

Université de Montréal

REPENSER LE MYTHE DE L'ANDROGYNE
DANS LE *BANQUET* DE PLATON

Par Jessie Gasse

Département de Philosophie, Faculté des Arts et des Sciences

Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de maîtrise en philosophie Option
enseignement au collégial

AOÛT 2017

©JESSIE GASSE, 2017

REPENSER LE MYTHE DE L'ANDROGYNE
DANS LE *BANQUET* DE PLATON

RÉSUMÉ

Le mythe de l'androgyné du *Banquet* de Platon a beaucoup de succès auprès des lecteurs, mais nous avons plusieurs raisons de croire que Platon, pour sa part, n'y adhérerait pas du tout. Il le fait en effet prononcer par un personnage (Aristophane) qu'il a toutes les raisons de détester (voir l'*Apologie*) et dont il se moque d'ailleurs au sein même du *Banquet* (le hoquet). De plus, lorsque Socrate présente le discours de Diotime sur l'amour, celle-ci fait directement référence au mythe de l'androgyné pour le critiquer. Cela dit, cela ne veut pas dire que Platon rejette tous les éléments du mythe de l'androgyné. Une lecture attentive du *Banquet* révèle en effet qu'il existe d'étroits liens entre le discours du poète comique et celui de Diotime. Dans ce mémoire, nous chercherons à démontrer que l'opinion répandue selon laquelle le mythe de l'androgyné ne reflète en rien la pensée platonicienne au sujet de l'amour est inexacte : le philosophe de Platon n'est nul autre que l'amoureux éperdu d'Aristophane.

MOTS CLÉS

Philosophie, Platon, Banquet, Aristophane, Amour, Androgyné, Socrate, Diotime

SUMMARY

The Androgynous Myth in Plato's Symposium is one of the readers' favourites, but we have several reasons to believe that Plato didn't adhere to it at all. Indeed, he made this tale pronounced by the character Aristophanes, whom he had many reasons to hate. Moreover, he mocks Aristophanes, giving him hiccups in the dialogue, keeping him from talking after Pausanias, as planned. Furthermore, when Socrates presents Diotima's teaching in his speech, he directly makes references to the Androgynous Myth to criticize it. However, this does not mean that Plato rejects all the elements of Aristophanes' myth. A careful reading of the Symposium reveals that there are narrow links between the two speeches. In this essay, we shall try to demonstrate that the widespread opinion is wrong about the poet's discourse. Plato's philosopher is nobody, but Aristophanes' troubled lover.

KEY WORDS

Philosophy, Plato, Symposium, Aristophanes, Love, Androgynous, Socrates, Diotima

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ ET MOTS CLÉS (FRANÇAIS)	P.4
RÉSUMÉ ET MOTS CLÉS (ANGLAIS)	P.5
TABLE DES MATIÈRES	P.6
SIGLES ET ABRÉVIATIONS	P.7
DÉDICACE	P.8
REMERCIEMENTS	P.9
PROLOGUE	P.10
INTRODUCTION	P.11
CHAPITRE I : DÉFENSE D'ARISTOPHANE	P.14
CHAPITRE II : LE MYTHE CHEZ PLATON	P.34
CHAPITRE III : LA CRITIQUE PRODUITE PAR DIOTIME	P.46
CONCLUSION	P.71
BIBLIOGRAPHIE	P.73

SIGLES ET ABRÉVIATIONS

Les ouvrages cités en bas de page comprendront uniquement le nom de l'auteur et la date de publication. Pour la référence complète, se référer à la bibliographie en p.80.

Pour ma fille,
de loin ma plus belle création

Remerciements

*Merci à N.V. précieuse amie, qui a inspiré ce sujet,
Merci à C. et A. pour le soutien et la patience lors de la rédaction,
Merci à M. pour m'avoir rendue amoureuse.*

« Aimer, ce n'est pas se regarder l'un l'autre,
c'est regarder ensemble dans la même direction »

Antoine de St-Exupéry
Terre des hommes

INTRODUCTION

Le Banquet de Platon compte parmi ses dialogues les plus appréciés et les plus commentés¹. S'il tend à plaire aux lecteurs, c'est sans aucun doute en raison de son thème central, soit l'amour. C'est dans ce dialogue que l'on retrouve le célèbre mythe de l'androgyné raconté par Aristophane, relatant l'inlassable quête humaine d'une moitié qui aurait jadis été perdue. Il est paradoxal que ce soit ce passage qui touche particulièrement le lecteur car les commentateurs du dialogue avancent plusieurs raisons de croire que Platon lui-même n'adhérait pas à une telle conception de l'amour.

D'abord, Platon place le mythe dans le discours prononcé par Aristophane, célèbre auteur de comédies. Or Platon avait toutes les raisons de détester ce personnage. Premièrement, Aristophane, en tant que dramaturge, a l'habitude des fables et non des discours philosophiques. Aussi, il fut l'auteur d'une comédie, *Les Nuées*, présentant un portrait très peu flatteur de Socrate. Deuxièmement, dans l'*Apologie de Socrate*² de Platon, il est fait allusion à Aristophane et à sa comédie à quelques reprises, en tant qu'il aurait été à l'origine des accusations qui furent portées contre lui. Ensuite, dans le *Banquet*, Platon se moque d'Aristophane avant même qu'il ait commencé son discours. En effet, un ordre de prise de parole a été établi (177d), mais Aristophane doit échanger son tour avec Éryximaque et parler plus tard en raison d'un hoquet (185c). Juste avant qu'il ne prenne finalement la parole (189b), Éryximaque affirme qu'il « reste sur ses gardes » concernant le discours d'Aristophane parce qu'il craint qu'au lieu de

¹ NICHOLS (2004), p.186.

² *Apologie*, 18b et 18d.

produire un discours sérieux il ne cherche plutôt à faire rire. Finalement, Platon, par l'entremise de Socrate et de Diotime, revient sur le mythe de l'androgyné afin d'en produire une critique. Entre autres, il y est dit que le véritable objet de l'amour ne saurait être un être de chair et de sang comme le prétend Aristophane, mais serait plutôt l'idée du *Bien* (205e-206a).

Cela dit, Platon ne rejette pas d'emblée tous les éléments du mythe. Une lecture attentive du *Banquet* révèle en effet que Platon conserve et intègre à sa théorie plusieurs notions introduites par Aristophane, dont entre autres celle de *manque*. Aussi, il conserve l'idée fondamentale selon laquelle le bonheur individuel serait impossible; on ne se suffirait donc pas à soi-même. Autrui nous devient donc nécessaire et l'amour que nous éprouvons pour lui n'est que le symptôme du manque précédemment mentionné.

Platon fait d'autres emprunts au discours d'Aristophane, notamment la thèse qu'Éros n'est pas un Dieu et le thème de l'origine de l'amour et de son lien avec la nature de l'homme. Il explique les différents types de comportements sexuels que Platon réutilisera dans le discours de Diotime et nous rappelle l'importance de la piété. Finalement, Platon conservera aussi l'importance de l'amour physique entre les êtres humains, bien qu'il l'encadre de plusieurs conditions. La sexualité a tout de même un rôle fondamental vers le bonheur des hommes en tant que première étape d'une longue ascension à entreprendre (voir Chapitre 3).

Ce n'est donc pas par hasard que c'est ce passage qui marque le lecteur car son importance est capitale non seulement dans le *Banquet*, mais aussi dans la philosophie de Platon. Il conserve la quasi-totalité du mythe car celui-ci constitue la première étape de l'échelle de l'amour. Platon sait qu'Aristophane a nui à l'opinion publique envers Socrate mais il reconnaît son génie artistique et son engagement envers la Cité.

Au final, bien loin de rejeter entièrement le discours d'Aristophane, Platon lui donne une place centrale, une importance capitale. L'organisation même du dialogue, prenant la forme d'un banquet, ne fait que confirmer cette thèse.

Nous examinerons un à un les éléments qui portent à croire qu'il faut laisser de côté le mythe de l'androgynie. Nous tenterons de les réfuter et proposerons de plus amples arguments en faveur de notre thèse. Il ne s'agit pas ici de démontrer que le mythe de l'androgynie reflète *l'exacte pensée* de Platon, mais de rendre justice à ce mythe magnifique et de lui redonner sa pleine valeur. Pour ce faire, il faudra d'abord rétablir la réputation d'Aristophane (Chapitre 1). Ensuite, nous nous pencherons sur la notion de *mythe* elle-même (Chapitre 2). Puis, nous explorerons le contenu des discours d'Aristophane et de Socrate afin de mettre en relief les ressemblances et les divergences doctrinales qu'ils contiennent (Chapitre 3).

Nous pensons que le *Banquet* cherche à prouver que même la poésie et la mythologie peuvent parler des sujets les plus élevés, pour peu qu'elles soient bien encadrées par la philosophie et résultent d'un grand talent. Nous démontrerons que le mythe de l'androgynie a une grande valeur non seulement poétique mais aussi philosophique, et que le mythe se termine là où l'échelle de l'amour commence, introduisant et justifiant tout le discours de Diotime.

CHAPITRE I : DÉFENSE D'ARISTOPHANE

Aristophane compte parmi les plus célèbres poètes comiques de son temps³. En effet, au tournant du Ve et IVe siècle avant J.-C. à Athènes, ses comédies provocatrices mettant en vedette différents politiciens et célébrités de son époque furent très populaires⁴. Si son humour est souvent vulgaire (sexualité, scatologie...), il n'hésite pas cependant à aborder des sujets sérieux tels que la politique ou les mœurs de la Cité.

Plusieurs auteurs se sont intéressés à la présence d'Aristophane dans *Le Banquet* de Platon. Ce qui surprend, c'est qu'il existe de nombreuses raisons de croire que Platon n'aimait pas du tout le poète. Pourquoi alors lui donner vie dans un dialogue et, surtout, pourquoi lui prêter le plus beau discours du *Banquet*, celui qui est le plus mémorable et le plus touchant⁵? Il est hors de tout doute que ce choix n'était pas anodin, mais comment l'interpréter? Dans cette section, nous nous proposons de démontrer que, bien qu'il ait eu plusieurs raisons de mépriser

³ SIMONETTA (2014) p.37 et BRISSON (2007) p.23.

⁴ SIMONETTA (2014) p.37.

⁵ LUCHELLI (2012) p.63 : Lacan affirme que Platon fait dire à Aristophane les choses les plus belles au sujet de l'amour. NICHOLS (2004), p.187 cite Allan Bloom qui soutient qu'Aristophane tient les propos les plus vrais et les plus satisfaisants au sujet d'Éros.

Aristophane, cela ne suffit pas à affirmer qu'il lui prête un discours qu'il rejette entièrement. Bien au contraire, nous soutenons que sa présence au *Banquet* de Platon était nécessaire.

Pour ce faire, nous aborderons un à un différents points qui ont fait croire à plus d'un commentateur que Platon cherchait à se moquer d'Aristophane dans le *Banquet*. Pour chacun d'eux, nous proposerons une ou plusieurs théories qui lui sont opposées et que nous jugeons plus justes. Nous soutenons que la thèse que nous présentons rend mieux compte du reste de l'œuvre et que plusieurs éléments mystérieux prennent tout leur sens lorsque l'on dépasse cette idée préconçue d'une rivalité insurmontable entre les deux auteurs.

1.1 Au sujet de la présence d'un poète comique au banquet

Le premier argument auquel nous entendons nous opposer stipule que, en tant que dramaturge, Aristophane a l'habitude des fables et non des discours philosophiques. Il semblerait alors difficile de croire qu'il est en mesure d'improviser un éloge et tenir un discours contenant de hautes vérités philosophiques lors d'un banquet⁶. La rédaction de comédies requiert du temps et de la réflexion et est soumise à un code strict très différent de celui qui régit les discours philosophiques. N'étant pas un initié de la méthode philosophique, il serait évident que le discours prononcé par Aristophane dans le *Banquet* n'est qu'un mythe, ou une parodie de mythe, et qu'il ne faut donc pas lui prêter des vérités, aussi beau et touchant soit-il.

S'il est vrai qu'Aristophane n'a pas l'habitude du discours philosophique, il ne faut pas en inférer qu'il en est incapable. D'abord, en 177e, Socrate rappelle qu'Aristophane passe tout son temps à s'occuper de ce qui relève de Dionysos et d'Aphrodite et que, de ce fait, il n'aura

⁶ BLONDEL (1998), p.48.

aucun mal à composer un éloge sur Éros. Il se trouve, justement, qu'Aphrodite règne sur le domaine de l'amour qui est l'un des deux piliers de la comédie⁷. C'est donc qu'il s'y connaît un tant soit peu sur le sujet.

Ensuite, ce n'est pas la première fois que Platon fait intervenir des locuteurs n'étant pas familier avec la méthode dialectique de Socrate. Prenons comme exemple la présence d'Éryximaque le médecin et d'Agathon le poète tragique au banquet de Platon, ou encore celle de Polos le rhéteur dans le *Gorgias*. Les exemples sont nombreux. En vérité, il n'y a que Socrate lui-même qui soit réellement compétent en dialectique. Aucun de ses interlocuteurs ne s'est jamais montré à sa hauteur.

De plus, quand Platon fait intervenir une personne connue dans ses dialogues, il n'en propose pas une parodie grotesque ; il en dresse un portrait assez fidèle et lui assigne une façon de parler qui lui convient⁸. Or, il attribue à Aristophane un fabuleux discours, original et profond. Peut-être même un discours qu'il l'aurait entendu prononcer lors d'un vrai banquet, qui sait⁹? Nous soutenons qu'au lieu de mettre en relief l'incapacité d'Aristophane à tenir un discours philosophique, ce récit rend plutôt hommage à son génie créatif¹⁰. Son exposé convient à sa vraie personne, il y a un lien étroit entre la personne qui raconte et le contenu de son discours¹¹.

Mais pourquoi Platon reconnaîtrait-il le talent d'un homme qui pratique un art (la poésie)

⁷ BRISSON (2007), p.188 n.95.

⁸ *Banquet* 198a : Aristodème affirme qu'Agathon a parlé d'une façon qui lui convient tout à fait. Voir aussi l'introduction au *Banquet* rédigée par Luc Brisson, p.49, où il affirme que chaque discours est rédigé en fonction de la personnalité de celui qui le prononce. Soutiennent aussi qu'il existe une similitude entre le vrai Aristophane et celui du *Banquet*: CHAMBRY (1967) p.25-26, LORD (1963) p.80 et LUCHELLI (2012), p.69.

⁹ LLOYD (2009).

¹⁰ ALFONSI (2014) p.14 : Platon est trop près d'Aristophane pour ne pas voir et reconnaître son talent.

¹¹ LUCHELLI (2012) p.66, selon Strauss et Lacan. Voir aussi JOHNSON (2014) p.296 qui souligne un lien possible entre le mythe de l'androgyne du *Banquet* et un passage des *Oiseaux* d'Aristophane où Éros émerge d'un œuf.

qu'il méprise et qu'il critique ouvertement¹²? En fait, nous avons toutes les raisons de croire que le philosophe ne dédaigne pas complètement l'art poétique. La relation qu'il entretient avec la dramaturgie est plus complexe et nuancée que cela. Rappelons avant tout que Platon, issu d'une grande famille, reçut une bonne éducation lors de sa jeunesse. Il fut initié, entre autres, à la poésie d'Euripide et d'Agathon et possédait semble-t-il un grand talent pour cet art¹³. Dans ses dialogues, il cite régulièrement des auteurs tels qu'Homère ou Hésiode, ce qui permet d'affirmer qu'il a une bonne connaissance de la littérature traditionnelle. Ce n'est que vers l'âge de 20 ans qu'il fit la rencontre de Socrate et qu'il se consacra à la philosophie¹⁴. Le philosophe aurait donc aussi une formation artistique l'ayant introduit à la fois à la tragédie et à la comédie, en plus d'être doté d'une puissante imagination et d'une finesse incomparable, le tout expliquant peut-être sa préférence marquée pour l'exposé de type *dialogual*¹⁵. Ainsi pourrait-on dire qu'il conserve les grandes lignes de la poésie, même s'il va au-delà de cette dernière et qu'il en offre une sévère critique, et ne cesse jamais d'y revenir, d'une manière ou d'une autre.

Loin de la bannir complètement, Platon voudrait plutôt la réformer en la mettant sous la tutelle de la philosophie. Il l'affirme clairement dans la *République* en 401b :

Nous contraindrons les poètes à n'offrir dans leurs poèmes que des modèles de bonnes mœurs, et nous contrôlerons de même les autres artistes et les empêcherons d'imiter le vice, l'intempérance, la bassesse, l'indécence...

¹² LORD (1963) p.80-81.

¹³ CHAMBRY (1967) p.8 et HELM (2013). Voir aussi Diogène Laërce III, 9-17 dans son livre sur Platon.

¹⁴ CHAMBRY (1967) p.8 et p.13 : La philosophie lui avait auparavant été enseignée par Cratyle, disciple d'Héraclite.

¹⁵ CHAMBRY (1967) p.23. Voir aussi PARTENIE (2009) qui affirme dans son prologue, comme nous le pensons, que Platon utilise la philosophie ET la poésie dans ses dialogues même s'il les oppose souvent l'une à l'autre. FATTAL (2001) p.56-57 : Les dialogues de Platon peuvent être considérés comme une nouvelle forme de poésie qui présente une réflexion sur les différents types de discours et sur leurs fonctions. P.58 : Platon utilise la discussion pour illustrer la supériorité du discours oral sur le discours écrit.

Comment se fait-il alors, pourrait-on objecter, que les références à des œuvres traditionnelles soient si nombreuses quand on lit Platon? Tout simplement, il les cite parce qu'ils sont connus de tous (ou presque), sans ne jamais en faire des modèles à suivre. Ils présentent les dieux comme possédant les mêmes vices que les hommes¹⁶, ce qui, pour Platon, constitue une faute grave¹⁷. C'est pourquoi il faut une poésie « encadrée », véhiculant des vérités et n'ayant pour fonction que de servir la morale et la politique. Une fois cet idéal atteint, il ne faudra plus chercher à innover mais bien s'en tenir aux œuvres produites¹⁸.

Pour conclure cet argument, nous soulignons que c'est précisément *parce qu'il est un poète comique* qu'Aristophane est le seul, avec Agathon le poète tragique, à rester éveillé pour discuter à la fin du *Banquet*. En 223c-d, les trois hommes semblent discuter de façon amicale¹⁹ et Socrate s'efforce de leur faire convenir que leurs arts respectifs, soit la comédie et la tragédie, sont interreliées, voire complémentaires²⁰. Plus encore, il reviendrait au même homme de savoir composer les deux. Pour mieux comprendre l'importance de ce passage, il faut s'en remettre à l'*Ion* de Platon, plus particulièrement au passage 534c. Pour faire court, lorsque l'on possède réellement un art, nous sommes en mesure d'en maîtriser tous les aspects. Par exemple, le poète qui maîtrise réellement son art sera capable de composer des poèmes de

¹⁶ CHAMBRY (1967) p.20.

¹⁷ *République* livre III, 391e: de tels propos sont impies et irrespectueux envers les dieux. Ils peuvent inciter des hommes à se livrer à toutes sortes d'actes mauvais en se justifiant sur le fait que les dieux en font de même dans les récits des poètes.

¹⁸ CHAMBRY (1967) p.20. Chambry explique en p.8-9 que cette façon de concevoir l'art dans la cité idéale pourrait avoir été inspirée par le voyage de Platon en Égypte dont les coutumes sont restées fidèles aux traditions antiques vieilles de milliers d'années et inchangées. Il serait donc possible de mettre sur pied la meilleure des cités et de forcer le peuple à se conformer à ce nouveau système. Plus encore, le peuple y trouverait un bien plus grand bonheur. Après tout, Platon, comme bien d'autres penseurs grecs, vouait un culte à l'immutabilité, à la permanence et à la stabilité. La Cité idéale devrait donc suivre ce modèle.

¹⁹ LORD (1963), p.80.

²⁰ Un peu comme l'androgynie d'Aristophane qui est constitué de deux moitiés incomplètes, la comédie et la tragédie seraient deux parties d'un tout plus grand, insignifiantes lorsque séparées. Voir NICHOLS (2004) p.195.

tous les types. *A contrario*, on dira du poète qui n'excelle que dans un certain genre de poésie qu'il ne *possède* pas son art, que c'est plutôt son esprit qui est *possédé* par un dieu, ce qui le pousse à écrire de telle ou telle façon²¹. Son talent ne serait donc pas issu de la *connaissance*, si chère aux yeux de Platon²², mais d'une origine divine. Si questionné sur son œuvre, il ne sera pas plus en mesure que ses lecteurs de tenir compte de ses propos²³. De plus, comme il revient aussi au même art d'étudier les *contraires* ou les *opposés*²⁴, le poète se doit de connaître la comédie aussi bien que la tragédie, tout comme la médecine étudie à la fois la santé et la maladie. Voilà de quoi les trois hommes discutaient, à la fin du *Banquet*, avant qu'Aristophane et Agathon ne tombent endormis et que Socrate ne quitte la demeure du poète tragique. Cette scène n'est pas sans rappeler le Livre III de la *République*, où Socrate argumente qu'un seul homme doit maîtriser non seulement ces deux types de discours poétiques, mais aussi la philosophie, qui sont tous trois efficaces pour l'éducation des citoyens athéniens s'ils sont bien utilisés²⁵.

Qu'ils n'aient pas tout à fait compris les propos de Socrate (223d) et qu'ils ne sachent pas produire à la fois comédies et tragédies²⁶ signifie-t-il qu'ils ne sont pas, au sens strict de la maîtrise de cet art, de véritables poètes, et qu'ils ne soient que les instruments de quelconques dieux? Oui, en effet, cela signifie qu'aux yeux de Platon, ces hommes ne sont pas *maîtres* de leur art. Mais dans le *Banquet*, Platon ne présente pas Aristophane et Agathon en tant que *modèles*. C'est en raison de leur renommée qu'ils sont invités au banquet, en tant que dignes

²¹ *Apologie* 22b-c.

²² Car dire la vérité sans pouvoir en rendre compte ne constitue qu'une *opinion vraie* (ou *droite*) due seulement au hasard, et non une *connaissance*. On peut donc dire la vérité en étant dans l'ignorance. Voir *Banquet* 202a, *Théétète* 201b-202b, *Ménon* 97a-99a et *République* 449c. Voir aussi FATTAL (2001), P.59.

²³ *Apologie* 22b.

²⁴ HELM (2013) ; REEVE (2016).

²⁵ DUMONT (1986), p.63.

²⁶ N'est-ce pas justement ce qu'ils ont fait lors du banquet? Le discours d'Aristophane n'est-il pas tragique, et celui d'Agathon comique?

représentants de leur domaine respectif, et non pas parce qu'ils savent comment produire des œuvres moralement belles²⁷. Ainsi, l'*ignorance* dont ils font preuve sert d'argument à Platon : ils prouvent que la poésie n'est pas correctement rédigée. Métaphoriquement, ils sont comme l'androgyné du mythe d'Aristophane, représentant chacun une moitié de l'art poétique²⁸.

Loin de se contenter de seulement souligner le problème, Platon donne un exemple de poésie bien rédigée : le *Banquet* tout entier est œuvre de *poésie philosophique*. Ce dialogue est à la fois une comédie et une tragédie²⁹. C'est une *tragicomédie*. Parfois il fait rire, comme lors du hoquet d'Aristophane (185c) ou lors de l'arrivée rocambolesque d'un Alcibiade saoul et jaloux (212e) ; à d'autres moments il émeut, comme lorsque l'on prend conscience avec Aristophane que la blessure de la séparation originelle ne saura jamais être apaisée car il nous est impossible de nous réunir de nouveau pour ne former qu'un de façon permanente³⁰. Il nous fait aussi craindre les dieux et éprouver de la pitié pour les amants³¹. Bref, il nous montre qu'il comprend, encore mieux que les meilleurs des poètes, non seulement ce qu'est l'amour, mais aussi ce qu'est la poésie³².

Pour toutes ces raisons, il ne fait aucun doute que Platon reste un amoureux de la prose³³ et qu'il est bien plus question de réforme que de bannissement³⁴. Le domaine d'activité

²⁷ DUMONT (1986), p.64.

²⁸ NICHOLS (2004), p.195.

²⁹ HELM (2013); REEVE (2016).

³⁰ NICHOLS (2004); p.191. SIMONETTA (2014), p.40; LUCHELLI (2012), p.60. Voir aussi HELM (2013) : Aristophane et Agathon ont échangé leurs rôles pour la soirée, Agathon devenant poète comique et, Aristophane, devenant poète tragique.

³¹ NICHOLS (2004), p.191, référant au mythe de l'androgyné.

³² NICHOLS (2004), p.186.

³³ NICHOLS (2004), p.187 : Dans cette bonne vieille querelle entre la philosophie et la poésie dont il est question en 607b-c dans la *République*, plusieurs commentateurs ont le sentiment que Platon penche parfois pour la prose (comme en ce qui concerne le *Banquet*).

³⁴ GANI, LAKS et SAETTA COTTONE (2013), p.197 ; et p.200 et n.25 : ce n'est pas les *genres littéraires* qu'il répudie et qu'il souhaite remplacer par la philosophie, mais plutôt ce qu'ils véhiculent. Il ne souhaite qu'améliorer la poésie, la rendre *meilleure* du point de vue philosophique et moral.

d'Aristophane n'est pas, en définitive, à lui seul motif à dévaloriser son discours dans le *Banquet* de Platon.

1.2 L'hostilité d'Aristophane à l'endroit de Socrate

Le deuxième argument que nous entendons réfuter affirme qu'Aristophane fut l'auteur de plusieurs pièces proférant des attaques directes envers Socrate³⁵, ce qui vient enlever toute crédibilité à son discours dans le *Banquet*. L'une de ces pièces, intitulée les *Nuées* et présentée dans le cadre des Grandes Dionysies de -423, à Athènes, lui aurait particulièrement causé du tort. C'est possiblement la comédie antique la plus commentée et la plus étudiée jusqu'à ce jour³⁶, puisqu'elle faisait de Socrate le personnage central et exhibait un portrait très peu flatteur de ce dernier³⁷. En effet, les *Nuées* le présentent comme un « gourou illuminé se balançant dans un panier suspendu dans les airs³⁸ » (v.180-220), comme un sophiste qui recevait de l'argent en échange de ses enseignements (v.99, v.245, v.1146 sq.) et qui ne croyait pas aux dieux grecs (v.246 sq., v.365 sq., v.825 sq.). Platon n'aurait jamais su pardonner à Aristophane ces railleries contre Socrate³⁹. Selon cette position, la présence d'Aristophane dans le *Banquet* fournit à Platon l'occasion de se venger des attaques du poète envers son maître.

La première objection que nous adressons à cette thèse se trouve dans la nature même de la comédie. Les *Nuées* n'est pas une œuvre séparée et unique. Cette pièce relève d'un genre

³⁵ Il y aurait, en plus des *Nuées* dont nous étudierons le cas, deux autres pièces dans lesquelles Aristophane aurait attaqué Socrate, soit *Les Oiseaux* (v.1268 et v.1552) et plus longuement dans *Les Grenouilles* (v.1491) où l'on peut lire : « ce qui est joli? Ne pas jacasser en restant blotti aux pieds de Socrate, en répudiant le culte des muses et en rejetant les titres de gloire les plus relevés de notre art tragique. Mais galvauder son temps, en hautains verbiages ou en billevesées frisées au petit fer, en vérité, cette conduite est celle d'un esprit tordu » (Trad. Victor- Henry Debidour, 1966).

³⁶ THIERCY (1986) p.256.

³⁷ BRISSON (2007) p.23.

³⁸ SIMONETTA (2014) p.38.

³⁹ SIMONETTA (2014) p.38.

littéraire : comme nous l'avons dit plus haut, elle s'inscrit dans un courant, une manière d'écrire régie par des normes et règles bien définies⁴⁰. L'exagération et la distorsion n'en sont que deux exemples⁴¹, et c'est avec aisance qu'Aristophane se conformait aux règles de la technique traditionnelle de la comédie⁴² : il utilisait l'ironie et les jeux de mots, il travestissait la langue des poètes tragiques pour la rallier aux besoins de sa cause, il tirait parti des proverbes, etc.⁴³. Sans compter que parodier publiquement des personnes connues faisait intégralement partie du genre comique et était typique de l'esprit des Grandes Dionysies⁴⁴.

De plus, les commentateurs de la pièce sont largement en accord avec le fait qu'Aristophane ne vise pas qu'à présenter une caricature grotesque de Socrate⁴⁵. Le philosophe des *Nuées* est un personnage incohérent et composite. Il rassemble en lui plusieurs éléments des théories sophistiques, de la philosophie de la nature, de la médecine hippocratique et de bien d'autre encore⁴⁶. Ce n'est donc pas lui personnellement qui serait visé, mais quelque chose de plus large. Nous y reviendrons. À l'inverse, Aristophane ne cherchait pas non plus à proposer un portrait fidèle de Socrate. Il est vrai que les *Nuées* sont considérées comme l'une des rares « sources de première main » à propos de Socrate⁴⁷. Or, le portrait qui est dressé du philosophe dans cette œuvre est très différent de celui qui nous parvient de Platon⁴⁸, ou même de Xénophon. Nous pouvons affirmer avec certitude que plusieurs caractéristiques du Socrate d'Aristophane ne correspondent pas au Socrate historique⁴⁹. Curieusement, il est associé aux sophistes⁵⁰ alors que nous savons qu'il en était le rival. C'est probablement cette critique qui a

⁴⁰ SOLCAN (2009) p.11.

⁴¹ GANI, LAKS et COTTONE (2013) p.88.

⁴² ALFONSI (2014) p.13.

⁴³ ALFONSI (2014) p.11.

⁴⁴ GANI, LAKS et COTTONE (2013), p.199.

⁴⁵ THIERY (1986) p.261.

⁴⁶ GANI, LAKS et COTTONE (2013) p.88.

⁴⁷ SOLCAN (2009) p.11, aux côtés de Platon et de Xénophon, Aristophane étant le plus ancien témoin contemporain de Socrate.

⁴⁸ SIMONETTA (2014) p.38.

⁴⁹ SOLCAN (2009) p.11.

⁵⁰ THIERY (1986) p.262.

le plus choqué les lecteurs des *Nuées* au fil des siècles⁵¹. En v.90-132 et 221-261, il est dit qu'il enseigne à ses élèves à faire triompher le «raisonnement injuste» sur le «raisonnement juste», c'est-à-dire à convaincre par la parole d'une chose qui n'est pas vraie. C'était plutôt l'affaire des Sophistes que de composer des textes destinés à disculper les citoyens devant les tribunaux sans trop se soucier de la véracité de leurs propos, aussi longtemps que cela parvenait à faire gagner leurs clients devant le jury. Aussi, le Socrate dit *historique* dialoguait avec les Athéniens lors de rencontres au hasard dans les rues de la Cité, au vu de tous. Dans les *Nuées*, il enseigne dans une école appelée « le pensoir⁵² ». Cela en fait sursauter plus d'un quand on pense à l'*Apologie*, où Socrate affirme ne rien savoir et donc, ne rien pouvoir enseigner à qui que ce soit (20c). D'autant plus que, dans la comédie, ses élèves le rémunéraient pour ses enseignements v.90-132. Tout de même, nous pouvons aussi affirmer qu'Aristophane a préservé quelques éléments véridiques du Socrate historique⁵³, tel son physique grossier, son apparence négligée ainsi que ses manières distinctives, probablement afin que le public puisse le reconnaître aisément.

Finalement, Aristophane ne faisait probablement pas partie des intimes de Socrate, mais il était au premier plan de la vie culturelle et artistique d'Athènes. Il semble très au fait des courants qu'il attaque dans ses comédies. S'il n'était pas familier avec toutes les finesses de la philosophie de Socrate, il est certain qu'il en avait au moins une connaissance de base assez juste⁵⁴. Nous affirmons donc que ce n'est pas par manque de connaissance qu'Aristophane fit de Socrate une espèce de sophiste adepte de physique. Son implication dans la vie de la Cité lui a permis de connaître les philosophes et de maîtriser les différents courants philosophiques de façon suffisante à en présenter une forme non pas fidèle, mais *crédible*.

Toute cette emphase sur Socrate et le débat concernant sa représentation dans les *Nuées*

⁵¹ THIERCY (1986) p.256.

⁵² THIERCY (1986) p.260.

⁵³ THIERCY (1986) p.261 et 262.

⁵⁴ THIERCY (1986) p.261.

mène souvent à penser qu'il est le sujet de la pièce, le personnage principal⁵⁵. Dans les faits, les attaques ne visaient pas directement Socrate mais bien l'émergence de nouveaux enseignements dans la Cité⁵⁶. Pour Aristophane qui est un fervent conservateur⁵⁷, abandonner les traditions pour se tourner vers tous ces nouveaux courants de pensée n'apportera que malheur et déception à la Cité⁵⁸. Pour lui, ces nouvelles doctrines à la mode corrompent tout simplement la jeunesse. Dans les *Nuées*, il représente les conséquences dangereuses de cette nouvelle éducation en mettant en scène un personnage (Phiddipide) qui s'en prend physiquement à son père et qui le bat (v. 1321-1344)⁵⁹, démonstration ultime d'une jeunesse corrompue⁶⁰. Sa pièce est donc destinée à combattre cet engouement pour la nouveauté.

Alors, si Socrate ne mérite pas ces attaques, pourquoi le choisir lui plutôt qu'un autre? D'abord, Socrate est étrange. Sa façon de vivre est anormale, ses manières sont particulières et son physique est disgracieux⁶¹. Cela en fait une cible privilégiée. Ensuite, les citoyens le remarquaient, se souvenaient de l'avoir croisé pendant plusieurs années dans les rues sans toutefois le connaître personnellement. À l'inverse, la grande majorité des Sophistes étaient des étrangers venus d'ailleurs, de passage à Athènes seulement, qui pratiquaient leur art en petits cercles privés dans des endroits clos⁶². Ils étaient moins connus du peuple et donc de moins bons candidats au titre de représentant de la philosophie pour une comédie. Finalement, les pièces d'Aristophane, ne s'adressant pas seulement à l'élite d'Athènes, étaient aussi vues par le grand public⁶³. Pour ces citoyens qui n'étaient pas familiers avec la philosophie, la différence entre

⁵⁵ THIERCY (1986) p.256.

⁵⁶ THIERCY (1986) p.258; LORD (1963) p.40; MITCHELL (1993) p.68.

⁵⁷ MITCHELL (1993) p.68.

⁵⁸ THIERCY (1986), p.259.

⁵⁹ SOLCAN (2009), p.156.

⁶⁰ C.-À-D. qui ne respecte plus ses aînés ainsi que la tradition de la Cité.

⁶¹ THIERCY (1986), p.261.

⁶² THIERCY (1986), p.261.

⁶³ JOHNSON (2014), p.297, n.26.

Socrate et les Sophistes était mince⁶⁴. Ils mettaient tous les philosophes dans le même panier et ne faisaient aucune distinction quant au contenu de leur enseignement. Donc, ils n'étaient pas réellement en mesure de dire à quel point Aristophane prêta à Socrate des doctrines qui n'étaient, en réalité, pas les siennes.

Il nous semble donc avoir suffisamment démontré qu'il est possible de croire que les *Nuées*, aussi critique fut-elle envers Socrate, ne constitue pas une attaque directe envers le philosophe et ne représente pas un motif valable au discrédit du personnage d'Aristophane ainsi que de son discours dans le *Banquet* de Platon.

1.3 Les mentions d'Aristophane dans l'*Apologie*

Le troisième argument que nous rejetons rappelle que, dans l'*Apologie de Socrate* de Platon, il est fait allusion à Aristophane à quelques reprises. On le présente d'abord implicitement comme faisant partie des plus anciens et plus redoutables accusateurs⁶⁵ (18c-d) parce qu'actif depuis la plus tendre enfance des citoyens qui l'accusent aujourd'hui (18b), et qu'il s'en est pris à lui alors qu'il n'était pas là pour se défendre (18c). Puis, Socrate le nomme explicitement en le nommant par son nom et en référant à la pièce (19c-d). Aussi, il revient sur les accusations d'impiété (18c) et de rémunération contre ses enseignements (19d-e) avancées dans les *Nuées* en les traitant séparément des accusations formelles. Donc, Platon ne saurait apprécier l'art d'un homme qui a contribué à la mise à mort de son maître.

Cet argument est le plus difficile à réfuter. Nous avancerons plusieurs objections dans le

⁶⁴ THIERCY (1986) p.261, LORD (1963) p.40, SOLCAN (2009) p.109

⁶⁵ SIMONETTA (2014), p.38. En plus d'utiliser des mots puisés directement des *Nuées* lors du rappel des accusations qui pèsent contre lui, voir GANI, LAKS et COTTONE (2013) p.195 à 197 pour plus de détails. Comme nos connaissances en grec ancien sont limitées, nous préférons ne pas appuyer notre argumentation sur les terminologies grecques utilisées dans l'*Apologie*. Nous nous contentons d'en souligner l'intérêt.

but de démontrer qu'il ne s'agit toutefois pas, encore une fois, d'une raison suffisante au discrédit total du discours d'Aristophane dans le *Banquet*. D'abord, ces anciennes accusations auxquelles il est fait allusion par Socrate ainsi que la mention explicite d'Aristophane en tant que principal accusateur ne figurent pas dans l'*Apologie* de Xénophon⁶⁶. Bien que le but de Xénophon n'eut certainement pas été d'écrire la même chose que Platon, ni de faire un compte rendu exact et détaillé des événements et qu'il aurait simplement pu omettre cette distinction, il reste toutefois possible que Platon ait inventé de toute pièce cette défense contre les anciennes accusations. Nous y reviendrons sous peu. Aussi, il reste encore aujourd'hui très difficile de mesurer l'influence d'Aristophane sur son temps. Bien que son talent et sa notoriété restent incontestables, il n'est pas certain que sa critique de la société ait réellement influencé les mentalités de l'époque au point de mener à elle seule à la condamnation à mort de Socrate. Quelle est donc la portée de la comédie d'Aristophane sur l'opinion publique et sur l'opinion générale envers Socrate, plus précisément?

D'un côté, le fait que Socrate le cite personnellement dans l'*Apologie* témoigne de la portée néfaste des idées d'Aristophane sur les citoyens athéniens⁶⁷. Ils furent si imprégnés des représentations négatives de Socrate que ce dernier fut reconnu coupable lors de son procès. C'est, non pas parce qu'il ne parvint pas à démontrer fausses les accusations qui pesaient contre lui, mais bien parce qu'il ne parvint pas à changer l'opinion de la masse à son endroit⁶⁸. C'est pourquoi il passe plus de temps (5 pages Stephanus, soit de 19c à 24b, versus environ 4, soit de

⁶⁶ Xénophon mentionne *Les Nuées* dans l'*Économique* et dans le *Banquet*. Toutefois, il n'y est jamais question d'accusations directement tirées de cette pièce. Voir SOLCAN (2009), p.98. Bien que GANI, LAKS et COTTONE (2013) p.201 propose de considérer ce passage comme véridique étant donné qu'il constitue un élément trop important pour avoir été inventé du tout au tout et en rapportant que Xénophon souligne que Socrate a passé une bonne partie de son temps à parler de choses étrangères aux accusations formelles.

⁶⁷ LORD (1963), p.40-41.

⁶⁸ LORD (1963), p.40-41.

24b à 28a) à se défendre contre les anciennes accusations plutôt que contre les nouvelles. Donc, Aristophane serait directement responsable des accusations et de la condamnation de Socrate en 399 av. J.-C. et Platon aurait un motif suffisant à vouloir se moquer d'Aristophane dans ses dialogues. D'autant plus que son œuvre entière semble avoir une mission apologétique⁶⁹.

Toutefois, à l'inverse, d'autres soutiennent que la réception de cette pièce fut plutôt froide en raison de cette attaque injuste envers Socrate et que la tentative d'Aristophane à changer les mentalités dans la cité fut un échec⁷⁰. Si Socrate élabore davantage sa défense contre les anciennes accusations plutôt que contre les récentes, c'est tout simplement parce qu'elles circulent depuis plus longtemps et sont donc, plus connues⁷¹. Ce n'est, par conséquent, pas à Méléto directement qu'il répond lors de sa défense, mais au peuple de la Cité⁷².

Mais alors, s'il s'agit d'une invention pragmatique de Platon comme nous l'avons suggéré plus tôt, comment expliquer cette attaque directe envers Aristophane? Soulignons d'abord que c'est toute la mise en scène de l'*Apologie*, bien que relatant un événement réel, qui semble créée de toute pièce⁷³. Platon s'inspire régulièrement d'événements et de personnages réels, mais il reste un *auteur*⁷⁴. Il invente, ajoute, modifie. La défense de Socrate engage non pas un duel à mort contre Aristophane, mais, implicitement, une attaque envers le tribunal⁷⁵. Il est un fait avéré qu'Athènes faisait de la démocratie un grand spectacle⁷⁶. Socrate propose donc une

⁶⁹ Plusieurs dialogues semblent effectivement être structurés en fonction de toujours disculper le maître des accusations qui ont été portées contre lui. Platon le montre comme étant le plus pieux des hommes et démontre qu'il ne peut être tenu responsable des actions futures de ses disciples.

⁷⁰ MITCHELL (1993), p.68.

⁷¹ SOLCAN (2009), p.110.

⁷² GANI, LAKS et COTTONE (2013), p.195

⁷³ SOLCAN (2009) p.98 et GARNEAU (2009) p.7.

⁷⁴ GARNEAU (2009), p.7.

⁷⁵ GANI, LAKS et COTTONE (2013), p.198.

⁷⁶ GANI, LAKS et COTTONE (2013), p.197, faisant entre autres référence à la disposition des tribunaux rappelant les amphithéâtres.

défense théâtrale en suggérant ironiquement d'être accueilli au Prytanée⁷⁷ en guise de punition pour ses *crimes*. Crimes qu'il qualifie d'ailleurs de *services rendus aux dieux et à la société*⁷⁸. Aussi, après que la sentence de mort eut été prononcée, il affirme que si le jury ne l'avait pas condamné à mort, il aurait bientôt succombé de vieillesse de toute façon⁷⁹. Son but en usant d'ironie est de démontrer les failles de cette institution que sont les tribunaux athéniens. Il s'attaque aussi aux sophistes et ce, dès les premières lignes de l'*Apologie*⁸⁰, en disant qu'à défaut de savoir prononcer de longs discours éloquents (comme eux), lui sait dire la vérité. Comme il ne cherche pas à plaire au public en usant de flatterie mais à faire jaillir la vérité, il ne parlera pas comme les sophistes. Cela revient à dire que les sophistes ne sont que des orateurs menteurs qui empochent l'argent des accusés qui cherchent à se défendre.

Pourquoi alors, si la critique de Socrate ne s'adresse pas à Aristophane, le mentionne-t-il dans sa défense? Dans son article sur la citation des *Nuées* dans l'*Apologie*⁸¹, Fernando Santoro soutient que la forme ironique du texte ferait d'Aristophane un *témoin essentiel des thèses de la défense*⁸². Autrement dit, tout comme Aristophane fit de Socrate le représentant de ceux qu'il cherchait à attaquer, Platon aurait fait d'Aristophane le meneur des opposants de Socrate⁸³. Il sait très bien qu'Aristophane est au fait des accusations portées contre Socrate ainsi que du non fondé de celles-ci. Qui donc serait meilleur témoin que lui pour démentir les allégations retenues contre Socrate? Accusations qui, d'ailleurs, ont une certaine saveur de comédie, étant donné qu'elles sont fausses. Nous serions donc en présence d'un jeu de miroirs

⁷⁷ *Apologie* 36d-37a. Récompense d'ordinaire réservée aux vainqueurs des athlètes olympiques, aux grands bienfaiteurs de la cité ou encore aux citoyens particulièrement méritants.

⁷⁸ *Apologie*.

⁷⁹ *Apologie* 38c-d.

⁸⁰ 17a-18a.

⁸¹ GANI, LAKS et COTTONE (2013), P.194.

⁸² GANI, LAKS et COTTONE (2013), P.194.

⁸³ GANI, LAKS et COTTONE (2013), p.198. Non seulement le chef de ses ennemis mais aussi le meneur de file des poètes qu'il dédaigne.

entre Aristophane, critique de la *dangereuse* philosophie, et Platon, critique de la *dangereuse* poésie.

Au final, l'*Apologie* serait-elle en fait une parodie du procès de Socrate visant à démontrer tout le ridicule des accusations portées contre lui et du système démocratique d'Athènes⁸⁴? Serait-ce une réponse directe aux *Nuées* d'Aristophane, une sorte de *comédie philosophique*, nouveau genre littéraire? Si tel est le cas, Platon mieux qu'Aristophane, parvint à produire une critique des mœurs et de la politique d'Athènes en ce qu'il n'attaque pas d'innocents et qu'il sait distinguer Socrate des Sophistes. Sa *comédie* est d'autant plus raffinée qu'elle traite d'un sujet noble, d'une manière noble.

Bien qu'elle reste difficile, voire impossible à mesurer, il semble plus qu'évident qu'Aristophane eut sa part de responsabilité dans l'accusation de Socrate. Nous ne pouvons passer sous silence cet argument concernant l'*Apologie*. Toutefois, à la suite des considérations ci-haut énumérées, il ne nous semble justifié d'affirmer que la mention d'Aristophane dans la défense de Socrate soit suffisante au rejet du mythe de l'androgyné du *Banquet*.

1.4 Le hoquet

Quatrièmement, Platon semble se moquer d'Aristophane avant même qu'il n'ait commencé à prononcer son discours. En effet, selon l'ordre de prise de parole instauré au début du banquet (177d), Aristophane devait être le troisième à parler. Toutefois, il est contraint d'échanger son tour avec Éryximaque en raison d'un hoquet (185c) et ainsi de parler en quatrième. Ce hoquet inopportun a fait l'objet de très nombreux commentaires. Alors que pour certains, comme

⁸⁴ Voir l'article intéressant de Fernando Santoro à ce sujet, dans GANI, LAKS et COTTONE (2013), p.193 à P.202 et n.31 sur les rapprochements à faire entre l'*Apologie* et le *Banquet* et la comédie.

Strauss⁸⁵ et Taylor⁸⁶, le hoquet ne renferme aucun message caché à trouver, plusieurs y ont vu une intrigue à dénouer. Après tout, si les narrateurs (Aristodème et Apollodore) du *Banquet* soulignent en 178a ne rapporter que ce qui est le plus important, cela ne peut que conférer une certaine importance à la mention du hoquet, ainsi qu'à la discussion qui s'ensuit dans le dialogue⁸⁷. Les opinions varient au sujet de l'interprétation de ce hoquet.

Affirmer qu'il ne s'agit que d'un détail insignifiant ne rendrait-il pas l'incident du hoquet superflu au point de pouvoir le retirer du dialogue sans changer un iota à ce dernier⁸⁸? Pourquoi alors Apollodore et Aristodème auraient-ils tous deux pris la peine de mentionner ce détail?

Les seconds assurent que le hoquet serait dû à un fou rire qu'Aristophane aurait tenté de retenir. Mais l'objet de ce fou rire ne fait pas l'unanimité⁸⁹. Alors que pour certains, Aristophane se moque des propos de Pausanias⁹⁰, pour d'autres, c'est Éryximaque qui est l'objet de la moquerie⁹¹. À nos yeux, il apparaît que le médecin tente de rétablir l'ordre dans le corps du poète, alors que le poète essaie de rétablir l'ordre dans le banquet, dans l'ordre des discours. Et c'est précisément la théorie des contraires d'Éryximaque qui y parvient : le hoquet d'Aristophane disparaît avec un éternuement (189a, suite à la recommandation d'Éryximaque en 185e), le désordre dans la soirée disparaît avec la perturbation de l'ordre de prise de parole. Donc, l'ordre demande d'abord le désordre⁹². Bien loin d'être ivre d'alcool comme il pourrait

⁸⁵ LUCHELLI (2012), p.67.

⁸⁶ DUMONT (1986) p.49 citant parmi d'autres *Plato, the man and his work* de Taylor, p.216.

⁸⁷ DUMONT (1986), p.50. D'autant plus que l'histoire est racontée de bouche à oreille et que plus d'un narrateur se souvient de ce hoquet alors qu'ils ont oublié plusieurs discours et autres détails. Aussi, Apollodore n'intervient pas souvent en son propre nom lors de son récit : deux fois seulement, 178a comme nous venons de le mentionner et 185c où il relate l'épisode du hoquet. Deux courtes interventions mais très pertinentes, ce qui donne encore plus d'emphase sur le hoquet d'Aristophane.

⁸⁸ DUMONT (1986), p.51.

⁸⁹ DUMONT (1986), p.51 en référant à la préface de la traduction de R. G. Bury du *Banquet*.

⁹⁰ DUMONT (1986), p.52. Soutenant cette position : Ast, Hommel, Van Prinsterer et Retting. Voir finalement HELM (2013).

⁹¹ LUCHELLI (2012), p.51.

⁹² Nous reviendrons sur la notion de progression entre les dialogues dans la section 3.

être possible de croire, il serait saturé de paroles ridicules⁹³. Son hoquet signalerait le peu de vérités émanant des précédents discours⁹⁴. Aussi pourrait-on dire que le hoquet aurait pour but de souligner l'interversion des discours⁹⁵. C'est qu'à ce stade, l'ordre de prise de parole dont il a été convenu au début (en 177d) ne convient plus. La discussion piétine, progresse de la mauvaise manière et il faut opérer un changement⁹⁶. Il y aura, et il doit y avoir, une transformation dans le type de discours prononcé⁹⁷. Ce n'est qu'après le discours d'Éryximaque le médecin, qui ne dure que le temps d'un hoquet, que sera rétabli l'ordre dans le banquet. Aristophane n'aurait pas pu prendre la parole avant, car les conditions pour que le poète comique puisse parler n'étaient auparavant pas remplies⁹⁸ : un changement radical est sur le point de survenir. Ce n'est qu'à cet instant que le dialogue ne prend réellement son commencement⁹⁹. Souvenons-nous qu'à la toute fin de la soirée, il ne reste qu'Aristophane, Agathon et Socrate pour converser, comme s'ils étaient à part des autres, les trois ayant parlé après Éryximaque¹⁰⁰. Donc, loin de rabaisser le discours prononcé par Aristophane, le hoquet aurait pour effet de mettre l'accent sur ce dernier en créant un *avant Aristophane*, et un *après Aristophane*.

Ces positions s'accordent bien avec notre thèse selon laquelle le *Banquet* de Platon ne contient aucune attaque personnelle envers Aristophane et qu'il faut voir dans son mythe sur

⁹³ DUMONT (1986), p.52.

⁹⁴ DUMONT (1986), p.53.

⁹⁵ DUMONT (1986), p.52.

⁹⁶ DUMONT (1986), p.62.

⁹⁷ DUMONT (1986), p.56.

⁹⁸ MITCHELL (1992), p.67. Voir aussi LUCHELLI (2012), p.67 qui cite Milner pour qui les discours du médecin et du poète sont absolument non interchangeables.

⁹⁹ DUMONT (1986), p.61-63 et p.65. Le hoquet d'Aristophane est au *Banquet* ce que l'éternuement est à Aristophane : un remède ou un antidote permettant la transition.

¹⁰⁰ Alcibiade ayant proposé un éloge de Socrate plutôt que d'Éros, nous ne l'incluons pas dans cette catégorie. DUMONT (1986) p.62 exclut aussi Alcibiade. Son arrivée (214b-e) marque plutôt le retour au désordre (DUMONT, 1986, p.65).

l'androgyné bien plus qu'une jolie petite histoire que Socrate balaiera du revers de la main un peu plus tard par l'intervention de Diotime.

Reste que plusieurs lecteurs du *Banquet* affirment que Platon se moque d'Aristophane lorsqu'il lui affuble un hoquet¹⁰¹. Soulignons que, juste avant qu'il ne prenne la parole en 189b, Éryximaque affirme qu'il «reste sur ses gardes» concernant le discours du poète comique parce qu'il craint qu'au lieu de chercher à produire un discours sérieux au sujet d'Éros, il ne cherche plutôt à faire rire. Plusieurs y ont vu une indication de plus en faveur du mépris de Platon à l'endroit d'Aristophane. Cette autre interprétation requiert notre attention et mérite d'être discutée.

Nous nous poserons d'abord cette question : pourquoi se moquer d'Aristophane pour ensuite lui attribuer un mythe aussi mémorable¹⁰²? Cela nous semble tout à fait absurde. Nous avons évoqué déjà quelques considérations permettant de remettre en cause le fait que Platon ne cherchait seulement qu'à se moquer d'Aristophane. Soulignons simplement que cette interprétation de l'épisode du hoquet ne tient pas compte des autres éléments du dialogue, en plus d'avoir pour conséquence de déprécier le discours d'Aristophane qui, comme on le verra plus tard, contient beaucoup plus de vérités qu'il n'y paraît. En ce qui concerne l'avertissement d'Éryximaque, nous estimons que ce passage ne pose aucun problème quant à la crédibilité du discours d'Aristophane. Il était connu pour sa poésie comique et ce passage ne fait que mettre l'accent sur l'aspect surprenant de sa contribution à un dialogue philosophique se voulant sérieux. Comme nous l'avons mentionné plus tôt, même s'il est auteur de comédies, il reste un auteur engagé capable de propos sérieux et réfléchis. Aussi, il s'affiche dès le départ comme ne

¹⁰¹ DUMONT (1986), p.51. Soutenant cette position : Stalbaum, Rückert, Steinhart, Stephens, Sydenham, Wolf, Schwegler et Robin.

¹⁰² DUMONT (1986), p.51 et SELS (2008), p.30 : peut-être même le mythe le plus mémorable de tout le dialogue.

cherchant pas à faire rire (189b) mais bien décidé à réparer une sorte d'injustice en affirmant que les hommes ne réalisent pas l'importance réelle d'Éros (189c) et qu'ils parlent de lui de façon inappropriée. Puis, il est un fait que, au final, personne ne rit de son discours¹⁰³. Pour toutes ces raisons, nous rejetons la thèse selon laquelle le hoquet d'Aristophane est le signe ultime de la raillerie de Platon.

Nous pensons maintenant avoir évoqué suffisamment de raisons nous permettant de mettre de côté l'espace d'un instant cette rivalité dite *haineuse* entre les deux hommes¹⁰⁴. Nous concluons que Platon sait qu'Aristophane a nui à la réputation de Socrate mais qu'il reconnaît tout de même son génie artistique et son engagement envers la Cité. C'est pour cette raison qu'il aurait consciemment choisi de lui attribuer ce rôle central dans le *Banquet*¹⁰⁵. Selon tout ce qui a été dit précédemment, nous affirmons qu'il ne faut pas sous-estimer le discours d'Aristophane dans le *Banquet* en raison des inclinations pro-philosophiques de Platon, de la présence du poète comique au banc des accusateurs dans *l'Apologie*, du hoquet dont il est victime avant son discours, ou, tout simplement, sous le seul prétexte que c'est lui, le poète comique, qui le prononce.

¹⁰³ NICHOLS (2004), p.191.

¹⁰⁴ GANI, LAKS et COTTONE (2013), p.198. Plutôt une sorte de concours de talent ainsi qu'une manière différente de mener une même bataille contre certains aspects de la société de l'époque.

¹⁰⁵ SIMONETTA (2014), p.38

CHAPITRE II : LE MYTHE CHEZ PLATON

Maintenant que nous avons parlé d'Aristophane, nous devons nous tourner vers un autre grand sujet de débat, soit celui du statut du mythe chez Platon. Comme il n'y a pas que les personnages et le contenu d'un texte qui nous renseignent sur la pensée de l'auteur, il est aussi possible de trouver plusieurs indices en étudiant sa *forme*. Platon n'échappe pas à cette règle, d'autant plus qu'il nous parle lui-même des particularités et effets des différents types de discours. Dans cette section, nous nous pencherons donc sur le statut du *mythe* chez Platon. Nous verrons que le discours d'Aristophane peut et doit être pris au sérieux malgré le fait qu'il prenne cette forme.

2.1 Le mythe chez Platon

D'abord, établissons que les deux principaux passages du *Banquet* étudiés dans le présent mémoire, soit le discours d'Aristophane sur l'origine de l'amour (189c-193d) et le récit d'Éros (203b-204a) raconté par Diotime (Socrate), sont déjà largement acceptés comme étant des mythes¹⁰⁶. Nous y référerons donc en tant que « mythe de l'Androgyne » et « mythe de la

¹⁰⁶ Glenn W. Most, dans un recueil collectif sur les mythes platoniciens (Collobert 2012, p.24), propose un ensemble de huit critères permettant d'établir si un passage appartient ou non au type littéraire du *mythe*.

1. Les mythes platoniciens sont presque toujours sous forme de monologue.
2. Les mythes platoniciens sont presque toujours racontés par une personne âgée s'adressant à de jeunes hommes.

Naissance d'Éros ». Cependant, comme il semble moins établi que le récit de l'ascension vers le Beau¹⁰⁷ soit un mythe, nous dirons simplement « l'échelle de l'amour ».

C'est en raison de sa nature fictionnelle que plusieurs ont avancé que le mythe de l'androgyné, ne peut en aucun cas refléter la véritable pensée de Platon¹⁰⁸. Mais qu'est-ce qu'un *mythe*? Pour nous, aujourd'hui, le mot *mythe* désigne une fable, une construction imaginaire erronée qui cherche à rendre compte de faits ou de phénomènes difficiles à expliquer de façon rationnelle. Nous lui préférons, et de loin, un discours scientifique. Toutefois, il fut un temps où le mythe (*muthos*) était considéré comme une histoire vraie qui permettait d'accéder aux secrets concernant les origines du monde et des hommes¹⁰⁹. Ces récits étaient, le plus souvent, transmis par voie orale d'une génération à l'autre. Mais voilà que Platon change la donne en jouant habilement avec ces mythes pour les intégrer à sa philosophie. Plus d'une fois, il reprit des mythes en les modifiant avec un tel talent qu'il en est venu difficile de distinguer les éléments traditionnels des éléments ajoutés par Platon. Occasionnellement, il en crée même de nouveaux¹¹⁰. Pourquoi vouloir modifier une institution déjà bien ancrée dans les sociétés grecques?

Il est faux de croire que le *mythe* est de nature totalement différente de celle de la

-
3. Les mythes platoniciens réfèrent presque toujours à un ancien personnage, mentionné explicitement ou implicitement, une ressource réelle ou fictionnelle.
 4. Les mythes platoniciens concernent toujours des objets ou événements ne pouvant pas être vérifiés.
 5. Les mythes platoniciens retirent généralement leur autorité de la tradition plutôt que de l'expérience personnelle de la personne qui parle.
 6. Les mythes platoniciens ont souvent une fonction psychagogique explicitement exprimée.
 7. Les mythes platoniciens ne sont jamais structurés comme une dialectique et sont plutôt des descriptions ou des narrations.
 8. Les mythes platoniciens sont toujours au début ou à la fin d'un exposé dialectique.

Dans l'appendice suivant, il propose une liste des passages correspondants à ces critères. C'est sans surprise que les deux passages du *Banquet* que nous étudions s'y retrouvent.

¹⁰⁷ 210a-211d

¹⁰⁸ BLONDEL (1998), p.48 soutient cette thèse.

¹⁰⁹ PARTENIE (2014).

¹¹⁰ PARTENIE (2014).

philosophie, ou encore qu'il ne puisse pas traiter des mêmes sujets. En réalité, tous deux prennent source dans l'*étonnement*¹¹¹ et la quête d'explications aux phénomènes de tous genres¹¹². Tous deux questionnent l'origine du monde et de l'homme. Tous deux tentent de rendre compte de plusieurs phénomènes naturels ou sociaux complexes. Finalement, tous deux peuvent contenir un savoir philosophique, une vérité ou un enseignement important à retenir.

Ce qui les distingue, c'est la *façon* de traiter leur sujet davantage que le sujet lui-même¹¹³. Les mythes étaient des discours clos qui se présentaient comme contenant de hautes vérités. Ils ne favorisaient pas l'évolution de la pensée des citoyens ni la remise en question des idées qu'ils mettaient de l'avant. Ils s'adressaient au côté émotif des individus et non à leur raison. La philosophie, à l'inverse, cherche à rendre compte du monde de façon argumentative sans avoir recours aux dieux ou aux héros fabuleux. Mais il reste très difficile de tracer une ligne nette entre la mythologie et la philosophie¹¹⁴. En effet, on situe souvent la transition à l'apparition d'une forme de discours purement argumentatif qui rangea au placard les héros et les dieux des contes mythiques¹¹⁵. Cependant, ce passage de l'un à l'autre ne s'est pas effectué subitement, d'un seul coup. Ce fut progressif : des discours de plus en plus rationnels furent rédigés, ce qui fit que, pendant un certain temps en lisant plusieurs penseurs antiques, la présence du mythe s'avéra encore bien tangible¹¹⁶.

Il est évident que Platon porte un regard critique sur les mythes. En effet, à maintes reprises, il met en garde les lecteurs contre les dangers qu'ils renferment¹¹⁷. Une lecture

¹¹¹ Aristote, *Métaphysique*, livre I, chapitre II.

¹¹² BRISSON (1982), p.6.

¹¹³ BRISSON (1982), p.6.

¹¹⁴ BRISSON (1982), p.6.

¹¹⁵ BRISSON (1982), p.6.

¹¹⁶ BRISSON (1982), p.6.

¹¹⁷ Entre autres, dans le *Protagoras* en 324d et dans la *République*, livre II, 376c-398b.

superficielle et non englobante des dialogues platoniciens laisse croire que le philosophe dédaigne les mythes au plus haut point. En *République* livre III, Platon invoque les dangers liés à ce type d'histoires : elles pourraient *engendrer chez les jeunes une grande propension à la méchanceté* (392a), en ce que ces derniers ne peuvent comprendre les sens cachés des mythes et les interprètent de façon littérale¹¹⁸. Si leurs héros favorisent ainsi que les dieux y sont dépeints comme vicieux, alors il est à craindre que les enfants suivent la même voie qu'eux. Plus encore, il est inacceptable, parce qu'impie selon Platon, que les poètes dressent un portrait des dieux ayant les mêmes vices que les hommes¹¹⁹.

Mais si, comme certains le croient, Platon rejette ainsi au mythe toute propension à la vérité, alors il faut rejeter non seulement le mythe de l'androgyné, mais aussi celui de la naissance d'Éros, ainsi que tous les autres ! Tant ceux qui sont racontés par Socrate, par exemple le mythe de la naissance d'Éros, que ceux provenant de la bouche d'autres interlocuteurs tels Aristophane dans le *Banquet* ou encore Timée dans le dialogue éponyme¹²⁰. Il faudrait alors affirmer qu'aucun mythe du corpus platonicien ne contient quelque vérité que ce soit. Que resterait-il alors de ses œuvres, car, oui, Platon a malgré tout souvent recours au mythe dans ses dialogues. Pourquoi alors les utiliser s'ils sont aussi nocifs qu'il le prétend ?

Il est une théorie selon laquelle les mythes témoignent de la jeunesse de Platon. En tant que jeune philosophe cherchant sa propre voie, il aurait d'abord suivi l'exemple d'autres écrivains. Au fil du temps, il aurait peaufiné sa théorie et en serait venu à exclure l'utilisation des mythes, pour se tourner vers une philosophie purement *rationaliste*. Cependant, il semble bien simpliste d'affirmer que les mythes et métaphores rencontrés dans la philosophie

¹¹⁸ FATTAL (2001), p.58.

¹¹⁹ PROCLUS, *Théologie platonicienne*, I 4.

¹²⁰ Nous reviendrons sur le mythe du *Timée*, p. 38.

platonicienne ne sont que de pures rechutes dans la pensée *primitive* mythologique¹²¹ témoignant la jeunesse naïve de Platon. Puis, contrairement à cet argument, les mythes se firent plus nombreux vers la fin de sa vie qu'au début¹²². Selon Kahn¹²³, l'absence de mythe dans les dialogues du groupe 1 (c.-à-d. ceux qui furent rédigés lors de la jeunesse de Platon) peut être expliquée par une volonté d'introduire progressivement sa théorie métaphysique aux lecteurs. Les mythes seraient donc apparus en cours de route, plus tard.

Et puis, plus fondamentalement, peut-on réellement affirmer que Platon récuse tous les mythes? Rien n'est moins sûr. Sa pensée à ce sujet est beaucoup plus nuancée et raffinée, comme pour le cas de la poésie que nous avons déjà exposé. Platon ne tombe pas dans une généralisation intégrale de la mythologie et il effectue une distinction entre deux types de mythes. Il en est certainement un qu'il rejette : celui qui présente les dieux comme voleurs, jaloux, adultères et violents. C'est ce genre de discours qu'il juge impie et grossier¹²⁴; alors qu'il en existe un autre genre, conforme aux exigences philosophiques, qu'il approuve. Que l'on pense au *Gorgias* 523a où Socrate affirme d'un mythe qu'il le « tient pour vrai » et auquel il « ajoute foi¹²⁵ » ; ou encore au *Timée* 20d où il qualifie une histoire mythique comme « absolument vraie¹²⁶ ». Quelles sont donc les caractéristiques de ce genre *acceptable* de mythologie?

Nous avons déjà mentionné qu'il ne doit pas mettre de l'avant des dieux ayant les mêmes vices que les hommes, ou des héros non vertueux de peur que les citoyens se mettent à suivre

¹²¹ BRISSON (1982), p.10.

¹²² Qu'on se réfère au classement de Vlastos (1991, p.46-47 et 1994, p.71-72) ou au classement de Khan (1996, p.47-48) qui reposent tous deux sur différentes vues du corpus platonicien et de la chronologie des dialogues, les dialogues tels que le *Critias* (mythe de l'Atlantide) ou la *République* (mythe de l'anneau de Gygès, mythe de l'Autochtonie, mythe d'Er, Allégorie de la Caverne) figurent toujours parmi les dialogues plus tardifs.

¹²³ KAHN (1995).

¹²⁴ PROCLUS, *Théologie platonicienne*, I 4.

¹²⁵ Trad. Croiset.

¹²⁶ Trad. Rivaud. Le mythe du *Timée* (27e-30c et 37c-38c) est d'autant plus important pour notre argument puisque, tout comme le mythe de l'androgyne, il n'est pas prononcé par Socrate mais tout de même qualifié de véridique par Platon. Pour qu'un mythe soit « vrai », il n'est donc pas indispensable qu'il soit raconté par Socrate.

leur exemple. Il y a donc chez le philosophe un souci pour le public à qui l'on s'adresse. À qui Platon destinait-il ses dialogues? La réponse est simple : à tout le monde. En effet, nous soutenons que Platon cherchait par-dessus tout à rendre sa philosophie accessible à tous les publics et pas seulement aux érudits. Il y a deux raisons à cela.

Premièrement, le point fondamental de la philosophie platonicienne (socratique) est que, pour s'adonner à la philosophie, nous avons besoin d'autrui¹²⁷. C'est par les échanges interpersonnels qu'il devient possible de questionner nos convictions, de nous débarrasser de nos fausses croyances et de procéder à l'examen de toute chose dans le but de parvenir à des vérités absolues. Deuxièmement, il n'est pas suffisant de parvenir à ces hautes vérités soi-même. Une fois devenu *philosophe*, tout homme a le devoir d'aider ses concitoyens à y parvenir aussi¹²⁸.

Mais de deux choses l'une : tous n'ont pas les mêmes propensions à la philosophie, alors que certains objets se situent d'emblée hors de la portée des hommes dont l'intellect est limité. Il faut alors user de stratégies différentes, non seulement en conformité avec les besoins de chacun mais aussi en fonction du sujet choisi lorsque l'on argumente. Or, il est très difficile d'appliquer cette méthode par écrit! Voilà pourquoi Platon a recours à autant de techniques différentes¹²⁹, dont le mythe : en premier lieu, comme nous l'avons déjà mentionné, par souci d'introduire graduellement ses idées. Il devait s'attendre à une réaction mitigée et même hostile à sa théorie métaphysique novatrice¹³⁰. Ensuite, par *devoir*, dans le but de toucher le plus de

¹²⁷ Notion centrale chez Platon qui sera mise de l'avant tant par le mythe de l'androgyne que par le discours de Diotime. Ce point sera abordé dans une des sections suivantes du présent mémoire.

¹²⁸ PARTENIE (2014). Voir aussi l'*Apologie de Socrate* où la mission divine de Socrate l'oblige à exhorter ses concitoyens à la philosophie. Il est comparé à un taon qui excite un cheval sans relâche, par exemple en 30e-31a.

¹²⁹ FATTAL (2001), p.58.

¹³⁰ KAHN (1995).

gens possible, même ceux qui ont le moins de dispositions à la philosophie¹³¹. Finalement, pour parvenir à les instruire au sujet des plus hautes vérités, presque inaccessibles¹³², ou du moins de les pousser vers une voie *noble*¹³³. Ce sont justement ces personnes qui sont visées par le mythe. Ce sont les sceptiques ou les réticents, difficiles à convaincre avec la simple vérité car, il faut bien se rendre à l'évidence, la vérité seule ne parvient pas toujours à convaincre¹³⁴. Il faut les toucher, les émouvoir. Éveiller l'intérêt en eux. Le mythe devient donc un moyen de persuasion, un outil pédagogique de dernier recours afin de convertir les plus réfractaires qui, à défaut de pouvoir justifier leurs convictions, auront du moins de bonnes opinions. Il fournit des modèles concrets de bonne conduite et de vertu et incite les citoyens à ne pas commettre de délits.

C'est dans cette remarquable aptitude à convaincre propre au mythe que réside sa nature dangereuse : s'il a cette merveilleuse particularité de convaincre les citoyens les moins enclins à la philosophie¹³⁵, il a aussi la dangereuse caractéristique de pouvoir les convaincre du Bien et du Mal et ce, indistinctement. C'est pourquoi le mythe, comme tout autre discours, doit être contrôlé, balisé. Il ne doit enseigner uniquement que de nobles choses¹³⁶. Mais une autre question survient : que sont ces nobles choses? Ce sont, entre autres, la bonne éducation civique, la conduite pieuse, la nature et la destinée de l'âme, la transmission du patrimoine moral et spirituel de la Cité... C'est ce type de mythe et lui seul que Platon permet dans la Cité idéale qu'il décrit dans la *République*. C'est celui qu'il utilise dans ses dialogues.

Les mythes de Platon contiennent donc des vérités et ont de ce fait d'importantes

¹³¹ Parce que la rhétorique exerce une forte influence sur *l'esprit moyen*. Elle peut convaincre sans toutefois rendre les autres capables de rendre compte des croyances qu'elle leur inculque.

¹³² PARTENIE, 2014.

¹³³ *République* livre III sur le mensonge. Voir aussi PROCLUS, *Théologie platonicienne* I 4 où il affirme que Platon a recours aux mythes afin de « retenir les hommes de commettre l'injustice » (Trad. Saffrey-Westerink).

¹³⁴ Sombre constat tiré du *Gorgias*, 513c.

¹³⁵ Par exemple, les enfants (*République* 377a).

¹³⁶ PARTENIE (2014). Voir aussi *République* 377a et suivants, surtout pour les enfants et les gens réfractaires à la philosophie.

implications philosophiques en ce qu'ils lui permettent d'asseoir certaines thèses essentielles à sa philosophie¹³⁷. La preuve ultime en est que le mythe est toujours situé dans le dialogue à proximité d'un argument rationnel abondant dans le même sens¹³⁸. Pour ceux qui ont eu du mal à suivre l'argumentation, il propose une image qui les aidera à comprendre ses positions philosophiques¹³⁹. La vraie connaissance philosophique devrait toutefois se passer d'*images*¹⁴⁰, comme pourraient nous le rappeler les opposants de notre thèse. D'autant plus que les mythes ne sont pas des discours de type argumentatif (quoi que pas totalement irrationnels), et donc, de faible valeur. Mais c'est le compromis qui doit être fait si l'on souhaite atteindre un plus large public¹⁴¹. La raison humaine a des limites. Lorsque nous les atteignons, nous devons nous en remettre aux mythes¹⁴². Le recours aux mythes est donc l'extension logique et nécessaire au discours philosophique en ce qu'elle pallie la nature limitée de l'entendement humain¹⁴³. Nous affirmons, en conséquence, que, bien qu'il y ait effectivement un type de mythes que Platon critique, il ne rejette pas d'emblée ce type de discours. Au contraire, il semblerait plutôt que les mythes et la philosophie sont intimement reliés dans sa pensée, qu'ils se complètent¹⁴⁴. Comme le souligne Proclus dans sa *Théologie platonicienne* (I 6), ce n'est pas pour « les fictions mythiques elles-mêmes » et leur côté poétique que Platon les utilise tant, bien qu'il soit vrai qu'elles ajoutent beaucoup au plaisir de lire Platon. C'est plutôt, dit-il, afin de toucher à la fois le côté rationnel et le côté émotionnel des hommes. Afin de « convaincre par persuasion, visant

¹³⁷ Dont la théorie des Idées ainsi que la tripartition et l'immortalité de l'âme.

¹³⁸ Voir n° 3 pour les critères particuliers des mythes platoniciens et chapitre 3 du présent mémoire pour un exposé plus complet.

¹³⁹ PARTENIE (2014).

¹⁴⁰ PARTENIE (2014).

¹⁴¹ PARTENIE (2014).

¹⁴² PARTENIE (2014): constat du *Théétète*.

¹⁴³ PARTENIE (2014). Voir aussi Rowe (1999), p.265.

¹⁴⁴ PARTENIE (2014). L'auteur réfère à Yunis (2007) et Morgan (2003) pour soutenir ce point. Voir aussi Halliwell (2011) qui voit le livre X de la *République* de Platon comme un questionnement sur la possibilité d'être un *amoureux philosophique de la poésie*.

à produire non pas un simple savoir mais la sympathie avec la réalité divine¹⁴⁵ ».

Cela étant dit, il est possible de se demander si le mythe de l'androgyné dans le *Banquet* participe du genre de mythe que Platon réproouve ou plutôt de celui qu'il défend. Platon a-t-il inventé le mythe de l'androgyné de toute pièce ou l'a-t-il plutôt modifié ou seulement emprunté afin de le critiquer? Nous pouvons présumer que s'il s'agit d'un mythe créé ou modifié par Platon, c'est qu'il l'aura placé dans le dialogue à des fins bien précises servant sa théorie. Au contraire, s'il s'agit d'un mythe emprunté et utilisé tel quel, considérant la critique qu'il fait des mythes traditionnels, nous devrions rejeter l'hypothèse que nous essayons de démontrer dans ce mémoire.

2.2 L'origine possible du mythe de l'androgyné

D'abord, l'image d'un être binaire est apparue bien avant que Platon n'en fasse la mention dans le *Banquet*. En effet, il semblerait que la majorité des grandes conceptions religieuses traditionnelles de notre monde implique un tel être, soumis à une dualité intérieure ou à l'hermaphrodisme¹⁴⁶. Cette opposition se traduit souvent comme une complémentarité, comme par exemple dans le cas du Yin (féminin, principe de l'inertie) et du Yang (Masculin, principe de mouvement) dans la tradition chinoise. Pour Hésiode dans sa *Théogonie*, il y avait d'abord Gaïa (la terre, la femelle) et Ouranos (le ciel, le mâle), pour les Chrétiens ce fut Adam et Ève, etc. Platon aurait donc pu être inspiré par de tels récits, ou encore par les babyloniens ou par les théories d'Hippocrate¹⁴⁷. Même la mythologie grecque met en scène des géants et des titans

¹⁴⁵ Trad. Saffrey-Westerink.

¹⁴⁶ LIBIS (1980), p.71 et 83-84.

¹⁴⁷ LIBIS (1980), p.83-84.

dont la constitution sexuelle est mixte.

Aussi, la forme sphérique des êtres primitifs du mythe d'Aristophane semble avoir été inspirée d'une idée bien répandue à l'époque selon laquelle la sphère était synonyme de plénitude, de perfection et d'autarcie. L'image d'un œuf primordial semble fréquente dans plusieurs traditions¹⁴⁸. Par exemple, l'orphisme mentionne un être androgyne apparaissant sous la forme d'un œuf. Nous savons aussi que les Grecs ont été influencés par l'idéalisation de la sphère opérée par les pythagoriciens¹⁴⁹. Finalement, une comédie d'Aristophane, *Les Oiseaux*, présente en 693-702 un mythe pouvant être rapproché de celui de l'androgyne¹⁵⁰. On y décrit en effet la naissance de l'amour, au début des temps, qui se produit alors qu'il sorti d'un œuf. Toutefois, l'œuf des *Oiseaux* d'Aristophane n'est pas divisé, il éclot. N'en résulte donc pas l'apparition de deux êtres mais la naissance d'un seul. De plus, cet être n'est pas humain, c'est une divinité (Éros). Finalement, l'œuf ne se situe pas dans notre monde mais dans le vide et la noirceur qui, selon ce récit, ont précédé l'air, le ciel et la terre. Les rapprochements entre les deux récits sur la naissance de l'amour sont donc très limités et Juan Pablo Luchelli soutient qu'il y aurait plus de ressemblances entre le mythe du *Banquet* et celui de la sphère du *Timée*¹⁵¹ qu'avec la comédie d'Aristophane.

De plus, le mythe s'inscrit dans une logique régressive symétrique très fréquente représentant l'aube des temps ainsi que sa fin comme des édens, des périodes idylliques de surabondance qui aurait pris fin suite à une faute commise par nos ancêtres¹⁵² et qui reviendrait

¹⁴⁸ LIBIS (1980), p.69.

¹⁴⁹ LIBIS (1989), p.111.

¹⁵⁰ BRISSON (2007), p.47.

¹⁵¹ LUCHELLI (2012), p.70.

¹⁵² Par exemple, la perte de l'immortalité suite à ce qu'Ève ait consommé le fruit interdit de la tradition judéo-chrétienne.

suite à la réparation de notre faute¹⁵³. En ces temps reculés extraordinaires, nos ancêtres étaient supérieurs à ce que nous sommes aujourd'hui car ils étaient plus près des dieux et jouissaient d'un bonheur divin. Puis ce qui advint par la suite n'est qu'une suite de pertes, de régressions et de déclin¹⁵⁴, souvent provoqué par le péché d'*hybris* ou d'orgueil.

Ce point nous amène au suivant, soit celui du *manque*. Nostalgique de ce paradis perdu, l'homme ne cesse de regretter la perte de cet état idéal et cherche à le retrouver. Plus encore, il est nostalgique de sa nature d'autrefois qui était ontologiquement supérieure à celle qu'il possède maintenant¹⁵⁵. En fait, l'être primordial étant souvent binaire dans les mythologies, il avait une autre qualité qui le rendait supérieur à l'homme monosexué d'aujourd'hui. Échappant aux désirs charnels qui rendent esclave l'être humain moderne, l'androgynisme est davantage disposé à la connaissance¹⁵⁶. Il est prédisposé à la recherche de la vérité qui requiert une certaine harmonie, une certaine quiétude de l'esprit. Suite au châtement divin, il s'est retrouvé divisé en deux moitiés monosexuées¹⁵⁷. L'homme moderne est donc doublement errant, en ce qu'il est esclave de ses désirs sexuels et ignorant¹⁵⁸.

Finalement, l'engendrement des androgynes du mythe d'Aristophane qui se produit dans la terre (191b-c) a aussi des précédents¹⁵⁹. Dans ce passage, Aristophane affirme que les androgynes se reproduisaient jadis de la même façon que les cigales. Or, les cigales se reproduisent par union sexuelle et ce n'est qu'une fois les œufs éclos que les larves tombent sur le sol et s'enfoncent dans la terre jusqu'à leur maturité. Il est donc probable que Platon se soit

¹⁵³ LIBIS (1980), p.148, p.153.

¹⁵⁴ LIBIS (1980), p.81.

¹⁵⁵ LIBIS (1980), p.81.

¹⁵⁶ LIBIS (1980), p.121.

¹⁵⁷ LIBIS (1980), p.143. Voir aussi p.84-87 pour des exemples de coupures dans d'autres traditions.

¹⁵⁸ LIBIS (1980), p.121.

¹⁵⁹ LIBIS (1980), p.85.

aussi inspiré de la nature en regardant les cigales ou une espèce particulière de criquets dont la femelle possède un appendice semblable à un pénis pour pondre ses œufs dans le sol¹⁶⁰.

Platon pourrait donc s'être inspiré de diverses traditions pour la formulation de son mythe. Toutefois, bien que certains rapprochements soient possibles avec ces récits, aucun ne lui correspond vraiment. Il semble donc que le mythe de l'androgynie soit un amalgame de plusieurs mythes anciens que Platon aurait entrelacés et complétés avec ses propres idées. Un problème survient alors : pourquoi Platon, dans le mythe de l'androgynie, présente-t-il les dieux comme des êtres vengeurs, avides d'honneurs et malveillants envers les hommes, alors qu'il condamne vivement cette pratique dans les mythes traditionnels? Doit-on le rejeter pour de bon?

Quelles sont les conséquences directes d'une telle position sur le mythe d'Aristophane dans le *Banquet*? Nous savons qu'il ne contient pas *la* vérité aux yeux de Platon, mais il renferme bel et bien *des* vérités, plusieurs même, qui seront reprises par Diotime. Avant d'en arriver à ce que Platon conserve du mythe de l'androgynie, regardons d'abord ce qu'il critique et rejette. Dans la section suivante, nous verrons comment le discours d'Aristophane a pu servir à la théorie exposée dans le *Banquet*.

¹⁶⁰ BRISSON (2007), p.117 n.240.

CHAPITRE III : LA CRITIQUE PRODUITE PAR DIOTIME

3.1 Présentation du mythe

Le mythe de l'androgynisme nous ramène en des temps immémoriaux où les hommes n'étaient pas tels qu'ils le sont aujourd'hui. En effet, Aristophane raconte qu'à l'origine, l'homme était double, c'est-à-dire composé de deux êtres fondus en un seul. Ces êtres binaires avaient une forme sphérique, possédaient quatre bras et quatre jambes ainsi que deux visages. Ils étaient de trois espèces, soit la combinaison de deux êtres masculins, la combinaison de deux être féminins ou bien, la combinaison de deux moitiés appartenant chacune à un sexe différent. Ils étaient forts et vigoureux mais surtout, ils étaient heureux.

Un jour, poussé par leur fol orgueil, ils grimpèrent le mont Olympe dans le but de s'en prendre aux dieux. Pour les punir, Zeus décida de les couper en deux. Ainsi privés de leur moitié, les hommes se mirent à consacrer leur vie entière à la recherche de cette complétude originelle perdue qui ne pouvait dès lors qu'être brièvement restaurée pendant l'acte sexuel¹⁶¹. C'est ainsi que l'homme est devenu ce qu'il est aujourd'hui et que l'amour est né, en tant que symptôme

¹⁶¹ LIBIS (1980), p.229.

de ce manque généré par la coupure.

Bien que poétique et inépuisable, il est clair que ce mythe ne représente pas formellement la pensée platonicienne au sujet de l'amour et de la nature humaine. Cette pensée est plutôt exprimée par l'entremise de Socrate et de Diotime¹⁶². Dans ce troisième chapitre, nous évoquerons d'abord les raisons qui nous poussent à poser la supériorité du discours de Diotime sur celui d'Aristophane. Il sera important de situer les passages dans le dialogue et nous soutiendrons qu'il existe une progression entre chaque prise de parole ainsi que dans la valeur des propos tenus. Nous entrerons aussi en plein cœur des deux mythes que nous étudions afin de déterminer dans quelle mesure il est possible de les rapprocher. Finalement, nous verrons que l'œuvre entière a un but bien plus élevé que la simple définition de ce qu'est l'amour. Il s'agit, dans *Le Banquet*, de défendre une manière de vivre qui fut jadis condamnée : celle de Socrate. Le dialogue a donc des visées pédagogiques et apologétiques.

3.2 Les mythes situés dans le dialogue

Tout d'abord, situons les mythes dans le dialogue. Comme le fait remarquer Glenn Most¹⁶³, les exposés à caractère mythologique sont toujours situés, chez Platon, à proximité d'un passage argumentatif ou dialectique. En ce qui concerne le mythe de la naissance d'Éros, raconté par Diotime en 203b-204a, il est précédé d'une période de questionnement¹⁶⁴ sur le discours prononcé par Agathon qui prendra sans conteste la forme de l'*elenchos*¹⁶⁵. Puis, quelques pages

¹⁶² LUCHELLI (2012) p.68 et MATTÉI (2002) p.288-289 : le mythe de l'androgynie ne relève pas de l'enseignement de Platon et ne reflète pas sa pensée. Voir aussi SIMONETTA (2014) p.38.

¹⁶³ Dans COLLOBERT (2012), p.24. Nous avons mentionné brièvement, au chapitre 2, la proximité des exposés dialectiques avec les mythes dans les dialogues de Platon.

¹⁶⁴ *Banquet* 199c.

¹⁶⁵ Voir n.350, p.207 de la traduction de Luc Brisson.

Stephanus plus loin, en 201e, commence la réfutation de Socrate par Diotime, suivie de près par un enseignement positif dispensé par la prêtresse. Cet enseignement rationnel est repris dans le mythe de la naissance d'Éros en 203b, puis lors d'un second exposé dialectique, dès 204a, qui mène la réflexion encore plus loin. Le mythe de la naissance d'Éros est donc encadré de part et d'autre par des exposés rationnels, ce qui laisse croire que son contenu est d'une importance capitale.

Le mythe de l'androgynie, quant à lui, ne se trouve pas à proximité d'exposés à saveur dialectique, mis à part de courts échanges au sujet de la crédibilité du discours d'Aristophane. Platon nous indique donc que le mythe racontant la naissance d'Éros est plus important que celui révélant l'androgynie.⁵

3.3 Une progression dans les discours

Les propos de Diotime sont précédés par deux affirmations plutôt surprenantes de la part de Socrate. En 198d, il se dit *supérieur* en ce qui concerne les connaissances au sujet d'Éros. Cette affirmation nous frappe car le bon vieux Socrate des dialogues platoniciens affirme sans arrêt ne rien savoir. Pourquoi en est-il ainsi? Socrate fait intervenir une mystérieuse femme lorsqu'il prend la parole, en 201d. Qui est donc cette Diotime? Il est très difficile de savoir si cette femme a bel et bien existé. Si c'est le cas, Socrate l'aurait entendue vers 440 av. J.-C., soit 24 ans avant que ne se tienne le banquet d'Agathon¹⁶⁶. Socrate était alors dans la trentaine. S'il s'agit plutôt, comme nous le pensons, d'une pure invention de Platon, son nom, peu commun à l'époque classique, pourrait avoir été choisi symboliquement en fonction d'une modification des mots

¹⁶⁶ BRISSON (2007), p.27, en considérant que la peste évoquée par Socrate en 201d est bien celle de 430 av. J.-C.

théotimos ou *xenótimos* signifiant respectivement *honorée par Zeus* ou *honorant Zeus*¹⁶⁷. Pour ce qui est de sa ville d'origine, Mantinée, elle pourrait avoir été choisie en fonction de sa proximité avec le mot *mántis* signifiant « le devin »¹⁶⁸. Elle serait donc une sorte de devin, un intermédiaire entre les hommes et les dieux. En tant que *devin*, entant qu'elle *honore Zeus*, elle est pieuse et ses paroles plaisent aux dieux. Ce qu'elle raconte ne peut être que vrai. Ensuite, comme nous l'avons mentionné plus tôt, l'histoire de la naissance d'Éros est largement considérée comme un mythe¹⁶⁹. Or, tout au long de l'œuvre platonicienne, les mythes sont majoritairement racontés par Socrate lui-même, mais il ne manque pas de spécifier qu'il les tient d'une autre personne. Ceci n'est que simple souci de cohérence de la part de Platon. Pour Socrate qui prétend ne rien savoir, cela permet de présenter des idées qu'il veut véridiques¹⁷⁰. En effet, Socrate ne pourrait pas exposer une théorie et affirmer qu'elle est incontestablement vraie¹⁷¹ sans contredire son pacte d'ignorance, proféré à maintes reprises¹⁷². Il n'y a donc aucune confusion lorsque Socrate affirme connaître la vérité au sujet d'Éros, parce qu'il ne fait que rapporter les paroles de Diotime¹⁷³.

Immédiatement après cette première affirmation choc, il dit prendre conscience d'avoir cru, à tort, que l'on devait « dire la vérité sur les choses dont on fait l'éloge ». Il accuse tous les discoureurs ayant parlé avant lui de chercher à embellir le sujet de leur éloge, d'en faire une chose merveilleuse et divine et de lui attribuer les meilleures qualités en se souciant

¹⁶⁷ BRISSON (2007), p.28.

¹⁶⁸ BRISSON (2007), p.28.

¹⁶⁹ Voir Chapitre 2.

¹⁷⁰ BRISSON (2007), n.367 et n.369

¹⁷¹ *Banquet* 177d-e où Socrate déclare « ne rien savoir sauf sur les sujets qui relèvent d'Éros » et en 198d où Socrate affirme être « redoutable » en ce qui concerne Éros.

¹⁷² *Apologie de Socrate* 19c, 20c, 20e, 21b, 21d, 22d, 23a-b ; *Lachès* 186b-e, 200e ; *Lysis* 212a, 223b ; *Charmide* 165b-c ; *Hippias Majeur* 286c-e, 304d ; *Hippias Mineur* 372b ; *Gorgias* 506a, 509a ; *Ménon* 71a, 80c-d ; *République* 337e ; *Théétète* 150c-d, 210c et dans le cas qui nous concerne plus précisément, *Banquet* 216d, prononcée par Alcibiade.

¹⁷³ Brisson (2007), n.367 et 369, p.208.

d'avantage de la beauté de leur exposé que de la véracité de celui-ci¹⁷⁴. Autrement dit, les autres savent comment prononcer de beaux discours, mais ne connaissent rien à Éros. Dans ces quelques lignes, Platon vient discréditer tous les autres discours. Ensuite, quand il dit en 199a-b qu'il accepte tout de même de prendre la parole à condition qu'on le laisse parler en s'en tenant à la vérité sans chercher à rivaliser avec les autres, il donne tout le crédit à ce qu'il s'apprête à dire. Il avise son public de l'importance de ce qu'il a à raconter. Est-ce que l'on doit considérer ceci comme l'indication explicite que le mythe de l'androgyne n'est qu'un tissu de mensonges creux? Aucunement. Si le discours de Diotime l'emporte sur celui d'Aristophane, ce dernier n'est pas sans valeur. Le principe d'un banquet est justement de critiquer le ou les éloges qui ont été prononcés antérieurement et d'en intégrer les éléments forts dans notre propre discours. L'ordre de prise de parole détermine donc en partie le contenu de l'éloge qui sera prononcé¹⁷⁵. Cela assure aussi une certaine progression entre les discours. En effet, en corrigeant le discours qui a précédé le nôtre, nous avançons sur le chemin ardu de la vérité¹⁷⁶. De ce fait, en exploitant la forme même des banquets, Platon parvient habilement à mettre l'accent sur la supériorité du discours de Socrate (Diotime) sur les autres. Il sera le dernier à parler et donc, son discours sera nécessairement plus près de la vérité que tout autre, comme si Phèdre, Pausanias, Éryximaque, Aristophane et Agathon n'avaient servi qu'à mettre en scène la grande finale de Socrate. Nous soutenons, par conséquent, qu'il existe une progression marquée entre les discours. Chacun d'entre eux reprend et corrige les propos des convives ayant parlé avant lui, tout en y ajoutant des éléments de son cru.

¹⁷⁴ *Banquet* 198d-199a. Voir aussi n.346 de la traduction de Luc Brisson (p.207) où il renvoie à *L'Apologie de Socrate* de Platon, 17a-18a, où il dit quelque chose de semblable en affirmant ne pas savoir parler à la façon des sophistes et où il demande qu'on le laisse parler à sa façon, c'est-à-dire dire la vérité.

¹⁷⁵ LUCHELLI (2012), p.51.

¹⁷⁶ SIMONETTA (2014), p.39

Soulignons en premier lieu que chaque participant du *Banquet* s'exprimant avant Socrate peut être associé à une vertu cardinale : Phèdre exprime du *courage* en parlant des hommes sur les champs de bataille (179a); Pausanias parle de justice (184d); Éryximaque, de modération (188c) et Aristophane, de savoir ou de piété (193a) ce qui, ultimement, constitue une seule et même chose¹⁷⁷. Puis, Agathon les intègre toutes les quatre dans son discours¹⁷⁸ : l'amour possède toutes les vertus cardinales¹⁷⁹. Il est juste (196b-c), modéré (196c), courageux (196c-d) et sage (196d-197b). Dans son discours, la sagesse remplace la piété¹⁸⁰, car Éros n'est pas pieux : un dieu n'a pas besoin de s'attirer les faveurs de dieux¹⁸¹. Avec Socrate, comme Éros n'est pas un dieu mais bien un intermédiaire, il se doit d'être pieux. Nous reviendrons sur l'importance de la piété dans le discours de Socrate¹⁸².

En deuxième lieu, nous soulevons que chaque éloge semble appartenir à un type de discours différent. Phèdre, parlant le premier, représenterait donc le plus bas niveau de discours. Il représenterait donc l'opinion, la *doxa*. Pausanias pour sa part livre un récit mythique. Éryximaque, le médecin, prononce un éloge de forme scientifique. Pour Aristophane, nous nous retrouvons avec une tragicomédie, une genèse de l'amour et de la nature de l'homme très poétique. Agathon, lui, use plutôt de la rhétorique. Finalement, Socrate, grâce à des procédés qui lui sont caractéristiques, prononce le dernier éloge sur Éros de la façon la plus haute qui soit : il prononce un discours philosophique. Il intègre des éléments de l'opinion, du mythe, de la rhétorique. Il donne aussi un ton poétique à sa présentation. Il commence par un exposé

¹⁷⁷ Pour Platon, la vertu est une connaissance. Posséder ce savoir signifie inévitablement être vertueux dans ses actes quotidiens. Or, si l'on possède la connaissance et la vertu et que l'on agit en fonction de ces dernières, nous agissons en accord avec ce dont les dieux attendent de nous. Nous sommes *pieux*.

¹⁷⁸ En 196d, Agathon affirme avoir déjà parlé de courage, de justice et de modération et s'apprêter à parler de science ou autrement dit, de savoir. HELM (2013) et LLOYD (2009).

¹⁷⁹ LLOYD (2009).

¹⁸⁰ LLOYD (2009).

¹⁸¹ *Banquet* p.125, n.300

¹⁸² P. 67-70

dialectique et essaie même de produire une explication fondée scientifiquement¹⁸³.

Finalement, trois éléments viennent confirmer que le dialogue culmine avec le discours de Socrate. D'abord, comme l'âge confère une certaine crédibilité dans la Cité grecque, Socrate a mérité le droit d'être pris au sérieux¹⁸⁴. Aussi, la voix de Diotime se fait douce et rassurante. Elle incarne la voix des vieilles femmes qui transmettent aux nouvelles générations les traditions et les savoirs anciens. Puis, il prend la parole le dernier, si l'on considère qu'Alcibiade arrive à l'improviste et change, en apparence, le sujet de la discussion. Comme son discours se trouve à la fin du dialogue, le lecteur perçoit qu'il doit y avoir dans ces paroles des vérités importantes.

Cette progression dans l'ordre en importance est aussi visible dans le contenu des éloges prononcés. Pausanias revient d'abord en 180c-b sur le discours de Phèdre. Il soutient quant à lui, en 180d-e, que l'amour répond de deux types et non d'un seul, soit l'amour noble et l'amour vulgaire¹⁸⁵. Puis, en 182b, il distingue les deux amants en affirmant que l'un est nécessairement celui qui aime, qui pourchasse, alors que l'autre est l'aimé ou le pourchassé¹⁸⁶.

Éryximaque débute son éloge en affirmant que Pausanias, qui avait pourtant si bien commencé son discours, a tenu des propos erronés (185a-b). Il poursuit en 185b-c en mentionnant d'autres idées de Pausanias. Puis, à la toute fin de son discours, il dit en s'adressant à Aristophane qu'il revient à ce dernier de combler les lacunes de son propre éloge (188e). Il finit par intervenir une fois de plus après le discours d'Aristophane, en 193e, et souligne la diversité et la qualité de tout ce qui a été dit jusqu'à présent, comme si le sujet avait été épuisé et qu'il semblait difficile de parvenir à *ajouter* quoi que ce soit. Il mentionne toutefois dans le même passage qu'il ne fait aucun doute qu'Agathon et Socrate parviendront à produire de beaux

¹⁸³ LLOYD (2009).

¹⁸⁴ JOHNSON et TARRANT (2014), p.291.

¹⁸⁵ NICHOLS (2004), p.188.

¹⁸⁶ NICHOLS (2004), p.189.

éloges malgré tout.

Chez Aristophane toutefois, il n'y a plus de distinction entre l'aimé et l'aimant car les deux moitiés sont amoureuses de façon équivalente¹⁸⁷. L'amour n'est donc plus celle d'une autre personne ou d'une autre moitié, mais celle du tout, de la plénitude¹⁸⁸. Il a aussi, dès le départ, l'intention de parler différemment du médecin et de Pausanias (189c). Peut-être parlera-t-il d'une façon plus appropriée au sujet? Il leur accorde toutefois en 189c que s'ils avaient davantage conscience de la magnificence d'Éros, les êtres humains lui accorderaient davantage d'honneurs et d'éloges. Il reprend en quelque sorte la division opérée par Pausanias entre amour vulgaire et amour céleste lorsqu'il distingue l'amour entre deux moitiés mâles, jugé supérieur car il permet la satiété, et celui qui existe entre deux moitiés femelles ou de sexes différents (191c).

Le discours d'Agathon est précédé par des échanges entre Socrate et lui où certaines craintes sont exprimées. En effet, dès 194a, Socrate affirme que, comme il parlera le dernier, son discours sera difficile à prononcer : il ressent la pression reliée au fait de se retrouver tout au bas de la liste d'invités, discourant à la toute fin. Agathon lui répond en mentionnant qu'il ressent lui-même cette pression de performer lors de sa prise de parole. Les personnages se sentent donc en compétition les uns avec les autres, compétition qui devient d'autant plus serrée au fur et à mesure que la soirée avance.

Agathon entame son discours et soutient pour sa part que le divin est accessible aux hommes. Dès le début de son éloge, il reproche à Aristophane et Éryximaque de n'avoir pas parlé de la bonne façon au sujet d'Éros (194e). En 195b, il s'adresse directement à Phèdre afin

¹⁸⁷ NICHOLS (2004), p.189.

¹⁸⁸ NICHOLS (2004), p.190.

de corriger ses propos : Éros n'est pas le plus vieux de tous les dieux mais bien le plus jeune. Ensuite, en 195c, il corrige Aristophane et nie la possibilité de tout acte violent de la part des dieux à l'endroit des hommes. Selon lui, jamais une mutilation ou une coupure n'a pu avoir lieu. Cette critique mérite que l'on s'y arrête un instant car elle est problématique pour notre thèse. En effet, dans la *République* au livre II, 379c, Socrate dit :

[...]

*Le dieu, puisqu'il est bon, ne serait pas non plus
– comme la plupart des gens le disent –
la cause de tout, mais il n'est la cause que d'un
petit nombre de choses qui adviennent aux êtres humains, et de la plus grande part, il n'est
pas la cause. Car pour nous,
les biens sont en nombre beaucoup plus restreints que les maux : pour les biens, il ne faut
chercher aucune autre cause que lui, mais pour les maux, il faut en chercher d'autres causes
et ne pas en rendre le Dieu responsable.*

Pour Platon, les dieux sont bons, et toute poésie qui les représente comme des êtres violents, adultères, vengeurs ou possédant tout autre vice est mensongère. Les poètes doivent être surveillés afin de s'assurer qu'ils ne colportent pas dans la Cité de telles croyances au sujet des dieux. En 380a-c, toujours au livre II de la *République*, il est même question d'une loi qui encadrerait ce que peuvent écrire les poètes¹⁸⁹. Or, le mythe de l'androgynie présente justement Zeus comme étant responsable du malheur des hommes, suite à la coupure qu'il leur a imposée en guise de punition, en 190c-d. Il est donc évident que Platon n'adhère pas à cette partie de l'histoire. Nous ne croyons pas qu'il s'agisse là d'un problème majeur pour notre thèse, car si nous soutenons que le mythe d'Aristophane est d'une grande importance pour la compréhension du *Banquet*, nous ne soutenons pas qu'il reflète *en tout point* la pensée de Platon. Comme le

¹⁸⁹ 380c : «*Le dieu n'est pas responsable de toute chose, mais seulement des biens*» Traduction Leroux.

philosophe expose sa propre thèse plus tard, avec le discours de Socrate et de Diotime, il fallait en quelque sorte *saboter* les éloges précédents, y intégrer des éléments pouvant être critiqués par la suite. Si la vengeance de Zeus est niée par Platon, la mise en garde contre l'impiété est conservée¹⁹⁰, tout comme le lien créé par Aristophane entre piété et bonheur.

Notre digression étant terminée, nous pouvons revenir aux critiques que Socrate et Diotime adressent aux discours des autres locuteurs. Socrate refuse la distinction qu'a faite Pausanias entre l'amour vulgaire et l'amour noble¹⁹¹, mais reprend son idée selon laquelle les lois et normes sociales sont primordiales¹⁹².

Finalement, Socrate prend la parole le dernier. En 198a-b, il revient sur le discours d'Agathon en affirmant que celui-ci s'est exprimé avec une grande virtuosité et qu'il lui sera difficile de parler après lui. Toutefois, il affirme que certaines parties de son discours nécessitent d'être corrigées car certains éléments ne semblent pas être corrects. Il revient à la charge en affirmant, en 198d-199b, que ses prédécesseurs n'ont pas dit la vérité sur Éros et qu'ils se sont contentés de lui attribuer une multitude de qualités et d'en faire le plus grand des biens sans que ce qu'ils disent soit nécessairement vrai. En fait, ils n'ont pas correctement produit leurs éloges.

En 199c à 201c, il questionne Agathon afin de faire ressortir les lacunes de son éloge en démontrant qu'Éros ne saurait être beau et bon comme il le prétendait. Le discours du poète tragique était donc correct dans la forme mais non dans le contenu. Il revient ensuite, en 205d-e, sur le discours d'Aristophane, sans le nommer, lorsque Diotime parle d'amour de la moitié et du tout. En 212c, Aristophane tente de prendre la parole car il y est dit que Socrate a fait allusion

¹⁹⁰ Non pas par crainte d'un châtement divin, puisque les dieux ne sauraient être vengeurs et que la piété a pour Platon une autre signification que le sens traditionnel du mot. Nous y reviendrons en p.67.

¹⁹¹ NICHOLS (2004), p.192.

¹⁹² LLOYD (2009).

à ses propos au cours de son éloge¹⁹³.

Donc, Socrate et Diotime produisent une critique non pas seulement du discours d'Aristophane, mais de tous les discours qui ont précédé¹⁹⁴, ce qui nous fait penser que la présence du poète comique ne constitue pas de simples représailles de Platon pour la mésaventure des *Nuées*. D'autant plus que, il est important de le mentionner, Socrate ne se contente pas que de critiquer ces autres discours. Il récupère aussi plusieurs idées apportées par les discours qui précèdent le sien. Il reprend l'importance des belles actions amenées par Phèdre en 178d-e lorsqu'il parle du courage de l'amant pendant la guerre. Ensuite, il reprend la division entre deux types d'amour faite par Pausanias en 180d, en affirmant lui aussi que celui qui se produit entre deux hommes est supérieur à l'autre. C'est Éryximaque qui introduit l'idée que l'amour se trouve dans la médiation, l'équilibre au milieu de deux extrêmes en 186d-e. Bien que Socrate utilise l'idée de façon différente, il n'en reste pas moins qu'il en fait un élément central de son discours. Chez Aristophane, il récupère l'importance des honneurs faits aux dieux en 193a-b et celle du manque, en 191d. Il est aussi le premier à parler de l'origine de l'amour, c'est-à-dire du moment et de la façon dont il est apparu à l'homme (191c-d). Le récit de Diotime sera différent, certes, mais il reprendra une histoire de la naissance d'Éros qu'Aristophane fut le seul à proposer auparavant¹⁹⁵.

Les convives réfèrent donc au discours qui fut prononcé avant le leur en concédant, corrigeant ou en réfutant quelque aspect que ce soit. Il semble donc y avoir un lien entre chaque discours, une progression que même les invités reconnaissent eux-mêmes. Ultimement, le discours de Socrate contient une partie de tous les discours qui le précèdent qu'il intègre et ajuste

¹⁹³ BRISSON (2007), p.159 n.487

¹⁹⁴ Phèdre en 180c, Pausanias en 185e-186a, Aristophane en 205d-e et 212c et Agathon en 199b-201c.

¹⁹⁵ LLOYD (2009).

à sa thèse¹⁹⁶.

S'il est vrai qu'une telle progression existe comme nous le soutenons, n'aurait-il pas fallu que le discours d'Aristophane soit prononcé immédiatement avant celui de Socrate pour pouvoir en affirmer qu'il est une anticipation partielle du discours de Diotime? Autrement dit, pourquoi placer Agathon entre les deux? Ce pourrait être une question de cohérence, tout simplement. Au début de la soirée, dès 175a, les invités prennent place sur les lits, deux par deux. Lorsque Socrate arrive, plus tard, en 175c, il n'y a qu'Agathon qui soit seul sur son lit. Comme il fallait que Socrate parle en dernier pour ajouter de la force à son discours et qu'il aurait semblé étrange de le voir allongé aux côtés d'Aristophane sur un lit, Platon décida de l'étendre aux côtés du poète tragique. De plus, Agathon ne nous apporte que peu d'éléments de contenu. Il nous renseigne toutefois sur la méthode. Son discours est en quelque sorte une pause, un petit interlude avant que les choses vraies soient enfin dites.

3.4 Disparités et ressemblances entre les deux mythes

Mais que pense Platon du mythe de l'androgynie, plus précisément? Socrate revient sur le mythe de l'androgynie, en 205e¹⁹⁷, afin d'en produire une critique. Celle-ci peut se résumer comme suit : il est vrai qu'il est impératif de produire un éloge de l'amour car Éros permet effectivement d'atteindre le bonheur¹⁹⁸, mais le véritable objet de l'amour ne saurait être un être de chair et de sang comme le prétend Aristophane¹⁹⁹. Voici ce que Socrate prétend avoir entendu de Diotime.

¹⁹⁶ LLOYD (2009).

¹⁹⁷ Puis, en 212c, Aristophane tente de prendre la parole parce qu'il avait été fait allusion à son discours.

¹⁹⁸ SIMONETTA (2014), p.42 et SELS (2008), p.108.

¹⁹⁹ LIBIS (1980), p.230.

205e-206a :

*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.*

[...]

Alors, l'objet de l'Amour c'est, en somme, d'avoir à soi ce qui est bon, toujours.

[...]

206c :

*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.*

[...]

206e :

L'amour de la procréation et de l'Accouchement²⁰⁰ dans de belles conditions.

[...]

207a :

Il ressort que l'amour a nécessairement pour objet aussi l'immortalité.

Soulignons d'abord que la mention du *tout* et de la *moitié* faite en 205e est une critique directement adressée au mythe de l'androgynie: si les hommes acceptent de se faire couper les pieds et les mains, quand ces parties sont mauvaises, il n'y a rien de terrible à ce que l'androgynie ait été coupé en deux.

²⁰⁰ Nous reviendrons sous peu sur l'accouchement, p.61.

Mais si l'amour réside, selon Diotime, dans ce qui est bon et que nous pouvons faire nôtre (206a); dans ce que nous produisons dans de belles conditions et qui est immortel (206e-207a); et non dans un être de chair et de sang, on peut toutefois interpréter ce passage ainsi: si la moitié est « bonne », on peut s'attacher à elle. Cependant, ce n'est pas de la moitié elle-même dont nous tombons amoureux, mais du bien en elle, car le véritable objet de l'amour est le bien :

[...]

*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*²⁰¹.

Diotime n'a, en quelque sorte, pas le choix d'introduire cette nuance, car un amour qui se produit entre deux hommes *féconds selon l'âme* (209a-c) produit des enfants *beaux et assurés de l'immortalité*²⁰². L'objet de l'amour se transforme en quelque sorte pour passer d'un homme à une autre chose plus noble, céleste. Platon ne savait que trop bien que l'amour est un problème d'ordre sensible²⁰³. Il cherchait tout de même à poser la solution dans le domaine de l'intelligible en allant au-delà des échanges corporels et en se tournant vers un tout autre genre d'activité : non pas la procréation physique comme le font les moitiés retrouvées de l'androgynie mais bien la production d'œuvres de l'esprit (209b-c)²⁰⁴. C'est ce que Diotime entend par *fécond selon*

²⁰¹ *Banquet*, 205e.

²⁰² *Banquet*, 209c.

²⁰³ BLONDEL (1998), p.15.

²⁰⁴ SELS (2008), p.34. Aussi, l'argument de Socrate et Diotime est le même que celui présenté dans le *Lysis* : ce que nous recherchons est le Bien (220d). Nous le désirons car nous en manquons (218a-b et 221d-e), car nous en avons été dépossédés (220e). Or, ce qui nous fait désirer une personne est la *reconnaissance* d'un certain *apparemment* « sous le rapport de l'âme, ou d'une disposition de l'âme, ou des occupations, ou de l'aspect physique » (221e-222a). Nous retrouvons ici différents paliers de l'échelle de l'amour, énumérés rapidement en ordre d'importance décroissant (voir l'introduction au *Lysis* de L.-A. Dorion, p.215, éditions GF Flammarion). Finalement, la même idée est exprimée avec les mêmes mots en 205d-206a dans le *Banquet* et en 222c dans le *Lysis* : ce qui est « bon » nous est apparenté tandis que ce qui est « mauvais » nous est étranger. Et nous, humains, ne sommes ni l'un ni l'autre, mais plutôt un intermédiaire entre les deux (*Lysis* 217e-218b) car autrement nous ne

l'âme : l'âme désire autre chose que l'acte sexuel (192c) qui, à lui seul, ne suffit pas à procurer le bonheur dont jouit l'androgynite originel d'Aristophane. C'est pourtant la fonction supposée du véritable amour que d'apporter le bonheur, mais Platon, par l'entremise de Socrate, affirme qu'il peut en être ainsi seulement que dans la mesure où l'amour est éducateur et qu'il nourrit les âmes, qu'il inspire de beaux discours et permet la création d'œuvres belles²⁰⁵. Ainsi, l'amour hétérosexuel qui conduit ultimement au maintien de l'espèce, bien que nécessaire, est jugé *vulgaire*²⁰⁶; alors que l'amour homosexuel, celui entre hommes spécifiquement, est appelé *céleste*²⁰⁷. Il faut se souvenir que dans la Grèce de cette époque subsistaient encore des vestiges de l'éducation guerrière archaïque. Les jeunes hommes issus de familles nobles étaient éduqués par un homme plus âgé, ce qui incluait souvent des rapports érotiques²⁰⁸. Ces relations entre jeunes hommes et hommes plus âgés sont désignées du terme *pédérastie*. À l'intérieur de ces relations, les rôles étaient bien définis : le plus âgé des deux était celui dont on disait qu'il était l'amant, celui qui désirait et pourchassait l'autre; tandis que le plus jeune était l'aimé, l'objet de l'affection de celui qui l'éduquait²⁰⁹. Phèdre disait donc (184e) que ces relations amoureuses qui se développaient entre hommes étaient plus nobles car, même si elles impliquaient des rapports sexuels, elles permettaient l'amélioration et l'éducation des jeunes garçons. Aristophane lui-même reprend cette idée en 191c quand il affirme que deux moitiés mâles qui se rencontrent trouvent la plénitude et la satiété car ils ne visent pas la procréation physique. Au contraire, ils se tournent vers les autres questions de l'existence humaine et vers l'action.

L'idée revient finalement avec Diotime en 206b lorsqu'elle introduit l'idée de

saurions avoir de désir pour le Bien.

²⁰⁵ FICIN (2001), p.72-73 et 129.

²⁰⁶ *Banquet*, Pausanias, 180d-e.

²⁰⁷ *Banquet*, Pausanias, 181c.

²⁰⁸ SELS (2009), p.93 en citant Pierre Hadot.

²⁰⁹ SELS (2009), p.95.

l'accouchement. D'un côté, il y a ceux qui accouchent *selon le corps*, et de l'autre ceux qui accouchent *selon l'âme*. Ceux des hommes qui sont amoureux des femmes sont *féconds selon le corps* et engendrent des enfants. Ils recherchent les relations sexuelles car ils ont l'impression que c'est ainsi seulement qu'ils participeront à l'immortalité des dieux et atteindront le bonheur²¹⁰. Ceux qui se tournent plutôt vers les hommes, comme c'est le cas dans les relations pédérastiques, sont quant à eux *féconds dans leur âme*. Ces derniers cherchent à engendrer de belles idées et veulent atteindre l'excellence²¹¹. Il est facile de reconnaître ces gens selon Diotime, car ce sont eux qui deviennent poètes ou inventeurs, ou encore qui gouvernent les cités²¹². Leurs relations sont aussi plus intimes et solides car au lieu de poursuivre leurs passions effrénées, ils conversent sur la vertu, des devoirs de l'homme de bien et des choses belles²¹³. Ils participent davantage à l'immortalité en ce que ce qu'ils engendrent est immortel, tel Homère et Hésiode, des œuvres leur assurant une *gloire et un souvenir éternels*²¹⁴.

L'amour platonicien, l'amour *platonique*, est donc chaste. Ultimement, il relie deux esprits plutôt que deux corps et nous rapproche des dieux en nous tournant vers la lumière des idées²¹⁵. Platon nous indique comment s'aimer de façon appropriée²¹⁶. Il faut cesser de croire que l'amour d'une personne est un remède, un moyen de retrouver ce qui était nôtre et que nous avons perdu²¹⁷. Il est absurde de valoriser l'affection inconditionnelle portée à un être de chair jusqu'à en faire la condition du bonheur humain²¹⁸.

²¹⁰ *Banquet* 208e.

²¹¹ *Banquet* 208e-209a et FICIN (2001), p.196.

²¹² *Banquet* 209a.

²¹³ *Banquet* 209b-c.

²¹⁴ *Banquet* 209d.

²¹⁵ GANI et MANZINI (2015), p.24.

²¹⁶ FICIN (2001), p.161.

²¹⁷ SIMONETTA (2014), p.42.

²¹⁸ SIMONETTA (2014), p.42.

C'est avec l'échelle de l'amour et la nature intermédiaire d'Éros qu'il réussit à faire le pont entre les deux mondes²¹⁹ : l'amour se vit dans le sensible, sur terre, mais vise l'au-delà, le métaphysique²²⁰. L'amour des corps ou d'un seul, aussi beau soit-il, n'est que le germe d'une aspiration beaucoup plus noble, soit le *Bien*²²¹. Ainsi, l'attachement à autrui, l'amour porté à son ou sa partenaire n'est grandiose qu'en ce qu'il nous élève vers quelque chose de meilleur²²². L'amour n'est pas le remède à une ancienne blessure mais bien une quête commune vers un objet commun qui est infiniment plus élevé que les amants. C'est une aspiration mutuelle, une motivation, un mouvement vers le divin²²³.

C'est donc dire que les deux moitiés mâles de l'être binaire original qui se retrouvent ont accès à l'amour auquel Platon exhorte. Les deux discours sont davantage complémentaires que contradictoires.

Mais est-ce vraiment le cas que le véritable objet de l'amour soit le *Bien*? Ne serait-il pas plutôt le *bonheur*, la félicité ultime que la philosophie (l'amour) seule peut nous apporter²²⁴? Après tout, le *bonheur* n'arrive-t-il pas à l'homme après la contemplation des idées et du *Bien*? Cette idée est directement tirée du mythe d'Aristophane qui se fonde sur une logique régressive, c'est-à-dire qu'il décrit un paradis primitif où l'être humain, jadis, jouissait d'une félicité totale qu'il n'est plus possible d'atteindre aujourd'hui²²⁵. Cela n'est pas sans rappeler un passage du mythe de l'attelage ailé du *Phèdre* où, en 250b, l'homme contemplant la Beauté et retrouvait un état de « béatitude suprême », originel, là-haut²²⁶. Si Aristophane s'est trompé d'*objet*, avait-il

²¹⁹ *Banquet* 202d, NICHOLS (2004), p.196 et BRISSON (2007), p.47-48.

²²⁰ BLONDEL(1998), p.35-36. Brisson (2007), p.73.

²²¹ DE VALS (2003), p.12.

²²² SIMONETTA (2014), .42.

²²³ SIMONETTA (2014), p.42.

²²⁴ SIMONETTA (2014), p.42 : le Bien et la Beauté sont les véritables sources de bonheur.

²²⁵ LIBIS (1980), p.141, SIMONETTA (2014), p.41.

²²⁶ Nous pensons qu'il est d'ailleurs possible de faire un parallèle entre l'échelle de l'amour du *Banquet*, le mythe de l'attelage ailé du *Phèdre* et l'allégorie de la caverne de la *République*. En effet, tous trois racontent une ascension

raison d'affirmer que l'amour avait pour *fonction* de nous ramener à notre bonheur originel? N'est-il pas dit dans le *Banquet*, en 211c, que « si la vie vaut jamais la peine d'être vécue, c'est au moment où l'homme contemple la beauté en soi », au moment où il retrouve ce bonheur mentionné dans le *Phèdre*?

N'y aurait-il pas aussi quelque chose de *plus* que juste le désir *physique* de retrouver sa moitié perdue dans le discours d'Aristophane²²⁷? N'y aurait-il pas quelque chose de vital, inexplicablement inscrit dans notre nature ou même, dans notre âme, qui nous pousserait à retrouver cette moitié coûte que coûte? En 192b-c, Aristophane raconte les retrouvailles de deux moitiés qui, sans un mot, se reconnaissent²²⁸. Le plaisir qu'elles éprouvent à être ensemble ne saurait provenir uniquement que de l'acte sexuel dans lequel se *mime* en quelque sorte l'union originelle²²⁹. Au contraire, Aristophane parle d'un souhait inexprimable de l'âme (192c-d), de restitution de la totalité, de *nature humaine*. De plus, l'impossibilité de la fusion par l'acte sexuel et cela même avec notre moitié originelle retrouvée nous oblige à admettre qu'Aristophane lui-même reconnaît qu'il ne s'agit pas là du remède au mal profond des hommes²³⁰. L'*amoureux* d'Aristophane ressent donc le désespoir du *philosophe* de Socrate! Si, avec Aristophane, l'*amoureux* dédie en vain sa vie entière à la recherche de sa *moitié perdue*, garante de son bonheur, c'est le *philosophe*, avec Socrate, qui dédie sa vie à l'*examen*, qui retrouvera le bonheur originel dont il a été privé. Mais il existe un lien étroit entre les deux : le philosophe est l'amoureux, l'amoureux est le philosophe²³¹. Aux passages du *Lysis* et du *Banquet* dont nous

partant du sensible vers l'intelligible où, là-haut seulement, l'homme peut contempler les Formes et ainsi expérimenter la béatitude des dieux.

²²⁷ LIBIS (1980), p.131 et LLOYD (2009).

²²⁸ Les moitiés sont des *sumbulon*, des symboles, qui se reconnaissent.

²²⁹ *Banquet* 192c-d. Voir aussi LIBIS (1980), p.256.

²³⁰ LUCHELLI (2012), p.77 en citant L. Strauss.

²³¹ À condition qu'ils ne se trompent pas d'objet.

avons dit qu'ils se correspondent²³², nous pouvons en ajouter un troisième :

192a :

Ce n'est pas par impudicité qu'ils se comportent ainsi; non c'est leur hardiesse, leur virilité et leur allure mâle qui font qu'ils cherchent avec empressement ce qui leur ressemble.

[...]

192b :

Ainsi donc, de manière générale, un homme de ce genre cherche à trouver un jeune garçon pour amant et il chérit son amant, parce que dans tous les cas il cherche à s'attacher à ce qui lui est apparenté.

L'amoureux du mythe de l'androgyné, c'est-à-dire le mâle cherchant une moitié mâle, recherche lui aussi ce qui lui est apparenté et qui lui permettra d'atteindre le Bien ainsi que le bonheur suprême.

Une question toutefois, demeure : l'amoureux de Platon *aime-t-il* vraiment? Si avec Aristophane l'amoureux passe toute sa vie aux côtés de sa moitié retrouvée, Platon semble abandonner l'amant quelque part au cours de son ascension vers le Bien. Lui permet-il seulement de s'engager sur une voie qu'il pourra poursuivre seul, par la suite?

L'amour platonicien se veut chaste. Ainsi, il ne se retrouve pas soumis aux passions charnelles et aux troubles causés par les passions, comme les autres bêtes. Au contraire, il est heureux et exempt d'angoisses. Ainsi, autrui reste nécessaire au philosophe mais son lien de dépendance envers lui s'amenuise au fur mesure qu'il progresse dans son ascension de l'échelle.

²³² Voir p.60, n.204 du présent ouvrage.

Il se détache progressivement de ses passions charnelles et le lien de dépendance se modifie.

Chez Aristophane, il existe bel et bien une dépendance entre les deux moitiés qui ne laisse aucune place à la philosophie si elles sont toutes deux de sexe différent (190a-b). Toutefois, si la reconnaissance se produit entre deux moitiés mâles, la nature obsessive du désir de l'autre disparaît afin de laisser place à une plénitude permettant de se tourner vers les choses extérieures et l'action (191c). L'amoureux d'Aristophane semble aussi avoir accès à l'ascension vers le *Bien* décrite par Diotime : il commence d'abord par aimer un seul corps (celui de sa moitié mâle retrouvée), puis, éventuellement, il se tourne vers « d'autres choses de l'existence ». Aussi, cela ne se produit que lorsque deux moitiés mâles se retrouvent, tout comme dans le discours de Diotime (209c-d). L'autre, à condition qu'il s'agisse de deux moitiés mâles, c'est ce qui permet de se détacher des passions terrestres afin de se tourner vers le savoir, vers les Idées et l'intelligible. On peut aussi supposer que, ayant atteint un certain échelon de l'échelle, le sentiment de satiété et de béatitude dont Aristophane (191c) et Diotime (204e-205a) font état ne sera non plus tributaire de cette moitié mais de cette proximité avec le Bien. En cherchant leur moitié perdue, sans le savoir, c'est en fait le bonheur d'une vie de contemplation qui est recherchée. Mais cela ne peut que rester au stade de supposition.

Dans tous les cas, il semblerait que l'amour physique soit nécessaire, du moins au début, car il constitue le premier échelon de l'échelle de l'amour de Diotime et que ce n'est que si l'amoureux est bien dirigé qu'il parviendra à gravir les autres niveaux (210a). Son manque, son désir, devra être éduqué et guidé²³³. Par la suite, qu'il conserve ou non cet amant qui lui fait le plus beau de

²³³ GANI et MANZINI (2015), p.25.

tous les cadeaux importe peu pour la théorie que nous défendons. Mais cela nous rappelle que l'être humain n'est pas autosuffisant. En effet, c'est ce que Socrate fait avouer à Agathon en 199d-201c : Éros ne peut être ni Beau ni Bon car on ne peut désirer ce qu'on possède déjà. L'amoureux de Platon n'est pas autarcique²³⁴, il *manque* de quelque chose, de quelqu'un qui pourra lui apporter ce dont il manque. Il est toujours *l'amoureux de* quelque chose, tout comme le père est le père d'un fils ou d'une fille et comme le frère l'est d'un autre frère ou d'une sœur²³⁵. Toutefois, l'autre semble être abandonné au cours de l'ascension et remplacé par quelque chose de plus noble, de plus satisfaisant. C'est ainsi que l'on passe de l'amour d'un beau corps à l'amour de tous les beaux corps. Ce qui nous pousse ensuite à aimer les belles âmes puis les belles activités et les belles lois et d'autres formes de savoirs. Ultimement, l'amoureux devient amoureux de la sagesse, il devient *philo-sophe*²³⁶.

3.5 La piété

Finalement, l'argument ultime de la correspondance possible entre le mythe de l'androgynie et la pensée de Platon réside dans le thème de la *piété*. Nous entendons par *piété* la « vertu qui s'intéresse au maintien de bonnes relations entre les dieux et les hommes²³⁷ ». Donc, ce qui régleme la communication entre le monde terrestre et le monde du divin permettant aux hommes de s'attirer la clémence des dieux de l'Olympe, d'expliquer son passé et de prévoir son avenir²³⁸.

La piété présente dans le mythe de l'androgynie est reprise par Diotime et Socrate. Elle

²³⁴ NICHOLS (2004), p.200-201.

²³⁵ *Banquet* 199d-e.

²³⁶ *Banquet* 210a-210d pour l'échelle de l'amour.

²³⁷ BRISSON (2007), p.112, n.212

²³⁸ BRISSON (2007), p.112, n.212

apparaît dès le début du discours d'Aristophane, lorsqu'il dit en 190b-c qu'en raison de leur force terrible et de leur orgueil, les androgynes ont tenté d'escalader le ciel pour attaquer les dieux. C'est pour les punir de cette insolence que Zeus décida de les couper en deux moitiés, destinées à les faire souffrir du manque de leur plénitude originelle. S'ils se montrent de nouveau indisciplinés, Zeus les coupera de nouveau en deux (190d).

Avant de prendre une telle décision, Zeus et les autres dieux ont longuement réfléchi à la punition à infliger aux hommes. En 190c-e, Aristophane explique qu'ils ne pouvaient tout simplement pas faire disparaître leur espèce car alors il n'y aurait plus personne pour honorer les dieux avec leurs prières et leurs offrandes. Ainsi, en les coupant en deux, les dieux obtiendraient le double d'honneurs et d'offrandes en plus d'affaiblir les êtres humains qui ne chercheraient plus à les attaquer.

Plus explicitement, Aristophane affirme en 193a-b qu'il faut non seulement respecter nos devoirs envers les dieux pour éviter cette nouvelle coupure, mais aussi exhorter les autres à la piété. Il poursuit en affirmant que si nous nous rendons agréable au dieu, nous pourrions retrouver notre moitié perdue. À la toute fin, en 193d, Aristophane conclut :

*« Il [l'amour] nous promet,
si nous sommes pieux envers les dieux,
de nous rétablir dans notre nature première, de nous guérir,
et nous donner la félicité »*

Donc, le thème de la piété est omniprésent dans le discours d'Aristophane. La piété passe par l'amour et

nous rapproche des desseins divins²³⁹. La piété elle-même apparaît avec l'amour. En effet, l'androgyné d'Aristophane n'est pas pieux. Il est orgueilleux (190b) et il tente même de s'en prendre aux dieux en escaladant le ciel (191c). Mais les dieux ont besoin des hommes afin de pouvoir bénéficier des honneurs et offrandes que ces derniers leur accordent²⁴⁰. Comme ils étaient pris d'*hybris* avant la coupure, ce n'est qu'une fois qu'ils ont été séparés qu'ils deviennent pieux.

Parallèlement, pour Platon, c'est l'amoureux qui est pieux, car il accomplit la mission qui lui est propre, la fonction qui lui est dictée par sa nature. Ceci n'est pas anodin. Socrate, dont le mode de vie et les croyances différaient de celles des autres Athéniens, fut accusé d'impiété (*Apologie* 26b) et de corruption de la jeunesse (*Apologie* 24c) lors de son procès de -399. En effet, sa conception de la piété était très différente de celle qui était alors répandue de la Cité²⁴¹. Pourtant, dans son *Apologie*, Platon a définitivement fait de Socrate un modèle de piété²⁴² et un homme pour qui il aurait été impossible de corrompre qui que ce soit. *Le Banquet* est en fait une tentative à demi voilée de prouver encore une fois l'innocence de Socrate. En fait, Platon veut redéfinir la piété afin de nous démontrer que Socrate était non seulement pieux, mais probablement le seul homme à l'être véritablement. C'est toute une manière de vivre que Platon veut nous apprendre. Une manière de vivre qui demandait à l'époque de grands changements car ce qu'il suggère n'est rien de moins que de remplacer les actions rituelles traditionnellement considérées comme pieuses par un effort marqué pour l'amélioration de nos vies²⁴³. La piété est redéfinie de façon à faire de la vie philosophique de Socrate un exemple ultime de dévotion, prêt à mourir afin d'accomplir la volonté divine²⁴⁴.

Diotime fait un lien avec l'*Apologie* quand elle affirme qu'Éros est un intermédiaire. En effet,

²³⁹ LLOYD (2009).

²⁴⁰ 190c. Il faut noter que pour Platon, les dieux sont indifférents aux rituels pratiqués par les humains, tels que les offrandes ou les prières. Ils n'en ont pas besoin, car par définition ils ne manquent de rien, ils sont autarciques. Nous soulignons ce passage uniquement pour faciliter le lien avec ce qui suit.

²⁴¹ SOLCAN (2009), p.244.

²⁴² SOLCAN (2009), p.94.

²⁴³ SOLCAN (2009), p.247-248.

²⁴⁴ SOLCAN (2009), p.248 et 251.

quand en 40a de l'*Apologie* Socrate parle d'une voix qu'il entend et qui le préserve de commettre des actions mauvaises au quotidien il fait de lui-même un intermédiaire entre les hommes et les dieux. C'est à lui que les dieux s'adressent. À lui, l' élu qui a la mission d'amener ses concitoyens vers une vie moralement meilleure²⁴⁵. Diotime, en 202c du *Banquet* affirme qu'Éros n'est pas un dieu et elle affirme ensuite en 202d qu'il est plutôt un intermédiaire. C'est lui qui lie les hommes et les dieux et qui assure les communications entre les deux mondes (202e).

Dans le passage suivant, Diotime raconte le mythe de la naissance d'Éros (203b-204a). Par une nuit de festivité en l'honneur de la naissance de la déesse Aphrodite, Pénia se glissa dans le jardin où était endormi Poros et lui fit un enfant. L'enfant, Éros, est donc le fils de Pénia (pénurie, manque) et de Poros (expédient, ressource). Sa nature est donc duelle, comme celle de l'androgyné d'Aristophane. En lui s'opposent la pauvreté, la rudesse et l'indigence, et une grande richesse, de la ruse et un grand charme. Il est à mi-chemin entre l'immortalité et la mortalité, entre le savoir et l'ignorance. Puis, elle termine en affirmant que ceux qui sont ignorants croient au contraire être savants et ne cherchent pas à accroître leur savoir. Or, la description d'Éros correspond à celle qui nous est faite par Platon au sujet de Socrate dans ses divers dialogues²⁴⁶. Tous deux marchent pieds-nus et sont pauvres et ne sont ni délicats ni beaux²⁴⁷. Tout comme Pénia, c'est par la fécondation qu'il se sort de sa situation précaire et tout comme Poros, il est amoureux du beau et chasseur. Finalement, comme Éros petit fils de Mêtis (invention, ruse), Socrate est rusé car il parvient toujours à se soustraire aux stratégies séductrices d'Alcibiade. Les deux portraits se correspondent parfaitement²⁴⁸.

De plus, une des caractéristiques du Socrate de Platon est qu'il affirme ne rien savoir²⁴⁹. Selon le passage que nous avons mentionné ci-haut, affirmer qu'il est savant serait plutôt signe de son

²⁴⁵ SOLCAN (2009), p.249.

²⁴⁶ LUCHELLI (2012), p.83 en citant FLAHAULT.

²⁴⁷ FICIN (2001), p.183 : l'amour et Socrate sont pieds-nus parce qu'ils sont trop absorbés par l'objet de leur amour qu'ils en négligent les autres aspects de leur vie.

²⁴⁸ *Apologie* 30e-31a, SOLCAN (2009), p.239.

²⁴⁹ SOLCAN (2009), p.249.

ignorance. Sans compter que, comme on ne saurait désirer ce que l'on possède déjà (200c) et que Socrate se trouve tout comme Éros à mi-chemin entre le savoir et l'ignorance, il est conséquent que Socrate cherche sans répit à atteindre de nouvelles connaissances.

Bref, Socrate est pieux. Son mode de vie est exemplaire en ce qu'il correspond à la nature de l'homme et aux désirs des dieux.

En résumé, le mythe de l'androgyné réserve une place centrale à la piété. D'abord, ce sont Zeus et les autres dieux de l'Olympe qui sont responsables de la condition actuelle des hommes (190c-e). Ils ont refusé d'anéantir la race humaine car ils n'auraient plus eu d'honneurs et d'offrandes sans les hommes pour les vénérer (190c). L'attitude arrogante des êtres androgynes primordiaux a été la cause de leur séparation (190b-c) et donc, de leur malheur. Aussi, s'ils se montraient de nouveaux orgueilleux vis-à-vis des dieux, ils seraient à nouveau coupés en deux (190d). Finalement, il est fortement recommandé aux auditeurs du discours de faire preuve de piété en toute chose et en tout instant s'ils veulent restituer leur nature originelle et retrouver le bonheur (193a-b). Toute cette insistance sur le fait de ne pas déplaire aux dieux afin de retrouver notre nature originelle met la table pour le discours de Diotime et de Socrate. Être pieux, ce n'est pas trouver sa moitié perdue et faire des offrandes aux dieux, certes. Mais c'est se détourner des passions charnelles pour se tourner vers quelque chose d'autre de plus noble. C'est se tourner vers le Bien, ce à quoi notre nature même nous exhorte. C'est chercher le Bien et par le fait même le bonheur.

CONCLUSION

Le point de départ de ce mémoire est logé dans la conviction que le discours d'Aristophane dans le *Banquet* de Platon a trop souvent été dévalué à tort. D'abord, nous avons remis en question l'idée fort répandue que la présence du poète comique dans le *Banquet* était forcément négative en raison d'un vieux conflit entre les deux hommes. Nous avons soutenu que le portrait qui en était fait dans le dialogue ne suffisait pas à lui seul à mettre le mythe de l'androgynie au rang des contes de « vieilles bonnes femmes » ne contenant aucune vérité.

Nous avons aussi examiné le choix de la forme mythique que Platon a fait pour formuler les propos d'Aristophane, concluant que plusieurs mythes platoniciens contiennent bel et bien certaines vérités, qu'ils soient prononcés par Socrate lui-même ou par d'autres personnages. Finalement, nous avons souligné qu'il ne s'agissait pas du seul discours à être critiqué par Diotime et Socrate. De plus, plusieurs éléments importants, tels que le *manque*, l'apport d'autrui et la piété sont récupérés dans le discours de Socrate.

Nous pensons aussi avoir fait ressortir les liens de ressemblances entre l'amoureux et le philosophe, ainsi qu'entre Éros et Socrate. Nous y avons vu un enseignement important de Platon sur notre façon de mener nos vies et d'aimer.

Ce que Platon nous demande implique beaucoup plus qu'une simple activité intermittente comme l'apprentissage de l'algèbre ou la gymnastique; la philosophie, c'est un mode de vie. Tous les aspects de l'existence humaine s'en trouvent changés, impliqués. C'est une manière d'être, de dire, de faire, de penser, etc.²⁵⁰ C'est produire et maintenir une relation intime avec le Beau, le Bien, le Vrai. La *philo-sophia*, c'est *aimer la sagesse*. C'est apprendre à séparer le sensible et l'intelligible, ou le corps et l'âme. C'est s'entraîner à mourir²⁵¹, mais également apprendre à bien vivre...²⁵² Pour ce faire, il faut aimer. Aimer d'abord une personne, la *bonne* personne ou celle qu'il nous *convient* d'aimer. Celle qui nous permettra de nous élever d'un palier à l'autre de l'échelle de l'amour. Aimer un corps qui nous permettra de nous détacher de ce monde sensible et de nous hisser vers le divin. Quelle plus belle image que celle de l'androgyné d'Aristophane parviendrait à nous convaincre, nous, mortels inévitablement soumis aux artifices du sensible, de nous tourner vers l'immortalité et le bonheur suprême?

²⁵⁰ GANI et MANZINI (2015), p.179.

²⁵¹ *Phédon*, 63-64a, 67d, 67e, 80e-81a; GANI et MANZINI (2015), p.180.

²⁵² GANI et MANZINI (2015), p.181.

BIBLIOGRAPHIE

ALFONSI, Marc-Jean (Présentation et traduction). *Aristophane : Théâtre complet I*. Paris, GF Flammarion, 2014.

BLONDEL, Éric. *L'amour*. Paris, GF Flammarion, 1998.

BRISSON, Luc (trad.). *Platon, Le Banquet*, Paris, GF Flammarion, 5^e édition, 2007.

BRISSON, Luc. *Platon : Les mots et les mythes*, Paris, Éditions François Maspero, 1982.

CHAMBRY, Émile (Présentation et traduction), *Platon : Théétète et Parménide*, France, GF Flammarion, 1967.

COLLOBERT, Catherine, Pierre DESTRÉE et Francisco J. GONZALEZ (Éditeurs). *Plato and Myth: Studies on the use and status of Platonic Myths*, Leiden, Boston, Brill, 2012.

DE VALS, Michel. *Trois dialogues sur l'amour et la connaissance : Si Platon parlait aujourd'hui...* Paris, éditions Autrement, 2003.

DEBIDOUR, Victor-Henry (Présentation et Traduction). *Aristophane : Théâtre complet II*. France, Éditions Gallimard, 1987.

DUMONT, Jean-Paul et Lucien BESCOND. *Politique dans l'antiquité : images, mythes et fantasmes*. Presses de L'université de Lille III, France, 1986.

FATTAL, Michel. *La philosophie de Platon, Tome I*. Paris, L'Harmattan, 2001

FICIN, Marsile. *Commentaires sur le Traité de l'amour ou le Festin de Platon (Commentarium in Convivium Platonis)*, Paris, SÉHA, 2001.

GANI, Florianne et LAKS, André et Rossella Saetta Cottone (directeurs). *Comédie et Philosophie : Socrate et les «présocratiques» dans les Nuées d'Aristophane*, Paris, Éditions Rue d'Ulm, 2013.

GANI, Florianne et MANZINI, *Peut-on faire l'amour platonique à une péripatéticienne? Les références philosophiques du langage quotidien*. Paris, Éditions Ellipses, 2015.

GARNEAU, Céline (prés). *Apologie de Socrate, Criton et Euthyphron*. Anjou, Les Éditions

CEC, 2009.

HELM, Bennett. *Love*, Publié en avril 2005; révisé en juin 2013.
<https://plato.stanford.edu/entries/love/>
Consulté le 6 octobre 2016

HALLIWELL, S. *Antidotes and incantations: is there are a cure for poetry in Plato's Republic*, dans *Plato and the poets (Mnemosyne Supplements, 328)*, P. Destrée and F.-G. Herrmann (éditeurs), Leiden-Boston, Brill, 2011, 241-266.

JOHNSON, M. et Tarrant, H. *Fairy tales and Make-Believe, or spinning stories about Poros and Penia in Plato's Symposium: A literary and computational analysis*. Phoenix, Vol. 68, No 3/4 (automne-hiver 2014) pp.291-312.
<http://www.jstor.org/stable/10.7834/phoenix.68.3-4.0291> Consulté le 1er novembre 2016

KAHN, Charles. *A new interpretation of Plato's Socratic Dialogues*, dans *The Harvard Review of Philosophy*, Vol.5, No.1 (printemps 1995), pp.26-35.

LIBIS, Jean. *Le Mythe de l'Androgyne*. Paris, Berg International Éditeurs, 1980.

LLOYD, Mair. *Plato's Symposium*, 2009.
<https://platosymposium.wordpress.com/2009/04/26/hello-world/>
Consulté le 6 octobre 2016

LORD, Louis E. *Aristophanes, his plays and his influence*. New York, Cooper Square Publishers, Inc. 1963.

LUCHELLI, Juan Pablo. *Métaphores de l'amour : étude lacannienne sur Le Banquet de Platon*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2012.

MATTÉI, Jean-François. *Platon*, coll. « Que sais-je ? », Troisième édition, Paris, Puf, 2005.

MATTÉI, Jean-François, *Platon et le miroir du mythe*, Presses Universitaires de France, 2002.

MITCHELL, Robert L. *The hymn to Eros, Areading of Plato's Symposium*. Maryland, University Press of American, Inc., 1993.

MORGAN, K. (ed.), *Popular Tyranny: Sovereignty and Its Discontents in Ancient Greece*, Austin: University of Texas Press, 2003.

NICHOLS, Mary. *Socrates' contest with the poets in Plato's Symposium*, dans *Political Theory*, Vol.32, No.2 (Avril 2004), pp.186-206.

<http://www.jstor.org/stable/4148131> Consulté le 1 novembre 2016

PARTENIE, Catalin (éditeur). *Plato's Myths*, New-York, Cambridge University Press, 2009.

PARTENIE, Catalin. *Plato's Myths*. Publié en juillet 2009; révisé en juin 2014.

<http://plato.stanford.edu/entries/plato-myths/>

Consulté le 6 octobre 2016

PLATON, *Philèbe*, traduction de Victor Cousin, éditions des Équateurs, 2011.

PLATON, *Banquet*, traduction de Luc Brisson, Paris, GF Flammarion, 2007.

REEVE, C.D. C. *Plato on Friendship and Eros*. Publié en février 2004; révisé en juin 2016.

<https://plato.stanford.edu/entries/plato-friendship/>

Consulté le 6 octobre 2016

ROBIN, Léon. *La théorie platonicienne de l'amour*, Paris, Presses Universitaires de France, 1964.

ROWE, Ch. *Myth, History and Dialectic in Plato's Republic and Timaeus-Critias*, dans *From Myth to Reason? Studies in the development of Greek Thought*, R. Bruxton (éditeur), Oxford, Oxford University Press, 1999, p.251-262.

SARTWELL, Crispin. *Beauty*. Publié en septembre 2012; révisé en octobre 2016

<https://plato.stanford.edu/entries/beauty/>

Consulté le 6 octobre 2016

SELS, Dominique. *Les mots de l'amour arrivent d'Athènes : Vocabulaire de l'amour dans le Banquet de Platon suivi du portrait de Socrate*. Paris, Éditions de la Chambre du Loup, 2008.

SIMONETTA, David. *Les plus grands mythes de Platon*, Paris, Éditions J'ai Lu, 2014.

SOLCAN, Dan. *La piété chez Platon : une lecture conjugulée de l'Euthyphron et de l'Apologie de Socrate*. Paris, l'Harmattan, 2009.

TAYLOR, Alfred. Edward. *Plato: The Man and His Work*. Londres, Methuen and Co., 1926.

THIERCY, Pascal. *Aristophane : Fiction et Dramaturgie*. Paris, Société d'Édition «Les belles lettres», 1986.

YUNIS, H., 2007, « The Protreptic Rhetoric of the *Republic* », in *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, G.R.F. Ferrari (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1-26.