

PRÉSENTATION GÉNÉRALE

Des histoires d'amour

Le *Banquet* de Platon a, comme le *Phèdre* et le *Phédon*, un statut ambigu : il est autant étudié en littérature qu'en philosophie. C'est qu'avant tout il raconte des histoires, histoires d'amour et sur l'amour.

Le but en est de fournir des informations concernant ce qui est appelé au début « la réunion entre Agathon, Socrate, Alcibiade et les autres qui étaient alors présents au repas¹, et les discours sur l'amour qui s'y tinrent » (172a). Or les trois personnages nommés forment un triangle amoureux : Socrate et Alcibiade sont à la fois rivaux (ils cherchent tous deux les faveurs du jeune et beau Agathon), et amants jaloux l'un de l'autre (pour la même raison). De plus, le terme de « réunion » traduit le grec *sunousia* qui désigne aussi les relations sexuelles : ambiguïté voulue, comme l'indique le contexte immédiat (évocation des discours sur l'amour) et général (l'amour est le thème de l'œuvre). C'est dire que, avant même d'être un dialogue sur l'amour, le *Banquet* met en scène des rapports amoureux : s'informer sur cette « réunion entre Agathon, Socrate et Alcibiade », c'est en quelque sorte chercher des ragots, autrement dit vouloir savoir ce qui s'est passé quand ces trois rivaux ont été confrontés lors d'un banquet.

Qu'est-ce qu'un banquet ?

Le banquet en Grèce ancienne est une institution sociale et religieuse. Il rassemble les membres de la communauté civique, mais peut aussi être privé, comme ici. Il comporte deux parties : le repas,

1. On est au tout début du dialogue, et il n'est pas ici précisé de quel repas il s'agit : c'est celui qui sert de prélude au banquet relaté dans l'ouvrage.

où l'on consomme viandes et céréales, puis le banquet proprement dit (*sumposion*, ce qui est aussi le titre grec de l'ouvrage), où l'on boit, discours, chante, offre des libations aux dieux. Le banquet est donc lié au vin, aux dieux, à la musique, à la poésie, et aux discours. Tous ces éléments sont présents dans cette œuvre même si, pour commencer, le vin, la musique et la poésie en sont écartés au profit des seuls discours. En ce sens, le banquet est détourné par Platon de sa signification sociale au profit d'une signification philosophique.

Qu'est-ce que ce banquet ?

Celui qui est présenté ici a un but particulier : fêter la victoire aux Grandes Dionysies du jeune poète tragique Agathon. Les Grandes Dionysies étaient des fêtes religieuses consacrées au dieu Dionysos, lors desquelles avaient lieu des concours de tragédies. Dionysos régit donc le vin, la fête, la possession divine et la tragédie. Mais là encore il s'agit d'en détourner les significations : les attributs dionysiaques réapparaissent au cours du dialogue lorsque Diotime décrit *Erôs*¹, et lorsque Alcibiade fait le portrait de Socrate². Platon substitue ainsi à l'ivresse du corps provoquée par le vin, symboliquement écarté au début de la réunion, l'ivresse amoureuse et philosophique : les amis réunis pour le banquet décident de ne pas boire, mais de parler, et Phèdre ayant fait observer qu'aucun poète n'a encore loué le dieu *Erôs*, on propose que chacun à son tour fasse son éloge. Le *Banquet* présente donc un concours, où le vainqueur n'est plus le poète tragique Agathon, mais le philosophe Socrate.

Qui raconte ?

Le *Banquet* est un récit doublement rapporté. Le dialogue s'ouvre sur une réplique d'Apollodore, un jeune admirateur de Socrate (il a au maximum trente ans lorsque celui-ci meurt, en 399), et c'est lui

1. Cf. par exemple l'ivresse de son père au moment de sa conception (203b).

2. Les silènes, auxquels il compare Socrate, sont des compagnons de Dionysos, par exemple.

qui a la parole pendant quasi toute l'œuvre : répondant à la demande d'un ami anonyme, il fait le récit de ce qui s'est passé et s'est dit plusieurs années auparavant lors du banquet donné chez Agathon. Mais, encore enfant à cette époque, il n'y a pas assisté, et tient ce qu'il raconte d'un certain Aristodème, témoin oculaire, dont il rapporte le récit. Cette mise à distance signifie que l'on n'a pas accès à l'original. Certes, Apollodore, dont les premières paroles attestent qu'il est un narrateur fiable et entraîné, précise à l'ami qui l'interroge qu'il a pris la peine de vérifier la véracité du récit que lui a fait Aristodème auprès de Socrate lui-même (encore vivant au moment où Apollodore fait son récit). On a donc une garantie. Il reste que ce qui est raconté l'est de mémoire, et qu'il s'agit d'un récit transmis que transmet à son tour quelqu'un qui ne fut pas témoin des événements et des discours qu'il rapporte : manière pour Platon de suggérer que ce dialogue n'est pas exact historiquement, que sa vérité se situe sur un autre plan ; manière aussi de symboliser la perte de l'origine et le désir qu'engendre cette perte, la nostalgie qui s'ensuit : de même que, selon Platon, l'âme incarnée dans un corps a perdu dans cette incarnation sa patrie intelligible et rêve de la retrouver, de même ici la scène primitive du banquet à laquelle certains (comme l'ami) désirent accéder est perdue, et ne subsiste que dans les mémoires, directement ou indirectement. Dans les deux cas, l'éloignement de l'origine ou de l'original est ce qui est à la source du désir, *Erôs*, ce qui est justement le thème du dialogue.

Comment est traité le thème du désir amoureux ?

Contrairement à ce qui se passe dans la plupart des autres œuvres de Platon, ce thème n'est pas traité par le moyen d'un dialogue entre Socrate et un ou des interlocuteurs, mais au travers d'une série de discours prononcés par différents convives : Phèdre, un érudit féru de mythologie, interlocuteur de Socrate dans le dialogue qui porte son nom, Pausanias, dont on ne sait presque rien, Eryximaque, un médecin, Aristophane, poète comique et adversaire de Socrate qu'il présente de manière ridicule dans sa pièce intitulée *Les Nuées*,

Agathon, le poète tragique. Puis vient, non pas exactement le discours de Socrate, mais un dialogue entre celui-ci et Agathon, mené à la manière socratique habituelle, suivi du discours de Diotime, une prêtresse, rapporté par Socrate. Enfin, une fois ces discours prononcés, surgit dans la salle Alcibiade, beau et séduisant jeune aristocrate aux ambitions politiques, qui prononce un discours d'éloge de Socrate : le portrait qu'il fait alors de ce dernier ressemble beaucoup à la description d'*Erôs* par Diotime, ce qui laisse entendre que Socrate le philosophe est une incarnation d'*Erôs*, et qu'on a donc affaire à un ultime discours sur celui-ci.

On voit d'emblée le problème que pose cette construction : que retenir de ces multiples discours ? Qu'apprend-on sur l'amour ? Une fois de plus, celui qu'on identifie comme le porte-parole de Platon, Socrate, ne parle finalement jamais : lorsque son tour vient de discourir, il ne fait que rapporter les paroles d'une autorité. De plus, à supposer qu'il faille considérer ce qui est dit alors comme la conception platonicienne (ou socratique) de l'amour, comment considérer alors les autres discours ? À quoi servent-ils, si de toute façon ce qu'ils disent sur *Erôs* est faux ?

Comment lire le *Banquet* ?

Si l'on ne cherche dans ce dialogue que la doctrine de Platon sur l'amour, alors on sera amené à considérer les trois quarts de l'œuvre comme sans intérêt, ou tout au moins secondaires. Mais en ce cas, pourquoi Platon aurait-il écrit tout cela ? Ce mode d'écriture nous invite à déplacer nos interrogations. Le discours de Diotime prend son sens par rapport aux autres : le discours philosophique sur l'amour ne se comprend pas seulement en lui-même, mais dans et par l'écart avec les autres. La philosophie est constituée par cet écart.

PROBLÉMATIQUE PHILOSOPHIQUE

Du coup, trois thématiques s'entrelacent : l'amour bien sûr, mais également la philosophie, et ce qui les relie, le discours (*logos*). Dans quel rapport se trouvent-elles ?

Les rapports dans le dialogue sont désignés comme des « *logoi erotikoi* », « discours concernant le désir », ce qui constitue la première occurrence du terme *logos*. Diotime fait observer que « l'amour engendre de beaux discours ». De fait, l'amour fait parler : on compte sept discours inspirés par lui dans ce dialogue. Forcément, dira-t-on, puisque c'est le thème. Oui, mais Diotime construit un rapport essentiel entre philosophie et amour lorsqu'elle décrit *Erôs* comme philosophe, et Alcibiade remarque que la séduction amoureuse du philosophe Socrate s'exerce par ses discours. Si le philosophe est celui qui use du *logos*, alors il est peut-être essentiel à ce dernier d'être « érotique ». Il n'y aurait pas d'amour sans discours, ni de discours sans amour.

Qu'est-ce que l'amour (en) grec ?

Il faut prendre garde ici au sens exact de ce que l'on traduit par ce terme : le mot grec *Erôs* désigne le désir, au sens amoureux du terme, avec toutes les dimensions que cela comporte, sexualité comprise. Ce désir tel qu'il est décrit peut avoir une portée très générale et désigner toute espèce d'aspiration à la possession de ce qui est bon, mais il doit néanmoins être compris au sens étroit de passion d'un être vivant envers un autre, et d'emblée pour la plupart des convives du banquet, cette passion lie un homme à un autre homme. Cela ne signifie pas qu'il n'y ait pas d'*Erôs* entre un homme et une femme, comme l'atteste entre autres le fait que le discours vrai sur l'amour est mis dans la bouche d'une femme, mais il reste que l'amour entre hommes est valorisé. Il faut rapporter cela au cadre des mœurs aristocratiques athéniennes, où bien souvent un tout jeune homme

devient le protégé d'un homme plus âgé, qui se charge de parfaire son éducation et l'introduit dans la société, lui fait son apprentissage de citoyen. Leur relation est alors aussi une relation amoureuse et sexuelle, au demeurant très codifiée, dans laquelle le jeune homme doit tenir un rôle passif.

La passion amoureuse est considérée dans le *Banquet* comme apportée par le dieu *Erôs*. D'emblée par conséquent, l'amour n'est pas abordé de manière psychologique, mais religieuse : parler de lui c'est parler d'une divinité personnifiée responsable des états amoureux. C'est pourquoi ces discours prennent la forme d'éloges, celui-ci s'adressant soit à un héros, un individu qu'on célèbre pour une raison ou une autre, soit à un être divin.

Éloge ou définition ?

Or le but d'un éloge est de vanter les qualités et les bienfaits de ce dont on fait l'éloge. C'est Diotime qui fera reposer cet éloge sur l'exigence d'une définition, par un mouvement fréquent dans les dialogues de Platon : ainsi, dans le *Gorgias*, Socrate fait observer à son premier interlocuteur qu'avant de vanter la rhétorique, il faut dire ce qu'elle est. De même dans le *Ménon* au sujet de la vertu. Il reste que, si le discours philosophique (en l'occurrence sur l'amour) se distingue par son exigence de définition, il n'est pas pour autant un discours neutre, « objectif » : définir est inséparable d'évaluer. Si le philosophe, comme l'indique l'étymologie, désire le savoir, ce n'est pas de façon désintéressée, mais parce qu'il considère celui-ci comme le bien suprême, c'est-à-dire aussi ce qui est le plus utile, avantageux. C'est pourquoi le discours de Diotime est lui aussi un discours d'éloge, tout comme celui d'Alcibiade à propos de Socrate.

Quelle est l'utilité de l'amour ?

Chacun répond à sa manière à cette question. Phèdre défend une utilité sociale dans un discours émaillé de références mythologiques érudites : l'amour donne le désir de briller aux yeux de l'aimé en

accomplissant des exploits guerriers. La vertu qu'il inculque est une vertu sociale, celle de la honte, qui empêche de se déconsidérer aux yeux d'autrui. Pausanias, ex-amoureux d'Agathon, distingue dans un discours normatif, fondé sur la référence à la loi, entre l'amour vulgaire et l'amour appelé « uranien » ou « céleste », amour noble. Il confère à ce dernier une utilité morale, lorsque le but de la relation est la vertu. Le médecin Eryximaque se propose de compléter le discours de Pausanias : l'amour est ce qui est au principe et au centre de toute chose, de tout art. Aristophane montre que l'amour est le médecin des hommes en ce qu'il en guérit les blessures physiques et psychologiques : il est la condition du bonheur. Agathon, dans un discours stylistiquement très travaillé, se contente d'énumérer les qualités d'*Erôs* (sa beauté, ses vertus, ses bienfaits). Quant à Diotime, elle montre que l'amour vise l'immortalité, selon le corps par l'enfantement, selon l'âme par l'éducation, celle-ci consistant à façonner une âme. Mieux encore, *Erôs* est éducateur : il amène l'âme sensible à la beauté de l'amour d'un beau corps à l'amour des beaux corps, puis des belles âmes, puis des belles occupations, puis des belles sciences, jusqu'à l'amour du beau en soi. L'amour a donc une vertu initiatique : par lui, nous pouvons remonter jusqu'au beau intelligible¹. Or parvenir à la contemplation de l'intelligible c'est devenir philosophe : poser l'existence d'autre chose que le sensible et considérer de surcroît cette existence comme plus réelle, ceci n'appartient qu'au philosophe. Le discours de Diotime tisse des liens entre amour et philosophie.

Quel est le rapport entre amour et philosophie ?

Il apparaît en effet dans ce discours que l'amour, non seulement rend philosophe, mais encore est lui-même philosophe : ses différents attributs, dans la description mythique qui est faite de lui, font

1. Le beau intelligible est la forme du beau, distincte des belles choses sensibles, c'est-à-dire que nous appréhendons ou pouvons appréhender par nos sens. Ces belles choses ont en commun une propriété, la beauté, qui se manifeste de manière différente chez chacune, mais existe par ailleurs indépendamment d'elles, et n'est pas objet des sens, mais saisissable uniquement par l'intellect d'où son nom d'« intelligible ».

écho à ceux qui caractérisent tant le Socrate des Dialogues (pauvreté, aporie, conscience de son ignorance, désir) que celui dépeint un peu plus loin dans le *Banquet* par Alcibiade (ni laid ni beau, puisque laid extérieurement et beau intérieurement, fascinant, ensorcelant, jamais à court de discours, etc.). L'amour est philosophe (désireux de savoir), le philosophe est amoureux (du beau), et la définition de l'un implique l'autre. Faire l'éloge de Socrate, comme le fait Alcibiade ivre au moment de son irruption dans le banquet, c'est ajouter un septième éloge de l'amour à ceux qui précèdent. Ceci suggère que l'amour n'est pas une entité abstraite, pas plus que la philosophie d'ailleurs : tous deux sont des attributs d'une personne, ou plus précisément d'une âme, qui pâtit d'eux. Ils sont tous deux désir, désir de savoir pour l'une, désir du beau pour l'autre. Mais en dernière instance cela revient au même.

Que désire exactement le philosophe ?

Désirer savoir, c'est d'abord savoir qu'on ne sait pas, car on ne désire que ce dont on manque. La philosophie est donc sentiment d'un manque, d'une déficience, ce qui va immédiatement de pair avec le désir de ce qui y remédierait. Le savoir dont il s'agit est l'apanage des dieux : il est possession de la vérité. Le philosophe est par définition un homme, c'est-à-dire une âme incarnée dans un corps, qui souhaite échapper aux conséquences de cette incarnation : le corps, le sensible plus généralement, font obstacle à une pleine connaissance. Le philosophe est celui qui se sait homme, et non dieu (en ce sens il se connaît lui-même), et qui aspire à la vérité, laquelle est divine, non sensible, c'est-à-dire non atteignable par les sens : c'est pourquoi elle est dite intelligible, car seul l'intellect permet de la saisir. Ce désir du philosophe est à comprendre au sens littéral, érotique du terme : le philosophe est amoureux de la vérité intelligible, c'est-à-dire de ce qui est réellement, car le vrai est ce qui est, le faux ce qui n'est pas.