Le satyrikon d'Alcibiade et rites d'initiation des mystères socratiques

Jean-Luc Perillie

▶ **To cite this version:**

Jean-Luc Perillie. Le satyrikon d'Alcibiade et rites d'initiation des mystères socratiques. X Symposium Platonicum The Symposium, Università di Pisa, Dipartimento de Filologia, Letteratura e Linguistica, Jul 2013, Pisa, Italie. p. 200-206. hal-01284322v2

HAL Id: hal-01284322
https://hal.science/hal-01284322v2

Submitted on 17 Mar 2016

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

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

Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

LE *SATYRIKON* D'ALCIBIADE
ET
RITES D'INITIATION DES MYSTÈRES SOCRATIQUES

Texte retouché d'une conférence présentée au dixième *Symposium Platonicum*
consacré au *Banquet*, à Pise en juillet 2013
(Organisation : International Plato Society)

La figure du satyre ou du silène surgit au sein des deux *banquets socratiques* qui nous sont parvenus. D'une manière étonnante, avec ces deux *Symposia* rédigés l'un par Platon, l'autre par Xénophon, nous assistons à *la monstration du satyre* en la personne de Socrate. C'est en effet d'une manière ostentatoire que ces deux auteurs, au cœur même de leur *Banquet*, en sont venus à affirmer que, déjà sur le plan physique (mais pas seulement), *Socrate avait tout du satyre*. En témoignent d'abord les caractéristiques les plus flagrantes : yeux à fleur de tête, nez camus, visage et physique grotesques. Xénophon va même jusqu'à attribuer au philosophe une bouche lippue, comparable à celle d'un âne. Avec Platon, il y a, certes, l'évocation d'une extrême ressemblance physique mais aussi psychologique : l'*eirôneia*, la proverbiale ironie de Socrate serait encore un trait caractéristique du satyre, comme le signale expressément Alcibiade, dans le *Banquet*, en 216d.

Par ailleurs, on peut noter que, d'une part, le discours d'Alcibiade dans le *Banquet* platonicien, d'autre part, le *Banquet* de Xénophon pris dans sa totalité, sont eux-mêmes des *satyrika* : c'est-à-dire des *drames satyriques* ou des récits sur le satyre. Le terme même de *satyrikon* apparaît dans ces deux dialogues (en 222d, chez Platon, en IV, 19 chez Xénophon)[1].

Chacun sait qu'en 1969, le cinéaste italien, Federico Fellini, a fait connaître au grand public le *Satyricon* de Pétrone, écrit scabreux, représentatif de la littérature érotique de l'antiquité – ouvrage d'ailleurs qui n'est pas sans lien avec le *Banquet* de Platon, comme l'a montré en 1977, dans une importante étude, Florence Dupont[2].

---

[1] Platon, *Banquet*, 222d2-3 : ἀλλὰ τὸ σατυρικόν σου δρᾶμα τοῦτο καὶ σιληνικὸν κατάδηλον ἐγένετο. « Mais ce drame satyrique et silénique qui est le tien a été très clair ». Pour Xénophon, cf. *infra* n. 11.

[2] Florence Dupont **(***Le plaisir et la loi. Du Banquet de Platon au Satiricon*, Paris, 1977) a examiné l'esthétique du *Satyricon* de Pétrone sous l'angle même d'une réécriture du *Banquet* de Platon. Trimalcion (sorte d'anti-Socrate parodique) arrive en retard comme Socrate dans le *Banquet* ; cinq convives de Trimalcion font successivement des discours sur la vie comme les cinq convives parlent de l'amour avant le discours de Socrate. Le festin de Trimalcion se termine par l'arrivée inattendue d'Habinnas qui jette la confusion, ceci en réplique à l'irruption d'Alcibiade. Le caractère de *satyrikon* de l'œuvre de Pétrone renvoie au goût prononcé des Romains pour les aventures érotiques, voire pornographiques. Mais cette œuvre se rapporte à une tradition grecque, probablement milésienne, dans la lignée d'Aristide de Milet (vers 100 av. J.-C.), auteur des *Fables milésiennes* (*fabulae Milesiae*). Il est ainsi évident, selon l'étude de F. Dupont, que le *Banquet* de Platon a inspiré Pétrone. On est même en droit de se demander si ce dernier n'a pas intitulé son œuvre *Satyricon*, en se référant au

Toutefois, très curieusement, la notion de *satyrikon* comme qualification d'un certain type de discours socratique, ne semble jamais avoir retenu spécialement l'attention des Modernes. Elle était pourtant plus en vogue chez les Anciens.

Il faut en effet savoir qu'un des principaux éditeurs antiques des dialogues de Platon, Thrasylle, au premier siècle après J.C., avait rassemblé un certain nombre de dialogues platoniciens sous le titre de *satyrika*, à savoir des dialogues censés mettre à l'épreuve des individus – dialogues appelés aussi peirastiques[3]. À cet égard, le *Théétète* serait le *satyrikon* socratique par excellence[4] et, de même, rentreraient dans ce groupe l'*Euthyphron*, l'*Ion*, le *Charmide* et le *Ménon*. Il était aussi admis que si, globalement, tel ou tel dialogue peut être qualifié de *satyrikon*, il n'en reste pas moins que les autres peuvent comporter des parties, des discours socratiques internes, susceptibles être qualifiés de la même manière[5] : seraient ainsi des *satyrika* les parties de dialogues au cours desquelles Socrate met à l'épreuve son interlocuteur.

Quoi qu'il en soit, comme cela a été dit, l'expression *satyrikon drama* apparaît bel et bien dans le *Banquet* de Platon, en 222d. Et l'expression est censée qualifier globalement la prise de parole d'Alcibiade — prise de parole au cours de laquelle, effectivement, ce personnage épilogue longuement sur les différentes caractéristiques de silène ou de satyre propres à Socrate

Reconnaissons, cependant, qu'en cette occurrence, Socrate paraît lui-même sous-estimer la dimension de *drame satyrique* du discours d'Alcibiade, suspectant chez celui-ci

---

discours d'Alcibiade. Concernant les *satyrika* plus anciens, voir le *Cyclope* d'Euripide et un fragment des *Pêcheurs aux filets* d'Eschyle (fr. 47a Radt, 474 Mette). À noter que le drame satyrique est un rituel de transgression des normes du *kaloskagathos*. Cf. François Lissarrague, *La cité des satyres. Une anthropologie ludique, Athènes VI^e^ et V^e^ siècle*, Éditions EHESS, Vol 8, 2013. Comme nous pourrons le constater, Socrate, en fin de compte, est l'anti-modèle du *kaloskagathos* antique (port aristocratique et athlétique, front dégagé, nez droit à la grecque, barbe majestueuse etc.), dont Périclès est le modèle prestigieux. En contrepoint, Socrate présentera à Alcibiade une nouvelle norme de la *kalokagathie*, fondée exclusivement sur la beauté de l'âme.

[3] Voir σατυρικόν in Diogène Laërce, III, 56, 11. Une tétralogie thrasylléenne est composée de trois dialogues appartenant à une seule forme générique (logique, éthique, etc.), plus un dialogue isolé et à part, qui remplit une fonction analogue à celle du drame satyrique, selon le modèle des tétralogies du théâtre grec.

[4] Le récit du *Théétète* commence par présenter (143e-144a), par ricochet, les traits siléniques de Socrate tels qu'ils se retrouvent à l'identique chez Théétète, sosie du philosophe en plus jeune. Cf. *infra* n. 19. H. Tarrant (in "L'importance du *Théétète* avant Thrasylle", in Dimitri El Murr (direction), *La mesure du savoir, Études sur le Théétète de Platon*, PUF, 2013, p. 246) a montré que le *Théétète* a été déterminant dans l'organisation des tétralogies tharsylléennes ainsi que dans l'établissement des différents genres de discours socratiques. En fin de compte, le *Théétète*, placé sous le signe des traits siléniques, serait le paradigme même du *satyrikon* socratique en acte, déployant les discours siléniques eux-mêmes. On remarquera, au passage, à quel point le *Théétète* est marqué au plus haut point par l'idiosyncrasie socratique, avec la maïeutique à l'œuvre dans tout le dialogue (en tant que *technè* appartenant en propre à Socrate) et avec l'apothéose du philosophe dont Socrate est le modèle (*Théétète*, 172c-177c). Voir notre étude "Ascèse et contemplation dans le *Théétète*", *Les dialectiques de l'ascèse*, Actes du colloque organisé par Brigitte Perez et Pierre-Yves Kirschleger, Novembre 2009. 2011, édit. Garnier, 2011, p. 129-149. Le discours d'Alcibiade du *Banquet*, quant à lui, délivre la clé de l'identité silénique de Socrate et, par là-même, du *Théétète* en tant que *satyrikon*.

[5] Cf. H. Tarrant, art. cit., p. 246.

une stratégie amoureuse sous-jacente : ledit *satyrikon drama* ne serait là que pour le brouiller (*diaballein*) avec Agathon. Il s'agirait de mettre celui-ci en garde face au redoutable satyre qu'est Socrate, ceci, bien évidemment, pour qu'Alcibiade puisse prendre sa place auprès du philosophe. Le jeu d'Alcibiade serait donc très clair : pour preuve (*tekmèrion*), Alcibiade, en prononçant son discours, se serait assis entre Socrate et Agathon, ayant déjà séparé (*dialabein*)[6] les deux hommes.

On ne doit pas cependant se laisser abuser par le ton de dénigrement et de badinage, concernant la réplique de Socrate. Car dans ce *satyrikon*, en réalité, des révélations importantes ont été faites par Alcibiade, en particulier sur le charisme du philosophe.

Si l'individu concerné, Socrate, paraît ne pas y faire très attention, c'est bien sûr par ironie ou par fausse modestie. Mais c'est aussi parce que le *drama* doit laisser place à une dédramatisation. Car le court échange concernant le *drame satyrique* apparaît à la fin du *Banquet*. Le temps fort du *satyrikon* s'étant accompli, il convient de revenir à la réalité coutumière en désamorçant la charge de sacré et en effaçant la monstration du silène.

Par conséquent, prendre la réplique de Socrate au pied de la lettre et négliger l'apport du *satyrikon* d'Alcibiade c'est d'abord tomber dans le piège de l'ironie socratique. Mais c'est aussi faire le choix d'une lecture, semble-t-il, plutôt limitée du *Banquet*. On encourt alors le double risque de ne pas saisir le message final de l'œuvre et même, c'est plus grave, de ne pas en comprendre l'organisation d'ensemble. Je veux dire par là que ne pas chercher à prendre en considération toute l'importance du drame satyrique, constitue, il me semble, le principal défaut de la plupart des lectures modernes et actuelles du *Banquet*. Rares, en effet, sont les interprètes qui ont accordé de l'importance à l'intervention d'Alcibiade[7]. Pourtant celle-ci, comme l'a montré récemment Luc Brisson, est à la fois l'aboutissement de toutes les prises de paroles antérieures et l'occasion pour Platon d'exprimer ses sentiments envers Socrate[8].

---

[6] À noter le jeu de mots *diabalein* et *dialabein* relevé par L. Robin (*ad loc.*), 1929, p. 91 n. 2.

[7] Voir F.C. White, "Beauty of soul and speech in Plato's *Symposium*", *Classical Quarterly* 58.1 (2008), p. 69-81. White s'oppose à la tradition dominante (A. E. Taylor, W.K.C. Guthrie, G.M.A. Grube, F.M. Cornford, J.E. Raven) qui privilégie le discours de Diotime, Alcibiade n'ajoutant rien de significatif sur le plan philosophique. On relève aussi une prise au sérieux du témoignage d'Alcibiade dans une étude assez récente de Livio Rossetti "*Logoi sokratikoi*, Le contexte littéraire dans lequel Platon a écrit" in *La philosophie de Platon*, t. 2, dir. de M. Fattal, Paris 2005, p. 51-80. Enfin, Luc Brisson (cf. note suivante) y voit une synthèse de tous les discours. Sur la question de l'apport philosophique du discours d'Alcibiade, consulter notre : *"Eidos* du Beau et *eidos* de Socrate. Comment l'*Euthydème* permet de mieux comprendre la succession des deux discours terminaux du *Banquet* de Platon". Séminaire IVI : Idée, Vérité, Image, Mars 2015, Nice, France, Publication en ligne (Hal). Le *Banquet* tout entier (le discours d'Alcibiade étant une pièce maîtresse), serait à replacer au sein même de l'*histoire philosophique* de Socrate, suite au marasme du philosophe représenté dans l'*Euthydème*.

[8] Une lecture synthétique est proposée par L. Brisson (in Platon, *Banquet*, 1998, Présentation et traduction, p. 51-54), sur la base de nombreux rapprochements. Brisson y voit aussi l'expression des « sentiments profonds » éprouvés par Platon à l'égard de Socrate « resté pour lui une énigme fascinante ». Analyse entérinée par White (art. cit. p. 76).

Alors que dans le discours précédent, Diotime a désigné Éros comme *daimôn megas* (en 202d), Alcibiade intervient finalement pour dire qu'Éros est bel et bien présent parmi les convives. Le mouvement d'ensemble de l'œuvre est alors de montrer que les éloges successifs proposés par les convives du banquet, doivent aboutir à l'épiphanie d'Éros, tel qu'il s'est manifesté en la personne de Socrate, dont l'aspect ou la forme (*eidos*, 215b) correspond au silène.

Il y a certainement là tous les éléments d'une *révélation* sur l'identité de Socrate — révélation qui est à prendre dans un sens religieux, et qui pourrait même relever d'un processus rituel. En effet, Alcibiade, au tout début de son intervention, procède au *couronnement* de son compagnon selon la liturgie des Mystères (213e)[9]. Son ivresse, bien que dérangeante, devrait elle aussi revêtir un sens rituel et « satyrique »[10]. En tout cas, en dépit de son ébriété apparente, son discours s'avère puissamment organisé en fonction de la symbolique du silène, que l'on pourrait qualifier d'« érotique » (au sens de ce qui se rapporte à Éros).

Compte tenu de cette approche, il n'est certainement pas inutile d'essayer de procéder à ce que l'on fait rarement de nos jours : procéder à une lecture religieuse ou rituelle du discours d'Alcibiade. Ce genre de lecture devait précisément être celui des Anciens qui déclamaient toujours le texte à voix haute, en ayant pleinement à l'esprit les sens religieux des évocations du satyre et du terme *satyrikon*. Ce qui est ici proposé, au bout du compte, est de privilégier une lecture *fondée avant tout sur la révélation* et centrée sur la figure du silène — personnage éminemment représentatif des mystères dionysiaques.

Essayons alors d'accomplir plus en profondeur notre travail d'historien de la philosophie et, pour cela, essayons de nous replonger autant que faire se peut dans l'ancienne culture des Mystères. Quelles significations historiques — si tant est qu'elles nous soient accessibles — faut-il dès lors retenir de ce *satyrikon* mystérique déclamé en fin de parcours par ce personnage trouble qu'était Alcibiade ? Et, par voie de conséquence, quelles significations philosophico-religieuses originelles les Anciens pouvaient alors tirer de ce genre de lecture ?

[9] J.-F. Mattéi (*Platon et le miroir du mythe*, 1996, p. 229) a mis en relation, point par point, la description de la progression des Mystères en cinq parties, fournie par Théon de Smyrne (*Expos*. Hiller, p. 14-15).

[10] Voir le passage des *Lois* VII de Platon, 815c : « Toute danse bachique et autres danses qui s'y rattachent, où, sous les noms de Nymphes, de Pans, de Silènes et de Satyres (καὶ Σειληνοὺς καὶ Σατύρους), on mime, selon le mot convenu, des gens ivres, et où l'on célèbre certaines purifications et initiations (περὶ καθαρμούς τε καὶ τελετάς τινας ἀποτελούντων), tout ce genre n'est pas facile à définir… » (trad. des Places). L'ivresse d'Alcibiade, même si elle n'est pas vraiment mimée, entre de plain-pied dans la célébration rituelle du *satyrikon*.

Le discours d'Alcibiade est scandé par trois séquences successives qu'on peut appeler « siléniques ». Celles-ci correspondent au *commencement, au milieu et à la fin* de son intervention. Indéniablement, le symbolisme du silène s'impose comme le principal thème d'inspiration. La similitude Socrate-Silène se déploie ainsi selon trois aspects différents :

1) Est d'abord présenté l'indice d'une ressemblance physique troublante, celle-ci devant faire l'objet d'un commentaire à caractère religieux et rituel.

2) Cette ressemblance s'enrichit du fait que Socrate était un homme porté vers l'éros (*erôtikos anèr*), à caractère néanmoins paradoxal.

3) La ressemblance n'est pas tant physico-psychologique que philosophique, concernant les discours socratiques eux-mêmes et le sens qu'ils revêtent.

1) La ressemblance physique et le commentaire religieux qui en découle

On ne saurait suffisamment insister sur l'importance de ce premier point. Les disciples — Platon n'est certainement pas le seul à l'avoir constaté et mentionné — ont tous dû être particulièrement frappés par l'extrême ressemblance entre Socrate et le silène. Pour preuve, celle-ci fait l'objet d'un commentaire spécial de Xénophon dans son *Banquet.* Le narrateur, c'est-à-dire l'auteur, pour la mentionner, va même jusqu'à sortir de sa réserve[11].

Dans le *Banquet* de Platon, l'expression « des plus ressemblants aux silènes » (ὁμοιότατον αὐτὸν εἶναι τοῖς σιληνοῖς, 215a) est particulièrement assumée par Alcibiade qui dit : « j'affirme (φημί) ». La similitude est ensuite présentée comme factuelle (215b). On l'a dit, elle concerne l'*eidos*, l'aspect physique, la forme corporelle, le visage, etc. Socrate lui-même ne saurait le contester. Il ne s'agit donc en aucun cas d'une vague ressemblance mais d'un fait objectif particulièrement percutant.

Peu avant la fin de son discours (221c-d), Alcibiade reviendra sur la nature silénique de Socrate, en précisant qu'on ne peut en aucun cas comparer son ami aux hommes du passé. Alors que tous les illustres contemporains trouvent facilement leur modèle chez certains grands hommes du passé (par exemple Nestor pour Périclès), Socrate, lui, ne peut être

[11] Dans le *Banquet* de Xénophon (IV, 19), Critobule dit ceci : « Oui, par Zeus, [je suis plus beau] sinon je serais le plus laid de tous les Silènes que l'on voit dans les *satyrika* (Νὴ Δί'…, ἢ πάντων Σειληνῶν τῶν ἐν τοῖς σατυρικοῖς αἴσχιστος ἂν εἴην) ». Se présente alors un aparté de Xénophon (qui peut aussi être l'interpolation d'un copiste) : « Il se trouvait en effet que Socrate leur ressemblait (ὁ δὲ Σωκράτης καὶ ἐτύγχανε προσεμφερὴς τούτοις ὤν) ». Leo Strauss (1970-1972) (in Xénophon, *Banquet*, trad. fr. 1992, p. 25) a misé non sans raison sur un commentaire de Xénophon. La comparaison est en effet importante pour lui puisqu'elle revient in *Banquet*, V, 7, entérinée par Socrate lui-même, dans le contexte d'un portrait des plus représentatifs à cet égard.

comparé qu'à un être divin, en l'occurrence le silène. En cela réside l'*atopia* (*Banquet*, 221d), l'étrangeté, de Socrate. Signalons que le grand *Satyrikon* intitulé *Theaitètos*, reviendra d'une manière particulièrement marquée sur la caractéristique *atopôtatos* du Silène (*Théétète*, 149a)[12].

Une telle similitude a dû prendre chez les disciples de Socrate la dimension d'une évidence, d'un *lieu commun* et aussi, très certainement, d'un secret cultuel réservé aux proches disciples[13]. On imagine aisément qu'il s'agissait aussi d'un leitmotiv suscitant chez eux de longs commentaires méditatifs à caractère exégétique, simplement en raison du fait que le silène est un personnage mythique. On dénote particulièrement, chez Platon, le choix de présenter la similitude sur un mode extrêmement élaboré à cet égard. Ceci de deux manières : d'abord en faisant intervenir l'imagerie bien connue des silènes sculptés avec *agalmata theôn* (figurines des dieux), plutôt que le personnage mythologique réduit à lui seul ; ensuite, en proposant un commentaire comparatif, prenant pour exemple le légendaire satyre Marsyas, ceci précisément en vue de décrire les comportements de Socrate envers ses proches.

On peut donc dire qu'avec Platon, d'emblée, l'accent a été mis sur une exploitation iconographique du leitmotiv. Il est effectivement question de statues creuses de silènes probablement en terre cuite avec, en leur sein, « des figurines de dieux ». Ce genre de statuaire peut tout à fait être compris comme étant de type initiatique puisque, d'une part, le rite dionysiaque était institué sur ce mode[14], d'autre part, la présence de figurines intérieures implique une volonté de les dérober à la vue des profanes. Ce qui, sur le plan du culte, devait nécessiter la mise en place d'un certain parcours rituel, en vue de dévoiler les figurines préalablement cachées[15].

---

[12] Cf. *supra*, n. 4.

[13] Si la ressemblance est frappante à ce point, les disciples n'ont certainement pas attendu plus de 20 ans *après la disparition du maître* (moment supposé de la rédaction du *Banquet* de Platon) pour, tout à coup, s'en rendre compte. Le fait est, cependant, qu'elle n'est jamais signalée dans les premiers dialogues de Platon. D'où l'idée d'une dissimulation. Sur le caractère confidentiel qu'a pu revêtir, au sein du cercle des Socratiques, la ressemblance Socrate-Silène, celle-ci étant associée à un culte, voir notre analyse dans "Socrate, homme érotique (*erôtikos anèr*) ?", in *Kentron*, vol. 31, Caen, 2015, p. 112 sq. Voir encore notre ouvrage : *Mystères socratiques et Traditions orales de l'eudémonisme dans les dialogues de Platon*, Academia Verlag, Sankt Augustin, 2015, p. 84 sq.

[14] Voir Platon, *Phèdre*, 256b3-4 : Διονύσου δὲ τελεστικήν. Silène était le mentor de Dionysos.

[15] On assiste de fait à un dévoilement rituel. Pour preuve, Alcibiade paraphrase un vers orphique appelant au respect du secret mystérique (in Platon, *Banquet*, 218b6-7) : καὶ εἴ τις ἄλλος ἐστὶν βέβηλός τε καὶ ἄγροικος, πύλας πάνυ μεγάλας τοῖς ὠσὶν ἐπίθεσθε (= 4[A 39] Colli = F 19 Bernabé). Il n'est pas du tout certain qu'Alcibiade soit ici dans le dénigrement, car l'intention de Platon est de montrer qu'Alcibiade et Phèdre, poursuivis pour profanation, en réalité ne se moquaient pas des rites initiatiques. Sans quoi l'accusation aurait éclaboussé Socrate lui-même. Voir, à ce sujet, Gabriele Cronelli, in « Socrate et Alcibiade », *Plato Journal*. Vol. 14, 2014, p. 42-43.

Le fait est que le *Banquet* de Platon prend lui-même une dimension rituelle : l'*epopteia* (la suprême contemplation) attribuée aux Mystères d'Éros a été évoquée par Diotime en 210a. Avec le discours d'Alcibiade, celui-ci prolongeant le discours diotimien, nous passons de la *pleine vision* au *couronnement* de l'initié.

Sans aucun doute, le *Banquet* de Platon avec les deux discours terminaux est de type initiatique, comme l'ont mis en évidence les études déterminantes de Christoph Riedweg et de Jean-François Mattéi[16]. Précisément, avec le discours de Diotime, nous avions d'abord affaire à une transposition philosophique des Mystères d'Éleusis.

Avec le discours d'Alcibiade, nous assistons, selon toute vraisemblance, à la transposition philosophique d'un autre type de Mystères, venant se surajouter à la transposition éleusinienne. Car dès le début de son discours Alcibiade se met à évoquer l'imagerie des Mystères corybantiques[17] fondés sur des pratiques de transe collective et de possession. Pourquoi serait-il maintenant question de ce genre de rite ? Notons qu'après la grande « envolée métaphysique » du discours de Diotime, indéniablement, Alcibiade nous ramène vers un domaine plus spécifiquement religieux et, surtout, davantage centré sur le personnage de Socrate. Se dessine alors l'explication suivante : après la grande transposition du rite éleusinien opérée par Diotime (portant évidemment la marque indélébile de Platon lui-même), Alcibiade nous ferait maintenant connaître le genre de transposition philosophique que Socrate, à l'origine, avait coutume d'opérer. En d'autres termes, il semble que la transposition socratique des Mystères devait moins s'appuyer sur l'expérience transcendante de l'*epopteia*, de la *pleine vision* propre au rite éleusinien, que sur les pratiques plus primitives de transe des Mystères corybantiques.

On constate en effet que, dans un premier temps, Alcibiade décrit le comportement de Marsyas en tant que joueur de flûte (*aulós*) qui, selon la légende, parvenait à plonger les célébrants des thiases, des cortèges dionysiaques, dans des états de *possession*. Alcibiade dit ceci : « Les airs de Marsyas (…) sont les seuls capables de nous mettre en dans un état de possession (κατέχεσθαι ποιεῖ) et, parce que ce sont des choses divines (διὰ τὸ θεῖα εἶναι), de faire voir quels sont ceux qui ont besoin des dieux et des initiations (καὶ δηλοῖ τοὺς τῶν θεῶν τε καὶ τελετῶν δεομένους) » (215c). Dans un second temps, sur la base de cette description, Alcibiade établit une étroite relation de type analogique entre le comportement rituel de Marsyas avec les comportements siléniques de Socrate.

[16] Cf. *supra* n. 9. Christoph Riedweg, *Mysterterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien.* Berlin, 1987, p. 68 sq. et L. Brisson, in Platon, *Banquet*, 1998, p. 69-70.
[17] Sur le culte corybantique dans les dialogues de Platon, cf. I. Linforth "The Corybantic rites in Plato", 1946, p. 157.

Expliciter plus en détail cette étroite relation entre Socrate et les Mystères corybantiques nécessiterait une étude à part[18]. On retiendra, en tout cas, qu'entre Socrate et le Silène il ne saurait y avoir qu'une simple ressemblance physique[19]. Socrate est donc un satyre *aussi* en ce sens qu'il suscite des élans d'enthousiasme dionysiaque. C'est un personnage charismatique qui, selon les propos d'Alcibiade, foudroie, fait battre les cœurs et fait pleurer. C'est de cette manière que Platon, par l'intermédiaire d'Alcibiade, a déployé toute cette imagerie concernant les rituels de possession des Corybantes, en 215e. Une interprète récente, Anne Gabrièle Wersinger, a relevé un passage « brutal » du sujet indéfini « quiconque » (*tis*) au « nous » du *katechometha* (nous sommes possédés) (215d3-6), impliquant dès lors une *communauté de sectateurs*[20]. C'est-à-dire un thiase (*thiasos*).

Autrement plus économique, par contraste, se présente la similitude chez Xénophon, puisque dans son *Banquet* cet auteur s'en tient, en apparence tout au moins, au physique de Socrate[21]. Toutefois, cette autre présentation reste pour nous instructive en ce qu'*elle fait apparaître la base*, ce qui devait être le *lieu commun* au sein même des cercles socratiques : l'association Socrate-silène du point de vue de la stricte ressemblance physique. Elle offre, à cet égard, un descriptif détaillé des traits siléniques de Socrate (*Banquet*, V, 7), faisant intervenir de surcroît, comme on l'a dit, au moment où la troublante ressemblance est présentée pour la première fois (IV, 19), la notion même de *satyrikon*.

Mais ce n'est là qu'une apparence et l'œuvre xénophontienne, souvent mal comprise, s'avère beaucoup plus subtile qu'elle ne le paraît. C'est une œuvre qui doit être décodée : elle demande instamment à être lue selon l'*hyponoia*, dans son sens caché (en vertu de cette expression qui figure précisément en III, 6). Nous pouvons constater, en effet, que la notion de rituel initiatique est loin d'être absente dans cet autre *Banquet*, Xénophon faisant apparaître le terme même de *thiasotès* (VIII, 2) (ce qui signifie membre d'un cortège dédié au culte de Dionysos). Ceci pour désigner les célébrants d'Éros, dont Socrate aurait été le chef. La notion corybantique et mystérique de « possession » (*katechomenoi, tetelesmenoi, entheoi*) est elle

[18] Je renvoie à mon étude : "*Eidos* du Beau et *eidos* de Socrate…". art. cit. (2015), Publication en ligne, p. 12 et suivantes. Voir aussi *Mystères socratiques…*, *op. cit.*, 2015, p. 47 sq.

[19] Pour ce qui concerne les traits physiques de Socrate tels qu'ils sont rapportés par Platon, il convient de se reporter aux autres descriptions relatives au physique de Socrate dans les *dialogues* de Platon (en particulier *Ménon*, 80a, *Théétète*, 143e). Cf. la note de L. Brisson in Platon, *Banquet*, 1998, p. 218 n. 529. Même si la notion de silène n'est pas mentionnée, les descriptions restent globalement en accord avec celles de Xénophon (laideur, nez camus, yeux globuleux à fleur de tête). La compatibilité des divers portraits permet de dire que nous touchons là à l'idiosyncrasie socratique.

[20] Voir A. G. Wersinger, "Plato and Philosophy as a figure of enunciation", in *Oralité et écriture chez Platon* (dir. J.-L. Périllié, Bruxelles, 2011, p. 104).

[21] Cf. *supra*, note 11.

aussi signalée en *Banquet*, I, 10[22]. Remarquons, par ailleurs, que dans les *Mémorables*, Xénophon fera lui aussi référence, à sa manière, aux *agalmata theôn*[23].

Pour conclure sur ce premier point, je dirais qu'un des objectifs les plus manifestes des deux œuvres intitulées *Banquet*, est d'apporter un discours de révélation concernant à la fois la nature silénique de l'homme Socrate et le caractère rituel de sa philosophie. L'un et l'autre de ces *satyrika* mettent en évidence, soit sous le couvert de l'ébriété d'un personnage trouble, soit en rapportant un récit burlesque recelant néanmoins un sens caché, le fait que Socrate procédait à des initiations en propageant autour de lui des effets de transe dionysiaque ou corybantique. Il ressort encore très clairement de ces deux textes que Socrate, en tant qu'incarnation spectaculaire du silène, devait être perçu comme étant, en même temps, une nouvelle incarnation d'Éros. Cela veut dire que ce personnage historique, en tant qu'il portait manifestement en lui la marque du divin, a pu dès lors s'imposer comme le nouveau chef charismatique d'un thiase (*Banquet*^{X}, VIII, 1 ; *Banquet*^{P}, 215d) entraînant ses amis vers une nouvelle célébration philosophique et religieuse de l'amour, ceci dans le culte bachique de la philosophie, comme amour érotique de la sagesse (*Banquet*^{P}, 218b).

Compte tenu de cet état de fait, les considérations que l'on pourrait qualifier de subjectivistes de Luc Brisson[24] paraissent bien insuffisantes ou demandent à être prolongées et complétées : le *satyrikon* d'Alcibiade ne ferait pas qu'exposer les sentiments personnels de Platon face au personnage admirable et énigmatique qu'était Socrate. À l'évidence, sa portée dépasse de loin l'admiration personnelle ainsi que les attachements subjectifs, car l'objet du discours consiste à faire ressortir avant tout *le caractère initiatique et phénoménal* (atypique à l'extrême et proprement *charismatique*) de Socrate. En témoigne le mode paroxystique avec lequel Alcibiade fait référence au rite corybantique, pour décrire l'extrême fascination que le philosophe a pu exercer sur ses contemporains. Alcibiade insiste d'ailleurs pour signaler que les très vives impressions qu'il ressentait n'étaient pas limitées à lui-seul (215d-e).

[22] Cf. Vincent Azoulay in "Xénophon et le modèle divin de l'autorité", *Cahier des études anciennes*, XLVI, 2009. V. Azoulay perçoit une manifestation, une *epopteia* dans le prologue du *Banquet*^{X} et s'appuie sur Plutarque, *Comment on peut s'apercevoir qu'on progresse dans la vertu*, 81d-e. Dans ce prologue (9-11), Xénophon semble avoir voulu opérer une heureuse synthèse entre le rite éleusinien et le rite corybantique — heureuse synthèse qui pourrait fort bien être socratique à la base. Sur la signification cachée et rituelle du *Banquet* xénophontien, voir notre étude : "Socrate, homme érotique (*erôtikos anèr*) ?", art. cit, 2015, p. 100 sq.

[23] Voir Xénophon, *Mém*. III, 11, 18, la formule énigmatique finale de l'entretien avec Théodote, concernant ladite « *amie plus chère (tis philôtera) que toi qui se trouve à l'intérieur* (*endon*) ». Cf. l'interprétation de Ph. A. Staeder qui y a vu une allusion à la *sôphrosunè*, en correspondance étroite avec les *agalmata theôn* du *Banquet* platonicien. Interprétation citée et reprise par Louis-André Dorion (in Xénophon, *Mémorables*, C.U.F. Budé, 2011, p. 392-393, n. 6).

[24] Cf. *supra*, n. 8.

Or, c'est précisément dans le domaine de l'éros que Socrate s'est révélé être un véritable *phénomène*.

2) Socrate en tant qu'*erôtikos anèr* (homme porté vers l'amour)

Au milieu de son discours (*Banquet*, 216e-217a), Alcibiade signale que la nature silénique de Socrate renvoie à deux types de comportement : *a*) le comportement sexuel du satyre qui ne cesse de tourner autour de ses proies ; *b*) l'*eirôneia* comme profession d'inscience radicale.

a) Sur la sexualité de Socrate — à savoir les amours dites « socratiques » — on dénote à la base, chez ce personnage, une forte propension à rechercher la compagnie des jeunes gens[25], doublée aussi d'une étonnante habileté dans ce domaine. Alcibiade dit d'abord ceci : « Socrate est érotiquement orienté[26] du côté des beaux garçons (Σωκράτης ἐρωτικῶς διάκειται τῶν καλῶν) : il ne cesse de tourner autour d'eux, et il est comme foudroyé par eux » (*Banquet*, 216d).

Les exemples, à ce sujet, abondent dans les *dialogues* de Platon. On pense en particulier au début du *Charmide* (155d), où l'on voit un Socrate littéralement foudroyé par la nudité du jeune Charmide qui se dévoile subrepticement. Toutefois, parvenant non sans peine à se maîtriser, le philosophe pourra finalement convertir, tout en se complaisant dans la plus extrême ambiguïté, le déshabillage physique en « déshabillage de l'âme ».

Par ailleurs, un certain savoir-faire « érotique » de Socrate est décrit assez clairement dans le *Banquet*. Dans la conclusion de son discours (222a-b), juste avant le commentaire de Socrate sur le *satyrikon drama*, Alcibiade donne des exemples de jeunes gens censés être des *erômenoi* (des aimés) et devenant à leurs dépens des *erastai* (des amants), c'est-à-dire des amoureux transis. Socrate aurait eu ainsi le don de pratiquer le contre-amour (*anterôs*), en parvenant à intervertir les rôles à son avantage.

---

[25]Le thème de Socrate comme *erôtikos anèr* avait été présenté en 1911 dans les *Varia socratica* d'Alfred Edward Taylor (Oxford, 1911, "The *Phrontisterion*", p. 150-151, n. 1). Sur l'expression, voir Platon, *Rép*. V, 474d-475a. Et, sous réserve d'inventaire, la thématique de *Socrate comme homme érotique*, ne paraît pas avoir été tellement prise en compte dans la littérature secondaire du XX^e^ et XXI^e^ siècle. Ce qui apparaît dès lors comme une sorte d'évincement de la dimension « érotique » de Socrate, résulte, entre autres, de trois causes apparentes : 1) la mise entre parenthèse de ladite « question socratique » par la critique du XX^ème^ siècle ; 2) une lecture hypercritique des fragments « érotiques » d'Eschine le Socratique de la part de G. Vlastos, cet interprète ayant assimilé Socrate à un « moine zen » (*Socrate, Ironie et philosophie morale*, 1991, trad. fr. Dalimier, éd. Aubier, Paris, 1994, p. 64, et p. 340-341) ; 3) la substitution de ladite « théorie platonicienne de l'amour » à l'idiosyncrasie de Socrate en tant qu'*erôtikos anèr*. Voir notre récent état de la question in "Socrate, homme érotique (*erôtikos anèr*) ?", 2015, art. cit. p. 91 sq.

[26] Nous traduisons ainsi διακεῖσθαι, qui indique une disposition envers quelqu'un ou quelque chose, tout en maintenant le sujet (Socrate) et l'adverbe ἐρωτικῶς.

Puisque c'est Alcibiade qui parle, parmi tous ces *erôtika sôkratika*, tous ces comportements caractéristiques de Socrate dans les dialogues, on retiendra en priorité la brûlante déclaration d'amour que Socrate a adressée à ce jeune homme, dans l'*Alcibiade majeur* (131c-e).

Rajoutons encore que l'expertise de Socrate en la matière est rapportée dans le *Lysis* à un don divin (ἐκ θεοῦ δέδοται, 204b) et, de même, Socrate dans le *Banquet* reconnaît l'existence de cette *expertise érotique*, en dépit de son habituelle déficience en savoir[27].

Xénophon, de son côté, dans un passage célèbre et même assez scandaleux des *Mémorables* (II, 6, 28, et suivantes), précise que la nature érotique de Socrate est elle-même la cause (διὰ τὸ ἐρωτικὸς εἶναι) de son habileté dans la chasse aux jeunes gens. Et un autre disciple rédacteur de dialogues socratiques, Eschine de Sphettos, rapporte qu'une compétence a été accordée spécialement à Socrate par don divin, par *theia moira*, dans son amour même envers Alcibiade. Pour illustrer cette sorte de métamorphose conférée par Éros, Eschine emploie alors le langage des Mystères dionysiaques (fr. 11c Dittmar = *SSR* VI A 53). Tous ces différents rapports émanant de trois disciples distincts s'avèrent tout à fait concordants et, par conséquent, pointent en direction des mœurs sexuelles hors du commun du Socrate historique du V^{e} siècle.

b) Revenons maintenant à ce que dit Alcibiade au milieu de son discours dans le *Banquet* platonicien (216d). Socrate est un silène aussi en ce sens qu'il fait profession d'inscience. Citons-le : « Et son ignorance est totale et il n'y a rien qu'il sache (καὶ αὖ ἀγνοεῖ πάντα καὶ οὐδὲν οἶδεν). C'est du moins l'apparence qu'il se donne ». Et Alcibiade de poser cette question : « N'est-ce pas là un trait qui le rend semblable au silène ? » [28]. Comme on l'a déjà dit, la fameuse *eirôneia* socratique — comme pratique de dissimulation et comme sous-estimation de soi, afin de tendre un piège — doit effectivement se comprendre comme étant un autre trait prédominant de la nature silénique de Socrate.

Néanmoins, ce que l'on comprend assez bien avec le symbolisme des *agalmata theôn*, c'est qu'il devait exister un lien paradoxal néanmoins consubstantiel entre ignorance et

[27] Platon, *Banquet*, 177d : Socrate : « Moi qui assure ne rien savoir d'autre que sur les choses érotiques (ὃς οὐδέν φημι ἄλλο ἐπίστασθαι ἢ τὰ ἐρωτικά) ». En 193e, Socrate est qualifié par Aristophane de : δεινοῖς οὖσι περὶ τὰ ἐρωτικά, expression reprise en 198d1 (rapporté à Éros).

[28] Texte établi par Burnet (contra Robin *ad loc.*). L'insistance sur l'ignorance en tant que trait silénique semble être une pique adressée par Platon à l'encontre du *Banquet* de Xénophon. Celui-ci, en raison d'une idée préconçue du philosophe, a effacé l'inscience de ses portraits de Socrate. Sur l'antériorité du *Banquet* de Xénophon, voir les remarques de Louis André Dorion in "Socrate entremetteur", *Études platoniciennes VI*, 2009, p. 121, n. 44. La question de la succession chronologique des deux *Banquets* paraît assez secondaire, face à l'importance de leurs contenus respectifs, chaque auteur ayant rapporté à sa manière le *lieu commun*, le complexe siléno-socratique associé à une dimension initiatique. Toutefois, la non-prise en compte de l'inscience comme trait caractéristique du silène, apparaît comme une grave lacune chez Xénophon.

sagesse supérieure chez Socrate. Une autre grande révélation du discours d'Alcibiade serait ainsi de montrer qu'en réalité le comportement de Socrate est double, bipolaire, puisqu'il se convertit d'une manière inattendue en son contraire[29]. Et cela, pour Platon, ne pouvait se comprendre que par l'effet du divin. L'ironie, par conséquent, doit être comprise comme un vide, comme une kénose, qui devait alors rendre possible la *manifestation* du divin, celle-ci étant représentée par les figurines des dieux.

De la même manière, le comportement apparemment obsessionnel de satyre chez Socrate se voit tout à coup transformé en une extrême modération. Alcibiade pose cette question : « Avez-vous une idée de toute la modération (*posès sôphrosunès*) dont il regorge ? » (216d). Nous passons alors de l'apparence, de la peau de satyre, aux *agalmata theôn*, ceux-ci étant situés aux antipodes de ce qui se donne à voir en apparence. Un comportement des plus sérieux se substitue soudainement à un comportement de lubricité (216e). L'éros socratique serait finalement chaste, comme en témoigne la déconvenue d'Alcibiade. Cette dualité de comportement entre le silénique et le sérieux se retrouve aussi dans le *Banquet* de Xénophon, quoique d'une manière beaucoup moins tranchée que dans le *Banquet* platonicien.

Jusqu'à maintenant, dans la description qui a été faite de Socrate, il était principalement question d'éthique. Le fait est que la partie centrale du discours d'Alcibiade n'explique pas exactement ce que devient, sur le plan de la pensée, l'inscience première, l'*eirôneia* proverbiale de Socrate, dès lors que la statue en vient à être ouverte. Mais cela semble être pris en compte dans la troisième partie du discours d'Alcibiade, appliquant le symbolisme de la statue de silène aux discours socratiques eux-mêmes.

3) Les discours siléniques

La dernière partie du discours (221d-222a) aborde le thème des *sôkratikoi logoi*, les discours de Socrate eux-mêmes, et se présente d'emblée comme une séquence venant parachever les deux autres parties : les premières présentations, qui étaient plutôt axées sur les comportements insolents, « érotiques », étranges, ou alors « enthousiasmants » du philosophe. Tout porte à croire que l'on en vient maintenant *au fin mot de la révélation*, bien que le

[29] Pour un commentaire relatif à cette dualité qui oppose en fin de compte *amathia* et *theia moira*, consulter notre ouvrage : *Mystères socratiques…* (2015), *op. cit.* p. 151 sq.

propos paraisse pour nous plutôt elliptique et incomplet. Mais, en réalité — c'était certainement plus accessible aux lecteurs de l'époque —, ce serait seulement en fin de parcours qu'Alcibiade devrait faire apparaître la pleine signification philosophique du complexe siléno-socratique.

Comme on le sait, les discours de Socrate sont apparemment marqués par l'*hybris*, l'insolence, la provocation, à l'instar du *daimôn* Éros [30]. Ce que nous dit Alcibiade sur ce point est qu'il ne s'agit, encore une fois, que de la peau du satyre (222e). Les discours socratiques insolents sont indéniablement les discours par questions-réponses, représentatifs de la pratique bien connue de la réfutation socratique (appelée *elenchos*), avec pléthore d'exemples peu engageants d'ânes bâtés, de forgerons et de tanneurs — exemples que le philosophe avait l'habitude de proposer sans la moindre gêne aux personnages souvent prestigieux avec lesquels il s'entretenait.

Mais, là encore, Alcibiade nous étonne en nous faisant comprendre que les fameux discours réfutatifs qui, à première vue, constituent le tout de la méthode socratique, ne correspondent en réalité qu'à son versant apparent. Ces discours rugueux, selon ses dires, devaient être ouverts par moment, laissant apparaître les *agalmata theôn*, qui sont encore des discours, étant d'ailleurs précisément les seuls à *avoir du sens* (νοῦν ἔχοντας, 222a). Mais qu'est-ce que cela peut bien signifier ? Une sagesse positive, transcendante, en tout cas inattendue, devrait-elle alors s'énoncer tout à coup, se manifester au détour des discours réfutatifs ? Si tel est le cas, cette sagesse est aussi surprenante que les comportements de grande modération d'un individu qui présente d'abord tous les aspects de l'obsession sexuelle du satyre.

Force est alors de constater qu'Alcibiade, sur ce point final, reste bien trop laconique. Il signale simplement que ces *discours divins* se rapportent à ce qu'il convient de savoir pour devenir un homme de bien, un *kaloskagathos* accompli.

Si on s'en tient strictement au domaine socratique, on a du mal à discerner le type de discours auquel Alcibiade fait ici référence. Aussi a-t-on pris l'habitude de considérer « l'ouverture » philosophique du silène comme étant proprement platonicienne : Platon introduirait ici subrepticement, non sans ingéniosité, ses propres doctrines, ses propres *dogmata* (par exemple, sa théorie des Idées), et ceci à partir du fonds socratique. Mais ce

[30] Le mythe de la naissance d'Éros présenté par Diotime (203a-204b) prépare indéniablement l'épiphanie du discours d'Alcibiade, dans lequel Socrate apparaît comme un enchanteur (215d-e), un *deinos goès* (203d8). Cf. *supra*, n. 8, concernant les rapprochements établis par L. Brisson.

point de vue est-il vraiment acceptable ? Quel est le rapport précis entre la doctrine des Idées et cet accomplissement du *kaloskagathos* ?

La question que je pose est donc la suivante : en réduisant Socrate à la seule figure du silène, est-ce qu'on n'en vient pas finalement à amputer ce philosophe d'une facette importante, voire essentielle, de sa personnalité ? Cette question est à poser car on sait très bien, grâce à Aristote[31], que le Socrate historique n'est jamais allé jusqu'à admettre l'existence des Idées en soi et par soi, séparées du monde sensible.

En d'autres termes, le problème est le suivant : si le portrait dessiné par Alcibiade correspond bien au premier Socrate des dialogues de Platon, très proche du Socrate historique, comme l'admettait à juste titre Gregory Vlastos[32], les *agalmata theôn* devraient alors correspondre à autre chose qu'aux Idées séparées du monde intelligible. Toujours est-il que, si les spéculations purement platoniciennes sont à écarter du symbolisme des *agalmata*, on se demande alors à quoi, philosophiquement parlant, peuvent bien correspondre, à l'origine, ces figurines des dieux, celles-ci étant dûment replacées dans le terrain socratique ?

J'ose alors proposer l'hypothèse suivante : il se peut que l'*Alcibiade majeur*, que l'on a tendance actuellement à réhabiliter dans son authenticité[33], nous fournisse au moins deux exemples de *discours qui ont du sens*, ceci dans un contexte qui reste globalement de type socratique.

Que se passe-t-il globalement dans ce dialogue important, dédié à Alcibiade lui-même ? Socrate s'adresse au jeune homme, et, placé selon lui sous le tutorat du dieu (*theos epitropos*, *Alc.* 124c), il émet tout à coup *des conseils avisés* en vue de former le jeune homme, afin qu'il devienne homme de bien. Nous sommes ici en dehors de la procédure de réfutation. Et ces conseils de Socrate concernent précisément la nécessité de se connaître soi-même pour devenir un *kaloskagathos*.

Mais comment le Silène peut-il alors, dans ce cas, se déprendre de son ignorance et de son ironie ? Comment se fait-il que dans la seconde partie de l'*Alcibiade*, il en vienne à énoncer au moins deux discours édifiants, positifs, non plus simplement critiques ?

---

[31] Aristote, *Métaphysique*, M, 4, 1078b17 sq.

[32] Gregory Vlastos, in *Socrate, Ironie et philosophie morale*, *op. cit.*, p. 53) : « Bien qu'il s'agisse [le *Banquet*] d'un dialogue de la maturité, il est impossible de ne pas voir, dans le Socrate qu'il [Platon] met en scène, le philosophe de la période antérieure. On reconnaîtra en particulier sa dénégation absolue d'un quelconque savoir [216d], trait frappant du Socrate de la première période dans lequel (…) Platon a recréé le personnage historique. Le discours de Diotime rapporté par Socrate dans la section précédente du texte est un exposé de la doctrine non socratique des formes transcendantes parmi les plus vigoureux que Platon ait jamais formulée (…). Et dans ce discours qu'Alcibiade va à présent prononcer — le dernier du dialogue — on voit brusquement ressurgir la première image de Socrate, ce Socrate non platonicien qui apparaît aussi au livre I de la *République* ».

[33] Cf. la présentation et traduction récente de l'*Alcibiade* de J.-F. Pradeau (Paris, 1999, 2000), p. 24 sq.

C'est précisément parce qu'il est amoureux, et dès lors *possédé* par une sagesse divine, que Socrate peut guider le jeune homme vers une voie positive d'accomplissement. Dans la première partie du dialogue, le philosophe a bousculé de fond en comble l'orgueil du jeune homme en lui ayant fait subir à plusieurs reprises, par la réfutation, l'expérience mortifiante de l'embarras, appelée *aporia*. Cette étape ayant été franchie au milieu du dialogue, Socrate peut alors changer soudainement de registre, passer du négatif au positif, pour finalement proposer à Alcibiade une nouvelle voie d'accomplissement du *kaloskagathos*[34], dépassant de loin le paradigme de Périclès et fondé sur une transformation intérieure, nécessitant même, à cet égard, une réelle initiation.

On peut dès lors remarquer que l'accompagnement socratique, dans ce dialogue, s'avère finalement initiatique d'après le modèle même des Petits et Grands Mystères d'Éleusis, selon des phases de *katabasis* et d'*anabasis* (phase de descente aux enfers avec de sévères mises à l'épreuve, à laquelle succède une phase d'ascension ou de révélation[35]) : deux mouvements opposés qui structurent en définitive l'*Alcibiade majeur*.

En rapport avec le *satyrikon* du *Banquet* et aussi avec le *Gorgias* faisant étant des Mystères précisément associés à l'accompagnement socratique d'après le modèle éleusinien (*Gorg.* 497c), le rituel initiatique de l'*Alcibade* semble bien être celui-ci :

1ère partie	2ème partie	3ème partie	4ème partie	5ème partie
Prologue 103a-106c	Réfutations 106c-119a	Les rivaux 119a-124b	Comment devenir meilleur 124b-127d	Prendre soin de soi-même 132b-135e
Rencontre d'Alc. Socrate e*rôtikos anèr* (= Socrate comme silène érotique)	*Dialectique elenctique* Discours siléniques	Discours inspiré Premier *agalma theôn*	Dialectique post-élenctique placée sous le tutorat divin	Discours inspiré Second *agalma theôn* (l'aspect silénique de Socrate est dès lors transcendé)
	Petits Mystères		Grands Mystères	

Cette nouvelle finalité initiatique d'accomplissement du *kaloskagathos* se retrouve encore une fois dans le *Banquet* de Xénophon, dès les premières lignes du *dialogue*. Il y a donc tout lieu de penser que cet objectif était à la base proprement socratique. Par ailleurs, le dialogue de Xénophon présente en fin de parcours une procédure d'intronisation de Callias, ratifiée par Socrate, chef du thiase célébrant le *daimôn megas* Éros[36].

[34] Cf. *supra*, n. 2.
[35] Le fameux épisode de la pupille (*Alc*. 132e-133c), qui a posé tant de difficultés d'interprétation, peut être considéré comme correspondant à un moment de révélation des Mystères socratiques.
[36] Pour une explication détaillée, consulter notre "Socrate, homme érotique (*erôtikos anèr*) ?", in *Kentron*, vol. 31, Caen, 2015, p. 100 sq.

En fin de compte, représenter l'entretien dialectique comme une initiation fait sens dans bon nombre de dialogues socratiques[37]. Par exemple, dans le *Théétète*, marqué dès le départ, comme on l'a vu, par le silène — *satyrikon* socratique par excellence, réunissant de surcroît tous les types de discours socratiques, identifié en tout cas comme *satyrikon* au sein même de la classification de Thrasylle —, il s'avère qu'au beau milieu de l'œuvre, le silène s'entrouvre pour laisser apparaître un extraordinaire discours inspiré (*Théét*. 172c-177c), qu'on appelle généralement « la grande digression du *Théétète* ». N'avons-nous pas affaire d'abord, indéniablement, à un grand dialogue initiatique ? Ce dialogue n'est-il pas doté en son sein de l'*agalma* divin par excellence, grâce auquel se déploie, dans toute sa splendeur, l'eudémonisme socratique ? N'y est-il pas proposé une nouvelle *paideia*, une nouvelle voie d'accomplissement fondée sur l'*assimilation au dieu* (*homoiôsis theôi*) — voie en rupture avec la *kalokagathie* en vogue à l'époque, correspondant au genre de vie des rhéteurs ?

Autre exemple : dans l'*Euthydème*, Platon semble encore une fois avoir étendu à l'échelle d'un dialogue tout entier le genre même du *satyrikon* socratique, avec, d'une manière significative, une procédure explicite d'intronisation de Clinias (277d-e). Il est vrai que Thrasylle n'avait pas classé ce dialogue parmi les *satyrika* ; il est vrai surtout que les *agalmata* du silène Socrate, probablement les deux discours protreptiques, ne permettent pas au couple maïeutique que Socrate forme avec Clinias d'échapper à l'aporie. Mais il était question, lors de l'intronisation de Clinias, de danses des Corybantes. Ce qui ne peut qu'évoquer les danses des satyres et des silènes[38]. Avec ce dialogue très déconcertant (dont le ritualisme est hors de doute), on voit très clairement que les divers personnages évoluent au sein d'un drame satyrique, au sein même d'une véritable représentation dramatique avec un public qui applaudit.

Conclusion

En ayant tenté de réactualiser l'ancienne notion de *satyrikon* (appliquée aux deux *Banquets* ainsi qu'à d'autres dialogues) il nous est maintenant possible d'entrevoir une nouvelle approche interprétative. De même, en ayant laissé de côté les lectures du *Banquet* trop littérales, ou bien trop métaphysiques, nous sommes peut-être maintenant plus à même de saisir l'objectif principal du *satyrikon* déclamé par Alcibiade. Socrate, en tant que silène, est

[37] Vishwa Adluri, "Initiation into the mysteries: The experience of the irrational in Plato" *Mouseion.* 111. Vol. 6 (2006), p. 417 sq. : « The religious, ritual motif frames Socrates' philosophizing in an explicit manner, and conditions how we read the argument it frames… We must admit that initiation plays an essential role in Platonic philosophizing… The reader is invited not merely to think but to participate in philosophy by experiencing a conversion ». Le *Gorgias* par exemple est fort représentatif à cet égard.
[38] Cf. *supra* n. 10.

couronné comme hiérophante d'*Erôs* (*Banquet*, 213e), élevé en cela à la dignité d'initié et de praticien des Mystères érotiques, ceci dans le prolongement de l'initiation de Diotime. Il s'agit alors, pour Platon, de révéler la nature double, bipolaire, de Socrate, passant directement de la trivialité la plus extrême représentée par le silène, à une modération exemplaire et à un discours de vérité susceptible de toucher et de concerner les compagnons du philosophe au plus profond d'eux-mêmes. D'où ces manifestations paroxystiques décrites par Alcibiade, ces cœurs qui battent et ces larmes qui coulent. En même temps, c'est l'*entretien socratique* qui nous est restitué d'une manière complète, comme impliquant nécessairement, en tant que transposition philosophique des Mystères, des phases alternées de *katabasis* et d'*anabasis*, ceci par-delà l'aspect apparemment négatif, aporétique, seulement élenctique des *premiers dialogues*.

Certes, parler de révélation ne doit pas nous amener à négliger l'aspect apologétique du discours d'Alcibiade. Car il s'agit toujours, depuis le procès de 399, de défendre Socrate contre ceux qui, à l'époque, continuaient à l'accuser d'avoir corrompu les jeunes gens. Dans le but de renforcer sa défense, Platon a fait en sorte qu'Alcibiade engage symboliquement une sorte de contre-procès. En 219a, le jeune homme ira jusqu'à prendre les convives à témoin pour intenter un procès de non-corruption à l'encontre de son ami. Bref, Alcibiade aurait aimé avoir été corrompu par Socrate. Mais, à son grand dam, cela n'a pas eu lieu.

À première vue, tout cela ne paraît pas très sérieux. En réalité, là encore, en deçà de la trivialité apparente, toute silénique, se joue au sein même de l'entreprise apologétique quelque chose de plus profond. D'abord, ce n'est pas parce qu'il s'agit, chez Platon comme chez Xénophon, de procéder à la défense de Socrate que leurs récits sont nécessairement suspects et trompeurs. Bien au contraire, la meilleure apologie sera celle qui dira toute la vérité, rien que la vérité. Et c'est bien un discours de vérité (217e : *oinos alèthès = in vino veritas*) que le jeune homme ivre profère et scande sur tous les tons. Par conséquent, la finalité apologétique du discours sera, pour Platon, l'occasion de faire, une bonne fois pour toutes, une mise au point complète et détaillée sur le cas Socrate, en particulier sur les comportements apparemment licencieux du philosophe.

On comprend dès lors que Platon a utilisé la dramaturgie sacrée du *satyrikon* dans le but de faire ressortir *certains aspects non divulgués* de Socrate, présentés d'une manière seulement sporadique ou non explicite, dans ses *dialogues socratiques* antérieurs : on pense, par exemple, aux traits siléniques, jamais spécifiés comme tels, mais pourtant manifestes, du double de Socrate dans l'*Hippias majeur*. En particulier, dans le *Banquet*, il s'agit aussi de révéler la dimension à la fois silénique, érotique et mystérique des entretiens socratiques. En

fin de compte, toute la mise en scène indique d'une manière suffisamment claire que nous avons affaire à un dispositif qui vise à compléter les représentations habituelles et antérieures de Socrate, trop focalisées sur les apparences négatives ou ironiques du philosophe.

Par ailleurs, selon toute apparence, par son *satyrikon drama*, Platon pourrait avoir cherché à rectifier un portrait encore plus ancien de Socrate, celui-là même qu'Aristophane avait dressé dans les *Nuées*. Car il se trouve que ce *drama* parodique du V^e^ siècle représentait bien Socrate comme praticien de Mystères. Or Alcibiade, en dépit de son ébriété, est on ne peut plus sérieux dans son *satyrikon* : *il ne veut pas faire rire, comme le faisait Aristophane, mais tenir un discours de vérité* (215a). Telle est, semble-t-il, la raison profonde de la présence surprenante du poète comique parmi les convives du *Banquet* composé par Platon. Les *Nuées* sont même citées, en 221b, en vue de donner un aperçu sur la démarche caractéristique du silène : comme l'avait fort bien cerné Aristophane (*Nuées*, v. 362), Socrate marchait en se pavanant et, avec ses yeux à fleur de tête, il promenait son regard vif et acéré dans toutes les directions.

Or, dans la conclusion du *satyrikon* (221e), Alcibiade précise que son portrait vient corriger celui de l'homme ignorant et imbécile (*apeiros kai anoètos anthrôpos*) *qui a tourné Socrate en dérision*, n'ayant perçu que l'aspect apparent des comportements et des discours socratiques. La finalité apologétique du *drama* se dessine alors encore plus clairement. Aristophane entre dans la case de l'ignorant (*apeiros*). Il doit dès lors être instruit quant à la véritable nature divine de Socrate car, s'il avait bien saisi quelque chose des Mystères socratiques et même du mystère de l'amour[39], il n'avait rien aperçu des *agalmata theôn* du silène. C'est bien ce qui ressort du passage 216e, dans lequel Aristophane est cité parmi les convives auxquels il adresse son message.

Quant à l'expression fortement péjorative d'*anoètos anthrôpos*, elle pourrait bien ne pas concerner en premier chef Aristophane traité en fin de compte avec ménagement dans le *Banquet*, mais plus particulièrement un certain auteur de l'*Éloge du sel*, traité ironiquement de « savant homme » (*andros sophou*) dans le *Banquet* (177b), dont on sait qu'il était l'auteur d'un pamphlet incendiaire, la *Katègoria Sôkratous*. Il s'agit du sophiste Polycrate. Tout porte à croire, comme l'avait compris Gomperz[40], que le *Banquet*, dans son organisation même et dans sa finalité apologétique, est une réponse circonstanciée et relativement complète, une

[39] Léon Robin, Notice du *Banquet*, Budé C.U.F. 1929, 1958, p. CV.

[40] Par ailleurs, une étroite relation entre la publication du *Banquet* et celle, antérieure, du pamphlet de Polycrate, a été examinée par Léon Robin dans Notice du *Banquet*, (*op. cit.*), p. X et XI, d'après l'étude de Gomperz, *Penseurs de la Grèce*, trad. fr. II, p. 409-413. Léon Robin (contrairement à ce que dit Gabriele Cronelli, art. cit. p. 44) n'a pas rejeté l'hypothèse d'un rapport entre le *Banquet* et l'*Accusation* de Polycrate. Il pense seulement que la publication a dû être plus tardive que 392.

restitution du vrai Socrate, face à la bêtise insondable d'un vulgaire écrivaillon de l'époque, d'autant plus nocif qu'il était à la mode : un auteur d'éloges dérisoires qui s'était attaqué à Socrate *en n'ayant absolument rien compris* (*anoètos* en ce sens) de ce dernier. Le personnage est traité par Platon avec un tel mépris qu'il ne daigne même pas le citer par son nom. Xénophon dans ses *Mémorables* répond lui aussi à la *Katègoria* en observant, quant au nom du fieffé imbécile, la même consigne du silence.

Montpellier, le 7 Mars 2016,

Jean-Luc Périllié
Montpellier III
www.jlperillie.com

Résumé :

La figure du satyre ou du silène surgit au sein des deux *banquets socratiques* qui nous sont parvenus. Ce symbolisme qui anime tout le discours d'Alcibiade, se retrouve dans la version xénophontienne. Dans le *Banquet* platonicien, non sans moquerie, Socrate assimile le discours d'Alcibiade à un *satyrikon*. Le *Banquet* de Xénophon, de son côté, apparaît lui aussi comme un *drame satyrique*. En témoigne l'aparté du chapitre IV sur la ressemblance entre Socrate et le silène et sur les *satyrika*. Une telle récurrence n'est pas insignifiante et demande à être prise en compte.

Le *satyrikon* de Xénophon, semble-t-il, consiste à présenter le silène Socrate comme symposiarque d'un *thiasos* « érotique », intronisant Callias. Parallèlement, le choix de Platon a été de mettre en scène l'intervention inattendue d'un Alcibiade aviné, déclamant le *satyrikon* en vue du couronnement de Socrate, au moment final du rituel des Mystères d'Éros. Les thèmes initiatiques évoqués par Alcibiade (couronnement rituel, figurines cachées, transes corybantiques, paraphrase d'un vers orphique appelant au secret, etc.) vont dans ce sens. Certes, l'on ne sous-estimera pas les différences profondes entre les deux versions parallèles du *banquet socratique*. Néanmoins, Platon est tombé d'accord avec Xénophon (ou l'inverse) pour composer un genre de *satyrikon* philosophique, afin de mettre en relief le caractère initiatique des entretiens socratiques. Dans l'*Euthydème*, Platon aurait aussi étendu à l'échelle d'un *dialogue* tout entier le genre du *satyrikon* socratique, avec une procédure explicite d'intronisation de Clinias (277d-e).

Abstract:

The figure of the satyr or the silenus emerges from the two Socratic *Symposia* that we have. This symbolism that enlivens the whole speech of Alcibiades can be seen in Xenophon's version. In the Platonic *Symposium*, with some irony, Socrates assimilates the speech of Alcibiade to a *satyrikon*. Xenophon' Symposium, meanwhile, also appears as a *satyric drama*. The aside in the IVth chapter about the *satyrika* testifies to the resemblance between Socrates and the Silenus. Such a recurrence is significant and demands to be taken into consideration.

The *satyrikon* of Xenophon, it seems, consists of presenting the Silenus Socrates as *symposiarch* of an erotic *thiasos*, enthroning Callias. In the same way, Plato's choice was to

put on stage the unexpected intervention of a drunken Alcibiades, emphasizing the *satyrikon* in order to enact the coronation of Socrates, at the final moment of the ritual of Eros' Mysteries. The different topics of initiation evoked by Alcibiades (ritual of coronation, hidden figurines, corybantic trances, paraphrase of an orphic verse speaking about secret transmission, etc.) are all heading to this direction. Of course, we wouldn't underestimate the deep differences between the two parallel versions of the Socratic *Symposium*. Nevertheless, Plato came to agree with Xenophon (or vice-versa) to compose a kind of philosophical *satyrikon*, in order to emphasize the character of initiatory rites concerning the Socratic interviews. In the *Euthydemus*, Plato would also have extended the kind of the Socratic *satyrikon* to the whole dialogue, with an explicit ceremony of enthronement concerning Cleinias (277d-e).