

Le sens de la « *kuèsis* » dans la perspective des mythes de la gestation (*Banquet* 201d-212b)

Diotima and *kuèsis* in the light of the myths of the god's annexation of pregnancy (*Symposium* 201d-212b)

Anne Gabrièle Wersinger

Université de Reims/CNRS Jean Pépin

RÉSUMÉ

L'une des thèses les plus paradoxales du discours de Diotime dans le *Banquet* de Platon (201d-212b), est que l'érôs masculin est tourné vers la *kuèsis*. On a prétendu que, appliquée aux mâles, la *kuèsis* ne pouvait avoir qu'un sens métaphorique, mais cela interdit de comprendre pourquoi Diotime choisit cette métaphore plutôt qu'une autre. À la lumière des traditions remontant à Hésiode, Orphée, et surtout aux néo-musiciens du Vème siècle qui vantent la nouveauté, en se considérant eux-mêmes en tant que compositeurs « enceints » d'un nouveau-né, la *kuèsis* étant conçue dans une dimension éjaculatoire et projective, il apparaît que selon Diotime, la création ne saurait se réduire à un engendrement de nouveauté. Diotime insiste au contraire sur la nécessité de prolonger le temps de la maturation dans un contexte qui est celui de la philosophie. L'expérience ainsi décrite doit donc être entendue au sens « féminin » d'une *gestation*.

Mots-clef : gestation, Diotime, Nouvelle Musique, Timothée de Milet, Agathon, naissance.

ABSTRACT

Reported by a male, one of Diotima's thesis seems rather surprising: men's desire is to become pregnant. Scholars have pretended that *kuèsis* applied to males must be interpreted in a metaphorical sense, but this prohibits understanding why Diotima chooses this metaphor rather than another. In the light of the mythological traditions going back to Hesiod, Orpheus, and the New Musicians who emphasize the novelty of their music while considering themselves as begetting a *newborn* child, it seems reasonable to assume that Diotima means that creation can't reduce itself to the begetting of novelty, but takes time as does a maternal gestation.

Keywords : pregnancy (*kuèsis*), New Music, Agathon, Timotheus of Miletus, Orphism

Dans le *Banquet* (201d-212b), une femme, Diotime, est introduite dans un cercle hyper-masculin,¹ par l'entremise de Socrate qui se fait son porte-parole.² Or, bien que rapportée conventionnellement par un locuteur mâle, c'est-à-dire sans déroger au protocole le plus traditionnel selon lequel une femme ne doit pas parler en son nom propre,³ l'une des thèses⁴ majeures de Diotime a de quoi surprendre : le désir des hommes (*erôs*), y compris des plus virils, est d'être enceint, ce que le grec exprime par le verbe *kuèin*.

Mais que recouvre ce verbe pour que, dans le texte de Platon, Diotime soit autorisée à en exalter la signification pour en faire la métaphore de la pensée du philosophe ?

Les spécialistes ont presque universellement tenté d'interpréter la thèse de Diotime en édulcorant ce que nous appellerons provisoirement la dimension « féminine »⁵ de la gestation, et cela de trois manières.

- Pour les premiers, Diotime énoncerait une conception de l'amour non comme une relation fondée exclusivement sur l'attraction sexuelle stérile,⁶ en particulier celle qui unit de jeunes aristocrates du type d'Agathon, mais comme une procréation (« *procreative sex* »)⁷, l'enfant étant l'unique finalité du rapport sexuel, parce que c'est le seul moyen pour les humains d'acquérir l'immortalité. On se fonde sur le passage 206b7-207a4 du *Banquet*, où *erôs* est la force qui pousse les humains à se reproduire, et la *kuèsis*, la gestation, ne ferait que coïncider avec une étape, certes indispensable, mais certainement pas privilégiée, dans la procréation.⁸

- Pour les seconds, par le mot *kuèsis*, Diotime ne désignerait pas, comme on pourrait le croire, la gestation des femmes, mais celle des hommes : *kuèsis* serait, dans un contexte historico-anthropologique particulier, une

métaphore de la phase pré-éjaculatoire masculine. Il faudrait donc replacer le terme *kuèsis* dans le contexte des dialogues de Platon : après tout, l'auteur du *Banquet* est aussi celui du *Timée* et on peut attendre de lui une certaine cohérence lorsqu'il écrit que la semence mâle, une part divine, issue de la moelle qui constitue le cerveau, « sème dans le champ de la matrice des êtres vivants trop petits pour être visibles, où ceux-ci sont nourris jusqu'à leur plein développement ».⁹

Cette théorie prend sens à être replacée dans le contexte des théories médicales de la procréation et de la génération. Car, à côté des théories alternatives de la « double semence », sur lesquelles nous reviendrons plus loin, il faut mentionner la théorie d'Anaxagore, selon laquelle l'éjaculation produit un petit homme qui atteint sa taille convenable grâce à la fonction nutritive de la matrice.¹⁰ C'est dans le même esprit, à la même époque, qu'Eschyle fait dire à Athéna à la fin des *Euménides* que « ce n'est pas la mère qui est le parent de l'enfant, elle n'est que la nourrice de l'embryon nouvellement semé ; celui qui enfante, c'est celui qui éjacule (*ho thròiskôn*) » (v. 658-660).

Dans cette représentation, c'est l'éjaculation qui produit l'embryon, le *kûma*, mot de la même racine que *kuèin*, et c'est l'éjaculateur qui enfante, *tikteî*. Le registre « féminin » du vocabulaire, dont use Eschyle à propos du père, suggère que la gestation est une métaphore de la phase pré-éjaculatoire et l'accouchement une métaphore de l'éjaculation. L'accouchement maternel serait précédé d'un accouchement paternel dans la matrice.¹¹

Dans cette perspective, la thèse de Diotime retentirait comme un point d'orgue : si les mâles aspirent à la grossesse, on doit comprendre, sous peine d'absurdité, qu'il ne peut s'agir de la « grossesse » au sens strictement

féminin, nourricier, mais forcément d'une métaphore appliquée à l'éjaculation.¹²

- Enfin, pour les derniers, il n'y a évidemment pas d'incompatibilité entre ces deux interprétations qui peuvent être conciliées : l'émission de sperme correspondrait à un « enfantement » masculin, au même titre que l'accouchement est l'enfantement de la femme, dans un parallélisme parfait.

Pourtant, une autre hypothèse mérite d'être examinée. On peut, en effet, envisager que Diotime emploie le mot *kuësis* pour souligner une autre perspective, distincte aussi bien de la perspective éjaculatoire liée à la métaphore de l'« accouchement paternel », que de la perspective procréationiste, centrée sur l'expulsion du « fruit » de la gestation. Pour parvenir à saisir ce que dit Diotime, il faut réussir à penser la gestation dans son sens dynamique, processif, dans un procès performatif de croissance et de maturation : considérer la gestation comme l'action de porter et de mener à terme. Pour le dire autrement, la *kuësis* telle que l'entend Diotime n'est pas « projective » ou « expulsive », mais « gérondivive », au sens où le gérondif, du latin *gerere* (mener, accomplir), désigne un processus en cours. Mais la signification de cette thèse ne pourra être saisie qu'à la lumière des mythes de la gestation, en particulier dans les milieux de la Nouvelle Musique dont Agathon est le représentant dans le *Banquet*.

Il ne s'agit pas ici de nier que dans certains extraits du discours de Diotime, la *kuësis* peut être comprise en tant que métaphore de la phase pré-éjaculatoire. Ainsi, lorsque Diotime explique que l'amour consiste, qu'il s'agisse du corps ou de l'âme, à enfanter dans le beau ou la Beauté, deux passages évoquent le comportement de celui qui s'apprête à enfanter :

ἀπτόμενος γὰρ οἶμαι τοῦ καλοῦ καὶ ὁμιλῶν αὐτῷ, ἃ πάλαι ἐκύει τίκτει καὶ γεννᾷ,

car, à ce que je crois, en étant en contact avec le beau et en le fréquentant, les choses dont il était depuis longtemps enceint, il les enfante et leur donne naissance.¹³

ὅθεν δὴ τῷ κυοῦντί τε καὶ ἤδη σπαργῶντι πολλή ἢ πτοίησις γέγονε περὶ τὸ καλὸν διὰ τὸ μεγάλης ὠδίνος ἀπολύειν τὸν ἔχοντα.

D'où pour celui qui est enceint et déjà gros, la grande stupeur qui le saisit à l'entour du beau, du fait que celui qui le possède est délivré d'une grande douleur d'enfantement.¹⁴

Dans ces deux passages, la gestation semble précéder la possession du beau, comme l'indiquent les expressions ἃ πάλαι ἐκύει et καὶ ἤδη σπαργῶντι. Il est suggéré que, en possédant le beau, l'amant serait soulagé, délivré de ses douleurs d'enfantement.¹⁵ Logiquement, la signification ne peut être que pré-éjaculatoire (le participe σπαργῶντι signifie ainsi le fait d'être « plein » ou « gonflé » de sève).¹⁶

Le passage précédent décrit le comportement symétriquement inverse :

ὅταν δὲ αἰσchrῶ, σκυθρωπὸν τε καὶ λυπούμενον συσπειρᾶται καὶ ἀποτρέπεται καὶ ἀνείλλεται καὶ οὐ γεννᾷ, ἀλλὰ ἴσchon τὸ κύημα χαλεπῶς φέρει.

Lorsque c'est dans le laid, assombri et affligé, il (l'enceint) se contracte, se détourne, se replie et ne donne pas naissance, mais se retenant, il porte péniblement l'embryon.¹⁷

Les métaphores de rétraction suggèrent que l'amant, sur le point d'éjaculer, se retient parce

qu'il ne trouve pas le beau, pour engendrer. *Kuëma* aurait ici le sens de germe.¹⁸ Un autre passage illustre bien cette situation :

ἐν τῷ γὰρ αἰσχροῦ οὐδέποτε γεννήσει.
τὰ τε οὖν σώματα τὰ καλὰ μᾶλλον ἢ
τὰ αἰσχρὰ ἀσπάζεται ἅτε κυῶν, καὶ ἂν
ἐντύχη ψυχῇ καλῇ καὶ γενναίᾳ καὶ εὐφρεῖ,
πάνυ δὴ ἀσπάζεται τὸ συναμφοτέρων, καὶ
πρὸς τοῦτον τὸν ἄνθρωπον εὐθὺς εὐπορεῖ
λόγων περὶ ἀρετῆς καὶ περὶ οἴον χρη εἶναι
τὸν ἄνδρα τὸν ἀγαθὸν καὶ ἃ ἐπιτηδεύειν,
καὶ ἐπιχειρεῖ παιδεύειν.

Car dans le laid, jamais il ne donnera naissance. Et donc les corps beaux, plus que les laids, il les accueille avec joie du fait qu'il est enceint, et quand il rencontre une belle âme, bien née et de bonne nature, il accueille tout à fait avec joie cet ensemble, et aussitôt, à l'égard de cet humain-là, il est plein de ressources pour des discours sur la vertu et sur comment doit être l'homme de bien et de quoi il doit s'occuper, et il entreprend de l'éduquer.¹⁹

Dans ce passage consacré à l'érotique emblématiquement diotimienne, il y a une analogie du corps et de l'âme. La métaphore du verbe *euporeîn*, littéralement frayer ou faire un passage, appliquée à des discours éducatifs, permet de supposer que, de même qu'au plan physique l'amant fait passer le sperme dans le corps aimé, de même, au plan psychique, l'amant déverse ses discours sur son aimé. Il semble donc clair que l'enceint de l'âme est à l'enceint du corps, ce que l'euporie est à l'éjaculation.

Dans ces extraits, l'interprétation selon laquelle la gestation serait une métaphore du stade pré-éjaculatoire semble parfaitement étayée. Le problème est malgré tout que cette interprétation de la métaphore dissimule une

petitio principii. En effet, il va de soi pour tout le monde que, dans ce contexte, la *kuësis* appliquée aux hommes ne peut pas avoir sa signification habituelle (« féminine ») et qu'elle doit être interprétée en un sens *métaphorique*, dans la mesure où, après tout, un homme ne peut pas être enceint. Nul ne s'interroge sur le choix, par Diotime, de cette métaphore-là, de ce mot particulier, plutôt qu'un autre. Une métaphore est une comparaison implicite :²⁰ le comparé est l'objet dénoté par la métaphore, le comparant constituant la connotation de la métaphore, l'ensemble de ses significations implicites. Quand bien même *kuësis* dénoterait le stade pré-éjaculatoire, cela n'expliquerait pas la *connotation* de la métaphore : il reste à comprendre pourquoi Diotime choisit cette métaphore-là, avec sa connotation de gestation, pour dire quelque chose qui relève de l'éjaculation. En effet, il faut le souligner, elle est la seule à le faire, y compris dans l'œuvre de Platon : par exemple, dans le *Timée*, le stade pré-éjaculatoire est bien comparé aux douleurs d'enfantement (ôdînès, 86c6-7), une métaphore qui, depuis Homère,²¹ peut désigner une douleur en général, mais pas à une *kuësis*.

Or on peut noter une certaine insistance de Diotime dans son emploi de la métaphore : d'un point de vue statistique, le terme *kuësis* et ses dérivés apparaissent douze fois dans le *Banquet*, et soulignons-le, *exclusivement* dans le discours de Diotime.²² Sachant que, dans la tradition grecque, le terme *kuësis* est le seul qui soit exclusivement réservé aux femmes,²³ il n'est peut-être pas anodin non plus de remarquer que jamais Diotime ne mentionne explicitement le terme « éjaculation », alors que ce terme est bien présent par ailleurs chez Platon, dans les contextes érotiques tels que celui du *Phèdre*, (250e5), avec les verbes *paidosporeîn* « saillir » ou *bainein* « monter ». Pourquoi donc, alors que Diotime use du terme réservé aux femmes,

kuèsis, laisse-t-elle de côté ces autres termes de connotation virile ?

On a prétendu²⁴ que *kueîn* pouvait avoir une signification causale, au sens de « rendre enceint », et s'appliquerait alors au rôle masculin, actif, dans la procréation. Ce serait le cas chez Eschyle : *ekuse gaïan* (il a rendu Gaia enceinte).²⁵ Mais remarquons qu'Eschyle n'emploie pas le verbe contracte *kueîn* (*être enceint, porter dans son sein*), mais le verbe *kuein* avec un accusatif complément d'objet qui signifie « rendre enceinte », ce que ne fait justement *jamais* Diotime. Il ne s'agit pas de dire qu'elle ne *pourrait pas* employer l'expression « rendre enceinte », mais il faut être attentif au fait que lorsque Diotime se place dans l'optique causale, étiologique, de la gestation (comment une femme devient enceinte), c'est pour aussitôt opérer une étrange manipulation discursive. Ainsi, lorsque Pénia, mère d'Erôs, devient enceinte de Poros :

ἡ οὖν Πενία ἐπιβουλεύουσα διὰ τὴν αὐτῆς ἀπορίαν παιδίον ποιήσασθαι ἐκ τοῦ Πόρου, κατακλίνεται τε παρ' αὐτῶ καὶ ἐκύησε τὸν Ἑρῶτα.

Alors Pauvreté formant le projet, à cause de son propre manque de ressources, de *se faire faire* un enfant de Ressource, s'étend près de lui et la voilà enceinte d'Erôs.²⁶

Diotime propose indubitablement une description étiologique de la gestation. Mais attardons-nous sur ce passage : le verbe *poieîn*, employé à la voix moyenne, souligne la dimension active (certes paradoxale) de Pénia. Pénia, une femme dont le nom indique qu'elle manque de ressources, se montre capable de ressources en profitant de ce que Poros (dont le nom indique au contraire qu'il est riche de ressources) a perdu toute ressource : il s'est endormi après avoir trop bu, il est inconscient de ce qui se passe, ce

qui lui donne un rôle passif.²⁷ Comme on dit en français : Pénia *se fait faire* un enfant, pour indiquer que, si l'agent du processus est bien Poros, Pénia s'approprie son action, *comme si* elle « volait » le sperme de Poros inconscient. Pour bien comprendre la portée de cet épisode il faut remarquer qu'il n'est nullement question pour Diotime de revendiquer un *sperma* de la femme. En particulier, aucun élément ne permet d'affirmer que Diotime se placerait dans le cadre de théories pourtant existantes et admises par les Grecs, telle que la théorie démocratéenne ou hippocratique de la « double semence » ;²⁸ jamais elle ne mentionne comme Euripide « la semence féminine » (*Bacchantes*, v. 35). Voler le sperme, ce n'est pas remettre en question l'origine masculine de la semence, c'est la mettre à disposition, sous contrôle de « gestion », pour en « gérer » les effets. Cet épisode, qui montre que Diotime sait bien que rien n'est plus facile que d'occulter l'identité de l'agent de la procréation, constituerait donc un premier indice que la métaphore de la *kuèsis* ne connote pas le rôle actif de l'éjaculation lors de la procréation, mais plutôt son effet. A supposer que la gestation soit la métaphore du stade pré-éjaculatoire, cela indique qu'insistance est faite sur la possibilité pour une femme d'en annexer l'initiative pour provoquer une gestation en un sens non métaphorique et « féminin ». Or, étant donné que Diotime ne paraît pas s'appuyer sur les théories de la « double semence », une conséquence indirecte de l'épisode que nous venons d'examiner est qu'il se laisse interpréter comme le pendant inversé des mythes d'annexion de la gestation par un dieu.

Examinons le mythe de la naissance d'Athéna qui intervient en clôture du passage précité d'Eschyle. L'histoire que raconte Eschyle est double : d'un côté, dans les premiers vers, l'éja-

culatation est privilégiée, avec le rôle du père, mais d'un autre côté, dans les vers suivants, le père, Zeus, est comparé à une mère enceinte, et ce n'est plus alors d'éjaculation qu'il s'agit. Zeus est dit enfanter Athéna, comme s'il accouchait d'Athéna. Il ne s'agit pas ici d'éjaculation puisque c'est de sa tête que naît Athéna, comme d'une matrice. Tout le sens du mythe est de souligner la supériorité de la matrice de Zeus sur celle des femmes : οὐκ ἐν σκότοισι νηδύος τεθραμμένη, ἀλλ' οἷον ἔρνος οὔτις ἂν τέκοι θεά, « elle n'a pas été nourrie dans l'obscurité de la matrice, mais comme un fruit qu'aucune déesse ne pourrait enfanter ».²⁹

Notons qu'il en est de même dans tous les mythes du même type : dans la *Théogonie* d'Hésiode où Métis étant sur le point d'accoucher, Zeus l'engloutit dans son sein (le mot *nèdus*, au vers 899, pouvant désigner l'estomac ou les intestins mais aussi la matrice, comme dans le passage d'Eschyle), et il enfante alors Athéna (verbe *etikte* vers 922, sous-entendu au vers 924). Dans les *Bacchantes* d'Euripide, Zeus est dit avoir arraché à Sémélé l'enfant Dionysos, alors qu'il était encore dans son sein. Il le cache ensuite dans sa cuisse (v. 96-97 et 523-530). Enfin, les vases athéniens placent souvent une ou plusieurs Ilithyies aux côtés de Zeus, pour souligner son annexion de la part maternelle.³⁰

En conséquence, lorsque, selon la thèse de Diotime, les mâles aspirent à être « enceints », la métaphore peut se comprendre tout simplement à la lumière de la tradition olympienne de l'annexion masculine de la maternité.³¹ Dans ce cas, la connotation de la métaphore de la *kuësis* ne concernerait pas la spécificité du stade pré-éjaculatoire, mais bien sa spécificité « féminine ».

Dans cette perspective, force est de constater que certains extraits du discours de Dio-

time sont incompatibles avec l'interprétation pré-éjaculatoire.

Si l'on interprète, en effet, la *kuësis* comme une métaphore de la phase pré-éjaculatoire, alors nécessairement, le partenaire sexuel sera celui qui sera « pénétré ». Mais tel n'est pas le cas comme nous allons le voir.

Diotime utilise une tournure remarquable : *en tōi kaloi* (cette expression, qui apparaît déjà en 206c5, est reprise en 206e5) :

ἔστιν γάρ, ὦ Σώκρατες, ἔφη, οὐ τοῦ καλοῦ ὁ ἔρως, ὡς σὺ οἶει. Ἀλλὰ τί μὴν; Τῆς γεννήσεως καὶ τοῦ τόκου ἐν τῷ καλῷ. Car Socrate, dit-elle, ce n'est pas du beau que l'amour est l'amour, comme toi tu le crois. Alors quoi donc ? C'est celui (l'amour) de la génération et de l'enfantement dans le beau.³²

Une expression semblable apparaît encore plus loin :

ζητεῖ δὴ οἶμαι καὶ οὗτος περιῶν τὸ καλὸν ἐν ᾧ ἂν γεννήσειεν· celui-là aussi cherche alors, je crois, en tournant autour, le beau dans lequel il puisse donner naissance³³

Ces passages soulignent que l'enfantement ou la naissance de l'enfant doivent avoir lieu dans le beau, mais il reste à comprendre ce que désigne ici le beau. On peut le comprendre de deux manières qui ne s'excluent pas.

Il semble qu'il faille traduire l'expression *en tōi kalōi* non par « dans le beau » comme le font la plupart des traducteurs, mais comme le fait Luc Brisson, par « à terme » (notamment en 206c5, en tenant compte de la différence entre les manuscrits et le papyrus d'Oxyrinchos datant de 200 ap. J.C.), et le sens serait identique à « au bon moment » (*en tōi kalōi khronōi*). Cela signifie que l'accouchement doit se produire « à

terme », par opposition à un accouchement prématuré. J'ajoute d'ailleurs un argument supplémentaire pour confirmer cette interprétation : dans la suite du texte, dans un parallélisme syntaxique frappant, Diotime use de l'expression *en toî anarmostôi*, « dans ce qui est discordant », « dans ce qui n'est pas en harmonie » (206c8). L'expression antithétique, qui apparaît en 206d1-2, *harmotton ... anharmoston*, semble faire allusion à la conception pythagoricienne de la gestation selon l'harmonie cosmique et musicale, l'enfant étant considéré comme viable à 7 ou 9 mois, mais non viable à 8 mois.³⁴ Sans m'attarder sur les détails de cette référence, je ferai seulement remarquer que dans le *Phèdre* (276b1-8), il est dit que 8 mois sont nécessaires à la maturation de la semence philosophique, allusion qui contredit de façon claire la théorie pythagoricienne des 7 ou 9 mois, et prouve du même coup que celle-ci doit être prise en compte dans la compréhension de notre passage. Notons donc que la gestation prend du temps et qu'interpréter l'expression *en tōi kalōi* au sens de « à terme » constitue évidemment un argument en faveur de la dimension féminine de la gestation.³⁵

Mais un second sens peut être donné à l'expression *en tōi kalōi*.

En effet, *kallos* désigne souvent, dans les relations dites « homophiles » masculines, le *pais* ou l'éromène.³⁶

Dans deux passages consacrés à l'ascension érotique vers le beau en soi, l'ambiguïté est d'ailleurs soigneusement entretenue entre *to kalon* et *kallos*, le beau au sens de la beauté et la beauté au sens du *pais* :

μετὰ δὲ τὰ ἐπιτηδεύματα ἐπὶ τὰς ἐπιστήμας ἀγαγεῖν, ἵνα ἴδῃ αὐτὸς ἐπιστημῶν κάλλος, καὶ, βλέπων πρὸς πολὺ ἤδη τὸ καλὸν μηκέτι τὸ παρ' ἐνὶ, ὥσπερ οἰκέτης, ἀγαπῶν παιδαρίου κάλλος ἢ ἀνθρώπου

τινὸς ἢ ἐπιτηδεύματος ἐνός, δουλεύων φαῦλος ἢ καὶ σμικρολόγος, ἀλλ' ἐπὶ τὸ πολὺ πέλαιος τετραμμένος τοῦ καλοῦ καὶ θεωρῶν πολλοὺς καὶ καλοὺς λόγους καὶ μεγαλοπρεπεῖς τίκτη καὶ διανοήματα ἐν φιλοσοφίᾳ ἀφθόνῳ, ἔως ἂν ἐνταῦθα ῥωσθεῖς καὶ αὐξηθεῖς κατίδῃ τινὰ ἐπιστήμην μίαν τοιαύτην, ἣ ἐστὶ καλοῦ τοιοῦδε.

Et après les occupations, (il faut qu')il avance vers les savoirs, afin de voir alors la beauté des savoirs ; et, afin que, en regardant vers le beau désormais abondant, n'aimant plus la beauté en une seule chose, celle d'un enfant, d'un humain, ou d'une occupation unique, il ne soit plus, en étant esclave, médiocre et pauvre discoureur, mais que, s'étant tourné vers la mer abondante du beau et la contemplant, il enfante nombre de beaux et grandioses discours ainsi que des pensées dans une philosophie sans envie jalouse, jusqu'au moment enfin où, ayant assez de force et de croissance, il verra un savoir unique, tel que l'est celui du beau de cette sorte.³⁷

ὅταν δὴ τις ἀπὸ τῶνδε διὰ τὸ ὀρθῶς παιδεραστεῖν ἐπανιών ἐκεῖνο τὸ καλὸν ἄρχηται καθορᾶν, σχεδὸν ἂν τι ἄπτοιτο τοῦ τέλους.

Quand donc à partir de ces choses, s'étant élevé vers ce beau-là au moyen d'une paiderastie³⁸ correcte, on commence à le voir, on touche presque au but.³⁹

L'allusion à la *paiderastia*, vraisemblablement celle préconisée par les sophistes tels que Pausanias⁴⁰ et Prodicos,⁴¹ semble confirmer que le dessein de Diotime est de substituer la beauté des connaissances à celle du *pais*, ce qui permet de comprendre du même coup que la formule *en tōi kalōi* peut désigner l'éromène.

Mais il faut tenir compte encore d'une chose pour comprendre pleinement le sens de la formule *en tõi kaloi*. Examinons le texte suivant :

Μοῖρα οὖν καὶ Εἰλείθυια ἡ Καλλονὴ ἔστι τῇ γενέσει. διὰ ταῦτα ὅταν μὲν καλῶ προσπελάζῃ τὸ κυοῦν, ἱλεών τε γίγνεται καὶ εὐφραϊνόμενον διαχεῖται καὶ τίκτει τε καὶ γεννᾷ.

Donc la Beauté, pour la venue à l'existence, est une Moire et une Ilithye. C'est pourquoi, chaque fois que ce qui est enceint s'approche du beau, il devient joyeux et se détend de contentement, et il enfante et fait naître.⁴²

La présence des déesses présidant à l'accouchement, dans le contexte de ce passage, infléchit le sens du participe substantivé neutre *to kuoûn*. L'emploi du neutre signifie que l'on envisage tout ce qui est enceint, mâle comme femelle, animal ou humain, peu importe. Mais l'élément important, c'est que c'est du point de vue de la gestation féminine que tout est envisagé, ce que souligne évidemment la présence d'Ilithye et de la Moire (Lakheis), qui déjà chez Pindare,⁴³ sont les déesses présidant aux accouchements. Ce que ce texte permet de constater, c'est que le « beau » désigne non pas celui ou celle *dans lequel l'amant éjacule ou qu'il féconde*, mais une présence semblable à celle d'une déesse de l'accouchement. Cela interdit donc d'interpréter la gestation comme métaphore pré-éjaculatoire qui impliquerait que *kallos* relèverait de la fonction maternelle, alors que tel n'est justement pas le cas. L'Ilithye ne peut pas avoir la fonction d'une mère : elle est une sage-femme.

On constate du même coup que le *pais* n'est pas celui dans lequel l'amant pénètre, mais celui près duquel il accouche de discours, et analogiquement, toutes les occurrences précédentes

s'en trouvent infléchies : le *pais* est ainsi l'équivalent d'une sage-femme, et non d'une mère.

Du reste, c'est ce que prouve Diotime elle-même, illustrant la façon dont on doit aimer :

Ἀλλὰ ἐγὼ σοι, ἔφη, ἐρῶ. ἔστι γὰρ τοῦτο τόκος ἐν καλῶ καὶ κατὰ τὸ σῶμα καὶ κατὰ τὴν ψυχὴν.

Eh bien je te le dirai/t'aime. Car c'est un enfantement dans le *beau*, au sens physique et au sens psychique (selon le corps et selon l'âme).⁴⁴

Cette définition est remarquable pour trois raisons. La première est que Diotime est en train de définir l'amour par l'enfantement *dans le beau* (au sens ambivalent de « à terme » et « près du *pais* »). La seconde est que la formulation elle-même est ambiguë : comme je l'ai montré par ailleurs, *erô* peut être aussi bien le futur du verbe *legein* (dire) que le présent du verbe *erân* (aimer).⁴⁵ La situation est la même qu'en 210a3-4. On peut noter en outre que dans la suite immédiate de ce passage, Socrate emploie pour désigner sa relation avec Diotime, le verbe *ephoitôn* (fréquenter, 206b6) ce qui suggère discrètement un commerce érotique entre lui et elle. Diotime, qui profère de beaux discours devant Socrate dont elle est l'éraïste, incarne donc elle-même le processus de gestation. Il faut remarquer à ce stade que la situation est inverse de celle du *Théétète*, puisque dans le discours de Diotime, Socrate est un éraïste accoucheur, alors que dans le *Théétète* il est un éraïste-accoucheur.⁴⁶

Ajoutons un argument supplémentaire. A un moment donné, Diotime évoque les auteurs de poésie épique ou les politiciens et les artisans, pour dire qu'ils sont les géniteurs et donc les pères de leur œuvre :

ὧν δὴ εἰσι καὶ οἱ ποιηταὶ πάντες
γεννήτορες καὶ τῶν δημιουργῶν ὅσοι
λέγονται εὐρετικοὶ εἶναι·
enfin de ceux-là tous les poètes aussi sont
les géniteurs, et aussi tous ceux des arti-
sans qu'on dit inventeurs.⁴⁷

Dans ce passage, l'inventeur (*heuretikos*) fait l'objet d'une métaphorisation notoirement masculine :⁴⁸ il est dit géniteur (*gennètor*), et l'on remarquera qu'il n'est pas question de *kuèsis*.

καὶ πᾶς ἂν δέξαιτο ἑαυτῷ τοιούτους
παῖδας μᾶλλον γεγονέναι ἢ τοὺς
ἀνθρωπίνους, καὶ εἰς Ὅμηρον ἀποβλέψας
καὶ Ἡσίοδον καὶ τοὺς ἄλλους ποιητὰς
τοὺς ἀγαθοὺς ζηλῶν, οἷα ἔκγονα ἑαυτῶν
καταλείπουσιν, ἃ ἐκείνοις ἀθάνατον
κλέος καὶ μνήμην παρέχεται αὐτὰ τοιαῦτα
ὄντα· εἰ δὲ βούλει, ἔφη, οἴους Λυκοῦργος
παῖδας κατελίπετο ἐν Λακεδαιμόνι
σωτήρας τῆς Λακεδαιμόνος καὶ ὡς ἔπος
εἰπεῖν τῆς Ἑλλάδος· τίμιος δὲ παρ' ὑμῖν
καὶ Σόλων διὰ τὴν τῶν νόμων γέννησιν,
καὶ ἄλλοι ἄλλοθι πολλαχοῦ ἄνδρες, καὶ
ἐν Ἑλλήσι καὶ ἐν βαρβάροις, πολλὰ καὶ
καλὰ ἀποφηνάμενοι ἔργα, γεννήσαντες
παντοίαν ἀρετήν· ὧν καὶ ἱερὰ πολλὰ ἤδη
γέγονε διὰ τοὺς τοιούτους παῖδας, διὰ δὲ
τοὺς ἀνθρωπίνους οὐδενός πω.

Et chacun préférerait qu'il lui soit arrivé de tels enfants plutôt que les enfants humains, tournant ses regards vers Homère, Hésiode et les autres bons poètes, et regardant avec envie quels descendants ils laissent derrière eux, qui leur offrent une renommée et une réputation immortelle, du fait qu'ils le sont aussi. Et si tu veux, dit-elle, prendre un autre exemple, les enfants que Lycurgue a laissés comme sauveurs pour Lacédémone et pour ain-

si dire pour la Grèce. Et plus prisé chez vous, Solon aussi, pour la génération des Lois, et d'autres hommes ailleurs, en maint endroit, chez les Grecs et chez les Barbares, puisqu'ayant fait apparaître nombre de beaux ouvrages, ils font naître des vertus diverses. Pour ces hommes, sont advenus dès lors aussi de nombreux cultes par le biais de tels enfants, mais par le biais des (enfants) humains, pour personne encore.⁴⁹

Diotime construit une analogie : les poètes, artisans, inventeurs, sont les géniteurs de leurs œuvres comme les humains le sont de leurs enfants. Il est clair que les enfants en question sont les enfants *nés* et non pas leurs embryons. C'est ce que montre aussi le passage suivant :

καὶ παρῶν καὶ ἀπὼν μεμνημένος, καὶ
τὸ γεννηθὲν συνεκτρέφει κοινῇ μετ'
ἐκείνου, ὥστε πολὺ μείζω κοινωνίαν τῆς
τῶν παίδων πρὸς ἀλλήλους οἱ τοιοῦτοι
ἴσχουσι καὶ φιλίαν βεβαιότεραν, ἅτε
καλλιόνων καὶ ἀθανατωτέρων παίδων
κεκοινωνηκότες.

De près ou de loin, en se souvenant, il nourrit le rejeton, en compagnie de celui-là, de sorte que de telles personnes possèdent entre elles une communauté bien plus grande que celle des enfants, et une amitié plus solide, dès lors qu'ils ont en commun des enfants plus beaux et plus immortels.⁵⁰

Le géniteur de l'œuvre nourrit, élève son œuvre en compagnie de quelqu'un d'autre, comme les parents nourrissent ensemble leurs enfants, ce qui suppose qu'œuvres et enfants sont déjà nés.

D'où l'analogie : l'inventeur est à son œuvre ce que les parents sont à leur enfant. Or on

voit aussitôt que l'analogie est bancale : car dans le cas des enfants humains, la mère est nécessairement supposée avoir accouché du nouveau-né, alors que dans le cas de l'inventeur, c'est lui-même qui a fait venir au monde son « nouveau-né ». La conséquence est alors la suivante : soit l'inventeur est métaphoriquement aussi bien père que mère, et l'on doit de toutes façons lui supposer une gestation. Soit, il est seulement père, mais dans les deux cas, le partenaire dont il est question en 209c3 (κοινῇ μετ' ἐκείνου) a la dimension non pas d'une mère mais bien d'une Ilithye.

Pour le moment, il n'a été question que des mythes olympiens d'annexion de la gestation. Mais, un autre modèle existe, celui des mythes orphiques dont le Papyrus de Derveni offre la version la plus ancienne. On y lit, en particulier, que Zeus avale Protogonos, le « premier-né » (XIII, 4), avant de devenir lui-même « le commencement, le milieu et la fin de toutes choses » (XVII, 12), et d'entamer le procès d'une nouvelle création, (XVI, 3-6). Selon Bernabé, Zeus remonterait dans le temps, à l'origine, et redémarrerait l'histoire de l'univers, en devenant la « nouvelle mère » de celui qui avait été l'ainé.⁵¹ Une telle dualité des rôles sexuels est admise par toute la postérité du Papyrus Derveni. Les Hymnes orphiques plus tardifs semblent interpréter le rôle de Zeus comme une dualité sexuelle à commencer par l'*Hymne à Zeus* (vers 4) cité dans le *Traité du Monde* du Ps.-Aristote 401a25 : « *Zeus naquit mâle, Zeus immortel fut une nymphe* ».

De même, dans l'*Hymne orphique* 6 (trad. P. Charvet) :⁵²

Πρωτόγονον καλέω διφυῆ, μέγαν,
αἰθερόπλαγκτον,
ὠιογενῆ, χρυσέαισιν ἀγαλλόμενον
πτερύγεσσι,

ταυροβόαν, γένεσιν μακάρων θνητῶν τ'
ἀνθρώπων,
σπέρμα πολύμνηστον, πολυόργιον [...] J'invoque le Premier né, aux deux sexes, le Grand qui hante l'éther né de l'œuf, glorieux avec ses ailes d'or, mugissant tel le taureau, lui l'origine des Bienheureux et des hommes mortels, la semence aux multiples souvenirs, aux multiples orgies.

Cette tradition se poursuit tardivement, comme en témoignent deux auteurs latins, Tibérianus et Avienus.

Tu genus omne deum, tu rerum causa
uigorque
Tu natura omnis, deus innumerabilis
unus
Tu sexu plenus toto, tibi nascitur olim
Hic deus, hic mundus, domus hic hominumque deumque.
Toi, première origine des dieux, toi, cause et force des choses,
Toi, nature universelle, dieu unique innombrable,
Toi, plein de tout sexe, c'est de toi que naissent un jour
Ce Dieu, ce monde, cette demeure des hommes et des dieux.⁵³

[...] iste colorem
imposuit rebus sexuque inmixtus utroque
atque aevi pariter gemini simul omnia
lustrans
sufficit alterno res semine. [...] [...] il a imposé la couleur des choses, mêlé aux deux sexes participant d'une double vie, partout répandu à la fois
il pourvoit aux choses par la semence des deux sexes.⁵⁴

L'accent est mis ici sur la dualité des sexes de Zeus, dualité qui semble confirmée par un autre passage du Papyrus de Derveni (colonne VII) :

Ἀφροδίτη Οὐρανία
καὶ Ζεὺς καὶ ἀφροδισιάζειν καὶ θόρνυσθαι
καὶ Πειθῶ
καὶ Ἀρμονία τῷ αὐτῷ θεῷ ὄνομα κεῖται.
Aphrodite Ourania
Zeus, faire l'amour, éjaculer, Persuasion
Harmonie, noms donnés au même dieu.

Dans cette suite paratactique où noms propres et verbes d'action sont juxtaposés et assimilés aux noms du même dieu, Zeus, identifié à des divinités féminines, on peut voir la preuve que Zeus acquiert effectivement les deux sexes. Et si Zeus est bien le *Noûs*, il faut tenir compte de la colonne XXVI, où le *Noûs* est explicitement appelé la « mère » des autres choses.

Afin de montrer l'ancienneté du mythe de la bisexualité de Zeus, Bernabé relate d'ailleurs un mythe hourrite connu à partir d'une version hittite, le *Règne aux Cieux* ou *Théogonie*. Dans cet épisode, Anou, le dieu du Ciel, est émasculé par la morsure de Koumarbi. Il avale le phallus du Ciel, puis se trouverait « enceint » de plusieurs dieux. Même si la tradition orphique du Papyrus de Derveni ne fait que rendre un écho de ce mythe hourrite, la dualité des sexes de Zeus y semble bien attestée.

Ces divers passages qui mentionnent à propos de Zeus, la bisexualité, l'éjaculation,⁵⁵ la maternité, doivent être interprétés en relation avec un autre fait capital, peu remarqué jusqu'ici : c'est dans le contexte orphique que la création est assimilée pour la première fois à un enfantement, que *poieîn* c'est désormais *tikteîn*.⁵⁶ Il ne s'agit pas seulement de l'assimilation de la création à une génération, comme en témoigne un poème orphique où l'on peut lire que, par Zeus, le premier géniteur (*ar-*

chigenethlos), « toutes choses ont été faites » (*Dios d'ek panta tetuktai*).⁵⁷ Ce dont il s'agit ici, c'est de la création comme enfantement au sens maternel, assimilation qui aurait pour origine l'interprétation de l'orphisme offerte par la « Nouvelle Musique ». Ainsi, le musicien Timothée de Milet, notoire innovateur en matière musicale et promoteur de la Nouvelle Musique, mentionne dans ses *Perses*,⁵⁸ Orphée, demi-dieu, fils de la Muse Calliopè dans des termes révélateurs pour notre propos :

Premier à la muse foisonnante
il a enfanté (*eteknôsen*) une lyre⁵⁹
le fils de Calliopè, Orphée,
en Piérie.⁶⁰

L'enfantement d'une lyre qui, en tant qu'instrument de musique, constitue un objet technique et non naturel témoigne de l'assimilation des deux registres, celui de la démiurgie et celui de la génération, et cette référence est explicitement orphique. Bien que lacunaire, le passage qui met en scène Orphée prend tout son sens à être comparé avec l'*Hymne homérique à Hermès*, où Hermès est dit « fabriquer une chanteuse » (*tektênat'aoidon*) (vers 25), la chanteuse désignant la lyre faite à partir de la carapace de la tortue.⁶¹

Toute une théorie de la création pourrait trouver son sens dans cette perspective où le créateur enfante, comme une femme.

Dans la comédie d'Aristophane, *Les Thesmophories*, le poète-musicien Agathon représentant de la Musique Nouvelle est montré en pleine action. Il est en train de composer une tragédie du genre de *Phèdre*, et recourt au mode musical propre à la tragédie (un mixolydien par exemple, qui passe pour être « féminin »). Dans ce but, le créateur doit se livrer à une *mimêsis* d'un type spécial qui consiste à se mettre dans l'esprit (*gnômê*) du mode féminin, c'est-à-dire

à « penser en femme », à se « sentir femme » jusque dans le corps. Telle est la théorie des *gunaikeia dramata*, selon laquelle un compositeur de drames féminins doit pousser la *mimësis* si loin qu'il conforme ses propres manières aux personnages qu'il crée.⁶² C'est pourquoi il possède les attributs féminins, ce que Aristophane caricature. Cela ne signifie pas qu'Agathon soit un homme efféminé, comme en témoigne la description de la virilité du poète (vers 149-156 : il est un *anër* et ne possède « dans son corps » que des attributs masculins).

Il y a de fortes chances pour que dans son dithyrambe intitulé les *Douleurs d'enfantement de Sémélè*,⁶³ Timothée de Milet ait usé de la même théorie mimétique de la création qu'Agathon : une anecdote racontée par Callisthène semble suggérer que les sons émis par les chœurs masculins lors de l'imitation des cris de Sémélè étaient particulièrement intenses,⁶⁴ et Boèce mentionne un décret qui semble condamner les *Semelès ôdina*, qu'il ne convient pas à des jeunes gens de mimer,⁶⁵ et qui offre un écho tardif des condamnations présentes dans la *République* de Platon où il est interdit aux gardiens de mimer les femmes dans leurs douleurs d'enfantement (*ôdinousan*, 395e1-2).

Mais il y a plus encore. Car si le thème de l'enfantement et des douleurs d'enfantement apparaît en relation avec la création, c'est une création caractérisée par l'invention toujours neuve. Ainsi le poète comique du Vème siècle, Eupolis, déclare que « 'la Musique est une chose (*pragma*) profonde et complexe' et elle est constamment en train d'offrir de nouvelles découvertes (*aiei te kainon hexeuriskei*) pour ceux qui peuvent les atteindre ».⁶⁶

Le producteur par excellence, c'est le musicien ; or le musicien, illustré par Agathon, est non seulement celui qui enfante, mais celui qui enfante toujours quelque chose de nouveau,

comme le néo-musicien. Du reste, comme Timothée ou Philoxène, il est « passionné de nouveauté, *philokainos* ».⁶⁷

Ce qui n'a guère, en effet, été remarqué jusqu'ici, c'est que le poète-musicien Agathon du *Banquet*,⁶⁸ tout comme Timothée de Milet,⁶⁹ témoigne d'une certaine obsession du « nouveau-né », le *neos*, qui représente symboliquement l'invention musicale « toujours neuve ». Ainsi, Agathon fait l'éloge d'Erôs, décrit comme le poète-musicien, en le proclamant *neôtatos* (« le plus nouveau ») et *aei neos* (« le toujours nouveau », *Banquet*, 195c), écho d'un nome de Timothée où figure l'un des manifestes de la Nouvelle Musique :

οὐκ αἰίδω τὰ παλαιά,
καινὰ γὰρ ἀμὰ κρείσσω·
νέος ὁ Ζεὺς βασιλεύει,
τὸ πάλαι δ' ἦν Κρόνος ἄρχων·
ἀπίτω Μοῦσα παλαιά.
Je ne chante pas les antiquités,
mes nouveautés sont, en effet, supérieures.
Jeune, Zeus règne,
dans l'antiquité, c'était Kronos qui commandait ;
au loin, Muse antique.⁷⁰

De telles références au Nouveau Zeus, combinées à la nouveauté musicale, assimilée de son côté à l'enfantement d'un nouveau-né, sont loin d'être négligeables, d'autant qu'elles ne sont pas isolées. Ainsi, selon Athénée, un poète comique du IVème siècle, Anaxilas, aurait dit dans son *Hyacinthus* : « *La musique, comme la Lybie, grâce aux dieux enfante (tiktei) une nouvelle créature (kainon) chaque année* ».⁷¹

Autrement dit, le néo-musicien se targue d'« enfanter » toujours plus de nouveauté, l'accumulation de nouveauté impliquant nécessai-

rement un enfantement rapide qui, pour être prolifique, doit s'effectuer pour ainsi dire « en continu ». Dans cette perspective, ce que l'on retient inévitablement de l'expérience féminine de la gestation, c'en est le terme douloureux, au mépris de sa durée performative et *gérondive*.

Ces références confèrent alors, du même coup, une certaine vraisemblance à l'hypothèse selon laquelle ce serait contre cette doctrine de la création « en continu », qui revient à focaliser l'attention sur le jet, l'émission, le produit, que prend toute sa valeur l'insistance contraire de Diotime sur la gestation dans sa durée. A la lumière des mythes orphiques qui inspirent les néo-musiciens du Vème siècle pour lesquels la gestation est conçue de manière projective, la théorie de la gestation énoncée par Diotime aurait pour visée d'insister sur la nécessité d'allonger, de prolonger le temps de la maturation dans un contexte qui est celui de la philosophie. On pourrait comprendre alors pourquoi l'expérience de la gestation qui informe le niveau cognitif est nécessairement pensée par Diotime dans la dimension dite « féminine ». Et n'est-ce pas alors pour cela que même les mâles doivent être enceints, porter longtemps leur enfant, parce que la maturation est le seul vrai gage de sa viabilité ?

BIBLIOGRAPHIE

- Benveniste 1969 : E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, I, II, Minuit, Paris 1969.
- Bernabé 2008 : A. Bernabé - F. Casadesús (ed.), *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro*. (2 vols.) Akal Universitaria, Madrid 2008.
- Bernabé 2002 : A. Bernabé, 'La Théogonie orphique du papyrus de Derveni', «Kernos» 15 (2002), 91-129.
- Bernabé 2010 : A. Bernabé, 'El himno a Zeus órfico. Vicisitudes literarias, ideológicas y religiosas', in A. Bernabé - F. Casadesús - F. Santamaría (ed.) *Orfeo y el Orfismo: nuevas perspectivas*, Biblioteca Virtual Cervantes, Alicante 2010, 67-97.
- Brisson 1998 : L. Brisson, *Platon, Le Banquet*, GF, Paris 1998.
- Brisson 2003 : L. Brisson, 'Sky, sex and sun. The meanings of *aidoios* / *aidoion* in the Derveni papyrus', «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik» 142 (2003), 1-11.
- Brommer 1961 : F. Brommer, 'Die Geburt der Athena', «Jahrbuch des römisch-germanischen Zentralmuseums Mainz» 8 (1961), 66-83.
- Burkert 2008 : W. Burkert, 'El dios solitario. Orfeo, fr. 12 Bernabé, en contexto' in A. Bernabé - F. Casadesús (ed.), *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro*. (2 vols.) Akal Universitaria, Madrid 2008, 579-589.
- Burnyeat 1977 : M.F. Burnyeat, 'Socratic Midwifery, Platonic Inspiration', «Bulletin of the Institute of Classical Studies» 24 (1977), 7-16.
- Chantraine 2000 : P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 2000.
- Csapo 1993 : E. Csapo, 'Deep Ambivalence : Notes on a Greek Cockfight (Part I)', «Phoenix» 47 (1993) 1-28.
- Csapo 1997 : E. Csapo, 'Riding the Phallus for Dionysus: Iconology, Ritual, and Gender-Role De/Construction', «Phoenix» 51 (1997), 253-295.
- Detienne 1989 : M. Detienne, *L'écriture d'Orphée*, Gallimard, Paris 1989.
- Evans 2006 : N. Evans, 'Diotima and Demeter as Mystagogues in Plato's Symposium', «Hypatia» 21 (2006), 1-27.
- Halperin 1990 : D. Halperin, 'Why is Diotima a woman?', in D. Halperin (ed.), *One Hundred Years of Homosexuality: and Other Essays on Greek Love*,

- Routledge, New York 1990, 113-209.
- Hordern 2002 : J. Hordern, *The Fragments of Theophrastus of Miletus*, Oxford Clarendon Press, Oxford 2002.
- Jacoby 1923/1958 : F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Leiden, Brill, 1923/1958.
- Kaibel 1980 : G. Kaibel, *Athenaei Naucratis deipnosophistarum libri xv*, Teubner, Leipzig 1887-1890.
- Lambin 2013 : G. Lambin, *Timothee de Milet, le poète et le musicien*, PUR, Rennes, 2013.
- Lehmann 2011 : Y. Lehmann, 'Harmonies médicales et musicales chez les penseurs de l'Antiquité', in P. Caye - F. Malhomme - G. Rispoli - A. G. Wersinger (ed.) *L'Harmonie, entre Philosophie, Science, et Arts, de l'Antiquité à l'âge moderne*, Accademia Pontana, Naples 2011, 171-177.
- Leitao 2012 : D. Leitao, *The Pregnant Male as Myth and Metaphor in Classical Greek Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.
- Loraux 1981 : N. Loraux, *Les enfants d'Athéna, idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Maspero, Paris 1981.
- Loraux 1990 : N. Loraux, *Les Mères en deuil*, Seuil, Paris 1990.
- Maehler 1975 : H. Maehler, *Pindari carmina cum fragmentis*, Teubner, Leipzig 1975.
- Mattiacci 1990 : S. Mattiacci, *I carmi e i frammenti di Tiberiano*, Olschki, Firenze 1990.
- Molinié 1992 : G. Molinié, *Dictionnaire de Rhétorique*, Livre de Poche, Paris 1992.
- Morrisson 1964 : J.S. Morisson, 'Four notes on Plato's Symposium', *The Classical Quarterly* 14 (1964), 42-55.
- Page 1962 : D.L. Page, *Poetae melici Graeci*, Oxford Clarendon Press, Oxford 1962 (repr. 1967).
- Pender 1992 : E. Pender, 'Spiritual Pregnancy in Plato's Symposium', *The Classical Quarterly* 42 (1992), 72-86.
- Plass 1978 : P. Plass, 'Plato's pregnant lover', *Symbolae Osloenses* 53 (1978), 47-55.
- Quandt 1962 : Quandt, Wilhelm, *Orphei hymni*, Weidmann, Berlin 1962 (repr. 1973).
- Saetta Cottone 2003 : R. Saetta Cottone, 'Agathon, Euripide et le thème de la mimesis dramatique dans les Thesmophories d'Aristophane', *Revue des Etudes Grecques* 116 (2003), 445-469.
- Soubiran 1981 : Soubiran, Jean, *Avienus. Les Phénomènes d'Aratos*, CUF, Paris 1981.
- Stehle 2002 : E. Stehle, 'The Body and its representations in Aristophanes' Thesmophoriazousai: Where Does the Costume End?', *American Journal of Philology* 123 (2002), 369-406.
- Svenbro 1992 : J. Svenbro, 'Ton luth, à quoi bon ? La lyre et la pierre tombale dans la pensée grecque', *«Metis»* 7 (1992), 135-160.
- Wersinger 2001 : A.G. Wersinger, Anne Gabrièle, *Platon et la Dysharmonie, Recherches sur la Forme musicale*, Vrin, Paris 2001.
- Wersinger 2012 : A.G. Wersinger, 'La voix d'une "savante": Diotime de Mantinée dans le Banquet de Platon (201d-212b)', *«Cahiers Mondes anciens»* 2 (2012), 2-14.
- Wersinger 2009 : A.G. Wersinger, 'Aux origines de la création artistique : Le concept de Nouveauté dans la poétique musicale en Grèce ancienne et ses conséquences sur l'interprétation de la création', (2009) in P. Caye - L. Boulègue - S. Perceau (ed.) *La Création en questions*, Centre de Philosophie de l'Art de Paris I-Sorbonne, *Les Théories de l'Art*, Garnier, Paris sous presses.
- Wersinger 2011 : A.G. Wersinger, 'Plato and Philosophy as a figure of enunciation', *«Cahiers de Philosophie ancienne»* 22 (2011), 87-116.
- West 1997 : M.L. West, 'Hocus-Pocus in East and West. Theogony, Ritual and the Tradition of Esoteric Commentary' in A. Laks - G. Most (ed.) *Studies on the Derveni Papyrus*, Clarendon Press, Oxford 1997, 81-90.

NOTES

- 1 Cette contribution a fait l'objet d'un premier exposé lors du *Symposium Platonicum* de Pise, en 2013. Elle a bénéficié en particulier des remarques de Christopher Gill, Debra Nails, Rafael Ferber, que je voudrais ici remercier, ainsi que Luc Brisson et Sylvie Perceau pour leur relecture.
- 2 Sur le problème de l'énonciation chez Platon : Wersinger, 2012 et 2011.
- 3 Halperin 1990, 146, sur le silence des femmes.
- 4 Il ne s'agit donc pas ici d'examiner la pensée philosophique du discours de Diotime, mais seulement le contenu d'une métaphore, celle de la gestation.
- 5 En disant cela je ne préjuge en rien de la question d'une « essence » du féminin au sens dénoncé à juste titre par Halperin 1990, 150-151.
- 6 « Recreative love », au sens de Halperin 1990, 143.
- 7 Halperin 1990, 143
- 8 Ce qui, Halperin l'a montré, revient à construire le désir féminin sur un paradigme masculin, dans la mesure où chez les hommes seuls, la reproduction présuppose le désir sexuel. Halperin 1990, 141-142.
- 9 Platon, *Timée* 91c8-d5.
- 10 Leitaio 2012, 15 sq.
- 11 Morrisson 1964, 54.
- 12 Leitaio, 2012, 3.
- 13 Platon, *Banquet* 209c2-4. Sauf mention contraire, les traductions sont les miennes.
- 14 Platon, *Banquet* 206d7-e1.
- 15 Pour le moment je ne m'occupe pas de définir le beau en question.
- 16 Pender (1992, 72-75), qui déclare que la « gestation » masculine doit se comprendre analogiquement à l'éjaculation, considère, comme Morrisson (1964, 51-52), qu'en 206c5, *tokos* désigne l'éjaculation (Pender, 75) et qu'en 208e1, *egkumones* désigne ceux qui sont « gros » de sperme, dès lors qu'il s'agit des hommes à l'égard des femmes (Pender, 76). Ce passage trouve un parallèle dans le *Phèdre* : lorsqu'il regarde la beauté de son *pais* (251c6), l'amant éprouve les démangeaisons sexuelles que décrit, entre autres, la métaphore de la croissance des plumes (Csapo 1997, 12), puis, une fois que son âme a reçu l'*himeros*, elle est soulagée de sa douleur (*odunēs*, 251 d1).
- 17 Platon, *Banquet* 206d5-7.
- 18 Leitaio 2012, 184.
- 19 Platon, *Banquet* 209b4-c2.
- 20 Molinié 1992, 213.
- 21 La blessure douloureuse d'Agamemnon comparée aux douleurs de l'enfantement (*Iliade* XI, 269-271) ; la douleur du cyclope aveuglé par Ulysse est désignée par le verbe *ôdînô* (*Odyssée* IX, 415).
- 22 Platon, *Banquet* : 203c1, *ekuēse* ; 206c1, *kuoûsi*, c7, *kuēsai*, d4, *kuoûn*, d7, *kuēma*, d8, *kuoûnti* ; 208e2, *egkumones* ; 206c1, 209a1, *kuoûsin*, a2, *kuēsai*, b1, *egkumôn*, b5, *kuôn*, c3, *ekuei*.
- 23 Diotime emploie 8 fois le verbe *tiktein* : 206c1,

- c4, d5, 209b2, c3, 210c1, d5, 212a3. *Tiktein*, certes employé majoritairement pour les femmes, n'exclut pas les hommes. Leitaio (2012, 282), fait un relevé d'occurrences du verbe *tiktein* mais il oublie le verbe *kuēin*, ce que je ne peux m'empêcher de trouver symptomatique du geste d'occultation de la gestation.
- 24 Morrisson 1964, 53 ; Evans 2006, 15, et n°2.
- 25 Fr. 44 Nauck.
- 26 Platon, *Banquet* 203a3-203c.
- 27 Halperin 1990, 148.
- 28 Sur ces doctrines, Leitaio 2012, 16.
- 29 Eschyle, *Euménides*, v. 662-666.
- 30 Brommer 1961, planche 8 ; Loraux 1981, 31.
- 31 Pour autant, je ne m'occuperai pas ici des arguments ethnographiques selon lesquels les hommes investissent rituellement la gestation ou déploient une pseudo-gestation, par exemple la couvade (voir Halperin 1990, 143-144).
- 32 Platon, *Banquet* 206e2-5.
- 33 Platon, *Banquet* 209b2-4.
- 34 Hippocrate, *Du régime*, 8, 7-12 ; Censorin, *De die natali*, 7, 2. Voir aussi Lehmann 2011, 174-177.
- 35 La dimension temporelle de la gestation n'est pas immédiatement visible. En Français, nous employons des métaphores mi-géométriques mi-urbanistes (« être enceinte »), ou mi-topologiques mi-nutritionnistes (« grossesse »), ou encore dynamiques (« porter »). En grec ancien, le verbe *kuêô* est de la même racine que *kûma*, la vague qui enfle ou qui ondule, qui gonfle, mais aussi *kûros*, la force, la souveraineté, et il faudrait le rattacher au védique *su-sva-* « s'accroître, être fort » (Chantraine 2000, 596 ; Benveniste 1969, II, 183). La gestation assure la prospérité. En Latin l'étymologie de *gestare* (fréquentatif de *gerere*, « mener » et de la même famille que *le* ou *la* geste) suggère que (outre le fait de « porter ») la gestation consiste en une action qui implique une durée.
- 36 Platon, *Banquet* 194d4 ; *Phèdre*, 251b1, d7, 252b2 etc.. Pour les références, complètes Wersinger 2012, 10.
- 37 Platon, *Banquet* 210c6-d8.
- 38 J'use à mon tour de ce néologisme calqué sur le mot grec, pour éviter autant que possible les connotations du mot français habituel.
- 39 Platon, *Banquet* 211b5-7.
- 40 Halperin 1990, 117.
- 41 Leitaio 2012, 129 sq.
- 42 Platon, *Banquet* 206d1-5.
- 43 Péan, Fr. 52m, 17 Maehler.
- 44 Platon, *Banquet* 206b6-8.
- 45 Wersinger 2012, 12. J'ajoute que Platon est friand de ce jeu de mots qui figure aussi à la fin du discours de Lysias, dans le *Phèdre* (Wersinger 2001, 93).
- 46 Wersinger 2012, 12.
- 47 Platon, *Banquet* 209a4-5.
- 48 Diotime emploie 11 fois le terme *gennēsis* et ses dérivés : γέννησις (206b8, c5, 207a1), γέννησιν (209d8), γεννήσεως (206 e3, e5), γεννήσει (209b5), γεννᾷ (206d5, d7, 209c4), γεννᾷν (207a9, 209b3, 210a8), γεννήσειεν (209b4), γεννήτορες (209a4), γεννήθην

(209c4), γεννήσαντες (209e2-3), γενναῖα (209b6).

Rappelons que le grec réserve au rôle masculin le verbe *gennân* (faire naître, factitif de *gignesthai*) dont dérive *gennësis*, la génération (et non pas la genèse), *gennaïos*, bien né, de bonne race, et *gennëtor*, celui qui propage la lignée.

49 Platon, *Banquet* 209c7-e4.

50 Platon, *Banquet* 209c3-7.

51 Bernabé 2010, 78.

52 1-4 Quandt. Voir aussi l'hymne 30, v. 2.

53 Tiberianus, *Versus Platonis de deo*, v. 21-24

Mattiacci.

54 Avienus, *Les Phénomènes d'Aratos*, v. 25-28

Soubiran.

55 Il n'est pas possible d'aborder ici le problème controversé de l'interprétation de la formule que l'on rencontre dans la colonne XIII, 4, « Il avala le Vénérable (*aidoïon katëpinen*) » que, par exemple, Barnabé assimile au phallus, ce qui est contesté par Brisson.

56 Wersinger 2009, 2013. Leitao (2012, 122) le remarque sans plus.

57 Fr. 21a, vers 2, Kern, cité par Apulée, de *Mundo* 37, et Porphyre, *Peri Agalmatôn* 3, 7. Ce poème date du II^e siècle après J.-C., mais une version ancienne serait citée dans le Papyrus de Derveni.

58 Vraisemblablement composés entre 417 et 408, Hordern 2002, 15 ; Lambin 2013, 113. Rappelons que la victoire d'Agathon est située en 416 ce qui coïncide avec l'action du *Banquet*.

59 Le papyrus d'Abousir (P. Berolinensis 9875) qui contient le fragment 791 des *Perses* présente une lacune.

60 Fr. 791, voir Page 1962, v. 221-224.

61 Detienne 1989, 112 ; Svenbro 1992, 135-136.

62 Saetta Cottone 2003, 457 ; Wersinger 2012, 16.

63 Hordern 2002, 249 ; Leitao, 2012, 65, 155 ;

Lambin 2013, 80-82.

64 2b, 124, F. 5, 54-56 Jacoby ; Hordern 2002, 249 ; Leitao 2012, 65.

65 *Institution musicale*, I, 1, 182-183, Lambin 2013, 82, note 47.

66 Athénée, *Deipnosophistes* 14, 18, 8-10 Kaibel.

67 Il n'est pas possible ici de montrer comment la musique finit par s'identifier à la nouveauté, pour devenir la musique « nouvelle ». Wersinger 2014.

68 Pour une étude précise du style musical d'Agathon en relation avec la nouvelle musique, voir Wersinger 2001, 79 sq.

69 La meilleure monographie consacrée à Timothée demeure celle de Hordern, 2002.

70 Timothée, fr. 20 Page.

71 *Deipnosophistes* 14, 18, 11-13 Kaibel.