tel transfert de connaissance, il se flatterait d'en être lui-même le bénéficiaire. Agathon

n'est-il pas le dépositaire d'un savoir extraordinaire, qui vient de lui assurer la victoire au théâtre devant trente mille grecs ? Socrate affirme qu'en comparaison, il ne dispose sûrement que d'un savoir de peu de prix. C'est au tour d'Agathon de rabrouer Socrate, pour cette ironie dont il vient de subir le second assaut :

« - Tu es un insolent, Socrate, répliqua Agathon. Toi et moi, nous ferons valoir nos droits au savoir un peu plus tard, en prenant Dyonisos pour juge. Mais pour l'instant, occupe-toi de souper. »²⁰

Que reste-t-il pour nous de cet épisode ? Socrate vient en fait de redresser Agathon pratiquement, après l'avoir corrigé théoriquement grâce à l'image des coupes et du brin de laine. En effet, Agathon aurait souhaité s'instruire à bon compte, au prix du moindre effort et grâce à la proximité de Socrate. Il considère cette proximité à la fois comme un privilège et comme un dû, ainsi que le signale l'emploi qu'il fait de l'impératif au début de cette scène : « - *Viens ici Socrate...* ». Socrate renvoie en miroir à Agathon cette attitude spectatrice et consommatrice. Il lui en démontre ainsi l'absurdité, indiquant par là même que le savoir résulte d'une attitude opposée à celle d'Agathon, d'une quête active comme Socrate la pratique au quotidien (la retraite sous le vestibule en est un exemple), et non d'un simple désir velléitaire. Pour Socrate, l'énergie érotique devra à partir du domaine sexuel investir la sphère intellectuelle, la connaissance et la vertu constituant le nouvel objet prioritaire de la conquête amoureuse. C'est ainsi que l'érotisme *philosophique* selon Socrate sera distingué de l'érotisme disons *commun* des orateurs qui l'auront précédé, et de l'érotisme cette fois *banal* d'Alcibiade, au sens définit par P. Diel.²¹

²⁰ *Banquet*, 175 e.

²¹ Selon Paul Diel, la *banalité* consiste en l'exaltation par l'imagination des désirs matériels (sexe, argent, réussite sociale...), au détriment de l'effort évolutif de spiritualisation produit par la volonté. Ce que Diel appelle *banalisation* en est la forme pathologique, laquelle se décline en banalisation *conventionnelle* (ex : *Midas*, *Eros et Psyché*), *dionysiaque* (ex : *Orphée*) et *titanesque* (ex : *Edipe*). Nous étudierons par la suite Alcibiade comme un possible cas clinique de banalisation dionysiaque. Confer : Paul Diel, *Le symbolisme dans la mythologie grecque*, préface de Gaston Bachelard, Petite Bibliothèque Payot, Editions Payot, 1966, p. 124-149.

§ 7 Le jeu des chaises musicales.

Platon vient de poser en introduction l'enjeu central sur lequel repose le *Banquet*, sous la forme de cette dispute entre Socrate et Agathon au sujet de la transmission du savoir et de la vertu. Agathon en diffère le règlement à un moment ultérieur, s'en remettant pour cela à l'autorité de *Dionysos*. Platon prépare ainsi avec une adresse extraordinaire l'intervention d'Alcibiade, qui fera irruption bien plus tard comme une figure au plus haut point dionysiaque (une des nombreuses figures du double que nous allons rencontrer). Il départagera effectivement Socrate et Agathon, en leur distribuant sous forme de bandelettes les honneurs qui leur reviennent d'après leurs mérites. Cette lecture, consistant à resserrer l'enjeu principal du *Banquet* autour de ces trois personnages, est confirmée par le fait que Glaucon, au tout début du dialogue, les distingue de ceux qu'il qualifie d'*autres* en les citant nommément :

« - Eh, l'homme de Phalère, toi Apollodore, tu ne veux pas m'attendre !

- Et moi de m'arrêter pour l'attendre, et lui de reprendre :

- Apollodore, dit-il, justement je cherchais à te rencontrer, pour connaître tous les détails concernant l'événement qui réunit Agathon, Socrate, Alcibiade et les autres qui avec eux prirent alors part au banquet, et quels discours ils tinrent sur le thème de l'amour. »²²

Ce n'est pas tout, concernant Alcibiade, car s'il est le double de *Dionysos*, il est également une figure double d'*Eros* : nous saurons, de son propre aveu, qu'il était et reste amoureux de Socrate, éconduit par lui au nom de cette prééminence déjà vue de la pédagogie sur la pédérastie. Ce

²² *Banquet*, 172 a-b.

n'est pas que Socrate soit insensible au charme d'Alcibiade ou des jeunes hommes en général, d'ailleurs il se dit bien également amoureux de lui²³, mais son érotisme est orienté sur une relation à l'âme dont la finalité est l'instruction, et non sur une relation au corps dont la finalité serait le plaisir sexuel. Alcibiade-*Eros* est quand à lui aujourd'hui amoureux d'Agathon, qu'il est venu couronner et qu'il espère séduire, mais Socrate fera tout pour faire échouer cette entreprise. En effet, si Alcibiade a réussi à s'intercaler entre Agathon et Socrate, ce dernier parvient à ramener Agathon à son côté, qui est celui de la pédagogie, et à l'éloigner du côté d'Alcibiade, qui représente bien sûr la pédérastie. Le texte montre explicitement qu'ici la lutte se fait sans partage entre les deux prétendants amoureux, qui symbolisent deux conceptions de l'éducation que Platon indique être incompatibles. Socrate va jusqu'à utiliser une persuasion toute sophistique pour éloigner Alcibiade d'Agathon, et rendre tout contact physique impossible entre eux :

« - Zeus, dit Alcibiade, que me faut-il souffrir encore de la part de cet homme ! Il s'imagine qu'il doit l'emporter sur moi en toutes circonstances. Pourtant, à défaut d'autre chose, homme extraordinaire, laisse Agathon se placer entre nous deux.

- Mais c'est impossible, rétorqua Socrate. Car tu viens de faire mon éloge, et je dois pour ma part faire celui de la personne qui se trouve à ma droite. Au cas où Agathon occuperait la place qui se trouve au dessous de toi, il n'irait certainement pas, je suppose, faire une seconde fois mon éloge, avant que j'aie moi-même fait le sien. Laisse-le plutôt où il est, divin ami, et ne sois pas jaloux de cet adolescent, si je fais son éloge, car j'ai grande envie de faire son éloge.

- Bravo, s'écria Agathon. Tu vois, Alcibiade, qu'il ne m'est pas possible de rester à cette place. Mais je veux à toute force en changer, pour

²³ *Banquet*, 213 d.

que Socrate fasse mon éloge.

- Voilà, rétorqua Alcibiade, c'est toujours ainsi. Lorsque Socrate est présent quelque part, il est impossible pour un autre de tenter quelque chose du côté des beaux garçons. Maintenant encore, voyez avec quelle aisance il a trouvé même un motif plausible, pour faire installer celui-ci près de lui. »²⁴

§ 8 Socrate le sophiste.

Nous venons de voir Socrate remporter la victoire dans le domaine pratique, en faveur de la conception de l'érotisme pédagogique qu'il défend, grâce à la persuasion sophistique : le motif invoqué revient à adresser une flatterie à Agathon, que Socrate on s'en souvient avait pourtant cordialement rabroué à son arrivée. C'est donc un *logos* de circonstance qu'utilise ici le philosophe, et ce *logos* est celui de la *persuasion* selon la *vraisemblance*, celui des sophistes. Alcibiade le souligne, en qualifiant de *plausible* le motif invoqué par Socrate, et en relevant l'*aisance* rhétorique avec laquelle son concurrent en *eros* a plaidé sa cause. Il s'agit bien en effet d'une courte plaidoirie, qui doit permettre de décider lequel des antagonistes doit l'emporter, tout comme cela se pratique devant les tribunaux. Or les tribunaux constituent le lieu d'exercice originaire et privilégié de la sophistique. Alcibiade renvoie néanmoins Socrate à sa duplicité, car on peut lire l'*aisance* qu'il lui attribue comme exprimant à la fois un hommage à sa *maestria* d'orateur, une pique adressée au sans gêne de sa ruse, et un reproche ironique envers la franchise toute personnelle avec laquelle il prend ses *aises*.

La victoire de Socrate sur ce plan pratique de l'érotisme viendra redoubler le triomphe qu'il avait obtenu sur le plan théorique lors de son discours, grâce à la dialectique et à l'initiation érotique que la prophétesse

²⁴ *Banquet*, 222 e-223 b.

Diotime l'a aidé à parcourir. On voit, et on verra, que théorie et pratique se peuvent distinguer mais non pas dissocier. Le *Banquet* donne même lieu à cet égard à une présentation inhabituelle de rapports de bon voisinage entre la dialectique et la sophistique : Socrate utilise cette dernière dans sa pratique, et selon la traduction de L. Brisson il compare Diotime elle-même, son initiatrice en dialectique, à un « sophiste accompli »²⁵ :

« - Il ne faut donc pas t'étonner [Socrate] du fait que, par nature, tout être fasse grand cas de ce qui est un rejeton de lui-même. Car c'est pour assurer leur immortalité que cette activité sérieuse qu'est l'amour ressortit à tous les êtres.

- Et moi, en entendant ce discours, je fus submergé par l'émerveillement et je répliquai :

²⁵ Dans le texte grec (208 c), *Kai he, osper oi teleoi sophistai*. L. Robin fait une impasse sur le terme *sophistai* et traduit par « Elle me répondit, du ton le plus doctoral :... ». On peut se demander si Robin ici ne cède pas à la tentation de placer un cache-sexe verbal sur le texte original, illustrant le préjugé défavorable aux sophistes qu'il semble adopter. En effet, concernant le discours d'Agathon (l'élève de Gorgias), il écrit en page LXVIII de son introduction qu'« il est difficile d'imaginer une construction plus artificielle, plus *sophistiquée* et plus vide. » Ce *sophistiquée* en italique est des plus péjoratif, et Robin l'utilise à dessein pour qualifier, au-delà du style de l'Agathon historique qu'Aristophane raillait déjà dans les *Thesmophories*, le discours sophistique en général et plus particulièrement celui de Gorgias : « En somme ce discours se distingue nettement des autres par l'indifférence à l'égard des idées et par le souci exclusif du procédé : l'art qui s'y déploie, c'est celui d'une mécanique fonctionnant à vide. Or l'intention de Platon, en le faisant tel, il ne l'a pas dissimulée : avec sa prose poétique, ses métaphores déconcertantes, son abondance creuse, le discours d'Agathon n'est pas seulement un pastiche du style de ce poète [l'Agathon historique] ; c'en est un de la manière et du style de Gorgias (198 c). » Que le discours d'Agathon souffre de confusion et de préciosité, comme le dit encore Robin, est une chose que l'on doit admettre. Mais il n'est pas pour autant sans valeur, que ce soit pour la méthode dont il procède, qui consiste à régler préalablement son dire, ou pour la subtilité du raisonnement sur les vertus (196c-196e), points que Robin lui-même mentionne. *A contrario* assimiler Agathon à Gorgias, et le faire qui plus est sur le compte d'une intention manifeste de Platon, est abusif, tout comme comparer le discours du premier dans le *Banquet* à *L'éloge d'Hélène* du second. Nous avons dit que dans le *Banquet*, la sophistique gorgienne et la dialectique de Socrate seraient plutôt complémentaires, et la faiblesse résiduelle du discours d'Agathon pourrait alors indiquer l'inexpérience vaniteuse du jeune poète, que Socrate soulignera. Cette inexpérience l'expose au danger, pour le *logos* sophistique relativiste dont l'attention est focalisée sur le langage, de perdre le contact avec la réalité. Agathon représenterait alors ce danger, d'une manière assez équivalente à la manière dont Apollodore représente le risque d'isolement dans une folie circulaire que peut produire le *logos* philosophique, à vouloir soumettre la réalité à la nécessité d'une vérité potentiellement absolue (173 c-174 a, nous étudions cette question plus loin). Pour conclure cette note et pour ce qui concerne la traduction, nous considérons que Robin fait ici paradoxalement preuve d'un genre particulier de *sophisme*, s'il faut ramener ce terme à la « *fantasmagorie* verbale » qu'il attribue à Gorgias, en travestissant par sa traduction la lettre et l'esprit même du texte de Platon. Il montre également par là qu'il n'y a pas loin, en tout cas, de la traduction à l'interprétation. Il faut néanmoins ajouter, pour mener aussi cette instruction à décharge, que tout le travail effectué depuis des dizaines d'années a profondément réorienté la lecture que nous pouvons faire des sophistes, tout comme la lecture que nous faisons aujourd'hui de Xénophon, dont *Le Banquet* n'est d'après Robin (page CXI de son introduction) qu'« une composition très décousue, surchargée de hors-d'œuvre et d'un goût peu raffiné », et une œuvre « médiocre, froide, plate et grossière ». Enfin, son appréciation de l'homosexualité est du même acabit, toute en nuance, et semble à nos yeux coutumiers des images de *gay-prides*, pareillement datée. Il faut néanmoins reconnaître que nombre des analyses de Robin restent lumineuses et pertinentes.

- Un instant, m'écriai-je, en est-il vraiment ainsi, Diotime, toi qui sais tant de choses ?

- Et elle, comme le ferait tout sophiste accompli, de me répondre :

- N'en doute point, Socrate, car, chez les êtres humains en tous cas, si tu prends la peine d'observer ce qu'il en est de la poursuite des honneurs, tu seras confondu par son absurdité, à moins de te remettre en l'esprit ce que je viens de dire, à la pensée du terrible état dans lequel la recherche de la renommée et le désir « de s'assurer pour l'éternité une gloire impérissable » mettent les êtres humains. »²⁶

Par ailleurs, si la dialectique constitue la bonne méthode et le bon moyen pour théoriser, il n'en est pas moins vrai que si l'on n'a pas suffisamment vécu, ou même si ce qui a été vécu n'a pas été transvalué par l'initiation érotique, alors on théorise mal. Agathon en donne l'exemple face à Socrate, qui le place facilement devant ses propres contradictions, de la même manière que Diotime l'avait fait avec Socrate jeune ainsi que ce dernier prend la peine de le souligner aux yeux de l'auditoire.

Cette idée dédoublée dans le *Banquet*, selon laquelle l'expérience vécue dans sa durée est formatrice et conditionne l'accès à des degrés progressifs d'initiation dialectique, apparaît également dans le *Parménide*. Elle y forme le ressort qui permet de développer l'argument : le vieux maître s'amuse à corriger Socrate – trop jeune et également trop *vert* pour accéder au fond de la pratique dialectique – avant de l'encourager à poursuivre ses efforts. Le « grand travail » semble être le travail d'une vie, ainsi que d'une certaine manière le travail de la vie. Cette correction donnée par Parménide à Socrate dans le *Parménide*, qui est suivie d'encouragements, se reproduit ici bien que la mise en scène diffère : Socrate n'est pas tendre avec Agathon, qu'il va jusqu'à ridiculiser lorsqu'il

²⁶ *Banquet*, 208 b-c.

en fait l'interlocuteur de sa démarche dialectique (moment théorique), pourtant il fera tout pour le garder de son côté, du côté de la pédagogie, lorsque Alcibiade menace de les séparer (moment pratique).

§ 9 Dionysos.

Si la dialectique suppose une certaine expérience, l'acquisition de cette dernière peut en partie faire l'objet d'un entraînement et c'est là qu'intervient Dionysos. En effet le *Banquet* étant ce qu'il est, c'est par définition qu'est posée la présence de ce dieu : on mange, après quoi on se divertit avec de la musique, des danses ou comme ici des discours, en s'accompagnant de vin. Une grande partie du premier livre des *Lois* est consacré au bon usage qui peut être fait du vin, et nous y viendrons dans des développements ultérieurs. Contentons-nous pour l'instant de remarquer que, dans le *Banquet*, *Dionysos* intervient à plusieurs titres et ceci doit nous interroger sur sa parenté ou sa complémentarité avec *Eros*. C'est en effet à *Dionysos* qu'Agathon a remis le soin, on s'en souvient, de départager sa querelle initiale avec Socrate, et cela se fera en la personne d'Alcibiade ivre. Par ailleurs, nous avons également vu que le choix de discourir plutôt qu'autre chose est ici relié à un certain usage du vin, et donc à une certaine présence contenue de *Dionysos*.

Cette présence contenue est centrale lors du *Banquet* lui-même, mais elle est complétée par la prééminence de *Dionysos* au début et à la fin du dialogue : au début car les convives sont encore gris de la veille, et à la fin lorsque le *sumpósion* dégénère en une nouvelle beuverie incontrôlée. Cette double orgie, qui a précédé le *Banquet* la veille et suit immédiatement la fin des discours, n'est évoquée par Platon qu'en *hors champ*, pour emprunter à la terminologie cinématographique. Elle est périphérique mais peut-être pas

secondaire : la présence qu'elle *signifie*, d'un *Dionysos* qui impose sa démesure, est immédiatement réintroduite à même le corps du texte par l'entrée en scène d'Alcibiade ivre, et vient s'opposer à la sage mesure qui présidait jusqu'alors. Le discours d'Alcibiade se fait ainsi dans une zone transitoire, entre la mesure dont les convives étaient préalablement convenus, et la démesure dans laquelle ils seront définitivement entraînés par l'arrivée d'une seconde vague de fêtards. C'est Aristodème, lequel a logiquement repris la parole pour conclure bientôt sa narration, qui nous le fait savoir :

« - Alors qu'Agathon se lève pour aller s'installer près de Socrate, soudain toute une bande constituant un *kômos* arrive devant les portes, et, les ayant trouvées ouvertes – quelqu'un étant en train de sortir, ils entrent directement, viennent vers nous et s'installent sur les lits. Un tumulte général emplit la salle : et sans aucune règle, on fut obligés de boire une grande quantité de vin. »²⁷

A cette démesure dionysiaque on peut ou non choisir d'adjoindre sa présence : Socrate s'est volontairement abstenu de se joindre à la première fête d'Agathon, qu'il savait devoir être soumise au tumulte par la présence de la foule, en revanche il participera à l'orgie consécutive aux discours et en sera même l'un des seuls rescapés. C'est qu'il faut distinguer dans la démesure entre celle qui a trait à la *banalité* et qui abaisse l'esprit, et celle qui participe du délire et qui peut l'élever : le délire dionysiaque y a part, comme le délire poétique, le délire prophétique et le délire érotique qui est d'après Diotime le plus élevé des quatre. Socrate semble donc incarner la « juste mesure », une modération au sens d'une connaissance de soi, de ses goûts et de ses limites éventuelles, exprimée par la justesse de ses choix en conformité avec sa capacité d'endurance. Il confirme que la maîtrise que lui prêtaient les convives devant *Dionysos*, au tout début du dialogue, est bien

²⁷ *Banquet*, 223 b.

réelle, tout comme sa maîtrise devant *Eros* affirmée par lui initialement, et qu'Alcibiade vient confirmer dans son discours. Ainsi, ce qui à été dit au départ se trouve confirmé dans le corps du texte, et se voit encore réaffirmé à la fin. Ces répétitions ne sont pas qu'insistance car elles déplacent le point de vue pour produire une vision synoptique, renouvellent les formes et permettent de parcourir les différents degrés d'une connaissance, sur le modèle de ce que fera l'initiation érotico-philosophique donnée par Diotime.

Car nous sommes arrivés, dans cette partie de l'introduction consacrée à la mise en scène, au terme du dialogue, et nous constatons dans cette mise en scène que l'art de dramaturge de Platon touche à la perfection : sans avoir encore évoqué le détail des discours, nous voyons qu'il trace, en quelques traits, le cercle à l'intérieur duquel l'action principale, le concours d'éloges d'*Eros*, va pouvoir se dérouler.

Ainsi, il ne semble guère présomptueux de considérer que ce concours d'éloges d'*Eros* que remporte dans le texte le philosophe Socrate a lui aussi un double, à savoir celui qui oppose l'auteur aux poètes et aux sophistes à Athènes, et que ce deuxième concours est remporté haut la main par le philosophe Platon. La raison en est *sui generis*, dans la mesure où la philosophie, si elle est ce grand travail du *dialegesthai*, est englobante des autres formes du *logos*. Cet englober, montré vis-à-vis de la sophistique par la capacité dont Socrate a fait preuve pour repousser l'attaque médusante de Gorgias-Agathon, est montré également par la *maestria* stylistique de Platon tant vis-à-vis de la comédie que de la tragédie. *Le Banquet* et le *Phèdre* offrant les meilleurs exemples d'écrits poétiques et comiques, et la trilogie *Apologie de Socrate*, *Criton*, *Phèdon*, ceux d'écrits tragiques. C'est donc ici le philosophe, lequel connaît *plus* et *mieux*, qui connaît là encore

les ficelles de l'art, comme l'indique la conversation que Socrate mène toujours au petit matin face à Agathon, Aristophane et Aristodème :

« - De cette discussion, Aristodème disait ne pas se souvenir, car il ne l'avait pas suivie depuis le début, et il avait la tête lourde. En gros cependant, Socrate les forçait de convenir que c'est au même homme qu'il convient de savoir composer des comédies et des tragédies, et que l'art qui fait le poète tragique est aussi celui qui fait le poète comique. Ils se trouvaient forcés de l'admettre, même s'ils ne suivaient pas très bien la discussion ; ils dodelinaient de la tête. »²⁸

Comment ne pas ajouter qu'ici, Platon fait tout pour suggérer qu'avec lui la poésie (forme expressive et émotionnelle du *logos*) est placée sous l'autorité de la philosophie (forme réflexive et rationnelle du *logos*), laquelle parvient à la sublimer pour produire un super *logos* capable d'envisager les questions ultimes posées par l'étonnement et l'émerveillement philosophique de l'esprit, devant le monde et devant la pensée elle-même ?

²⁸ *Banquet*, 223 d.

B) Dédoulements de scènes ou *réitérations*.

Nous laissons au terme du *Banquet* Socrate finissant de *dialoguer* avec ses interlocuteurs, ou plutôt face à eux. Il les abandonne bientôt aux bras de *Morphée*, vaincus par le vin, la veille et le *logos*, comme une mère laisserait reposer l'enfant qu'elle a longuement bercé dans ses bras et calmé par ses berceuses. Seul Aristodème, encore engourdi bien qu'il ait déjà sacrifié au dieu ailé du sommeil, est à nouveau éveillé. Il quitte la fête ainsi qu'il était venu, en compagnie de Socrate. Socrate, lui, est d'une autre trempe, car au terme de cette nuit blanche il repart aussitôt vaquer à ses occupations habituelles :

« - Socrate se rendit au Lycée, se lava et passa le reste de la journée comme s'il s'agissait de n'importe quelle autre journée. A la fin de la journée, vers le soir, il rentra chez lui pour se reposer. »²⁹

§ 1 Le sens des ablutions.

Deux choses sont ici remarquables. La première est relative à cette trempe du personnage, sur qui la fatigue n'a qu'une faible prise et qui semble au sens figuré inoxydable. La seconde est relative au fait qu'il se lave. S'il est réputé aller le plus souvent pieds nus, et négliger son

²⁹ *Banquet*, 223 d.

vêtement, Socrate n'est pas pour autant un *pouilleux*. On voit ici qu'il accorde de l'importance à l'hygiène corporelle, ce qui le distingue par exemple d'un Diogène le cynique. Platon prend la peine de souligner ce détail pratique (somme toute banal), et nous remémore par là même le bain (en l'occurrence très inhabituel) que, par la voix d'Apollodore rapportée par celle d'Aristodème, nous savons que Socrate a pris avant de se rendre chez Agathon :

« - Je tombai en effet, me dit-il, sur Socrate qui venait du bain et qui portait des sandales, ce qu'il ne faisait que rarement, et je lui demandai où il allait pour s'être fait si beau. Et lui de me répondre :

- Je vais souper chez Agathon. Hier en effet je me suis abstenu d'aller à la fête donnée pour célébrer sa victoire, car je craignais la foule. Mais j'ai promis d'être là aujourd'hui. Voilà bien pourquoi je me suis fait beau, car je désire être beau pour aller chez un beau garçon. »³⁰

Il y a donc une réitération du fait de se laver : l'après-midi au bain public avant de se rendre au banquet, et le lendemain matin après l'avoir quitté. Ce n'est pas pour autant une répétition de l'événement à l'identique. Le fait de simplement se laver le lendemain matin, au Lycée, diffère du fait d'être allé l'après-midi aux bains *pour se faire beau*, comme cela est précisé. L'un fait partie des habitudes quotidiennes de civilité et de santé, l'autre d'une démarche exceptionnelle dont la nature et la finalité sont liées à un événement particulier. La fréquentation du bain public et le port des sandales, qui sont donnés pour exceptionnels, signalent le fait que Socrate tient à se mettre au diapason du banquet auquel il se rend, à faire honneur à l'hôte qui l'attend et à bien figurer au milieu de la société qu'il sait y retrouver. Cette société masculine, faite d'amours homosexuelles, d'amants et d'aimés qui se courtisent et se séduisent à la manière libertine du dix-huitième siècle européen, hétérosexualité mise à part, est celle au sein de

³⁰ *Banquet*, 174 a-b.

laquelle il va évoluer dans le contexte du *Banquet*. L. Brisson explicite la connotation irréductiblement érotique du soin apporté, pour l'occasion, par Socrate à sa personne :

« Dans les Oiseaux (v. 1554), Aristophane qualifie aussi Socrate d'*áloutos*. Cela ne veut pas dire que Socrate était sale et qu'il manquait d'hygiène. En 223d, on apprend qu'il se lave (les mains et les pieds très probablement) avant de commencer la journée. Platon et Aristophane veulent très probablement dire que Socrate ne fréquentait pas les bains publics, où l'on était frotté et oint d'huile après avoir pris un bain. Ces lieux n'avaient pas bonne réputation ; on passait le plus clair de son temps à y faire des conquêtes sexuelles. »³¹

Nous avons préféré employer connotation *érotique* plutôt que connotation *sexuelle*, car si parfois dans l'œuvre de Platon l'attitude de Socrate semble s'approcher de la pédérastie, nous n'avons pas connaissance qu'on puisse pour autant conclure où que ce soit, de sa part, à un passage à l'acte sexuel. Il est patent qu'en tous cas dans le *Banquet*, Socrate représente un érotisme aussi réel que désexualisé. Si donc Platon nous montre Socrate sortant du bain, lieu de licence par excellence, c'est pour nous signifier qu'il sait s'accorder à la nature de l'événement dans ce qu'il a de particulier, une réunion de galants hommes, mais également que sa propre nature n'est pas adéquate à l'événement en question, puisque il déroge pour cela à ses habitudes. Fréquenter le bain public représente donc une forme d'ablution sociale (convivialité), mais détournée vers le domaine privé (séduction, sexualité), par opposition au fait de se laver les mains et les pieds au gymnase, qui représente au contraire l'ablution selon le mode privé (hygiène), mais qui intègre le mode social (civilité). La mauvaise réputation du bain public, où les soins dus à l'hygiène sont détournés de leur objet initial, sert de pendant à la mauvaise réputation de la pédérastie,

³¹ *Banquet*, présentation et traduction par Luc Brisson, 5^e édition corrigée et mise à jour (2007), Flammarion, collection GF Flammarion, Paris, 1998, note n°37 p.184.

dans laquelle la sexualité est également détournée de son objet initial. Il ne s'agit donc pas ici uniquement de choisir entre le décrassage et le pouponnage, mais d'ordonner et de hiérarchiser la vie sociale. Ainsi s'affirme non seulement la vertu privée de Socrate, mais aussi sa vertu politique comme nous le verrons plus loin.

§ 2 Du bon usage du vin.

Cet ordonnancement et cette hiérarchisation concernent tous les lieux de l'éducatif, puisque l'éducation ne produit pas autre chose qu'une certaine forme de société, que cela soit selon le hasard des faits ou selon une finalité pensée et prédéterminée. C'est pourquoi justement l'éducation, d'après Platon, doit intervenir dans tout ce qui concerne la jeunesse, pour rendre possible un bon fonctionnement de la société, lequel sera garanti à son tour par la loi. On trouve donc un rapport analogue entre les différentes formules érotico-éducatives, pédérastie et pédagogie, les différentes formules de propreté, et les différentes formules auxquelles se réfère l'usage du vin tel qu'établi dans les *Lois*. Le vin, outre son caractère convivial, exacerbe les plaisirs, les désirs et les passions. Il est donc d'un intérêt prophylactique, car il peut servir d'exercice éducatif pour fortifier la volonté en vue d'acquérir la tempérance, clé de l'autonomie. Concernant l'autonomie, il est dit dans les *Lois* par l'Étranger d'Athènes que :

« - Ce qui est sûr aussi, c'est que, voilà déjà longtemps, nous sommes convenus que les hommes capables de se commander eux-mêmes sont gens de bien et que ceux qui en sont incapables sont des méchants. »³²

³² *Lois*, I, 644 b.

Or, le vin permet à la volonté de se fortifier en luttant contre les plaisirs qu'il exacerbe et l'impudence qui en découle. Cette lutte intrapsychique, dont le ressort est l'*aidos* (la retenue, ou honte face à autrui)³³, permet à l'individu de reconnaître la supériorité du sentiment de la justice, qui crée une contrainte interne, donc de nature autonome, sur la crainte de la loi qui soumet l'individu à une contrainte externe de nature hétéronome. Acquérir modération et courage est la condition pour hisser sa volonté à la hauteur de la justice, et c'est la raison pour laquelle l'Etranger d'Athènes encourage l'usage prophylactique du vin :

« - Mais qu'en est-il lorsque nous entreprenons de rendre quelqu'un craintif avec accompagnement de justice ? Ne devons-nous pas, en le mettant face à face avec l'impudence, et en l'exerçant à lutter contre elle, le faire triompher dans la bataille qu'il livrera à ses propres plaisirs ? Ou bien alors, tandis que s'exercer à lutter contre sa pusillanimité intérieure, et en triompher, sont une condition nécessaire pour acquérir de la sorte la perfection en matière de courage, et que, d'autre part, faute sans doute d'expérience et d'entraînement à l'égard de pareilles luttes, on ne serait par rapport à cette vertu, et si vaillant fût-on, même pas la moitié de ce qu'on est, alors, dis-je, comment sera-t-il possible de devenir en perfection tempérant, sans avoir bataillé contre une foule de désirs et de plaisirs qui poussent à l'impudence et à l'injustice ? sans en avoir triomphé avec le concours de la parole, de l'action et de l'art, aussi bien dans l'amusement que dans l'activité sérieuse ? et qu'on y réussisse au contraire en étant indemne de toutes les tentations de cet ordre ?

- En tout cas [réponse de Clinias de Crète], il n'y aurait pas de vraisemblance à parler ainsi ! »³⁴

³³ *Lois*, I, 647 a, c'est encore l'Etranger d'Athènes qui parle : « D'autre part, il nous arrive souvent, certes, de craindre pour notre réputation, quand nous estimons, en raison de ce que nous pouvons faire ou dire de vilain, être réputés pour être des méchants : voilà justement l'autre crainte, celle à laquelle nous donnons, et tout le monde aussi, j'imagine, le nom de "honte". »

³⁴ *Lois*, I, 647 c-e.

S'il existe un bon usage du vin, c'est dans la mesure où il participe de l'éducation. Cet usage sera modéré, et dirigé d'ailleurs par « un homme sobre autant que sage », qui connaît la juste mesure et grâce à qui le *sumpōsiun* ne saurait dégénérer en orgie, ni le boire en saoulerie. Seul un tel banquet, « institué selon la règle », garantit le renforcement de l'amitié existante entre les convives, et présente du même coup un intérêt pour la société ³⁵:

« - Mais [Clinias de Crète], d'un banquet institué selon la règle, quel avantage important résulterait-il pour des particuliers comme pour un Etat ?

- Eh quoi [l'Etranger d'Athènes], quel avantage déclarerions-nous qu'il résulte pour un Etat d'une éducation réglée comme il faut à l'égard d'un seul enfant, ou bien à l'égard d'un seul chœur d'enfants qui exécutent une danse ? A cette question ainsi posée, nous répondrions que, de l'éducation d'un seul enfant, il résulterait pour l'Etat une mince utilité ; tandis que, si la question était, universellement, de savoir quel grand profit retire l'Etat d'avoir donné une éducation à ceux qui ont reçu cette éducation, il ne serait pas difficile de répondre que ceux à qui cette éducation a été donnée doivent normalement devenir gens de biens ;... »³⁶

Si donc Platon consacre l'essentiel du premier livre des *Lois* au bon usage du vin, c'est en tant qu'il porte un potentiel éducatif majeur, comme exercice de la volonté individuelle d'une part, et vecteur du lien social entre les citoyens d'autre part. Ce qui est visé ici, c'est l'établissement d'une société de *Kaloï Kagatoï*, et nous allons voir que ce critère est le même qui peut disqualifier aussi bien *Dionysos* qu'*Eros*, si on altère la formule de leur juste application, celle de la modération conforme à la juste mesure. Pour le

³⁵ *Lois*, I, 640 c-641 b.

³⁶ *Lois*, I, 641 b-c.

vin, qui se mesure en pintes, il est profitable selon l'Etranger d'Athènes d'en user lors des banquets :

« - ...à condition toutefois qu'on se retire avant d'en être arrivé à la dernière pinte, par crainte des effets désastreux que cause à tous les hommes cette pinte ultime du breuvage ! »³⁷

A défaut, le rapport à l'autonomie se renverse subitement et l'homme ivre redevient, soumis par la domination qu'exercent sur lui les plaisirs, hétéronome et semblable au vieillard ou au petit enfant³⁸. On a meilleur temps alors de proscrire complètement l'usage du vin : *exit Dionysos*.

§ 3 De la sexualité.

Une remarque du même type est faite, toujours par l'Etranger d'Athènes, au sujet de la sexualité lorsqu'elle déborde du cadre naturel de l'érotisme, pour avoir perdu la mesure :

« - C'est aussi, comme de juste, cette pratique qui passe pour avoir perverti l'antique usage conforme en outre à la nature, pour ce qui concerne les plaisirs d'amour dans les rapports, non pas seulement des hommes entre eux, mais même avec des bêtes ; (...). J'ajoute, quelle que soit la façon, plaisante ou sérieuse, dont les plaisirs de cet ordre doivent être conçus, que la conception en doit être celle-ci : le plaisir qui s'y rapporte semble, selon la nature, avoir été accordé au sexe féminin et au sexe masculin quand ils vont l'un à l'autre s'unir en vue de la génération, tandis qu'est contre nature la copulation des mâles avec les mâles, ou des femelles avec les femelles ; et c'est l'incontinence dans le plaisir qui a inspiré un tel acte à ceux qui l'ont osé les premiers. »³⁹

³⁷ *Lois*, I, 648 e.

³⁸ *Lois*, I, 646 a.

³⁹ *Lois*, I, 636 b-c.

Cette remarque est en fait posée préalablement aux longs développements concernant les banquets, car si le livre premier des *Lois* s'y attarde si longuement, c'est qu'ils y figurent comme exemple paradigmatique de ce que doit être l'éducation : un développement harmonieux de l'individu, conformément à la finalité dernière visant à l'établissement d'une société politique harmonieuse et durable. La téléologie du *Banquet* semble bien être à cet égard la même que celle des *Lois*, et si nous avons consacré à cette dernière œuvre un long détour, c'est pour mieux montrer que l'éducation, qui est l'enjeu central de la partie du *Banquet* impliquant à la fois Socrate, Alcibiade, et au milieu d'eux Agathon, est une question avant tout politique.

§ 4 Socrate éducateur.

A la lumière de cet éclairage complémentaire donné par *Les Lois*, on peut d'ores et déjà avancer que s'il est bon de s'adonner au divertissement et à une certaine forme paradoxale, car contrôlée, de l'excès, il est bien meilleur encore de le faire à l'intérieur de la sphère rationnelle. La primauté du *nous* sur le *thumos* et les *epithumiai* chez un individu est le ressort d'une vie personnelle heureuse, puis par extension d'une vie sociale harmonieuse. L'éducation visera donc à établir cette primauté, et Socrate sera à cet égard le meilleur parmi les éducateurs possibles, parmi les *prétendants* éducateurs, puisqu'il réalise cette condition mieux que tout autre. S'il s'est diverti toute une nuit avec ses compagnons – cela est un plaisir et correspond à un besoin –, il n'a pas pour autant hypothéqué sa journée qui sera consacrée comme d'habitude à la quête érotique du savoir. Les autres convives ont sombré dans l'ivresse et le sommeil, et on se doute que le malaise qu'ils éprouvaient initialement, en conséquence de leur précédente

beuverie, cèdera le pas à une véritable gueule de bois : autrement dit une perte de la maîtrise de soi, à une *akrateia* qui signifie tout ensemble l'intempérance et l'incapacité à se gouverner⁴⁰, qui toutes deux résultent du mauvais usage de nos capacités rationnelles (elles-mêmes non consubstantielles à l'être humain, puisque elles ne caractérisent pas encore le jeune enfant ni non plus le vieillard sénile).

N'est-ce ce donc pas cette rationalité et rien d'autre que vise l'initiation érotique, si l'on considère que son principal fruit consiste en la production de beaux discours, après qu'on soit parvenu au terme d'une voie caractérisée comme « la *droite* voie qu'il faut suivre dans le domaine des choses de l'amour ou sur laquelle il faut se laisser guider par un autre... »⁴¹ ? Cette rationalité, que nous avons tous en partage et exerçons tous également en droit, ne doit-elle pas être différenciée en fait, entre sa réalité et ses simulacres si nombreux, comme doivent être différenciées les préconisations de la vertu conformes à la droite raison, et celles de la dépravation qui relèvent de l'erreur, de la *doxa* ? Et si on connaît cette « voie droite » conforme à la rationalité, ne doit-on pas tout faire pour la partager et l'enseigner comme le fait Socrate, lequel incarne par excellence la *kratos* : la vigueur, la domination sur soi et l'autorité souveraine ?

Encore faut-il disposer d'un auditoire convaincu, or Aristodème fait exception ici, qui en effet s'efforce seul de suivre l'exemple de Socrate, et marche littéralement dans ses pas du début à la fin du dialogue. Son attention pourtant n'est pas sans faille, ni sa trempe équivalente à celle du maître. Il a néanmoins pris le repos nécessaire pour lui au bon moment, par où il ne fait pas que le suivre ou le singer, mais fait preuve d'une certaine sagesse et d'une certaine connaissance de soi. Il est également impliqué dans le *logos*, bien qu'il ne soit pas un des concurrent du concours d'éloges d'*eros*, car c'est lui qui fera le récit de l'événement qu'est le *Banquet* à

⁴⁰ *Lois*, I, 734 b et 886 a.

⁴¹ *Banquet*, 211 b.

Phénix puis à Apollodore. Ce dernier, lorsqu'il nous en informe, en profite pour nous éclairer également sur les rapports qu'Aristodème entretient avec Socrate :

« - Non, par Zeus, dis-je, mais celui qui l'a raconté à Phénix, c'était un certain Aristodème, du deme de Kydathènon, un homme petit, qui allait toujours pieds nus. Il était présent à la réunion, car, parmi ceux d'alors, c'était l'amant le plus fervent de Socrate, me semble-t-il. Mais, bien entendu, j'ai après coup posé à Socrate quelques questions sur ce que m'avait rapporté Aristodème, et il confirma que le récit d'Aristodème était exact. »⁴²

Plusieurs points sont dignes d'intérêt. Aristodème va toujours pieds nus, ce en quoi il est presque comparable à Socrate. Presque, car Socrate sait prendre « la mesure de toutes choses », et s'est donc ici chaussé de sandales pour avoir le plaisir d'être beau et plaisant, en synergie avec les autres comme avec l'occasion. Aristodème encore une fois n'est pas au niveau de Socrate, il est moins souple que le maître, encore quelque peu rigide et doctrinal.⁴³ Notons aussi que le pied passant pour être le symbole de l'âme humaine⁴⁴, aller pieds nus signifie également aller l'âme nue, dénuée et dénudée d'artifice. La sagesse de Socrate sait que cela n'est pas toujours possible, ou du moins souhaitable, contrairement à celle d'Aristodème qui est sans concession, et par le fait moins accomplie. Car c'est le bonheur qui est défini comme étant la finalité individuelle de la vie humaine, et c'est en lui que la quête érotique trouve son terme, comme l'indiquera Diotime⁴⁵. Ce thème, qui reste une interprétation concernant Aristodème, se confirme pourtant avec Apollodore, dont le fanatisme pour

⁴² *Banquet*, 173 b.

⁴³ Nous reviendrons sur ce thème de la souplesse, et citons plus loin un très beau passage du *Banquet* de Xénophon, dans lequel Socrate prononce un éloge de la danse.

⁴⁴ Annick de Souza : *Le symbolisme du corps humain*, collection Espaces Libres, Albin Michel, Paris, 1998.

⁴⁵ *Banquet*, 205 a.

la philosophie paraît être moitié grotesque, moitié absurde, et prête à sourire :

« - Si donc il me faut, à vous aussi, faire ce récit, allons-y. En tout cas, pour ce qui me concerne du reste, c'est un fait que parler moi-même de philosophie ou entendre quelqu'un d'autre en parler, constitue pour moi, indépendamment de l'utilité que cela représente à mes yeux, un plaisir très vif. Quand au contraire j'entends d'autres propos, les vôtres en particulier, ceux de gens riches et qui font des affaires, cela me pèse et j'ai pitié de vous mes amis, parce que vous vous imaginez faire quelque chose alors que vous ne faites rien. En revanche, c'est sans doute moi que vous tenez pour malheureux, et j'estime que vous êtes dans le vrai en le pensant. Pour ma part en tout cas, je n'estime pas que vous êtes malheureux, j'en suis convaincu. »⁴⁶

Apollodore reconnaît lui-même que son intérêt monomaniaque pour la philosophie, quoique utile et agréable en soi, échoue en ce qui concerne la quête du bonheur. Comment en serait-il autrement puisqu'il l'isole de tous, Socrate mis à part. Pour autant qu'on croie en sa vérité, on n'a pas raison seul contre tous, ou du moins faut-il en payer le prix. Car défendre son point de vue personnel jusqu'au bout détermine un choix de vie porté lui aussi vers l'extrême : Diogène le cynique renonce à tout confort en même temps qu'il renonce à toute codification sociale de l'existence ; Socrate lui-même, par sa franchise et son intégrité morale qui ne transige pas, joue sa vie à plusieurs reprises avant l'issue fatale ; plus proche de nous, Nietzsche met en jeu sa subsistance matérielle ainsi que son existence physique et mentale, par la radicalité et l'inactualité – selon son propre terme – de la pensée qu'il développe. Nous sommes ici en présence de démenes supérieures, mais Apollodore qui n'a pas le génie de Socrate, Diogène ou Nietzsche, est néanmoins confronté aux conséquences de son fanatisme

⁴⁶ *Banquet*, 173 c.

envers la philosophie : il s'isole et doit revêtir la camisole symbolique de la *démence* dans ses rapports aux autres (autrement dit ici sa « folie furieuse »), comme lui en fait part l'Anonyme au cours de l'entretien :

« - Tu es toujours le même, Apollodore, toujours à t'accuser et à accuser les autres, et tu me donnes l'impression de penser que, Socrate excepté, absolument tous les hommes sont des misérables à commencer par toi. D'où peut venir ton surnom de « fou furieux », pour ma part je l'ignore. Il n'en reste pas moins que dans les propos que tu tiens, tu ne changes pas ; toujours agressif contre toi-même et les autres, à l'exception de Socrate.

- Très cher ami, c'est mon opinion sur moi-même et sur vous autres qui fait que je passe pour « fou furieux », pour « à côté de la plaque ».

- Ce n'est pas la peine, Apollodore, de nous disputer là-dessus à l'heure qu'il est ; fais plutôt ce que précisément nous t'avons demandé ; ne te dérobe pas mais rapporte les discours qui furent prononcés. »⁴⁷

On voit d'où Molière a pu tirer l'argument du *Misanthrope* : ce bref entretien d'Apollodore avec l'Anonyme y est thématiqué, et dans les deux cas on montre bien que la vérité, si elle existe, ne suffit ni au bonheur personnel ni au bien vivre en commun. Elle n'est donc pas synonyme, ni équivalente, de sagesse. L'Anonyme, tel Philinte essayant de raisonner Alceste⁴⁸, sort Apollodore de sa folie circulaire et le réoriente vers la société, en l'occurrence celle d'un auditoire qui attend son récit. Comme conclut la chanson, selon le point de vue du bon sens qui comme on sait est « la chose du monde la mieux partagée » : « sagesse du fou, folie du sage,

⁴⁷ *Banquet*, 173 d-e.

⁴⁸ Dans *Le Misanthrope, ou l'Atrabilaire amoureux*, le point de vue de Philinte qui s'apparente à celui de l'Anonyme du *Banquet*, est donné par Molière aux vers 151-152 : « La parfaite raison fuit toute extrémité // Et veut que l'on soit sage avec sobriété. » En réponse de quoi, Alceste, resté sur ses positions, conclut aux vers 1805-1806 : « Et chercher sur la terre un endroit écarté // Où d'être homme d'honneur on ait la liberté. » In Molière, *Le Misanthrope*, Classiques Larousse, Librairie Larousse, Paris, 1971.

on s'en fout ! ». Et si l'on n'aime pas trop se faire *prendre la tête*, par contre on prend plaisir à écouter de belles histoires. C'est donc par le *logos* qu'Apollodore est à nouveau polarisé vers le côté positif de l'énergie érotique (qui sinon pourrait s'auto-annihiler dans l'agressivité, ou être gaspillée dans le plaisir sans limite).

§ 5 La trempe de Socrate et son *logos*.

Nous sommes revenus au point de vue des *Lois*, qui plaçaient le *logos* au sein des activités éducatives : par elles on peut obtenir de triompher de la démesure des plaisirs, « avec le concours de la parole, de l'action et de l'art, aussi bien dans l'amusement que dans l'activité sérieuse. »⁴⁹ Si l'amusement est caractéristique des banquets, l'activité sérieuse est elle caractéristique de la conduite des affaires de la cité, et l'on peut réaffirmer l'idée d'une continuité entre les deux, assurée par le *logos*. Car c'est lui qui assure la médiation entre l'individuel et le collectif, que ce soit lorsque l'âme s'entretient avec elle-même au sujet de sa propre conduite dans une délibération intérieure, lorsqu'un convive prononce un discours devant l'assemblée d'un banquet, ou lorsqu'un orateur prend la parole devant l'*agora*, l'assemblée de la cité. C'est toujours par l'intermédiaire du *logos* que sont élaborées et transmises autant les règles d'une conduite personnelle que les lois, car toutes relèvent d'une pensée organisée selon une fin :

« Enfin celui qui a institué ces lois, regardant son ouvrage, préposera des gardiens à la conservation de l'ensemble qu'elles forment : les uns, suivant la voie de la pensée pure, les autres, celle de l'opinion vraie ; en telle manière que l'intelligence, après avoir opéré la liaison de tous ces

⁴⁹ *Lois*, I, 647 d.

éléments, fasse connaître en eux des effets consécutifs à la sage modération et à la justice, mais non point à la richesse et à l'ambition. »⁵⁰

Le *logos* est donc médiateur entre l'individu et la société, ce que la parole de Socrate démontre au plus haut point. Son *logos*, aussi remarquable que sa trempe, est le plus convaincant, le plus tranchant, le plus déchirant comme on dit d'un avion supersonique qu'il déchire le ciel, et comme l'expression est passée aujourd'hui dans le langage courant des jeunes : *ça déchire !* C'est là l'ultime façon de dire son admiration, sa stupeur, son émerveillement, et en un mot son *étonnement* à proprement parler philosophique devant toute manifestation remarquable de l'Être. L'*ek-phanestaton*, ce qui déchire le voile des apparences et manifeste le Beau, est familier de toute jeunesse, comme en témoigne l'admiration amoureuse qu'Agathon, Alcibiade et Phèdre vouent à Socrate pour ses discours et ses qualités morales en dépit de sa laideur. Et le *logos* est le lieu privilégié dans lequel cette manifestation de l'être ou de l'essence, à travers les apparences, peut être ressaisie et (re)produite.

§ 6 D'autres réitérations et d'autres mises en abîme.

Nous étions partis dans ce chapitre de la réitération du fait de se laver, et, avons-nous dit, d'une réitération de l'événement qui est en partie le même, en partie autre, et qui prend par là un sens différent. Avant d'en arriver aux discours de Socrate et d'Alcibiade, notons encore certaines occurrences de ce procédé. On se souvient que Socrate n'a assisté qu'à la moitié du repas, chose qui est réitérée dans le fait qu'il n'assiste qu'à la moitié de la célébration donnée sur deux jours par Agathon. Par ailleurs, Alcibiade est à la tête d'un premier *kômos* quand il fait irruption chez

⁵⁰ *Lois*, I, 632 c.

Agathon à la fin du discours de Socrate, et il encourage déjà les convives à se saouler. Le vin se fait effectivement plus présent, et ce mouvement en direction de l'ivresse sera accompli par répétition avec l'arrivée du second *kômos*. Le sens de ces deux occurrences du procédé a déjà été abordé, et consiste à trouver le bon rapport aux plaisirs matériels et aux divertissements, rapport qui se formule selon une juste mesure individuelle conforme à la modération et à la tempérance.

Une autre occurrence de la répétition est donnée au tout début du dialogue, dans l'entretien entre Apollodore et l'Anonyme. En effet, c'est d'entrée de jeu que Platon met en scène, si l'on peut dire, un dédoublement du récit redoublé d'une mise en abîme : d'une part Apollodore redonne, après l'avoir reçu d'Aristodème et s'en être vu confirmé le teneur par Socrate lui-même, le récit de ce qui s'est dit au cours du banquet dont il est question, d'autre part ce récit d'Apollodore est en fait une répétition, devant un parterre représenté par l'Anonyme, d'un premier discours similaire qu'il a déjà produit récemment face à un certain Glaucon. Apollodore en est donc à son second récit du banquet et il n'en est que plus à l'aise (répétition du récit, ou double selon un même narrateur). Mais lui-même n'est que le narrateur de seconde main après Aristodème (mise en abîme du récit, ou double selon un autre narrateur).

Ce procédé narratif de la mise en abîme figure dans un autre dialogue de Platon, le *Parménide*, et a pour effet de créer une première distance avec la réalité ou l'exactitude historique de la scène, qui bascule du côté de la mise en scène théâtrale. En effet, concernant le *Parménide*, l'authenticité de la rencontre entre les personnages se heurte à certaines difficultés chronologiques, et l'on peut penser que Platon crée l'événement pour donner un cadre au débat qui l'occupe : le rapport de sa théorie de l'*ousia*

(ainsi que de la participation de cette *ousia* au multiple sensible), avec l'ontologie de l'Eléate. Mais le contenu philosophique du dialogue fait aussi l'objet d'une seconde distance, car si nous sommes bien certains que Platon écrit les différentes voix du dialogue, nous restons embarrassés sur la question de savoir ce qu'il pense lui-même.

Deux idées nous semblent pourtant acquises au terme du dialogue, d'une manière peut-on dire résiduelle, et elles nous concernent directement pour la lecture du *Banquet*. La première est que l'exercice dialectique, le *dialegesthai*, le grand travail dont Parménide donne un exemple dans sa dissertation, constitue l'unique ressource et la seule voie praticable pour la pensée, curieuse et inquiète de pouvoir appréhender un jour la vérité.⁵¹ La seconde est que cet horizon de connaissance est donné comme accessible, et que la vérité qui le constitue est apparemment susceptible de recevoir un contenu positif. *Apparemment* est à prendre au sens propre, puisque ce que Parménide déclare en conclusion constituer la « vérité même », il le déclare en même temps l'être « selon toute apparence ».⁵²

Ces deux idées sont reprises dans le *Banquet* : pour la première, la méthode dialectique est bien le mode opératoire proposé par Socrate à Agathon, et par Diotime à Socrate, ce qui est habituel dans les dialogues mais s'avère décalé et faisant exception dans le concours d'éloges du *Banquet* ; pour la seconde, la définition de l'amour que donne Diotime dans le *Banquet* est un exemple rare d'une définition ayant un contenu positif conforme à l'idée de vérité. Et le fait que cette vérité soit donnée comme révélation d'un mystère, donc non démontrée, n'est pas en soi incompatible avec le discours de Parménide : celui-ci ne dit pas explicitement que l'entraînement dialectique permet d'accéder à la vérité par démonstration (du reste Aristote montre bien que qui dit démonstration, dit aussi principes

⁵¹ *Parménide*, 135 c-d, 136 e.

⁵² *Parménide*, 136 c.

non démontrables sur lesquels elle s'appuie), mais qu'il est le moyen pour ne pas laisser échapper la vérité et la *discerner* :

« C'est ainsi qu'un jour, grâce à la perfection de cet entraînement, tu pourras d'un regard de maître discerner la vérité ! »⁵³

La vérité est finalement affaire de maîtrise, comme l'était le rapport au boire et à l'érotisme. Diotime est la maîtresse de vérité, elle discerne la vérité et a pu prédire et différer l'épidémie qui frappa Athènes. De la même façon, Socrate est le maître du boire (rapport du plaisir à soi-même) et de l'érotisme (rapport du plaisir à autrui), et peut-être est-ce par cette maîtrise qui implique la modération que les choses lui apparaissent proprement en elles-mêmes, telles qu'elles sont véritablement, non déformées par un appétit, une passion, un préjugé, lesquels masquent la réalité des choses et les font apparaître relativement à une perception *privée* – laquelle bien sûr nous *prive* de les percevoir telles qu'en elles-mêmes. L'image sensible trompeuse se substitue à la réalité intelligible, comme l'éclat du cuivre voudrait passer pour être celui de l'or. Socrate s'adressant à Alcibiade fera allusion à l'échange désavantageux accepté par le Troyen Glaucôn, qui troque son armure en or contre celle en cuivre de Diomède, aux vers 232-236 du chant VI de l'*Illiade* :

« Tu vois sans doute en moi une beauté inimaginable et bien différente de la grâce que revêt ton aspect physique. Si donc, l'ayant aperçue, tu entreprends de la partager avec moi et d'échanger beauté contre beauté, le profit que tu comptes faire à mes dépens n'est pas mince ; à la place de l'apparence de la beauté, c'est la beauté véritable que tu entreprends d'acquérir, et, en réalité, tu as dans l'idée de troquer de l'or contre du cuivre. Mais, bienheureux ami, fait bien attention, de peur que tu n'aies t'illusionner sur mon compte, car je ne suis rien. La vision de

⁵³ *Parménide*, 136 c.

l'esprit ne commence à être perçante, que quand celle des yeux commence à perdre de son acuité ; et tu en est encore assez loin. »⁵⁴

C'est selon ce modèle que l'on peut lire le dialogue de sourd intérieur qu'entretient Alcibiade avec Socrate, durant la nuit qu'ils passent ensemble et au cours de laquelle Alcibiade sur-interprète les intentions et le comportement de Socrate à l'aune de son propre désir sexuel extravagant. Le burlesque naît de cette scission entre la motivation érotique asexuelle de Socrate, et l'interprétation hypersexuelle qu'en fait Alcibiade. Durant toute la scène, dont le récit est fort goûté par l'assistance, il attribue à la seule pudeur de Socrate la retenue et le manque d'entrain dont il fait preuve à l'égard de l'acte sexuel, qu'Alcibiade s'échine à lui offrir et à lui faciliter.⁵⁵

§ 7 Réitérations : la forme et le fond.

Pour continuer avec le procédé de réitération, notons qu'on le trouve à nouveau si on considère les scènes inaugurales des récits respectifs d'Aristodème et d'Apollodore : Aristodème commence en narrant sa rencontre fortuite avec Socrate, qui l'invite à l'accompagner au banquet d'Agathon, et Apollodore commence aussi en évoquant sa rencontre fortuite avec Glaucon, lequel l'invite à lui donner le récit du banquet d'Agathon. Cette réitération de la rencontre fortuite semble concerner la seule forme du récit (Aristodème n'interviendra pas comme orateur durant le banquet, tout comme Glaucon n'est pas l'auditeur actuel d'Apollodore). Mais, en contribuant à rendre cette forme remarquable, elle nous pousse à lui conserver notre attention : on finit alors par remarquer que cette forme d'emboîtement littéraire rappelle celle des poupées russes, dans laquelle le

⁵⁴ *Banquet*, 218 e-219 a.

⁵⁵ *Banquet*, 218 c-219 d.

fond et la forme se correspondent et d'une certaine façon se confondent. Peut-on voir là une intention majeure qui animerait Platon dans l'écriture du *Banquet* ? Celui-ci serait ainsi frappé d'une perfection symbiotique entre sa forme et son contenu, et cette hypothèse trouve un point d'appui dans le texte : Socrate sera comparé par Alcibiade à un silène, du personnage *Silène* que L. Brisson décrit tout à la fois comme désignant le père des satyres et une certaine classe de satyres (les « Panes » ou « Erotes »). Mais citons ce qu'ajoute L. Brisson dans ses notes au *Banquet* :

« Son nom devint le nom générique des satyres ayant atteint l'âge de la vieillesse. Ici le nom commun désigne des figurines, en terre cuite selon toute vraisemblance (ce qui expliquerait qu'il n'en subsiste aucun exemplaire), et qui s'ouvraient par le milieu, probablement sur un plan vertical, comme les poupées russes. »⁵⁶

Une chose diffère dans cette comparaison du silène aux poupées russes : le silène ne contient pas d'autres silènes, contrairement aux poupées russes dont l'emboîtement suggère l'idée d'une régression à l'infini correspondant à une mise en abîme. Néanmoins, l'image du silène n'est pas seulement appliquée à Socrate lui-même, elle l'est également à ses discours (221 e-222 a), ce qui nous ramène ainsi vers la mise en abîme. L'accord, la correspondance, semblent bien maximaux entre la forme et le fond du *Banquet*, comme elle l'est entre l'homme Socrate et ses discours.

§ 8 Evocation de l'*Odyssée*.

En différentes occasions dans le *Banquet*, Platon se réfère à l'*Odyssée* d'Homère. Nous suggérons ici que Socrate s'apparente à un

⁵⁶ *Banquet*, présentation et traduction par Luc Brisson, 5^e édition corrigée et mise à jour (2007), Flammarion, collection GF Flammarion, Paris, 1998, note 525 p. 217.

double lointain d'Ulysse, et que le *Banquet* s'apparente à la scène qui constitue le dénouement dramatique du poème épique, savoir celle du banquet des prétendants (chants XX-XXI-XXII). Si, en effet, Ulysse lors de son retour à Ithaque doit passer à l'action pour reconquérir sa femme, ainsi que le trône d'Argos, il en va symboliquement de même ici pour Socrate : l'enjeu pour lui est double, s'affirmer comme le maître du savoir de préférence aux autres *prétendants*, et être reconnu comme le meilleur citoyen, susceptible donc de servir de modèle éducatif. D'une part, le savoir fait l'objet de toutes les convoitises entre les poètes, les sophistes et les philosophes, et fait l'objet ultime du concours entre Agathon et Socrate que Dionysos devra finalement trancher, et qui se substitue à Pénélope (du reste pour Socrate, le savoir ne peut se fonder que sur la vérité, qui est elle-même femme comme le dira Nietzsche). D'autre part, Socrate lui-même se trouve être dans une position aussi incertaine à Athènes qu'Ulysse lors de son retour à Ithaque : en effet, si Socrate est déclaré par l'oracle de Delphes être « le plus sage parmi les hommes de la cité », et qu'il peut donc prétendre au moins en droit au titre de *philosophe-roi*, il n'en est pas moins par ailleurs calomnié sur son rôle d'éducateur de la jeunesse et sur sa supposée impiété, choses qui le rendent aussi vulnérable à Athènes qu'Ulysse l'est alors à Ithaque. A ce titre, il est patent que le *Banquet* vise une réhabilitation publique de Socrate, gravement mis en cause dans les *Nuées*, aussi bien en ce qui concerne l'impiété qui lui sera reprochée (la profanation des mystères à laquelle se trouve mêlé Alcibiade), qu'en ce qui concerne l'action et l'influence de Socrate auprès de la jeunesse puisqu'on l'accusera de vouloir la corrompre. En résumé, Socrate joue sa réputation dans le *Banquet*, comme plus tard il jouera sa peau dans l'*Apologie*. On le voit dans les deux cas égal à lui-même, engagé corps et âme dans la lutte et plaçant « la vie au bout du verbe »⁵⁷.

⁵⁷ Nous faisons allusion ici au titre du film *La vie au bout des doigts*, dans lequel Patrick Edlinger, le précurseur de l'escalade moderne, réalise en solo une ascension périlleuse dans les gorges du Verdon à la fin des années

Si donc on perçoit une homologie dans la situation générale du héros dans le banquet d'Agathon et dans celui des prétendants, on peut la retrouver également dans les formes littéraires qu'utilisent Homère et Platon. A dire vrai, Platon s'intéresse à Homère dès ses premières œuvres, puisque l'*Hippias* mineur est consacré à la façon dont on peut lire l'*Odyssée* et à ce que l'on peut en apprendre, et que l'*Ion* a pour thème l'*Illiadé*. Cet intérêt concerne le fond et tout aussi bien la forme, et si les répétitions sont légion dans le *Banquet*, elles ne sont pas moins nombreuses dans l'*Odyssée* comme le montrent les exemples suivants :

- Ulysse devra résister deux fois aux rets de l'amour : ceux de Calypso d'abord, qui lui propose un paradis hors de la société des hommes ainsi que l'immortalité, mais Ulysse est alors gagné par le double ennui de la sensualité égoïste de la nymphe et de la solitude (*Odyssée*, V, 1-281) ; puis ceux de Nausicaa, la belle princesse phéacienne qui lui vient en aide et désire faire de lui son époux (*Odyssée*, VI, 198-250).

- en quittant l'île des cyclopes, Ulysse et ses compagnons, du fait de l'imprudente provocation du héros, essuient deux jets de rocs de la part de Polyphème aidé son père Poséidon, lesquels rocs manquent de faire sombrer le vaisseau et entraîneront de nouveaux malheurs pour les grecs (*Odyssée*, IX, 437-566).

- Ulysse parviendra une première fois en vue d'Ithaque, mais ses compagnons ayant ouvert l'ouïe des vents contraires donnée par Eole, ils se voient repoussés par la tempête (*Odyssée*, X, 1-76). Seul Ulysse parviendra finalement, plusieurs années plus tard, à rallier Ithaque grâce à l'aide des Phéaciens (*Odyssée*, XIII, 1-92).

- le héros se trouvera deux fois face aux prétendants, et utilise un dédoublement pour les tromper en se déguisant en mendiant (*Odyssée*, XVII 328-404, et XX-XXII). La distinction entre le vrai et l'apparence est du reste appliquée à la fois au personnage et à la situation⁵⁸. Le dédoublement du véritable Ulysse par son simulacre est également utilisé par le héros pour s'assurer de la fidélité et de l'amour de sa femme Pénélope (*Odyssée*, XIX, 164-307), laquelle lui fera à son tour subir l'épreuve de vérité (*Odyssée*, XXIII, 153-240).

- deux principaux banquets des prétendants encadrent le récit de la longue errance d'Ulysse : le premier voit Télémaque s'insurger contre la morgue et l'arrogance des prétendants (*Odyssée*, I, 325-444) et le second verra Ulysse secondé par son fils les exterminer (*Odyssée*, XII-XIII).

- quoiqu'il ne figure pas directement dans l'*Odyssée*, nous pouvons aussi évoquer le départ d'Ulysse pour la guerre de Troie, qui se fait là encore en deux temps, et voit Ulysse mettre en œuvre un autre simulacre, un autre dédoublement de personnalité cette fois en simulant la folie : lorsque Ménélas vient quérir Ulysse à Ithaque, lui rappelant la promesse des grecs de venir en aide au futur mari d'Hélène, celui-ci simule la folie en labourant la plage et en y semant du sel. C'est Palamède qui déjouera cette ruse, lors d'une seconde ambassade, en poussant Télémaque sous la charrue d'Ulysse pour l'obliger à interrompre son ouvrage et ainsi dévoiler sa ruse.⁵⁹ Au sujet de la ruse et pour revenir à la proximité d'Ulysse et de

⁵⁸ « Ainsi parlaient les prétendants : mais Télémaque n'avait cure de leurs discours ; il regardait son père en silence, attendant patiemment l'heure où son poing s'abattra sur les impudents.

Cependant, ayant placé en face d'eux un très beau siège, la fille d'Icarios, la prudente Pénélope, écoutait les propos que tenait chacun d'eux dans la salle. Car c'était un repas agréable, délicieux que, le rire aux lèvres, ils avaient préparé ce matin-là et pour lequel tant de victimes avaient été immolées.

Mais pour le soir un autre s'apprêtait, déplaisant, comme jamais ne le fut repas du soir ; c'était celui qu'allaient bientôt leur servir une déesse et un vaillant héros : car, les premiers, ils avaient tramé le crime. »

Homère, *Odyssée*, XX, 380-394, traduction par Médéric Dufour et Jeanne Raison, collection GF Flamarion, Garnier Frères, Paris, 1965, p. 294-295.

⁵⁹ L'Épître d'Apollodore, fable 95 d'Hygin, en résumé l'épisode : http://www.mediterranees.net/mythes/ulyse/guerre_troie/palamede.html

Socrate, on a dit de l'ironie caractéristique du philosophe qu'elle était semblable à une « ruse de la raison ».

- enfin, le dédoublement ne concerne pas seulement le héros mais aussi les situations dans lesquelles il intervient, puisqu'en élargissant cette analyse à l'*Illiade*, on peut voir que la situation générale des figures féminines principales est apparentée : Hélène est enfermée dans le palais royal de Troie assiégé par les grecs, comme Pénélope l'est dans celui d'Ithaque dont les prétendants font, au sens propre comme au sens figuré, le siège : restant là patiemment à attendre qu'elle cède à leurs assauts, comme aura cédée la cité troyenne aux assauts longuement répétés des grecs. Hélène et Pénélope peuvent, en revanche, symboliser deux images de l'amour aussi différentes que seraient celle de la rhétorique, brillante mais trompeuse et aux conséquences dévastatrices pour la communauté, et celle de la dialectique, dont la beauté plus austère est au contraire garante d'une vérité intellectuelle structurant la vie sociale, et dont les conséquences bénéfiques viendront *in fine* récompenser la patiente endurance du héros.

- en outre, Pénélope est réputée pour tisser le jour son voile et défaire son propre ouvrage la nuit venue, manifestant là une ruse qui n'est pas sans rappeler la *métis* d'Ulysse.

A ces répétitions et à ces redoublements de scènes, il faut ajouter le procédé de mise en abîme du récit, que nous avons également mis en évidence dans le *Banquet*. En effet, le rôle de l'aède est mis en abîme dès le début, puisque ce dernier s'adresse en premier lieu à la Muse, pour invoquer d'elle le récit même qu'il entreprend de faire à son auditoire supposé :

« Muse, dis-moi le héros aux mille expédients, qui tant erra, quand sa ruse eut fait mettre à sac l'acropole sacrée de Troade, qui visita les villes et connut les mœurs de tant d'hommes ! (...)

A nous aussi, déesse née de Zeus, conte ces aventures, en commençant où tu voudras. »⁶⁰

De plus, de la même façon que dans le *Banquet* Socrate passe dans son discours du rôle d'initiateur d'Agathon à celui d'apprenti initié de Diotime, devenant par là non plus seulement l'orateur de son discours mais le conteur de sa propre histoire (il sera également l'acteur principal du discours d'Alcibiade), nous voyons dans l'*Odyssée* Ulysse reprendre à son compte le rôle de l'aède Démodocos, qui vient de chanter des épisodes de la guerre de Troie : quatre des chants centraux du poème constituent ainsi le récit qu'Ulysse en personne fait de son périple maritime, et de ses aventures, aux Phéaciens (*Odyssée*, IX-XII). A cette occasion, le *logos* d'Ulysse sera loué par son hôte Alcinoos, dans les termes proches du charme empreint de vérité qui caractérise le *logos* de Socrate dans le *Banquet* :

« Ulysse, en te regardant, nous ne croyons pas voir un de ces imposteurs, de ces fourbes, que la terre noire nourrit partout en si grand nombre, artisans de mensonges où nul ne voit clair. Mais chez toi, si la grâce est dans tes discours, il y a par-dessous de loyales pensées. C'est avec l'art d'un savant aède que tu nous a conté les douloureuses épreuves endurées par tous les Argiens et toi-même. »⁶¹

Pour élargir le sens de ces remarques, on peut dire que si l'art dramatique et l'épopée héroïque sont d'ores et déjà convoqués par Platon, c'est non seulement dans leur forme mais également dans le choix des protagonistes : Aristophane et Agathon sont respectivement auteur comique et auteur tragique, et c'est en outre suite à la victoire d'Agathon pour sa première tragédie que se tient le *Banquet* ; de même Homère est le poète

⁶⁰ Homère, *Odyssée*, I, 1-10, traduction par Médéric Dufour et Jeanne Raison, collection GF Flammarion, Garnier Frères, Paris, 1965, p. 17.

⁶¹ Homère, *Odyssée*, XI, 333-384, traduction par Médéric Dufour et Jeanne Raison, collection GF Flammarion, Garnier Frères, Paris, 1965, p. 167-168.

épique par excellence, et Socrate se place sous le parrainage de son héros Ulysse, lorsqu'il s'assimile à lui en évoquant sa crainte de voir surgir face à lui la tête de Gorgias, de même qu'au pays des morts Ulysse redoutait l'apparition de celle de la Gorgone. Un système d'analogies se met ainsi en place au début du discours de Socrate, qui sera poursuivi avec l'intervention de Diotime puis le discours d'Alcibiade. Dans cette première occurrence, Socrate s'estime contraint de fuir le concours d'éloges, craignant de se voir pétrifié et rendu muet par l'apparition de la tête de Gorgias, comme Ulysse au pays des morts redoute celle de la Gorgone et s'enfuit. Ajoutons que si Platon place clairement l'ironie au fondement de cette analogie faite par Socrate, l'emploi que ce dernier fait de l'imparfait en cette occasion montre le souci qu'a Platon d'adhérer le plus possible au style de l'épopée, ce qui rend la chose d'autant plus savoureuse :

« - ...et la peur blême me saisissait : la vénérable Perséphone n'allait-elle pas m'envoyer de chez Hadès la tête de Gorgo, le terrible monstre ? Sans tarder, m'en retournant au vaisseau, j'ordonnai à mes compagnons de s'embarquer et de dénouer les amarres. »⁶²

« - ...et pour un peu je me serais enfui, si j'avais pu le faire. C'est que ce discours me rappelait Gorgias, au point de me faire éprouver ni plus ni moins l'impression qu'évoque Homère. J'avais peur qu'à la fin de son discours Agathon n'envoyât Gorgias, le redoutable orateur, chercher le mien, et que sa tête ne me transformât en pierre me rendant par le fait muet. »⁶³

A noter encore la translation opérée ici par Platon. Ulysse est essentiellement homme d'action (son *Odyssée* consiste à explorer le monde physique et ainsi à l'humaniser, c'est une reconnaissance aux frontières extérieures de la *polis* et du monde humanisé, qui inaugure une géographie

⁶² *Odyssée*, chant XI, 615-640.

⁶³ *Banquet*, 198 c.

de la Méditerranée autorisant son appropriation par les grecs comme espace de vie et d'échanges de leur civilisation), il incarne l'héroïsme guerrier, et l'effet de la fantastique Gorgone serait de le pétrifier donc d'annihiler le mouvement vital de son corps. Socrate est essentiellement homme de discours (il entreprend également un périple que l'on pourrait dire être une *Odyssée* intellectuelle et morale, une reconnaissance aux frontières intérieures de la *polis* et de l'humain, qui les rend compréhensibles et inaugure, parallèlement à l'*Odyssée* d'Ulysse, une sorte de géographie de l'espace culturel, au sein duquel la vie et les échanges culturels vont s'épanouir pour fonder la civilisation occidentale), il incarne l'héroïsme moral, et l'effet du fantasque style gorgien d'Agathon serait de le rendre muet donc d'annihiler le mouvement vital de son *logos* (« J'avais peur qu'à la fin de *son discours* Agathon n'envoyât Gorgias, le redoutable orateur, chercher *le mien...* »). On voit ici combien forme et fond sont reliés, et comment Platon se sert du fond commun culturel grec pour situer l'action du *Banquet* au cœur même de la vie intellectuelle de son époque.

SECONDE PARTIE : LES POSITIONS DU SENS.

C) Le caractère synthétique du *Banquet*.

Poursuivons maintenant avec le caractère synthétique du *Banquet*, lequel est fortement déterminé par la diversité de ses personnages. Le dialogue se présente comme une succession de sept discours, qui représentent autant d'éloges, dont six sont adressés à Eros et le septième à Socrate. Mais, si le concours d'éloges d'Eros tel qu'il est proposé au départ concerne la nature, la valeur et le rôle de l'amour en général, il consiste également en une compétition entre les différents *logoi* qui se mêlent, cohabitent et se heurtent à Athènes du vivant de Platon (tradition mythologique, poésie tragique et comique, rhétorique, sophistique, philosophie). Compétition que Platon met en scène, d'une façon qui ne peut être considérée comme gratuite ni innocente : en effet, si chaque protagoniste du *Banquet* s'exprime dans son discours selon la forme et le

potentiel de tel ou tel *logos*, on peut penser qu'il représente également, par son idiosyncrasie et par le genre de vie qu'il défend et illustre, une pratique que ce *logos* rend possible et souhaitable. On le verra notamment dans les différentes façons dont est légitimée la pratique pédérastique, envisagée sous son aspect interpersonnel, social et même politique. Pratique à laquelle Socrate opposera d'une part l'hétérosexualité comme fondation de la vie de la famille et donc de la cité, d'autre part la pédagogie présentée comme une initiation philosophique et qu'il considère, d'après la lecture que nous ferons, comme fondatrice de la vie sociale et politique.

§ 1 Diversité des thèmes et des personnages.

Or, si les cinq premiers éloges traitent du dieu *Eros* conformément à la proposition faite par Eryximaque au nom du Phèdre, ils laissent déjà apparaître une grande diversité de thèmes : la mythologie y est naturellement présente pour définir l'origine, la nature, le caractère et l'action de ce dieu, tout comme y sont présentées plusieurs théories de l'amour, comme sentiment aussi bien que comme relation homosexuelle et plus rarement hétérosexuelle. Mais ce n'est pas tout, car à ces thèmes constitutifs l'on voit s'ajouter ceux du mérite et du bonheur dans le discours de Phèdre, celui d'une évaluation de la pédérastie (laquelle peut se conformer soit à l'Eros noble, soit à l'Eros vil) selon différentes normes sociales en vigueur dans le discours de Pausanias, celui pour Eryximaque d'une théorie de l'érotisme noble ou vil généralisée à toute *poiesis* naturelle ou humaine (médecine, musique, etc.), celui d'une cosmologie de la dualité et de l'opposition avec le fameux discours d'Aristophane, lequel décrit une eschatologie de la nature humaine des deux moitiés séparées, et enfin celui

des vertus de courage, de tempérance et de justice qu'Eros communique aux amoureux dans le discours d'Agathon.

Voici déjà introduite une diversité importante de thèmes de réflexion, qui sont en concordance avec ces cinq premiers orateurs, eux-mêmes représentatifs des grands courants de la vie intellectuelle bouillonnante d'Athènes : Phèdre, brillant élève de l'orateur Lysias, parle selon la tradition mythologique dans un style modernisé et rehaussé des moyens de la rhétorique dont il emploie certaines figures de style⁶⁴ ; Pausanias oppose l'Eros noble et l'Eros vil, d'une manière proche de celle du sophiste Prodicos dans le choix d'Héraclès, et propose une évaluation éthique des normes sociales de l'amour selon la manière des sophistes ; Eryximaque (fils d'un médecin réputé, et engagé lui-même dans la carrière médicale) incarne le bon sens pratique des artisans et des artistes, il généralise cette distinction à tous les êtres et ainsi envisage ses applications dans la sphère pratique ; Aristophane, célèbre poète comique qui dans les *Nuées* cherchait à ridiculiser et à discréditer Socrate, représente l'inspiration et l'invention poétique, mais si son discours est magnifiquement tourné son personnage, lui, est tourné en ridicule dans une verve justement comique ; enfin Agathon, qui vient de remporter avec éclat le prix de poésie pour sa première tragédie, et qui est l'hôte de ce banquet, représente une modernité de la poésie tragique contaminée par l'enseignement sophistique de Gorgias, et son éloge est vidé de son contenu (les vertus qu'Eros communique aux amoureux) à force d'emphase dithyrambique et de recherches formelles.

Pour expliciter cette priorité de la pédagogie due à sa dimension philosophico-politique, Platon met en scène non seulement Socrate, à qui

⁶⁴ *Banquet*, présentation et traduction par Luc Brisson, 5^e édition corrigée et mise à jour (2007), Flammarion, collection GF Flammarion, Paris, 1998, p. 49-50.

revient le tour de s'exprimer, mais également deux autres personnages : Diotime, la prophétesse de Mantinée qui fut son initiatrice en choses érotiques et que Socrate convoque dans son discours, puis le jeune et ambitieux Alcibiade qui, pris de vin, fait une arrivée fracassante alors qu'on félicite encore Socrate pour la teneur de son discours, et qui fera l'éloge de ce dernier. Donc, trois personnages : Socrate, Diotime et Alcibiade, plutôt que le seul Socrate, pour contrebalancer les discours des cinq premiers orateurs.

§ 2 Deux ou trois parties ?

Cette lecture suppose de distinguer seulement deux grandes parties dans le *Banquet*, et non trois comme le fait Léon Robin qui sépare Alcibiade du duo Socrate-Diotime, invoquant pour cela le fait que la prise de parole d'Alcibiade se fait « hors programme » (Alcibiade n'est pas présent lors des premiers discours, et il adresse son éloge à Socrate et non à Eros comme la règle initiale le prescrit). Cette partition semble néanmoins contestable, pour plusieurs raisons :

- premièrement, l'enchaînement de Socrate-Diotime à Alcibiade se fait facilement et naturellement, malgré l'état d'ivresse prononcé de ce dernier. L'assemblée accueille favorablement l'arrivée d'Alcibiade et de ses amis, et accepte de s'enivrer avec eux. Mais l'effet produit reste celui d'un glissement, Alcibiade acceptant de se prêter au jeu de l'éloge comme Eryximaque l'y invite, tandis que l'assistance commence à s'enivrer. C'est au contraire à la fin du discours d'Alcibiade que s'opère la rupture, puisque la première et fausse interruption du symposium par l'apparition d'Alcibiade et de ses amis sera dédoublée avec l'irruption d'une seconde

vague de fêtards, laquelle fera cette fois instantanément basculer le banquet dans le tumulte, l'ivresse et le chaos.

- deuxièmement, l'éloge de Socrate par Alcibiade exemplifie l'éloge d'Eros par Socrate, à tel point qu'on peut y voir un dédoublement du *daimon* Eros dans la personne du philosophe : ceci procure le sentiment d'une continuité, bien plutôt que celui d'une discontinuité. Parallèlement, ce passage d'Eros à Socrate constitue le troisième terme d'une régression du divin vers l'humain amorcée par Diotime (et donc par Socrate), lorsqu'elle dégrade Eros du statut de dieu pour en faire un *daimon*, défini précisément comme un moyen terme entre le divin et l'humain. C'est donc selon une progression logique qu'après l'éloge du dieu Eros et celui du *daimon* Eros, vient celui de l'homme érotique Socrate que va prononcer Alcibiade.

- troisièmement, Socrate est au centre de toute cette seconde partie : d'abord en tant qu'orateur face à Agathon qu'il questionne, puis devant Diotime qu'il fait intervenir et qui le questionne, et enfin face à Alcibiade qui le prend à parti avant de faire son éloge.

- quatrièmement, cette seconde partie ainsi constituée (198 a-222 a) et dans laquelle Platon développe ses conceptions, s'oppose ainsi à une première partie d'une étendue à peu de chose près équivalente (178 a-197 e), dans laquelle il a donné la parole à tous ses antagonistes. Ainsi, de même qu'il s'emploie à parfaire le discours d'Aristophane autant que celui de Socrate, Platon partage équitablement l'espace et le temps de parole entre lui et son maître d'une part, et leurs antagonistes d'autre part.

Nous essayerons de démontrer que, si l'unité de cette partie semble maintenant assurée sur le plan dramatique et sur le plan formel, elle peut aussi l'être sur le plan philosophique.

§ 3 Socrate-Diotime-Alcibiade.

Voyons d'abord quels nouveaux thèmes sont introduits maintenant : Socrate reprend tout d'abord à son compte la préoccupation méthodologique mise en avant par Agathon, (lequel insistait sur la définition de l'objet considéré par le *logos*, à savoir le dieu Eros), mais en lui ajoutant le critère de vérité comme condition d'efficacité du *logos* : comme condition pour produire un discours qui rende raison d'un objet conformément à ce qu'il est en réalité et non en apparence, condition donc pour que le discours de l'orateur produise quelque chose qui soit à son tour de l'ordre du réel et non du simulacre, condition peut-on ajouter pour accéder à la lumière égale pour tous d'un onto-*logos* fondé en raison, et qui surpasse donc l'obscur mytho-*logos* dont les fondations se perdent loin dans l'imaginaire issu du mystère et de la terreur d'un monde encore peu et mal compris. Cette règle d'exactitude ou de *conformité*, qui dans la relation du *logos* à son objet substitue le véritable au vraisemblable, la vérité à l'apparence, dans le but de produire une démonstration ferme qui soit supérieure à la persuasion rhétorique toujours changeante (mettre en lumière l'être, plutôt que mettre en valeur un des aspects du devenir), permet de renouveler l'analyse d'Eros, en le définissant non plus comme le beau et le bon tout ensemble (*kalos kagatos*), mais comme le *désir* de ce beau et de ce bon dont il exprime et manifeste, en tant que désir, un *manque*.

A ces thèmes viennent s'ajouter ceux proposés par Diotime lorsque Socrate rapporte l'initiation aux mystères d'Eros qu'elle l'aurait aidé à parcourir dans sa jeunesse (on lit souvent à ce sujet « l'entretien » rapporté par Socrate, or il est manifeste qu'il s'agit d'une série d'entretiens successifs, ce qui suggère l'idée d'un processus d'initiation ayant lieu dans la durée plutôt qu'une simple transmission de connaissances théoriques⁶⁵) : thème de l'opinion droite comme moyen terme entre le savoir et l'ignorance, thème parent de la médiation démonique entre la sphère humaine et la sphère divine, thème de l'inclination érotique vers le savoir et la philosophie, thème du bonheur comme visée téléologique de l'existence et donc objectif même de la quête érotique, distinction entre la *poiesis* comme production littéraire et la *poiesis* comme production générale des êtres, distinction analogue entre l'amour comme relation amoureuse et l'amour comme quête du bon, thème de l'activité érotique comme procréation selon le corps et l'âme en vue de l'immortalité, thème de la quête érotique de l'âme comme processus d'évolution dont le terme ascendant sera la contemplation de l'idée du beau et à partir d'elle des autres formes, thème de la justice et de la prééminence de l'activité politique dans la hiérarchie des activités érotiques de l'âme, thème enfin de la production de discours au sein d'une pratique pédagogique, comme instrument privilégié pour garantir cette activité politique, au détriment de la pédérastie.

⁶⁵ Sur la pluralité de ces entretiens, une remarque de Socrate en 207 a suffi à l'attester : « Voilà donc tout ce qu'elle m'enseignait, quand il lui arrivait de parler des questions relatives à Eros. Et un jour, elle me posa la question suivante : à ton avis, Socrate, quelle est la cause de cet amour et de ce désir ? » L'apparence d'une continuité n'est qu'une facilité dramatique visant à unifier le discours de Diotime et le contenu de son enseignement. Ainsi la question explicitement posée ici signale, de notre point de vue, un moment important d'articulation dans l'initiation. D'autres remarques montrent clairement l'inscription de cette initiation dans un processus temporel et progressif, comme en 210 a (« Il faut en effet, reprit-elle, que celui qui prend la bonne voie pour aller à ce but commence dès sa jeunesse à rechercher des beaux corps. »), et en 211 d (« C'est à ce point de la vie, mon cher Socrate, reprit l'étrangère de Mantinée, plus qu'à n'importe quel autre, que se situe le moment où, pour l'être humain, la vie vaut d'être vécue, parce qu'il contemple la beauté en elle-même. »). Toute cette séquence (207 a-211 d), vient comme une seconde partie dans le discours de Diotime, après qu'elle ait dans une première partie abouti à une requalification de l'amour du beau : « - En définitive, Socrate, poursuivit-elle, l'amour de ce qui est beau n'est pas tel que tu l'imagines. - Eh bien, qu'est-il donc ? - L'amour de la procréation et de l'accouchement dans de belles conditions. » *Banquet*, 206 e.

Pour couronner le tout, comme suite à l'éloge du *daimon* Eros par Socrate viendra l'éloge du démonique Socrate dans le discours d'Alcibiade : Socrate - et en sa personne la pratique philosophique - devient lui-même le centre d'un nouveau *logos*, car il constitue un exemple concret et achevé du processus érotique mené à son terme. Ce nouveau *logos* complète donc la présentation linéaire et encore théorique de l'initiation érotique donnée par la série des entretiens de Socrate avec Diotime. Il l'illustre, en produisant une vision synoptique des caractéristiques de l'homme érotico-philosophique exemplaire et véritable, grâce à la mise en œuvre d'une production d'images et de dédoublements relatifs à la personne même de Socrate.

Ce dernier est à la fois silène, satire, buveur jamais ivre, sorcier du discours, soldat émérite, compagnon exemplaire, amant plus encore des âmes que des corps, sage dépourvu de science, éducateur bienveillant quoique intraitable, et bien sûr philosophe sans équivalent dont les discours sont, à l'image de l'homme, frappés au coin de la dualité et de la duplicité ironique d'un extérieur commun voir grotesque, et d'un intérieur précieux et rare. L'illustration de cette idée par la métaphore du silène, dont Alcibiade se sert en introduction de son discours, tient au fait que les silènes (en réalité ici des petites figurines de terre) sont comme Socrate difformes, grossiers et risibles par leur aspect extérieur, mais qu'ils dissimulent sous leurs apparences vulgaires un trésors caché : en effet, « si on les ouvre par le milieu, on s'aperçoit qu'ils contiennent en leur intérieur des figurines de dieux ».⁶⁶ Cette métaphore fera encore à la Renaissance la fortune de Rabelais, qui l'utilisera comme paradigme pour décrire son œuvre et son style dans le prologue de *Gargantua*, et donner ainsi au lecteur l'injonction de ne pas juger un livre ni à son titre ni à sa couverture :

⁶⁶ *Banquet*, 215 b.

« *Beuveurs très illustres, et vous, véroléz très précieux (car à vous, non à aultres, sont dédiéz mes escriptz), Alcibiades, au dialogue de Platon intitulé Le Bancquet, louant son précepteur Socrates, sans controverse prince des philosophes, entre aultres parolles le dict estre semblable ès Silènes (...). Tel disoit estre Socrates, parce que, le voyant au dehors et l'estimans par l'extérieure apparence, n'en eussiez donné un coupeau d'oignon, tant laid il estoit de corps et ridicule en son maintien, le nez pointu, le regard d'un taureau, le visaige d'un fol, simple en meurs, rustiq en vestimens, pauvre de fortune, infortuné en femmes, inepte à tous offices de la république, toujours riant, toujours beuvant d'autant à un chascun, toujours se guabelant, toujours dissimulant son divin sçavoir ; mais, ouvrans ceste boyte, eussiez au dedans trouvé une céleste et impréciable drogue : entendement plus que humain, vertu merveilleuse, couraige invincible, sobresse non pareille, contentement certain, assurance parfaite, déprisement incroyable de tout ce pourquoy les humains tant veiglent [veillent], courent, travaillent, navigent et bataillent.*

A quel propos, en voustre advis, tend ce prélude et coup d'essay ? Par autant que vous, mes bons disciples et quelques aultres foulz de séjour, lisant les joyeuls tiltres d'aucuns livres de nostre invention, comme Gargantua, Pantagruel, Fessepeinte, La dignité des braguettes, Des Poys au lard cum commento, etc., jugez trop facilement ne estre au dedans traicté que mocqueries, folatrerries et menteries joyeuses, veu que l'enseigne extérieure (c'est le tiltre), sans plus avant enquérir est communément receu à dérision et gaudisserie. Mais par telle légèreté ne convient estimer les œuvres des humains : car vous-mesme dictes que l'habit ne faict point le moyne (...) C'est pourquoy fault ouvrir le livre et soigneusement peser ce qui y est déduict. Lors congnoistrez que la drogue dedans contenue est bien d'aultre valeur que ne promettoit la boite, c'est dire que les matières icy traictées ne sont tant folastres comme le tiltre au-dessus prétendoit.

Et, posé le cas qu'au sens littéral vous trouvez matières assez joyeuses et bien correspondentes au nom, toutesfois pas demourer là ne

*fault, comme au chant des sirènes, ains à plus hault sens interpréter ce que par adventure cuidiez dict en gayeté de cueur. »*⁶⁷

Remarquable est ici la comparaison faite avec le chant des sirènes, en référence certes à l'*Odyssée* mais également à cette remarque du *Banquet*, qu'Alcibiade fait encore au sujet de Socrate et de ses discours :

« En effet, il m'oblige à admettre que, en dépit de tout ce qui me manque, je continue à n'avoir pas souci de moi-même, alors que je m'occupe des affaires d'Athènes. Je me fais donc violence, je me bouche les oreilles comme pour échapper au chant des Sirènes, je m'éloigne en fuyant, pour éviter de rester assis là à attendre la vieillese auprès de lui. Il est le seul être humain devant qui j'éprouve un sentiment qu'on ne s'attendrait pas à trouver en moi : éprouver de la honte devant quelqu'un. »⁶⁸

Quelle serait donc la symbolique de ce charme, de ce chant ? C'est à nouveau celui des plaisirs des sens non contrôlés, celui de la sensualité qui brouille la claire vision de l'esprit, qui nous fait dévier de la « droite voie » que nous indique la raison, celle qui seule peut sûrement aboutir au bonheur individuel et collectif.

⁶⁷ Prologue de *Gargantua*, François Rabelais, Œuvres complètes, Bibliothèque de la Pléiade, NRF, Gallimard, Paris, 1955, p. 3-4. Ce passage se poursuit par la métaphore de la substantifique mœlle, que nous ne donnons pas ici pour éviter une surcharge dans le texte, mais qui pourrait également donner lieu à un commentaire.

⁶⁸ *Banquet*, 216 a-b.

D) **Le dire d'Agathon, et l'intermède Socrate-Agathon.**

Dans tout le discours de Socrate, comme au-delà de son discours dans ses interventions périphériques, c'est d'un partage du *logos* dont il sera question. Dans ce partage se trouve impliqué un interlocuteur privilégié en la personne d'Agathon : nous avons vu comment un débat s'ouvrait entre eux dès l'arrivée de Socrate chez Agathon, au sujet de la connaissance et de sa transmission, et ce dialogue se poursuit dès la fin du discours d'Aristophane ; il reprend à nouveau lorsque Agathon termine son propre discours, et que Socrate le sollicite comme répondant, et, utilisant l'art maïeutique, l'amène à rectifier ses dires. Il n'est pas inutile d'insister quelque peu sur tout cela, car l'intervention d'Agathon fournira un point de départ ainsi qu'un point d'opposition à Socrate.

§ 1 Socrate *versus* Agathon.

Socrate, qui n'était plus apparu depuis que Phèdre avait débuté le concours d'éloges, suivi par Pausanias, Eryximaque et Aristophane, rentre de nouveau en scène en rebondissant sur un échange de courtoisies entre Aristophane et Eryximaque, et en initiant un début de polémique avec Agathon. L'échange se produit lorsque Aristophane déclare avoir terminé son discours :

« - Voici, dit-il, Eryximaque, le discours qui est le mien sur Eros ; il est différent du tien. Tout comme je t'en ai prié, ne le tourne pas en dérision, de façon à nous permettre d'entendre ce que va dire chacun de ceux qui restent, ou mieux chacun des deux qui restent, car seuls doivent encore parler Agathon et Socrate.

A ce que disait Aristodème, Eryximaque répondit :

- Eh bien, je t'obéirai. C'est qu'en effet j'ai eu du plaisir à entendre ton discours ; et, même si je n'avais pas conscience du fait que Socrate et Agathon sont redoutables sur les sujets qui relèvent d'Eros, j'aurais vraiment peur qu'ils ne se trouvent dans l'embarras pour parler après la variété des choses qui ont été dites. Avec eux pourtant, je ne laisse pas d'avoir confiance.

Socrate intervint alors :

- Tu as bien tenu ta partie dans ce concours, Eryximaque. Mais, si tu te trouvais dans la situation où je me trouve maintenant, ou plutôt dans celle où selon toute vraisemblance je me trouverai quand Agathon, lui aussi, aura fait un beau discours, tu aurais vraiment peur et tu serais dans tous tes états, comme je le suis moi-même à présent.

- Tu veux me jeter un sort, Socrate, reprit Agathon, pour que je sois troublé à l'idée que, comme au théâtre, mon public est dans une grande attente du beau discours que je suis censé devoir prononcer.

- Il faudrait, répliqua Socrate, que je sois bien oublieux, Agathon, moi qui ai été témoin de ta vaillance et de ton assurance, quand tu montais sur l'estrade avec tes acteurs, et que tu regardais en face un si large public, devant lequel tu allais présenter une œuvre de toi, sans être ému le moins du monde, si maintenant je m'imaginais que tu allais être troublé par le petit public que nous constituons. »⁶⁹

⁶⁹ *Banquet*, 193 d-194 b.

Plusieurs choses apparaissent ici. D'abord le « sort », qu'Agathon accuse Socrate de vouloir lui lancer, *pharmattein* en grec, possède une richesse sémantique qui appelle une tentative d'explication : le registre comprend l'exercice de la sorcellerie et nous savons que Socrate est un être démonique, il exprime également la trempe d'un métal que nous avons déjà rencontré à son sujet, et enfin, il peut signifier l'administration d'une drogue, au sens d'un poison, et nous verrons bientôt que le *logos* de Socrate, s'il paraît parfois être un *pharmattein*, est plutôt en réalité un *pharmakon*, une drogue au sens d'un remède⁷⁰.

Agathon se défie maintenant de l'ironie de Socrate, à laquelle il s'est déjà trouvé exposé. Cette fois-ci, c'est d'ailleurs le philosophe qui vient titiller le jeune homme, et non l'inverse comme lors de l'arrivée de Socrate chez Agathon. Socrate relance en quelque sorte Agathon, comme il le relancera après que ce dernier ait produit son discours, et comme il interviendra encore à la fin du *Banquet* pour l'éloigner d'Alcibiade. Nous voyons donc que la relation Socrate-Agathon parcourt toute la trame de l'œuvre - peut-être parce qu'elle en condense la signification - et nous en redonnons ici les occurrences :

- 1) avant l'ouverture du concours d'éloges, Agathon sollicite Socrate dont il veut acquérir la science et la sagesse
- 2) celui-ci récuse la manière et le fol espoir du jeune homme, qui pensait pouvoir acquérir ce qu'il estime être un trésor à

⁷⁰ Confer dans le *Ménon* le passage concernant le doute, et la comparaison du verbe de Socrate avec la décharge de la torpille, dont l'effet engourdissant peut être interprété de manière ambivalente, soit comme amoindrissement des facultés intellectuelles par l'engourdissement de la vivacité d'esprit, soit comme augmentation de ces mêmes facultés par neutralisation des préjugés qui le tiennent captif et endormi (*Ménon*, 80 a-d). A noter que ce passage commence sur des expressions de Ménon parentes de celle que nous venons d'entendre de la bouche d'Agathon : « (...) et, à présent, telle est l'impression que tu me donnes : me voilà ensorcelé par toi, j'ai bu ton philtre magique, je suis, c'est bien simple, la proie de tes enchantements, si bien que je suis maintenant tout embarrassé de doutes ! »

moindres frais, sans se soumettre au parcours initiatique exigé pour ce faire par Eros

- 3) Socrate déclare ironiquement être embarrassé d'avoir à parler après Agathon, et celui-ci déjà échaudé protège ses arrières
- 4) à la fin du discours d'Agathon, Socrate le prend comme partenaire de son propre discours-dialogue, et met en œuvre avec lui son art maïeutique
- 5) Agathon est vaincu et récusé son dire concernant la beauté et la bonté d'Eros, avant de se déclarer incompetent et de battre en retraite
- 6) après les discours de Socrate et d'Alcibiade, lesquels sont censés avoir montré la véritable nature d'Eros, Socrate réussit à éloigner Alcibiade d'Agathon (et avec lui la *paidierastia*, l'*eros* prosaïque ou comme nous l'avons dit l'*eros banal* au sens de Diel)
- 7) quel sera le mobile qui poussera Agathon à prendre ses distances avec Alcibiade ? Le fait que Socrate s'apprête à prononcer l'éloge d'Agathon... Implicitement, cela officialise la victoire de Socrate sur Agathon dans leur dispute initiale, puisque Agathon sollicite maintenant le *logos* de Socrate, reconnaissant par là qu'il lui est indispensable, alors qu'il comptait au départ sur la simple présence du philosophe à ses côtés en guise d'initiation.

Explicitement, Agathon qui avait entrepris Socrate en 1) sur le mode de la *paidierastia*, a basculé au terme du *Banquet* en 7) du côté de la *paidagogia*, puisque s'il reste à proximité du philosophe, ce n'est plus pour être initié « à son contact », mais au contact de son *logos*. La boucle est

bouclée, mais dans une dynamique non circulaire puisque le point d'arrivée se situe au dessus du point de départ, qu'il surplombe de toute la hauteur prise grâce à la dynamique du processus d'initiation mis en lumière par le discours de Socrate-Diotime et exemplifié par celui d'Alcibiade.

Ensuite et dans ce même passage vient le retour de la mise en abîme, avec le théâtre de la vie, du moment présent, qui fait écho au théâtre de la *polis* : l'assistance restreinte du banquet est comparée au large public du l'amphithéâtre d'Athènes. Mais Agathon oppose l'argument qualitatif à l'argument quantitatif produit par Socrate, et le théâtre de la vie (qui n'est pourtant que celui du dialogue écrit par Platon) deviendrait de ce fait celui des deux qui prime. Dans cette hypothèse, on aperçoit une façon de relativiser l'importance que peut revêtir une œuvre littéraire, y compris le *Banquet*, en regard d'une pratique vivante de la philosophie et de la poursuite du dialogue - qu'il soit oral ou écrit - des philosophes entre eux et avec les œuvres déjà produites. A moins d'envisager l'existence des *agrapha dogmata*, qui seraient en mesure de fournir un contenu final et déterminé à la recherche, et donc de poser un terme défini et définitif à la quête érotique, mais cette position ne s'avère pas être celle de la maîtrise et de la contemplation qui couronnent la quête érotique dans le discours de Diotime.

Le retour du théâtre est aussi celui du théâtral, puisque Socrate, en la dramatisant à outrance, théâtralise sa position de dernier orateur, ce qu'il réitérera avec l'allusion d'Ulysse aux enfers face à la Gorgone. Socrate, n'était la subtilité de son ironie et son penchant virtuose pour le jeu d'acteur, paraîtrait un personnage fort fâcheux et de mauvaise composition et, après avoir exonéré Agathon de ce qualificatif, ne serait pas loin de passer lui-même pour un « rustre »⁷¹.

⁷¹ *Banquet*, 194 c.

Socrate poursuit en assimilant les deux publics, celui du banquet censé être averti et celui du théâtre qu'Agathon semble tenir pour commun, puisque, dit-il, le premier a fait partie intégrante du second. Selon le mot de Bourdieu, on peut dire que Socrate récuse la *distinction* dans le jugement de goût, qu'il égalise ou démocratise. De plus, chose qui est déjà exprimée par sa conduite théâtrale dans la vie courante, il récuse la distinction entre le théâtre de la vie et le théâtre tout court.

Mais Phèdre intervient bientôt, pour dégager Agathon du filet que Socrate continue de tendre autour du jeune homme (lequel, à l'instar de Ménon dans le dialogue éponyme, semble devenir la proie de son *logos* enchanteur), et faire en sorte que l'on poursuive la soirée conformément au programme établi.

§ 2 Le discours d'Agathon ou le *parler beau*.

Pour Agathon, Eros serait parmi les dieux le plus heureux, le plus beau, le meilleur, le plus savant et le plus sage, puisque c'est lui qui aurait réussi, en réglant les conflits des dieux, à instaurer l'harmonie dans l'Olympe. Les développements successifs concernant ces qualités du dieu sont précédés d'une introduction méthodologique, relative au discours qui va être produit. Agathon souhaite régler son dire en réaction aux éloges précédents, qui d'après lui concernaient plutôt les conséquences positives pour les hommes de l'action d'Eros, que le dieu à proprement parler. Considérant l'éloge en tant que tel, Agathon pose l'exigence d'une définition de l'objet envisagé, préalablement aux développements relatifs à ses actions :

- « Or le seul procédé correct pour tout éloge concernant toute chose est d'expliquer la nature de l'être dont on parle et la nature de ce dont il est responsable. C'est exactement de cette façon qu'il est juste de procéder dans l'éloge d'Eros, en montrant d'abord sa nature, et ensuite les dons dont il est responsable.»⁷²

Cette exigence méthodologique sera reprise par Socrate en préambule à son propre discours, aussi H. Joly, dans l'article qu'il consacre à l'opposition de style entre le discours d'Agathon et celui de Socrate, souligne entre eux « une *continuité de thème et de méthode* », qui persiste par-delà l'ironie critique du philosophe à l'égard du style d'Agathon, empreint de l'art rhétorique du sophiste Gorgias : « Et même si l'énonciation de Socrate est, dans sa pragmatique et son mode d'énonciation teinté d'ironie et d'insécurité, le contenu sémantique de l'énoncé reconnaît une dette de la dialectique envers la rhétorique »⁷³. On peut prolonger cette parenté déontologique dans le contenu même de l'éloge, en ce qu'Eros est lié pour Agathon au bonheur, au beau, au bon, et à la science donc au vrai, toutes choses qui seront reprises également dans le discours de Socrate. N'avons-nous alors affaire qu'à une opposition formelle de styles ? Ce n'est pas le cas, car ce que manque le discours d'Agathon c'est la distinction initiale, qu'il a pourtant envisagée, entre la nature de l'être dont il est question et la nature de ses actions. En effet, Eros n'est pas heureux, mais il vise le bonheur et nous pousse également à le chercher. De même pour les autres qualités qu'Agathon lui attribue, et qui s'avèrent n'être qu'autant d'objectifs pour Eros comme pour nous autres humains, êtres animés de désir érotique.

Et de fait, si l'exigence déontologique posée par Agathon pour régler son dire est satisfaisante, il en va tout autrement pour l'argumentation qui

⁷² *Banquet*, 195 a.

⁷³ H. Joly, *Sur la tête de Gorgias. Le « parler beau » et le « dire vrai » dans Le Banquet de Platon*, Argumentation 4 : 5-33, 1990, p. 26-27.

va suivre, et qui n'aura d'une démonstration que l'apparence : l'hypothèse est formulée qu'Eros serait parmi les dieux le plus heureux, car le plus beau et le meilleur (195 a). On peut douter en premier lieu du rapport de causalité entre beauté et bonté d'une part, bonheur de l'autre, et encore faudrait-il s'entendre sur ce en quoi consiste le bonheur (est-il plaisir, vertu, joie intérieure ou autre chose ?). Plus encore, la beauté et la vertu d'Eros font l'objet d'incessantes pétitions de principes, et leurs descriptions par le menu n'accèdent jamais au rang de l'analyse : ainsi Eros « est le plus beau, car telle est sa nature » (195 a), il possède la grâce « au suprême degré, comme on s'entend à le reconnaître, car, entre le manque de grâce et l'amour, l'antagonisme est incessant » (196 a). Quant à son art et à sa science, ils sont censément démontrés par l'argument d'autorité d'une citation d'Euripide, que vient confirmer la *pseudo* évidence d'un *fait*, qui ne relève en réalité que d'une autre pétition de principe issue de la *vulgate*. Ainsi déclare Agathon :

- « Il n'est du moins personne qui ne devienne poète, « même s'il était auparavant étranger à la Muse », une fois qu'Eros l'a touché. De toute évidence, le fait suivant témoigne en ce sens : Eros est, de façon générale, un bon créateur en tout domaine de la création qui ressortit aux Muses. »⁷⁴

L'auditoire est par ailleurs pris à parti, soumis à la question, son adhésion est sollicitée au moyen d'un nouveau recours à l'évidence, susceptible cette fois de transformer la persuasion que recherche le discours d'Agathon en une forme suggérée et supérieure d'auto persuasion :

- « Mieux encore, pour ce qui est de la fabrication des êtres vivants, de tous les êtres vivants, qui osera nier qu'Eros possède un savoir grâce auquel naît et grandit tout ce qui vit ? Par ailleurs, en ce qui concerne la pratique des arts, ne savons-nous pas que celui dont ce dieu a

⁷⁴ *Banquet*, 196 e.

été l'instructeur devient célèbre et illustre, tandis que reste obscur celui qu'Eros n'a pas touché ? »⁷⁵

Remarquons le retour dans cette phrase du thème de l'initiation par contact, ici entre le poète et Eros, cohérent avec le désir manifesté par Agathon dans le prologue d'être initié par contact au savoir de Socrate. Le discours d'Agathon souffrira donc du même vice de forme que son espoir déçu d'une initiation à moindre frais, au moindre effort. Si donc l'exhibition d'Eros est particulièrement réussie dans le discours d'Agathon il ne s'agit néanmoins en rien, ainsi qu'on vient de la montrer, d'une démonstration. Plutôt est-ce une description précise et exhaustive, relevée de jeux de mots et d'effets de style rhétoriques (au sujet desquels nous renvoyons le lecteur à l'article déjà cité de Joly). Cette reproduction vivante, dans le discours, prend comme point de départ et d'arrivée de son cheminement circulaire la représentation commune du dieu Eros, déjà présente dans l'imaginaire de l'époque à la façon d'une image d'Epinal.

Le discours de Socrate n'aura en cela plus rien de commun avec celui d'Agathon, puisqu'il soustraira Eros à la prose poétique conformée aux nuées enchantées de l'Olympe (le *logos* mythologique des choses d'en haut), pour le soumettre aux rigueurs de l'analyse et aux contraintes de l'argumentation logique du *logos* dialectique et philosophique des choses d'en bas. Et si pourtant Socrate devra s'en remettre aux mystères initiatiques pour parvenir au terme de son discours, ce sera en les distinguant de l'argumentaire logique, et en établissant ainsi une topologie du discours dialectique, associée à une typologie de la connaissance, toutes choses ignorées par la rhétorique brillante mais naïve d'Agathon. Socrate commencera du reste par reproduire face à Agathon une emphase équivalente à la sienne pour le féliciter puis s'excuser ironiquement de son ignorance et de sa propre naïveté quant aux règles de l'éloge mises en

⁷⁵ Banquet, 197 a.

pratique. Son intention étant d'anéantir spéculairement le charme du discours produit par Agathon en montrant qu'il en connaît l'origine (Gorgias), le fonctionnement (l'exhibition fascinante), et l'effet (l'admiration stupéfiante), pour remettre l'auditoire ainsi qu'Agathon les pieds sur terre avant d'entamer son propre discours.

TROISIEME PARTIE : LE POLITIQUE ET LE RETOUR.

E) Le discours de Socrate.

Reprenons le discours de Socrate au point où nous l'avions laissé, après d'une part l'épisode d'Ulysse fuyant les enfers par peur de la Gorgone, qui était la réaction ironique de Socrate au discours d'Agathon, et d'autre part la mise au point initiale sur la vacuité de l'éloge tel que pratiqué par les orateurs précédents (mise au point qui redouble celle d'Agathon), que Socrate prétend participer d'un simulacre :

« nous sommes convenus d'avance, à ce qu'il paraît, que chacun de nous ferait semblant de faire l'éloge d'Eros, et non pas qu'il en ferait vraiment l'éloge. »⁷⁶

Socrate institue donc une nouvelle règle, pour ce qui le concerne : ce sera celle d'une exigence de vérité fondée sur l'usage de l'esprit critique. C'est donc l'évaluation purement intellectuelle du propos qui sera mise en avant, au détriment de son appréciation formelle. Comme dans la métaphore du silène, la beauté renfermée à l'intérieur du *logos* produit (le contenu en lui-même du discours) doit primer sur la beauté exprimée par sa forme extérieure. Alcibiade fera ce parallèle entre l'apparence extérieure de l'homme Socrate et celle de ses discours, mais c'est pour l'instant Socrate lui-même qui interroge Phèdre sur la nécessité de produire ou non un tel *logos* informel :

« Vois donc, Phèdre, s'il est besoin d'un discours de ce genre, qui fasse entendre des choses vraies au sujet d'Eros, mais avec des mots et un ordonnancement qui me viendront au fil du discours. »⁷⁷

Cette « forme informelle », si l'on peut dire, est conforme à la nature de Socrate, et imprévisible autant qu'il l'est lui-même. Cela tient à ce que Socrate est profondément un pratiquant et un partisan du dialogue, qui, à l'inverse d'un discours fût-il improvisé, se construit dans une interaction

⁷⁶ *Banquet*, 198 e.

⁷⁷ *Banquet*, 199 b.

vivante et vivifiante avec les autres. Par le dialogue, Socrate fait de ceux qui l'entourent des membres actifs d'une recherche devenue commune, des acteurs à part entière de la comédie jouée au grand théâtre de la vie, et non plus les spectateurs inertes d'une simple exhibition. Son *logos* ne serait donc pas seulement informateur mais bel et bien formateur, et à ce titre créateur et fondateur d'une vie sociale et politique dont le partage serait l'origine, et devrait nécessairement être la finalité. Pour illustrer ce nouveau modèle, participatif et démocratique, proposé par Socrate, nous nous proposons maintenant d'effectuer un détour par l'œuvre dans laquelle est dédoublé le *Banquet* de Platon, à savoir le *Banquet* de Xénophon.

§ 1 Certaines choses que nous montre Xénophon.

Le modèle compétitif est dans Xénophon récusé au bénéfice du modèle coopératif, notamment dans la préférence exprimée par Socrate pour la danse en comparaison de l'athlétisme et de la lutte. Socrate perçoit dans cette forme d'expression corporelle une certaine supériorité de l'harmonie sur la performance, eu égard à la beauté, au plaisir et au confort de vie que procure la souplesse et le bien-être du corps, et que l'on peut transposer ici en la supériorité d'un *logos* partagé, visant à progresser ensemble sur le chemin de la vérité, sur un discours individuel visant à emporter la victoire pour soi-même au détriment des autres. La scène de Xénophon comporte quelques similitudes avec celle de Platon : le banquet est ici offert par le riche Callias, en l'honneur du jeune Autolykus, vainqueur au pancrace. A peine le *deipnon* terminé, l'hôte offre à l'assistance un spectacle :

« - Une fois les tables enlevées, quand on eut fait la libation et chanté le péan, voici qu'entre pour le divertissement un certain Syracusain escorté d'une bonne joueuse de flûte, d'une danseuse, experte en acrobaties, et d'un jeune garçon très joli qui excellait au jeu de la cithare et de la danse. »⁷⁸

Mais contrairement à Platon, Xénophon fait la part belle aux divertissements traditionnels, la musique et la danse, et c'est devant les prouesses des jeunes danseurs que Socrate entreprend l'assistance sur son intérêt pour une telle activité :

« Ensuite le jeune garçon se mit à danser, et Socrate :

- « Avez-vous vu, dit-il, comment ce bel enfant paraît encore plus beau grâce aux attitudes de la danse, que lorsqu'il est en repos ?

- Voilà, ce me semble, fit Charmide, l'éloge du maître de danse.

- Eh ! oui, par Zeus, répliqua Socrate ; et j'ai fait encore une autre remarque : aucune partie de son corps ne demeurerait inactive pendant la danse, mais son cou, ses jambes et ses bras s'exerçaient en même temps ; ainsi doit danser celui qui veut améliorer sa forme physique. Aussi, poursuivit-il, serais-je très heureux, Syracusain, d'apprendre de toi ces attitudes.

- A quoi donc, interrogea l'autre, cela te servirait-il ?

- A danser, par Zeus. » Ce fut un éclat de rire général. »⁷⁹

Le premier argument concerne la beauté corporelle, magnifiée par l'exercice, le second concerne le fait que ce même exercice met en branle

⁷⁸ Xénophon, *Banquet*, II, 1. Dans Xénophon, *Banquet – Apologie de Socrate*, texte établi et traduit par François Ollier, Les Belles Lettres, Paris, 1961.

⁷⁹ Xénophon, *Banquet*, II, 15-16.

tout le corps et lui procure de la souplesse, le troisième que cet exercice comporte en lui-même sa propre finalité (apprendre à danser servira d'abord à danser), et dirons-nous son propre plaisir. Mais ce troisième argument, qui semble aux yeux des convives être une plaisanterie, se décline pourtant en d'autres :

« Socrate de dire alors avec un air des plus sérieux :

- « Je vous prête donc à rire ? Est-ce parce que je veux améliorer ma santé par l'exercice ou trouver plus de plaisir à manger et à dormir ? Est-ce parce que je désire en m'exerçant de la sorte, et non pas à la façon des coureurs du long stade qui grossissent des jambes et maigrissent des épaules, ni à celle des pugilistes qui grossissent des épaules et maigrissent des jambes, mais en faisant travailler mon corps tout entier, le rendre tout entier bien équilibré ? ou bien riez-vous parce que je n'aurai pas besoin de chercher un partenaire, ni de me dévêtir, moi qui suis déjà vieux, au milieu d'une foule de gens, mais qu'il me suffira d'une salle à sept lits, - tout comme aujourd'hui cette pièce a suffi à ce jeune garçon pour se mettre en sueur -, et parce que l'hiver je m'exercerai à l'abri, et à l'ombre lorsqu'il fera trop chaud ? Riez-vous parce que ayant trop de ventre je veux le réduire à une plus juste mesure ? Ignorez-vous que dernièrement, de bon matin, Charmide que voici m'a surpris en train de danser ? »⁸⁰

Socrate assimile en effet la danse à un *pharmakon*, qui lui permettrait d'être plus à son aise dans un corps bien portant et harmonieux, et non déformé - ou meurtri, ainsi qu'on le voit aujourd'hui - comme l'est celui des athlètes et des pugilistes. En outre, l'exercice de la danse comporte des facilités pratiques car il s'effectue en intérieur et dans des salles de dimensions raisonnables : on voit que la *kalokagathia*⁸¹ dont Xénophon fait le débat et l'enjeu de son *Banquet* n'est plus celle des temps

⁸⁰ Xénophon, *Banquet*, II, 17-19.

⁸¹ Confer la notice de F. Ollier, dans Xénophon, *Banquet – Apologie de Socrate*, texte établi et traduit par François Ollier, Les Belles Lettres, Paris, 1961, p. 10-13, 33.

héroïques d'Homère, temps guerriers d'Achille et temps aventuriers d'Ulysse, mais celui d'un temps où l'essentiel de la vie se déroule à l'intérieur même de la *polis* et dont l'enjeu se déplace à l'intérieur de l'homme lui-même, lancé dans une double quête si l'on peut dire domestique de l'harmonie du corps et parallèlement de la vertu de l'âme. Dans les deux cas, c'est la « juste mesure » qui intervient comme critère d'évaluation, comme en témoigne le fait, souligné par Socrate, que la danse pourrait même remédier à l'embonpoint qui semble l'affecter, et ainsi témoigner d'un corps qui se garde sain après qu'on ait passé l'âge de pratiquer la gymnastique et de s'oindre d'huile, de même que l'âme se garde vertueuse en se préservant de la frénésie des désirs et des plaisirs. En témoigne le parfum de la vertu, de la *kalokagathia*, qu'exhale l'homme vertueux et qui fait écho à la bonne odeur des jeunes gymnastes, et que nous voyons sans surprise Socrate juger préférable aux parfums proposés par Callias⁸².

Cela serait beaucoup déjà, mais il y a plus encore : tout le monde a ri à l'idée de Socrate dansant, et Charmide l'a même un jour cru fou en le trouvant dansant chez lui à une heure matinale :

« - C'est vrai, par Zeus, affirma Charmide, et d'abord j'en fus abasourdi, et je conçus des craintes pour ta raison. Mais après t'avoir entendu tenir les mêmes propos que maintenant, moi-même, une fois de retour chez moi, je me suis mis, non pas vraiment à danser, faute de l'avoir jamais appris, mais à exécuter des mouvements avec les bras ; cela je savais le faire.

- Eh, par Zeus, dit Philippe, voilà donc pourquoi le poids de tes jambes paraît à tel point égal à celui de tes épaules que si tu pesais

⁸² Xénophon, *Banquet*, II 4 : « Eh bien, voilà l'affaire des jeunes gens ; mais nous, qui avons cessé les travaux du gymnase, quelle devra être notre odeur ? – Celle de la vertu, par Zeus, répondit Socrate. – Où peut-on se procurer ce parfum-là ? – Certainement pas chez les parfumeurs. – Où donc alors ? – Théognis a dit : « C'est des gens vertueux que tu apprendras la vertu, mais si tu te mêles aux méchants, tu perdras même l'esprit qui est en toi. »

séparément, comme des pains, devant les agoranomes le haut et le bas de ton corps, tu ne serais passible d'aucune amende. »

- Callias alors déclara : « Fais-moi signe, Socrate, quand tu voudras prendre tes leçons de danse ; je te ferai vis-à-vis et nous apprendrons ensemble. »

- « Allons, s'écria Philippe, à mon tour d'être accompagné par la flûte, car moi aussi je veux danser. »⁸³

La folie que nous retrouvons ici est bien cette folie du sage déjà évoquée, et qui, après que Socrate ait pris le soin d'en donner les raisons, semble être communicative : Charmide, trop ignorant de la danse, s'est mis à pratiquer la pantomime qu'il connaît, Callias veut suivre les mêmes cours de danse que Socrate, et le bouffon Philippe, après avoir complimenté Charmide sur l'équilibre parfait de sa personne, se met à contrefaire la danse qu'ont exécutée les adolescents.

Le sage, en effet, s'il n'est pas immédiatement compris de ceux qui l'entourent, est bien le médecin de l'âme et son *logos* agit également comme un *pharmakon*. Peut-être est-ce pour cette raison précise qu'il fait jouer librement l'intelligence, comme la danse fait jouer librement le corps. On voit qu'en tout cas, à l'ordre des raisons triviales qui font paraître ridicule pour des hommes de qualité ce divertissement, se substitue l'ordre des raisons véritables qui le remet à l'honneur. Socrate a fait œuvre d'initiateur, d'éducateur, et il est remarquable que son action revienne essentiellement à celle d'un partage : dans un premier temps, il souhaite partager lui-même l'activité des deux jeunes esclaves, activité que dans un second temps il fait partager à ses pairs et amis. Socrate est bien l'homme du partage, celui qui nous fait *entrer dans la danse*, mais cette danse peut aussi bien être celle du corps comme ici dans Xénophon, que celle de

⁸³ Xénophon, *Banquet*, II, 19-20.

l'esprit que représente le *dialegestai*, le dialoguer ensemble qui consiste à donner et recevoir le *logos*. Ce dialoguer suppose un étonnement, lequel constitue toujours le premier propos de Socrate : c'est une fois plongé dans le doute, mis dans l'embarras et placé devant l'aporie que la recherche commune peut s'initier, qui aboutira à l'émerveillement de la découverte initiatique telle que Socrate l'éprouve par exemple en 208 b du *Banquet*, en recevant un élément de l'initiation aux mystères d'Eros. Nous pouvons confirmer - de la propre voix de Socrate, serait-on tenté de dire, mais nous avons bien sûr à nouveau affaire aux textes de Platon - cette idée de la recherche commune, en citant la fin du passage du *Ménon* que nous avons déjà abordé :

« - En ce qui me concerne, si c'est une torpeur propre à la torpille elle-même qui la met en état de provoquer de la torpeur chez les autres aussi, alors je lui ressemble, mais non s'il n'en est point ainsi ; car ce n'est pas parce que je suis personnellement exempt de doutes que je suis en état de provoquer des doutes chez les autres, mais ce sont essentiellement les doutes dont personnellement je suis plein, qui me mettent en état de faire naître des doutes aussi chez les autres ! Tel est présentement le cas pour la vertu : qu'est-elle ? Quant à moi, je ne le sais pas ; toi, à vrai dire, sans doute le savais-tu avant de m'avoir touché, tandis qu'à vrai dire tu es tout présentement pareil à quelqu'un qui n'en sait rien ! Je n'en suis pas moins tout prêt à m'associer à toi pour examiner et chercher en commun ce qu'elle peut bien être. »⁸⁴

Cette participation au dialogue est le partage du *logos* : comme méthode préférentielle de la connaissance, ainsi dans le *Banquet* où son discours consiste en un constant dialogue qui le démarque de ses prédécesseurs ; comme paradigme épistémologique, qui se retrouve encore dans le *Ménon*, où il n'hésite pas à interroger un jeune garçon (lui aussi esclave), pour démontrer la théorie de la réminiscence à son interlocuteur.

⁸⁴ *Ménon*, 80 c-d.

Ce jeune serviteur, comme les deux jeunes danseurs dans Xénophon dont Socrate fait autant de cas que des hommes libres, montre que chez lui l'universalité de la connaissance recherchée se fonde sur une équivalence entre êtres humains (que le mythe d'Er explicite par leur origine commune), qui doit elle-même aboutir à une véritable éducation de la jeunesse, qu'il s'agisse aussi bien des filles que des garçons. Politiquement, si Socrate ne se dresse pas *en fait* contre les conceptions et les institutions d'Athènes, on peut dire néanmoins qu'il les abolit *en droit*. Cela est très clair dans Xénophon, au sujet de la condition de la femme, aussi bien pour ce qui concerne la capacité d'apprentissage que pour ce qui est de l'habileté du corps, et même encore relativement aux qualités morales et à la vertu qui n'ont rien à envier à celle des hommes et pourraient tout aussi bien trouver à s'appliquer sur les plans politique et militaire :

- Socrate dit alors : « Ce que fait cette jeune fille, mes amis, est une preuve entre beaucoup d'autres de ce que la nature féminine n'est en rien inférieure à celle de l'homme, sauf pour son manque de force et de vigueur. Ainsi, que ceux d'entre vous qui ont une femme n'hésitent pas à lui enseigner ce qu'ils voudraient qu'elle sût. »

(...) Un cercle fut ensuite apporté dont le pourtour intérieur était entièrement garni d'épées dressées. La danseuse faisait la culbute en avant entre ces épées, puis la refaisait en arrière en les franchissant à nouveau, si bien que les spectateurs craignaient qu'elle ne se blessât ; mais elle accomplissait ce tour avec assurance et sans nul accroc. Socrate alors interpella Antisthène et lui dit :

- « Non, vraiment, je ne pense pas que ceux qui voient ce spectacle veuillent encore contester que le courage puisse aussi s'enseigner, du moment que cette danseuse, toute femme qu'elle est, s'élançait si hardiment à travers ces épées.

- Eh bien donc, répliqua Antisthène, ce Syracusain pourrait-il mieux faire que d'exhiber sa danseuse devant la cité et de déclarer que, si les athéniens lui donnent de l'argent, il les rendra tous capable d'affronter les lances ennemies.

- Oui, par Zeus, s'exclama Philippe, j'aurai plaisir pour ma part à voir Pisandre, le démagogue, apprendre à faire la culbute parmi les épées, lui qui maintenant, incapable qu'il est de regarder une lance en face, ne consent même pas à faire campagne avec l'armée. »⁸⁵

Encore ceci concernant le *dialoguer*, si essentiel pour Socrate : s'il veut parvenir à la maîtrise de cette forme, c'est-à-dire être en mesure d'interroger qui que ce soit au sujet de quoi que ce soit, il aura besoin d'une aisance dans le contact avec l'autre, d'un entregent tout aussi développé que le sont sa vigueur et sa souplesse intellectuelle. C'est par cet argument que Socrate, dans Xénophon, répond à Antisthène pour justifier son commerce avec Xanthippe, sa femme et semble-t-il la plus (X)antipathique parmi toutes : de même que le vin permet un entraînement émotionnel et par conséquent une prophylaxie des excès et des débordements possibles de la vie intérieure, la relation que Socrate entretient avec Xanthippe, qui passe pour être l'archétype de la mégère, lui fournit l'occasion d'un entraînement en terme de sociabilité. Entraînement salutaire pour lui, chez qui ce désir de sociabilité est poussé à son paroxysme par la forme dialoguée du *logos* qu'il a faite sienne. C'est du moins la réponse ironique de Socrate à Antisthène qui lui demande pourquoi, puisque l'on peut éduquer les femmes, il ne s'attache pas à adoucir la sienne. Mais la question ici ne concerne plus l'acquisition de compétences, ni le développement de qualités déjà présentes chez une jeune personne, mais au contraire le caractère même d'un être déjà formé et l'intimité des rapports dans le couple. Quant au caractère, rien ne dit qu'il se puisse corriger ni que la

⁸⁵ Xénophon, *Banquet*, II, 9-14.

volonté de la personne se prête à l'envisager, et quant au rapport de couple il est par nature trop opaque au regard du spectateur impartial pour qu'on en puisse rien affirmer. Socrate montre là encore sa sagesse pratique - qui sera une nouvelle fois saluée, à faire contre mauvaise fortune bon cœur et à épouser le caractère de sa femme afin d'être en mesure d'y apposer le sien, plutôt que de l'imposer :

- « Comment se fait-il donc, Socrate, demanda Antisthène, qu'avec de telles idées tu ne t'emploie pas à former Xanthippe, au lieu de supporter de vivre avec une femme qui est la plus désagréable des femmes d'aujourd'hui, et même, à mon avis, des femmes du passé et de l'avenir ?

- C'est, répondit Socrate, parce que je vois que les gens qui veulent devenir d'habiles cavaliers se procurent, non pas les chevaux les plus dociles, mais des chevaux rétifs. Ils estiment, en effet, que s'ils sont capables de maîtriser de telles montures, il leur sera facile de manier les autres chevaux. C'est de la même façon que dans mon désir d'avoir commerce avec les êtres humains et de les fréquenter, j'ai pris cette épouse, sachant bien que si je parvenais à la supporter, mes relations seraient faciles avec tout le reste de l'humanité. »

On trouva cette réplique bien envoyée. »⁸⁶

§ 2 Le dire vrai de Socrate face au parler beau d'Agathon.

Agathon était parvenu, au terme de son discours-éloge de nature rhétorique, à la conclusion qu'Eros est le plus beau et le meilleur parmi les dieux, mais Socrate, par un discours-vérité de nature dialectique, va réfuter cette affirmation. Il produit pour ce faire un raisonnement par l'absurde, qui va mettre Agathon en contradiction avec lui-même. Agathon accorde la

⁸⁶ Xénophon, *Banquet*, II, 10.

prémisse selon laquelle Eros est essentiellement l'amour de ce qu'il désire. Ce qu'il désire n'est autre, précise Socrate, que ce dont il manque, or il désire justement le beau. Par conséquent, Eros n'est pas ce beau qu'il désire et dont il manque. Agathon ne peut que souscrire à cette conclusion, et reconnaître que son *parler beau* l'a conduit à une grossière erreur. Mais Socrate ne le tient pas quitte pour autant, et insiste sur l'opposition entre la magnificence trompeuse du discours d'Agathon, et son propre discours de vérité, qui lui ne laisse aucune place à la contradiction :

- « Je risque fort, Socrate, d'avoir parlé sans savoir ce que je disais.

- Pourtant, Agathon, dit-il, tu as magnifiquement parlé. Mais encore une petite question : pour toi, les choses bonnes ne sont-elles pas en même temps belles ?

- A mon avis, oui.

- Par conséquent, si Eros manque de ce qui est beau, et si les choses bonnes sont belles, alors il doit manquer de ce qui est bon.

- En ce qui me concerne, Socrate, dit-il, je ne suis pas de taille à engager avec toi la controverse ; qu'il en soit comme tu le dis.

- Non, très cher Agathon, c'est avec la vérité que tu ne peux engager la controverse ; avec Socrate, ce n'est vraiment pas difficile. Je vais maintenant te laisser la paix. »⁸⁷

H. Joly situe l'articulation entre ces deux manières, le *dire vrai* et le *parler beau*, dans le statut du locuteur : Agathon, qui signe son discours de son nom, en devient l'auteur, il se comporte comme l'amant adressant son dire érotique à l'aimé, au contraire de Socrate qui disparaît derrière « une

⁸⁷ *Banquet*, 201 c.

sorte de subjectivité aimante en général. »⁸⁸ Cet anonymat permet de réaliser un saut épistémologique vers l'universalité de la vérité, qui comme l'indique Socrate n'est plus contestable, puisque détachée et indépendante du locuteur. Mais cette manière n'est pas accessible au premier venu : encore faut-il être de *taille* à se confronter à la vérité, encore faut-il, comme nous l'avons suggéré concernant Socrate, en avoir la *trempe*, ce qui suppose précisément de parcourir ou d'avoir parcouru l'initiation érotique jusqu'à son terme, comme le décrit Joly :

« Et lorsque toutes les mutations du désir auront été décrites, qui métamorphosent le désir du corps en désir de l'âme et en désir de vérité, c'est cette subjectivité purifiée qui se dira, à nouveau, dans *l'universalité du sujet connaissant, l'impersonnalité et anonymat de la subjectivité, devenue véritablement philosophique.* »⁸⁹

Le fruit de cet effort n'est pas seulement la vérité, mais également la paix, qui selon Agathon était l'œuvre du dieu Eros (195 c, 197 b-c), et qui avec Socrate devient l'œuvre de la vérité, produite elle-même par la dialectique philosophique et qui constitue le terme de la quête érotique. Socrate accorde temporairement cette paix à Agathon, paix dans laquelle lui-même s'est définitivement établi, quelles que soient les controverses et jusqu'où puissent-elles mener, fût-ce à l'issue fatale. En effet, devant la mort qu'il attend de pied ferme autant qu'il est possible, Socrate reconnaît pouvoir éprouver la peur de l'inconnu, mais il tire sa fermeté du fait qu'il n'éprouve aucune incertitude quant à la justesse de sa propre conduite, ni de doute sur l'injustice en vérité du jugement qui le condamne. C'est là le résultat de son initiation érotique menée à terme, et ce que nous décidons d'appeler sa *trempe*, comme on le dit d'un métal qui, à force d'avoir été de

⁸⁸ H. Joly, *Sur la tête de Gorgias. Le « parler beau » et le « dire vrai » dans Le Banquet de Platon*, Argumentation 4 : 5-33, 1990, p. 28.

⁸⁹ H. Joly, *Sur la tête de Gorgias. Le « parler beau » et le « dire vrai » dans Le Banquet de Platon*, Argumentation 4 : 5-33, 1990, p. 28.

multiples fois et progressivement toujours plus chauffé, battu et refroidi à l'air puis finalement dans l'huile ou dans l'eau (la trempe au sens littéral⁹⁰), acquiert finalement des qualités incompatibles au départ de rectitude, de souplesse et de résistance réunies. Les qualités se combinent alors et s'additionnent dans le métal, comme c'est le cas pour Socrate chez qui de nombreuses et éminentes qualités physiques, morales et intellectuelles, résultant de sa longue initiation et d'une importante somme d'efforts, se sont combinées, comme l'attestera notamment le discours d'Alcibiade⁹¹.

Cette idée que le savoir consiste en un approfondissement des connaissances en fonction de la progression des capacités noétiques du sujet n'est pas propre au *Banquet*. On l'a vue dans le *Parménide*, et elle est également mise en œuvre dans le *Protagoras*, dont il faut souligner une double parenté avec le *Banquet* : parenté des personnages, puisque qu'on y retrouve les mêmes protagonistes qu'au *Banquet* à l'exception d'Aristophane, et parenté de thème dans la mesure où la question posée n'est pas « qu'est-ce que la vertu ? », mais « la vertu peut-elle s'enseigner ? », ce qui revient à considérer ensemble la question de l'éducation et celle de la citoyenneté d'une manière très proche de celle pratiquée par Phèdre (178 e et 180 b), Pausanias (182 b-182 d, 184 d-184 e), Eryximaque qui intercale – entre l'éducation et la citoyenneté – la piété envers les parents et les dieux (188 c-188 d), Aristophane (192 a), dans une

⁹⁰ « Quand un forgeron trempe une grande hache ou une cognée dans l'eau froide pour la durcir, le métal siffle fortement ; mais ensuite grande est la résistance du fer. » *Odyssée*, chant IX : 395.

⁹¹ Nous ne perdons pas de vue l'idée qu'à cet égard, le Socrate du *Banquet* serait la figure modernisée par Platon de l'Ulysse d'Homère, figure centrale d'une *Odyssée* de l'intériorité, celle de l'homme et celle de la cité. Ils partagent en tout cas tous deux des qualités physiques hors normes, qu'Alcibiade décrit concernant Socrate dans le récit de leurs campagnes militaires communes, et qu'Eurylochos évoque au sujet d'Ulysse au chant XII de l'*Odyssée* (270-300) : « Tu es cruel, Ulysse, ta force te reste, et tes membres ne sont point las ; en vérité, toute ta charpente est de fer. Tu ne permets pas à tes compagnons, qui tombent de fatigue et de sommeil, de mettre le pied à terre, là où nous pourrions, dans cette île cernée des flots, apprêter un souper succulent... » C'est qu'Ulysse perçoit l'autre réalité derrière celle des apparences : prudent et sage, il garde en mémoire l'avertissement du devin aveugle Tirésias de Thèbes, et sait qu'un malheur les attend lui et ses compagnons s'ils abordent sur l'île d'Hélios et s'en prennent à ses troupeaux pour assouvir leur faim. On peut ainsi relier la force du corps à celle de l'esprit et du savoir, et nous verrons de même qu'Ulysse se distingue tout autant que Socrate pour ce qui est de la production des discours, et qu'ils forment peut-être chacun l'archétype de la *kalokagathia* propre à leur époque historique.

certaine mesure Agathon qui associe la justice et l'harmonie sociale à l'action d'Eros (196 b-c et 197 c-d), Socrate encore par l'intervention de Diotime à laquelle nous allons arriver maintenant (208 e-209 c), et enfin Alcibiade qui en exprimant sa confusion devant les recommandations de Socrate (216 a-216 b), renvoie implicitement à l'ensemble de l'*Alcibiade mineur*, lequel envisage directement les rapports de l'éducation à l'action politique comme Diotime ici le fait.

Ainsi, si nous avons pu formellement, méthodologiquement et conceptuellement distinguer clairement deux parties dans le *Banquet*, il faut pourtant signaler l'unité sous-jacente d'une trame consistant à politiser l'éducation et la vertu produite par l'action d'Eros. La recherche est constante, à travers tous les discours, d'une définition de cette même *kalokagathia* qui forme également l'axe central du *Banquet* de Xénophon. De ce point de vue, la succession des discours se trouve réunifiée dans un même cheminement, cheminement qui atteint son sommet théorique lors de l'initiation aux mystères d'Eros faite par Diotime, avant de réinvestir le domaine pratique lors du récit fait par Alcibiade de ses différentes expériences aux côtés de Socrate. Le *Banquet* illustre ainsi parfaitement la méthode dialectique, et le *Parménide* pourrait – comme le texte même le suggère – ne faire figure à cet égard que d'un exercice formel et propédeutique.

§ 3 L'intervention de Diotime.

Agathon ayant jeté l'éponge, Socrate va comme il l'a dit le laisser en paix, et passer du rôle de questionneur à celui de questionné. C'est Diotime qui l'interrogera, tout au long d'un récit que Socrate nous propose de ses entretiens de jeunesse avec la prêtresse de Mantinée.

Premier point remarquable, l'ordre du discours défini par Agathon, et repris par Socrate, est confirmé et se perpétue une troisième fois avec Diotime. Cet ordre logique du discours (définir l'être dont il est question avant de montrer ses effets), coïncide avec l'ordre chronologique des questions et des réponses, et semble ainsi suivre un cheminement naturel : les mêmes questions, indifféremment posées par Socrate ou Diotime, suscitent les mêmes réponses, indifféremment données par Agathon ou Socrate.

« Je vais essayer de vous rapporter le discours que tenait cette femme, sur la base des conventions acceptées par Agathon et par moi : c'est-à-dire par mes seuls moyens et comme je le pourrai. Il faut absolument, Agathon, comme tu l'as toi-même expliqué, exposer dans un premier temps ce qu'est Eros lui-même et quels sont ses attributs, puis dire ce qu'il fait. Dès lors, le plus facile, me semble-t-il, est de suivre dans mon exposé l'ordre que suivait jadis l'étrangère quand elle posait des questions. Mes réponses en effet étaient à peu de choses près celles qu'Agathon vient de faire. »⁹²

L'analogie est parfaite entre le rapport passé du jeune Socrate à Diotime, et celui présent du jeune Agathon au Socrate plus âgé du *Banquet*. Nous avons affaire à un dédoublement dans le temps, qui produit un effet d'écrasement. Cet écrasement du temps montre en instantané que le rôle d'apprenti initié et celui de maître initiateur sont les deux côtés d'une même pièce, et concernent donc le même individu à différents stades de son évolution, lesquels stades vont de pair avec différents âges de la vie. Ici, le rôle de Socrate a été permuté avec celui d'un jeune homme avide de savoir mais aux réponses maladroitement, à celui d'un maître de vérité dont les questions guideront l'apprenti philosophe potentiel qu'est Agathon. Ceci met en exergue deux choses : l'identité ou mieux l'universalité du parcours

⁹² *Banquet*, 201 d-e.

initiatique, et sa temporalité essentielle déjà abordée dans le *Parménide* et le *Protagoras*. La position initiale du jeune homme consistait donc à assurer qu'Eros est le plus beau et le meilleur, ce qui a été réfuté précédemment dans l'interrogatoire d'Agathon par Socrate, lequel reprend maintenant à son compte le rôle du jeune homme naïf qu'il fut effectivement. Il suppose qu'Eros, s'il n'est ni beau ni bon, doit par conséquent être laid et mauvais, et s'en étonne. Diotime rebondit sur cette assertion manichéenne, indiquant que la pensée et l'être comportent des degrés et des nuances, et que la recherche même de la vérité, si elle prétend justement saisir l'être au moyen de la pensée, consiste à les identifier et à les prendre en compte. Le développement suivant, relatif à l'opinion droite, représente donc un choix judicieux puisqu'il lie un contenu noétique initial (l'opinion droite est une vérité qui s'ignore en tant que telle, elle montre qu'il y a un intermédiaire entre la science et l'ignorance), à un point méthodologique et épistémologique principal (le savoir est ce qui tout à la fois atteint la réalité et dont on peut rendre raison) :

« - T'imagines-tu de même que celui qui n'est pas un expert est stupide ? N'as-tu pas le sentiment que, entre science et ignorance, il y a un intermédiaire ?

- Lequel ?

- Avoir une opinion droite, sans être à même d'en rendre raison. Ne sais-tu pas, poursuit-elle, que ce n'est là ni savoir – car comment une activité, dont on n'arrive pas à rendre raison, saurait-elle être une connaissance sûre ? – ni ignorance – car ce qui atteint la réalité ne saurait être ignorance. L'opinion droite est bien quelque chose de ce genre, quelque chose d'intermédiaire entre le savoir et l'ignorance.

- Tu dis vrai, répondis-je. »⁹³

C'est une véritable gnoséologie qui est posé là, laquelle définit en même temps les degrés et la nature du connaître, et répond longtemps avant Kant à la question « que puis-je savoir ? ». Diotime poursuit avec ce qui concerne l'erreur et l'illusion, dont est victime le plus grand nombre (et jusqu'aux prétendus initiés ou savants que sont les poètes et les sophistes, puisqu'ici sont visés les orateurs des cinq premiers discours-éloges du dieu Eros). En effet, Socrate a du mal à accepter qu'Eros ne soit qu'un être intermédiaire, puisque, assure-t-il en 202 b, « tout le monde convient qu'Eros est un grand dieu ». Diotime démontre que ce n'est pas le cas, parce que a déjà été admis, à savoir qu'Eros manifeste le manque du bon et du beau et ne peut donc pas être heureux comme le sont les dieux. Nous avons là un cercle manifeste, qui relativise toute l'entreprise de Diotime et signale qu'en définitive, entre la rhétorique et la dialectique, cela reste toujours une question de choix subjectif. C'est semble-t-il Aristote qui détient en cela le dernier mot : toute démonstration se fonde sur des principes déjà admis. Il n'en reste pas moins que Diotime a pour mérite de soulever une question là où règne au départ l'unanimité, et qu'elle montre qu'un retournement général est possible si l'on adopte simplement un point de vue différent. Ainsi l'initiation, commencée avec l'*attention* aux nuances qui faisait défaut au jeune homme, se poursuit avec l'*approfondissement* qu'exige cette nouvelle perception des nuances, et l'ouverture aux possibles qui en découle, deux choses ignorées des non-initiés.

Dans la perspective épistémologique nouvelle, celle de la dialectique initiatique, Eros sera donc un *daimon*, un être intermédiaire entre le divin et l'humain – entre le mortel et l'immortel – grâce à qui ils peuvent communiquer. Diotime précise que ce lien est nécessaire pour garantir la

⁹³ *Banquet*, 202 a.

continuité de l'univers, et qu'il relève non seulement de l'action du grand *daimon* qu'est Eros, mais de l'expertise de certains êtres humains :

« - Et, comme il se trouve à mi-chemin entre les dieux et les hommes, il contribue à remplir l'intervalle, pour faire en sorte que chaque partie soit liée aux autres dans l'univers (...). Le dieu n'entre pas en contact direct avec l'homme ; mais c'est par l'intermédiaire de ce démon, que de toutes les manières possibles les dieux entrent en rapport avec les hommes et communiquent avec eux, à l'état de veille ou dans le sommeil. Celui qui est un expert en ce genre de choses est un homme démonique, alors que celui, artisan ou travailleur manuel, qui est un expert dans un autre domaine, n'est qu'un homme de peine. »⁹⁴

Nous laissons de côté temporairement la description relative à la nature d'Eros et à son origine (203 b-204 d, description qui viendra nourrir une comparaison entre Socrate et Eros lors de l'étude du discours d'Alcibiade), afin de poursuivre avec l'initiation et l'expertise érotique elle-même.

Nous avons qualifié Agathon d'apprenti-philosophe potentiel, ce qui suggère d'une part que la quête érotique est éminemment philosophique, et d'autre part que certaines conditions doivent être requises pour l'entreprendre. En effet, la réussite de la quête érotique, son aboutissement à la maîtrise qui consiste pour Diotime, concernant les choses de l'âme, en « l'amour de la procréation et de l'accouchement dans de belles conditions » (206 e), dépend de plusieurs facteurs : la motivation constante de l'individu pour cette quête – chose qu'incarne Socrate tout au long du *Banquet*, l'orientation de l'âme de l'élève en direction de l'élévation aux choses de l'âme – autrement dit la fécondité selon l'âme plutôt que selon le corps (209 a), la noblesse et les capacités naturelles de l'âme de l'élève (209 b), et enfin une relation établie dans la durée entre l'élève et le maître

⁹⁴ *Banquet*, 202 e-203a.

(209 c) – relation que Socrate s'évertue à nouer avec Agathon en tâchant d'orienter son désir érotique en direction du savoir le plus élevé, puis en l'éloignant de l'érotisme banal d'Alcibiade. Ces quatre conditions sont donc présentes dans le *Banquet*, et si Agathon y représente le candidat à l'initiation, Alcibiade y apparaît, de son propre aveu, comme l'exemple de celui qui aura échoué à poursuivre l'initiation jusqu'à son terme :

« Il est le seul devant qui j'ai honte. Car il m'est impossible, j'en ai conscience, de ne pas être d'accord avec lui et de dire que je ne dois pas faire ce qu'il me recommande de faire. Mais chaque fois que je le quitte, je cède à l'attrait des honneurs que confère le grand nombre. Alors je déserte et je m'enfuis ; et quand je l'aperçois, j'ai honte de mes concessions passées. Souvent j'aurais plaisir à le voir disparaître du nombre des hommes, mais si cela arrivait je serais beaucoup plus malheureux encore, de sorte que je ne sais pas comment m'y prendre avec cet homme-là. »⁹⁵

L'initiation est donc bien un sentier étroit, une voie individuelle - et individuante - difficile à parcourir, qui s'oppose à la grande route suivie par la masse, par le troupeau des moutons suiveurs de Panurge. De la même façon, la vérité initiatique au sujet du *daimon* Eros s'opposait à l'illusion du plus grand nombre concernant la qualité de dieu qui lui est généralement attribuée. Il n'y a pas là de hasard, car initiation et connaissance sont parentes, comme cela a été montré précédemment. Et si Alcibiade reste dans l'embarras, c'est d'avoir interrompu cette initiation commencée avec Socrate, et qui faisait tout l'*Alcibiade mineur* : Alcibiade n'est désormais plus dans l'ignorance puisqu'il connaît le but (la vertu), le moyen pour l'atteindre (suivre les prescriptions de Socrate en ayant « souci de lui-même »), et sa faiblesse présente qui le maintient scindé entre ce qu'il sait et ce qu'il est. Alcibiade serait en termes modernes une *conscience malheureuse*, qui cherche à s'oublier elle-même dans la débauche. Il

⁹⁵ *Banquet*, 216 b-c.

incarne le questionnement non résolu, la souffrance d'une quête en suspens qui va avorter. Son embarras persiste, car l'amour des choses du corps auquel il se cantonne ne peut donner lieu à une libération, qui consisterait en cet accouchement résultant du long travail de la vertu, en cette procréation conformément au beau et au bon. Son embarras est à prendre au sens espagnol, langue dans laquelle *embarazada* qualifie la femme enceinte ; c'est justement la métaphore de la grossesse que développe Diotime pour décrire les résultats produits par l'amour de ce qui est beau, synonyme de la quête érotique :

« Par suite, quand l'être gros approche de son terme, il éprouve du bien-être et, submergé par la joie, il se dilate, il accouche et il procréé. En revanche, quand ce n'est pas le bon moment, il devient sombre et chagrin, il se contracte, il se détourne, il se replie sur soi, il ne procréé pas et gardant pour lui son fœtus il souffre. D'où précisément chez l'être gros, tout gonflé déjà par sa grossesse, le transport violent qui le pousse vers son terme, car celui qui y est arrivé se trouve délivré d'une grande douleur. »⁹⁶

Que le désir du beau soit l'origine de cette quête a été acquis au début du discours de Diotime, laquelle poursuit en montrant qu'il en est aussi le principe directeur : parce que le beau s'accorde avec le divin, ainsi que la procréation, qui est une tendance et une tension vers l'immortalité réservée aux dieux :

« Et voilà bien en quoi, chez l'être vivant mortel réside l'immortalité : dans la grossesse et dans la procréation. Mais grossesse et procréation ne peuvent advenir dans la discordance. Or il y a discordance entre ce qui est laid et tout ce qui est divin, tandis que le beau s'accorde avec ce qui est divin. Ainsi ce qui dans la génération joue le rôle de la Moire et d'Ilithyie, c'est la Beauté. »⁹⁷

⁹⁶ *Banquet*, 206 d.

⁹⁷ *Banquet*, 206 c-d.

Et cette beauté majuscule sera d'ordre spirituel, raison pour laquelle l'âme d'Alcibiade, privée de la perspective verticale spirituelle, et qui pourtant dispose d'un initiateur en la personne de l'accoucheur des âmes Socrate (fils, dit-on, d'une accoucheuse des corps, qu'il a assistée dans sa prime enfance), ressemble à un navire en panne sur l'immense mer horizontale des désirs communs, banalisés. Alcibiade ne sera pas au nombre des élus, il lui manque parmi les quatre conditions du succès l'application et le goût de l'effort, qui en lui ferait s'accorder ce qu'il est à ce qu'il sait. Il est porté vers le beau et plein d'énergie, mais cette énergie orientée par son désir du beau n'est pas canalisée par un effort constant qui forcerait sa métamorphose et réaliserait une conformation entre sa position d'insuffisance actuelle dans l'être, et la complétude unitaire qu'il perçoit comme souhaitable dans un devoir-être. C'est que l'âme est fondamentalement une, bien que tri-partitionnée entre le *nous*, le *thumos* et les *epithumiai*, et que la quête en Eros vise à sa réunification. Platon le dit par ailleurs, on ne va à la vérité qu'avec « l'âme toute entière. »⁹⁸ C'est cette unité synthétique de l'âme que nous verrons Socrate manifester bientôt grâce à l'éloge qu'Alcibiade fera de lui, unité qui manque chez le jeune homme au naturel brillant (son *nous* est éclairé), mais corrompu par le goût des plaisirs (ses *epithumiai* sont restés indomptés) et l'excès d'ambition (son *thumos* est incontrôlé). Il n'empêche, sa clairvoyance sur lui-même et sa franchise absolue en font certainement le personnage de

⁹⁸ Pour bien concevoir cette idée, nous rapprochons deux citations du Socrate de la *République*, relatives à la métaphore du soleil donnant vie et éclairant le visible, de la même façon que le Bien donne l'existence et l'essence au connaissable. 1) « Le soleil diras-tu alors, ne donne pas aux visibles, je crois, la propriété seulement d'être vus, mais encore celle de venir à l'existence, de croître, de subsister, quoique venir à l'existence ne soit pas son fait. - Comment en effet le serait-ce ? - Eh bien ! pour les connaissables aussi, ce n'est pas seulement, disons-le, d'être connus qu'ils doivent au Bien, mais de lui ils reçoivent en outre et l'existence et l'essence, quoique le Bien ne soit pas essence, mais qu'il soit encore au-delà de l'essence, surpassant celle-ci en dignité et en pouvoir ! » *République*, VI, 509 b.

2) « Or, repris-je, ce que fait voir le présent langage, c'est qu'au-dedans de son âme chacun possède la puissance du savoir, ainsi que l'organe au moyen duquel chacun acquiert l'instruction ; et que, pareil à un regard supposé incapable, autrement qu'avec le corps tout entier, d'évoluer de ce qui est obscur vers ce qui est lumineux, de même c'est avec l'âme toute entière que doit s'opérer, à partir de ce qui devient, la conversion de cet organe, jusqu'au moment où il sera enfin capable, dirigé vers le réel, de soutenir la contemplation de ce qu'il y a dans le réel de plus lumineux. Or, c'est cela qu'est, déclarons-nous, le Bien. » *République*, 518 c.

Banquet le plus proche du maître accompli, Socrate, dont on peut avancer qu'il figure le double en négatif :

« Voici en effet ce qui en est. Aucun dieu ne tend vers le savoir ni ne désire devenir savant, car il l'est ; or, si l'on est savant, on n'a pas besoin de tendre vers le savoir. Les ignorants ne tendent pas davantage vers le savoir ni ne désirent devenir savants. Mais c'est justement ce qu'il y a de fâcheux dans l'ignorance : alors que l'on n'est ni beau ni bon ni savant, on croit l'être suffisamment. »⁹⁹

Socrate lui-même, en effet, n'est le plus sage des hommes que du fait de la connaissance de son ignorance, chose qu'il partage avec Alcibiade dont le naturel est parmi les meilleurs. Simplement Socrate associe en lui la bonté, la beauté intérieure et le savoir, là où Alcibiade n'est que beau et savant. Remarquons néanmoins que Socrate le disculpe tout ou partie de l'échec pressenti quant à l'acquisition de la vertu, dans l'*Alcibiade mineur* (135 e), en l'attribuant à la négligence passée et coupable de son illustre tuteur Périclès en matière d'éducation, ainsi qu'à la puissance de la cité athénienne qu'il pense, de manière prémonitoire, pouvoir leur être fatale à tous deux. Cette conception d'une vertu qui s'enseigne, Socrate l'a faite sienne à l'épilogue du *Protagoras* (361 a-b), dont on doit rappeler la parenté avec le *Banquet*. Quant à l'origine ou l'occasion du déchaînement de la puissance publique à leur encontre, ce sera justement la profanation des mystères de 416, qui pourrait avoir eu lieu la nuit même où Platon situe le *Banquet*. Ce dialogue constituerait alors un double plaidoyer fictionnel en leur faveur, puisqu'à l'alibi intellectuel qu'il fournit à Socrate, concernant l'éducation de la jeunesse et l'introduction de nouveaux dieux dans la cité, s'ajouterait un alibi matériel en faveur d'une réhabilitation d'Alcibiade.

⁹⁹ *Banquet*, 204 a.

§ 4 L'intervention de Diotime, *bis*.

Voyons maintenant comment s'articule l'amour du beau avec le savoir, la vérité, et l'initiation. Pour le dire en une phrase, ils seraient une seule et même chose : l'amour du beau est éminemment celui du savoir (1), duquel savoir la vérité constitue l'éminence (2), l'initiation vise la science du beau (3), et permet d'accéder finalement au paroxysme du beau dans la contemplation (4), ce qui remplit la condition première d'une recherche du bonheur – ou du moins d'une jouissance extrême (5) !

1 : « Il va de soi, en effet, que le savoir compte parmi les choses qui sont les plus belles ; or Eros est amour du beau. » (204 b)

2 : « Non, très cher Agathon, c'est avec la vérité que tu ne peux engager la controverse ; avec Socrate, ce n'est vraiment pas difficile. » (201 c)

3 : « Après les actions, c'est aux sciences que le mènera son guide (...); pour que, au contraire, tourné vers l'océan du beau et le contemplant, il enfante de nombreux discours qui soient beaux et sublimes, et des pensées qui naissent dans un élan vers le savoir, où la jalousie n'a point part, jusqu'au moment où, rempli alors de force et grandi, il aperçoit enfin une science qui soit unique et qui appartienne au genre de celle qui a pour objet la beauté dont je vais parler. » (210 c-d)

4 : « Mais la révélation suprême et la contemplation, qui en sont également le terme quand on suit la bonne voie, je ne sais si elles sont à ta portée. Néanmoins, dit-elle, je vais parler sans ménager mon zèle. » (210 a)

5 : « C'est à ce point de la vie, mon cher Socrate, reprit l'étrangère de Mantinée, plus qu'à n'importe quel autre, que se situe le moment où, pour l'être humain, la vie vaut d'être vécue, parce qu'il contemple la beauté en elle-même. Si un jour tu parviens à cette contemplation, tu reconnaîtra que cette beauté est sans rapport avec l'or, les atours, les beaux

enfants et les beaux adolescents dont la vue te bouleverse à présent. » (211 d)

Et plus loin : « A ce compte, quels sentiments, à notre avis, pourrait bien éprouver, poursuivit-elle, un homme qui arriverait à voir la beauté en elle-même, simple, pure, sans mélange, étrangère à l'infection des chairs humaines, des couleurs et d'une foule d'autres futilités mortelles, qui parviendrait à contempler la beauté en elle-même, celle qui est divine, dans l'unicité de sa Forme. Estimes-tu, poursuivit-elle, qu'elle est minable la vie de l'homme qui élève les yeux vers là-haut, qui contemple cette beauté par le moyen qu'il faut et qui s'unit à elle ? » (211 e-212 a)

L'unité, envisagée du point de vue de l'unification synthétique de l'âme, revient maintenant comme un *leitmotiv*, dans la « science unique » et dans l'union finale de l'initié avec la beauté majuscule et formelle, elle-même une, telle qu'elle vient juste d'être définie, et qui rappelle l'Un du *Parménide* et le Bien de la *République* :

« Non, elle lui apparaîtra en elle-même et pour elle-même, perpétuellement unie à elle-même dans l'unicité de son aspect, alors que toutes les autres choses qui sont belles participent de cette beauté d'une manière telle que ni leur naissance ni leur mort ne l'accroît ni ne la diminue en rien, et ne produit aucun effet sur elle. »¹⁰⁰

Enfin, si la finalité personnelle d'une initiation est la contemplation noétique de la beauté, couplée à la jouissance de s'unir à elle, nous n'avons là encore que le terme de la première partie du processus. La seconde correspondra à l'exercice de la vertu acquise, de la *kalokagathia*, conformément à une téléologie beaucoup plus générale : celle du retour de l'initié dans la *polis*, où il produira ses discours et entreprendra d'éduquer les jeunes hommes. Le point important consiste ici, nous semble-t-il, à relier les différentes composantes sociales : les hommes féconds selon le

¹⁰⁰ *Banquet*, 211 b.

corps s'unissent aux femmes pour procréer, et d'autres féconds selon l'âme cherchent à se perpétuer dans « la pensée et toute autre forme d'excellence » (209 c). Pour cela, ils se lient aux jeunes personnes dont le corps ou mieux l'âme les attire, et lorsque l'amant a été initié il attire l'amant non seulement vers lui mais vers la vertu : « devant un individu de cette sorte, il sait sur le champ parler avec aisance de la vertu, c'est-à-dire des devoirs et des occupations de l'homme de bien » (209 b). Nous touchons là une première fois à notre propre but, qui est de donner une qualification politique à la synthèse entreprise dans le *Banquet*. L'éducation vise la *kagalokathia*, qui consiste en certains *devoirs* et *occupations*, qui nous le croyons ressortent essentiellement de la vie publique. En effet, si le domaine propre de l'âme se situe dans la pensée et dans l'excellence, Diotime en précise encore la nature :

« Mais, poursuivit-elle, la partie la plus haute et la plus belle de la pensée, c'est celle qui concerne l'ordonnance des cités et des domaines ; on lui donne le nom de modération et de justice. »¹⁰¹

Ainsi, l'initiation est certes l'affaire des *aristoi*, d'une fraction de la société, mais elle vise l'unification de cette société et donc le profit de tous : Homère et Hésiode touchent chacun de nous par leurs poèmes, et de même Lycurgue à Sparte et Solon à Athènes ont assuré l'unité et la pérennité de leurs cités, et de la Grèce, par l'établissement des lois et par des actions militaires. De là, on peut déduire que le bonheur est nécessairement le fait d'un vivre ensemble, qu'il ne peut s'établir comme durée et comme durable que dans la vie sociale harmonieusement ordonnée par les initiés. A cet égard, l'unification orgasmique avec le Beau qui parachève l'initiation est en fait inaugural d'une capacité d'agir de l'initié dans le monde et dans la cité, de la même façon que l'orgasme sexuel qui

¹⁰¹ *Banquet*, 209 a.

parachève l'acte amoureux peut initier la procréation de l'enfant. Et pour poursuivre la métaphore, la venue de l'enfant sera fondatrice d'une vie de famille au même titre que celle de l'initié le sera d'une vie sociale, intellectuelle, ou politique - comme c'est le cas pour les législateurs passés, et comme cela devrait l'être des philosophes-rois à venir.

Le principe de la synthèse unifiante est de s'ouvrir sur l'autre, de rendre possible et cohérent le divers d'une société. Raison pour laquelle Diotime réfute l'amour de la partie ou d'un tout identique à soi-même, visant là directement Aristophane, et lui donne au contraire une finalité extérieure, générale et commune, à savoir le bon :

« Il y a bien un récit qui raconte que chercher la moitié de soi-même, c'est aimer. Ce que je dis moi, c'est qu'il n'est d'amour ni de la moitié ni du tout, à moins par hasard que ce soit, mon ami, une bonne chose, car les gens acceptent de se faire couper les mains et les pieds, quand ces parties d'eux-mêmes leur semblent mauvaises. Je ne crois pas en effet que chacun s'attache à ce qui lui appartient, sauf si l'on s'entend pour appeler « bon » ce qui nous appartient, ce qui est à nous, et « mauvais » ce qui nous est étranger. En effet les êtres humains n'aiment rien d'autre que ce qui est bon. N'est-ce pas ton avis ? »¹⁰²

Ainsi l'initiation du *Banquet* se rapporte à l'éducation des *Lois*, car la recherche du bon sera déterminée selon une capacité, développée par l'éducation, de servir le bien commun. S'il s'agit bien d'un gouvernement par les *aristoi*, c'est un principe supérieur de vertu, qui fait que l'on a affaire en définitive à une méritocratie de dirigeants eux-mêmes soumis au pouvoir exclusif de la loi et de la justice, établies pour et selon le bien commun et contre toute forme de pleonastie :

« De fait ce n'est pas sur les gens qui, à ce qu'il semble, estiment que cela constitue une éducation [d'acquérir quelque forme que ce soit de

¹⁰² *Banquet*, 205 e.

culture particulière, au sens d'habileté technique], ce n'est pas sur eux que devra porter cet entretien ; c'est plutôt sur l'éducation qui, dès l'enfance, est orientée vers le mérite personnel et qui nous fait désirer et aimer le temps où nous serons devenus un citoyen accompli, sachant être avec justice à la fois chef et sujet. (...) par contre, la culture tendant à l'acquisition de la fortune, ou une culture qui tend à la vigueur corporelle, ou bien encore à quelque talent, indépendamment de toute intelligence et de toute justice, cette culture-là, dis-je, fût sans dignité ni liberté, complètement indigne d'être appelée une éducation. Mais gardons-nous bien d'entrer en discussion avec ces gens-là sur le terme à employer ; tenons-nous-en plutôt à la thèse sur laquelle nous nous sommes tout à l'heure mis d'accord, à savoir que ceux dont l'éducation a été ce qu'elle doit être deviennent généralement gens de bien, et que, par suite, il ne faut en aucun point déshonorer l'éducation, attendu que c'est aux hommes les meilleurs qu'elle échoit en partage comme le premier des privilèges les plus beaux. Et, s'il arrive jamais à ce privilège de dévier de sa nature et qu'il soit possible de le redresser, c'est là ce que chacun doit toujours faire au cours de sa vie selon son pouvoir.»¹⁰³

Conformément à ce texte, le Socrate éducateur du *Banquet* n'a de cesse, nous l'avons vu, d'orienter l'éducation qu'il propose selon l'intelligence et la justice, afin d'éviter les écueils constitués par toute pratique visant à procurer un avantage ou un pouvoir personnel au détriment de la collectivité. Ce texte montre également que la conception de Platon sur le moteur originaire du processus éducatif n'a pas varié d'un dialogue à l'autre, puisqu'il s'agit ici également de *désirer* et d'*aimer* cette élévation spirituelle individuelle, dont découlera l'influence plus que l'ascension au sein de la société. Enfin, et il semble clair que là aussi ce dernier texte se réfère au *Banquet*, l'éducateur ne peut pas tout, dans la mesure où chacun individuellement peut faillir (en l'occurrence c'est Alcibiade qui d'après ses propres dires faillira), et que c'est alors une

¹⁰³ *Lois*, I, 643 e-644 b.

responsabilité incombant à *chacun* de s'efforcer d'en redresser la ligne : autrement dit, Socrate ne peut être tenu pour responsable des dérives et trahisons d'Alcibiade, puisque bien au contraire il s'est toujours efforcé de poursuivre son éducation, de même qu'il s'efforçait d'être lui-même irréprochable : par suite et comme le dit le texte, « il ne faut en aucun point déshonorer l'éducation. » C'est à la démonstration de cette dernière thèse que doit servir l'ultime discours du *Banquet*, qui donne l'éloge de Socrate par Alcibiade, et constitue donc bien un *retour* sur le discours de Socrate-Diotime, retour qu'on pourrait dire *sur l'image* et *par l'image*, puisque nous aurons droit aux portraits hauts en couleurs du disciple et du maître, à travers le tableau que Platon brosse de leur relation.

F) L'éloge de Socrate par Alcibiade.

§ 1 L'imbroglia.

Alcibiade à peine arrivé s'empresse auprès d'Agathon, pour lui faire partager sa couronne de bandelettes. Il remarque alors la présence de Socrate aux côtés du jeune poète, s'en émeut et s'en irrite même, l'accusant de toujours monopoliser la compagnie des jeunes amants potentiels. Socrate se récrie auprès d'Agathon : il évoque devant lui son amour pour Alcibiade et la jalousie féroce de ce dernier à son égard, et va jusqu'à demander protection à son hôte. Alcibiade parvient à contrer cette joute toute d'ironie en couronnant maintenant Socrate de la moitié des bandelettes à peine ceintes par Agathon. D'après lui, Socrate est pourvu d'une « tête merveilleuse » (213 e), car là où d'autres tels qu'Agathon remportent la victoire d'un jour, Socrate est toujours victorieux par ses discours.

Socrate a trouvé, en matière d'ironie, un élève et même un concurrent, en la personne d'Alcibiade, lequel va tenter de pratiquer à son tour un retournement de situation aux dépens de son maître. Pour ce faire, il va prononcer un éloge du philosophe d'une drôlerie pourtant admirative, qui éclipse le souvenir de la critique de Socrate en forme d'éloge grotesque faite par Aristophane dans les *Nuées*.

Il y est poussé indirectement par l'intervention d'Eryximaque qui, toujours soucieux de préserver l'assemblée de la pure débauche de l'ivresse, prétend tempérer le désir qu'Alcibiade manifeste d'enivrer la fête. L'épisode est une nouvelle fois conté par Aristodème, et l'on voit Alcibiade se soumettre à l'exigence d'Eryximaque, en soulignant le respect qu'il porte à sa qualité de médecin et au rôle éminent du médecin dans la vie sociale, par une nouvelle référence à Homère (v514 du chant XI de l'*Illiad*e, en italique dans ce passage) :

« C'est alors qu'Eryximaque demande :

- Qu'allons-nous donc faire maintenant, Alcibiade ? Nous restons comme cela, la coupe à la main, sans tenir aucun discours, sans rien chanter, à boire tout bonnement comme des gens qui ont soif ?

Alors, Alcibiade fit cette réponse :

- Eryximaque, excellent fils d'un père excellent et fort expérimenté, je te salue.

- Moi de même, je te salue Alcibiade, reprit-il. Mais qu'allons-nous faire ?

- Ce que tu ordonneras, car il faut t'obéir. *Un médecin à lui seul vaut une masse d'hommes.* Ordonne donc à ton gré. »¹⁰⁴

La référence à Homère est aussi celle à l'excellence naturelle d'un homme et de son *genos*, qu'il faut associer à la médecine en tant que telle mais aussi à la vérité, puisque Alcibiade reprend à son compte cette exigence de Socrate. L'ironie, qui peut mener les deux hommes à prendre quelque liberté avec la vérité, n'en souligne que plus l'importance fondatrice que par ailleurs ils lui accordent. Nous l'avions vu au début du discours de Socrate, et nous le retrouvons comme un point commun au début de celui d'Alcibiade, tout comme nous retrouvons le principe d'un accord nécessaire avec l'auditoire sollicité par l'orateur. Les deux points participent ici aussi d'un authentique partage du *logos* :

« - Que me chantes-tu là, reprit Alcibiade ? Il est convenu que c'est ce que je dois faire, Eryximaque. Je dois m'attaquer à ce personnage et lui infliger la punition qu'il mérite, devant vous.

- Mon garçon, répliqua Socrate, qu'as-tu en tête ? Tu vas faire mon éloge en faisant rire à mes dépens ? Ou alors quoi ?

- Je dirai la vérité ; à toi de voir si tu me le permets.

¹⁰⁴ *Banquet*, 214 b.

- La vérité, mais bien sûr que je te permets de la dire ; c'est même ce que je t'ordonne de faire.

- Je ne saurai m'en faire faute, rétorqua Alcibiade. Quant à toi, voici en tout cas ce qu'il faut faire. S'il m'arrive de dire quelque chose qui n'est pas vrai, coupe-moi la parole quand tu le souhaiteras, et fais-moi savoir que sur ce point je suis dans l'erreur ; en effet, ce n'est pas de mon plein gré que je proférerai une erreur. Si cependant il m'arrive en brassant mes souvenirs de passer du coq à l'âne, n'en sois pas surpris, car il n'est pas facile, dans l'état où je me trouve, de donner sans achopper et de façon ordonnée une description détaillée de l'excentricité¹⁰⁵ qui est la tienne. »¹⁰⁶

Le ton et la teneur de cette dernière remarque pourraient être de Socrate lui-même, à ceci près que lui n'est jamais ivre. Pour le reste, en effet, nous trouvons le même souci de la vérité, de la franchise pour le sujet considéré par le discours, la même *paresia* qui témoigne d'une relation pédagogique réussie. La façon dont Alcibiade sollicite l'aval et l'accord de son maître est particulièrement émouvante, qui mêle une liberté et une autonomie de parole à un respect, bien compris, des formes et de la personne à laquelle il doit sa formation intellectuelle. La position de Socrate n'est pas moins touchante, qui témoigne d'une première inquiétude peut-être et d'une tentative pour garder la main, néanmoins vite balayées par l'intérêt de voir advenir un verbe autonome prêt à produire un beau discours.

Le discours d'Alcibiade, qui procède par production d'images et produira un effet comique, se veut donc en même temps véridique. Là encore, comment ne pas voir une critique corrosive des élucubrations qu'Aristophane prête à Socrate dans les *Nuées* ? On peut faire rire

¹⁰⁵ Confer ce que Nietzsche écrit de lui-même : « Ceux qui m'ont jugé excentrique m'ont bien jugé, car véritablement je n'ai pas de centre. »

¹⁰⁶ *Banquet*, 214 e-215 a.

autrement qu'en s'abaissant à la grossièreté de la farce, semble nous dire Platon :

« - Pour faire l'éloge de Socrate, messieurs, j'aurais recours à des images. Lui croira sans doute que c'est pour faire rire à ses dépens, et pourtant c'est pour dire la vérité et non pour faire rire que je vais me servir d'images. »¹⁰⁷

Le comique n'est que l'accessoire du discours, dont la finalité reste la vérité et le partage d'un savoir par une *instruction* au double sens du terme : le premier restant très proche du thème central de l'éducation socratique, le second se référant au domaine judiciaire qui sert de modèle à la pratique des sophistes puisque le portrait dressé de Socrate est, ironiquement, fait *à charge*. Mais pour prétendre à la vérité, le discours d'Alcibiade doit être précis et complet avant d'être authentifié par Socrate, aussi Alcibiade produit-il de lui-même les éclairages complémentaires et les objections. Socrate est donc, c'est le point de départ, semblable à un silène dont il partage l'apparence physique grotesque, ce qui relève de l'évidence d'une image décalquée sur une autre. Mais plus encore, et ici l'image accède au niveau de la métaphore, Socrate est un insolent, et il charme les humains grâce à la puissance de son souffle (215 b-c) : quoiqu'il ne joue pas comme Marsyas de l'*aulos*, Socrate enchante l'auditoire « en proférant de simples paroles », et Alcibiade lui-même, qui pourtant connaît son homme et est accoutumé à ses discours, n'y peut résister. Il doit fuir au contraire, sous peine de succomber comme au chant des sirènes. Revoici donc Homère et l'*Odyssée*, puisqu'au regard médusant du discours de Gorgias-Agathon évoqué par Socrate, succède la voix envoûtante du discours de Socrate évoqué par Alcibiade. Socrate s'est comparé à Ulysse fuyant les enfers, c'est maintenant au tour d'Alcibiade de se comparer à

¹⁰⁷ *Banquet*, 215 a.

Ulysse devant s'arracher au chant des sirènes. L'homologie est presque parfaite, car Socrate réfute le discours charmant d'Agathon au nom de la vérité, alors qu'Alcibiade récuse le discours charmant de Socrate pour sa vérité, comme en témoignera le sentiment de honte qu'il éprouve à ne pas suivre le chemin indiqué par son maître :

« - Mais lui, ce Marsyas, il m'a bien souvent mis dans un état tel qu'il me paraissait impossible de vivre comme je le fais ; et cela Socrate tu ne diras pas que ce n'est pas vrai. En ce moment encore, et j'en ai conscience, si j'acceptais de lui prêter l'oreille, je ne pourrais pas rester insensible, et j'éprouverais les mêmes émotions. En effet, il m'oblige à admettre que, en dépit de tout ce qui me manque, je continue à n'avoir pas souci de moi-même, alors que je m'occupe des affaires d'Athènes. Je me fais donc violence, je me bouche les oreilles comme pour échapper aux Sirènes, je m'éloigne en fuyant, pour éviter de rester assis là à attendre la vieillesse auprès de lui. Il est le seul être humain devant qui j'éprouve un sentiment, qu'on ne s'attendrait pas à trouver en moi : éprouver de la honte devant quelqu'un. Il est le seul devant qui j'ai honte. Car il m'est impossible, j'en ai conscience, de ne pas être d'accord avec lui et de dire que je ne dois pas faire ce qu'il me recommande de faire. Mais chaque fois que je le quitte je cède à l'attrait des honneurs que confère le grand nombre. Alors je déserte et je m'enfuis ; et quand je l'aperçois j'ai honte de mes concessions passées. »¹⁰⁸

Signalons ici l'inflexion d'une ligne de perspective. Le chant des sirènes est maintenant assimilé par Alcibiade au charme propre du discours philosophique, il le substitue au charme trompeur que le sensible a pour le philosophe. L'homme des sens et de l'action à tout prix qu'est Alcibiade est pris entre deux charmes, et il concède pourtant que le plus puissant reste celui du discours philosophique *aussi longtemps qu'il est proféré et incarné en la personne de l'initié*, ici Socrate. C'est précisément ce charme

¹⁰⁸ *Banquet*, 216 a-c.

même qui retient l'attention de l'élève ou de l'apprenti philosophe : Agathon qui souhaite entendre Socrate prononcer son éloge, Aristodème qui suit Socrate comme son ombre et sera le premier à relater l'événement du banquet, Appolodore qui nous en livre le récit en seconde main, Glaucon qui lui le réclame, et nous-mêmes lorsque nous en prenons connaissance. Cette accumulation d'auditeurs, à laquelle s'ajoute celle des lecteurs, vise à contrebalancer la majorité qui au nom d'un *pseudo* bon sens commun condamne la pratique philosophique comme consistant en un bavardage stérile qui nous ferait « rester assis là à attendre la vieillesse auprès de lui ». Assis donc auprès du maître philosophe Socrate, et sous-entendu à ne rien faire d'utile ou de productif. Ce que Platon défend à nouveau, et il est bien sûr le premier concerné en tant qu'élève ou ancien élève de Socrate et en tant que philosophe, c'est que le *bon* sens n'est pas, encore une fois, le sens *commun*, ce dernier n'étant que le plus répandu. Or, nous l'avons vu, le bon sens véritable réside dans le discours philosophique, discours éclairé par l'initiation, qui délivre le remède et non le poison aux maux de la vie individuelle, puis par extension ou contamination de la vie collective, le *pharmakon*. Alcibiade au contraire cède au confort du sensible et donc aux arguties du sens commun et vulgaire, il renonce à l'éducation véritable en forme d'initiation délivrée par Socrate, contrairement à ce que fera Platon qui, à l'opposé du sentiment de honte d'Alcibiade, éprouve peut-être une certaine fierté d'avoir suivi le difficile chemin philosophique proposé par son maître.

§ 2 L'idée politique.

L'idée enfin est que l'homme doit se connaître pour pouvoir se bien conduire, et pouvoir à partir de là bien conduire les affaires publiques. La

paresia repose sur l'*aidos*, la retenue qui provoque le sentiment de honte et doit pousser à la vertu privée et publique. Aussi l'autoportrait psychologique dressé par Alcibiade est ambivalent, qui nous le montre porté vers la facilité comme dans le premier *Alcibiade*, mais aujourd'hui conscient de cette faiblesse contrairement à hier, et ainsi honteux. La leçon a en partie porté ses fruits, car le premier principe déjà développé par Socrate dans l'*Alcibiade* est que l'ignorance reste la pire des choses. En 117 d-118 b, il met l'accent sur la portée et les conséquences désastreuses de l'ignorance qui s'ignore, dans le cadre des décisions importantes, c'est-à-dire touchant « le juste, le beau, le bon, l'avantageux » (118 a). L'image utilisée du capitaine de navire, qui sera reprise par Descartes, représente l'instance unique de décision indispensable, pour un tout composé, et qui doit déterminer la bonne direction vers laquelle l'effort commun doit tendre. Elle s'applique aussi bien au tout synthétique qu'est l'âme unie au corps, et que dirige la volonté idéalement autonome, qu'à l'ensemble composite que représente la *polis* et qu'un gouvernement doit, s'il en a la compétence technique et scientifique, véritablement piloter :

« - Et à supposer que tu fasses un voyage en bateau, jugerais-tu s'il faut amener la barre vers le dedans ou vers le dehors, et, comme tu ne le sais pas, y aurait-il à ce sujet du flottement dans ton esprit ? ou bien, t'en remettant au capitaine du navire, ne te tiendrais-tu pas tranquille ?

- Je m'en remettrais au capitaine.

- Par conséquent, touchant les choses que tu ne sais pas, chez toi, point de flottement, n'est-ce pas, pourvu seulement que tu saches ne pas les savoir ?

- Il n'est pas vraisemblable qu'il y en ait.

- Mais ne réfléchis-tu pas que c'est ton aveuglement à cet égard qui est aussi la cause de tes fautes de conduite : cet aveuglement qui consiste à s'imaginer que l'on sait ce qu'on ne sait pas ? »¹⁰⁹

Ceux qui ne savent pas mais qui s'imaginent savoir sont ceux qui commettent les fautes, aussi bien dans le domaine privé que dans le domaine public, et pour tout dire ils forment la majorité de l'assemblée d'Athènes :

« - Oh ! oh ! Alcibiade, dans quelle situation te trouves-tu alors ? une situation que j'hésite à désigner par son nom ! Puisque nous sommes seuls, il me faut néanmoins le dire : tu cohabites, vois-tu, excellent jeune homme, avec une ignorance qui est la suprême ignorance, celle dont t'accuse notre entretien, et dont tu t'accuses toi-même ! Voilà aussi pour quelle raison tu te rues, comme je le constate, vers la politique, avant de t'en être instruit ! Or c'est une situation où tu n'est pas le seul à te trouver, mais aussi la plupart de ceux qui s'occupent des affaires de cet Etat-ci, à l'exception d'un petit nombre et, probablement, de Périclès, ton tuteur ! »¹¹⁰

Suit alors un développement sur l'éducation et la compétence à transmettre aux autres son savoir, chose qu'apparemment Périclès n'est pas en mesure de faire, ou du moins dont il ne se préoccupe pas, comme en témoigne l'incapacité de ses fils relativement au politique, ainsi que celle de son pupille Alcibiade et du frère de ce dernier, Clinias. Périclès n'est donc sans doute pas, comme cela vient d'être suggéré, détenteur en matière de politique d'un savoir certain qui se connaît, lequel peut et doit être transmis, et qui serait alors de l'ordre de la science, mais plutôt d'une habileté qui reste de l'ordre intermédiaire de l'opinion droite.

Cela est de la plus grande importance, car si ni dans l'*Alcibiade* ni dans le *Banquet* Platon n'évoque le philosophe-roi, c'est pourtant de lui

¹⁰⁹ *Alcibiade*, 117 d.

¹¹⁰ *Alcibiade*, 118 b.

qu'il s'agit et l'on est pour ainsi dire contraint de le faire surgir en arrière-plan. Rétablissons d'abord le lien direct entre les deux dialogues : dans ce passage de l'*Alcibiade*, le beau est cité parmi les choses les plus importantes, puis l'amour – on le verra – comme le ressort essentiel de la pédagogie, ce qui nous ramène au *Banquet* ; de la même manière dans le *Banquet*, Alcibiade évoque la supériorité du verbe de Socrate sur celui de Périclès (215 e), ce qui nous ramène cette fois à l'*Alcibiade*. Ce lien rétabli, on constate que l'exigence fondamentale est la même, qui consiste à respecter l'injonction de l'oracle de Delphes : se connaître soi-même, et pour cela s'occuper de son âme propre, c'est-à-dire en acquérir spéculairement la connaissance en la faisant se refléter dans une contemplation du dieu, c'est ce qu'Alcibiade doit faire en priorité pour acquérir la maîtrise sur soi qui conditionne la maîtrise de l'action privée ou publique (*Alcibiade* 132 b-133 e). Parallèlement, le dernier passage cité du *Banquet* (216 a-c), montre que la honte qu'éprouve Alcibiade résulte de la faiblesse de son engagement sur ce chemin étroit. Car la maîtrise véritable est le fait de l'homme démonique, détenteur non d'une simple habileté mais d'une science, et elle est bel et bien extensive du privé au public comme Socrate l'explique à Alcibiade :

« - Il semble bien en effet que tout cela, ce soit la tâche d'un unique homme et d'un unique art de l'envisager : aussi bien nous-mêmes que les choses qui appartiennent à nous-mêmes et que celles enfin qui appartiennent à celles qui nous appartiennent à nous-mêmes.

- C'est bien possible !

- Or, quiconque ignore les affaires qui sont proprement les siennes, ignorera aussi, je suppose, et sous le même rapport, les affaires d'autrui.

- Sans conteste !

- Mais, s'il ignore les affaires d'autrui, il ignorera aussi celles de l'Etat.

- Forcément !

- L'homme qui est de cet acabit ne saurait donc être un homme d'Etat. »¹¹¹

Ainsi Socrate est-il maître non seulement de lui-même au plus haut point, mais maître également dans les affaires de l'Etat les rares fois où il s'en mêle en y risquant sa vie, puisque ceux mêmes qui manifestent violemment leur désaccord avec ses prises de position accordent rétrospectivement qu'il a eu raison de défendre la légalité et la justice¹¹². De plus, s'il ne s'engage pas directement en politique parce que le signe divin ne l'y encourage pas, il se consacre corps et âme avec tous à sa mission d'agitateur des consciences, qui est un aiguillon stimulant chacun à mieux se connaître en instaurant un doute méthodique sur chaque certitude établie (nous retrouverons là encore Descartes), et donc à évoluer dans la recherche d'une connaissance intérieure, à initier ce qui doit devenir le processus de l'anamnèse par lequel l'âme se reconnaît, chose qui d'après sa théorie constitue la propédeutique nécessaire à tout agir politique qui se voudrait rationnel. Mais l'origine de la quête on s'en souvient est l'amour, ce qui bien sûr nous ramène au *Banquet*, ainsi qu'au passage de l'*Alcibiade* dans lequel Socrate tente de convaincre son jeune élève d'entreprendre avec lui cette difficile éducation qu'est l'initiation érotique qu'il lui propose, et qui seule peut être comparée à l'excellence de l'éducation donnée aux fils du roi de Perse, ses concurrents indirects dans le domaine politique et peut-être un jour ses adversaires militaires :

¹¹¹ *Alcibiade*, 133 e.

¹¹² *Apologie*, 32 a-d.

« - Une fois âgés de deux fois sept ans, ils sont pris en main par ceux qu'on appelle là-bas les pédagogues royaux. Il y en a quatre, hommes d'âge mûr, que l'excellence de leur réputation a fait choisir parmi les Perses : celui-ci parce qu'il est le plus sage de savoir, celui-là parce qu'il est le plus juste, cet autre parce qu'il est le plus sage de mœurs, cet autre enfin parce qu'il est le plus courageux. Le premier lui enseigne les sciences des Mages, la science de Zôroastre, fils d'Oromazès, c'est-à-dire le culte des Dieux, et aussi la science royale. Celui qui est le plus juste lui enseigne à dire toute sa vie la vérité. Celui qui est le plus sage de mœurs lui enseigne aussi à ne pas non plus se laisser dominer par aucun plaisir, afin qu'il s'habitue à être un homme libre et réellement un roi, en commençant à dominer ses penchants intimes au lieu de s'y asservir. Le plus courageux fait de lui un être sans peur et que rien n'effraie, dans la pensée qu'à s'effrayer on se rend esclave. Or, à toi, Périclès t'a donné pour pédagogue celui de ses esclaves qui, en raison de sa vieillesse, rendait le moins de service, Zôpyre de Thrace ! Je pourrais te donner d'autres détails encore sur la façon dont on élève et dont on éduque tes compétiteurs, si ce ne devait être une grande affaire et si ces indications ne suffisaient pour te montrer tout ce qui en est encore la conséquence. Mais les conditions de la naissance, la façon d'être élevé et éduqué, pas plus à ton égard, Alcibiade, qu'à l'égard de n'importe quel autre Athénien, il n'y a, pour ainsi dire, personne qui s'en soucie, à moins que justement ce ne soit quelqu'un qui a pour toi de l'amour. »¹¹³

Ce passage instaure la même synthèse que celle faite dans le *Banquet*, entre la formation de l'homme libre et autonome, le décideur politique, l'éducation et l'amour qui en est le principe.

§ 3 La forme du *retour*.

¹¹³ *Alcibiade*, 121 e-122 b.

Les qualités prêtées à Socrate dans l'éloge prononcé par Alcibiade sont identiques à celles qui doivent être inculquées aux futurs rois de Perse, à savoir la science, la vertu, la tempérance et le courage. L'initiation, encore une fois, est universelle, mais de même que chacun la peut parcourir selon un itinéraire personnel, de même chaque peuple la met en œuvre selon sa constitution dirat-on : les Perses l'accordent aux seuls fils de roi, alors que les Athéniens semble-t-il la méconnaissent. C'est à cela que Socrate veut remédier en initiant Alcibiade, mais aussi potentiellement tous les jeunes hommes de qualité dans une perspective aristocratique (de même qu'il invite tous les athéniens au partage du *logos*, dans une perspective plus démocratique). L'option de Socrate en matière strictement politique est aristocratique, mais en un sens véritable qui s'apparente à une conception méritocratique, qui fait qu'il est effectivement amoureux de tous les jeunes hommes de qualité comme le précise également Alcibiade, mais ce désir amoureux, cette pulsion érotique, s'adresse prioritairement à leur âmes plutôt qu'à leurs corps :

« - Mais moi je vais continuer à vous montrer ce qu'il est, puisque j'ai déjà commencé à le faire. Vous observerez en effet qu'un penchant amoureux mène Socrate vers les beaux garçons : il ne cesse de tourner autour d'eux, il est troublé par eux (...). Mais, à l'intérieur, une fois que le silène sculpté à été ouvert, avez-vous une idée de toute la modération dont il regorge, messieurs les convives ? Laissez-moi vous le dire : que le garçon soit beau, cela ne l'intéresse en rien, et même il a un mépris inimaginable pour cela, tout comme il méprise le fait que le garçon soit riche ou qu'il possède quelque avantage jugé enviable par le grand nombre. »¹¹⁴

Eduquer l'âme du jeune homme doué des qualités naturelles nécessaires au commandement est la mission pédagogique prioritaire de

¹¹⁴ *Banquet*, 216 d-e.

Socrate, laquelle vise et doit permettre l'irruption du sage-citoyen ou du philosophe-roi, sur cette même scène publique qu'il occupe lui-même quotidiennement comme pour préparer le terrain. Raison pour laquelle Socrate peut déclarer tout à la fois qu'il ne fait pas de politique, et qu'il combat néanmoins réellement pour la justice et s'occupe donc des affaires de la cité (*Apologie* 31 c-32 a). Il s'en occupe même plus que quiconque, non seulement en éduquant la jeunesse qui est l'avenir de la *polis*, mais en faisant respecter ses lois et en les respectant - dans les deux cas au péril de sa vie (*Apologie* 32 a-d pour son action devant l'assemblée dans l'affaire des généraux et celle de Léon le Salaminien, et *Criton* 50 a-54 e pour l'acceptation de la sentence rendue par l'assemblée contre lui). Cette quasi dévotion à l'égard des lois est ce qui caractérise les Grecs, et les différencie des barbares, assujettis eux à leur roi. C'est l'élément supplémentaire que Socrate apporte par rapport à l'éducation Perse qu'il a citée en exemple : cette éducation Perse, qui est bonne en ce qu'elle vise à former un homme libre qui soit capable de régner, doit être élargie à la classe des citoyens sur laquelle repose l'administration de la *polis*.

Le *retour*, dont il est question dans l'éloge qu'Alcibiade entreprend de Socrate, consiste à montrer que contrairement à ce qui lui est reproché, Socrate est bien un sage authentique et un citoyen irréprochable, et que son rôle auprès de la jeunesse athénienne est réellement celui d'un éducateur, non d'un corrupteur : la science de Socrate ayant été démontrée lors du discours Socrate-Agathon-Diotime, l'éloge d'Alcibiade consistera en une confirmation sur le mode pratique de cette excellence théorique. Ainsi est-ce la sagesse de Socrate dans la vie qui apparaît maintenant, à travers :

- sa modération sexuelle (la tentative de séduction d'Alcibiade en 217 a-217 e, puis leur nuit chaste passée côte à côte en 218 c-219 e) ;
- son endurance (220 a-220 d) ;

- son courage à la guerre (220 e-221 c).

Ces trois éléments sont longuement développés, contrairement à la brève évocation faite de ses trésors de sagesse (217 a). Pourtant, c'est de ces derniers que proviennent le pouvoir de Socrate et son caractère incomparable, de ces figurines contenues dans le grossier silène :

« - Il passe toute sa vie à faire le naïf et à plaisanter avec les gens. Mais quand il est sérieux et que le silène s'ouvre, je ne sais si quelqu'un a vu les figurines qu'il recèle. Moi, il m'est arrivé de les voir, et elles m'ont paru si divines, si précieuses, si parfaitement belles et si extraordinaires, que je n'avais plus qu'à exécuter sans retard ce que me recommandait Socrate. »¹¹⁵

Et ce pouvoir de persuasion quasiment contraignant vient du fait que les discours de Socrate émeuvent l'âme entièrement, jusqu'à faire mouvoir la volonté et au besoin le corps de l'auditeur. L'émotion est la réponse de l'âme à l'expression du discours inspiré, démonique et délirant, dont on se souvient qu'il a quatre formes : poétique, dionysiaque, divinatoire et érotique. Alcibiade montre plusieurs fois que les discours philosophiques qu'il reçoit de Socrate, comme ce dernier les recevait de Diotime, et qui sont apparentés au délire érotique, sont les plus puissants entre tous. Plus puissants que ceux de n'importe quel orateur même particulièrement doué (215 d), plus que ceux de l'illustre Périclès (218 b). En outre, ces discours sont bouleversants dans leur effet immédiat :

« - Pour ma part, messieurs, si je ne risquais pas de passer à vos yeux pour quelqu'un de complètement ivre, je vous dirais, sous la foi du serment, quelles impressions j'ai ressenties et ressent encore maintenant à l'écoute des discours de cet individu. Quand je lui prête l'oreille, mon cœur bat beaucoup plus fort que celui des Corybantes et ses paroles me

¹¹⁵ *Banquet*, 217 a.

tirent des larmes ; et je vois un très grand nombre d'autres personnes qui éprouvent les mêmes impressions. »¹¹⁶

Et, dans un second temps, celui de l'analyse, les seuls véritablement sensés et édifiants, en ce qu'ils éduquent à la vertu :

« C'est en effet qu'il est une chose que j'ai omis de dire en commençant, à savoir que ses discours aussi sont tout à fait pareils aux silènes que l'on ouvre. Car, si l'on se donne la peine d'écouter les discours de Socrate, ces discours donnent au premier abord l'impression d'être parfaitement ridicules ; ces mots et ces phrases qui forment une enveloppe extérieure, on dirait la peau d'un satyre insolent. En effet, il parle d'ânes bâtés, de forgerons, de cordonniers, de tanneurs, et il a toujours l'air de dire la même chose en utilisant les mêmes termes, si bien que n'importe qui, ignorant ou imbécile, peut tourner ces discours en dérision. Mais, une fois ces discours ouverts, si on les observe et si l'on pénètre en leur intérieur, on découvrira d'abord qu'ils sont dans le fond les seuls à avoir du sens, et ensuite qu'ils sont on ne peut plus divins, qu'ils recèlent une multitude de figurines de l'excellence, que leur portée est on ne peut plus large, ou plutôt qu'ils mènent à tout ce qu'il convient d'avoir devant les yeux si l'on souhaite devenir un homme accompli. »¹¹⁷

L'émotion, qui peut aller jusqu'au paroxysme des larmes, semble témoigner de la véracité du discours, de sa profondeur par laquelle il touche le tréfonds de l'âme et « l'âme toute entière » (c'est ainsi on s'en souvient que Platon dit que l'on va à la vérité, avec « l'âme toute entière »). Ce signe est peut-être même le signe divin qui fait de la philosophie l'expression suprême de l'être et du devoir être de l'être humain, de sa *kalokagathia*.

Qu'Alcibiade soit ici la figure ultime du double de Socrate, et qu'elle parachève après celles d'Agathon, de Diotime, d'Eros et d'Ulysse,

¹¹⁶ *Banquet*, 215 e.

¹¹⁷ *Banquet*, 221 e-222 a.

le portrait archétypal du philosophe, cela peut être rendu manifeste si l'on se remémore l'attitude émerveillée de Socrate qui, face à Diotime, éprouve ces mêmes transports d'émotions, qui aboutissent à la même persuasion :

« - Et moi, en entendant ce discours, je fus submergé par l'émerveillement, et je répliquai :

Un instant, m'écriai-je, en est-il vraiment ainsi, Diotime, toi qui sais tant de choses ? »¹¹⁸

« - Estimes-tu, poursuivit-elle, qu'elle est minable la vie de l'homme qui élève les yeux vers là-haut, qui contemple cette beauté par le moyen qu'il faut et qui s'unit à elle ? Ne sens-tu pas, dit-elle, que c'est à ce moment-là uniquement, quand il verra la beauté par le moyen de ce qui la rend visible, qu'il sera en mesure d'enfanter non pas des images de la vertu, car ce n'est pas une image qu'il touche, mais des réalités véritables, car c'est la vérité qu'il touche. Or, s'il enfante la vertu véritable et qu'il la nourrit, ne lui appartient-il pas d'être aimé des dieux ? Et si, entre tous les hommes, il en es un qui mérite de devenir immortel, n'est-ce pas lui ?

- Voilà Phèdre, et vous tous qui m'écoutez, ce qu'a dit Diotime, et elle m'a convaincu. Et, comme elle m'a convaincu, je tente de convaincre les autres aussi que, pour assurer à la nature humaine la possession de ce bien, il est difficile de trouver un meilleur aide qu'Eros. »¹¹⁹

Le bien au final n'est donc pas la contemplation et l'union avec le beau, mais la production de la vertu et sa transmission, qui en est le corollaire. La *kalokagathia* réapparaît comme le terme véritable et la finalité de la quête érotique. L'émotion reste son signe et son symptôme, que l'on retrouve si l'on accepte de se décentrer une dernière fois par rapport au *Banquet* pour revenir au *Criton*, dans lequel Socrate manifeste le désir plus fort que tout d'être un homme accompli en vérité et en justice,

¹¹⁸ *Banquet*, 208 b.

¹¹⁹ *Banquet*, 212 a-b.

deux valeurs indissociablement liées par lui, et qui font que toute action, chez lui, est de nature politique et réconcilie sa loi intérieure d'être humain avec les lois de la cité auxquelles il prête sa voix, afin qu' à leur tour elles puissent exprimer leur *logos* :

« - « Allons, Socrate, écoute-nous, nous qui t'avons nourri ! Ne mets, ni tes enfants, ni ta vie, ni quoi que ce soit d'autre, à plus haut prix que la justice, au-dessus d'elle, afin de pouvoir, une fois arrivé chez Hadès, dire tout cela, pour te défendre, à ceux qui là-bas ont l'autorité (...).

Mais, dans l'état donné des choses, si tu t'en vas, tu t'en iras victime d'une injustice, non par notre faute à nous, les Lois, mais par la faute des hommes ; au contraire, si tu t'évades, après avoir, avec une telle vilénie, répondu à l'injustice par l'injustice, au mal par le mal, après avoir transgressé ces accords et ces engagements que personnellement tu avais pris envers nous, après avoir fait du tort par ta conduite à ceux à qui tu devais le moins en faire : à toi-même, à tes amis, à ta patrie, à nous-mêmes ; c'est nous alors qui nous fâcherons contre toi, tant que tu seras en vie, et là-bas ce sera sans bienveillance qu'elles t'accueilleront, nos sœurs qui sont chez Hadès, quand elles sauront que tu as été, autant que cela était en toi, jusqu'à projeter notre perte. Allons, Socrate ! évite que, de préférence à nous, ce soit Criton qui te persuade de suivre le conseil qu'il te donne ! »

- Voilà, mon cher Criton, ce que, sache-le bien, je crois entendre, comme les Corybantes, dans leur délire, croient entendre des flûtes ; et c'est le bruit de ces paroles, qui, grondant en moi, fait que je suis impuissant à en écouter d'autres !... »¹²⁰

La boucle est bouclée, le discours des lois est d'origine et de nature démonique, il fait le lien entre le monde humain et le monde divin des lois par l'intermédiaire du philosophe Socrate, dont le modèle est le *daimon* Eros. Socrate peut exprimer la vertu véritable parce qu'il est véritablement

¹²⁰ *Criton*, 54 b-d.

vertueux, il a mené à son terme sa propre quête érotique comme nous l'a confirmé l'éloge d'Alcibiade, et accouche désormais des plus beaux discours, modelés sur les pures formes du beau et du bon, formes auxquelles il s'est uni par la contemplation. L'effet de ces discours, qui le dépassent par leur composante divine, est encore comparé au charme du souffle des flûtes sacrées, charme à la persuasion contraignante pour Socrate lui-même, comme celui des ses discours l'est pour Alcibiade qui les comparait en cela aux airs d'*aulos* de l'inimitable Marsyas, « les seuls capables de nous mettre dans un état de possession et, parce que ce sont des airs divins, de faire voir quels sont ceux qui ont besoin des dieux et d'initiations. »¹²¹

Et la nature de ces discours reste la *kalokagathia*, celle du sage-citoyen, ce pourquoi ils ont nécessairement une dimension fondatrice de la vie politique de la cité athénienne. Comme aussi, nous avons tenté de le montrer, la *kalokagathia* d'Ulysse le sage-guerrier avait cette dimension fondatrice d'une géographie politique de la Grèce, et de l'exercice du pouvoir royal à Ithaque. Ulysse, comme figure du double et figure tutélaire, sera d'ailleurs encore présent à la toute fin de l'*Apologie*, et le dernier être humain à être cité nommément par Socrate, qui entend bien continuer à partager sa pratique du *logos*, et particulièrement l'examen de la sagesse des humains, une fois parvenu chez Hadès :

« - Mais le plus intéressant, c'est que je pourrais, en conversant avec eux, soumettre les gens de là-bas à mon examen et à mon enquête, tout comme ceux d'ici, pour savoir qui d'entre eux est sage, et qui se figure qu'il l'est, sans l'être réellement. Or, à quel prix ne voudrait-on pas, vous, citoyens qui êtes des juges, pouvoir soumettre à l'examen celui qui a conduit devant Troie l'immense armée, ou bien Ulysse, ou encore Sisyphe, des milliers d'autres aussi, femmes et hommes, que l'on pourrait

¹²¹ *Banquet*, 215 c.

nommer ; avec qui ce serait le comble du bonheur là-bas, et de s'entretenir, et de faire société, et de procéder à un examen. »¹²²

Cette citation nous montre Socrate donnant à l'heure fatidique une sorte de profession de foi intellectuelle : *s'entretenir* et *examiner*, qui ne sont autre chose que la pratique de la dialectique consistant à donner et à recevoir le *logos* avec méthode et vérité, sont associés directement au fait de *faire société*. Et l'examen qu'exige ce *faire société* est celui consistant à déterminer ce qu'est, ou n'est pas, notre sagesse, qui paradoxalement chez Socrate revient à montrer qu'elle est hors de notre portée, qu'elle est l'horizon d'un *telos*, et que quiconque se croit sage et croit qu'il sait confond sa condition avec celle des dieux, ainsi qu'il l'affirme en concluant : « C'est pour tout le monde chose incertaine, sauf pour la Divinité ! »¹²³

¹²² *Apologie*, 41 b-c.

¹²³ *Apologie*, 42 a.

CONCLUSION :

L'ensemble du *Banquet*, et particulièrement l'éloge d'Alcibiade, nous montre un Socrate en tout exceptionnel. Mais les interventions du personnage, et les descriptions qui lui sont relatives, parce qu'elles intègrent l'homme dans sa dimension quotidienne et triviale, ne tombent donc pas dans une héroïsation qui nous éloignerait de lui. Socrate n'en est pas moins élevé au rang d'archétype du philosophe, de l'initié qui maîtrise le *logos* et nous dévoile dans ses propres discours l'être, et le devoir être que l'être porte en lui, sans jamais pourtant imposer de réponse dogmatique aux interrogations qui nous sont communes à tous. C'est le rôle des métaphores et des récits mythiques que de proposer, sous forme d'images, des pistes voire des solutions possibles pour nous aider à y répondre.

A ce titre le Socrate multiple, complexe et pourtant unifié du *Banquet*, représente selon nous une super-image à laquelle se réfèrent toutes les autres. La signification de cette image nous semble déjà être essentiellement politique dans le dialogue lui-même, et l'est encore plus si on la rapporte à d'autres textes du *corpus* platonicien, comme nous l'avons fait pour tenter d'éclairer cette thèse. C'est peut-être là, d'ailleurs, que réside la plus grande insuffisance de ce travail, de ne s'être arrêté que trop rarement et trop brièvement aux commentaires anciens ou modernes du *Banquet*. Le fil de notre étude une fois déroulé dans l'océan des dialogues,

nous n'avons pas été en mesure ou n'avons pas voulu tirer sur la ligne avant qu'elle ne parvienne à accrocher sa prise, qu'il s'agisse d'une vieille sandale de cuir sans valeur ni intérêt, d'une simple algue posée sur un haut fond, ou au contraire d'une créature vivante et vivace qui, sortie de l'eau, se pare de reflets chatoyants et transmet son énergie à l'esprit qui tente, à l'autre extrémité du même fil, de s'en emparer ou du moins de la porter au jour. Si ce n'est pas à nous de décider du succès ou de l'échec de cette entreprise, c'est en revanche le moment pour nous de réunir les quelques éléments saillants rencontrés au cours de l'aventure.

Le premier et le plus évident consiste à dire que le *Banquet* concilie à merveille l'exposition d'un propos philosophique concernant l'éducation, conçue comme une initiation au beau, à la vertu et à la vie politique, avec son expression dans une forme littéraire parfaitement maîtrisée, et qui concourt en tout à éclairer ce propos. Ceci nous est apparu dès l'étude de la mise en scène, des dédoublements et répétitions, des métaphores relatives à Socrate. Au terme du dialogue, il semble qu'il incarne et représente lui-même la puissance de cette association du fond avec la forme, par sa maîtrise d'homme dans la vie et la maîtrise dont témoignent ses discours : dans le Socrate du *Banquet* se produit donc une forme ultime de ce que nous pourrions qualifier de *valeur ajoutée* du dédoublement, et qui est en osmose avec la *valeur ajoutée* du dédoublement fond-forme du dialogue lui-même.

Le second voudrait montrer que si cette forme littéraire est sans doute propre au *Banquet*, ce dialogue est pourtant loin d'être une entité à part dans l'œuvre de Platon. Au contraire il appelle et répond constamment à nombre d'autres textes platoniciens et donne un point central, ou plutôt focal, au nécessaire dialogue des textes entre eux, qui seul permet de

ressaisir une cohérence générale. Car c'est dans cet élargissement que la cohérence même du *Banquet* se confirme, cohérence entre les thèmes principaux que sont l'éducation de la jeunesse (de laquelle participe la maîtrise du corps indissociablement de celle de l'esprit), la quête érotique et initiatique du beau, la quête parallèle du bonheur, et enfin la réunion de ces trois termes dans la production de la *kalokagathia*, la vertu politique.

Le troisième élément consisterait à envisager de nouveau le positionnement de l'auteur lui-même. En effet, outre les doubles en forme d'images de Socrate que sont le héros Ulysse, le *daimon* Eros et le silène Marsyas, le *Banquet* présente devant nos yeux les jeunes élèves de Socrate, en qui il se dédouble également. Agathon et Alcibiade bien évidemment, en arrière-plan desquels se tient dans l'ombre un troisième homme, qui fut lui aussi un jeune élève du maître, à savoir Platon.

Le poète Agathon : en tant que jeune homme brillant intellectuellement mais naïf et vert, il figure un premier double du Socrate jeune homme, débutant son initiation devant Diotime.

L'homme politique Alcibiade : en tant qu'il est d'une part sensible et ému par le charme du discours initiatique, de la même façon que l'est Socrate face au *logos* de Diotime¹²⁴, qu'il est d'autre part conscient de ses manques et imperfections et donc à mi-chemin du parcours initiatique, Alcibiade figure un second double plus mûr et cette fois en partie opposable à Socrate.

Le troisième double manifesté par le *Banquet* est bien Platon en personne : c'est lui, l'auteur, qui réussit à nous faire partager ce parcours initiatique, à susciter en nous le désir érotique d'aller de l'avant dans cette quête, et qui pour cela compose cette merveille d'intelligence, d'art et de

¹²⁴ Emotion qui irriguera aussi le dialogue imaginaire que Socrate tient avec les Lois, ainsi que la prosopopée qu'il leur fait prononcer, dans le *Criton*, 50 a-54 d.

sensibilité que nous avons le bonheur, après tant d'autres, de lire et d'étudier.

Que l'initiation puisse être menée jusqu'à son terme et réussir, ce n'est pas dans le *Banquet* le seul fait de Socrate la recevant de Diotime pour en faire son propre chemin de vie – d'une vie politique et heureuse de philosophe oral ; c'est aussi le fait de Platon qui l'a reçue de Socrate et qui en fait son propre chemin de vie – vie politique et heureuse de philosophe écrivain, qui nous lègue en partage le désir et l'amour d'une quête initiatique dont la dimension personnelle n'est que la face visible, l'autre face étant constituée par sa dimension complémentaire sociale et politique. C'est à notre sens pour cela que Platon nous donne à partager ces deux chemins qui se prolongent l'un l'autre : celui de Socrate, à titre d'exemple d'une existence partagée dans l'espace commun de la cité, et le sien, à titre d'exemple de la création d'une œuvre à partager dans cet autre espace commun qu'est le temps de l'histoire humaine.

BIBLIOGRAPHIE :

- PLATON, *Le Banquet*, traduction de Luc Brisson, 5^o édition corrigée et mise à jour (2007), Flammarion, collection GF Flammarion, Paris, 1998.

PLATON, ŒUVRES COMPLETES :

- Société d'édition Les Belles Lettres, collection Guillaume Budé, 12 volumes avec texte grec, Paris, 1920-1956.

- Editions Gallimard - Nouvelle Revue Française, collection Bibliothèque de la Pléiade, traduction par L. Robin avec la collaboration de J. Moreau, Paris, 1942.

ETUDES SUR PLATON :

- B. JOLIBERT, *Platon, l'ascèse éducative et l'intérêt de l'âme*, L'Harmattan, Paris, 1994.

- Henry JOLY, *Sur la tête de Gorgias. Le « parler beau » et le « dire vrai » dans Le Banquet de Platon*, Argumentation 4 : 5-33, 1990.

- Paul RICOEUR, *Etre, essence et substance chez Platon et Aristote*, Cours professé à l'université de Strasbourg en 1953-1954, texte vérifié et annoté par J.-L. Schlegel, éditions du Seuil, Paris, 2011.
- Léon ROBIN, *Platon*, P.U.F., collection Quadrige, Paris, 1935.
- Leo STRAUSS, *Sur « Le Banquet », la philosophie politique de Platon*, traduit de l'anglais par Olivier Sedeyn, édition et présentation par Seth Bernadete, éditions de l'éclat, collection Polemos, Paris-Tel Aviv, 2006.

ETUDES SUR SOCRATE :

- Théodore de BANVILLE, *Socrate et sa femme*, Calmann Lévy, Paris, 1886.
- Guido BONELLI, *Socrate sileno : dinamica erotica e figurazione scenica nel "Convito" di Platone*, Celid, Torino, 1991.
- Maryvonne DAVID-JOUGNEAU, *Socrate dissident : aux sources d'une éthique pour l'individu-citoyen*, collection La promenade philosophique, Solin-Actes Sud, Arles, 2010.
- Edouard DELRUELLE, *Métamorphoses du sujet : l'éthique philosophique de Socrate à Foucault*, collection Le point philosophique, De Boeck, Bruxelles, 2004.
- Roger GODEL, *Socrate et le sage indien : cheminements vers la sagesse*, Les Belles lettres, Paris, 1976.
- Michel GUERIN, *Nietzsche : Socrate héroïque*, collection Théoriciens, Bernard Grasset, Paris, 1975.
- Pierre HADOT, *Eloge de Socrate*, Editions Allia, Paris, 1998.
- Émile HAZAN, *Condensés des écrivains pédagogiques, de Socrate à Freinet*, Nathan, Paris, 1956.

- Alphonse de LAMARTINE, *Premières méditations poétiques ; La Mort de Socrate*, Hachette, Paris, 1872.
- Matthew S. LINCK, *The ideas of Socrates*, Continuum studies in ancient philosophy, London, 2007.
- Vasco de MAGALHAES-VILHENA, *Le Problème de Socrate, le Socrate historique et le Socrate de Platon*, Presses universitaires de France, Paris, 1952.
- Georges MINOIS, *Les grands pédagogues : de Socrate aux cyberprofs*, L. Audibert, Paris, 2006.
- Mario MONTUORI, *Socrate, un problema storico*, Collana di ricerche ed analisi storiche (8), Società ed. Napoletana, Napoli, 1984.
- Olivier POSTEL-VINAY, *Le taon dans la cité : actualité de Socrate*, Descartes & Cie, Paris, 1994.
- Giovanni REALE, *Socrate : alla scoperta della sapienza umana*, Rizzoli, Milano, 2000.
- Emanuele RIVERSO, *Natura e logo, la razionalizzazione dell'esperienza da Omero a Socrate*, Libreria scientifica editrice, Napoli, 1966.
- J.W. ROBERTS, *City of Sokrates : an introduction to classical Athens*, Routledge, London New-York, 1998.
- Micheline SAUVAGE, *Socrate et la conscience de l'homme*, collection Points Sagesses (117), Editions du Seuil, Paris, 1997.
- Leo STRAUSS, *Socrates and Aristophanes*, traduit de l'anglais et présenté par Olivier Sedeyn, Editions de l'Éclat, collection Polemos, Combas, 1993.
- Leo STRAUSS, *La renaissance du rationalisme politique classique*, in conférences et essais réunis et présentés par Thomas L. Pangle, traduction de l'anglais et postface de Pierre Guglielmina, collection Bibliothèque de philosophie, Gallimard, Paris, 1993.
- Martin WALLRAFF, *Der Kirchenhistoriker Sokrates : Untersuchungen zu Geschichtsdarstellung*, Forschungen zur Kirchen-

und Dogmengeschichte (68), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1997.

AUTRES OUVRAGES :

- HOMERE, *L'Illiade*, traduction, introduction et notes par E. Lasserre, Garnier Frères, collection GF Flammarion, Paris, 1965.
- HOMERE, *L'Odyssée*, traduction, introduction, notes et index par M. Dufour et J. Raison, Garnier Frères, collection GF Flammarion, Paris, 1965.
- XENOPHON, *Banquet – Apologie de Socrate*, texte établi et traduit par François Ollier, Société d'édition Les Belles Lettres, Paris, 1961.
- François RABELAIS, *Prologue de Gargantua*, in Œuvres complètes, Gallimard – Nouvelle Revue Française, collection bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1955, p. 3-4.
- MOLIERE, *Le Misanthrope*, Librairie Larousse, collection Classiques Larousse, Paris, 1971.
- J.-P. DUMONT, *Les écoles présocratiques*, édition établie par J.-P. Dumont avec la collaboration de D. Delattre et J.-L. Poirier, Gallimard, collection Folio-Essais, Paris, 1991.
- Jacqueline DE ROMILLY, *Alcibiade, ou les dangers de l'ambition*, Editions de Fallois, Paris, 1995.
- Annick DE SOUZENELLE, *Le symbolisme du corps humain*, Albin Michel, collection Espaces Libres, Paris, 1998.
- Paul DIEL, *Le symbolisme dans la mythologie grecque*, préface de Gaston Bachelard, Editions Payot, collection Petite Bibliothèque Payot, Paris, 1966.

