

## La voix d'une « savante » : Diotime de Mantinée dans le *Banquet* de Platon (201d-212b)

Anne-Gabrièle Wersinger

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/mondesanciens/816>

DOI : 10.4000/mondesanciens.816

ISSN : 2107-0199

### Éditeur

UMR 8210 Anthropologie et Histoire des Mondes Antiques

### Référence électronique

Anne-Gabrièle Wersinger, « La voix d'une « savante » : Diotime de Mantinée dans le *Banquet* de Platon (201d-212b) », *Cahiers « Mondes anciens »* [En ligne], 3 | 2012, mis en ligne le 23 mai 2012, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/mondesanciens/816> ; DOI : 10.4000/mondesanciens.816

---

Ce document a été généré automatiquement le 1 mai 2019.



Les Cahiers « Mondes Anciens » sont mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

---

# La voix d'une « savante » : Diotime de Mantinée dans le *Banquet* de Platon (201d-212b)

Anne-Gabrièle Wersinger

---

- 1 Le *Banquet* de Platon raconte un banquet qui se serait tenu en 416 av. J.-C. pour commémorer la victoire remportée par Agathon au concours de tragédie, l'année de l'archontat d'Euphème. En l'honneur d'Agathon, chacun des convives énonce un éloge d'Érôs jusqu'à ce qu'intervienne Socrate qui bouleverse tous les usages puisqu'il introduit une femme, Diotime de Mantinée, dont il rapporte le discours, dans un banquet d'hommes. Le *Banquet* se clôt sur l'entrée d'Alcibiade qui achève de briser les conventions en arrivant ivre et en prononçant l'éloge non plus d'Érôs, mais de Socrate identifié à Érôs. Il s'agira ici non pas d'examiner la substance philosophique du discours de Diotime, mais son discours sous l'angle de la question de l'énonciation appliquée à une femme.

## Le dispositif d'énonciation du *Banquet*

- 2 Le discours de Diotime prend place dans un dispositif d'énonciation particulièrement complexe<sup>1</sup> qu'il faut avoir en tête pour en comprendre le fonctionnement. Dans le *Banquet*, en effet, toute l'action est racontée par Apollodore pour un public de bourgeois qui l'interroge (172a1-a3). Apollodore raconte son entretien avec Glaucon auquel il a fait le même récit (172a3-c1). Mais lui-même tient son récit d'Aristodème (172c1-173b4) dont le récit est authentifié pour sa part par Socrate (173b4-b6). Le dispositif énonciatif est donc celui d'un récit emboîté. Un système de relais assure la continuité de l'information à la réception. Apollodore se présente lui-même comme un simple relais dans la transmission du récit d'Aristodème auquel il prétend ne rien ajouter, selon un procédé évident de validation du récit.
- 3 Mais il y a un problème : dans la construction choisie par Platon, Socrate est relégué au dernier niveau alors qu'il constitue l'autorité suprême. À cela s'ajoute que le dispositif narratif est soumis à une certaine disparité des sources d'information qui donnent lieu

nécessairement à une divergence des focalisations : Apollodore mène une enquête sur Socrate dans une perspective hagiographique (172c6). Dans le *Phédon*, il est présenté comme l'un de ceux qui ne parviennent pas à surmonter le chagrin causé par la mort de Socrate, ce qui revient à transgresser la distinction élaborée par Socrate entre l'ordre philosophique et l'ordre tragique, de sorte qu'Apollodore est présenté comme quelqu'un qui n'est tout simplement pas capable de philosopher ! Selon Xénophon, Apollodore de Phalère serait un disciple assez stupide.

- 4 Le point de vue d'Aristodème, disciple trop zélé et amoureux, imitant Socrate jusqu'à la caricature, n'est pas moins suspect que celui d'Apollodore. Du côté des horizons d'attente, on peut affirmer la même chose : Apollodore doit faire son récit aux environs de 401 avant J.-C. pour un public de bourgeois athéniens qui s'apprête à condamner Socrate et qui est certainement visé à travers le portrait qu'Apollodore fait de lui-même à l'époque où il méprisait la philosophie (173a2-3 ; 172c-d). L'horizon d'attente du récit d'Apollodore est vraisemblablement celui d'une enquête traquant le *scoop* susceptible de calmer la curiosité avide de scandale à propos des relations de Socrate et d'Alcibiade. L'examen des modalisations qui traversent le récit d'Apollodore confirmerait à lui seul l'impression négative qui se dégage du prologue : il s'agit d'un dispositif énonciatif destiné à faire naître une certaine suspicion sur la valeur d'authenticité du récit (178a-b).
- 5 Ni Aristodème, ni Apollodore ne sont donc réellement fiables. Et Socrate lui-même, autorité suprême, avoue qu'il racontera le discours de Diotime autant qu'il en est capable (201d5-8), ce qui laisse entendre qu'on peut faire mieux que lui.
- 6 À la suspicion s'ajoute l'effet de brouillage que ne peut manquer de susciter la complexité du système d'énonciation. En effet, le récit d'Aristodème s'ouvre très souvent sur le style direct, dans un dialogue dans lequel un personnage peut lui-même faire un récit. Le dispositif d'énonciation devient alors particulièrement complexe. C'est le cas notamment lorsque Socrate fait le récit de son entretien avec Diotime (201e3 *sq.*). Le discours de Diotime est raconté par Socrate avec la conséquence immédiate de compliquer le dispositif d'énonciation d'un quatrième niveau. C'est ici qu'il faut être particulièrement vigilant. En effet l'enchâssement complexe des niveaux de relais de l'énonciation constitue un axe vertical que croise un autre axe, horizontal, celui de la place du discours de Diotime par rapport aux autres discours énoncés dans le *Banquet*. Le discours de Diotime rompt avec les cinq discours qui le précèdent et il est suivi de l'intrusion d'Alcibiade qui fera un éloge non plus de l'amour, mais de Socrate. À ce titre, et en raison de ce déséquilibre, on a toutes les raisons de penser que le discours de Diotime se situe au sommet de l'action du *Banquet* dont il constitue le point culminant. Cette situation centrale du discours de Diotime par rapport aux autres discours, généralement considérés comme préparatoires pour ce qui est des cinq premiers, est renforcée par la mise en scène du dialogue qui se situe dans la maison d'Agathon dans laquelle on pénètre progressivement comme en un temple, en suivant Socrate. À cela s'ajoute l'aspect mystérieux de ce discours, non seulement du point de vue du langage dont use Diotime, mais en raison surtout de la disposition progressive de son propos calquée sur les étapes de l'initiation dans les Mystères d'Éleusis. C'est ce qu'ont remarqué tous les commentateurs depuis Théon de Smyrne qui souligne précisément les parallèles entre le discours de Diotime et les cinq étapes des Mystères<sup>2</sup>. Tout concourt par conséquent à susciter chez le lecteur un réflexe herméneutique qui explique les appropriations contradictoires dont le discours de Diotime a fait l'objet chez les Pères de l'Église et chez les libertins, réflexe herméneutique qui fonctionne aujourd'hui encore.

## L'articulation du discours de Diotime avec le dialogue entre Socrate et Agathon

- 7 Socrate articule le discours de Diotime à celui d'Agathon au moyen d'un chiasme (201e1-4). Le début de l'échange de Socrate et de Diotime est en effet calqué sur l'entretien de Socrate avec Agathon. Socrate a soumis Agathon à une réfutation en lui montrant que l'amour est dépourvu de beauté et qu'il ne la possède pas (201b2) et c'est, de la même façon, par une réfutation que Diotime montre à Socrate que l'amour n'est ni beau, ni bon (201e6). Une telle reprise introduite d'emblée par le chiasme doit retenir notre attention, car en suivant le fil de ce chiasme, on constate que cela revient à placer Diotime et Agathon en vis-à-vis. Cela n'a évidemment pas échappé aux commentateurs qui interprètent généralement ce passage en affirmant que par la substitution de Diotime à Socrate, Socrate parvient à désamorcer la querelle qui commençait à poindre lors de la réfutation qu'il a fait subir à Agathon. Par personne interposée, le dialogue peut en effet se poursuivre sans déclencher cette violence dont Agathon prétendait que l'amour était exempt (196c). À la fin de la réfutation qui a abouti à sa défaite, Agathon a en effet accusé Socrate de mener une controverse, une *antilogia* et a préféré abandonner toute résistance plutôt que de relever le défi (201c5-6). Socrate cherche au contraire à faire glisser l'entretien de la rivalité entre les personnes à un dialogue authentique, celui de la vérité, autrement dit le dialogue avec soi-même (201c6-8). On pourrait montrer en outre que Socrate qui appelle Agathon en usant du participe *philoumene* qui est loin d'être innocent dans un banquet athénien des cinquième et quatrième siècles, prend (ou du moins feint de prendre) l'attitude de l'érauste vis-à-vis d'Agathon, ce qui sera confirmé par Alcibiade vers la fin du *Banquet* (222b3-7). Socrate voudrait en conséquence éviter la brouille qui compromettrait ses avances. Telles sont les raisons généralement alléguées pour expliquer ce déplacement de l'énonciation de Socrate à Diotime. Mais à cette explication, on peut en ajouter une autre qui va nous placer au cœur de mon exposé.
- 8 Si l'on est attentif à la figure que prend l'énonciation au moment où il est question de Diotime juste après le chiasme que nous venons d'examiner, on peut remarquer quelque chose d'intéressant : on passe doucement du discours indirect au discours direct rapporté comme dans un effet de zoom. On a d'abord un discours indirect : « elle me réfutait par ces mêmes arguments que moi-même j'employais contre lui : que Éros n'était ni beau ni bon comme je viens de le dire. » (201e5-6). Puis le discours direct rapporté commence : « Et moi de répondre : -que dis-tu Diotime ? » (201e6-7).
- 9 L'effet de ce passage progressif du discours indirect au discours direct rapporté par Socrate n'est pas seulement de faire de Socrate l'intermédiaire entre Agathon et Diotime. Plus précisément, Socrate prête sa voix à Diotime, mais pas seulement à Diotime. Comme il le dit, il se trouve vis-à-vis de Diotime dans la position d'Agathon vis-à-vis de lui-même. Cela revient pour Socrate à prêter la voix aussi à celui qu'il était à l'époque où il s'entretenait avec Diotime.
- 10 Ce dédoublement de Socrate a des conséquences chronologiques. Athénée<sup>3</sup> rapporte qu'Agathon a 30 ans au moment de sa première victoire au concours de tragédie en l'année 416, année de l'archontat d'Euphème. Dans le *Banquet*, il est désigné par les épithètes significatives de *neos* (173e) et *neaniskos* (198a2). Quant à Socrate, il semble qu'il était lui-même âgé d'une trentaine d'années. En effet, il mentionne la peste d'Athènes, vraisemblablement celle de 430 au début de la guerre du Péloponnèse, qui avait entraîné

la mort de Périclès. Mais il ajoute que Diotime avait permis de reculer l'avènement de cette peste d'une dizaine d'années au moyen de sacrifices offerts aux dieux (201d), ce qui implique que Diotime était à Athènes en 440. Socrate ne peut pas avoir rencontré Diotime à Mantinée, car il passe pour n'avoir jamais quitté Athènes. Comme il est né en 469, il a vraisemblablement rencontré Diotime en 440, ce qui lui donne 29 ans. Mais en 416, il a 53 ans. D'où cette conséquence immédiate : Socrate âgé de 53 ans prête sa voix non seulement à une femme mais aussi au jeune homme de 29 ans qu'il était.

- 11 Pour ce qui est de l'âge de Diotime, les choses sont plus conjecturales. On ne sait presque rien d'elle. Mais certains indices permettent de supputer qu'elle est plus âgée que le jeune Socrate. Ces indices concernent tout d'abord la manière plutôt condescendante dont Diotime s'adresse à Socrate.
- 12 Elle corrige ses fautes de logique, comme en 201e8 : « *Ouk euphèmèseis* » (tu ne parles pas bien) ; elle se moque avec condescendance de certaines de ses réponses (202b8) ; elle fait ironiquement allusion à son jeune âge (« Mais c'est évident même pour un *pais* », 205b3) ; elle souligne son manque d'expérience qui le fait s'étonner de ce qui est pourtant évident (205b3) ; elle doute de ses capacités (210a2).
- 13 De son côté, Socrate témoigne à l'égard de Diotime du respect des plus jeunes à l'égard des plus âgés. Il ne se vexe pas de sa condescendance, bien au contraire, il s'adresse à elle comme à un maître : « si je le savais, je ne m'étonnerais pas devant ton savoir et je ne te fréquenterais pas (*ephoitôn*, 206b5), pour m'instruire sur ce sujet » ; il lui donne le nom de maître d'école (*didaskalon*, 207c2-4) ; il souligne de façon récurrente l'étendue de sa science (201d3) en la comparant aux plus grands des sophistes (208b10).
- 14 Socrate se représente lui-même dans les attitudes et les paroles qu'on attendrait d'un jeune, pas encore dégrossi, encore apprenti en matière de savoir et il présente Diotime dans l'attitude inverse, ce qui induit inévitablement une représentation de Diotime en femme plus âgée que lui. C'est là évidemment qu'il ne faut pas perdre de vue son âge réel : c'est une voix d'homme mûr qui représente la voix d'une femme mûre et la voix d'un jeune. Socrate le souligne lui-même : « je vais tâcher de vous le rapporter/.../ moi et autant que j'en serai capable » (201d6-7).
- 15 Tout cela prend un certain sens si l'on se souvient de la théorie de l'*éthos* et de la *lexis* exposée au livre III de la *République*. Sans entrer dans tous les détails de cette théorie<sup>4</sup>, je me limiterai à ce qui est pertinent pour comprendre ce que fait exactement Socrate dans le *Banquet*. Par *lexis*, il faut entendre le type d'énonciation qui détermine un caractère de la voix. Socrate distingue deux grands types de *lexis* : le fait de rapporter des discours sur le mode du récit d'événements et le fait de « conformer autant que possible sa *lexis* à celle de chaque personnage à propos de qui il prévient qu'il va parler » (393c2-3). Un peu plus loin Socrate précise ce qu'il faut entendre par cette conformation : « se conformer à un autre (*homoioûn heauton allôî*), soit pour la voix (*kata phônên*) soit pour le geste (*kata schêma*), n'est-ce pas mimer (*mimêisthai*) » (393c5). La *lexis* implique dans ce cas une mimétique vocale que l'on doit penser par analogie avec ce que recouvre le terme *schêma* que nous traduisons improprement par geste. Les *schêmata* sont les figures caractéristiques de la danse par exemple, les mouvements du corps rythmés (*Lois*, 672e8) qui correspondent aux mouvements de la voix relevant de la *mousikè*<sup>5</sup>. Cela signifie que la voix et le geste correspondent à un caractère (*ethos*) ou encore à un type (*tupos*) : on peut en faire une liste d'après les indices donnés par la *République* : celui de l'homme de bien au sens masculin (*aner agathos*, 396c6-7) ; celui de la femme jeune ou vieille (395d6-7) ; celui de la femme qui querelle un homme au sens masculin, par exemple son mari (395d7) ; celui de

la femme qui se met à dos les dieux en s'imaginant posséder le bonheur (395d8) ou de celle qui est tombée dans le malheur et les chagrins (395d9), il y a aussi la figure de la femme enceinte (395e1-2) ; de l'esclave (395e4). Il est inutile de poursuivre cette liste de types mimétiques. Soulignons simplement que chaque type est associé à une voix. Ce qui veut dire que, dans le *Banquet*, Socrate réalise ce qu'il interdit dans la *République* (395d5-e2) : conformer sa voix au caractère d'une femme mais aussi à celui d'un jeune mal dégrossi (indigne de ce qu'il est à l'âge mûr et donc inférieur à lui, 396d4).

- 16 Mais il convient de tenir compte de cet autre personnage auquel Socrate jeune est ressemblant, selon le chiasme que nous avons souligné. Ce personnage est Agathon, auteur de tragédies à commencer par la première tragédie qui lui a valu la victoire aux Lénéennes, vraisemblablement intitulée *Anthos*, la fleur. Dans l'éloge d'Érôs qu'il profère dans le *Banquet*, on trouve certaines allusions à ce titre, nous y reviendrons. Pour le moment, il faut souligner la réputation d'Agathon dans toute l'Antiquité : un homme efféminé, ridiculisé en 411 avant J.-C. par Aristophane dans les *Thesmophories*, soit environ 31 ans avant la rédaction du *Banquet* en 380. De cet aspect d'Agathon, Platon ne fait pas mention explicitement, mais la nature et le style de l'éloge proféré par Agathon où s'accumulent les épithètes soulignant la nature sinueuse, onduleuse, fleurie, douceuse, gracieuse et délicate<sup>6</sup> suggère un *éthos*, un caractère tout empreint du type de la jeune fille. Cela prend tout son sens, si l'on admet d'imputer à Agathon une théorie mimétique radicale, la théorie des *gunaikeîa dramata*, selon laquelle un compositeur de drames féminins doit pousser la *mimêsis* si loin qu'il conforme ses propres manières aux personnages qu'il crée. Telle est la théorie que l'on peut reconstituer à partir des paroles qu'Aristophane met parodiquement dans la bouche d'Agathon dans les *Thesmophories* : « moi je porte le vêtement adapté à la pensée. Car il faut que le poète de drames masculins compose ce qu'il faut et ait les modes adaptés à ceux-là. Tout de même si on compose des drames féminins, on doit posséder le corps qui participe aux modes correspondants » (vers 148-152). Il paraît donc plausible qu'Agathon qui, dans le *Banquet*, évoque un Érôs aux connotations féminines, participe lui-même du féminin, en vertu des principes de création dont il est l'adepte.
- 17 Nous ne devons donc pas reculer devant cette conséquence : lorsque nous sommes au discours direct, Socrate, âgé de 53 ans, se fait le porte-parole d'une femme mûre et d'un jeune homme qui a des points communs avec Agathon, un jeune homme efféminé. On peut même ajouter que les choses prennent un tour spécial si l'on fait intervenir dans ce tableau le portrait qu'Alcibiade brosse de Socrate : un silène et un satyre (216c-d). Je laisserai ouverte la question de savoir si le ton de l'ensemble est celui du drame satyrique.
- 18 Pour ceux qui auraient quelque réticence à admettre que Socrate prend la voix de Diotime et d'un jeune Socrate ressemblant à Agathon, on peut dire ceci : il ne faut pas oublier l'existence du locuteur qui se situe à l'autre bout du dispositif d'énonciation, Apollodore. C'est lui en effet dont on est censé entendre la voix. C'est Apollodore qui, en réalité, mime les voix et de Socrate et de Socrate jeune et de Diotime et fait retentir ces voix. C'est peut-être le moment de revenir brièvement sur un détail que j'ai mentionné à son sujet au début de mon exposé. Dans le *Phédon*, Apollodore passe son temps à éclater en sanglots au chevet de Socrate au point de briser le coeur des autres assistants. Or que dit exactement le *Phédon* à cet égard ?

Apollodore, qui n'avait pas cessé de verser des larmes pendant tout le temps qui précédait, se mit alors à rugir de douleur (*anabruchêsamenos*) et d'agacement (*aganaktôn*) en pleurant (117d3-5).

- 19 Pareille attitude, comme le fait remarquer Socrate à ce moment, est l'attitude des femmes que précisément on a expulsées : « si pourtant j'ai renvoyé les femmes, c'est pour cela surtout, éviter de leur part les fausses notes » (*plèmmeloïen* 117d8). La mention ici des notes de musique ne doit pas être sous-estimée. L'*aganaktètikon ethos* est le caractère mélancolique, mode tragique par excellence, tout en passions, en sensibilité excessive (il est appelé « malakos », 173d7, un terme connotant fortement le relâchement de l'âme sous l'influence de la musique<sup>7</sup>), en susceptibilité mais surtout muni d'une faculté mimétique diversifiée, capable de jouer tous les caractères<sup>8</sup>. Si ces observations sont justes, il faut admettre qu'en choisissant Apollodore comme relais ultime de l'énonciation, Platon choisit un personnage qui possède toutes les facultés requises pour mimer toutes les voix, fussent-elles les plus opposées, en particulier celles des femmes. Cela signifie qu'il ne faut pas se contenter d'une version édulcorée et abstraite de l'énonciation dans le *Banquet*, parce que tout est fait pour que les voix retentissent aux oreilles d'un auditeur qui connaît les conventions rhétoriques et musicales de l'époque.

### L'authenticité du discours de Diotime

- 20 Maintenant que nous avons fait le point sur la question des implications mimétiques de l'emploi du discours direct rapporté par Socrate dans ce passage du *Banquet*, nous sommes en mesure d'aborder la question de l'authenticité du discours de Diotime. En d'autres termes, quels sont les indices susceptibles de confirmer ou d'invalider l'hypothèse que Diotime a réellement prononcé le discours dont Socrate est le porte-parole ? Mais il faut immédiatement ajouter une remarque liminaire : par authenticité il ne faut pas comprendre la réalité historique et se demander si une Diotime historique a existé. Cette question, qui retient encore les historiens de la philosophie, n'a d'intérêt qu'à la condition qu'on garde à l'esprit que Diotime est un personnage dans une composition littéraire. Car ce qui est pertinent c'est de savoir si Platon a disposé certains indices pour que nous croyions ou non à la réalité de Diotime. C'est donc la réalité au sens intra-diégétique qui doit nous intéresser et non pas la réalité au sens extra-diégétique.
- 21 Diotime est appelée « l'étrangère de Mantinée ». Un argument majeur proposé en faveur de l'authenticité du personnage de Diotime est que les personnages des dialogues de Platon possèdent généralement une réalité historique, comme Socrate par exemple. Platon présente Diotime comme une femme capable de divination qui expose une doctrine érotique dans les termes inspirés, au moins quant à la forme, de l'initiation des Mystères d'Éleusis et, quant au contenu, largement tributaire des doctrines religieuses de l'immortalité de l'âme dont il est question aussi bien dans le *Gorgias* (493a1-b3) et dans le *Phédon* (où l'on trouve beaucoup d'allusions à des doctrines orphiques), que dans le *Ménon* (l'un des deux seuls dialogues où sont mentionnées des prêtresses, en 81a). Il en découle que même si Diotime n'est pas déclarée explicitement prêtresse, elle en porte le signalement extérieur, du fait que sa langue est celle des Mystères. En revanche, elle agit explicitement comme une prophétesse, autant d'éléments qui n'ont rien d'in vraisemblable. Nous savons en effet que non seulement les femmes étaient traditionnellement prophétesses et divinatrices, ce que Platon mentionne dans le *Phédon* en évoquant la « prophétesse de Delphes » (244a9-b1), et « la Sibylle » (244b4) ou encore les « prêtresses de Dodone » (*hai en Dôdônèi hierieiai*, 244b1), mais qu'elles avaient une fonction importante dans les cultes à Mystères comme en témoignent par exemple Démosthène dans son discours *Sur la Couronne* (259-260), Plutarque à propos de certains

cultes dionysiaques grecs (*Caesar* 9), ou encore Aristophane qui évoque, dans les *Thesmophories*, un culte réservé aux femmes mariées. Il n'y a donc aucune invraisemblance dans le personnage de Diotime qui peut avoir existé comme support de la fiction du *Banquet*.

- 22 Certains éléments, pourtant, militent en faveur de l'inauthenticité. Tout d'abord, la présence d'anachronismes, comme le fait que Diotime, censée parler aux environs de 440, fait allusion à des doctrines érotiques proférées dans le cadre du banquet, c'est-à-dire bien plus tard puisque nous avons vu que l'action du *Banquet* se déroulait en 416. C'est le cas pour le discours d'Aristophane que Diotime semble mentionner en 205d9-e2 : « assurément, il y a un argument qui dit que poursuivre la moitié de soi-même, c'est cela, aimer ». Les termes sont ceux qu'emploie Aristophane : « chaque moitié, soupirant après sa moitié, se conjoignait à elle (*xunèiei*) » (191a6-7) ou encore : « chaque fois que l'une des deux moitiés était morte laissant l'autre, la délaissée poursuivait une autre et s'enlaçait à elle » (191b2-3). C'est le cas aussi pour le discours de Phèdre qui a développé une doctrine érotique originale fondée sur l'estime et l'honneur (*timè*), la *philotimia*, et non sur le désir (*epithumia*)<sup>9</sup>. Il cite l'exemple d'Alceste pour illustrer sa théorie selon laquelle l'amour inspire un dévouement héroïque à celui qu'on aime, fondé sur l'honneur et le désintéressement (178b4-179d3). Contre cette théorie, Diotime soutient que l'amour est fondé sur le désir d'immortalité dont la recherche de notoriété est une espèce, si bien que l'exemple d'Alceste illustre un comportement en réalité intéressé (208d2-10). C'est évidemment enfin le cas du discours d'Agathon qui soutient, par exemple, l'idée que Érôs est créateur de toute la création assimilée à la *mousikè* (196e4-5). Diotime réfute cette théorie en objectant que la *mousikè* n'est qu'une partie de la création, assimilée à l'ensemble des arts (*technai*) et que c'est par synecdoque qu'elle en est venue à désigner la création (205b7-c6). On pourrait multiplier les exemples d'allusions de Diotime aux autres éloges érotiques prononcés lors du banquet de 416, ce qui choque les règles chronologiques de la vraisemblance et invite à douter de l'authenticité de son discours.
- 23 D'autant qu'il existe d'autres indices, stylistiques. On peut noter par exemple une étrange ressemblance entre la description que Diotime fait d'Érôs « tantôt dans la même journée il s'épanouit et est vivant, tantôt il se meurt, puis il revit de nouveau » (203e1-3) avec celle du démocrate faite par Socrate dans la *République* :
- Ainsi, dis-je, il passe chaque jour à accorder ses faveurs (*charizomenos*) au désir qui se présente, tantôt il s'enivre et joue de l'*aulos*, puis inversement, il ne boit que de l'eau et s'amaigrit, tantôt il s'exerce au gymnase, tantôt oisif et insouciant, tantôt plongé dans la philosophie (*République*, 561c6-d2).
- 24 Un autre passage de la *République* peut être comparé à un passage du *Banquet* : « dans le grand nombre de ces beautés, excellent homme, ne dirons-nous pas qu'il n'y en a pas une qui ne soit laide » (479a5-7), « beauté/.../ qui n'est pas belle en un point, laide en un autre » (211a4-5). D'autres ressemblances existent avec le *Phédon* (78d).
- 25 De plus, la façon dont Socrate présente Diotime : « C'est ainsi que grâce à un sacrifice offert, une fois, par les Athéniens avant la peste, elle fit reculer de dix ans l'écllosion de l'épidémie » (201d2-5), ressemble à la façon dont est présenté Épiménide dans les *Lois* :
- Tu as probablement entendu que là Épiménide est né, un homme divin/.../ qui, venu chez vous dix ans avant les guerres médiques sur l'ordre de l'oracle du dieu, fit certains sacrifices que le dieu avait prescrits et de plus, comme les Athéniens appréhendaient l'invasion des Perses, leur dit que ceux-ci n'arriveraient pas avant dix ans (*Lois*, 642d4-e2).



- 26 De telles similitudes stylistiques qui s'ajoutent aux anachronismes renforcent le doute à l'égard de l'authenticité des paroles de Diotime.
- 27 La conclusion qui s'impose est que Platon, qui ne fait jamais rien au hasard, met en scène Diotime de façon à faire douter de sa réalité. Cela a inévitablement des répercussions sur le rapport de Socrate à Diotime. Et cela engage tout d'abord le statut de l'énonciation d'une femme dans un banquet masculin.

### Socrate, Diotime et l'énonciation comme accouchement

- 28 On l'a souvent souligné avec force : Socrate introduit une femme dans un banquet masculin, ce qui à Athènes ne va pas de soi. Les seules femmes admises au banquet sont des courtisanes et des musiciennes, joueuses d'*aulos*. Les femmes mariées sont interdites, comme le rappelle Plutarque dans ses *Coniugalia precepta* (19). Par ailleurs il existe toute une tradition du silence imposé aux femmes, dont Sophocle, Thucydide et Aristote se font l'écho. Pour la femme le silence est une parure, un *kosmos*<sup>10</sup> et à la fin de l'oraison funèbre que Thucydide place dans la bouche de Périclès et qui est prononcée au début de la guerre du Péloponnèse, entre 431 et 430, chacun peut constater que la femme, même si elle est veuve, est évincée du *kleos*, du renom qui couronne les exploits<sup>11</sup>. Aristophane fait dire à Lysistrata : « nous avons, avec la modération qui est la nôtre, tout supporté de vous les hommes, quoi que vous fissiez, car vous ne nous permettiez pas d'ouvrir la bouche »<sup>12</sup>. C'est ainsi aussi que la femme mariée ne parle en public que par l'intermédiaire de son mari<sup>13</sup>. Mais le rapport de la femme à l'énonciation touche même les prophétesses auxquelles Diotime est explicitement rattachée par Socrate. La prophétesse ne parle pas, c'est le dieu qui parle à travers sa bouche. La voix de la prophétesse est un instrument dont joue le dieu. Dans son opuscule *Sur la disparition des oracles*, Plutarque explique ainsi que la Pythie est un instrument de musique, une lyre dans les mains d'Apollon<sup>14</sup>.
- 29 De ce point de vue, Diotime ne répond pas unilatéralement aux attentes athéniennes concernant la femme, qu'elle soit mariée ou prophétesse. Tout d'abord, parce qu'elle est présentée comme parlant en son nom propre, à trois reprises où le pronom de première personne est mis en relief. Ainsi, elle mentionne « son propre argument » (*ho d'emos logos*, 205e1) ; elle assume sa parole : « moi je vais te parler » (*egô soi erô*, 206b6) ; ou encore : « donc je parlerai moi et je ne mettrai aucune réserve à mon ardeur » (*erô men oûn egô kai prothumias ouden apoleipsô*, 210a3-4). En manifestant sa *prothumia*, Diotime manifeste même une qualité plutôt masculine. Chez Platon, la *prothumia* correspond au courage viril et à l'esprit ardent, le *thumodeidês*<sup>15</sup>.
- 30 Mais on ne peut manquer d'objecter que tout s'inverse au niveau du dispositif d'énonciation. Là en effet, les choses deviennent plus ambiguës, impression que ne manque pas de renforcer l'aveu de Socrate concernant ses difficultés à rapporter fidèlement le discours de Diotime (201d5-8), aveu augmenté en outre de celui d'Apollodore à l'autre bout de la chaîne énonciative. Il en résulte que si Socrate introduit une femme dans un banquet d'hommes qui est allé jusqu'à chasser la seule trace de féminité non travestie en l'espèce de la joueuse d'*aulos* (176e7-8) ce n'est pas sans ambiguïté, puisque cela s'effectue par une série de porte-parole masculins, oublieux qui plus est, et qui, à chaque instant, en complétant de leur cru les lacunes de leur mémoire, risquent de faire parler Diotime en lui faisant dire ce qu'ils veulent.

- 31 Pour sortir de l'impasse suscitée par une telle ambiguïté, il est bon d'aborder maintenant le contenu du discours de Diotime.
- 32 Selon la thèse de Diotime, l'éros est une *kuësis*, une grossesse, et les hommes, même les plus virils, désirent être enceints. La thèse est affirmée plusieurs fois : en 206c1, 7, d4, 7-8 ; en 208e2, 209a1-2, b1, 5, c3. Cette thèse provocatrice a suscité nombre de commentaires contradictoires, entre ceux et celles qui prétendent que Diotime substitue une conception féminine de l'amour, fondée sur la grossesse et l'accouchement, à une conception masculine fondée sur l'éjaculation<sup>16</sup> ; ou qui prétendent que les hommes s'approprient une capacité féminine, en termes de phantasme homosexuel d'éjaculation procréatrice<sup>17</sup> ; ou qui prétendent au contraire que Diotime est la prêtresse d'un ordre religieux minoen et mycénien qui aurait maintenu l'autorité d'un pouvoir féminin<sup>18</sup>, ou encore que, prêtresse des Mystères d'Éleusis, elle est proche des doctrines dionysiaques qui mettent en valeur les femmes<sup>19</sup>.
- 33 Il est important de souligner immédiatement le principe de généralisation exposé par Diotime en 205b7-d3, repris en 206a7-8 et qui opère à travers tout le passage consacré à l'initiation érotique (210a5-211d) : ce principe est que l'amour doit être pris au sens large, de sorte qu'il enveloppe toute une série de manifestations allant de la procréation au sens sexuel du terme jusqu'à la Beauté absolue, en passant par la création de beaux discours. En effet, ce principe selon lequel l'amour fait enfanter des discours a inévitablement des répercussions sur la question de l'énonciation. Il est donc important de saisir ce que signifie l'amour dans le discours de Diotime pour saisir ses conséquences sur le statut de l'énonciation, en particulier pour le problème qui nous concerne, celui des rapports entre Socrate et Diotime.
- 34 Reprenons les choses dans le détail. Diotime dit que l'amour doit être pris au sens large et qu'il a pour objet la possession perpétuelle du bien (206a7-8) et que cette activité consiste en ce qu'elle énonce au moyen de cette formule quasi-intraduisible, tant elle est ambiguë : « *tokos en kalôi kai kata to sôma kai kata tèn psuchèn* » (206b7)<sup>20</sup>. Qu'est-ce que le *tokos* ? L'expression réapparaît en 206c6 : « la réunion de l'homme et de la femme est un *tokos* ». Le *tokos* est donc clairement associé à l'union hétérosexuelle. De plus, il n'est pas nécessairement l'apanage de la femme. Par exemple, Hésiode évoque Ouranos comme un « géniteur fertile (*thaleron tokêa*) » (*Théogonie* v. 138). C'est pourquoi il est important de mentionner le terme que Diotime associe aussitôt au premier, le terme *kuësis*, le fait d'être enceint (206c7). La même idée est reprise en 206d5 : « *tikteï te kai gennâi* » et en 206d7 : « *to kuëma... pherei* ». Tout montre que, pour Diotime, c'est l'accouchement qui constitue le point culminant de l'érotique, ce qui a entraîné certains commentateurs à évoquer un modèle « féminin » du désir érotique. De ce point de vue pourtant, la conception de Diotime serait tributaire des manuels de gynécologie qui, dans certains milieux même encore aujourd'hui, assimilent le désir érotique féminin au désir d'enfanter. Platon n'échappe pas à la règle lorsque, dans le *Timée*, il décrit la matrice ou l'utérus comme un animal rempli du désir de faire des enfants (*paidopoiias*, 91c3).
- 35 Cependant, un peu plus loin, Diotime emploie l'expression *to kuoûn*, ce qui est enceint (206d4). Ce qui est enceint enfante et accouche et le participe *spargôn* (gonflé) apparaît en 206d8 comme synonyme de *to kuoûn*. Le neutre *to kuoûn* doit retenir toute notre attention car il a pour effet d'occulter la dimension féminine de la grossesse.
- 36 Or, toute une tradition mythologique bien connue et dont on peut repérer les traces chez Hésiode, Homère, Eschyle et Euripide, souligne le rôle exclusif du père dans la procréation

et l'accouchement. Ainsi, chez Hésiode, au moment de répartir les privilèges (*timai*) des dieux, Zeus épouse Métis. Lorsque celle-ci est sur le point d'accoucher, Zeus l'engloutit afin d'éviter, explique Hésiode, que nul autre ne possède son privilège (sa *timè*, vers 892) et il accouche d'Athéna (*Théogonie*, vers 886-890). Eschyle tire la leçon générale de ce mythe et fait dire à Athéna dans les *Euménides* :

ce n'est pas la mère qui, de celui qu'on appelle son enfant, est la génératrice (*tokeus*) mais la nourriture du germe (*kumatos*) semé depuis peu (*neosporou*) ; celui qui enfante (*tikteï*), c'est celui qui saillit (*d'ho thrôiskôn*) (vers 658-660).

- 37 Il en est de même pour Dionysos : dans les *Bacchantes*, Zeus est accusé d'avoir arraché à Sémélé l'enfant Dionysos, alors qu'il était encore dans son sein. Il le cache ensuite dans sa cuisse (vers 96-97 et vers 523-530). Les vases athéniens placent souvent une ou plusieurs Ilithyies aux côtés de Zeus, pour souligner son annexion de la part maternelle<sup>21</sup>.
- 38 Il ne suffit donc pas de prétendre, sous prétexte qu'il est question d'accouchement, que le modèle érotique de Diotime est un modèle « féminin », tout d'abord pour des raisons de politique des genres athénienne : la relation hétérosexuelle sanctionnée par le mariage permet au mâle adulte de transmettre son patrimoine génétique et social de sorte que ce n'est pas la femme qui est concernée dans le modèle de Diotime mais la mère, c'est-à-dire la femme sanctionnée par la cité (puisque celle-ci lui refuse la citoyenneté). Il s'agit donc dans tous les cas d'une construction masculine de la féminité. Du reste, on peut montrer que lorsqu'il arrive à Diotime de mentionner globalement<sup>22</sup> les femmes dans la relation physique, ce n'est pas en tant que sujets de l'amour : « ceux qui sont gros du germe, au sens des corps, se tournent plutôt vers les femmes et ils sont amoureux de cette façon, en enfantant » (208e2-4).
- 39 On notera cependant que le privilège de la figure de l'accouchement s'accompagne d'un corollaire : l'élimination de l'éjaculation, y compris sous la forme de la métaphore, présente au contraire dans le *Phèdre*<sup>23</sup>. Ici, d'emblée, les hommes accouchent mais n'éjaculent pas (y compris les hommes qui aiment les femmes, en 208e2-4). Dans le discours initiatique qui commence en 210a5, on constate que même au début de l'initiation érotique, au niveau le plus bas, quand le jeune est orienté vers les beaux corps, c'est engendrer qu'il lui faut faire. Pourtant cette disparition de l'éjaculation s'accompagne d'un autre fait qui est loin d'être insignifiant. Du début à la fin de l'initiation (en 210d8), à chacune des étapes qui conduit l'initié du corps à l'âme avant de le mener vers le Beau en soi, ce dont il accouche consiste en ce que Diotime désigne par l'expression « *kalous logous* », une formule qui revient de manière insistante pour ponctuer les trois étapes fondamentales de son exposé, l'amour du corps, l'amour de l'âme et l'amour de la beauté (210a8 ; c2 ; d5). L'explication est évidente : celui qui est ainsi initié est enceint de l'âme et non pas du corps. Si l'on suit la logique de ce que l'on vient de dire, ne faut-il pas conclure ceci : alors que la contrepartie de la disparition de l'éjaculation au niveau physique serait la maîtrise masculine de l'accouchement, au niveau spirituel, elle consisterait en l'accouchement de *logoi*.
- 40 Pour pouvoir répondre à cette question, il convient d'examiner une autre pièce du dossier.
- 41 Dans le mythe de la naissance d'Érôs qu'expose Diotime en 203a3-203c, on remarquera des choses étranges concernant l'ascendance d'Érôs. Érôs est fils de Poros et de Penia. Poros qu'on peut traduire par Passage ou Ressource est le nom du père, Penia que l'on peut traduire par Pauvreté est le nom de la mère, mais il faut ajouter immédiatement que cette pauvreté est pensée en opposition directe à la signification de Poros : c'est l'*aporia*, le

manque de ressources et de passage (203b8). La mère d'Érôs se situe dans la tradition hésiodique de la femme mendicante et parasite : elle hante le banquet des dieux en se tenant aux portes (203b4-5). Au contraire, le père d'Érôs vit dans l'abondance à ce point qu'il s'enivre de nectar après s'être repu du dîner organisé en l'honneur de la naissance d'Aphrodite :

Or Poros était ivre de nectar (car le vin n'existait pas encore) ayant pénétré dans le jardin de Zeus, alourdi (*bebarèmenos*), il s'endormit (203b5-7).

- 42 Cet unique trait de la description de Poros retient l'attention : Poros est si riche qu'il s'enivre pour ainsi dire de sa puissance<sup>24</sup> au point d'en perdre la conscience, de s'oublier lui-même puisqu'il s'endort. Et c'est à ce moment que commence dans le mythe le renversement de la tradition. C'est en effet au moment où celui qui d'habitude est plein d'idées perd la conscience, que Penia, la mendicante, celle qui est d'habitude dans le dénuement et l'impasse, se met soudain à avoir une idée : « alors Pauvreté formant le projet, à cause de son propre manque de ressources, de se faire faire (*poièsthai*) un enfant de Ressource, s'étend près de lui et devint enceinte d'Érôs » (203b7-c1). L'emploi de la forme moyenne du verbe *poiô* est ici capitale car elle souligne l'activité soudaine de celle dont on attendrait la passivité. Il en résulte que Penia, l'aporique, devient enceinte au détriment de Poros inconscient. Les rôles sont inversés. Si l'on veut bien lire le mythe raconté par Diotime dans la perspective des mythes d'annexion de la part féminine par Zeus mentionnés précédemment, on doit se rendre à l'évidence : Penia vole le sperme de Poros, renversant radicalement la tradition de Zeus, voleur des femmes, dont on possède un écho dans l'*Hymne homérique à Apollon* où, au vers 321, Héra, l'épouse de Zeus, la déesse du mariage, se plaint d'être méprisée, bafouée par lui (le verbe est *atimazein*) dans la mesure où il a osé enfanter Athena sans elle. Il est important aussi de remarquer que Penia devient enceinte d'Érôs le jour de la naissance d'Aphrodite. Car cela signifie que, entre les deux versions du mythe de la naissance d'Érôs, celle d'Érôs « le plus ancien des dieux, *presbutaton theôn* », (que raconte Phèdre, 178b) et celle d'Érôs jeune « *neos* », (que raconte Agathon, 195c8), Diotime a choisi.
- 43 À ce propos, Agathon précise que la version d'Érôs ancien appartient à l'ordre qui précède Kronos, celui de la violence et de la mutilation (195c1-7). Or, dans la *Théogonie*, Hésiode raconte que la castration d'Ouranos par Kronos a été nécessaire pour que de l'union de l'homme et de la femme puissent sortir les enfants jusque là empêchés par l'union sexuelle interminable d'Ouranos et de Gaia, sous l'égide d'Érôs (vers 120). C'est de la castration d'Ouranos que naît Aphrodite suivie du nouvel Érôs (vers 201). En choisissant la version d'Érôs le jeune, Diotime se place dans la perspective de la castration d'Ouranos, où Aphrodite naît des restes du sperme et des parties sexuelles mutilées. Or cet ordre est celui de Kronos, bien avant que Zeus ne le détrône et ne devienne enceint d'Athéna en dépouillant Métis de ses privilèges. Il est d'ailleurs significatif que, dans son mythe, Diotime ne mentionne pas le père de Poros mais seulement la mère, Métis, comme s'il fallait encore suggérer que, tout comme Métis, en dépit de son ingéniosité, sera trompée par Zeus qui la spoliera de son accouchement, de même, le fils de Métis, Poros, sera abusé par Pénia. Mais dans la mesure où Pénia, elle, sera mère, la portée du mythe est radicalement changée et de ce point de vue, Pénia fonctionne en quelque sorte comme un mythe non olympien. Si nous avons raison d'interpréter ainsi le mythe de Diotime, nous devons admettre que le sens profond du mythe confirme une partie de nos hypothèses précédentes : la figure de l'accouchement est le corollaire de la neutralisation de la figure de l'éjaculation. Mais il n'est plus possible en revanche, de faire de Diotime l'adepte d'une

idéologie fondée sur l'annexion par les hommes de la part féminine de la procréation. Ce n'est pas la mère athénienne, effacée et déniée, que prône Diotime<sup>25</sup>, mais la mère en tant que, pour ainsi dire, elle « reprend la main », dès lors que c'est elle qui détient l'initiative de la procréation. Toutefois, cela n'implique pas nécessairement un féminisme de la part de Diotime. Pour le comprendre, il convient de revenir à un autre détail concernant la relation érotique.

- 44 Diotime précise en effet que « ce qui est enceint s'approche du beau (*kalôi prospelazè*) » (206d3). L'expression *to kalôn* est employée en général pour désigner le beau garçon, le *pais* comme en 194d4, mais aussi dans le *Phèdre*, à propos du discours de Lysias, en 227c5-6, 243e9 et surtout dans le deuxième discours de Socrate, (en 251b1, d7, 252b2, 252d7, 252d7 et 255c6). En 252c8-9, le mot *pais* est employée comme synonyme d'*erômenos*. Il est assez clair que l'expression employée par Diotime est ambiguë selon qu'elle est utilisée au sens large ou au sens spécialisé qui renvoie au contexte de la *paiderastia* à Athènes, où un adulte désigné par le terme *erastès* est censé séduire un plus jeune, que désignent les mentions de *kalon*, *pais* ou encore *erômenos*, participe passif du verbe *erân*.
- 45 Le *beau* peut désigner aussi bien le jeune garçon ou l'éromène, que l'antécédent mentionné en 206d2, *Kallonè*, la beauté qui se substitue aux déesses habituelles de l'accouchement, Moira et Eileithia (206d2). Cette ambiguïté permet donc le glissement d'un sens à l'autre. Non seulement l'éraсте est enceint mais il enfante et engendre dans le beau (*en tôi kalôi*, 206e3-4) en conservant l'ambiguïté de l'expression *to kalon*. Ainsi, le modèle de la procréation préconisé par Diotime est un modèle d'accouchement adapté à l'éraсте. On comprend l'étonnement qu'affecte Socrate en 206e3-4 qui dans sa réplique s'empresse d'atténuer le propos de Diotime en employant le terme plus général de *gennèsis*, puisqu'il peut s'employer aussi bien pour l'homme que pour la femme.
- 46 Ce qui est enceint, explique Diotime, éprouve un apaisement (*hileôn*, 206d4), il se détend (*diacheítai*, 206d4), éprouve de la joie ou du soulagement (*euphrainomenon*, 206d4), « un transport de stupeur (*ptoièsis*, 206d8) le saisit par le fait d'être délivré de sa grande douleur d'enfantement » (*dia to megalès ôdînos apoluein*, 206e1). Cependant la condition de ce transport et de cette joie n'est pas la seule délivrance puisqu'il s'agit d'accoucher *en tôi kalôi*. La preuve, c'est que lorsque la condition de l'accouchement n'est pas remplie, à savoir lorsque c'est la laideur que rencontre ce qui est enceint, il ne peut pas accoucher mais retient en lui son fruit (*to kuèma*, 206d7). Un autre passage confirme cette interprétation : « pour les corps qui sont beaux, il a de l'attachement en tant qu'il est enceint (*ate kuôn*, 209b6) plutôt que pour les laids » (209b5-6). Et encore plus loin, on peut lire : « au contact du beau et en sa compagnie (*homilôn autôi*), il accouche de ce dont il était enceint depuis longtemps » (*ha palai ekuei tiktei*, 209c3-4). En fait, si l'on admet de conserver l'ambiguïté déjà relevée à propos du sens de l'expression *to kalon*, il faut en déduire que l'éromène est réduit à la fonction d'une accoucheuse, d'une sage-femme, si bien que la relation pédérastique se transforme en une relation entre une sage femme et, d'après ce que nous avons vu, une mère qui accouche de *kalous logous*, de beaux discours.
- 47 Or, même si c'est inattendu de la part d'un homme qui ressemble à un satyre, il arrive à Socrate d'illustrer cette figure nouvelle de l'éromène : d'une part, dans le *Banquet*, Alcibiade le déclare en 222b3-4, Socrate feint de tenir le rôle de l'éraсте alors qu'il est en réalité l'éromène. Dans le *Phèdre*, en 236d, Socrate se conduit comme un éromène vis-à-vis de Phèdre<sup>26</sup>. D'autre part, ce n'est pas n'importe quelle figure de l'éromène que représente Socrate, mais celle du modèle érotique de Diotime, si l'on se reporte au *Théétète* où il déclare accoucher Théétète (148e-151d). C'est ainsi que Socrate applique à

Théétète, le même terme que Diotime emploie, en 208e2-4, pour décrire la grossesse, le terme *egkumôn* : « tu es dans les douleurs de l'enfantement (*ôdineis*)... tu es gros du germe (*egkumôn*) », (148e6-7).

- 48 Si l'on revient au *Banquet*, on remarquera que non seulement Socrate se conduit comme un éromène « nouvelle vague », mais que, de plus, il porte tous les signes de ce que Diotime appelle un *kalon*. Dès le début de l'action du *Banquet*, on souligne le fait exceptionnel qui consiste en ce que Socrate s'est fait beau (174a5 ; 8-9). Il faut assurément relier cette précision à ce que nous avons déjà vu, à savoir que Socrate est le porte-parole non seulement de Diotime, mais aussi de lui-même étant jeune, et qui plus est, jeune comme Agathon, un homme à la distinction féminine et réputé pour sa beauté. Il faut se rendre à l'évidence, c'est un jeune *kalon* qu'est Socrate devant Diotime.
- 49 Inversement, examinons encore Diotime : d'abord son insistance, comme on l'a vu, à assumer ce qu'elle appelle son *logos*. Ensuite, le fait que ce *logos* est reconnu comme étant beau par Socrate, notamment en 204c7 : « *kalôs gar legeis* ». Enfin, le fait que ce *logos* est vrai (208b9), ce qui l'apparente aux beaux discours prononcés à l'égard des connaissances dont il est question à l'avant-dernière étape de l'initiation (210c7 et 210d5). Diotime prononce des *kalous logous*, elle accouche de ces beaux enfants que sont les discours (209c7-8). Diotime se montre capable de prononcer tous les types de discours : la réfutation, le mythe, l'argumentation. C'est elle qui initie Socrate, qui est son *didaskalos*, capable d'engendrer des discours éducateurs qui élèvent l'âme des enfants (209c2). Il est inutile de multiplier les indices : Diotime se conduit comme l'érauste de Socrate et il convient peut-être de rendre toute son ambiguïté à la phrase que nous avons déjà citée : « *Erô men oûn, egô kai prothumias ouden apoleipsô* » (210a3-4). Jusqu'ici on a traduit : « donc je parlerai moi et je ne mettrai aucune réserve à mon ardeur ». Mais, en tenant compte du double sens de la forme du verbe qui peut aussi bien être le futur du verbe *legein* que le présent du verbe *erân*, ainsi que du double sens du mot *prothumia* qui désigne l'ardeur et le désir érotique, il devient possible de traduire : « donc j'aime moi et je ne mettrai aucune réserve à mon désir »<sup>27</sup>. Diotime accouche *en tôi kaloi*, en Socrate le jeune éromène.
- 50 Toutefois, là encore, il faut être prudent. Si l'on compare en effet le *Banquet* et le *Théétète*, les figures de l'accouchement et celles de l'accoucheur, on prend conscience d'une différence cruciale.
- 51 D'une part, Diotime est dite « sage » (*Banquet*, 201d3) contrairement à Socrate dans le *Théétète* (150d1), alors que rien ne les différencie par ailleurs, quant à l'érotétique (le fait d'interroger) et à la réfutation (*Banquet*, 201e5 ; *Théétète* 148e3). D'autre part, si la propriété d'accoucher joue un rôle considérable dans le *Théétète*, il convient de noter que Socrate n'y est plus un « éromène-accoucheur » mais un *maieutikos*, expert en accouchements (149a4). Il est essentiel de saisir que dans le *Théétète*, Socrate sage-femme, l'expert en accouchements, qui a pris la place du Socrate éromène-accoucheur du *Banquet*, possède aussi bien la faculté de faire accoucher que celle de faire avorter (151c4) et Socrate est même capable de maîtriser les douleurs de l'enfantement (151a6-8), manière de souligner, s'il était nécessaire, la valeur de savoir expérimenté qui investit Socrate accoucheur. Bien au contraire, dans le *Banquet*, la figure de l'accoucheur est essentiellement passive. Toute la part active se trouve dans celui qui est enceint : il retient ou non son fruit (*kuêma*, 206d7) ; de plus, il est capable de produire lui-même le diagnostic de son état, contrairement à ce qui se passe dans le *Théétète* où la faculté de diagnostiquer est entièrement médiatisée (148e6-7). Comment interpréter de tels changements et substitutions de valeur ?

- 52 Dans le *Banquet*, Diotime est énonciatrice, elle accouche de discours. Mais on est frappé par la discrétion de son propos lorsqu'il devient réellement subversif (ainsi le mythe se présente-t-il comme une énigme à déchiffrer). Il y a fort à parier qu'il en est de même pour sa voix, perdue dans le système des relais masculins qui la transmettent. Mais il ne faudrait pas en conclure pour autant que si le bruit de la voix de Socrate recouvre entièrement la sienne, Diotime serait là finalement pour rien. La situation, de ce point de vue, pourrait bien être celle que Socrate appelle, pour en souligner le caractère choquant et paradoxal, la « vague qui gonfle » (*kûma*)<sup>28</sup>, expression dont la parenté étymologique avec la grossesse (*kuêsis*) est attestée<sup>29</sup>. Car les substitutions de valeur entre le *Banquet* et le *Théétète* permettent d'avancer que quelque chose de subversif, malgré tout, serait à l'œuvre dans le propos de Diotime : le privilège de la dimension gestative et performative de la *kuêsis* sur le résultat, le *kuêma*, le fruit de l'accouchement.

---

## BIBLIOGRAPHIE

- ACKER C. (2002), *Dionysos en transe : la voix des femmes*, Paris.
- BENVENISTE É. (1969-75), *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, 2, Paris.
- BRISSON L. (1998), *Platon, le Banquet*, Paris.
- HALPERIN D. M. (1985), « Platonic Eros and what Men call Love », *Ancient Philosophy* 5, p. 161-204.
- HALPERIN D. M. (1990), « Why is Diotima a woman », *One hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love*, New York-London, p. 113-151.
- LESLEY A.J. (1992), « The Politics of Pleasure : Female Sexual Appetite in the Hippocratic Corpus », *Helios* 19, p. 72-91
- LORAUX N. (1981), *Les enfants d'Athena, idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Paris.
- NYE A. (1990), « The subject of love. Diotima and her critics », *The Journal of Value Inquiry* 24, p. 135-153.
- ROBIN L. (1970), *Platon, Œuvres complètes*, IV, 2<sup>e</sup> partie, Paris.
- SISSA G. (1987), *Le corps virginal*, Paris.
- WERSINGER A.G. (2001), *Platon et la dysharmonie, recherches sur la forme musicale*, Paris.
- WERSINGER A.G. (2002), « Platon et les figures de l'harmonie », dans Malhomme F. éd., *Musica rhetoricans*, Paris, p. 9-20.
- WERSINGER A.G. (2007), « Socrate, fais de la musique ! Le destin de la musique entre *paideia* et philosophie », dans Wersinger A.G., Malhomme F. éd., *Mousikè et aretè. La musique et l'éthique de l'Antiquité à l'âge moderne*, Paris, p. 45-62.
- WERSINGER A.G. (2010a), « Platon et le philosophe comme figure d'énonciation », *Philosophia* 40, p. 282-305.

WERSINGER A.G. (2010b), « La danse et la pudeur » (Platon, *Lois*, VI, 771e5-772a4), dans Delavaud-Roux M.-H. éd., *Musiques, rythmes et danses dans l'Antiquité*, Rennes, p. 183-195.

## NOTES

1. Je résume ici l'analyse développée dans A. G. WERSINGER 2010a, p. 289-293.
2. *Exposition des connaissances mathématiques utiles pour la lecture de Platon*, Paris, Hachette, 1892, p. 21-23.
3. *Deipnosophistes*, 217a.
4. WERSINGER 2010a, p. 283-284.
5. Pour le motif des *schēmata* dans la danse en relation avec *l'aidôs*, voir WERSINGER 2010 b, p. 185.
6. Pour une analyse stylistique de ce passage, voir WERSINGER 2001, p. 79-82.
7. Voir *Rép.* 398e8, 11.
8. WERSINGER 2002, p. 15-16 et WERSINGER 2007, p. 59-62.
9. WERSINGER 2001, p. 246-248.
10. Sophocle, *Ajax* 293, cité par Aristote dans les *Politiques* I, 1260a30.
11. Thucydide, *Guerre du Péloponnèse*, II, XLV, 2. Sur le sujet, LORAUX 1993<sup>2</sup>, p. 46.
12. *Lysistrata*, 507-515.
13. SISSA 1987, p. 77.
14. 437D9-10. Voir le commentaire de Giulia SISSA 1987, p. 57-58.
15. WERSINGER 2007, p. 54, avec les notes.
16. L. BRISSON (1998, p. 11) reprend les thèses de LESLEY 1992 et HALPERIN 1985.
17. C'est la conclusion de D. HALPERIN 1990.
18. NYE 1990, p. 135-153.
19. ACKER 2002, p. 229.
20. La formule est traduite par L. Robin (1970) par : « un enfantement dans la beauté, et selon le corps et selon l'âme ».
21. LORAUX 1981, p. 141.
22. En effet, *Alceste* est une exception (208d2).
23. La métaphore est au contraire présente dans le *Phèdre*, au second discours de Socrate.
24. Voir la *République*, à propos de l'homme enivré de sa puissance (336a6-7).
25. Celle des *Thesmophories* où les femmes mariées revendiquent leur soumission au mari et sont choquées par Euripide qui montre des femmes émancipées.
26. Lui-même éraste de Lysias (236b4, 279b3).
27. Un autre jeu de mots similaire existe dans le discours de Lysias dans le *Phèdre*. Voir WERSINGER 2001, p. 93.
28. *République*, 457b8.
29. BENVENISTE 1969-75, p. 183.



---

## RÉSUMÉS

L'objet de l'article est de réexaminer le discours de Diotime, dans le *Banquet* de Platon, sous l'angle de la question de l'énonciation appliquée à une femme. On commence par étudier les effets d'un dispositif d'énonciation complexe, à la lumière de la théorie de l'*ethos* exposée au livre 3 de la *République* pour montrer que, au discours direct, Socrate, âgé de 53 ans, se fait le porte-parole d'une femme mûre et d'un jeune homme qui a des points communs avec Agathon, le célèbre compositeur efféminé ; Apollodore, qui est dans le *Banquet* le relais ultime de l'énonciation, est un personnage qui possède toutes les facultés requises pour mimer les voix les plus disparates. De multiples indices permettent d'affirmer que Platon n'a pas voulu que nous croyions à la réalité de Diotime. Conjoignant analyse de l'énonciation et analyse du contenu du discours, nous démontrons que la maîtrise masculine de l'accouchement a pour contrepartie la disparition de l'éjaculation et correspond à l'accouchement de *logoi*. L'analyse du mythe de la naissance d'Éros, confronté au mythe hésiodique, montre que la relation pédérastique se transforme en relation entre une sage-femme et une mère qui accouche de « beaux discours ». L'article s'achève en tirant les conséquences de la comparaison de la fonction de la sage-femme dans le *Banquet* et dans le *Théétète*.

The aim of this paper is to reconsider Diotima's speech, in Plato's *Symposium*, from the point of view of the question of enunciation applied to a woman. We start studying the particularly complex device of enunciation, in the light of the theory of *ethos* exposed in *Republic* (book 3). One notices that, in direct discourse, Socrates, a 53-year-old man, becomes the spokesman of a mature woman and of a young man having some similarities with Agathon, the well-known effeminate young composer. As being the ultimate relay in the device of enunciation, Apollodorus shows himself capable of imitating all kind of voices, including the most opposite. We may notice too, through many indices, that Plato did not want us to believe in Diotima's reality. The complementary analysis of the content of the speech makes us understand that the male control of delivery coincides with the withdrawal of ejaculation and consists in giving birth to *logoi*. The analysis of the myth of Eros, which is confronted to Hesiod's myth, suggests that the paederastic relation turns into a relation between a midwife and a mother who delivers « beautiful discourses ». The paper ends by drawing the consequences of the comparison of the function of the midwife in the *Symposium* and in the *Theaetetus*.

## INDEX

**Mots-clés** : accouchement, Banquet, éjaculation, énonciation, genre, Platon, sage-femme, speech, voix

**Keywords** : Diotima, ejaculation, enunciation, gender, Plato' Symposium, pregnancy, speech, voice

AUTEUR

**ANNE-GABRIÈLE WERSINGER**

CNRS - Centre Jean Pépin (UPR 76)