

## ÉROS ET NOSTALGIE DANS LE *BANQUET*

*François Félix*

« Aristophane, pour disposer à Socrate »... Ainsi se déclinerait le propos de ces quelques pages, qui visent à faire entendre le discours de fameuse mémoire tenu par Aristophane dans le *Banquet* pour la véritable propédeutique à l'éloge d'Éros prononcé par Socrate et aux fameux dits qu'il y rapporte de Diotime, la prêtresse de Mantinée, son initiatrice en les choses d'amour. Une propédeutique qui s'étend au-delà encore des déclarations de ce dialogue, puisque seule la conclusion de l'érotique platonicienne permettra de rendre véritablement compte de ce prodigieux *muthos* raconté par le poète comique : il n'y faudra pas moins en effet que le pari de la réminiscence présenté dans le *Phèdre* pour l'élucider entier et rendre raison de sa fonction tout à fait nodale dans le *Banquet*.

Sans doute cette thèse n'est-elle pas entièrement neuve. Plus d'un commentateur – ceux du moins que n'a pas rebutés le caractère fantasque de ce discours, volontiers réduit à une bouffonnerie et lu comme une pure et simple vengeance de Platon à l'endroit de l'auteur des *Nuées* qui avait accablé et ridiculisé Socrate – a entendu un avertissement retentir dans cette narration d'Aristophane : ainsi, par exemple, Léon Robin dans sa notice en introduction à la traduction du *Banquet* par Paul Vicaire aux éditions Les Belles Lettres la déclare-t-il « une pièce maîtresse de la conception non philosophique de l'amour »<sup>1</sup>. Se serait-il aventuré un peu plus avant, en commençant par se suivre lui-même à la lettre, que mon présent texte eût été inutile, comme une simple redite... Si donc la

1. Notice, in *Le Banquet*, Platon, *Œuvres complètes*, tome IV, 2<sup>e</sup> partie, Paris, Les Belles Lettres, 1989/2008, p. LI.

piste que j'entends suivre n'est pas véritablement vierge, et qu'il me faudra à quelques reprises dire ma dette, il me paraît qu'elle reste pourtant à être tracée plus complètement. Etant entendu que si je devais dans cette entreprise avoir oublié ou négligé un prédécesseur, ce ne serait que par méconnaissance. Au-delà de quoi je m'en remets prudemment à la sagesse de Schopenhauer et son précieux « *Pereant qui nostra ante nos dixerunt!* »<sup>1</sup>, plus partagé qu'on ne l'admet habituellement.



L'agencement du *Banquet* est bien connu : celui-ci compte au nombre des dialogues les plus célèbres et les plus lus de Platon. Il me faut cependant pour les besoins de mon propos le retracer à grands traits. Le récit, pour commencer, en est fait à Glaucon et à un ami anonyme par Apollodore, lequel le tient lui-même d'Aristodème, « un homme petit, qui allait toujours pieds nus », alors l'éraсте le plus fervent de Socrate<sup>2</sup> et qui avait assisté à la réunion et entendu ce qui s'y était dit. La transmission est ainsi doublement indirecte, peut-être en écho au double effacement de Platon dans ce dialogue, qui à Socrate ajoute Diotime entre lui et le lecteur au moment de révéler le cœur de sa pensée.

La scène narrée est celle de la réception donnée par le poète Agathon pour fêter la victoire que lui valut sa première tragédie, en février 416. Une réception privée qu'avait la veille précédée une autre, plus rituelle – le poète y avait procédé à un sacrifice en l'honneur de sa victoire avec ses choreutes – où plusieurs des convives déjà présents (Pausanias, Eryximaque, Aristodème en plus d'Agathon lui-même) avaient copieusement bu et s'en ressentent le lendemain : il est décidé que l'on ne boira cette fois que pour le plaisir (*près hédonên*) et non pour s'enivrer...<sup>3</sup> En conséquence de quoi Eryximaque propose de consacrer la réunion à prononcer des discours, suivant en cela le souhait fréquemment formulé par Phèdre, l'un des hôtes, de composer des louanges à Éros, dieu si grand et pourtant si négligé par les poètes. La proposition est agréée par tous,

1. « Que périssent ceux qui ont dit nos choses avant nous! ».

2. Platon, *Le Banquet*, 173 b, présentation et traduction de Luc Brisson, Paris, GF Flammarion, 2007<sup>5</sup>. Sauf indication contraire, c'est à cette traduction que je renverrai toujours.

3. 176 e. Faut-il interpréter cela comme une déclaration d'intention « apollinienne », qui viendrait comme contrebalancer le caractère « dionysiaque » de l'excellence théâtrale et des libations qui l'ont célébrée ?

d'autant que Socrate, tranchant sur ses habitudes, déclare ne rien savoir « sauf sur ce qui relève d'Éros (*ta érotika*) »<sup>1</sup>, ce qui place d'emblée ce dialogue dans un régime d'exception.

Se suivent alors plusieurs discours. À commencer par celui de Phèdre, qui, dans le sillage d'Hésiode, fait d'Éros l'un des dieux les plus anciens, *sans père ni mère* – j'y reviendrai –, source des bien les plus grands en tant qu'il inspire aux hommes la honte du mal (un amant ne saurait s'avilir aux yeux de qui il aime) et l'émulation du bien : les bonnes actions qu'il inspire sont en effet saluées et récompensées par les dieux.

D'autres ont pris ensuite la parole, dont Aristodème n'a pas gardé un souvenir précis. C'est donc le discours de Pausanias qu'il relate ensuite. Un Pausanias qui commence par critiquer Phèdre de n'avoir pas distingué les deux amours correspondant aux deux Aphrodite, l'Aphrodite céleste (*ourania*) et celle populaire (*pándemos*)<sup>2</sup>. L'amour d'Aphrodite populaire s'attarde au corps sans distinction de sexe, plutôt qu'à l'âme ; il n'inspire que des actions basses. Alors que l'amour de l'Aphrodite céleste, qui s'attache au sexe masculin, lequel a par nature « le plus de vigueur et le plus d'intelligence »<sup>3</sup>, forme les liaisons relevées et durables. Cet amour masculin cependant est plus ou moins bien considéré selon les lieux : proscrit chez les barbares en raison de son caractère subversif dont les tyrans, incapables de le briser comme de défaire les « hautes pensées, ou même les solides amitiés et les fortes solidarités »<sup>4</sup> qui se tissent autour de lui, ont pu faire l'expérience à leur détriment, il est à Athènes un objet de discussions animées. C'est qu'en soi il n'est ni laid ni beau. Non qu'il soit de nature intermédiaire, comme l'avancera pour Éros Socrate par la voix de Diotime : il est beau si on aime selon les règles (c'est-à-dire qu'on donne ses faveurs à un homme vertueux pour se perfectionner dans la vertu), laid sinon, où il relève de l'Aphrodite vulgaire.

La disposition des convives prévoyait que devait parler ensuite Aristophane... Mais celui-ci est pris de hoquet. Un hoquet peut-être dû à la glotonnerie, comme le laisse entendre Apollodore, et qui en tout cas empêche qu'il prononce son discours. Il faut qu'Eryximaque, le méde-

1. 177 e.

2. Sur la surinterprétation par Pausanias de ces deux adjectifs, qui le conduit à croire effectivement en l'existence séparée de deux Aphrodite, voir L. Brisson, *op. cit.*, note 132, pp. 191-192.

3. 181 c.

4. 182 c.

cin, prenne son tour, non sans lui avoir expliqué par le menu la façon de se débarrasser de cette malencontreuse gêne :

Pendant que je parlerai, si tu arrives à retenir ton souffle assez longtemps, le hoquet s'arrêtera. Si tu n'obtiens pas de résultat, gargarise-toi avec de l'eau. Et si ton hoquet persiste toujours, prends quelque chose pour te gratter le nez et éternue. Quand tu auras fait cela une ou deux fois, si tenace que puisse être ton hoquet, il s'arrêtera<sup>1</sup>.

On retrouvera ces termes à peu près à l'identique au moment où Aristophane pourra prendre la parole : « Mon hoquet s'est bien arrêté, mais pas avant de lui avoir appliqué la contrainte de l'éternuement. Belle occasion de m'émerveiller du fait que, pour recouvrer le bon ordre, le corps a besoin de bruits et de chatouillements, comme quand on éternue »<sup>2</sup>. L'ensemble est évidemment prosaïque ; mais il est tout à fait dans la veine des comédies d'Aristophane. Et là sans doute Platon retourne-t-il la monnaie de sa pièce au comique qui dans ses *Nuées* avait ridiculisé Socrate : un hoquet ridicule – soit aussi : un ridicule hoquet – lui clôt le bec, s'opposant à ce qu'il prononce son éloge au dieu. Ce n'est d'ailleurs pas fini : Platon coupera encore une fois Aristophane au moment où celui-ci, après que Socrate aura terminé de son côté son propre discours, voulait rétorquer à la critique qui lui était adressée : à peine élève-t-il la voix pour protester qu'il est en effet interrompu par de bruyants coups frappé la porte de la cour, préluant à la spectaculaire arrivée d'Alcibiade complètement ivre (212 c). Aristophane deux fois empêché de parler, par deux situations relevant pleinement de son registre électif et que l'on aurait fort bien pu trouver sous sa propre plume ; Aristophane privé de parole, des suites de sa gloutonnerie d'abord, puis, selon un effet éminemment théâtral, par l'irruption intempestive et bruyante d'un homme saoul : Aristophane, ainsi, tombant sous le coup de la comédie. Telle serait la riposte de Platon à son encontre. Mais il y a autre chose encore, et plus important : selon la perspective que je présente ici, cette seconde clôture de la parole d'Aristophane signifie aussi qu'après le discours de Socrate il ne *peut* plus y avoir un mot d'Aristophane, tant Socrate est venu proprement *relever* son discours, et donc le corriger. Redressé et réorienté par Socrate et Diotime, Aristophane ne peut plus rien ajouter

1. 185 d-e.

2. 189 a.

en vérité – ce qu'à sa façon l'éloge adressé à Socrate par l'irruptif nouveau venu Alcibiade qui conclura le dialogue va tout entier confirmer.

Aristophane, empêché, doit donc sauter son tour ; et c'est Eryximaque qui parle à sa place. Lequel étend pour sa part à la nature entière ce qui a été affirmé jusque-là de l'âme et du corps, en faisant d'Éros un principe général et cosmique de conciliation des contraires (« Le dissemblable recherche le dissemblable », dit-il – ce que contesteront à leur façon tant Aristophane que Socrate), contraires que, de la médecine et de la gymnastique à la musique, l'astronomie et l'agriculture, l'on voit partout se chercher selon un élan assurant donc l'équilibre général et la concorde naturelle.

C'est alors seulement que peut intervenir Aristophane, délivré de son hoquet par les conseils d'Eryximaque – et qui s'en autorise pour caricaturer de façon bouffonne la thèse que celui-ci vient de défendre : « Belle occasion de m'émerveiller du fait que, pour recouvrer le bon ordre (*kosmion*), le corps a besoin de bruits et de chatouillements, comme quand on éternue » – ce qui naturellement lui vaut une mise en garde de la part d'Eryximaque. Il semble bien à cet instant que l'auteur comique ait retrouvé tous ses moyens...

Pourtant, il commence par déclarer son discours inhabituel à sa Muse, tant il craint à cette occasion de dire des choses risibles (*katagélata*) plutôt que drôles (*geloîa*). Un discours aussi qui veut emprunter une autre voie que celle suivie par les précédents convives : c'est moins d'Éros lui-même qu'il entend parler que de son pouvoir ou de sa puissance sur les hommes. Et quant à caractériser néanmoins Éros, il le donne pour « le plus ami des hommes » (*philanthrôpôtatos*), dieu secourable et médecin des maux dont la guérison constitue le bonheur le plus grand pour les hommes<sup>1</sup>. Mais il faut avant cela et pour le comprendre, ajoutez-il, considérer ce qu'était la nature de l'homme au début, et ce qui lui est arrivé – le grec dit *pathémata*, signalant ainsi des épreuves endurées, justifiant qu'Éros soit dit médecin. Aristophane commence donc par un récit des origines, et pas plus que Socrate il ne parle seul ou de sa seule voix dans son éloge.

Ce récit, on le sait, a franchi les siècles : tout d'abord, au début (*prôton*), dit le poète, il y avait trois genres d'être humains. Outre le mâle et la femelle, il en existait un troisième, qui tenait des deux autres et en formait comme la synthèse ; genre qui a disparu mais dont le nom,

1. 189 d.

l'androgynisme (littéralement : mâle-femelle), s'est conservé et vaut comme une marque dénigrante<sup>1</sup>. La forme de tous ces êtres humains était celle d'une boule, avec un dos et des flancs arrondis. Ils avaient quatre mains, quatre jambes, deux visages en tout point pareils situés à l'opposé l'un de l'autre sur un cou rond, formant une seule tête, « *bifrons* », qui était ainsi pourvue de quatre oreilles. Chacun avait deux sexes, et le reste à l'avenant. Ils se déplaçaient en ligne droite – ou alors en station debout<sup>2</sup> – dans le sens qu'ils voulaient, et quand ils se mettaient à courir vite, ils faisaient « comme les acrobates qui font la culbute en soulevant leurs jambes du sol pour opérer une révolution avant de les ramener à la verticale ». Et comme ils prenaient appui sur huit membres, ils avançaient rapidement en faisant la roue<sup>3</sup>. Et Aristophane d'avancer une raison cosmologique à l'existence originelle de ces trois genres d'êtres humains : au point de départ, dit-il, le mâle était un rejeton du soleil, la femelle un rejeton de la terre, et l'androgynisme, qui participait du mâle et de la femelle, un rejeton de la lune – étant donné que la lune participe de la terre et du soleil. Je n'insiste pas ici sur la discussion érudite quant à l'influence d'Empédocle sur cette détermination cosmologique ; pas plus ne vais-je m'attarder sur la lecture qu'en donne Leo Strauss, pour qui Aristophane renverrait à une conception barbare en faisant des premiers hommes les descendants des dieux cosmiques, ce qui expliquerait leurs rapports difficiles avec les dieux Olympiens, dont nous allons pouvoir constater cependant les conséquences<sup>4</sup>.

Ces premiers hommes en effet, de vigueur et de force redoutables, étaient dotés d'un orgueil immense, qui ne manqua pas de leur faire commettre l'*ubris* consistant à escalader le ciel et tenter de s'en prendre aux dieux. Décidés à les punir durement, mais hésitant à supprimer en les foudroyant comme ils l'avaient fait jadis pour les géants ces hommes dont ils perdraient en même temps les honneurs et les offrandes, les dieux tiennent conciliabule. Et après s'être « fatigué à réfléchir », selon la bonne traduction de Luc Brisson, Zeus déclare enfin : « Je crois (*dokô moi*) tenir un moyen pour que, tout à la fois, les êtres humains conti-

1. le mot dénotant un caractère efféminé et lâche.

2. Le mot *orthôn* a donné lieu en effet à des lectures différentes. (Cf. Brisson, *op. cit.*, note 225 p. 199).

3. 190 a. On trouve sur plusieurs sites Internet un film d'animation de Pascal Szidon reconstituant ce discours d'Aristophane.

4. Leo Strauss, *Sur « Le Banquet »*. *La philosophie politique de Platon*, Paris & Tel-Aviv, Ed. de l'Eclat, 2006, p. 147.

nuent d'exister et que, devenus plus faibles, ils mettent un terme à leur conduite déplorable »<sup>1</sup>. On peut s'arrêter un instant sur cette expression « *dokô moi* », car c'est par elle que commence le *Banquet* lui-même : « Je crois (*dokô moi*) n'être pas trop mal préparé pour vous raconter ce que vous avez envie de savoir », déclare en effet Apollodore en préambule à ses auditeurs qui le pressent de leur faire le récit de cette réunion<sup>2</sup>. Il n'est pas impossible, comme le suggère Leo Strauss, que Platon par cette reprise veuille attirer l'attention sur le caractère véritablement central de ce discours d'Aristophane<sup>3</sup> – une hypothèse qui fait évidemment mon miel.

Toujours est-il que la solution proposée par Zeus est bien connue, autant que terrible : il s'agit de les diviser tous en deux, de sorte que les hommes seront à la fois plus faibles et plus nombreux, rapportant de la sorte d'autant plus d'offrandes. Et c'est ainsi que – bien peu *philanthrôpos* pour sa part – il les coupe en deux, « comme on coupe un œuf avec un crin »<sup>4</sup>, tâche étant confiée ensuite à Apollon d'accommoder le résultat selon une manière de chirurgie plastique reconstructrice soigneusement détaillée :

Quand il avait coupé un être humain, il demandait à Apollon de lui retourner du côté de la coupure le visage et la moitié du cou, pour que, ayant cette coupure sous les yeux, cet être humain devînt plus modeste ; il lui demandait aussi de soigner les autres blessures. Apollon retournait le visage et, ramenant de toutes parts la peau sur ce qu'on appelle à présent le ventre, procédant comme on le fait avec les bourses à cordons, il l'attachait fortement au milieu du ventre en ne laissant qu'une cavité, ce que précisément on appelle le « nombril ». Puis il effaçait la plupart des autres plis en les lissant et il façonnait la poitrine, en utilisant un outil analogue à celui qu'utilisent les cordonniers pour lisser sur la forme les plis du cuir. Il laissa pourtant subsister quelque plis, ceux qui se trouvent

1. 190 c.

2. 172 a. Je reconduis la traduction de « *dokô moi* » par « Je crois » – qui est celle du reste de P. Vicaire (Belles Lettres, *op. cit.*), d'Emile Chambry (*Le Banquet*, Paris, GF, 1964) ou de Mario Meunier (*Le Banquet ou de l'amour*, Paris, Payot, 1923) – plutôt que celle proposée par Luc Brisson (« Il me semble »), lequel en outre est seul à traduire différemment chacune de ces deux occurrences.

3. *Op. cit.*, p. 148.

4. 190 e.

dans la région du bas-ventre, c'est-à-dire du nombril, comme un souvenir de ce qui était arrivé dans l'ancien temps.<sup>1</sup>

Dès lors, dédoublé par cette coupure, chacun, regrettant sa moitié (*émisou*), tentait de s'unir (*sunéi*) de nouveau à elle; et, s'enlaçant, désirant de toute leur force se confondre en un seul (*sunphunai*), ils finissaient par mourir de faim et d'inaction, tant ils ne voulaient rien faire l'un sans l'autre. Et lorsqu'il arrivait que l'une des moitiés mourait, la moitié survivante cherchait une autre moitié, et ainsi de suite. De la sorte, l'espèce s'éteignait. Il faudra que Zeus, pris de pitié pour finir – mais bien sûr intéressé aussi –, transporte sur le devant du corps, « là où nous les voyons maintenant », les organes sexuels que sa première intervention et le travail d'Apollon avaient auparavant maintenus sur la face extérieure, afin que les hommes désormais puissent s'accoupler « nombril contre nombril » et ainsi engendrer autrement que « dans la terre comme les cigales »<sup>2</sup>, à quoi ils avaient été jusqu'alors contraints – du moins lorsque la rencontre avait lieu entre deux moitiés qui autrefois formaient l'androgynie.

De toutes les façons, c'est de ce triste épisode que provient l'amour, lequel témoigne ainsi d'une incomplétude fondamentale :

C'est donc d'une époque aussi lointaine que date l'implantation dans les êtres humains de cet amour, celui qui rassemble les parties de notre antique nature, celui qui de deux êtres tente de n'en faire qu'un seul pour ainsi guérir la nature humaine. Chacun d'entre nous est donc la moitié complémentaire (*súmbolon*) d'un être humain, puisqu'il a été coupé, à la façon des soles, un seul être en produisant deux; sans cesse donc chacun est en quête de sa moitié complémentaire.<sup>3</sup>

Il y a évidemment beaucoup à dire. Tout d'abord, pour commencer par ce qui saute le plus immédiatement aux yeux, l'Éros d'Aristophane ne s'inscrit plus au régime de la plénitude. Principe d'union, il relève au contraire du manque. Il est l'élan visant à la restauration de l'unité perdue, l'élanement par lequel l'homme tente de faire pièce à la mutilation dont il garde l'obscur mémoire. Il est motion à la réintégration. Or, en tant que tel, caractérisé par l'incomplétude, il annonce assurément l'Éros

1. 190 e – 191 a.

2. 191 b.

3. 191 c-d.



dont parlera Diotime au cœur du discours de Socrate, qu'elle dira avoir été enfanté par Pénia, la pauvreté, la pénurie. Une compréhension préparée déjà par Socrate lui-même, qui avant de laisser la parole à Diotime la prêtresse aura fait admettre à Agathon que si l'amour désire ce qu'il désire, c'est qu'il ne le possède pas, concluant que « ce dont l'homme manque, voilà vers quoi tendent son désir et son amour » (*épithumia te kai ò éros*)<sup>1</sup>. Éros est lié à la privation, tant pour Socrate et son initiatrice que chez Aristophane. Sans doute l'objet désiré n'est-il pas le même dans les deux cas, et n'est-ce pas sa moitié perdue mais en fin de compte le Bien, via le Beau, que convoite l'Éros de Socrate et Diotime – l'Éros platonicien. D'ailleurs, cette redétermination de l'objet érotique constituera l'enjeu même de l'intervention de Socrate en tant qu'elle signera l'ordre philosophique, en même temps qu'elle forme l'articulation entre ces deux discours, en laquelle il faut voir je crois (*dokô moi!*) l'élément le plus significatif peut-être de l'architecture du *Banquet*. De toutes les façons, il est revenu à Aristophane de dévoiler la nature d'Éros.

Mais encore le manque n'épuise-t-il pas ce que l'Éros d'Aristophane annonce de l'Éros socratique. Ainsi l'émoi amoureux, bien qu'orienté différemment, a-t-il des accents semblables dans l'un et l'autre discours. L'« extraordinaire sentiment d'affection, d'apparemment et d'amour » qu'éprouve une âme que le hasard met en face de sa moitié, et le souhait de fusionner l'un avec l'autre en un même être qu'éprouvent alors ceux qui se sont ainsi reconnus, qui les ferait accepter avec empressement la proposition d'Héphaïstos de les fondre ensemble, de les souder l'un à l'autre de sorte qu'ils ne fassent qu'un seul (et le texte d'insister sur ce mot *éna*) dans la vie comme dans la mort, où donc s'exprime la hantise du retour à l'unité perdue<sup>2</sup>, consonne en effet vivement avec les accents qui seront ceux de Socrate au moment où, dans le *Phèdre*, il évoquera en la décrivant par le menu de façon prodigieuse l'émotion érotique comme étant liée au souvenir plus ou moins précis de la beauté absolue contemplée avant l'incarnation actuelle; émotion où, à la faveur d'un reflet ou d'une « heureuse imitation » de cette beauté aperçue dans un corps, l'âme, en même temps qu'elle se met à vénérer le bel objet comme un dieu, à se tourmenter en son absence, et à sacrifier tout pour le bonheur de ne pas le quitter<sup>3</sup>, se languit en réalité de sa vision céleste

1. 200 a-e.

2. 192 b-e.

3. *Phèdre*, 250 c-252 c.

dont elle éprouve la réminiscence. Dans cet enthousiasme où tout en déployant ses ailes, brûlant de prendre son essor, elle sent son impuissance et « lève, comme l'oiseau, ses regards vers le ciel »<sup>1</sup>, l'âme tout aussi bien rêve de réintégration – même si ce n'est pas de celle que présente Aristophane. Mais ce dernier, là encore, l'aura annoncé : l'amour est véritablement nostalgie, mal de l'antérieur, « pathos d'exil », selon la grande formule de Jankélévitch.

En outre, Éros n'est aucunement chez Aristophane le dieu le plus ancien ; il n'est pas au commencement ainsi que le voulait Phèdre, mais surgit de la coupure infligée par Zeus aux hommes, comme un remède ou un palliatif. Il est donc survenu, de la même façon que Socrate dira avoir appris de Diotime qu'Éros provient de l'accouplement de Pénia la mendicante avec Poros qui gisait endormi, vaincu par les vertus enivrantes du nectar bu lors du repas de fête donné par les dieux en l'honneur de la naissance d'Aphrodite. Éros est né, plus explicitement chez Socrate que chez Aristophane : il a père et mère, contrairement à ce qu'affirmait Phèdre – et avec lui implicitement aussi Pausanias et Eryximaque. Qui plus est, comme le précisera Socrate, Éros n'est pas un dieu, en réalité, mais un démon (*daimôn*) ; un grand démon certes (*mégas*), mais pas un dieu. Il est un intermédiaire. Or cette intermédierité, Aristophane l'avait déjà augurée elle aussi, fût-ce, si j'ose dire, à l'horizontale : dans son éloge, Éros, élan entre les hommes divisés, ne fait pas partie des Olympiens ; il semble plutôt opérer à contrer autant que se peut le résultat de la décision de Zeus. Voilà pourquoi, contrairement cette fois à ce qu'il en sera chez Socrate, il n'est pas chez Aristophane lié à Aphrodite : la beauté n'est jamais mentionnée dans le *muthos* de ce dernier.

En ce point précis se situe la différence – qui est toute la différence – entre les deux discours : avec Aphrodite olympienne, avec le Beau en sa conclusion intelligible, Éros intermédiaire devient *daimôn*. L'axe ou l'orientation change, et c'est vers le haut, vers le « ciel », que l'âme porte alors ses regards. À la verticale. Ce qui revient à dire que la différence n'est autre que la *philosophia*. N'est autre que Socrate lui-même. Sinon, la mutilation ordonnée à l'encontre des hommes par Zeus comme le statut intermédiaire d'Éros le disent uniment – où se résumerait d'une certaine façon ce qui peut séparer les univers païen et chrétien : ce qui est achevé et complet n'a que faire d'Éros. Le divin ne connaît pas l'amour<sup>2</sup>.

1. *Ibid.*, 249 d.

2. Jean-Pierre Vernant, « Un, deux, trois : Éros », *L'individu, la mort, l'amour. Soi-*

La question se pose alors de la raison de ces sexes déjà présents – à double – et de leur usage chez les premiers hommes, avant la coupure: qu'en est-il de la sexualité avant Éros, chez Aristophane? Une question d'autant plus insistante que cette narration de la mutilation subie par la nature humaine n'est pas sans rappeler un autre récit des origines et une autre mutilation: je pense à la castration d'Ouranos par Kronos, telle que la raconte Hésiode. Souvenons-nous: la *Théogonie* dit en son début que sont d'abord venu à l'être (*géneto*) Kháos, puis Gaïa, et Éros. Et pourtant, contrairement à ce qu'on attendrait, Éros n'est pas à ce moment ce qui préside à la relation et à l'accouplement. Rien n'est encore véritablement sexué, ou en tout cas sexuel: lorsque Erèbe et la noire Nuit viennent à être à partir de Khaos, ils sortent de lui; lui ne les engendre pas – du reste, comme le formule Jean-Pierre Vernant: « Khaos est un nom neutre, il n'enfante pas »<sup>1</sup>. De même, Gaïa, la terre, tire hors d'elle-même (*égeinato*) l'être égal à elle-même, capable de la couvrir (*kaluptoi*) tout entière: Ouranós, Ciel étoilé. Ce n'est qu'alors seulement qu'il y aura accouplement, et que des embrassements répétés d'Ouranós Gaïa va enfanter Océan, Coiós, Críós, Hypérion, et quelques autres, dont Kronos. Mais encore ces unions sexuelles ne sont-elles pas érotiques: cette copulation semble obéir à une sorte de pulsion constante et aveugle – « Ouranós est vautré sur Gaïa; il la recouvre en permanence et s'épanche en elle sans arrêt dans la copulation qu'il lui impose incessamment », dit ainsi Vernant<sup>2</sup>. À tout le moins, quand Ouranos s'approche de Gaïa, prêt à la couvrir, il est qualifié d'*imeiron philotêtós* – comment traduire? « avide de désir »? –, où c'est le rapprochement et plus encore son élan obscur qui sont recherchés et réitérés pour eux-mêmes<sup>3</sup>. En outre, si elles sont fécondes à proprement parler, ces unions d'une certaine façon n'aboutissent pas: Ouranós garde ses enfants enfouis dans les flancs de Gaïa, les empêchant d'émerger à la lumière. Il faudra le stratagème imaginé par Gaïa pour les délivrer. On sait ce qu'il advint: posté en embuscade, Kronos armé d'une serpe saisit les parties génitales de son père au moment où ce dernier allait couvrir Gaïa, les coupe, et les jette derrière lui au hasard et sans se retourner. Des gouttes de sang d'Ouranós tombées sur la terre surgiront les Erinyes et les grands géants

*même et l'autre en Grèce ancienne*, Paris, Gallimard, 1989, p. 159.

1. *Ibid.*, p. 154.

2. *Ibid.* p. 155.

3. Hésiode, *Théogonie*, 177.

– puissances de sang et de discorde –, alors que du sperme s'écoulant de son sexe, tombé quant à lui dans la mer, naîtra Aphrodite. Aphrodite à laquelle sans tarder font cortège « amour et le beau désir » (*Ēros kai imeros kalos*)<sup>1</sup>. De la castration, de la mutilation d'Ouranós proviennent Aphrodite et Ēros son serviteur ; c'est la coupure qui éloigne l'un de l'autre ciel et terre, les distingue, eux qui formaient moins un couple qu'une unité à deux faces<sup>2</sup> – exactement comme les premiers hommes dans le discours d'Aristophane –, et rend possible quelque chose comme la relation de désir, ou d'amour<sup>3</sup>. Ainsi s'élucide la nature du premier Ēros, celui arrivé juste après Khaos et Gaïa – et auquel référait Phèdre en ouverture du *Banquet*, lorsqu'il en parlait comme d'un des dieux les plus anciens<sup>4</sup> : antérieur à toute érotique parce que survenu avant toute division, ce premier Ēros opérait – si même – dans l'indifférenciation productrice : pour le dire encore avec J.-P. Vernant, il « traduisait la surabondance d'être dont l'un initial se trouvait porteur, le mouvement par lequel ce trop-plein, se répandant au-dehors, donnait naissance à des entités nouvelles »<sup>5</sup>. Ēros, en d'autres termes, travaillait simplement à la production du multiple. Alors qu'en revanche l'Ēros consécutif à la mutilation (celle d'Ouranós comme celle subie par les premiers hommes dans le *muthos* d'Aristophane), et qu'il soit ou non serviteur d'Aphrodite, est au contraire le signe le plus certain de la séparation et de l'exil, devenant tout à la fois le motif et l'instrument de la volonté de réintégration. On peut donc sans difficulté passer d'un récit des origines à l'autre : tout comme il en va des puissances premières de la *Théogonie*, c'est avec leur scission en moitiés, en demi-portions, c'est-à-dire avec la fin de la complétude, que commence l'aventure sexuelle des hommes chez Aristophane. Et donc la carrière d'Ēros.

Cela dit, ce n'est pas seulement de façon positive qu'Aristophane prépare à l'intervention de Socrate en laquelle se délivre le cœur vif de l'érotique platonicienne. Ce caractère propédeutique opère aussi bien négativement : à le lire d'un peu près, on trouve en effet dans le récit du

1. *Théogonie*, 201.

2. J.-P. Vernant, *loc. cit.*

3. Une *relation* qu'on ne saurait prétendre non plus de l'accouplement de Pénia avec Poros – lequel en outre, enivré, dormait... – ayant présidé à la naissance d'Ēros, selon les dires rapportés de Diotime.

4. 178 b.

5. *Loc. cit.*, p. 157.

poète comique la raison de l'écart entre ces deux discours, impossibles à superposer. En d'autres termes, on décèle dans l'érotique développée par Aristophane ce qui lui manque pour être... l'érotique de Platon.

Je l'annonçai plus haut, la différence peut être rassemblée sous un seul nom : Aphrodite, absente chez Aristophane. Une absence que justifierait la nature même de l'élan amoureux chez ce dernier : dès lors qu'il s'y agit de retrouver une unité perdue, de se « défragmenter » pour réintégrer une plénitude obsédante, l'attrait esthétique peut sembler accessoire, secondaire, tant c'est à un autre régime de l'âme que l'on semble renvoyé – j'y reviendrai encore. Mais il y a plus : Aphrodite est olympienne ; déesse, elle fait de son serviteur Éros un *daimôn*. C'est-à-dire un être de nature intermédiaire, différent de ce qu'il fait communiquer, comme sont différentes les natures qui par lui communiquent : différente est la nature d'Aphrodite et celle des mortels qui l'adorent et en l'adorant confient à Éros leurs espérances. Formulé dans le langage de Platon : Éros, manquant de beauté, recherche le beau. Un beau dont Diotime viendra montrer dans sa célèbre dialectique amoureuse qu'il se dit de beaucoup de choses dissemblables et de natures hétérogènes, que toujours il transcende. Jusqu'à ce terme ultime et intelligible auquel une approche graduelle et ascendante (d'un beau corps à tous, puis de la beauté des corps à celle des âmes, que suit la beauté des actions, des lois, des sciences...) aura mené les esprits les plus philosophes, et dont la contemplation, qui justifie tous les efforts, constitue ce pourquoi la vie « vaut vraiment d'être vécue »<sup>1</sup>. Sans Aphrodite, privé du beau – ou si l'on veut : ne manquant que de lui-même, inapte donc à dépasser la singularité et de s'élever à l'unité synthétique –, Éros chez Aristophane n'est pas philosophe, et ce comme à mesure de son action s'exerçant à l'encontre de la décision des dieux.

Aphrodite s'avère de la sorte garante d'un autre plan que celui des retrouvailles symbiotiques – ou symboliques au premier sens –, et que seul peut atteindre l'effort philosophique ; le beau est ce qui dans le désir empêche ce désir d'en rester à ce qui l'a suscité... Tel est exactement ce dont manque l'érotique d'Aristophane, et qui appelle le discours de Socrate et en son for les paroles de Diotime.

Cela étant, comment s'opère cette *conversio ad philosophiam* ? Quel est l'agent actif de cette *épistrophè* réorientant « à la verticale » ce régime du manque partagé par l'Éros d'Aristophane et l'Éros socratique ? La dé-

1. *Le Banquet*, 211 d.

claration de Diotime quant à une vie qui ne vaut vraiment le coup que grâce à la contemplation pourrait-elle y suffire ?

La réponse se trouve encore dans le discours d'Aristophane et les extraordinaires leçons qu'il dispense en négatif. Une réponse implacable, du reste : il faut passer à Éros philosophe parce qu'en vérité le désir de retrouver l'unité primitive semble ne déboucher que sur un leurre : l'amour comme réunion de moitiés séparées paraît voué à l'échec.

Plus d'un indice en avertit, de façon plus ou moins explicite.

Tout d'abord, on remarquera qu'Aristophane caractérise cette quête comme étant incessante : *aei* – que Paul Vicaire traduit même par « perpétuelle »<sup>1</sup> –, en dépit du bonheur déclaré des moitiés qui se retrouvent et aspirent à la fusion l'une avec l'autre<sup>2</sup>. Comme si même cette union n'allait pas suffire, ou ne devait pas constituer un aboutissement satisfaisant.

Un soupçon que confirme l'insolite insistance de Platon sur l'adultère, donné comme la suite quasi-inévitable de la réunions des moitiés :

Aussi tous ceux des mâles qui sont une coupure de ce composé qui était alors appelé « androgyne » recherchent-ils l'amour des femmes et c'est de cette espèce que proviennent la plupart des maris qui trompent leur femme, et pareillement toutes les femmes qui recherchent l'amour des hommes et qui trompent leur mari.<sup>3</sup>

Je ne crois pas que cette insistance tienne seulement à ce que l'adultère est un ressort habituel de la comédie, en particulier chez Aristophane<sup>4</sup>; pas plus ne paraît-elle destinée seulement à profiler la supériorité de l'amour masculin affirmée par ailleurs dans ce discours, bien que sans doute il ne soit pas fait allusion à de telles tromperies au sein des couples homosexuels, et que l'on y trouve au contraire la mention d'hommes passant toute leur vie ensemble. Car Aristophane ne déroge pas pour l'essentiel aux règles en vigueur quant à la pédérastie : il ne s'agit pas chez lui d'autre chose que de cette relation codifiée entre un homme fait et un jeune homme, qui doit cesser dès les poils apparus sur les joues de ce dernier. Au reste, il précise bien que ces jeunes hommes

1. *Le Banquet*, in Platon, *Œuvres complètes*, *op. cit.*, p. 33. Mario Meunier traduit de son côté par « toujours » (Emile Chambry élude quant à lui l'adjectif).

2. 192 b-e.

3. 191 d-e.

4. Luc Brisson, *op. cit.*, note 245 p. 200.

devenus adultes aimeront à leur tour des jeunes garçons : par définition, cette *paidēraistia* n'est pas exclusive, ni associée à une inclination pour un individu en particulier<sup>1</sup>. Il faut bien plutôt voir dans cette référence à l'adultère la marque de l'échec en fin de compte d'une telle recherche de l'unité perdue. Échec qui se doit soit à ce que l'on ne trouve pas sa seconde moitié en dépit qu'on l'ait pu et voulu croire – d'où que cette quête nous reprend, avec l'infidélité comme conséquence –, ou alors à ce que même la découverte de la « bonne moitié » n'y suffit pas. Comme si la réunion ne parvenait pas à épuiser l'élan qui la fait désirer. Il faut entendre l'avertissement : Éros, sur ce plan de l'appel entre eux des humains incomplets, n'en a jamais terminé, ne connaît jamais le repos – ne trouve pas de véritable issue.

Et ce non seulement en raison de l'insouciance impérieuse du désir sexuel toujours renaissant. Quand bien même en effet l'union sexuelle manifeste le plus explicitement l'élan des moitiés à se réunir, elle semble pourtant inapte à combler ce que celles-ci désirent fondamentalement. C'est bel et bien « autre chose » que souhaite l'âme en son plus intime, qu'elle pressent sans être en mesure de le dire, et qu'exprime au plus près la proposition figurée faite aux amants par Héphaïstos : une unité complète, une fusion – « *én tō autō genéstai* » « *suntēxai kai sumphusēsai eis tō autō* »<sup>2</sup>. Où devrait disparaître jusqu'à l'altérité (comme l'indique l'insistance de Platon sur le mot *auto*), et alors la sexuation désirante – ainsi qu'il en était semble-t-il des premiers hommes –, laquelle signale trop encore la coupure. Où s'évanouirait donc Éros, devenu inutile.

Or, de deux se fondre en un seul est précisément impossible.

Impossible, et insensé. Qu'il s'agisse de la volonté de deux êtres divisés de recouvrer leur unité, ou qu'il en aille en fin de compte des retrouvailles de l'âme avec elle-même, ainsi que Platon en avertira dans le *Phèdre*<sup>3</sup> – et qu'à sa façon suggère ici déjà l'échec annoncé de la relation amoureuse, mais aussi l'auto-érotisme latent dans l'apologie implicite de l'amour homosexuel chez Aristophane, dont J.-P. Vernant rapproche

1. Luc Brisson, *op. cit.*, Introduction, p. 58.

2. 192 d.

3. « Ainsi le voilà qui aime ; mais quoi ? il en est bien en peine : il ne sait même pas ce qu'il éprouve, il n'est pas davantage à même d'en rendre raison... il n'est pas à même de rien alléguer qui l'explique ; il ne se rend pas compte que dans son amant, ainsi qu'en un miroir, c'est lui-même qu'il voit (*én tō érōnti éauton orōn*) », *Phèdre*, 255 d-e (trad. Léon Robin, Paris, Les Belles Lettres, 1954).

l'usage de la thématique du miroir avec le mythe de Narcisse<sup>1</sup> –, c'est-à-dire de la réintégration de soi comme totalité, c'est toujours face à la tentative folle de se suffire que l'on se trouve. De s'auto-suffire. D'une façon comme de l'autre, c'est proprement d'*ubris* qu'il s'agit. Confiné à l'immanence de la relation interhumaine – sinon intérieure, de soi à soi-même –, à l'horizontale (pour reconduire la métaphore), l'érotique d'Aristophane condamne l'homme à errer – dans tous les sens du mot. Le régime de l'un n'est pas de ce monde : telle est la très grande leçon de ce discours essentiel.

Du même coup s'opère véritablement l'articulation entre les deux éloges, comme s'affirme la nécessité de leur ordre de succession – et se justifie que l'auteur comique ne puisse reprendre la parole après Socrate : la conversion philosophique d'Éros est lié à l'échec d'amour, qui est échec de l'*autonomia*. Aussi paradoxal qu'il y paraisse au premier abord, l'érotique d'Aristophane dans le *Banquet* est sans altérité véritable ; selon cette recherche amoureuse, l'autre est en fin de compte soi-même, où ne s'abolit pas son malheur. On aura pu reprocher à Platon que l'époptique récompensant les efforts des esprits qu'Éros aura guidés jusqu'au terme de l'ascension vers le Beau abolissait elle aussi la relation *stricto sensu* ; cependant, l'autre après lequel soupire l'âme y est à tout le moins ce en vue de quoi l'on se descelle et s'absente de soi seul, pour son plus grand bonheur. Car enfin cette expérience ultime de la dialectique aboutit seule à une plénitude inépuisable... d'Aristophane à Socrate, la transition est ainsi ménagée d'une nostalgie illicite parce qu'en réalité mensongère à cette nostalgie précieuse qui prend le nom de *philosophie*.

1. *Op. cit.*, p. 163.