

PLOUTARCHOS, n.s.

Scholarly Journal of the
INTERNATIONAL PLUTARCH SOCIETY

Plutarchus



Plutarchus ein natürlicher maister vnd aussprechender geistlicher vberbreyter ein gepie-
ter vñ anrichter des kaisers Trayani ist zu diser zeit an firmen vmbirger vñ glantz-
würdigkeit in fast großer achtung gewest. von dem Dolcantes in jener vmbirger vñ glantz-
Plutarchus der natürlich maister ist ein mensch in de beschreibung vñ vnsfragig in de fest-
ten lautter vñ freyheit vnd in dem heiligthumb schen der sinnen ein feines vñ willkür-
gewest das er leichtlich ein gepierer des kaisers hat miten erkant werden. vñ Plutar-
chus ist sundern fleiß dem kaiser seinen unger vier ding eingepildet. nemlich vñ erwin-
digkeit. sein selbs erkantet. der amblewt man gar vil bacher von mancherley materien vñ
sachen in freyheit vñ lobgelehrer man gar vil bacher von mancherley materien vñ
tappferheit bey Trayano angenehme begabung erlangt.

VOLUME 1 (2003/2004)

UNIVERSITY OF MÁLAGA (SPAIN)
UTAH STATE UNIVERSITY, LOGAN, UTAH (U.S.A.)

LUCIANA ROMERI, *Philosophes entre mots et mets. Plutarque, Lucien et Athénée à la table de Platon*, Grenoble, Jérôme Millon, 2002. ISBN 2-84137-140-9.

L'ouvrage de Luciana Romeri résulte d'un pari méthodologique que signale d'emblée le plan adopté (selon les quatre parties suivantes: 1. Le renversement de Platon ; 2. Plutarque: l'oubli de la nourriture ; 3. Lucien : l'antisymposion philosophique ; 4. Athénée : grand festin, longs discours). Il faut une certaine audace pour entreprendre d'analyser la logique du banquet philosophique sans partir de l'œuvre qui en inaugure le genre, le *Banquet* de Platon, et sans même lui accorder l'exclusivité d'une partie (la première partie prend en effet Lucien comme point de départ). Loin d'être oublié cependant, Platon ne cesse en réalité d'apparaître au fil des pages. En analysant les écrits symposiaques de trois auteurs de l'époque impériale, Lucien, Plutarque et Athénée, Luciana Romeri montre que, dans leurs propres interprétations du symposion, ils éclairent des aspects plus ou moins implicites du banquet socratique, celui de Platon comme celui de Xénophon. La trame qui guide cette étude ne manque pas non plus d'originalité : s'interrogeant sur la relation entre nourriture et parole, ce travail de lecture, alliant approche littéraire et approche philosophique, s'approprie un champ (celui de l'alimentation et de la cuisine) qui a jusque là été plutôt exploré par l'histoire et l'anthropologie.

Nous avons affaire ici à une lecture de lectures (et de réécritures) du symposion socratique. Mais les auteurs concernés n'ont pas tous le même statut, dans la mesure où l'ouvrage s'oriente progressivement vers une confrontation finale entre Athénée et Platon. De fait, la réflexion de L. Romeri pose nécessairement la question du modèle. Selon la perspective adoptée ici, Lucien comme Plutarque, bien que sur

des modes fort différents, sont considérés comme les héritiers fidèles de la dissociation qu'aurait instaurée Platon, dans son *Banquet*, entre la sphère alimentaire et celle du logos. Seul Athénée élaborerait réellement un autre banquet, dans une mise à distance polémique de l'héritage platonicien.

Suivons donc l'auteur dans sa démarche. Le livre s'ouvre sur une œuvre qui pourrait sembler mineure dans l'histoire de la littérature symposiaque : le *Lexiphane* de Lucien. Ce dialogue, qui fait explicitement référence à Platon, se présente comme un anti-symposion. Le discours de Lexiphane, orienté d'emblée, et de façon exclusive, sur la nourriture, puis sur une beuverie abrutissante, donne à voir l'effacement du logos devant la lalè, le bavardage sans intérêt. Si les convives, pendant le banquet, se laissent dominer par l'excès alimentaire et éthylique, Lexiphane, au cours de son récit, se laisse posséder par la logorrhée, dans une intolérable confusion entre nourriture et parole qui provoque l'éccœurement de son auditeur. Cette mise en scène de l'anti-symposion souligne en retour que, chez Platon, le *deïpnon*, moment alimentaire, est marginalisé par rapport au symposion, moment de la parole philosophique. Et ce symposion lui-même se construit sur l'exclusion d'éléments constitutifs traditionnels : la musique, les chants, l'enivrement réglé des convives.

Aussi Lucien écrivait-il le renversement comique d'un symposion qui était lui-même déjà un renversement. Le banquet socratique se distinguerait notamment par l'étanchéité radicale instaurée entre le *deïpnon* et le *symposion* : les mets ne doivent pas influencer les mots. Xénophon lui-même s'inscrit dans une logique du même ordre. Outre l'absence de référence à la nourriture et le silence des convives pendant le *deïpnon*, son *Banquet* souligne l'alternance entre les divertissements et la parole : là aussi, le logos dispose

d'un espace exclusif, fût-il interrompu par les spectacles. Peut-être pourrait-on reprocher à l'auteur d'éluider la question de l'interaction qui, de fait, se noue au cours du texte de Xénophon entre le spectacle et la parole, qui se nourrissent en quelque sorte l'un de l'autre : les convives parlent aussi de ce qu'ils voient, et la parole de Socrate, qui fait figure de symposiarque, influence le déroulement des divertissements. De même, il eût été utile de rappeler toute l'ambiguïté du thème de l'ivresse et de la sobriété dans le *Banquet* de Platon, bien représentée par "la science sans inspiration du médecin Éryximaque, dont la sobriété a pour contrepartie l'incapacité à se laisser emporter par l'ivresse d'Éros".

Si le détournement comique de Lucien révèle un non-dit platonicien, l'œuvre de Plutarque expliciterait, en le théorisant, ce qui restait implicite chez Platon. Héritier du silence culinaire de son modèle, Plutarque met dans la bouche de Solon, éminent convive du *Banquet des sept sages*, un raisonnement qui pourrait bien être au fondement de ce parti-pris. Solon stigmatise en effet le moment alimentaire du banquet comme celui d'un enfermement des individus sur eux-mêmes. Le besoin alimentaire y fait obstacle au *logos*. La nécessité de se nourrir marque la distance entre l'humain et le divin, entre mortalité et immortalité : qui mange mourra. Par opposition, le *logos* ne relève pas du nécessaire, mais du bien. L'idéal de Solon, c'est l'âme du *Phédon* : délivrée du service du corps, elle le serait aussi de tout souci alimentaire et, n'ayant à nourrir qu'elle-même, se consacrerait exclusivement au *logos*. Toute la problématique conviviale de Plutarque est, selon Romeri, sous-tendue par cette conception. L'auteur semble donc ici négliger le fait, sensible dans les *Propos de table*, que le discours de Plutarque sur le banquet n'est pas univoque. Daniel Babut l'avait déjà évoqué dans *Plutarque et le stoïcisme*, en signalant l'oscillation, que l'on retrouve

dans l'ensemble de la réflexion éthique de Plutarque, entre apathie et métriopathie, thème ascétique et thème anti-rigoriste.

Romeri n'a donc retenu que la prise de position ascétique. Ainsi s'expliquent alors les stratégies de maîtrise du corps et de l'appétit que Plutarque développe dans les *Préceptes de santé*. Ce rapprochement entre principes médicaux et problématique du symposium permet de souligner la dévaluation théorique du plaisir alimentaire à laquelle se livre Plutarque. C'est dans cette perspective que s'inscrit l'analyse de Romeri sur le réseau symbolique qui se tisse dans l'œuvre de Plutarque autour de l'opposition entre les deux éléments du menu grec, le *sitos* et l'*opson*, l'un désignant le blé ou le pain, l'aliment minimal nécessaire à la vie, l'autre l'accompagnement du *sitos*, et qui apparaît donc comme un supplément, éventuellement un superflu. Mais cette opposition se révèle ambiguë, car l'*opson* est aussi ce qui permet de manger le *sitos*, qui sans lui serait proprement immangeable. Le sage ne peut, en dernier recours, échapper à l'alliance de la nécessité et du plaisir alimentaire. Mais ce que Plutarque va montrer et prôner dans ses écrits symposiaques, c'est la prédominance du seul *opson* irréprochable : la parole, finalité du banquet, et qui ne se déploie que dans l'oubli du moment alimentaire, du besoin alimentaire. L'oubli, en somme, de la nécessité en faveur du bien, en faveur du *logos*, seule forme d'immortalité dont les hommes puissent jouir.

En quoi cette interprétation 'sérieuse' du banquet platonicien peut-elle être rapprochée de l'exploitation comique, par Lucien, du même modèle? Dans son *Banquet*, Lucien réintroduit la nourriture, qui devient l'occasion d'un conflit parasitant toute tentative de parler en philosophe. Le désir gourmand des *sophoi* attablés fait dégénérer le banquet dans la violence et les coups. Le *logos* n'est pas à sa place dans une telle configuration, où l'émulation savante

cède la place à la bataille, l'*agôn* philosophique à la *machè* physique. La nourriture fonctionne ici comme le révélateur d'une imposture. Non que toute philosophie soit nécessairement dissimulation, et tout philosophe systématiquement hypocrite. Mais le banquet de Lucien vient rappeler que les plus respectables ne sont pas ceux que l'on croit. Alors que les *sophoi* montrent leur vrai visage en ne laissant plus parler que leur ventre, les simples particuliers qui assistent au banquet, les *idiôtai*, gardent un comportement décent. Romeri rapproche ces derniers de la figure socratique. Le Socrate de Platon ne se présente en effet jamais comme *sophos*. Il est un *idiôtès* face à ces professionnels du savoir que sont les sophistes. En opposant ainsi les *idiôtai* aux *sophoi*, Lucien réactiverait l'opposition que mettent en scène les dialogues de Platon entre Socrate et les *sophistai*, tout en illustrant une fois de plus l'exclusion mutuelle de l'appétit alimentaire et de la parole philosophique. Aussi pourrait-on lire, dans cette parodie de repas, la réaffirmation, par contraste, de la norme platonicienne. Lucien se trouve donc, non moins que Plutarque, ramené dans le giron de Platon.

Les successeurs de Platon seraient-ils tous voués à remâcher cette même logique d'exclusion entre consommation alimentaire et production de discours philosophique ? Non, car un auteur, Athénée, signe la fin de cette incompatibilité. En analysant la superposition des différents niveaux d'énonciation, l'enchâssement des récits au sein de la narration, les interactions entre le déroulement du banquet et les échanges verbaux des personnages, Romeri refuse la fragmentation du texte et, cessant de lire Athénée comme un simple compilateur, lui rend son statut d'authentique auteur. La manière dont s'opposent, dans l'œuvre, les deux personnages de Cynulcus et Ulpian constitue l'un des points forts de la démonstration. D'un côté, le cynique prompt à soutenir la valeur

du plaisir alimentaire, de l'autre le savant attaché à la parole conviviale : deux pôles du banquet dont la mise en présence ne se fait pas sans conflit, mais qui ont néanmoins tous deux leur place dans le cadre symposiaque d'Athénée. Romeri rappelle aussi qu'Athénée semble privilégier, dans ses références platoniciennes, le texte du *Phédon* sur celui du *Banquet*. Or, le *Phédon* peut être lu comme un Banquet inversé : *symposion* solitaire, où l'on parle avant de boire, où la coupe ne précède ni n'accompagne le discours, mais lui succède. La mort de Socrate fait signe vers un banquet de vérité, une vision éternelle qui se situe au-delà de la recherche philosophique – entendue comme tension vers la *sophia*, donc désir de celui qui ne la possède pas.

En reprenant la forme littéraire du *Banquet*, Athénée refuse en réalité la logique profonde de cette œuvre, et lui oppose une alliance harmonieuse de l'expertise culinaire et du questionnement savant. Aussi les *Deipnosophistes*, dont le nom même remet le *deîpnon* à l'honneur, se situeraient-ils moins, vis-à-vis de Platon, dans une perspective d'émulation que d'altération : il ne s'agit pas de réécrire, mais d'écrire autre chose. L'ouvrage d'Athénée révèle ainsi sa portée polémique : contre la logique du banquet platonicien, mais aussi contre l'œuvre symposiaque de Plutarque. À l'alternative entre les faux savants de Lucien (les *sophoi* que la nourriture détourne de la parole philosophique) et les faux convives de Plutarque (les sages qui, en parlant, rendent indigne de mémoire tout ce qui a trait à la consommation alimentaire), Athénée opposerait la possible coexistence du plaisir alimentaire et du discours, de la nourriture et du savoir. L'ouvrage de L. Romeri rend à Athénée une originalité certaine : pour la première fois dans l'histoire de la littérature grecque, un texte symposiaque conteste le modèle platonicien. Athénée s'inscrit donc dans un mouvement de relecture polémique

de l'héritage platonicien, dont témoigne à la même époque Aelius Aristide.

Toutes ces perspectives sont stimulantes. Elles ne manquent pas cependant de faire subir aux œuvres une certaine distorsion : la manière dont l'auteur applique sa problématique à des textes aussi divers, dans leur forme comme dans leur objectif, tend à réduire leur spécificité. La dimension satirique chez Lucien, ou encore la pluralité des approches chez Plutarque, se trouvent par exemple oblitérées, alors qu'il eût sans doute été éclairant de les exploiter. Soulignons ainsi à quel point la sélection opérée dans le corpus symposiaque de Plutarque restreint la complexité de ses conceptions. Sont ainsi éludées toutes les tensions, les nuances et les réflexions ludiques qui apparaissent dans les *Propos de table* – où, par exemple, le 'narrateur' va jusqu'à prendre la défense du solide appétit de son frère Lamprias (II, 2) ! Que le plaisir alimentaire soit généralement dévalué, dans une perspective dualiste, c'est un fait. Mais l'interprétation en termes d'oubli est pour le moins forcée. La stratégie de Plutarque ne repose peut-être pas tant sur la logique du *pharmakon* platonicien telle que l'analyse J. Derrida que sur une forme de détournement, de déplacement : la nourriture est transférée de la sphère de la consommation à celle de la conversation. Le *deipnon* quant à lui est parfois évoqué comme le moment de surgissement de la question, dont l'examen est alors reporté au symposion. La convention littéraire que ce décalage dénote avait déjà été évoquée par Florence Dupont, et ne peut se

résumer à l'obsession du silence alimentaire.

LAETITIA DEMARAIS

J. BURCKHARDT, *History of Greek Culture* (Translated by Palmer Hilty), Dover Publications, Mineola, New York, 2002. xi + 426 pp. ISBN 0-486-42096-5.

J. Burckhardt never saw the publication of his monumental work about the history of Greek culture – actually he did not wish to see it¹. His classic work *Griechische Kulturgeschichte* was first published posthumously in 1898 and 1902 by J. Oeri. From the very beginning, the work caused much turmoil in scientific circles, and was the target of many violent, and often justified, attacks. Nonetheless, it remained popular and was again and again reprinted. In 1958, an abridged version was published under the title *Griechische Kultur*. In the meantime, the book and its author had gradually become themselves objects of much scholarly research². The shorter German version was first translated into English in 1963 (New York), and is now reprinted by Dover. *Habent sua fata libelli...*

No doubt, a presentation of the rich content of this famous book is hardly necessary, and can be reduced to a minimum. The first part ("State and Nation") is about general aspects of the origin, organisation and development of the Greek *poleis*. Next to two chapters on subservient people and slaves, most attention is given to different political

¹ Cf. J. BURCKHARDT, *Briefe*. Vollständige und kritische Ausgabe. Mit Benützung des handschriftlichen Nachlasses bearbeitet von Max Burckhardt, Basel – Stuttgart, 1974, VIII, p. 169.

² The most recent article I consulted (and which contains much additional bibliography) is K. CHRIST, "Jacob Burckhardts Weg zur Griechischen Kulturgeschichte", *Historia*, 49 (2000) 101-125.