

Figures de sages, figures de philosophes dans l'œuvre de Plutarque

Delfim Leão & Olivier Guerrier (eds.)

L'ÉTRANGER (DE FACIE) ET DIOTIME (SYMP.) :
RÉCITS DE SAGES ABSENTS
(The Stranger (*De facie*) and Diotima (*Symp.*) : Stories about the absent Sages)

LUIA LESAGE GÁRRIGA
UNIVERSITÉS DE GRONINGEN ET DE MALAGA
(luisalesage@gmail.com; orcid.org/0000-0002-9096-8263)

RÉSUMÉ : Que peuvent-ils avoir en commun Diotime, prophétesse et maître initiatique de Socrate selon le *Banquet* de Platon, et l'étranger établi à Carthage selon le *De facie* de Plutarque ? Le fait qu'ils soient tous les deux les auteurs absents des narrations que transmettent respectivement Socrate et Sylla n'est que la première des coïncidences existantes. À travers l'étude de la caractérisation de ces personnages, et de la structure, le contenu et le vocabulaire de leurs enseignements, le parallèle entre eux devient évident, ce qui atteste jusqu'à quel point Plutarque avait l'intervention de Socrate dans le *Banquet* en tête quand il a composé l'intervention de Sylla et la figure du philosophe et sage Étranger.

MOTS-CLÉS : Plutarque, Platon, intertextualité, caractérisation, épistémologie, sotériologie

ABSTRACT: What could Diotima, prophetess and Socrates' guide in Plato's *Symposium*, and the Stranger established in Carthage in Plutarch's *De facie* have in common? The first of the coincidences is that both of them are absent from the dialogue that takes place in *Symposium* and *De facie* and yet they are the author of a narration transmitted, respectively, by Socrates and Sulla. Through the study of their characterisation, and that of the structure, content and vocabulary of their teachings, the parallels become evident, which proves to what extent Plutarch had Socrates' intervention in the *Symposium* in mind when composing Sulla's intervention and the figure of the wise philosopher, the Stranger.

KEYWORDS: Plutarch, Plato, intertextuality, characterisation, epistemology, soteriology

1. INTRODUCTION

Pourquoi ce titre : récits de sages absents ? Ni Diotime ni l'Étranger sont présents dans les conversations qui ont lieu dans le *Banquet* de Platon et le *De facie* de Plutarque respectivement, et pourtant, ils vont se révéler comme des personnages d'une importance extrême. Leur absence physique est-elle la seule coïncidence entre ces deux personnages ? On pourrait croire qu'ils n'ont pas grande chose en commun, puisque l'une est prophétesse et guide de Socrate et l'autre est un mystérieux philosophe errant.

Mais comme j'espère démontrer au cours de cet article, leur absence n'est que le premier des traits qu'ils partagent. C'est vrai, Hamilton a démontré que

Plutarque a composé la géographie et la tripartition de l'être humain du mythe du *De facie* inspiré par le mythe de l'Atlantide (*Tim.* 24-25) et la classification tripartite de l'âme de Platon (*Tim.* 30B, 41D)¹, mais la présence du maître ne s'arrête pas là : avec le *Timée*, je pense que Plutarque avait en tête aussi le *Banquet*.

Cette hypothèse ne serait pas invraisemblable car l'influence du *Banquet* est visible dans d'autres œuvres de Plutarque. Pour ne citer que quelques exemples évidents : voyons l'*Amatorius*, où, bien que Plutarque semble plus intéressé par l'amour conjugal que par l'amour pédéraste, le thème central des deux ouvrages est le même : la recherche philosophique de l'amour vrai ; voyons aussi *Quaestiones Convivales* ou *Septem Sapientium Convivium*, où, non pas le thème mais la structure suit celle du *Banquet* : Plutarque utilise dans ces deux traités le genre du *symposium*, en suivant de près la composition de Platon. Dans le cas du *De facie*, l'étude de la caractérisation de Diotime et de l'Étranger, ainsi que l'analyse de la structure, le contenu et le vocabulaire de leurs enseignements ne laisse pas de doute : Plutarque a bien utilisé l'intervention de Socrate (201D-212C) pour composer l'intervention finale de Sylla ainsi que la figure du sage et philosophe Étranger (940F-945E).

2. PERSONNAGES

Voyons qui sont ces deux mystérieux personnages. Quand Sylla prend la parole dans le *De facie* (941A) pour raconter l'histoire promise au début mais reportée plusieurs fois, il annonce qu'en fait l'histoire n'est pas de lui, mais qu'il l'a apprise de quelqu'un d'autre, qu'il nomme à ce moment τὸν ποιητήν, « auteur ». Ce ne sera qu'en 942A qu'il fera référence explicite à cet auteur, en utilisant cette fois l'adjectif ξένος, « étranger ». Selon Sylla, il était un des habitants du continent qui existe de l'autre côté de l'Atlantique, et qui étaient choisis pour devenir pendant 30 ans les serviteurs de Cronos sur l'île où le dieu habite (941CD). Après avoir accompli son service, l'Étranger décida de repartir (942B), et suite à diverses aventures, il s'installa longtemps à Carthage, ville d'origine de Sylla, où ils se sont connus (942C)².

Sur Diotime nous n'en savons pas beaucoup plus. Socrate dit au début de son intervention que c'est une femme de Mantinée³, qui possède un grand savoir, et qui a aidé à retarder l'épidémie qui a frappé Athènes pendant la Guerre du Péloponnèse (201D). Cette énigmatique figure a amené plusieurs spécialistes à enquêter à fond, pour essayer de répondre aux questions suivantes: est-elle

¹ HAMILTON, 1934, 24-30.

² Y. VERNIÈRE, 1977, 102, pense que l'Étranger est un personnage réel, et que le contenu de son message «est transmis directement, sans intermédiaire d'extase, la narration n'est pas confiée à un voyant mais à un sage ; ce n'est pas une apocalypse, c'est un exposé dogmatique».

³ Mantinée est un nom composé de la racine μαντεία, «divination», comme l'ont remarqué EVANS 2006, 8 et GARCÍA SÁNCHEZ 2015, 15.

une invention littéraire ou un personnage historique ?⁴ Pourquoi Platon a-t-il créé une femme et quelles en sont les implications ?⁵ Pour quel motif Socrate n'est-il pas autorisé suffisante pour traiter le sujet d'Éros lui-même ?⁶ Je suis de l'avis de Corrigan : ce qui est vraiment intéressant dans ce personnage c'est qu'elle soit présentée comme une étrangère par excellence («outsider» dit-il)⁷. Le fait qu'elle soit de Mantinée fait d'elle une étrangère aux yeux de Socrate, ce pourquoi il l'appellera ξένη plusieurs fois (201E, 204C, 211D); elle participe à une conversation sans être physiquement présente ; et comme prophétesse, elle transmet un savoir sur Éros qui n'est pas vraiment personnel, mais qui vient du monde divin, et qu'en tant que messagère elle retransmet au monde humain. En fait, rien de ce que dit Socrate sur elle n'est significatif, ce qu'il faut retenir ce sont ses enseignements. Et ceci peut s'appliquer au sage du *De facie* : c'est un étranger qui participe de façon indirecte, en étant absent, à une conversation en transmettant des connaissances, non personnelles, mais acquises auprès des sphères divines ; et de plus, il faut qu'il garde du mystère et une certaine opacité, pour que ses enseignements sur la lune ressortent sur le reste.

Bien que l'information que Socrate et Sylla offrent sur leurs maîtres soit maigre, nous pouvons en savoir plus à partir de leurs propres récits. Des réponses de Diotime se dégagent un certain orgueil –trait de caractère associé à Socrate lui-même quelques fois–, et en 207A on découvre que l'information que Socrate a obtenu d'elle provient de plusieurs rencontres⁸. La chronique faite par Sylla ne reflète pas explicitement l'attitude de l'Étranger au moment d'enseigner, mais on peut déduire à partir du passage où il encourage fortement Sylla à suivre ses conseils qu'il croyait profondément en ses connaissances et se sentait porteur de la vérité. L'Étranger et Sylla ont dû avoir plus d'une rencontre aussi, puisque le sage a vécu longtemps à Carthage, patrie de Sylla, et que celui-ci fait une allusion à la quantité d'information qu'il a obtenu de l'Étranger⁹.

⁴ Vid. GARCÍA SÁNCHEZ, 2015, 15. L'étymologie du nom, Diotime, est en relation avec des honneurs et Zeus, mais il n'est pas clair si dans le sens actif de «celui qui honore Zeus» ou passif, «celui qui est honoré par Zeus».

⁵ SCOTT & WELTON, 2008, 153 n. 11, considèrent trois raisons pour utiliser ce personnage au lieu de Socrate ; CORRIGAN, 2004, 114, estime que le fait qu'elle soit une femme reflète son identification avec Sophia, la principale représentante de la sagesse entre les personnages du *Banquet*.

⁶ Sur ce point, voir CORRIGAN, 2004, 114 et SCOTT & WELTON, 2008, 154.

⁷ CORRIGAN, 2004, 113-114.

⁸ 202A, Καὶ ἦ, Οὐκ εὐφημήσεις; ἔφη; 202B, Καὶ ἦ γελάσασα; 204B, Δῆλον δὴ, ἔφη, τοῦτό γε ἤδη καὶ παιδί, ὅτι οἱ μεταξύ τούτων ἀμφοτέρων, ὧν ἂν εἴη καὶ ὄ'Ερωσ; et 207A Ταῦτά τε οὖν πάντα ἐδίδασκέ με, ὅποτε περὶ τῶν ἐρωτικῶν λόγους ποιοῖτο. Les textes en grec appartiennent à l'édition de LOEB –avec quelques modifications personnelles pour *De facie*– ; les traductions au français sont les miennes.

⁹ 942C Τῶν τε φαινομένων θεῶν ἔφη χρῆναι, καὶ μοι παρεκελεύετο, τιμᾶν; et 942BC, Ἄ μὲν οὖν ἔπαθε καὶ ὅσους ἀνθρώπους διήλθεν, ἱεροῖς τε γράμμασιν ἐντυγχάνων ἐν τελευταῖς τε πάσαις τελοῦμενος, οὐ μᾶς ἡμέρας ἔργον ἐστὶ διελεῖν, ὡς ἐκεῖνος ἡμῖν ἀπήγγελλεν εὖ μάλα

Aussi bien Sylla que Socrate affirment avoir été très attentifs et impressionnés par les enseignements de leurs maîtres¹⁰. D'ailleurs, Socrate prie Diotime pour qu'elle lui raconte tout ce qui concerne τὰ ἐρωτικά, ce qu'elle accepte; Sylla aussi prie l'Étranger pour en savoir plus sur la fonction qu'a la lune dans la vie humaine, et, un peu plus loin, son récit démontre l'intérêt véhément qu'il montrait, car l'Étranger se décide à partager son savoir concernant la seconde mort avant même qu'il ait pu le lui demander¹¹.

3. STRUCTURE

Maintenant que nous avons situé ces personnages, voyons les ressources structurelles que leurs récits partagent. Autant Platon que Plutarque utilisent le style indirect dans leurs traités, puisque les narrateurs (Apollodore et Lamprias) retransmettent une conversation qui a eu lieu dans le passé ; cependant, tous les deux changent au style direct quand il s'agit de transmettre les récits de nos deux sages.

Dans le cas de Diotime, Socrate déclare au début de son intervention qu'il va utiliser la méthode dialectique¹², telle qu'elle l'a employée avec lui, et à partir de ce moment commence le style direct (201E). Dans le *De facie*, Sylla maintient le style indirect au début du mythe, même si l'information contenue dans cette première partie (la géographie et la tradition des serviteurs de Cronos) provient de l'Étranger lui-même, mais il change au style direct quand il s'agit de transmettre la théorie du sage concernant la fonction eschatologique de la lune ainsi que l'origine et le destin de l'âme (942D).

Ceci nous mène à un autre aspect structurel partagé par les deux récits : ils sont composés d'une première partie introductive où le thème qui sera développé plus tard est juste présenté (201D-207C, 941A-942CD) et d'une seconde partie qui comprend spécifiquement le savoir d'ordre supérieur qu'on ne pourrait atteindre par soi-même, sans l'aide de nos deux sages (207C-212B, 942D-945E)¹³. Ces deux parties sont nettement différenciées, chez Plutarque par le changement

καὶ καθ' ἕκαστον ἀπομνημονεύων.

¹⁰ 206B, Οὐ μὲν τὰν σέ, ἔφη γ' ἐγώ, ὦ Διοτίμα, ἐθαύμαζον ἐπὶ σοφίᾳ καὶ ἐφοίτων παρὰ σέ αὐτὰ ταῦτα μαθησόμενος; 208C, Καὶ ἐγὼ ἀκούσας τὸν λόγον ἐθαύμασά τε καὶ εἶπον Εἶεν, ἦν δ' ἐγώ, ὦ σοφωτάτῃ Διοτίμα, ταῦτα ὡς ἀληθῶς οὕτως ἔχει; et 942D, Θαυμάζοντος δέ μου ταῦτα.

¹¹ 207C, Ἀλλὰ διὰ ταῦτά τοι, ὦ Διοτίμα, ὅπερ νυνδὴ εἶπον, παρὰ σέ ἤκω, γνοῦς ὅτι διδασκάλων δέομαι. ἀλλὰ μοι λέγε καὶ τούτων τὴν αἰτίαν καὶ τῶν ἄλλων τῶν περὶ τὰ ἐρωτικά; et 942D, καὶ δεομένου σαφέστερον ἀκοῦσαι; 942F, Τίς δὲ οὗτός ἐστιν, ὦ Σύλλα, μὴ περὶ τούτων ἔρη, μέλλω γὰρ αὐτὸς διηγείσθαι.

¹² En dépit de cette mise en garde initiale, à partir de 207C sa chronique se transforme en monologue de la prophétesse.

¹³ Cet aspect est analysé par DORTER, 1969, 231, qui observe que l'ascension vers la Beauté c'est le contenu spécifiquement original de Diotime, qui à ce moment s'éloigne des critiques des discours précédents du *Banquet*, ce qui était la partie initiale de son intervention.

au style direct, et chez Platon para la conversion du dialogue entre Diotime et Socrate en un monologue de la prophétesse.

Un troisième procédé structurel partagé par les deux narrations est la façon dans laquelle sont construites les différentes couches de transmission de l'information. Dans le *Banquet*¹⁴, Diotime transmet ses connaissances à Socrate dans un passé indéterminé ; celui-ci les partage avec les assistants du *Banquet* qui a lieu chez Agathon en 416 ; un des participants, Aristodème, les rapporte à son ami Apollodore ; et celui-ci les raconte à quelques amis, inconnus de nous. Le lecteur « entend » toute la narration racontée par Apollodore.

Dans le *De facie*, l'Étranger transmet son savoir à Sylla ; celui-ci le partage avec les participants de la conversation qui a lieu dans le traité, à laquelle participe aussi Lamprias, le frère de Plutarque ; Lamprias raconte tout à un auditeur inconnu, étape à laquelle participe aussi le lecteur¹⁵. Les deux traités, donc, sont construits avec une chaîne de transmission parallèle : Diotime > Socrate > *Banq./Aristodème* > Apollodore > auditeurs inconnus/lecteur ; Étranger > Sylla > *De fac./Lamprias* > auditeur inconnu/lecteur. Les deux premiers chaînons sont identiques, ils représentent les sphères plus hautes du savoir humain.

Diotime était plus qu'un maître pour Socrate en ce qui concerne τὰ ἐρωτικά, elle était aussi son guide spirituel (ἡγουμένη) à travers le niveau plus bas d'initiation (les mystères mineurs). Comme le signale Evans, elle n'est pas n'importe laquelle des prophétesses, elle est un mystagogue, qui conduit ceux qui vont être initiés le long des différentes étapes des mystères¹⁶. Ce n'est pas le cas de l'Étranger ; lui, à sa façon, occupe le rôle de l'initié qui est passé par les différentes étapes d'initiation et a atteint le plus haut degré. Après avoir servi pendant 30 ans Cronos, et occupé son temps libre à étudier la philosophie et d'autres sciences¹⁷, comme il voulait en savoir plus et pas seulement à un niveau théorique, il va quitter l'île, et c'est là qu'il va vivre des expériences que Sylla résume succinctement avec un vocabulaire clairement initiatique (« il s'est fait initié dans tous les rites mystérieux... »)¹⁸. L'Étranger du *De facie* est l'exemple parfait de l'être humain qui suit les étapes requises pour atteindre le bonheur absolu ; Diotime est à un degré supérieur,

¹⁴ Sur la mise en scène et la datation de cette œuvre, voir BLANCKENHAGEN, 1992.

¹⁵ Dans ce cas, l'auditeur de Lamprias est inconnu au lecteur, du fait que le début du traité ne nous a pas été transmis. Il est possible que le nom de son auditeur (ou auditeurs) apparût dans la partie aujourd'hui perdue.

¹⁶ EVANS, 2006, 2.

¹⁷ La structure syntactique de ce passage est un peu complexe, mais il vient à dire qu'il est allé au si loin qu'il pouvait en astronomie grâce à la géométrie, et dans la philosophie, en utilisant les sciences naturelles.

¹⁸ 942B, ἀστρολογίας μὲν ἐφ' ὅσον γεωμετρήσαντι πορρωτάτω προελθεῖν δυνατόν ἐστίν, ἐμπειρίαν ἔσχε, φιλοσοφίας δὲ τῆς ἄλλης τῷ φυσικῷ χρώμενος; 942B, Ἐπιθυμίαν δὲ τινα καὶ πόθον ἔχων γενέσθαι τῆς μεγάλης νήσου θεατῆς ; et 942C, ἱεροῖς τε γράμμασιν ἐντυγχάνων ἐν τελεταῖς τε πάσαις τελοῦμενος...

puisque c'est elle qui guide ces hommes grâce à son savoir¹⁹. Nonobstant, les deux représentent parfaitement la position intermédiaire entre la divinité et l'homme que chaque auteur, à sa façon, veut souligner.

En tout cas, cette transmission de savoirs à travers plusieurs personnages est motivée par la conception épistémologique de Platon et de Plutarque, qui sous-entendent le savoir humain comme une chose indirecte, véhiculée et dépendante : la chaîne de transmission de l'information montre la nature partielle du savoir discursif.

4. CONTENU

Mais alors les deux traités nous conduisent à un dilemme, cette fois concernant le fond : si le savoir humain est limité et nécessite un intermédiaire, comment est-il possible qu'autant Diotime que l'Étranger présentent l'option d'un savoir supérieur, atteint directement par une sorte d'ascension spirituelle qui connecte notre part la plus élevée avec la divinité ?

Diotime décrit une ascension de l'âme vers la Beauté, qu'on parvient à atteindre à travers diverses étapes initiatiques qui nous mènent du particulier au général («Celui qui a été guidé dans les mystères de l'amour jusqu'à ce point par une contemplation progressive et bien conduite, quand il est en fin proche dans ces affaires concernant l'amour, il verra soudainement apparaître une beauté magnifique quant à sa nature»)²⁰. Pour elle, Éros est le désir qui nous permet de nous élever d'étape en étape, à travers des mystères mineurs²¹ et majeurs ; Éros est le moyen qui permet à l'être humain d'atteindre la vision finale de la Beauté, qui représente le bonheur et nous fait immortels –autant qu'on peut l'être, nuance de la prophétesse²².

Selon Plutarque, par contre, l'ascension qui nous mène à la vision finale doit être divisé en deux phases : certaines étapes ont lieu en vie, et sont surmontées grâce aux études théoriques²³ et aux mystères²⁴ ; et d'autres, celles qui conduisent

¹⁹ 207C, Ἀλλὰ διὰ ταῦτά τοι, ὦ Διοτίμα, [...] παρὰ σὲ ἦκω, γνοῦς ὅτι διδασκάλων δέομαι ; 208C, Καὶ ἦ, ὡσπερ οἱ τέλει σοφισταί, Εὐ ἴσθι, ἔφη, ὦ Σώκρατες.

²⁰ 210E, Ὅς γὰρ ἂν μέχρι ἐνταῦθα πρὸς τὰ ἐρωτικά παιδαγωγηθῆ, θεώμενος ἐφεξῆς τε καὶ ὀρθῶς τὰ καλά, πρὸς τέλος ἤδη ἰὼν τῶν ἐρωτικῶν ἐξαίφνης κατόψεται τι θαυμαστὸν τὴν φύσιν καλόν. Wedgwood, 2009, 319, explique le processus comme une ascension du particulier vers l'universel, de ce qui est spécifique vers ce qui est général, du concret vers l'abstrait ; car uniquement la raison peut atteindre une compréhension de l'Univers.

²¹ Ce sont ceux que Socrate a surmonté ; selon Diotime il n'est peut-être pas assez compétent pour les majeurs. CORRIGAN, 2004, 147, observe que grâce à eux, Socrate a appris la méthode d'investigation correcte, la dialectique.

²² 207D, ἢ θνητῆ φύσις ζητεῖ κατὰ τὸ δυνατόν αἰετὲ εἶναι καὶ ἀθάνατος.

²³ Diotime constate la limitation de ces études (208AB) quand elle affirme que ce que nous savons n'est jamais permanent: au moment même d'oublier une partie on la remplace avec de nouvelles informations qui substituent l'antérieure.

²⁴ Voir note de bas de page n. 18 pour les passages qui correspondent.

à la vision de la Beauté et permettent que l'intellect puisse s'assimiler à elle, ont lieu après la première mort («il se sépare par amour de l'image autour du soleil, à travers laquelle brille ce qui est désirable, beau, divin et bienheureux») ²⁵. La première phase peut être comparée aux mystères mineurs de Diotime, c'est celle que l'Étranger a exercé et complété –voilà pourquoi il est supérieur au reste des êtres humains dans la chaîne de transmission–, et la deuxième phase correspond aux mystères majeurs.

Il est significatif que la vision finale soit atteinte parce que l'intellect est attiré par le désir vers la Beauté. En outre, on aperçoit rapidement que le désir n'affecte pas que l'intellect, mais aussi la lune, qui est attirée vers le soleil par le seul désir de la meilleure des fécondations (c'est à dire, de recevoir l'intellect). Que Éros (le désir) ait un rôle si éminent, bien que discret, dans l'étape finale du *De facie* pourrait difficilement être considéré comme une coïncidence. On découvre que les enseignements de Diotime sont recueillis dans le *De facie*, mais dédoublés en deux phases, parfaitement adaptés aux besoins de Plutarque. Et à un moment donné si Diotime fait la nuance sur le fait que l'assimilation ne peut être atteinte que jusqu'à un certain point, ce à cause de notre nature mortelle, Plutarque lui reflète cette même idée en faisant que l'assimilation ne soit réussite qu'après la mort, et après de nombreuses épreuves testant la valeur éthique des âmes-intellects.

La différence radicale et évidente entre les deux ascensions –celle qui a lieu en vie, selon Platon, et celle qui a besoin de parcourir un chemin en vie autant qu'après la mort, selon Plutarque– se trouve, je pense, dans la conception anthropologique de chaque auteur. La composition dualiste (corps et âme) de Platon lui laisse comme seule possibilité une quête qui commence et finit en vie, puisque après la mort les deux composants se séparent, l'homme n'existe plus ²⁶; Plutarque, en présentant une composition tripartite (corps, âme, intellect), peut établir une quête qui commence en vie et continue après la première mort, puisque l'élément intermédiaire (l'âme) et le plus élevé (l'intellect) sont encore unis jusqu'à la seconde mort.

Diotime et l'Étranger non seulement partagent une vision très proche sur le destin final de l'homme et sur la façon de l'atteindre, mais ils sont d'accord aussi sur l'importance relative qu'ils leur accordent dans leurs enseignements : ce n'est pas le thème principal, ce qui les intéresse vraiment c'est l'être intermédiaire ²⁷.

²⁵ 944E, ἀποκρίνεται δὲ ἔρωτι τῆς περὶ τὸν ἥλιον εἰκόνας, δι' ἧς ἐπιλάμπει τὸ ἐφετὸν καὶ καλὸν καὶ θεῖον καὶ μακάριον, οὗ πᾶσα φύσις ἄλλη δὲ ἄλλως ὀρέγεται. À propos du concept de *homoiosis theos*, voir Becchi, 1996 et Roig, 2013.

²⁶ Concernant le fait que ce traité ne semble pas inclure la théorie de l'immortalité de l'âme, contrairement à d'autres traités de la même période comme *République*, *Phédon* ou *Phèdre*, *vid. WEDGWOOD* 2009, 309.

²⁷ Aspect déjà suggéré par SCOTT & WELTON, 2008, 151, dans le cas du *Banquet*. Diotime remarque que le désir de bonheur ne nécessite pas plus d'investigation ni d'explication, car le fait que l'être humain veut être heureux est évident (205A).

Pour Diotime, cet être est Éros ; pour l'Étranger, en raison des deux ascensions du *De facie*, ils existent deux êtres intermédiaires associés à chacune d'elles, au niveau anthropologique c'est l'âme, et au niveau cosmologique, la lune.

Il est intéressant ici de voir que les deux sages, au moment de décrire la nature de l'élément intermédiaire, basent leur description sur la correction de croyances populaires, en introduisant des changements qui leur servent d'étiologie pour leurs théories²⁸. Ainsi, pour expliquer le caractère et la nature intermédiaire d'Éros, Diotime va créer un nouveau mythe sur son origine (203A-E) : elle le convertit en fils de Ressource et Pauvreté, et il n'est plus un dieu beau et délicat comme tout le monde le croit, mais plutôt indigent, vagabond, toujours à la recherche de la Beauté²⁹.

L'Étranger, lui, quand il doit expliquer le statut intermédiaire de l'âme (943A), puisqu'elle est le composant supérieur au corps mais inférieur à l'intellect, va être obligé de corriger la croyance populaire qui considère l'être humain composé uniquement de deux éléments, en ajoutant un troisième, l'intellect divin et immortel. Si nous étudions le texte en profondeur nous observons qu'ils vont réfuter non seulement les croyances populaires, mais en plus ils vont converger tous les deux dans la façon de le faire : ils attribuent des opinions à une «majorité» indéterminée (οἱ πολλοὶ οἴονται et οἱ πολλοὶ ... ἡγούνται) pour ensuite sous-entendre que celle-ci se trompe³⁰.

L'Étranger corrige aussi, à son tour (943E), la nature de la lune –deuxième élément intermédiaire dans le *De facie*– : elle n'est pas simple, comme on pense, mais plutôt une sorte de composition de terre et d'astre³¹. Cette correction permet à la lune d'être à la fois animée et fertile, deux caractéristiques essentielles pour son rôle de récipient et fournisseur dans l'eschatologie qui suit³².

Ainsi les corrections de nos deux sages transmettent un message implicite :

²⁸ Ce n'est pas la seule fois. Ils corrigent aussi des informations rapportées par des participants au dialogue auquel, étonnamment, ils ne sont pas présents. Diotime fait allusion à certains détails des récits conduits par Aristophane (205D) et Phèdre (208D), et en profite pour proposer de nouvelles interprétations ; l'Étranger fait allusion aux mesures des astronomes concernant la dimension de la lune, mentionnées dans la première partie du traité, pour les corriger par la suite (944A).

²⁹ 203D, ἄτε οὖν Πόρου καὶ Πενίας υἱὸς ὦν ὁ Ἔρως ἐν τοιαύτῃ τύχῃ καθέστηκε. πρῶτον μὲν πέννης ἀεὶ ἐστί, [...] σκληρὸς καὶ ἀύχμηρὸς καὶ ἀνυπόδητος καὶ ἄοικος, χαμαιπετής ἀεὶ ὦν καὶ ἄστρωτος, [...] κατὰ δὲ αὐτὸν πατέρα ἐπιβουλὸς ἐστί τοῖς καλοῖς καὶ τοῖς ἀγαθοῖς.

³⁰ Diotime, en une sorte de recours méta-structurel, fait référence au problème de qui est réellement cette majorité indéterminée : en 202BC, quand Socrate lui dit que «tout le monde» pense qu'Éros est un grand dieu, elle lui demande ironiquement qui est «tout le monde» (Καὶ μήν, ἦν δ' ἐγώ, ὁμολογεῖται γὰρ παρὰ πάντων μέγας θεὸς εἶναι. Τῶν μὴ εἰδόντων, ἔφη, πάντων λέγεις, ἦ καὶ τῶν εἰδόντων; Συμπάντων μὲν οὖν. Καὶ ἦ γελᾶσασα).

³¹ 943E, καὶ τὴν φύσιν οὐχ ἀπλήν οὐδὲ ἄμικτον ἀλλ' οἶον ἄστρου σύγκραμα καὶ γῆς οὖσαν.

³² Ce statut intermédiaire, tant de l'âme que de la lune, est confirmé plus tard, en 945D : μικτὸν δὲ καὶ μέσον ἢ ψυχῆ, καθάπερ ἢ σελήνῃ τῶν ἄνω καὶ κάτω σύμμιγμα καὶ μετακράσμα ὑπὸ τοῦ θεοῦ γέγονε.

la majorité peut entrevoir la vérité, mais elle n'en franchira pas les portes sans un entraînement approprié, sans un guide qui en corrigera les perceptions erronées. Diotime et l'Étranger sont ces guides pour Socrate et Sylla respectivement, et ces deux personnages transmettent ainsi les connaissances à ces groupes d'amis qui participent dans leurs respectives réunions.

En tout cas, le noyau des enseignements de deux sages est le même : la nature intermédiaire, à mi-chemin entre les mondes divins et humains, qui permet la communication entre les deux mondes et rend possible l'assimilation de l'être humain à la divinité³³.

5. VOCABULAIRE

Aux parallélismes structurels et thématiques mentionnés ci-dessus, nous pouvons ajouter des parallélismes lexicaux.

D'un côté, nous trouvons des coïncidences dans l'usage d'un vocabulaire lié à la création et à la procréation ; nos deux sages parlent de la création de l'être humain, mais semblent nettement plus intéressés par un autre type de reproduction.

Diotime fait un exposé magnifique sur ce sujet (206C-209E) : l'homme est inévitablement attiré par l'immortalité, et la seule façon de l'atteindre est à travers la procréation. Mais attention, il existe deux genres de procréation : l'une par rapport aux corps, celle qui engendre de nouveaux êtres humains ; l'autre, par rapport aux âmes, qui engendre les vertus³⁴ ; c'est la deuxième qui permet à l'âme de s'élever vers la Beauté. L'association de ce vocabulaire au thème central de sa narration est particulièrement intéressante : Éros, qui continuellement meurt, renaît, fleurit³⁵.

Il faut avouer que c'est une caractéristique qui convient à la perfection au thème central du récit de l'Étranger : la lune, dont les phases de croissance et

³³ Non seulement le noyau de leurs enseignements présente des similarités mais d'autres petites coïncidences renforcent les parallélismes entre les deux sages. L'importance dédiée aux démons dans les deux récits est particulièrement intéressante : Diotime fait d'Éros même une figure démoniaque (202E), tandis que différentes sortes de démons –compagnons de Cronos, âmes-intellects qui viennent sur terre pour accomplir quelques fonctions– peuplent la narration de l'Étranger (942A, 944CD). Malheureusement, la complexité de la figure du démon dans Platon et Plutarque demanderait une étude à part entière basée sur cet aspect.

³⁴ 208E, οἱ μὲν οὖν ἐγκύμονες, ἔφη, κατὰ σώματα ὄντες πρὸς τὰς γυναῖκας μᾶλλον τρέπονται [...], οἱ δὲ κατὰ τὴν ψυχὴν—εἰσὶ γὰρ οὖν, ἔφη, οἱ ἐν ταῖς ψυχαῖς κνοῦσιν ἔτι μᾶλλον ἢ ἐν τοῖς σώμασιν, ἃ ψυχῇ προσήκει καὶ κηῆσαι καὶ τεκεῖν· τί οὖν προσήκει; φρόνησιν τε καὶ τὴν ἄλλην ἀρετὴν· Pour Diotime, il n'y a pas de doute, la deuxième forme est la meilleure : 209CD, καὶ πᾶς ἂν δέξαιτο ἑαυτῷ τοιούτους παῖδας μᾶλλον γεγενέσθαι ἢ τοὺς ἀνθρωπίνους.

³⁵ 203E, καὶ οὐτε ὡς ἀθάνατος πέφυκεν οὐτε ὡς θνετός, ἀλλὰ τοτὲ μὲν τῆς αὐτῆς ἡμέρας θάλλει τε καὶ ζῆ, ὅταν εὐπορήσῃ, τοτὲ δὲ ἀποθνήσκει, πάλιν δὲ ἀναβίωσκειται διὰ τὴν τοῦ πατρὸς φύσιν. Evans, 2006, 12, connecte cette description d'Éros avec les mystères de Déméter et Perséphone –si pertinents, nous avons vu, au récit de l'Étranger.

de décroissance ont tant de fois été utilisées dans l'Antiquité comme symbole de l'éternel cycle de changement et de renouvellement. L'Étranger, d'ailleurs, recourt à ce vocabulaire de la création pour décrire la nature fécondatrice de la lune (943E), ainsi que le résultat de la relation entre la lune et le soleil (944E)³⁶. Celui-ci est nommé «la meilleure des fécondations», mais ceci n'empêche pas l'Étranger d'y utiliser le même vocabulaire pour la «banale» création de l'être humain, comme l'avait aussi fait Diotime, tout au long de son exposé (943A, 945C, 945D)³⁷. Et cerise sur le gâteau, tous deux font recours aux mêmes divinités (Ilithyie et les Moires) pour présider la naissance et le destin de ces humains³⁸.

D'un autre côté, les narrations présentent également des coïncidences dans l'usage d'un vocabulaire de genre mystérieux. L'importance des mystères tant pour Platon que pour Plutarque est facilement repérable à travers leurs écrits, mais ceci n'entrave pas l'existence d'une relation directe entre nos deux textes.

La partie finale des enseignements de Diotime, à partir du moment où elle centre son exposé dans l'ascension vers la Beauté, est exprimée avec un langage propre aux cultes mystérieux³⁹. En 210A, elle parle des mystères d'Éros, dans lesquels Socrate s'est fait initié, et mentionne même le plus haut degré de ces mystères, τὰ ἐποπτικά ; un peu plus loin, elle mentionne la figure du mystagogue –figure qu'elle représente, comme on a vu au préalable– ; finalement, les références aux visions et à l'action de voir sont nombreuses, souvent ayant comme objet la Beauté⁴⁰.

Nous pouvons facilement retracer ce genre de vocabulaire dans le *De facie*. D'abord, en 942BC, Sylla affirme que l'Étranger s'était fait initié dans tous les rites⁴¹. Et les enseignements mêmes de ce personnage abondent en références à

³⁶ 943E, τὴν σελήνην [...] ἔμψυχον εἶναι καὶ γόνιμον; et 944E, Καὶ γὰρ αὐτὴν τὴν σελήνην ἔρωτι τοῦ ἡλίου περιπολεῖν δεῖ καὶ συγγίνεσθαι, ὀρεγομένην ἀπ' αὐτοῦ τὸ γονιμώτατον.

³⁷ 943A, Τριῶν δὲ τούτων συμπαγέντων, τὸ μὲν σῶμα ἢ γῆ, τὴν δὲ ψυχὴν ἢ σελήνην, τὸν δὲ νοῦν ὁ ἡλιος παρέσχεν εἰς τὴν γένεσιν ; 945C, Εἶτα τὸν νοῦν αὖθις ἐπισπεύραντος τοῦ ἡλίου τῷ ζωτικῷ δεχομένην, νέας ποιεῖ ψυχάς, ἢ δὲ γῆ τρίτον σῶμα παρέσχεν ; et 945D, ἢ μὲν Ἄτροπος περὶ τὸν ἡλιον ἰδρυμένη τὴν ἀρχὴν ἐνδίδωσι τῆς γενέσεως.

³⁸ 206D, Μοῖρα οὖν καὶ Εἰλείθια ἢ Καλλονὴ ἐστὶ τῇ γενέσει. διὰ ταῦτα ὅταν μὲν καλῶ προσπελάζη τὸ κοῦον, Ἰλεῶν τε γίγνεται καὶ εὐφραίνόμενον διαχεῖται καὶ τίκτει τε καὶ γεννᾷ ; et 945CD, σελήνην δὲ καὶ λαμβάνει καὶ δίδωσι καὶ συντίθησι καὶ διαιρεῖ καὶ κατ' ἄλλην καὶ ἄλλην δύναμιν, ὧν Εἰλείθια μὲν ἢ συντίθησιν, Ἄρτεμις δὲ ἢ διαιρεῖ, καλεῖται. Καὶ τριῶν Μοιρῶν, ἢ μὲν Ἄτροπος περὶ τὸν ἡλιον ἰδρυμένη τὴν ἀρχὴν ἐνδίδωσι τῆς γενέσεως, ἢ δὲ Κλωθῶ, περὶ τὴν σελήνην φερομένην, συνδεῖ καὶ μίγνυσιν, ἐσχάτη δὲ συνεφάπτεται περὶ γῆν ἢ Λάχεσις ἢ πλείστον τύχης μέτεστι.

³⁹ Concernant le vocabulaire clairement mystérieux qu'utilise Diotime, surtout quand elle décrit l'ascension de l'âme vers la Beauté, *vid.* Evans, 2006.

⁴⁰ 210A, Ταῦτα μὲν οὖν τὰ ἐρωτικά ἴσως, ὧ Σώκρατες, κᾶν σὺ μνηθεῖς· τὰ δὲ τέλεα καὶ ἐποπτικά... ; 210A, ἐὰν ὀρθῶς ἠγήται ὁ ἡγούμενος ; 210CE, ἵνα ἀναγκασθῇ αὐθιὰ θεάσασθαι τὸ [...] καλὸν ; καὶ θεωρῶν πολλοὺς καὶ καλοὺς λόγους ; θεώμενος ἐφεξῆς τε καὶ ὀρθῶς τὰ καλά, πρὸς τέλος ἤδη ἰὼν τῶν ἐρωτικῶν ἐξαίφνης κατόψεται τι θαυμαστὸν τὴν φύσιν καλὸν ; and 212A, ὀρῶντι ᾧ ὀρατὸν τὸ καλόν.

⁴¹ 942BC, ἱεροῖς τε γράμμασιν ἐντυγχάνων ἐν τελεταῖς τε πάσαις τελοῦμενος.

ces cultes : en 943B, en dépit de l'état dans lequel le texte nous est parvenu, on aperçoit une allusion aux mystères Éleusines ; et en 943C, en parlant de l'arrivée des âmes sur la lune, leur expérience est décrite comme celle qu'ont les initiés –une joie avec effroi et excitation mêlée d'espérance⁴².

À mon avis, le recours au vocabulaire de la création et (re)génération dans les deux récits est motivé par l'intérêt de nos sages d'expliquer les différentes étapes qui mènent à la communion avec le divin et l'immortel ; et le recours au lexique mystérieux s'explique par la directe connexion que ces cultes créaient entre l'homme et le divin, but des enseignements de nos sages.

5. CONCLUSIONS

À travers l'étude de trois aspects des récits de nos deux sages, à savoir la structure, le contenu, et le vocabulaire nous avons vu que leurs narrations reflètent des affinités évidentes. En premier, les procédés structurels montrent le changement au style direct, la division en deux parties organiquement différenciées et la transmission du savoir véhiculée à travers plusieurs chaînons ; en second, le noyau de leur contenu est centré dans l'être intermédiaire qui relie le mortel au divin, et est dirigé vers l'assimilation à la divinité à travers une ascension qui conclut avec la vision finale ; en dernier, leur vocabulaire est caractérisé d'une terminologie associée d'une part à la création et à la procréation, et de l'autre aux rites initiatiques. Je pense que les continus liens entre les deux personnages et leurs récits contribuent à soutenir ma thèse : il existe une connexion entre le mythe du *De facie* et l'intervention de Socrate dans le *Banquet* ; Plutarque, fidèle platonicien, a intégré dans son récit non seulement le contenu mythique et anthropologique du *Timée*, mais aussi les enseignements épistémologiques et sotériologiques du *Banquet*.

⁴² 943B, Ὅν δὲ ἀποθνήσκομεν θάνατον, [...] καὶ ὁ μὲν ἔστιν ἐν τῇ τῆς Διήμητρος ... ἐν αὐτῇ τελεῖν καὶ τοὺς νεκροὺς Ἀθηναῖοι δημητρεῖους ὠνόμαζον τὸ παλαιόν ; et 943C, γεύονται χαρᾶς οἷον οἱ τελοῦμενοι μάλιστα θορύβῳ καὶ πτοήσει συγκεκριμένη μετ' ἐλπίδος ἰδίας ἔχουσι.

BIBLIOGRAPHIE

- ANDREI, T., *La démonologie platonicienne: histoire de la notion de daimon de Platon aux derniers néoplatoniciens*, Leiden/Boston, 2011.
- BECCHI, F., «Plutarco e la dottrina dell'ὁμοίωσις θεῶν tra Platonismo ed Aristotelismo», in I. Gallo (ed.), *Plutarco e la religione. Atti del VI Convegno plutarco* (Ravello, 29-31 maggio 1995), Napoli, 1996, 321-335.
- BELFIORE, E., «Elenchus, Epode», and Magic : Socrates as Silenus», *Phoenix*, vol. 34, 2 (Summer, 1980) 128-137.
- BLANCKENHAGEN, P. H. von, «Stage and Actors in Plato's *Symposium*», *Greek, Roman and Byzantine Studies*, vol. 33, 1 (Spring, 1992) 51-68.
- BOWERY, A. M., «Diotima tells Socrates a Story: A narrative analysis of Plato's *Symposium*», en J. K. Ward (ed.), *Feminism and Ancient Philosophy*, New York, 1996, pp. 175-1994.
- CORRIGAN, K., & GLAZOV-CORRIGAN, E., *Plato's dialectics at play: Argument, Structure, and Myth in the Symposium*, Pennsylvania, 2004.
- COSMOPOULOS, M. B., *Greek Mysteries. The archaeology and Ritual of Ancient Greek secret cults*, London, 2003.
- DE VRIES, G. T., «Mystery Terminology in Aristophanes and Plato», *Mnemosyne*, Fourth Series, vol. 23, fasc. 1 (1973) 1-8.
- DORTER, K., «The significance of the Speeches in Plato's *Symposium*», *Philosophy & Rhetoric*, vol. 2, n.4 (1969) 215-234.
- EDELSTEIN, L., «The function of the Myth in Plato's philosophy», *Journal of the History of Ideas*, vol. 10, n.4 (1949) 463-481.
- EVANS, N., «Diotima and Demeter as mystagogues in Plato's *Symposium*», *Hypatia*, vol. 21, n. 2 (2006) 1-27.
- FREDE, D., «Out of the cave: What Socrates learned from Diotima», en R. M. Rosen & J. Farrell (eds.), *Nomodeiktēs. Greek Studies in Honor of Martin Oswald*, Michigan, 1993, pp. 397-422.
- FREYDBERG, B., *The play of the Platonic dialogues*, New York, 1997.
- GARCÍA SÁNCHEZ, L., «A figura de Diotima no *Simposio* de Platón», TFG 2014/2015, Universidad de Santiago de Compostela.
- GONZÁLEZ SUÁREZ, A., *Lo femenino en Platón*, Madrid, 2006.
- HALPERIN, D. M., «Plato and the erotics of narrativity», en J. C. Klagge & N. D. Smith (eds.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy. Supplementary volume: Methods of interpreting Plato and his dialogues*, Oxford, 1992, pp. 93-129.
- HAMILTON, W., «The myth in Plutarch's *De facie*», *CQ* 28 (1934), 24-30.

- IRIGARAY, L., & KUYKENDALL, E. H., «Sorcerer Love: A reading of Plato's *Symposium*, Diotima's speech», *Hypatia*, vol. 3, n. 3 (1989) 32-44.
- JONES, J., «Re-reading Diotima: Resources for a relational pedagogy», *Journal of philosophy of education*, vol. 48, n. 2 (2014) 183-201.
- MYLONAS, G. E., *Eleusis and the Eleusinian mysteries*, Princeton, 1961.
- NYE, A., «The hidden Host: Irigaray and Diotima at Plato's *Symposium*», *Hypatia*, vol. 3, n.3 (1989) 45-61.
- ROIG LANZILLOTTA, L., «A way of salvation: becoming like God in Nag Hammadi», *Numen* 60 (2013) 71-102.
- SCOTT, G. A., & WELTON, W. A., «Eros as messenger in Diotima's teaching», en G. A. Press (ed.), *Who speaks for Plato?: Studies in Platonic Anonymity*, Lanham/NewYork, 2000, pp. 147-159.
- VERNIÈRE, *Symboles et mythes dans la pensée de Plutarque: Essais d'interprétation philosophique et religieuse des Moralia*, Paris, 1977.
- VLASTOS, G., «Degrees of reality in Plato», en R. Bambrough (ed.), *New essays on Plato and Aristotle*, London, 1965, pp. 1-19.
- WEDGWOOD, R., «Diotima's Eudaemonism: Intrinsic value and rational motivation on Plato's *Symposium*», *Phronesis*, vol. 54, n. 4/5 (2009) 297-325.