

## Enjeux du banquet méditerranéen : le vin, l'amour ou la parole ?

Robert GAUTIER

Le 18/07/2010

« Banquet », ce mot nous évoque de grands et longs repas pris en commun avec de nombreux convives dont on fait la connaissance ou ne rencontre qu'à ces occasions... pensez à des banquets de mariage où des membres de familles différents se revoient à cette occasion, tandis que des invités se voient pour la première fois. « Banquet » est donc devenu synonyme de repas pris en commun et de festin, ce qui n'a pas toujours été le cas. L'association Banquet, Antiquité, Méditerranée évoque, elle, des orgies felliniennes comme on en trouve ou imagine dans la littérature antique, au bordel du *Satyricon* par exemple. Dans les repas-banquets quels qu'ils soient vin, amour, parole sont bien sûr toujours présents, mais selon les situations l'intérêt se porte plus sur l'un ou l'autre de ses éléments, et l'on ne célèbre pas l'amour de la même manière lors d'un repas de mariage ou d'une orgie romaine, on n'y parle pas non plus des mêmes choses, si on y parle, et le vin n'y a pas la même fonction. On pourrait aussi songer aux anciens banquets républicains, comme aux dîners-débats d'aujourd'hui et à leurs différences avec un repas de troisième mi-temps...

Dans l'antiquité grecque, ce que nous appelons « banquet » est un repas pris en commun auquel ne prennent part que des hommes, soit qu'il s'agisse, par exemple d'une troupe en campagne, soit, qu'il s'agisse de citoyens réunis pour une fête religieuse ou célébrant un événement particulier, les femmes étant habituellement tenues à l'écart. Ces derniers banquets sont agrémentés par des musiques et des danses. Ils ont une longue tradition derrière eux lorsque Platon ou Xénophon en font le cadre des entretiens où Socrate et d'autres personnalités se donnent la réplique. Homère, dans l'*Odyssée*<sup>1</sup>, au début du chant IX, les décrit en précisant leur finalité essentielle : l'amitié civique, la *philia*. Alkinoos a donné un banquet en l'honneur d'Ulysse avant qu'il ne reprenne la mer pour Ithaque ; Ulysse le remercie en ces termes : « et le plus cher de mes vœux, je te jure, est cette vie de tout un peuple en bon accord, lorsque dans les manoirs, on voit en longues files les convives siéger pour écouter l'aède, quand aux tables le pain et les viandes abondent et qu'allant au cratère, l'échanson vient offrir et verser dans les coupes. Voilà, selon mon gré, la plus belle des vies ! » Homère relie ainsi, explicitement, le festin et ses plaisirs au lien de bonne entente entre les citoyens de Phéacie, en l'occurrence.

A l'époque qui nous intéresse, celle du dialogue intitulé le *Banquet*<sup>2</sup>, écrit par Platon (-376 environs d'après L. Brisson), la pratique existe toujours. On trouve les modèles du repas des militaires et celui des civils : les *syssties* et l'ensemble *deipnon* et *symposion* que nous traduisons par « banquet ». Dans la *République*<sup>3</sup> les *syssties* seront réservées aux gardiens de la cité idéale future, ces « athlètes de la guerre » (416d), et ils devront y être « assidus » (416e) ; dans les *Lois*<sup>4</sup> (VI, 762 c-e) l'obligation légale de la participation au repas commun pour les militaires, s'accompagne des précisions concernant les sanctions à prendre en cas de manquement injustifié : déshonneur public, coups... Quant au *deipnon*, c'est le temps pendant lequel on mange, le *symposion* celui pendant lequel on parle et boit le vin. La littérature de la commensalité (symposiacale) ne concerne que cette seconde partie ; au demeurant l'ouvrage de Platon qui va nous occuper ne concerne et ne veut concerner que le *symposion*, ce moment de l'échange des discours, de parole ordonnée visant sens et vérité, ici à propos de l'amour. Le *Protagoras*<sup>5</sup> (347c-348a), dialogue antérieur à notre *Banquet*, oppose clairement les banquets ordinaires « entre hommes médiocres et grossiers », aux réunions de convives « hommes de bien et des gens bien éduqués ». Les premiers incapables de forger leurs propres discours pour animer leur réunion et y prendre plaisir, devant payer, pour se divertir des joueuses de flûte, des danseurs ou autres citharistes. En revanche dans les seconds « on ne verra ni joueuses de flûte, ni danseuses, ni citharistes : ils [les gentilshommes] sont capables de trouver en eux-mêmes de quoi s'entretenir entre eux, sans ces amusements stupides, par la médiation de leur propre voix, en parlant et écoutant tour à tour en bon ordre, même s'ils ont beaucoup bu de vin. » Ainsi nous avons rencontré le vin après la parole et

l'amour. Qu'en est-il de ces trois activités que l'homme libre, le citoyen, rassemble dans ses réunions ? D'abord remarquons que l'échange est au cœur du *symposion* et que tout échange nécessite des tiers, des passeurs, ou des médiations, des passages.

D'abord le travail et le commerce pour que le vin soit bu à la table autour de laquelle les commensaux sont allongés, le vin en lui-même objet de partage, élaboré en vue du plaisir gustatif peut-être, de l'ivresse..., mais dont la véritable finalité dira, bien après encore Plutarque, consiste avec l'amour, dans leurs effets conjugués : « amabilité, désir, rapports entre nous et familiarité réciproque »<sup>6</sup>. Le vin, essentiellement, relie, et c'est pourquoi la quantité absorbée n'est pas une question première. Socrate, disait à l'instant : « même s'ils ont beaucoup bu de vin », et dans le *Banquet*, Aritodème : « on ne boirait que pour le plaisir » (176e). C'est-à-dire que chacun videra autant de coupes qu'il désire (beaucoup, peu) sans que le meneur de jeu, élu par les convives, n'en fixe le nombre de coupes, ni la proportion du mélange. Le chef de la beuverie fixe également l'ordre de parole, mais le banquet platonicien s'affranchit des règles de l'institution.

Ensuite, la parole constitue l'intermédiaire par lequel nous pouvons communiquer nos pensées, mais aussi l'intermédiaire grâce auquel nous pouvons forger des pensées. Non seulement grâce à la puissance du « dialogue intérieur » (*Théétète*, 189e-190a)<sup>7</sup>, mais encore grâce au dialogue extérieur, dans la relation interindividuelle, qui fait naître des idées, des pensées, des réflexions, qu'aucun de ceux qui dialoguent de vive voix n'auraient sans les autres.

La suite du passage du *Protagoras*, cité plus haut, nous signifie clairement l'importance majeure, pour Platon, de la parole relativement au texte qui demeure muet (« impossible d'interroger sur ce qu'ils disent »), ainsi que le caractère agonistique des discours que l'on se renvoie. Les convives « par leurs propres moyens, (...) dans leurs propres discours (...) se mettent mutuellement à l'épreuve », « en faisant l'épreuve tant de la vérité de nos propos que de nous-mêmes ». Pour Socrate-Platon la beauté du discours, le respect des normes rhétoriques, importent moins que sa vérité et que la conformité de l'existence que l'on mène aux propos que l'on tient.

Enfin l'amour, sentiment médiateur par excellence de relations humaines spécifiques (amour des parents pour les enfants, des enfants pour les parents, amour conjugal, amitié, etc.), représente lui aussi un passeur – d'autant que dans le *Banquet*, c'est un dieu ou un démon, c'est-à-dire un intermédiaire, encore, entre hommes et dieux.

Précisons.

En ce qui concerne le vin, Platon, dans ses « variations cratyléennes » (406c), dirais-je, imagine que Dionysos serait « le donneur de vin », mais d'esprit aussi, car le vin « donne à la plupart des buveurs l'impression d'avoir de l'esprit »<sup>8</sup>. Cependant si la parole qui « surgit du vin » (Romeri, p.38) risque de dégénérer en bavardage de peu de sens, il demeure possible de faire un bon usage du vin, de profiter de ses effets bénéfiques et d'éviter ses effets néfastes ; il faut user du vin comme d'un *pharmakon*, terme désignant aussi bien, à juste titre, un médicament qu'un poison. C'est dans les *Lois* (I 637b-650b, II 652a-654a) que nous venons de citer que l'on trouve le plus de réflexions sur le vin en parallèle avec celles qui concernent les banquets. Une « réunion de convives » (I, 639d) doit être conduite par un homme sobre et sage, car elle réactualise les acquis de l'éducation, la tempérance par exemple (I, 635e). En effet, dans les banquets il y a danger d'excès d'ivresse et de plaisirs, que d'autres peuples (Scythes, Perses...) ne réproouvent pas et prisent au contraire (637c-e). Mais pour arriver à la maîtrise de soi et éviter la honte il faut, comme pour les autres formes de courage, de résistance, de conduite droite, s'entraîner et donc boire (ce qui affirme le rôle de l'expérience lors de tout apprentissage). Mais s'il n'y a pas de breuvage magique pour s'exercer au courage comme pour résister à la déchéance et à la honte (crainte que l'opinion publique nous juge mauvais (646e)), il y a le vin. Il permet au législateur de discerner, lors des repas communs (dans les *Lois* c'est toujours une institution), le « naturel et [l]es dispositions de l'âme » (650b). Pour les individus, affectés de passions et de désirs contradictoires « et [de] tout ce qui rend insensé lorsque nous sommes enivrés par le plaisir », il n'y a pas (ruse du législateur) de « plaisir plus approprié que le fait de boire du vin en guise d'épreuve et de divertissement » (649d). L'exemple parfait de l'homme ivre, à la tête d'une bande de buveurs, qui s'introduit sans invitation, cherchant d'autres

buveurs et capable de faire un magnifique discours, un éloge de Socrate, est Alcibiade vers la fin du *Banquet*. Le vin intermédiaire nécessaire au festin de discours et de son agon propre, qui, déliant les langues, favorise la parole, les rapprochements, l'accès à la vérité et à la mesure.

L'éloge d'Alcibiade, qui continue les éloges d'Eros, objet du *Banquet*, cite le proverbe toujours reconnu, « dans le vin se trouve la vérité » (217e), pour attester de sa bonne foi et de la justesse de son propos, cela d'autant qu'il n'a jamais su prendre soin de lui-même, préférant la politique à l'écoute de Socrate (216a). Cependant sa honte, avouée (216b), prouve sa faiblesse plus que l'échec de Socrate dans son rôle d'éducateur, autre intermédiaire entre ignorance et savoir. Alcibiade compare en effet Socrate à un de ces silènes que fabriquaient les sculpteurs, qui « si on les ouvre par le milieu, on s'aperçoit [dit-il] qu'ils contiennent en leur intérieur des figurines des dieux » (215b), belles nécessairement, et fait donc de Socrate un intercesseur. Lorsque Socrate parle et agit en cohérence avec ce qu'il professe, il dévoile la beauté de son âme, l'amour qu'il porte à la vérité, le désir de la faire reconnaître par la voie du dialogue. D'ailleurs Socrate se définit lui-même comme un « entremetteur » dans le *Banquet* de Xénophon (III, 10)<sup>9</sup> et dans le *Théétète*, à l'instar de sa mère, comme une sage-femme, donc stérile, mais expérimentée pour conduire les accouchements, décider de la viabilité du bébé et capables d'être « des entremetteuses imbattables » (149ab-149e). Comme sa mère, il va aider son interlocuteur à accoucher de la vérité, comme elle il va examiner les pensées proposées et décider de leur validité. Ce travail va amener l'étonnement de Théétète, dont Socrate fait la marque « de quelqu'un qui aime à savoir », mot à mot un philosophe. De plus l'étonnement, en tant que divinité, Thaumás, fils d'Iris (155cd), l'arc-en-ciel est encore un intermédiaire entre l'ignorance et le savoir, tout comme va l'être Eros, dieu de l'amour dans notre *Banquet*.

Ici, lorsque vient le tour de Socrate (198a-212c) de faire l'éloge d'Eros, il va, après une passe d'armes dialectique avec son hôte Agathon, nous rapporter la nature de l'amour, ses attributs, son action, choses qu'il tient de Diotime, la prêtresse qui l'a, autrefois, initié. Nous savons, depuis l'entretien réfutatif qui vient d'avoir lieu avec Agathon, qu'Eros est aussi désir, puisqu'il est amour de ce que l'on n'a pas et qu'Agathon avait affirmé que le dieu aimait la beauté. Adoptant cette logique, Socrate revenant à Diotime affirme qu'Eros, puisqu'il aime la beauté, est laid. Diotime le reprend car il blasphème et lui fait comprendre que s'il admet qu'entre le savoir et l'ignorance « il y a un intermédiaire », l'opinion droite, correcte, entre beauté et laideur il en est de même. Donc si Eros n'est pas beau, il n'est pas non plus laid, mais entre les deux, d'où il suit également qu'il n'est pas un dieu (beau par définition). Ni dieu ni homme « Eros est un intermédiaire entre le mortel et l'immortel. (...) C'est un grand démon », intermédiaire au plus au point, « il interprète et il communique aux dieux ce qui vient des hommes » via leurs sacrifices et prières et réciproquement ; « à mi-chemin entre les dieux et les hommes, il contribue à remplir l'intervalle » et lie ensemble les parties de l'univers. Le mythe de sa naissance confirme cette nature : lors du banquet des dieux fêtant la naissance d'Aphrodite, Poros (Expédiant, Ressource), enivré s'endort à l'écart, Pénia (Pauvreté, Indigence) en profite pour se coucher près de lui et en avoir un enfant, Eros, qui aura les caractères de ses parents. Il sera d'une part pauvre, manquant de tout et d'autre part trouvant toujours un passage, une ruse, un moyen. Ainsi « dans l'espace d'une journée, tantôt il est en fleur, (...) tantôt il est mourant ». Eros est l'amour, le désir, l'amant et non l'objet aimé, désiré, le bien-aimé. Diotime ajoute que lorsqu'on aime ce que l'on n'a pas, qu'on l'obtient et qu'on veut le conserver toujours, on est heureux, que ce souhait est universel, bien que l'objet du bonheur change selon les individus. Eros, amour et désir à la fois « est cause du passage du non-être vers l'être ». Ainsi Eros est cause de notre désir d'enfanter « selon le corps ou selon l'âme » dans « de belles conditions », il nous incite à la « perpétuation dans l'existence », soit que nous ayons des enfants, soit que nous restions dans l'histoire par notre gloire ou par nos créations. La succession des pénuries, des échecs et des ressources, des ruses, l'alternance de vie et de mort, œuvres d'Eros prouvent que « l'amour a nécessairement pour objet aussi l'immortalité ». Le discours de Diotime que relate Socrate se terminera sur les degrés de l'amour qui permettent l'ascension vers la contemplation de la beauté en soi.

De l'amour d'un corps, à celui de la beauté de tout corps, on découvrira l'amour de la beauté de l'âme, que le corps de la personne qui la contient soit celui d'un silène ou d'un dieu, puis des actions et des sciences, ce qui produit chaque fois l'enfantement de beaux discours. On aura, en effet progressé, marche par marche, vers l'idée ou forme du Beau lui-même. Le Beau en soi rayonne en tout, il y a un « océan du Beau » dit Diotime, à partir duquel on parvient à l'Idée. L'Idée, ce qui donne l'être aux choses. Encore une fois, la parole, intimement liée, présente à l'amour nous amène à des sommets, « la révélation suprême et la contemplation » où cette parole médiatrice elle-même doit se taire. Voici un moment de cette contemplation : la beauté est « une réalité qui tout d'abord n'est pas soumise au changement, qui ne naît ni ne périt, qui ne croît ni ne décroît, une réalité qui par ailleurs n'est pas belle par un côté et laide par un autre, belle à un moment et laide à un autre, belle sous un certain rapport et laide sous un autre, belle ici et laide ailleurs, belle pour certains et laide pour d'autres. Et cette beauté ne lui apparaîtra pas davantage comme un visage, comme des mains ou comme quoi que ce soit d'autre qui ressortisse au corps, ni même comme un discours ».

Le silence comme exhaustion de l'œuvre de la parole.

Je ne pense pas avoir fait une mauvaise manière au *Banquet* en insistant seulement sur les éléments qui en font un dialogue des passages et en montre aussi toutes les difficultés. Le *Banquet* n'est pas un dialogue direct et celui qui fait le récit de cet événement déjà ancien, Apollodore, était un enfant lorsqu'il eut lieu, il le tient donc d'un des convives d'alors, Aristodème. En outre il s'agit d'une répétition, ayant déjà du en faire le récit. A ces décalages successifs il faut ajouter que Socrate n'a pu se rendre immédiatement au repas de gala donné par Agathon, arrêté au seuil de la maison par son *daimon* afin de réfléchir à quelque idée venue à son esprit et, enfin qu'au cours des premiers échanges il qualifia son savoir ainsi : « quelque chose d'aussi illusoire qu'un rêve » (175e) ; était-ce seulement ironique ? Quel « sol »<sup>10</sup> amener pour passer entre les rives de la Méditerranée à une époque où le « sens unique »<sup>11</sup> domine, où il n'y a plus de totalité car il n'y a plus la force d'Eros pour en relier les parties ?

« Les rapports de l'Antiquité avec le cosmos s'instauraient d'une autre façon : dans l'ivresse. L'ivresse est en effet l'expérience par laquelle nous nous assurons seuls du plus proche et du plus lointain, et jamais l'un sans l'autre. Mais cela signifie que l'homme ne peut communiquer en état d'ivresse avec le cosmos qu'en communauté »<sup>12</sup>. Cette dialectique de Walter Benjamin ne nous éloigne pas vraiment de Socrate, car s'il savait se tenir à l'écoute de Diotime, il savait aussi que si nous devons multiplier les passages, les pores, c'est que les difficultés, les impasses, les apories dans les échanges, les transmissions, la communication sont nombreux, qu'il ne suffit comme Otos et les Géants d'empiler les montagnes, ou comme les androgynes d'Aristophane d'entreprendre d'escalader l'Olympe, ou encore de construire une tour pour atteindre les dieux.

Au pied du cimetière de Port-Bou, l'hommage du passage de Dani Karavan et le ressac de la Méditerranée...

<sup>1</sup> Traduction V. Bérard, Les belles lettres, Paris 1992

<sup>2</sup> Traduction L. Brisson, GF n°987, Paris 1999

<sup>3</sup> Traduction G. Leroux, GF n°653, Paris 2002

<sup>4</sup> Traduction L. Brisson, GF n°1059, Paris 2006

<sup>5</sup> Traduction F. Ildefonse, GF n°761, Paris 1997

<sup>6</sup> L. Romeri, *Philosophes entre mots et mets*, Jérôme Million-Collection Horos, Paris 2002, p.173

<sup>7</sup> Traduction M. Narcy, GF n°493, Paris 1994

<sup>8</sup> *Cratyle*, traduction C. Dalimier, GF n°954, Paris 1998

<sup>9</sup> Traduction F. Ollier, Gallimard-Tel, Paris 1994

<sup>10</sup> Hegel : pour aller en mer l'homme doit amener « le sol qu'il s'est fait lui-même ». *La raison dans l'histoire*, trad. K. Papaioannou, UGE-10-18, Paris 1965

<sup>11</sup> W. Benjamin, *Sens unique*, trad. J. Lacoste, Maurice Nadeau, Paris 1988

<sup>12</sup> Ibid. p. 227