



Le Banquet de Xénophon et le Banquet de Platon : convergences et divergences

Luciana Romeri

► **To cite this version:**

Luciana Romeri. Le Banquet de Xénophon et le Banquet de Platon : convergences et divergences. Kentron. Revue pluridisciplinaire du monde antique, Presses Universitaires de Caen, 2015, 31, pp.75-90. 10.4000/kentron.321 . hal-02131669

HAL Id: hal-02131669

<https://hal-normandie-univ.archives-ouvertes.fr/hal-02131669>

Submitted on 16 May 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Le *Banquet* de Xénophon et le *Banquet* de Platon : convergences et divergences

Luciana Romeri



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/kentron/321>

DOI : 10.4000/kentron.321

ISSN : 2264-1459

Éditeur

Presses universitaires de Caen

Édition imprimée

Date de publication : 1 novembre 2015

Pagination : 75-90

ISBN : 978-2-84133-747-7

ISSN : 0765-0590

Référence électronique

Luciana Romeri, « Le *Banquet* de Xénophon et le *Banquet* de Platon : convergences et divergences », *Kentron* [En ligne], 31 | 2015, mis en ligne le 19 octobre 2016, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/kentron/321> ; DOI : 10.4000/kentron.321



Kentron is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 3.0 International License.

LE BANQUET DE XÉNOPHON ET LE BANQUET DE PLATON : CONVERGENCES ET DIVERGENCES

Dans le large domaine de la littérature conviviale grecque, le *Banquet* de Xénophon et le *Banquet* de Platon constituent, pour nous, les tout premiers textes entièrement consacrés à un banquet, entendu comme une réunion d'hommes qui, suivant des règles et des comportements bien codifiés, se retrouvent, à des occasions données, autour d'un repas collectif, appelé *deipnon*, suivi d'un *symposion*, c'est-à-dire de la circulation, autour de la table, de la coupe de vin mélangé. Certes, de nombreuses descriptions de scènes conviviales se trouvent dans des récits, en vers ou en prose, précédant les banquets de Platon et Xénophon. Mais dans tous ces cas, il s'agit ou bien d'évocations de scènes conviviales à l'intérieur de récits qui sont pour ainsi dire plus larges dans leur contenu et dans leur finalité – je pense notamment aux poèmes homériques ou aux histoires d'Hérodote, qui mentionnent un grand nombre de banquets – ou bien de scènes figées, en une sorte de tableau, décrites à l'intérieur de quelques compositions *symposiaques* – c'est le cas, entre autres, de l'élegie de Xénophane, *symposiaque* à double titre : non seulement elle est une description précise de l'ensemble des éléments et des procédés typiques d'un *symposion*, mais, très vraisemblablement, elle était aussi chantée au cours d'un *symposion*¹. Ici le poète-convive décrit les différents éléments du *symposion*, mais il n'en raconte pas le déroulement. Au contraire, Platon et Xénophon racontent un *banquet*, qui devient ainsi, pour la première fois, l'événement unique d'un ouvrage. Ces deux textes sont donc à proprement parler des textes conviviaux. Et ils se caractérisent tous les deux par la mise en scène d'un groupe d'hommes savants (les *kaloï kagathoi* de Xénophon,

1. Le poète crée, ainsi, un effet de mise en abyme, qui rend ce texte particulièrement intéressant : le convive chante le *symposion* qu'il voit et donc se raconte lui-même dans son chant ; on peut rapprocher le poète des peintres qui, sur les vases à boire, représentaient les convives en train de boire et de chanter, chaque convive se voyant reflété dans la coupe qu'il utilisait. De plus, cette élégie illustre une sorte de morale grecque du banquet avec les règles et les procédures à respecter au cours d'un *symposion* et notamment les récits à faire ou à ne pas faire autour de la coupe de vin – et il y a ici une claire critique à l'égard de certains récits archaïques d'Homère ou d'Hésiode concernant les dieux, laquelle d'ailleurs rappelle celle de Platon à l'égard des mythes grecs et de la poésie en général. Je reviendrai sur cela. Voir aussi Xénophane fr. 1, West 1972 (cité chez Athénée XI, 462c).

les *sophoi* de Platon) se réunissant à l'occasion d'une fête et conversant entre eux autour d'une table après le repas au moment du *symposion*.

Si à certains égards ces deux textes se rapprochent et s'interpellent, notamment dans leur mise en scène (un *symposion*) et dans leur contenu (des discours entre savants), et deviennent même la référence pour les auteurs postérieurs d'ouvrages conviviaux, tels Plutarque, Lucien, Athénée, Macrobie et autres, il est incontestable aussi que, à d'autres égards, ces deux textes sont très différents, notamment concernant le fonctionnement du *symposion* lui-même et le rôle qu'ils attribuent aux différents éléments conviviaux. Je vais donc exposer, dans un premier temps, les points de convergence entre les deux textes et, dans un deuxième temps, les points sur lesquels le choix de Platon et celui de Xénophon divergent. Il ne s'agit toutefois pas de faire la liste exhaustive des points communs² et des différences, mais de mettre au jour la conception conviviale sous-jacente à chacun d'eux. Pour cela même je ne compte pas non plus faire couler plus d'encre qu'il n'en a déjà coulé sur la question de savoir lequel des deux banquets est antérieur à l'autre. La question de la relation temporelle entre les deux textes semble, en effet, insoluble. J'ai néanmoins tendance à accepter la conviction généralement admise d'une antériorité du *Banquet* de Platon par rapport à celui de Xénophon³.

Les convergences

Je vais me consacrer essentiellement à trois points communs⁴.

La prédominance de la parole

Dès le prologue, l'entraînement de la mémoire et de la parole se trouve au cœur des deux textes. Le prologue du *Banquet* de Platon apparaît particulièrement plus complexe que celui de Xénophon, la transmission du récit étant effectivement très élaborée. Interrogé par des interlocuteurs anonymes sur *les discours d'amour* (cf. *Banquet* 172b2) tenus au banquet chez Agathon, Apollodore, avant de commencer son récit, affirme qu'il a déjà raconté ces mêmes discours à Glaucon, un autre ami.

-
2. L. Robin (Robin & Vicaire 1989, CXI) renvoie à une liste d'une trentaine de ressemblances dressée par A. Hug (*Platons Symposion*, 3^e éd. rev., Leipzig, B.G. Teubner, 1909, p. XXVIII-XXX, *non vidi*). Il existe également une liste dans les annexes du commentaire de B. Huss, *Xenophons Symposion. Ein Kommentar*, Stuttgart – Leipzig, Teubner (Beiträge zur Altertumskunde; 125), 1999, p. 449-450. Voir aussi Dorion 2000, LIII, note 1, qui renvoie, entre autres, à la liste dressée par H.G. Dakyns (*The Works of Xenophon*, Londres, Macmillan and Co., 1890-1897, vol. III 1, LX-LXVII, *non vidi*).
 3. Sur la base de références internes aux deux textes, concernant notamment le bataillon sacré de Thèbes, Platon aurait écrit son *Banquet* entre 385 et 378, Xénophon le sien après 378. Sur la question de l'antériorité de l'un ou de l'autre, voir Dorion 2000, LIV, note 1, qui dresse une liste des partisans de l'une et de l'autre possibilité. Voir aussi Danzig 2002, 354-357.
 4. Je reprends ici certaines des observations déjà formulées dans Romeri 2002, 61-103.

Par ailleurs, Apollodore nous apprend que ce même Glaucôn avait déjà écouté ce récit de la bouche d'un autre personnage non nommé, qui à son tour l'avait écouté de la bouche de Phénix, le récit de ce dernier se caractérisant toutefois par une mauvaise compréhension (cf. *Banquet* 172b4-5). On apprend enfin aussi que le récit de Phénix et celui d'Apollodore ont une source commune, Aristodème, le seul personnage, dans cette chaîne de narrateurs, qui aurait assisté personnellement au banquet d'Agathon. D'emblée, le prologue du *Banquet* de Platon se situe dans la dimension de la narration qui est, de plus, fortement marquée par le plaisir de faire et d'écouter ces discours de valeur, comme le déclare Apollodore (cf. *Banquet* 173b9-c5). Parallèlement, Xénophon commence son propre récit du banquet de Callias avec un appel à la mémoire, qui se transmet par la narration (I, 1) :

Mais je suis de l'opinion que les actions des hommes de valeur sont dignes de mémoire, non seulement celles accomplies avec sérieux, mais aussi celles [accomplies] pendant les divertissements. Je veux exposer ces dernières, que je connais pour en avoir été témoin⁵.

Dans ces premières lignes, une différence semble se glisser entre les deux comptes rendus, l'un fait par Platon *via* Apollodore et l'autre par Xénophon, qui se présente comme témoin direct du banquet. Disons tout de suite que, comme le remarquait déjà Athénée de Naucratis⁶, la présence de ce dernier chez Callias est exclue pour des raisons chronologiques et que donc il faut bien évidemment comprendre cette affirmation de Xénophon comme un pur procédé rhétorique visant à assurer la véridicité de son récit⁷. Reste que, alors que Platon annonce un récit des discours tenus, Xénophon annonce un récit plus générique des actions accomplies (ἔργα... πραττόμενα) par les hommes vertueux, qui seraient toutes dignes de mémoire et d'imitation⁸. Cependant, à les lire attentivement, les deux textes sont plus proches

5. Toutes les traductions sont personnelles. Pour le texte grec du *Banquet* de Xénophon, j'ai suivi l'édition d'Ollier 1961 et pour celui du *Banquet* de Platon, celle de P. Vicaire (Robin & Vicaire 1989).

6. En effet, par la bouche de Masurius critiquant les anachronismes commis par les philosophes dans leurs œuvres, Athénée observe (cf. V 216d) que la fête de Callias en l'honneur de la victoire d'Autolykos, dont Xénophon fait le récit, aurait dû avoir lieu en 422 ou 421 av. J.-C., sous l'archontat d'Ariston, puisque Eupolis en 421 fait référence à cette victoire d'Autolykos dans sa pièce comique *Autolykos*. Or, à cette date, Xénophon n'aurait été qu'un enfant, et il aurait donc difficilement pu participer à un banquet. Peu importe, à vrai dire, dans la lecture du *Banquet* de Xénophon, qu'il ait pu ou non participer au banquet de Callias (si un banquet a véritablement eu lieu à cette occasion), car, même si la scène évoquée est bien celle de la fête d'Autolykos, le banquet ici raconté est vraisemblablement une fiction de Xénophon visant à raconter à la première personne, par un témoignage qui se veut direct donc, les discours tenus pendant une réunion conviviale entre savants. Cf. aussi Ollier 1961, 8-9.

7. Comme le remarque aussi Dorion 2000, XLIII-XLV.

8. Concernant la question de la mémoire dont les hommes vertueux sont toujours dignes – que leur action soit sérieuse ou enjouée –, cf. la dédicace du premier livre des *Propos de table* (I 612c-e) de

qu'ils ne le semblent. En effet, bien que Xénophon parle de récit d'actions accomplies, on comprend très vite qu'il s'agit concrètement d'un récit des différents discours tenus pendant le banquet par les convives à partir des divers spectacles qui font suite au repas et accompagnent le *symposion*. En somme, aux yeux de Xénophon aussi, les divertissements des hommes de valeur au banquet sont surtout leurs propres discours. Ainsi, dans leur prologue respectif, Platon et Xénophon attirent l'attention, non pas sur la mise en place du banquet et de ses différents éléments, mais essentiellement sur ce qui s'est dit à cette occasion. Tant Platon que Xénophon préparent le public à écouter un récit de discours, comme si le cadre convivial ne devait pas dépasser le rôle de cadre.

Le silence du deipnon

Si les discours des convives sont bien annoncés dès le prologue et vont être effectivement au cœur du récit, il faut remarquer qu'ils prennent place exclusivement au cours du *symposion*. Il y a donc toute une première partie du banquet, le *deipnon*, qui est, chez Platon comme chez Xénophon, placée sous le signe du silence. Tant dans le *Banquet* de Platon que dans le *Banquet* de Xénophon, le moment que l'on peut désigner comme proprement alimentaire n'entre pas dans le circuit de la communication entre savants. Parole et nourriture s'excluent réciproquement au cours de ces deux banquets socratiques et demeurent impérativement inconciliables dans le fonctionnement de ces deux textes. Commençons par Platon. Chez lui, aucune conversation n'est engagée pendant le repas, de même que rien n'est raconté par Aristodème au sujet de cette partie du banquet. L'impression que l'on a, à la lecture du texte, est que ce moment de la fête se déroulant sans échanges mémorables est passé sous silence. Au *Banquet* de Xénophon, ce vide de la parole au moment du dîner est plus explicite encore. La possibilité de faire et d'écouter des discours entre savants, pour donner plus d'éclat à sa fête, était à l'origine de l'invitation adressée par le riche Callias à Socrate et à son cortège. Toutefois, après l'annonce par Callias de son envie de parler et de faire parler les convives savamment, le dîner commence curieusement par un silence général. C'est la présence et la beauté d'Autolykos qui semblent d'abord rendre muets les convives (I, 9) :

Tout d'abord, en effet, comme, quand une lumière apparaît dans la nuit, elle attire les yeux de tous, de même, à ce moment-là aussi, la beauté d'Autolykos faisait tourner vers lui les regards de tous. Ensuite, tous ceux qui le regardaient ressentaient à son égard quelque chose dans l'âme. Certains devenaient vraiment plus silencieux, d'autres se donnaient aussi une certaine contenance.

Plutarque, où celui-ci précise que, si les inconvenances sont à oublier, les propos tenus pendant les boissons sont au contraire tout à fait dignes de mémoire, et aussi de mémoire écrite.

Or, ce silence s'installe lorsque les tables sont apprêtées et regorgent de nourritures et que les divers services se succèdent devant les invités. Le silence tombe donc au moment du repas, du *deipnon*, qui va se dérouler tout au long du premier chapitre du texte. Le même Xénophon relève implicitement cette coïncidence sans toutefois évoquer ici la beauté d'Autolykos (I, 11) : « Ceux-là donc dînaient en silence (σιωπή ἔδειπνον), comme si cela leur avait été imposé par quelque chose de plus puissant ». L'allusion à quelque chose de plus fort empêchant la parole est ici significative. C'est la nourriture, plus que le jeune Autolykos, qui empêche toute parole entre les convives en occupant la place des discours. Le silence et la contenance sérieuse dépassent, en effet, le moment de contemplation d'Autolykos pour s'étendre à l'ensemble du dîner. Car c'est le repas tout entier qui s'écoule dans le silence, et ce, même lorsque le bouffon Philippe entre en scène et tente inutilement par deux fois de faire rire les convives. Ce sont ces derniers qui expliqueront à Philippe, désespéré par son insuccès, qu'il faut d'abord manger, et qu'ils riront de nouveau ensuite. La nourriture suspend en somme toute parole et tout divertissement, pour entraîner dans un silence qui peut bien être le signe d'une impuissance (sinon d'un mépris) de la parole savante face au plaisir culinaire. En définitive, aussi bien Xénophon que Platon semblent implicitement repousser l'idée d'une communauté alimentaire, d'une sociabilité qui passerait par la nourriture prise ensemble. Il y a une sorte de solitude qui caractérise le moment alimentaire dans les deux textes.

Cette solitude est particulièrement marquée dans le cas du Socrate de Platon. Le dîner d'Agathon se trouve ponctué par les arrivées tardives et successives d'Aristodème (cf. *Banquet* 174e2-175c1) et de Socrate (cf. *Banquet* 175c4-6). Aristodème entre dans la salle du banquet lorsque les autres invités sont juste « sur le point de dîner » (174e4, μέλλοντας δειπνεῖν). Et comme le dit Agathon, il arrive « au bon moment » (εἰς καλόν)⁹, c'est-à-dire juste au moment de manger avec les autres (cf. *Banquet* 174e5-6). De cette manière, par sa participation à la nourriture, Aristodème s'intègre parfaitement au banquet, lui qui n'avait pourtant pas été officiellement invité. Socrate, en revanche, se situe d'emblée en dehors du groupe des convives, en dehors du repas commun proprement dit. Car Socrate n'arrive pas chez Agathon au même moment qu'Aristodème, mais il reste en arrière, devant la maison voisine, où il demeure debout et sans bouger. Ce n'est que quand les autres invités sont déjà en train de dîner (175c4-6, σφᾶς μεσοῦν δειπνοῦντας) que Socrate entre dans la salle. Au niveau du *deipnon*, dans le *Banquet* de Platon, il existe donc un décalage,

9. Sur cette expression que l'on trouve aussi dans le *Banquet* de Xénophon dans la bouche de Callias lorsqu'il exprime sa joie d'avoir rencontré Socrate et ses amis, voir Pontier 2009, en particulier 127-130.

une distance entre Socrate et les autres hôtes¹⁰. Ce n'est qu'après la nourriture, au moment des libations qui précèdent la circulation du vin, que Socrate rentre, à part entière, dans la *κοινωνία* du banquet, comme s'il n'était venu que pour boire – et plus précisément pour parler. Apollodore annonce ce passage du *deipnon* au *symposion*, en passant justement d'un singulier pour désigner Socrate en train de dîner à un collectif pour désigner le rituel qui suit et qui réunit de nouveau l'ensemble de l'assemblée (176a1-4) :

Après cela, Socrate s'étant allongé (κατακλινέντος) et ayant dîné (δειπνήσαντος), de même que les autres, ils (σφᾶς) firent alors les libations, chantèrent en l'honneur du dieu et, [ayant accompli] tous les autres rituels, ils s'occupèrent de boire.

En somme, l'isolement et le silence caractérisent la sphère de la nutrition dans les deux textes. Le lien entre les invités et, notamment, chez Platon, entre Socrate et les autres, ne se crée pour ainsi dire qu'après coup, au moment où les tables sont vides et où la coupe commence à circuler. Cette étrangeté que le Socrate platonicien incarne si bien à l'égard du contexte convivial dans lequel il est mis en scène me semble confirmée par un dernier détail commun que je voudrais relever ici.

L'attitude de Socrate avant le banquet

Tant le Socrate de Platon que le Socrate de Xénophon refusent dans un premier temps l'invitation au banquet de leurs hôtes respectifs. Lorsque Aristodème demande à Socrate où il se rend si beau et bien chaussé, celui-ci répond (174a6-7) : « Au dîner chez Agathon. Car hier, pour les fêtes de la victoire, je l'ai évité puisque je craignais la foule ; mais j'ai promis d'être présent aujourd'hui ». La réponse de Socrate est donc suivie par une précision qui a presque l'air d'une justification. Ayant décliné l'invitation à la fête de la veille, Socrate est pratiquement contraint d'accepter le repas présent. Mais l'échange est d'autant plus avantageux pour Socrate qu'à la crainte de la foule de la veille va correspondre le plaisir de s'entretenir le lendemain entre amis par des discours. Le Socrate de Xénophon aussi refuse, dans un premier temps, l'invitation à dîner chez Callias¹¹. Lorsqu'il accepte d'y participer, la raison immédiatement apportée est l'irritation de Callias (I, 7) :

10. Cette *solitude alimentaire* de Socrate est soulignée aussi par les formes verbales qui le concernent et qui sont au singulier. Lorsque Agathon invite Socrate à manger, il n'utilise plus la forme plurielle qu'il avait précédemment utilisée pour parler du repas collectif (cf. 175b4-c1 : ἡμᾶς et ἐμέ...καὶ τοῦσδε τοὺς ἄλλους), mais, pour ainsi dire, il met Socrate *au singulier* en s'adressant directement à lui par un impératif (175e9-10) : « Maintenant occupe-toi, avant tout, de ton dîner (νῦν δὲ πρὸς τὸ δεῖπνον...τρέπου) ».

11. Sur ce refus interprété comme un choix de Xénophon de mettre une distance entre Socrate et le riche aristocrate, voir encore Pontier 2009, 126-127.

Tout d'abord, donc, comme il est naturel, Socrate et son cortège, tout en le remerciant pour son invitation, n'acceptèrent pas de dîner avec lui; mais, puisqu'il [*i. e.* Callias] était visiblement très contrarié par le fait qu'ils ne l'accompagnaient pas, ils consentirent.

Après le dîner, une raison supplémentaire est donnée par Socrate : le désir d'écouter l'exhibition oratoire de l'amphitryon (III, 3) :

Eh bien, pour ma part, dit-il, j'aurais le plus grand plaisir à obtenir de Callias l'accomplissement de sa promesse. Car il a déclaré, n'est-ce pas, que si nous dînions ensemble, il nous montrerait son savoir.

Tant chez Platon que chez Xénophon, donc, Socrate semble vouloir souligner d'abord sa distance par rapport à ce genre de fastueuse réunion conviviale puis, finalement, son acceptation, uniquement en vue de l'intérêt philosophique que celle-ci peut avoir.

Que dire de ces trois points de convergence entre les deux textes ? On peut remarquer que tous les trois concernent la mise en scène du banquet, et plus précisément l'importance accordée d'entrée de jeu aux discours entre les convives, parallèlement à un certain désintéret pour le premier moment du banquet, le moment alimentaire. Deux remarques s'imposent ici. D'abord, ce sont ces mêmes éléments, et notamment la présence dominante du discours qui se veut savant, qui caractériseront ce nouveau genre littéraire que l'on peut considérer, avec l'orateur Hermogène, comme le genre des *banquets socratiques*¹². C'est l'élément discursif plus que la présence de Socrate qui caractérise ce genre rhétorique aux yeux d'Hermogène, comme le montre le fait qu'il introduit parmi les exemples de συμπόσια Σωκρατικά, outre les banquets de Xénophon et de Platon, la *Cyropédie* de Xénophon. C'est bien parce que Cyrus, explique Hermogène, se souciait toujours, lorsque ses soldats et lui mangeaient ensemble, qu'on tint des discours à la fois agréables et incitant à la vertu, que les repas qu'ils prenaient sous la même tente (le verbe est συσκηνώ) peuvent être comptés parmi les *banquets socratiques*¹³. Autrement dit, le *symposion* est socratique même

12. Dans le Περὶ μεθόδου δεινότητος, Hermogène (II^e siècle apr. J.-C.) comprend, en effet, les συμπόσια Σωκρατικά comme un genre rhétorique bien défini; cf. *Rhetores Graeci*, L. Spengel (éd.), vol. II, Leipzig, Teubner, 1854, ch. 36, p. 455-456.

13. Le texte de la *Cyropédie* est le suivant (II, 2, 1) : « Toujours, lorsqu'ils mangeaient ensemble (συσκηνοῖεν), Cyrus se souciait que l'on proposât des discours qui [fussent] très agréables et qui en même temps incitassent au bien »; cf. aussi III, 2, 25, où le verbe συσκηνώ est explicitement référé à un συνδείπνον. Le verbe συσκηνώ signifie proprement *être sous la même tente* et c'est seulement par extension que Liddel Scott Jones traduit ce verbe avec *mess together* en référence à ces passages de Xénophon. Il est vrai cependant que dans les campagnes militaires le fait de se trouver sous la même tente avec quelqu'un impliquait vraisemblablement le fait de manger ensemble. Par ailleurs, dans *La République des Lacédémoniens*, Xénophon désigne comme συσκηνοῦντες ceux

sans Socrate à partir du moment où il y a une parole éducative poussant à la vertu, telle justement celle de Socrate au cours des banquets de Callias et d'Agathon. Et c'est essentiellement cette présence du discours socratique que, suivant Platon et Xénophon, les auteurs de textes conviviaux retiendront comme élément dominant. Pour s'en convaincre, il suffit de penser à Plutarque qui, outre qu'il écrit, lui aussi, un *Banquet des sept sages*, compose un recueil en neuf livres de *Propos de table*, où le cadre convivial est totalement négligé et où seul est conservé et transmis ce que Plutarque considère comme l'essentiel d'un banquet de savants, à savoir les propos échangés entre les convives. Ensuite, une deuxième remarque: en inaugurant le genre des banquets socratiques, Platon et Xénophon s'éloignent du même coup d'une représentation homérique des banquets¹⁴. En effet, sans pouvoir entrer ici dans le détail des banquets homériques, on peut aisément constater, en premier lieu, que, à la différence de ce qui se passe chez Platon et chez Xénophon, chez Homère, le discours peut, certes, constituer une forme d'occupation entre les convives, mais il est loin d'être la seule ou d'en être l'occupation dominante. En deuxième lieu, on peut encore constater que dans les banquets homériques, il n'y a pas une si nette opposition entre *deipnon* et *symposion*, ou du moins, si la distinction existe, elle n'est pas dans les termes que l'on trouve chez Platon et Xénophon d'une opposition entre silence et parole pour caractériser respectivement le moment du repas et celui de la boisson¹⁵. Non seulement chez Homère le moment alimentaire n'est pas aussi

qui participaient aux repas communs (τὰ σσκήνία) établis par Lycurque (cf. V 2 à 4). Signalons encore le passage de la *Cyropédie* II.1.25-26 où Cyrus organise le même genre de repas communs, utiles pour la bonne marche de l'armée (avec le substantif σσκήνία), et, autre passage qui va dans le même sens, le plaidoyer de Xénophon sur le fait qu'Agésilas aimait bien Agésipolis, parce qu'ils partageaient la même tente et leurs repas, etc. *Hell.* V.3.20.

14. C'est justement sur ces mêmes éléments, par lesquels ils s'éloignent de la tradition homérique, que Platon et Épicure, surtout, mais aussi Xénophon, seront critiqués par Athénée de Naucratis au livre V des *Deipnosophistes*.
15. S'il est vrai que Ménélas, au début du chant IV de l'*Odyssée*, invite ses hôtes, Télémaque et Pisistrate, qui viennent d'arriver à son palais, d'abord à manger et, ensuite, à se présenter (v. 61-62): « Prenez la nourriture et jouissez-en; ensuite, lorsque vous aurez mangé, nous vous demanderons qui vous êtes (οἱ τινές ἐστων) parmi les hommes », on ne peut toutefois pas conclure de cette invitation qu'ils mangent sans parler. Simplement Ménélas n'exige aucune identification de leur part avant de leur avoir donné à manger, car la loi de l'hospitalité s'impose pour n'importe quel étranger, avant même que celui-ci se fasse connaître ou reconnaître. Pour d'autres cas semblables, voir *Od.* I 123-190, où Télémaque invite son hôte d'abord à manger et ensuite à dire ce dont il a besoin; et encore III 34-80, lorsque Nestor s'adresse à Télémaque; XVI 31-89, lorsque Télémaque interroge Euménos sur l'identité de son hôte, Ulysse. Cette même forme d'hospitalité se retrouve d'ailleurs avant le départ d'un hôte, c'est-à-dire qu'on va lui donner à manger et à boire avant de faire ses adieux, voir par exemple *Od.* III 473-476, au moment du départ de Télémaque de chez Nestor; ou encore V 195-212, lorsque Ulysse s'apprête à quitter Calypso. De plus, si l'on observe le repas lui-même, on remarquera qu'il n'est pas nécessairement représenté comme un moment de silence, au contraire. Dans ce même banquet chez Ménélas au chant IV, on peut remarquer que les invités

nettement séparé et isolé¹⁶ que chez Platon et Xénophon, mais surtout, chez le poète, il n'est pas nécessairement un moment de silence. Les échanges entre les invités ne se limitent pas au seul *symposion*, mais peuvent occuper tous les moments du banquet, notamment le moment alimentaire¹⁷. C'est à partir des banquets de Platon et de Xénophon que la parole devient l'occupation dominante des convives et que, en conséquence, une séparation est nettement établie entre nourriture et silence d'une part, *symposion* et parole d'autre part.

Les divergences

Je me limiterai à deux points de divergence, entre le *Banquet* de Platon et celui de Xénophon, qui me paraissent révélateurs de leur conception conviviale respective.

La posture de Socrate

Le premier point peut paraître un détail sans importance, mais à mon sens c'est tout le contraire. Il s'agit de la position qu'assume Socrate à table : à peine arrivé dans la salle du banquet, le Socrate de Platon s'assoit, alors que celui de Xénophon s'allonge sur un lit de table. Cette différence de posture n'est pas banale¹⁸. En effet, dans le banquet de Platon, comme je l'ai rappelé, Socrate, qui est resté dehors à penser, debout et immobile, entre finalement chez Agathon lorsque les autres invités sont au beau milieu du repas (cf. 175c4-6). Tout le monde est allongé sur un lit autour de la table pour manger, comme Platon le souligne par l'emploi dans ce passage des deux verbes désignant la position conviviale allongée, à savoir *κατάκειμαι* et *κατακλίνομαι* (cf. *Banquet* 174e3 : *κατέκειντο οἱ ἄλλοι*, « les autres étaient étendus » et 175a4 : « Toi, Aristodème, couche-toi sur ce lit (*κατακλίνου*) à côté d'Éryximaque »)¹⁹.

parlent pendant le repas (cf. IV 69-112). D'abord (v. 71-75) Télémaque s'adresse à Pisistrate pour exprimer son admiration devant la beauté de la salle du banquet, ensuite (v. 78-112), le même Ménélas commence à raconter les événements de la guerre de Troie à ses invités. Enfin, plus loin, après la reconnaissance et les larmes, Ménélas invite à nouveau ses hôtes à manger (IV, 212-213) : « Mais laissons les pleurs, qui [nous] ont frappés auparavant / et souvenons-nous, à nouveau, du repas ».

16. Voir encore au chant III de l'*Odyssée* (v. 418-472), Télémaque, après le sacrifice, va au bain puis revient au banquet et se sert, de nouveau, des viandes.
17. De même le *symposion* n'est pas nécessairement associé à la parole, mais on peut assister tant à une scène où la conversation est associée au vin (cf. *Il.* XI 642-643 : *les deux, après avoir bu, chassèrent la soif brûlante et se réjouissaient avec des récits en parlant entre eux*), qu'à une scène où l'on invite à boire en silence (cf. *Od.* I 339-340).
18. Comme j'ai eu l'occasion de le dire dans une récente communication, « Posture, mobilier et parole dans le *Banquet* de Platon », tenue lors de la journée d'études *Geste et parole* organisée par l'équipe CRISES, EA 4424, dont le texte est à paraître dans les *Cahiers du GITA*.
19. Voir, dans la suite immédiate du texte, les nombreuses reprises des formes verbales désignant la position allongée sur des lits de table : 175a5 : *κατακείντο*; 175c8 : *κατακειμενον*, 175e2 : *τὴν παρὰ σοὶ κατακλίσιν*; 177d4 : *πρῶτος κατάκειται*; 177e4 : *ἡμῖν τοῖς ὑστάτοις κατακειμένοις*. Pour l'emploi

Et non seulement Platon insiste ici sur la posture des convives sur leur lit de table, mais il nous permet également de comprendre, par la suite, quelle est la place de chacun autour de la table d'Agathon, grâce à l'ordre des discours prononcés précisément suivant l'ordre des places. Or, alors qu'Agathon invite Socrate à s'allonger près de lui (cf. *Banquet* 175d1 : παρ'ἐμὲ κατακεῖσο), Socrate s'assied et, au lieu de commencer à manger comme les autres, commence à parler (cf. *Banquet* 175d4 : καὶ τὸν Σωκράτη καθίջεσθαι καὶ εἰπεῖν...). L'usage du verbe καθίջεσθαι qui, à la différence des deux autres, ne se trouve normalement pas dans un contexte convivial pour désigner la position des convives²⁰, marque une prise de distance de la part de Socrate à l'égard des autres et, surtout, à l'égard des plaisirs de la table. Ce n'est, en effet, que dans un deuxième temps, et précisément après avoir parlé avec Agathon, que Socrate va finalement s'allonger lui aussi et, du coup, manger comme tout le monde (cf. *Banquet* 176a1). Il est clair qu'il y a ici une volonté de Platon d'isoler la figure de Socrate, non seulement en le faisant entrer dans la salle du banquet en retard et lorsque le repas bat son plein, mais encore en associant dans son cas la position assise et la parole, contre la position allongée et la nourriture qu'il réserve aux autres. Curieusement, en ce qui concerne cette posture, Socrate se comporte ici comme les héros et les dieux homériques qui sont assis pendant leurs banquets²¹. Comment interpréter cet écart entre Socrate et les autres? Je ne peux entrer ici dans le détail, mais si nous lisons ce prologue du *Banquet* à la lumière de ce qui est dit dans le livre II de la *République* concernant la simplicité de la cité véritable et les excès de la cité du luxe (cf. *République* II 372d-373a), nous tenons peut-être une piste pour expliquer l'attitude de Socrate. Il est clair en effet que, dans le passage de la cité véritable à la cité du luxe dans la *République*, les lits de banquet, les tables et les mets raffinés symbolisent, aux yeux de Platon, la décadence de la cité. Dans la cité véritable, ces éléments n'ont pas de place, de même qu'ils n'en ont aucune, non plus, dans la *kallipolis*, la cité guérie grâce à la philosophie, du moins en ce qui concerne les gardiens-philosophes. Or, vivant dans une « cité du luxe » comme

convivial de ces verbes, voir entre autres Aristoph., *Acharn.* 985, ou encore Platon, *Resp.* II 363c, IV 420e; Hérod. II, 121, et *passim*.

20. Ce verbe désigne plutôt, dans sa forme active, l'acte d'*inviter à siéger*, de *réunir* des assemblées (cf. Hom., *Od.* II 69; *Il.* III, 68) ou un tribunal (cf. Aristoph., *Vesp.* 305; Plat., *Pol.* 298e), ou de mettre en position l'armée (cf. Thuc. VI, 66; Pl., *Lois* 755e). C'est le fait de *se mettre assis* pour décider quelque chose en commun, ou tout simplement pour parler (cf. Hom., *Il.* VI, 360). On trouve ce verbe, à la forme moyenne, également dans le *Phèdre*, lorsque Socrate et Phèdre vont s'asseoir sous un arbre justement pour lire le discours de Lysias et ensuite échanger leurs discours (cf. 228e6 et 229a2, *passim*).
21. Pour les banquets assis chez Homère, cf., par exemple, *Iliade* IX 199 sq., 216 sq., 221; XXV 126, 475 sq., 515, etc.; *Odyssée* I 130 sq., III 32, 336, 428, 471; VII 169; XIV 179, 448; XV 133; XVI 53; XVII 178, 478; XX 136, 249; XXI 189, *passim*.

l'Athènes de son époque et parmi des hommes riches qui bénéficient de ce luxe, tout ce que peut faire Socrate, en tant qu'homme purifié par la philosophie, c'est éviter de se coucher pour manger avec les autres et en même temps que les autres, et au contraire s'asseoir pour parler. Plutôt qu'un simple retour au modèle homérique, il y aurait donc là un refus du banquet couché, illustration du luxe des élites et marque, aux yeux de Platon, de la décadence de la cité, en l'occurrence de sa propre cité²². Qu'en est-il de tout cela chez Xénophon ?

La façon dont Xénophon présente la posture des convives ne laisse pas de doute : Xénophon suit ici tout naturellement les usages d'un banquet de son temps, que ce choix soit fait contre Platon ou indépendamment de Platon. Voici le texte du *Banquet* (I 8) : « Autolykos donc s'assit (ἐκαθέζετο) près de son père, tandis que les autres, comme il est naturel, s'étendirent sur des lits (ὥσπερ εἰκός, κατεκλίθησαν) ». S'il y a bien là aussi un convive qui s'assoit et ne s'allonge pas, ce n'est visiblement pas pour les mêmes raisons que le Socrate de Platon. Il s'agit, en effet, du jeune Autolykos, le fils de Lycon, qui est assis près de son père, comme il est normal étant donné son jeune âge, car ni les femmes ni les jeunes ne s'allongeaient sur des lits lorsqu'ils prenaient part à un banquet²³. Mais tous les autres, y compris Socrate donc, s'étendent sur des lits²⁴. Et Xénophon d'ajouter que cela est normal ou naturel (εἰκός). Ce qui signifie que, inversement, ce qui n'est pas *normal* est l'attitude du Socrate de Platon chez Agathon. C'est lui qui ne suit pas les normes conviviales, tandis que celui de Xénophon, une fois acceptée l'invitation de Callias, accepte aussi de respecter les règles et le fonctionnement de cette institution qu'est le banquet. Cela me semble confirmé par la suite du texte de Xénophon et, notamment, par la façon dont se déroule la fête et se produisent les différents discours des convives. C'est là le second point de divergence entre le *Banquet* de Platon et celui de Xénophon que je voudrais prendre en considération pour conclure.

Le fonctionnement du banquet

Si, comme j'ai essayé de le montrer plus haut, la mise en scène initiale des deux banquets est sensiblement la même (en particulier par la centralité du discours philosophique qu'incarne Socrate et par l'importance qu'acquiert le *symposion*, en tant que lieu privilégié de ce discours, en opposition au *deipnon*)²⁵, leur déroulement

22. Pour une analyse plus détaillée, je renvoie encore au texte (à paraître) cité *supra* note 18.

23. Comme le rappelle aussi Ollier 1961, note 3 *ad loc.* Ou si une femme s'étend sur un lit, c'est à côté de son mari, comme Mélissa, la femme de Périandre, dans le *Banquet des sept sages* de Plutarque (cf. 150B).

24. Le verbe κατακλίνομαι revient en I 13, lorsque Philippe arrive dans la salle et est invité par Callias à prendre place sur un lit pour manger.

25. Et ce sont ces deux aspects (que l'on retrouve dans les deux banquets) qui sont à l'origine du genre littéraire des banquets socratiques (cf. *supra*).

est en revanche très différent. Chez Platon, une fois le repas terminé, les libations et les autres rituels d'usage accomplis, rien ne va plus dans le fonctionnement du *symposion*. D'emblée, en effet, le vin et la musique, qui devraient, *eux aussi*, égayer le banquet, posent problème et sont mis à l'écart (cf. *Banquet* 176a-e). Certes, le vin n'est pas éliminé, mais il ne sera pas pris selon les règles conviviales, c'est-à-dire sous la direction d'un symposiarque qui garantirait la circulation de la boisson commune. Si, en effet, Éryximaque peut être regardé ici comme une sorte de symposiarque s'inquiétant de la capacité à boire des uns et des autres, son conseil va pour ainsi dire à l'encontre de son rôle. Loin de garantir et de diriger la circulation du vin, après avoir rappelé les excès de la beuverie de la veille, il constate que ni lui ni aucun des convives – pas même les gros buveurs – ne semblent maintenant disposés à boire (cf. *Banquet* 176c). C'est pourquoi, décision est prise, unanimement, que chacun boive sans contrainte et donc sans contrôle, uniquement selon son plaisir (cf. *Banquet* 176e1-3). Cette décision en appelle immédiatement une autre, sans que l'on comprenne bien pourquoi : il s'agit de l'élimination d'un autre divertissement typique du banquet, à savoir la musique. C'est en effet sans raison apparente, à la suite de la décision concernant le vin, que la joueuse d'*auloi* et, avec elle, toute possibilité de spectacle, est à son tour expulsée de la salle du banquet d'Agathon (cf. *Banquet* 176e4-8). Pas de vin convivial, pas de joueuse : autrement dit, aucun risque d'ivresse et aucun risque de spectacle ne menacent à présent le *symposion* de Platon, et la réunion peut donc se passer exclusivement dans les discours (cf. *Banquet* 176e8, *διὰ λόγων*). C'est donc pour l'essentiel autour des seuls discours des invités que se structure le texte de Platon. Or, ces discours, qui sont des éloges d'Eros, se juxtaposent l'un à l'autre sans qu'il y ait aucune relation entre eux ni aucun échange entre les convives ; de plus, dans cette partie du texte de Platon consacrée aux discours des convives, il n'y a plus aucune évocation du cadre convivial dans lequel ils se produisent ni *a fortiori* aucun lien avec les autres éléments du banquet. Ce n'est pas le cas du *Banquet* de Xénophon.

Certes, chez Xénophon aussi l'élément discursif est dominant et là encore le rôle principal est joué par Socrate qui, tel un véritable symposiarque, dirige le déroulement du banquet, en séparant soigneusement les moments de parole des moments de divertissement. Mais, justement, ce qu'il faut remarquer, c'est que, à la différence du banquet platonicien, le banquet de Xénophon met en scène *aussi* les divertissements des convives, respectant ainsi le fonctionnement du banquet. Les principaux éléments qui doivent constituer un banquet, et qui étaient éliminés chez Platon, se trouvent en effet chez Callias, à savoir les spectacles, l'amour et le vin. D'abord, le spectacle : chez Callias les convives assistent à différentes sortes de spectacle, que ce soient les plaisanteries du *gelotopoios* Philippe ou les exhibitions (acrobatiques, musicales ou de danse) présentées par la troupe de l'imprésario syracusain. Ensuite l'amour : chez Callias, il y a des déclarations et des manifestations d'amour véritable au cours de

la fête, comme cela devait être généralement le cas dans les *symposia* grecs²⁶. Dès le prologue, Xénophon précise que Callias est amoureux du jeune Autolykos, en l'honneur duquel il a organisé le banquet (cf. *Banquet* I 2), et Socrate rappelle de nouveau et longuement l'amour de Callias pour Autolykos, ainsi que les amours de bien d'autres convives, dans son discours final au chapitre VIII, un discours qui se termine par un échange silencieux de regards passionnés entre Autolykos et Callias (cf. *Banquet* VIII 42). De plus, au cours du banquet prend place une autre passionnante déclaration d'amour, celle de Critobule à Clinias (cf. *Banquet* IV 10-22), et une passion amoureuse est encore mise en scène dans le spectacle de pantomime final, celle d'Ariane et de Dionysos – une pantomime qui d'ailleurs deviendra réalité, puisqu'elle déclenchera chez les acteurs et chez les convives une envie des plaisirs d'amour qu'ils se dépêcheront d'assouvir au plus vite. Enfin le vin : chez Callias, le vin n'apparaît à aucun moment comme un élément problématique pour le bon déroulement de la réunion et il circule donc d'un convive à l'autre, vraisemblablement selon les règles *symposiacales* (cf. *Banquet* II 23-27). En somme, à la différence de ce qui se passe chez Platon, le cadre convivial ne disparaît jamais chez Xénophon. Au contraire, si, chez Platon, les discours des différents convives structurent l'ensemble du dialogue et le déroulement du banquet n'est plus finalement qu'un déroulement de discours, chez Xénophon, ce sont les divertissements et les autres éléments conviviaux qui structurent les parties du dialogue, notamment les discours prononcés. Presque tous les discours trouvent, en effet, leur origine dans les divertissements et les autres éléments constitutifs du banquet. Ainsi, c'est un spectacle qui ouvre et clôturé le banquet, une exhibition musicale en ouverture (cf. *Banquet* II 1-2), la pantomime en clôture (cf. *Banquet* IX 2-7). Et c'est à partir de la première exhibition musicale, au chapitre II, que les tout premiers discours se produisent, à propos de la vertu (cf. II 4-6), et ici même d'autres spectacles (notamment d'acrobatie) déclencheront d'autres discours, sur la femme, sur la danse et sur le vin. C'est encore un spectacle de chant qui ouvre le chapitre III et c'est immédiatement après celui-ci, comme une sorte de réponse au charme suscité par le chant, que Socrate propose de passer aux discours. Ceux-ci, consacrés à l'exposé de ce dont chaque convive est le plus fier, occupent une longue partie du texte (les chapitres III à V), mais ne vont pas interrompre le fonctionnement du banquet. Ce sont justement les deux représentants du divertissement, le Syracusain et Philippe, qui vont marquer le retour au spectacle (cf. *Banquet*, fin du chapitre VI, 6-10). Ce

26. Nous en avons une idée aussi grâce aux poèmes lyriques *symposiacaux*. Chez Platon, il y a aussi une déclaration d'amour, celle d'Alcibiade à l'égard de Socrate, mais elle est faite lorsque la série des éloges est terminée; par sa place dans le texte, la déclaration d'Alcibiade se situe donc pour ainsi dire en dehors du banquet *philosophique* et, en effet, l'entrée en scène de celui-ci marque le retour brutal au banquet traditionnel, c'est-à-dire de l'ivresse, du bruit et de la musique.

retour se confirme en ouverture du chapitre VII, où l'on retrouve le chant et la danse et surtout une invitation de la part de Socrate au Syracusain à mettre en scène un spectacle suscitant encore plus de plaisir, ce que le Syracusain exécutera en préparant la pantomime des amours d'Ariane et Dionysos. C'est ici, de nouveau au cœur du spectacle, juste après la musique et pendant la préparation de la pantomime, que se situe le dernier discours de la soirée, le long monologue de Socrate sur l'amour. Si, par son contenu, il se présente comme le discours le moins bien intégré au contexte convivial dans lequel il se trouve, en ce sens qu'il ne doit pas son origine à un élément du banquet et si donc de ce point de vue il est très proche du genre de discours prononcé au banquet de Platon, il est vrai toutefois que, à la différence de ce qui se passe chez Platon, il n'empêche pas la suite du banquet et ne constitue pas le mot de la fin. La pantomime d'amour viendra interrompre le discours de Socrate, et le banquet reprendra le dessus, en se terminant dans les règles, comme il avait commencé, sans le tapage et sans l'ivresse qui caractérisent en revanche la fin du banquet platonicien, lorsque les discours des convives ne dominent plus. En définitive, le banquet de Xénophon ne crée jamais une rupture entre les différents éléments du banquet et, notamment, entre les discours des convives et le contexte convivial dans lesquels ils s'intègrent.

Pour conclure, s'il est vrai que Platon et Xénophon s'éloignent tous les deux d'Homère, quoique pas toujours sur les mêmes points, et que, par l'importance accordée aux discours des convives, ils sont tous les deux à l'origine du genre littéraire des banquets socratiques, il est vrai aussi que, là où ils divergent, ils révèlent une attitude bien différente à l'égard de cette institution. Car s'ils ne sont sans doute pas plus l'un que l'autre représentatifs de la conception du banquet de leur époque, c'est chez Platon que l'on trouve une volonté claire de contestation de cette institution. Certes, comme Platon, Xénophon aussi « socratise » en quelque sorte le banquet, mais son Socrate au banquet, par sa posture et par son rôle, est bien plus respectueux de ce que devaient être les mœurs conviviales de son temps. Bref, il est en ce sens bien plus conformiste.

Luciana ROMERI

*Centre Michel de Boüard – CRAHAM (UMR 6273)
Université de Caen Normandie*

Références bibliographiques

- DANZIG G. (2002), «La prétendue rivalité entre Platon et Xénophon», *Revue française d'histoire des idées politiques*, 16, p. 351-368.
- DANZIG G. (2005), «Intra-Socratic Polemics: The *Symposia* of Plato and Xenophon», *GRBS*, 45, p. 331-357.
- DORION L.-A. (2000), *Xénophon. Mémoires*, t. I : *Introduction générale. Livre I*, M. Bandini (éd.), L.-A. Dorion (trad.), Paris, Les Belles Lettres (CUF ; 399), p. VII-CCLII.
- OLLIER F. (1961), *Xénophon. Banquet, Apologie de Socrate*, F. Ollier (éd. et trad.), Paris, Les Belles Lettres (CUF ; 153).
- PONTIER P. (2009), «Socrate dans la maison de Callias : du bon usage de l'ambition», *Études platoniciennes*, VI, p. 125-139.
- ROBIN L., VICAIRE P. (1989), *Platon. Œuvres complètes*, t. IV, 2^e partie, *Le Banquet*, L. Robin (préface), P. Vicaire (éd. et trad.), avec le concours de J. de Laborderie, Paris, Les Belles Lettres (CUF ; 329).
- ROMERI L. (2002), *Philosophes entre mots et mets. Plutarque, Lucien et Athénée autour de la table de Platon*, Grenoble, J. Millon (Horos).