Socrate, « homme érotique » (*erôtikos anèr*) ?

Jean-Luc Périllié

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/kentron/333>

DOI : 10.4000/kentron.333

ISSN : 2264-1459

Éditeur

Presses universitaires de Caen

Édition imprimée

Date de publication : 1 novembre 2015

Pagination : 91-126

ISBN : 978-2-84133-747-7

ISSN : 0765-0590

Référence électronique

Jean-Luc Périllié, « Socrate, « homme érotique » (*erôtikos anèr*) ? », *Kentron* [En ligne], 31 | 2015, mis en ligne le 19 octobre 2016, consulté le 17 novembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/kentron/333> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/kentron.333>

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

SOCRATE, « HOMME ÉROTIQUE » (*ERÔTIKOS ANÈR*) ?

Les commentateurs des *dialogues* de Platon parlent pour ainsi dire toujours de l'amour chez Platon dans le cadre de la métaphysique des Idées, faisant rarement cas du comportement de Socrate en tant qu'« homme érotique ». Rappelons à cet égard l'ouvrage du début du XX^e siècle consacré à ladite « théorie platonicienne de l'Amour » par Léon Robin, qui a fait autorité dans le domaine¹. Il en a résulté une inflation des études théoriques et, par voie de conséquence, un lourd déficit des interprétations relatives à l'amour dans les dialogues, dans ce qu'il a de plus concret. Toutefois, peu de temps après la parution de l'étude de L. Robin, le thème de Socrate – précisément le Socrate historique – comme *erôtikos anèr* a été retenu par Alfred Edward Taylor². Suite à cette approche, sous réserve d'inventaire, ce thème ne paraît pas avoir été beaucoup pris en compte dans la littérature secondaire du XX^e siècle, mis à part quelques exceptions notoires, notamment sur la base des fragments d'Eschine de Sphettos³. Ce qui apparaît dès lors comme une sorte d'évincement de la dimension « érotique » du Socrate historique s'explique globalement par trois grandes tendances interprétatives :

1) On a assisté à une sévère mise entre parenthèses de ladite « question socratique » par la critique du XX^e siècle : chez la plupart des historiens, paradoxalement, Socrate en est venu à disparaître derrière les rédacteurs de dialogues socratiques, en particulier Platon et Xénophon. La philosophie de Socrate étant jugée méconnaissable, on ne s'attache plus qu'à examiner celle de ces deux auteurs. Par voie de conséquence, au lieu de tenter d'extraire le soubassement qui leur est commun, notamment au niveau de l'érotique socratique, l'historien actuel, dès lors qu'il s'intéresse à Platon et Xénophon, recherche seulement en quoi le Socrate de l'un se

1. Cf. Robin 1908.

2. Cf. Taylor 1911, 150-151, n. 1 : « [...] A point which must not be overlooked is that the spiritualisation of the doctrine of *ἔρως* into the conception of a "holy marriage" of the soul with its Divine Bridegroom τὸ ὄν is hardly likely to have come from any thinker who was not himself by temperament an ἐρωτικός. This is a familiar feature of Socrates, but we have no real evidence as to its presence in Plato. [...] ».

3. Cf. Taylor 1934, 15 sq. ; Ehlers 1966, 22 sq., et Giannantoni 2001, 298 sq.

distingue de celui de l'autre. Face au Socrate plus connu des dialogues platoniciens, celui de Xénophon apparaît comme un second Socrate, dit « alternatif »⁴.

2) Si la *question socratique*, pour une fois, sous l'impulsion de Gregory Vlastos, a pu être réactualisée d'une manière positive, le portrait de Socrate qui en résulte s'est trouvé fortement « désérotisé »⁵, selon une analyse qui débouche sur une lecture hypercritique des fragments d'Eschine⁶. Il en résulte que, par la suite, ou bien la remise en chantier de l'élucidation du Socrate historique n'a pas donné lieu, sauf exceptions⁷, à un réexamen détaillé de l'érotique socratique, ou bien, si le réexamen de ce thème a été mené notamment dans le cadre de l'étude des dialogues de Platon, la question historique de Socrate n'a pas été réellement posée à ce niveau dit « érotique »⁸.

3) Comme nous venons de l'évoquer, suite aux travaux de Robin, le paradigme interprétatif dominant des « modernes » est de type intellectualiste, privilégiant l'approche théorique de l'amour, notamment à partir de l'étude du discours de Diotime⁹. Or, le fait est qu'Alcibiade, dans le *Banquet*, à la place d'une théorie, nous présente une description des *comportements* « érotiques » de Socrate.

Aussi nous paraît-il nécessaire de revenir aux textes pour interroger à la base la pratique concernée. Cela d'autant plus qu'il s'avère que, d'une part, les dialogues qui nous sont parvenus mettent en scène des comportements bien concrets et que, d'autre

4. Cf. Dorion 2013 ; Gray 1998.

5. Cf. Vlastos 1991, 63-64 : « Au sens banal où l'on entend l'amour pédérastique, Socrate n'éprouve pas d'amour pour Alcibiade, ni pour aucun des jeunes garçons qu'il pourchasse. Et pourtant il les aime au sens que le verbe aimer (*ἐπᾶν*) peut prendre dans le contexte théorique et pratique de l'*ἐρως* socratique : leur beauté physique donne une saveur particulière au commerce affectueux qu'il entretient avec leur esprit ». Nous entendons montrer, au contraire, que rien dans les textes ne permet de dire que Socrate ne tombe pas réellement amoureux des jeunes gens qu'il fréquente. Tel un *ἐπαρτής*, il est à chaque fois sous l'emprise de l'amour, même s'il parvient à transmuter l'amour physique qu'il éprouve au départ en amour de l'âme.

6. Cf. Vlastos 1991, 340-341.

7. Cf. Boys-Stone & Rowe 2013 ; Ismard 2013, 189-197. Si cet auteur a pu consacrer quelques pages à l'érotique socratique, elle est alors taxée d'« intellectuelle », ce qui nous paraît discutable et réducteur.

8. Cf. Belfiore 2012, qui s'est attachée à examiner la composante mystérieuse dès lors plus concrète de l'*erôs* socratique dans le *Banquet* de Platon. De leur côté, Scott & Welton 2008 avaient tenté de montrer l'importance de l'*erôs* socratique dans la redéfinition platonicienne de la philosophie. Ce qui, assurément, va dans le sens d'une réévaluation, après Vlastos, de l'érotique socratique. Toutefois, ces deux études se sont consacrées à une exégèse interne des dialogues de Platon, sans réellement poser à nouveau la *question socratique*, notamment en rassemblant les textes de Platon, Xénophon et Eschine.

9. White 2008, 69-75, a proposé un recensement exhaustif de la pléthore d'études du *Banquet* qui a privilégié l'examen philosophique de l'amour dans le discours de Diotime, laissant de côté le discours d'Alcibiade.

part, fondamentalement, avant de faire l'objet d'une construction intellectuelle, l'amour ne peut pas être autre chose qu'une pratique, un vécu. Notre premier examen sera donc très simple, tout au moins dans son objectif : si les textes nous disent que l'éros des dialogues de Platon concerne en premier chef le comportement de Socrate généralement présenté comme *erôtikos*, et si un comportement similaire du personnage se retrouve chez Xénophon, ainsi que chez un autre auteur socratique de la même époque (Eschine de Sphettos), on admettra alors comme non dénué de légitimité – au moins à titre hypothétique – l'examen spécifique d'une base à la fois comportementale et socratique, antérieure à un éros typiquement platonicien à caractère métaphysique.

Précisons que le sens de l'adjectif *erôtikos* chez les Anciens n'est pas exactement le même qu'« érotique » en français. C'est, bien entendu, l'adjectif se rapportant directement à *erôs* (amour) mais, dans l'Antiquité, le terme *erôtikos* désignait moins les comportements suggestifs destinés à susciter le désir sexuel chez autrui que, tout à l'inverse, l'état d'un individu en proie au sentiment amoureux. Xénophon, dans les *Mémoires*, II, 6, 28, utilise *erôtikos* pour désigner une nature amoureuse de Socrate (διὰ τὸ ἐρωτικὸς εἶναι), cette expression venant expliquer l'élan particulier qui pousse tout entier (ὅλος ὥρμηται) ce personnage à aimer des hommes de bien.

D'une manière similaire, Platon, dans son *Banquet*, 207c, décrit Socrate en passe de devenir un jour expert dans les choses de l'amour (δαινός ποτε γενήσεσθαι τὰ ἐρωτικά); et notamment, dans le discours d'Alcibiade (cf. 216d), décrivant avec un certain luxe de détails l'activité amoureuse de Socrate, il signale que le personnage était « érotiquement orienté vers les beaux garçons » (Σωκράτης ἐρωτικῶς διάκειται τῶν καλῶν). En d'autres termes, il était naturellement ou habituellement poussé à les aimer. On ne peut dès lors que constater le fait textuel récurrent des dialogues, qu'ils soient de Platon ou de Xénophon, à savoir que l'érotique concerne bel et bien au premier chef Socrate en personne. De telles affirmations ou descriptions sont éminemment convergentes et paraissent dès lors revêtir des significations à la fois psychologiques, historiques et philosophiques, qu'on aurait tort de ne pas prendre en considération. Signalons qu'il y a entre les deux grandes sources relatives à ce domaine, les deux *Banquets* rédigés par ces auteurs, d'autres éléments de convergence tout à fait étonnants, de nature à interpeller l'historien de la philosophie, notamment la comparaison récurrente de Socrate avec un satyre ou un silène, personnage mythologique d'ailleurs pleinement associé aux *erôtika*.

Compte tenu de ces remarques, il semble bien que Socrate a été perçu par ceux qui l'ont côtoyé comme un homme ayant fait preuve durant sa vie d'une intense activité amoureuse. Plus étonnant encore, nous pourrions le constater, cette philosophie de l'amour, qui renvoie d'abord à une pratique, semble avoir pris avec Socrate la forme d'un culte initiatique, d'un rite religieux consacré au *daimôn Erôs* – culte qui se voit encore une fois rapporté dans les deux *Banquets*

(202d13, VIII, 1). Il est vrai cependant que les points communs entre les deux œuvres homonymes sont tels que l'habitude a été prise de les considérer non pas comme des témoignages parallèles et convergents relativement à un *phénomène socratique* de base, mais comme de pures reprises philosophico-littéraires, l'un des deux disciples ayant repris, dans le cadre d'une mise en scène bien à lui, des éléments déjà formulés par l'autre, sans que le personnage originaire, Socrate, y soit nécessairement pour quelque chose. Nous allons voir que ce genre d'interprétation qui postule en faveur d'une surenchère de type littéraire et qui s'est imposée comme systématique chez nombre d'historiens, non seulement ne possède aucun caractère d'évidence, mais s'avère moins probable, moins explicative que l'interprétation retenant *prioritairement* un parallélisme de témoignages. Tout au moins aimerions-nous donner une chance à l'interprétation actuellement délaissée, qui perçoit primitivement dans les deux *Banquets* – à la base de toute élaboration littéraire et philosophique – une fonction de témoignage, voire de révélation. Nous pouvons déjà constater que le fait de se présenter comme témoin est clairement revendiqué dans les deux œuvres, par Alcibiade dans le *Banquet* platonicien (215a-c, 215d, 216a) et par Xénophon lui-même dans le sien propre (I, 1). Insistons aussi sur le fait que le thème des amours de Socrate intervient dans les dialogues socratiques d'une manière si récurrente, si répétitive qu'il serait pour le moins dommage de ne pas examiner un tant soit peu l'hypothèse somme toute assez plausible et même très simple selon laquelle ces textes auraient avant tout tenté de décrire, de représenter, sinon de comprendre, les comportements étranges, l'*atopia* (*Banquet* de Platon, 215a2, 221d2), d'un personnage très particulier nommé Socrate, dûment représenté comme un *erôtikos anèr*.

Il n'est certainement pas inutile à cet égard de prendre en compte l'expression même d'*erôtikos anèr* qui, à l'inverse, s'avère un *hapax legomenon*, une expression créée par Platon, n'apparaissant qu'une seule fois dans le corpus platonicien et ne revenant jamais, semble-t-il, dans les textes anciens. L'expression surgit dans la *République*, V, 474d. C'est Socrate qui prend la parole :

[...] cela ne convient guère à un homme érotique (ἀνδρὶ δ' ἐρωτικῷ) d'oublier que tous les garçons qui sont dans l'éclat de leur jeunesse aiguillonnent (δάκνουσι) d'une manière ou d'une autre et émeuvent (κινουῦσι) l'homme érotique (ἐρωτικόν) qui est attiré par eux (φιλόπαιδα), parce qu'ils lui semblent dignes de ses soins et de son affection (δοκοῦντες ἄξιοι εἶναι ἐπιμελείας τε καὶ τοῦ ἀσπάζεσθαι). N'est-ce pas ainsi que vous vous comportez envers ceux qui sont vos jeunes beaux (ἢ οὐχ οὕτω ποιεῖτε πρὸς τοὺς καλοὺς) ? [...] (trad. Leroux 2002, 302).

On aura remarqué qu'il est question avant tout d'un *poiein*, d'un comportement caractéristique, attribué à des individus bien déterminés (*poieite*) : Socrate s'adresse au frère de Platon, Glaucon, qu'il présente implicitement comme un « homme

érotique», c'est-à-dire un homme « qui a eu de nombreux aimés » (*erômenoi*)¹⁰. Cela renvoie à un passage antérieur, *Rép.* III, 402e, dans lequel l'activité amoureuse et plurielle de Glaucon avait été évoquée – activité pour laquelle Platon était un témoin bien placé.

Dans cette unique occurrence de *Rép.* V, 474d, nous avons affaire, de la part de Socrate, à une réplique bien évidemment chargée d'ironie. Glaucon, qui est pleinement reconnu comme *erôtikos anēr*, semble avoir oublié sa propre nature. Et Socrate de la lui rappeler. Au vu de cette qualification globale très concrète, très empirique, il apparaît que l'*erôtikos anēr* n'est pas simplement l'homme amoureux – à savoir l'homme qui se trouve momentanément sous l'emprise de l'amour – mais qualifie la nature d'un homme qui est porté à l'amour, ici en particulier l'amour de jeunes garçons qui sont, comme le dit le texte, « dans l'éclat de leur jeunesse ». En d'autres termes, cette expression prise dans son contexte indique une constance, une continuité, une qualité qui s'inscrivent dans la durée. Nous sommes autorisé en cela à parler d'une nature... L'homme érotique n'est donc pas seulement l'homme « tombé amoureux » à titre accidentel, comme le sous-entend l'expression française, car l'adjectif associé à la notion d'homme (*anēr*) montre qu'on est en présence d'un type d'individu doté d'une nature particulière en ce qu'il fait preuve d'une prédisposition particulière à l'amour, se distinguant ainsi des autres.

On peut même constater le caractère insistant de l'expression, car le suffixe *-ikos* (de l'adjectif *erôtikos*) indique en lui-même une catégorie plutôt qu'une disposition momentanée¹¹. Cela se perçoit effectivement dans l'emploi de l'adjectif *erôtikos* par Platon : dans le *Phèdre*, 248d, il est question de l'homme porté à l'amour (*erôtikos*), appelé à naître lors d'une première incarnation, après avoir contemplé le monde

10. Il semble à ce titre que Glaucon soit davantage un *erôtikos anēr* que son frère Platon (voir n. 1). On ne connaît chez Platon qu'un seul attachement amoureux, celui qui le porta vers Dion ; on ne sait pas qu'il ait eu, comme son frère et comme Socrate, de nombreux aimés. Voir à cet égard la remarque de Taylor, citée *supra*, n. 2.

11. Cf. Chantraine 1956, 97-171. Le suffixe *-ikos* suggère, en effet, qu'avec *erôtikos* nous n'avons pas seulement affaire à un *erastēs* (occasionnellement amoureux d'un *erômenos*), mais à quelqu'un qui appartient à une catégorie, celle des gens qui sont portés à l'amour. Athénée, *Deipn.* X, 48, 436F, dit, d'après un historien dénommé Baton de Sinope (époque hellénistique), qui a écrit un livre sur le poète Ion, que celui-ci était un grand buveur et [l'homme] le plus érotique (Βάτων δ' ὁ Σινωπεύς ἐν τοῖς περὶ Ἴωνος τοῦ ποιητοῦ (*FHG* IV 350) φιλοπότην φησὶ γενέσθαι καὶ ἐρωτικώτατον τὸν Ἴωνα). Ion aurait avoué dans ses *Élégies* qu'il avait aimé une certaine Crysille de Corinthe, fille de Télée. Il s'agit probablement d'Ion de Chios, à la fois philosophe et poète du V^e siècle avant J.-C. (DK 36, 2). Ion serait ainsi, avant Socrate, le premier philosophe *erôtikos*, même si, d'après ce témoignage, il n'aurait aimé qu'une seule femme. Mais on comprend, grâce au suffixe *-ikos*, que l'élan vers l'amour provenait chez lui d'une nature particulière. Dans le *Banquet*, IV, 62, Prodicos est lui aussi doté d'une nature érotique, et Socrate l'entremetteur l'aurait rendu *erôtikōteros* en activant davantage, par une nouvelle rencontre arrangée avec Hippias, une nature déjà existante.

intelligible. Il est dit, en effet, que le nouvellement incarné est soit philosophe (*philosophou*), soit ami de la beauté (*philokalou*), soit inspiré des Muses (*mousikou*), soit érotique (*erôtikou*). Ce dernier adjectif ne peut que désigner la nature d'un homme principalement porté à l'amour. Dans *République*, 573d, l'homme tyrannique est dit aussi *erôtikos* par les habitudes (*epitèdeusmasin*), si ce n'est pas par nature (*phusei*). En conséquence, avec *erôtikos* appliqué à un individu, *a fortiori* avec l'expression *erôtikos anèr*, il ne peut être question que d'une catégorie d'hommes, les deux formules venant caractériser une nature ou, à défaut (c'est peut-être plus le cas pour l'adjectif), une disposition acquise. L'expression *erôtikos anèr* viendrait donc rendre plus explicite, mais aussi plus appuyé, ce qui est signalé par l'adjectif *erôtikos* appliqué à un personnage. On passe, comme c'est souvent le cas dans les textes philosophiques, de ce qui est implicite et vague dans la langue commune à un concept explicite. Dans le contexte du passage de la *République*, 474d, il s'agit évidemment d'élaborer une typologie, celle-ci devant aboutir à la définition du naturel philosophe, du philosophe-roi en particulier.

Le type d'homme dit *erôtikos* est ainsi soumis, selon sa nature ou selon ses habitudes, à la domination de l'amour. Comme nous l'avons dit, il y a fort à croire que le Socrate des deux *Banquets* ne peut être que concerné au premier chef par la définition de « l'homme érotique », projetée ironiquement par l'intéressé lui-même sur Glaucon. Bien souvent, d'ailleurs, l'*eirôneia* socratique consiste précisément, pour Socrate, à projeter sur son interlocuteur une qualification exceptionnelle qu'il serait en droit de revendiquer en priorité. Le philosophe athénien ne s'avère-t-il pas, en définitive, meilleur expert en questions religieuses qu'Euthyphron ? N'affiche-t-il pas une plus grande maîtrise dans l'art du raisonnement que Protagoras ? Au cours des deux discours de l'*Ion*, n'est-il pas plus inspiré que le rhapsode ? N'est-il pas celui qui exhorte à la vertu quand Euthydème et Dionysodore restent muets ou bien décevants ?

Toutefois, dans ce passage même de la *République*, curieusement, Socrate, non content de projeter sur autrui une catégorie qui lui reviendrait, semble prendre de haut les *erôtikoi andres* et vouloir s'en démarquer. Significativement, il emploie le « vous » (ποιεῖτε) au lieu du « nous ». S'il est vrai qu'il sait pertinemment de quoi il parle, en employant le « vous », il se détache implicitement du groupe des hommes érotiques, il fait comme si lui-même n'était pas concerné prioritairement par ces soins particuliers et incessants adressés aux jeunes hommes. Que faut-il dès lors comprendre ? Le Socrate de cette partie de la *République* ne serait-il plus celui du discours d'Alcibiade dans le *Banquet* ? Comment pouvons-nous interpréter cette transformation du personnage des dialogues de Platon, ce décalage inattendu qui s'effectue au sein même de la *République* relativement au Socrate du *Banquet*, tel qu'il est décrit par Alcibiade ?

Le consensus Platon-Xénophon sur l'érotique socratique et son double aspect trivial et initiatique

L'indication d'Alcibiade, en *Banquet*, 216d (Σωκράτης ἐρωτικῶς διάκειται τῶν καλῶν), est importante en ce qu'elle qualifie l'être érotique de Socrate ; mais, à vrai dire, elle ne saurait nous étonner outre mesure : il s'agit d'une remarque d'ordre général relativement à ce que l'on voit dans les dialogues que l'on classe habituellement dans la période de jeunesse de Platon. Selon notre analyse, on doit distinguer l'homme momentanément amoureux, l'*erastès* occasionnel, de l'homme porté d'une manière constante (par nature ou par habitude) à l'amour, qui sera dit *erôtikos*. L'adverbe *erôtikôs* dans le *Banquet*, 216d2, associé au comportement de Socrate, veut donc dire « selon une disposition constante portée vers l'amour ».

À ce sujet, le prologue du *Charmide* est en soi édifiant. Visiblement, Socrate semble bien *fortement ému* par le personnage éponyme. Est-ce occasionnel ? Est-ce l'expression d'une disposition constante ? Il est dit qu'il *perd* momentanément la tête face à la beauté de Charmide, dans un épisode qui n'est pas dénué de signification « érotique », au sens actuel, au sens sexuel et même passablement trivial du terme (*Charm.* 155c-e). À l'évidence, l'*erôs* ici ne saurait être purement intellectuel... On pourrait croire qu'il ne s'agit que d'un accident, mais Alcibiade (*Banquet*, 216d) dit que Socrate est « foudroyé » (ἐκπέπληκται) par les jeunes gens qui l'attirent, ce qui semble être fréquent chez ce dernier. Et, dans le même discours (222b), il nous précise que Charmide fait partie d'une longue liste de jeunes gens¹² face auxquels Socrate s'est d'abord présenté comme un amant. Dans ce passage, parce qu'Alcibiade est un amoureux éconduit, il reproche à Socrate de « se donner trompeusement l'air d'être un amant » (οὗτος ἐξαπατῶν ὡς ἐραστής, *Banquet*, 222b3). Mais si l'on associe le discours d'Alcibiade du *Banquet* et le prologue du *Charmide*, on voit bien qu'il y a, chez Socrate, non pas une feinte, mais une très forte tendance à être attiré physiquement par les beaux jeunes gens. On ne saurait donc dire, à la suite de Vlastos, que Socrate n'aime pas les jeunes gens d'un amour sensuel et humain¹³, que Socrate n'est pas un *erastès*. Il est à la fois *erastès* et *erôtikos*, bien qu'on ne puisse, évidemment, réduire son amour au seul élan physique. D'une manière générale, tout homme *erôtikos* présente les comportements types de l'*erastès*, mais, inversement, tout *erastès* n'est pas nécessairement *erôtikos*.

Par ailleurs, dans lesdits « premiers dialogues » – le prologue du *Protagoras*, le *Gorgias* (cf. 481d), sans compter les deux *Alcibiade* –, l'amour de Socrate pour Alcibiade est encore largement représenté. On ne peut contester le fait qu'en général,

12. Quelques noms supplémentaires sont fournis dans le *Banquet*, 222b : Charmide, fils de Glaucos, Euthydème, fils de Dioclès, auxquels s'ajoute une liste anonyme mais nombreuse.

13. Cf. *supra*, n. 5.

dans de nombreux dialogues socratiques de Platon, Socrate s'entoure de jeunes gens (Alcibiade, Charmide, Phèdre ou encore Clinias, Lysis, Théétète considéré comme beau par son âme), qu'il leur accorde des soins. Il est indiscutablement *erôtikos* et ne peut qu'entrer dans la catégorie de l'*erôtikos anèr*. Pour ceux qui en doutent encore, la qualification d'ordre général sur l'orientation sexuelle (*erôtikòs*) de Socrate dans le *Banquet* de Platon¹⁴ – appelons-le désormais *Banquet*^P pour le distinguer du *Banquet* de Xénophon (*Banquet*^X) – suffit pour que l'on classe sans ambiguïté le philosophe dans la typologie telle qu'elle est récapitulée dans la *République*, quand bien même l'individu en question chercherait, en cette occurrence, à s'en distinguer. Certes, Platon ne dit jamais explicitement que Socrate est *erôtikos*. Mais le personnage ne saurait ne pas entrer dans le groupe des premiers incarnés *philosophoi* ou *erôtikoi* décrit dans *Phèdre* (248d), ces qualifications étant censées être inscrites dans la nature même de ceux qui vont naître ainsi. Signalons encore que, même lorsqu'il est confronté d'une manière imminente à sa propre mort, Socrate ne manque pas de caresser les boucles de Phédon. S'il y a détachement et humour dans son attitude, le geste n'en est pas moins significatif (*Phédon*, 89b).

Qu'Alcibiade, dans le *Banquet*, décrive les amours de son maître ne saurait être un pur hasard : il est bien placé en tant qu'il a été l'intime de Socrate, l'ancien membre privilégié de son cercle d'*erômenoi*. Tous ces jeunes gens, d'après le récit, se seraient fait duper en ayant été transformés en amants (*erastai*), alors que leur beauté et leur jeunesse les destinaient à être des aimés (*erômenoi*) de premier ordre. L'un des objectifs d'Alcibiade, dans ce discours, est alors de montrer comment il s'est retrouvé lui-même pris au piège, dans la situation tout à fait humiliante d'un homme jeune, extrêmement beau et riche, devenant à son insu l'amoureux transi, négligé par surcroît, relativement à un homme beaucoup plus âgé, affublé d'une laideur proverbiale, végétant en outre dans la plus grande pauvreté.

Xénophon, dans les *Mémoires*, va jusqu'à représenter son maître comme un expert dans « la chasse aux hommes de bien ». C'est dans ce passage que Socrate explique lui-même que c'est en raison de son « être érotique » (διὰ τὸ ἐρωτικὸς εἶναι) et en tant qu'il est mû par « un puissant élan » (δαινῶς γὰρ [...] ὥρμηται [*Mém.* II, 6, 28]) qu'il parvient à se faire aimer par ceux qui l'aiment, autrement dit à produire l'extraordinaire inversion du rapport *erastès* / *erômenos*, celle-là même dont parle Alcibiade dans le *Banquet*^P.

14. Bien que G. Vlastos ait mis entre parenthèses le caractère *erôtikos* de Socrate, il considère comme évident (1991, 53) le fait que le discours d'Alcibiade retourne au Socrate de la première période des dialogues de Platon, représentatif du Socrate historique : « 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 [*Banquet*, 216d], trait frappant du Socrate de la première période dans lequel [...] Platon a recréé le personnage historique ».

Pour revenir à la typologie de la *République*, si Glaucon a tout l'air d'être un *erôtikos anēr* au sens banal de l'expression, nous ne pouvons que constater le fait que Socrate, chez Xénophon comme chez Platon, s'impose comme un *erôtikos anēr* exceptionnel, aux amours multiples, tout à fait redoutable par son pouvoir de séduction, en dépit de sa laideur. On peut aussi dire que cette intense activité amoureuse s'impose comme doublement paradoxale. Cela, d'une part, parce que Socrate parvenait, dans le cadre de cette prétendue « chasse à l'homme », à intervertir le rapport *erastēs / erōmenos*, d'autre part, parce qu'il transformait, comme le font apparaître les différents récits, l'attraction physique réellement éprouvée en amour de l'âme. Socrate était, d'ailleurs, un *erôtikos anēr* d'autant plus exceptionnel qu'il était censé disposer d'un savoir pratique relativement aux *erôtika* et qu'il soumettait, comme nous le verrons par la suite, ses jeunes amis à des « initiations » relatives au *daimôn Erôs*.

Insistons aussi sur le fait que les parallélismes et les recoupements entre les passages de Platon et ceux de Xénophon (*Banquet*, *Mémorables*) sont loin d'être négligeables. Alcibiade a cité, entre autres, le cas d'Euthydème, fils de Dioclès (cf. 222b) – cas que Xénophon, toujours dans les *Mémorables*, IV, 2-3, 5-6, a pu mettre en dialogue, proposant même, dans le cadre d'un entretien suivi, une restitution complète du processus d'inversion¹⁵. Notons encore le célèbre entretien entre Socrate et Théodote (*Mém.* III, 11), au cours duquel Socrate enseigne à cette courtisane, connue pour avoir été la maîtresse d'Alcibiade, les meilleurs procédés de la « chasse à l'homme »¹⁶.

-
15. C'est là, entre le *Banquet* platonicien et les *Mémorables*, un point de rencontre non négligeable, qui renforce la crédibilité du discours d'Alcibiade. Dorion 2000, CCXII-CCXIII, met en relation le passage du *Banquet* platonicien avec *Mém.* IV, 2-3, et aussi avec *Mém.* I, 2, 29-30 : « Au début du chapitre, c'est Socrate qui poursuit Euthydème et qui cherche assidûment sa compagnie ; à la fin de l'entretien, Socrate est si bien parvenu à ses fins, c'est-à-dire séduire Euthydème et lui faire reconnaître qu'il a besoin d'un maître, qu'il n'accepte pas d'être séparé de Socrate. Or cet épisode de séduction est l'envers symétrique de l'anecdote rapportée en I, 2, 29-30, où Socrate reproche à Critias son amour pour Euthydème ». Car cet Amour reste purement charnel. Pour ce qui concerne Charmide, alors que Socrate, au début du *Charmide*, poursuit le jeune homme de ses assiduités, Charmide devient à la fin du dialogue disciple de Socrate. L'inversion s'est donc produite. Le même personnage est présenté comme un disciple zélé dans le *Banquet* de Xénophon.
 16. Ce chapitre des *Mémorables* a été particulièrement commenté en raison de son aspect sulfureux, apparemment scandaleux. Nous avons affaire à un Socrate très ambigu, chez qui on peut même suspecter un certain voyeurisme puisqu'il se rend chez une courtisane réputée pour exhiber (*epideiknuein*) ses charmes devant les peintres. Il en vient à lui donner des conseils de séduction en la faisant tomber elle-même dans ses filets. Or, ce récit d'une apparence très équivoque cache certainement quelque chose, et le fait est que les commentateurs n'ont pas toujours perçu le sens subtil de ce passage. Dans le compte rendu récapitulatif qu'il en a donné, Dorion 2011a, 385, n. 1, s'efforce de montrer, au rebours des anciens commentateurs, que ce passage n'a rien de si scandaleux : s'il est vrai que Socrate ne condamne pas le métier de Théodote ni les hommes qui fréquentent les

Toutefois, si les *Mémorables* de Xénophon restituent les comportements amoureux de Socrate d'une manière assez prosaïque, il s'avère que le *Banquet* du même auteur restitue en détail l'arrière-fond religieux qui pourrait légitimer des pratiques triviales, voire choquantes.

On constate, en effet, que le *Banquet* xénophontien décrit, sous l'apparence d'une joyeuse beuverie entre amis, un réel thiase dionysiaque en pleine célébration d'un rituel d'intronisation. D'abord, le prologue de cette œuvre (chap. I) fait apparaître le terme significatif de *tetelesmenos*. Le comportement de Callias en proie au sentiment amoureux est mis directement en relation avec ce terme issu de la phraséologie des Mystères, nous faisant comprendre que le personnage est observé par *des initiés* et qu'il sera par conséquent soumis à un rituel. On relève, en effet, la phrase suivante : Καλλίας τότε διὰ τὸν ἔρωτα πράττων ἀξιοθέατος ἦν τοῖς τετελεσμένοις τοῦτῳ τῷ θεῷ (I, 10-11) : « Callias se comportant de cette manière sous l'influence d'*Erôs* offrait un beau spectacle pour les initiés à ce dieu » (trad. Ollier 1961, 40 modifiée). Précisément, dans le prologue, la présence et l'influence toute mystérieuse d'*Erôs* se remarquent à deux niveaux. D'abord, sa présence surgit avec l'arrivée d'Autolykos, laquelle plonge les convives dans une profonde émotion. Tout se passe comme si le dieu soudainement se manifestait, selon une *epopteia*¹⁷ spontanée, par le fait même de l'apparition de ce jeune homme doté d'une beauté surhumaine. Ensuite, son influence se perçoit par le comportement même de Callias, observé, comme on l'a vu, par les initiés du dieu ou du *daimôn* *Erôs*. Or, il ne faut pas chercher bien loin pour s'apercevoir que « les initiés à ce dieu », ceux-là même qui observent la scène, ne sont autres que les membres du cercle socratique : cela sera précisé au chapitre VIII.

À première vue, le surgissement de la terminologie des Mystères est surprenant puisqu'il est dit que Callias a invité Socrate et ses *philoï*, non pour se faire initier, mais pour célébrer la victoire d'Autolykos au concours du pancrace. Néanmoins,

courtisanes, « il l'invite [sc. Théodote] à ne pas accorder ses faveurs de façon inconsidérée, au premier venu, mais à choisir avec discernement les hommes dont elle deviendra la compagne (ἐταῖρα) » ; cf. aussi *ibid.*, 390-394. Il n'en reste pas moins que ce passage joue sur la dualité silénique, triviale, de Socrate, celui-ci étant un *erôtikos anēr* particulièrement talentueux, pouvant séduire par la magie de son verbe les personnes les plus aguerries dans le domaine, tout en faisant preuve aussi de la plus grande modération (*sôphrosunê*). Sur ce point, il convient de consulter l'avis de Dorion 2011a, 392-393, n. 6, où sont explicités les liens entre *Mém.* III, 11, *Mém.* IV, 2-3, et le discours d'Alcibiade dans le *Banquet*.

17. Comme l'a remarqué Azoulay 2008, éd. en ligne II, 1, § 18, « sa description de l'entrée d'Autolykos évoque étrangement le recueillement provoqué par l'*epopteia*, la contemplation des objets sacrés, au cours de la célébration des Mystères d'Éleusis ». V. Azoulay s'appuie sur Plutarque, *Comment on peut s'apercevoir qu'on progresse dans la vertu*, 81e. La représentation, au sein d'un *Banquet* socratique, des manifestations de l'*epopteia* des Mystères selon une transposition philosophique est dès lors représentative de l'esprit socratique.

en poursuivant la lecture de l'œuvre, il apparaît que la célébration du jeune homme, cantonnée au prologue, n'est plus qu'un lointain prétexte. En réalité, la série des entretiens s'organise dans le but de vérifier si le personnage qui présentait au départ des signes manifestes d'une possession d'*Erôs* est précisément digne d'être initié, en l'occurrence d'entrer dans le thiasé mené par Socrate lui-même. En employant le terme *tetelesmenos*, Xénophon, dès le prologue, a ainsi annoncé d'une manière assez claire que son dialogue devait être lu au moins à deux niveaux : le niveau apparent et profane en tant que récit relatif à une réunion amicale pour célébrer un heureux événement, et le second niveau autrement plus subtil, distingué en *huponoia*¹⁸, qui n'est autre qu'initiatique. Par la suite, le développement de cette œuvre assez atypique s'explique comme le déploiement, sur un mode ambigu – partiellement manifeste, partiellement crypté –, d'un rituel initiatique. Il s'agira de répondre à une première *epopteia* ou épiphanie d'*Erôs*, purement adventice, par une seconde célébration érotique, qui sera spécialement organisée selon le rituel, à savoir la procédure d'intronisation qui va concerner Callias.

C'est précisément avec le chapitre VIII, qui représente l'aboutissement philosophique de l'œuvre, que la dimension initiatique du *Banquet* ressurgit une nouvelle fois d'une manière suffisamment claire. Déjà, au début de cet *erôtikos logos* qui constitue le chapitre, Socrate précise, comme on l'a déjà entrevu, que les convives rassemblés là appartiennent tous au thiasé du dieu *Erôs* (πάντες ἐσμὲν τοῦ θεοῦ τούτου θιασῶται [VIII, 1]). Et le philosophe d'évoquer brièvement les noms et les qualités des membres de la confrérie érotique, dans sa formation initiale¹⁹, avant de

18. Le terme *huponoia* – traduit par « sens caché » par Ollier 1961, 49 – apparaît dans le *Banquet* de Xénophon en III, 6. Socrate se moque alors des rhapsodes incapables de saisir le sens caché des vers qu'ils apprennent par cœur, correspondant à ce qu'ils ont en eux de précieux (*tôn [...] axiôn*). Cela indique qu'il convient impérativement d'appliquer ce mode d'interprétation « en dessous », à mots couverts, à la lecture de l'œuvre même dans laquelle cette expression apparaît, dans la bouche même du maître.

19. À l'évidence, ici, et cette donnée s'impose comme capitale, Xénophon corrobore bien l'existence d'une certaine pratique de mystères érotiques, établis, cultivés au sein du cercle socratique, en dépit de sa tentative de récupérer le symbolisme érotique et silénique à des fins politiques – peut-être, d'ailleurs, pour bien montrer que l'activité érotique de Socrate ne visait pas à l'enfermement sectaire. Car ce que Xénophon donne à entendre dans ce propos, c'est que l'identité desdits *tetelesmenoi* concerne bien les compagnons de Socrate, qui ont reçu une certaine initiation érotique de la part du maître, lui-même reconnu notoirement pour être un expert en *erôtika*. C'est d'ailleurs ce que Platon mentionne à plusieurs reprises dans son *Banquet*, 177d : Socrate « déclare ne rien savoir sauf sur les sujets qui relèvent d'*Éros* » (trad. Brisson 1999, 96). En 193e, Socrate est qualifié par Aristophane de *deinos peri erôtika*, repris en 198d. Voir aussi le *Lysis*, 204bc : « Je ne vauds rien et ne suis bon à rien dans les autres domaines, mais, en vertu de quelque don divin, je sais immédiatement reconnaître qui aime et qui est aimé » (trad. Dorion 2004, 230) ; le *Phèdre*, 257a : « Cette science de l'amour que tu m'as accordée, ne me la retire pas, ne va pas, par colère, la rendre infirme. Accorde-moi plutôt d'être, plus encore que maintenant, prisé par les beaux garçons » (trad. Brisson 1998). Voir

présenter le cas de Callias, en tant que néophyte devant faire ses preuves pour être accepté au sein de cette sorte de cortège. Dans ce thiasé, tous sont amants ou aimés, ou les deux à la fois. Mais cela ne saurait suffire pour être admis dans la confrérie : il faut, dit ce *logos*, se montrer capable de dépasser l'amour des corps pour atteindre à l'amour des âmes, l'*erôs sôphrôn*. Socrate constate que l'amour de Callias pour Autolycos est digne d'être reconnu comme conforme au culte érotique, d'une part, parce que Callias, en tant qu'amant, a révélé la grâce de l'amour (c'est, on l'a vu, manifeste dans le prologue) ; d'autre part, parce que Socrate, dans le chapitre VIII, examinant plus en détail le comportement de l'impétrant, reconnaît que cet amour présente des signes de vertu : en particulier, Callias se préoccupe davantage de l'honneur de son aimé que de son propre plaisir (§ 17) et, critère décisif, il ne cherche pas à soustraire l'éphèbe à son père pour le réduire à un simple instrument de plaisir charnel (§ 19) ; il n'utilise pas non plus la persuasion enseignée par les sophistes pour faire du jeune homme sa chose (§ 20). L'intention qui se dégage du comportement du personnage n'est donc pas de corrompre l'âme de l'*erômenos*. Bref, Socrate ratifie le fait que Callias, transporté par son amour d'Autolycos, a manifesté, tout au moins extérieurement²⁰, un amour vertueux.

Socrate, en tant qu'*erôtikos anèr* et examinateur en chef, est donc le leader incontesté du thiasé initiatique. Cette formation, au sein de laquelle Callias est en passe d'être admis, ne saurait être qu'une simple troupe de *kaloï kagathoi* privilégiant l'amour de l'âme sur celui du corps. Avec la notion de thiasé, nous avons affaire à un groupe d'adorateurs d'*Erôs*, ayant l'habitude d'utiliser la phraséologie des Mystères, ou ayant transposé le ritualisme des Mystères sur un plan philosophique. Nous verrons que les membres de ce groupe étaient très certainement tenus par le secret, formant dès lors une sorte de secte. C'étaient en tout cas des possédés du

aussi *Théagès*, 128b. Toutefois, si on laisse Platon de côté et qu'on ne cherche pas à sortir du seul contexte du *Banquet* xénophontien, on remarque que Socrate se comporte en véritable *erôtikos anèr*, homme constamment amoureux (VIII, 2), manifestant, de surcroît, une connaissance dans le domaine, comme en témoigne le grand discours du chapitre VIII. Sur la *koinônia* des membres du cercle socratique, comme *sundeipnountes* dans la maison de Socrate, cf. *Mém.* III, 14; Taylor 1911, 146. L'idée d'une sorte de secte dont Socrate était le chef charismatique n'est pas à exclure, loin de là... La secte socratique apparaît en tout cas très nettement au sein de la caricature fournie par une œuvre contemporaine de Socrate : les *Nuées* d'Aristophane. Et cela se passe à l'écart, dans la maison de Socrate. Le pamphlet de Polycrate se montre aussi fort soupçonneux, et même très accusateur à cet égard, relativement au domaine érotique lui-même. Cf. *infra*, n. 37. Il y a dès lors tout lieu de croire que le projet apologétique de Xénophon, avec le *Banquet*, vise principalement à contrer la très grave accusation pesant sur Socrate d'avoir constitué une secte érotique, en montrant que, s'il y avait bien un thiasé initiatique dédié à *Erôs*, le chef du thiasé n'a nullement cherché à se couper de la cité, bien au contraire (cf. *Banquet*^x, IV, 64; VIII, 41-42).

20. Hermogène n'est pas dupe (cf. VIII, 12). Ce n'est qu'un comportement apparent. Toutefois, l'intronisation est pédagogique, ayant la fonction d'encourager relativement à une orientation qui est déjà perceptible.

dieu ou du *daimôn Erôs*. Ils sont en effet désignés par l'expression : οἱ δ' ὑπὸ τοῦ σώφρονος ἔρωτος ἔνθεοι : « ceux qui sont possédés par le chaste *Erôs* » (*Banquet*^x, I, 10). D'une manière très significative, nous voyons apparaître une pratique de « possession », les initiés devant certainement se sentir à un moment donné investis par une présence surhumaine, qui était identifiée comme étant celle de l'Éros chaste – formule que nous expliciterons par la suite. Ainsi, il ne suffisait pas d'être touché comme tout le monde, à un moment donné, par l'aiguillon de l'amour pour être un membre du thiasos – comme s'il s'agissait d'une expression banale, seulement métaphorique. Il devait y avoir un rituel en bonne et due forme avec, d'abord, une purification par l'*elenchos* (réfutation), laquelle, d'ailleurs, dans le texte, va concerner plus particulièrement Callias.

Il est vrai que ce personnage, au départ, apparaît comme franchement déplaisant (cf. I, 6). Toutefois son désir de se joindre au groupe des amis de Socrate est reconnu comme sincère. Ceux-ci acceptent donc provisoirement sa compagnie. Choix d'autant plus avisé qu'au début du banquet, on l'a vu, le personnage présente quelques signes manifestes de « possession érotique ». La lecture de l'œuvre selon l'*huponoia* permet alors de dire que, dans un premier temps, ces manifestations ont été bien reconnues par les initiés (I, 10) et qu'en raison de cela, le personnage, malgré ses défauts, est admis à se soumettre au rituel qui débute par l'*elenchos* (cf. IV, 1-6). Celui-ci est assuré par un disciple avancé dans l'initiation : Antisthène. Au cours de cette première épreuve initiatique, Callias, en dépit du caractère hardi et prétentieux de sa fierté, ne s'est pas si mal comporté. La seconde mise à l'épreuve rituelle sera l'examen détaillé de sa relation avec Autolykos. Son amour sera alors reconnu comme inspiré par les dieux (VIII, 37), et le personnage, on l'a dit, sera encouragé à persévérer dans la voie de la chasteté. Il semble alors que le but ultime, le parrainage spirituel dirigé par Socrate à l'égard de ce personnage, est d'apporter une *confirmation*, afin que l'amour *inspiré par les dieux* puisse à terme générer tous ses bienfaits non seulement relativement aux individus directement concernés (Callias et Autolykos), mais aussi relativement à la cité tout entière (VIII, 41-43). Il ne lui est pas spécialement demandé de se convertir à la vie philosophique, car Callias, en raison de sa fortune, est un personnage public devant jouer un rôle dans la cité (VIII, 40). Il est néanmoins intronisé par Socrate au sein même du cercle socratique des adorateurs d'*Erôs*. Nous verrons, d'ailleurs, que l'intronisation n'impliquait pas nécessairement une initiation complète.

Callias est connu par ailleurs pour assurer des fonctions sacerdotales dans le culte d'Éleusis (cf. VIII, 40)²¹. Il est donc un initié du culte populaire qui parvient

21. Callias appartenait au célèbre *genos* des Kerykes, qui détenait la charge de dadouque, de « porteur de torche » : c'était l'un des sacerdoces les plus prestigieux du culte d'Éleusis. Le dadouque participait directement à la célébration des Mystères, intervenait dans l'initiation et prenait part aux sacrifices purificateurs. Voir à ce propos Mylonas 1961, 232-233.

d'une certaine manière à s'élever aux exigences d'un rite philosophico-religieux autrement plus rigoureux ; mais il est aussi, implicitement, le garant de la profonde concordance entre les deux types de rituel, du caractère non sectaire, non déviant du thiasé socratique qui l'admet en son sein. C'est certainement la raison pour laquelle ce personnage, assez quelconque en réalité, a été choisi par Xénophon dans sa représentation apologétique du banquet initiatique.

Avant de clore cette partie consacrée principalement à l'examen du *Banquet* xénophontien en regard des informations fournies par Platon dans son propre *Banquet*, nous pouvons relever une indication très significative de Xénophon qui pourrait encore nous renseigner davantage sur le genre de rituel en question.

Xénophon parle de possession (*katechesthai*), notamment lorsqu'il emploie l'expression Πάντες [...] οἱ ἐκ θεῶν του κατεχόμενοι (I, 10) : « Tous ceux qui sont possédés par un des dieux ». Or, le rituel de possession, à l'origine, est le rite des Corybantes, en tant que pratique extrême du délire des thiasés dionysiaques (cf. Euripide, *Bacchantes*, 121-134). Le rituel, comme nous le verrons, est décrit plus amplement par Platon dans l'*Euthydème*, 277d-e, notamment lors de la phase d'intronisation présentée comme prélude des initiations. Concernant le rapport entre ce rituel et le culte d'Éros, on remarque que Platon, dans le *Banquet*, 215d-e, représente aussi la composante corybantique du culte érotique dirigé par Socrate. Il n'hésite pas, en effet, à comparer l'effet produit par le discours socratique sur les auditeurs aux états émotionnels très intenses vécus par les possédés du culte corybantique. De même, dans le *Criton* (54c), la dimension corybantique des comportements socratiques est signalée. Dans l'*Ion*, Socrate ne craint pas non plus de parler des Corybantes dans ses deux discours successifs (533e8, 536c2). Enfin, dans le *Phèdre*, il est question d'*erōtikè mania* (265b) en rapport avec l'explicitation de la *mania* et de ses quatre formes (244b-245b). Et l'on comprend que Socrate, dans son grand discours palinodique, est lui-même en proie au délire amoureux, en raison de l'amour qu'il ressent pour Phèdre (243e, 252b), avec lequel il partage des transes corybantiques impliquant les *logoi* (228b7)²².

Or, les Corybantes, comme le signale implicitement Xénophon dans son *Banquet*, dès lors qu'ils entraient dans la phase de possession, présentaient « des regards terribles, une voix effrayante, des gestes violents » (*Banquet*^x, I, 10, trad. Ollier 1961, 40). Il est significatif de voir que Xénophon n'emploie pas le mot « Corybante » et qu'il cherche à atténuer, à rendre d'une certaine manière présentable le rituel de possession. Il y a dès lors de fortes chances pour que le rituel érotique qui est représenté dans le *Banquet*^x, avec l'intronisation de Callias, en tant que procédure

22. Concernant la synthèse qui s'effectue dans ce grand dialogue de la période médiane intitulé le *Phèdre* entre, d'une part, le Socrate des premiers dialogues sensible au signal divin et inspiré par la *theia moira* et, d'autre part, un Socrate exposant les théories platoniciennes (le Socrate 2 de Vlastos), nous renvoyons à notre ouvrage (Périllié 2014, 405-409).

d'admission d'un néophyte dans le thiasos des possédés de l'*Erôs sôphrôn*, était à la base, selon l'origine socratique, une transposition philosophique d'un rituel corybantique impliquant néanmoins des pratiques très concrètes d'enthousiasme au sens grec, c'est-à-dire de possession. C'était un rituel au cours duquel l'*Erôs sôphrôn* était censé investir les célébrants (cf. *Banquet*^x, VIII, 24), les posséder entièrement. Or, la dimension proprement corybantique du rituel devait probablement choquer un homme assez conventionnel comme Xénophon, alors que, de son côté, Platon, certainement à la suite de Socrate, assumait pleinement cette composante extrême. Aussi Xénophon a-t-il tenu à représenter le rite en le rendant plus policé, comme on le voit en I, 10, bien que le vocabulaire qu'il emploie, issu lui-même des pratiques socratiques et corybantiqes, soit sans ambiguïté à cet égard.

Cet aspect corybantique dans l'expérience même de l'amour apparaît dans un des rares fragments d'Eschine de Sphettos qui nous sont parvenus, notamment lors d'un propos de Socrate issu d'un dialogue intitulé, d'ailleurs, *Alcibiade*:

Mais par l'amour (Ἐγὼ δὲ διὰ τὸν ἔρωτα) que j'ai eu la chance d'éprouver (ὄν ἐτύγχανον ἐρώων) envers Alcibiade, j'ai vécu une expérience en rien différente de celle des Bacchantes (οὐδὲν διάφορον τῶν Βακχῶν ἐπεπόνθειν). Car, quand les Bacchantes deviennent enthousiastes (καὶ γὰρ αἱ Βάκχαι ἐπειδὴν ἔνθεοι γίνονται), elles puisent du lait et du miel là où d'autres ne peuvent même pas tirer de l'eau. Quant à moi, bien que je ne sois savant en aucune science que je pourrais enseigner afin d'aider un homme (καὶ δὴ καὶ ἐγὼ οὐδὲν μάθημα ἐπιστάμενος ὃ διδάσκειν ἄνθρωπον ὠφελήσαιμ' ἄν), j'ai néanmoins pensé qu'en le fréquentant, je le ferai devenir meilleur par mon amour (ὁμῶς ᾧμην ξυνὼν ἂν ἐκείνῳ διὰ τὸ ἐρᾶν βελτίῳ ποιῆσαι) (Eschine, *Alcibiade*, fr. 11c Dittmar [trad. pers.]).

Ce témoignage s'avère paradoxalement d'autant plus précieux du fait qu'Eschine était un « petit Socratique ». N'ayant pas fait école, n'ayant pas été un écrivain prestigieux comme Xénophon, il a dû certainement se contenter de rapporter les paroles du maître. Nous voyons bien ressurgir ici un Socrate *erôtikos* ou *erôtikos anēr* entourant de soins un jeune homme, cherchant à le fréquenter longuement dans le but de le rendre meilleur, l'amour étant perçu comme un puissant vecteur d'édification morale. Une « amitié particulière », qui a été largement représentée par Platon (ou son imitateur) dans les deux *Alcibiade*. En même temps, le fragment d'Eschine signale que, par l'expérience de l'amour, Socrate a pu entrer dans des états intenses de possession²³. Ces états sont alors comparés à ceux qui sont décrits

23. Un autre fragment d'Eschine (fr. 11a, Dittmar) utilise la notion de *theia moira* pour expliquer le changement de personnalité de Socrate sous l'emprise d'éros, parvenant à dépasser son inscience première. La *theia moira* est une notion très importante dans l'*Ion*, très probablement tirée du corybantisme: le possédé est investi du privilège divin (*theia moira*) (536c). Les fragments sont traduits et commentés dans Vlastos 1991, 340-341.

dans les *Bacchantes* d'Euripide (708-711). Platon, de son côté, a représenté Socrate dans un dialogue de jeunesse, l'*Ion* (534a), énonçant un discours relatif à des états de possession, comparés de la même manière aux transes des Bacchantes, placées précisément sous l'égide de pratiques corybantiques. Le *Banquet* platonicien nous a encore montré que l'amour éprouvé par Alcibiade envers Socrate, dans une relation de « contre-amour », ou inversion du rapport amant-aimé (*Banquet*, 222b, *Phèdre*, 255e1), a été vécu sur un mode corybantique (215c-e). Qui plus est, nous venons de voir que cette expérience de l'amour comme possession, toujours sur un mode corybantique voilé, certes, néanmoins décelable, a encore été décrite par Xénophon dans son *Banquet* (I, 10 ; VIII, 24), allant jusqu'à assimiler le cercle des Socratiques à des initiés (I, 10 ; VIII, 1).

Le fragment d'Eschine vient dès lors compléter avantageusement tout un ensemble d'éléments d'un puzzle, nous permettant ainsi de remonter aux pratiques « érotiques » très étranges du philosophe athénien du V^e siècle. D'abord, on ne peut que reconnaître une convergence troublante de témoignages. Dans tous les cas, les amours socratiques – cette propension insistante du philosophe à courtiser des jeunes gens – sont mises en scène. D'une manière tout autant récurrente, les amours du philosophe résonnent avec des accents corybantiques. Bien évidemment, il est toujours loisible de penser que les disciples se sont inspirés les uns des autres, selon la thèse très actuelle de la surenchère littéraire que nous signalions en introduction. Il reste qu'avec la synthèse des témoignages, la vision de l'amour qui se dessine est tellement atypique, tellement insoutenable même – au point que Xénophon n'a pu s'empêcher de l'édulcorer – qu'il y a de très fortes chances pour qu'elle provienne, dans sa forme corybantique clairement affirmée, d'un homme qui, face à ses contemporains, passait non seulement pour *atopôtatos*²⁴, mais aussi pour un véritable « phénomène érotique ». Une autre conclusion se dessine, plus particulièrement à partir du fragment d'Eschine. Cette source montre d'une manière on ne peut plus claire que le comportement *erôtikos* de Socrate doit être compris comme inséparable de la dimension rituelle, ce que nous soupçonnions effectivement dans le discours d'Alcibiade du *Banquet* de Platon, ainsi que dans l'organisation selon l'*huponoia* du *Banquet* de Xénophon.

Nous pouvons maintenant examiner de nouveau le mouvement dramatique global du *Banquet* composé par Xénophon, et, en fonction des informations que

24. Platon *Théétète*, 149a8-9 : « Ils disent de moi que je suis absolument de nulle part (*atopôtatos*) » (trad. Narcy 1995, 147). *Atopôtatos* au sens figuré signifie « tout à fait bizarre » (trad. Diès 1924, 166). Cf. *LSJ* : *unnatural, disgusting, foul, monstrous*. Cf. *Apologie*^p, 23d1 : Socrate passe pour *μιαρῶτατος* (« sale type », trad. Brisson 1997, 96). Cf. *LSJ* : *miaros* a déjà le sens de *blackguard*. Voir, par ailleurs, l'accusation de Polycrate sur les pratiques secrètes de Socrate (cf. *infra*, n. 37). Enfin, Socrate a été formellement accusé de « corrompre la jeunesse ».

nous venons de relever, tenter de l'interpréter plus en détail καθ'ὕπόνοιαν. Tout au long du déroulement du banquet, c'est bien Socrate qui mène le thiasos. Il est d'abord le symposiarque qui décide de la manière dont on doit boire (II, 23-24), mais il mène aussi la danse au sens propre du terme. Les convives ont en effet appris à leur plus grand étonnement, dans l'hilarité générale, que Socrate cherchait à s'initier à la danse (II, 17). Socrate propose ensuite un jeu verbal (dire ce dont on est le plus fier) (III, 1). Puis il demande que chacun justifie son propos (IV, 1). Callias est alors le premier à être réfuté (IV, 2-6). Le chapitre V est la confrontation Critobule-Socrate, sur la question de la beauté. Le chapitre VI concerne le manque de participation d'Hermogène. On remarque ensuite que, dans le chapitre VII, 3-5, Socrate impose, toujours en vertu de sa fonction de symposiarque, sa conception de la danse, rejetant comme inappropriées les danses acrobatiques. Le Syracusain aura dès lors compris que la danse exigée par Socrate doit être à la fois érotique et dionysiaque, avec les amours de Dionysos et d'Ariane. Xénophon décrira alors cette danse (chapitre IX), pour lors très suggestive, en guise d'épilogue.

Il va de soi que la danse érotique représente la fermeture de l'enceinte qui protège le Saint du Saint, qui entoure l'*erôtikos logos* du chapitre VIII, le grand discours de Socrate, dont l'entame est un éloge d'*Erôs*. Mais on retiendra dans tout le mouvement dramatique de l'œuvre le thème récurrent de la danse.

Selon l'*huponoia*, nous pouvons interpréter la succession des chapitres II, III et IV comme une mise en place de la danse des corybantes-philosophes, à partir de l'épisode de la danse physique organisée par le Syracusain (chap. II) : la danse deviendra ensuite verbale (III, 2) et l'épisode de l'apprentissage de la danse physique par Socrate établit la transition entre les deux. Ensuite, on voit bien que Callias est sur la sellette dès le début des chapitres III et IV. Le chapitre V est, sous l'apparence triviale du concours de beauté entre Socrate et Critobule, la monstration du Silène initiatique. Le chapitre VI part du constat qu'Hermogène n'est pas entré dans la danse corybantique. Il est alors aidé par le néophyte Callias, qui propose judicieusement que les paroles du convive soient scandées par le son de la flûte, conformément au rite. Le chapitre VII réintroduit la danse physique avant que le Silène-corybante Socrate exécute sa grande danse verbale autour de Callias.

Bref, il y a là tous les éléments d'un rituel conforme dans ses grandes lignes au rite d'intronisation corybantique décrit dans Platon, *Euthydème*, 277d-e²⁵. Citons ce passage :

Ce que font ces étrangers [Euthydème et Dionysodore venant de pratiquer l'*elenchos*], dit Socrate, c'est exactement la même chose (ταὐτὸν) que ce qui se pratique dans les

25. Pour une reconstitution globale du rite, voir le commentaire de Brisson du *Criton* (54c) (1997, 237, n. 110) et Linforth 1946.

initiations des Corybantes (ἐν τῇ τελετῇ τῶν Κορυβάντων) lorsqu'ils intronisent (ὅταν τὴν θρόνωνσιν ποιῶσιν) celui qu'ils vont initier (τελεῖν). On y fait des rondes et des jeux comme tu [Clinias] dois le savoir, si tu as jamais été initié. De même, en ce moment, ces deux hommes ne font pas autre chose que de mener une ronde autour de toi et, pour ainsi dire, de danser en se jouant, pour t'initier ensuite. Considère par conséquent que désormais tu te mets à l'écoute de la première partie des mystères sophistiques (τὰ πρῶτα τῶν ἱερῶν ... τῶν σοφιστικῶν) (trad. Canto 1989, 121-122).

Il y a bien des jeux et des danses dans le *Banquet* xénophontien. De même, on remarque jeux et danses dans ce passage de l'*Euthydème*, mais on comprend que la danse chez les philosophes-sophistes est prioritairement verbale, ce qui paraît bien être le cas dans le *Banquet*. La différence entre le rituel décrit dans l'*Euthydème* et celui que Xénophon a représenté implicitement est que la danse de l'intronisation dans l'*Euthydème* se réduit à la pure pratique de l'*elenchos* alors que, dans le *Banquet*, elle comprend l'*elenchos* (IV, 2-6), auquel sont associés des jeux et un examen du comportement de l'impétrant, assorti d'un grand commentaire inspiré (chap. VIII). Ce qui est étonnant, de part et d'autre, c'est que Socrate ait laissé à des subalternes la charge d'assumer la partie purement élenctique du rituel. Néanmoins, dans l'*Euthydème* jusqu'à l'aporie (291b-293a)²⁶, Socrate reprend immédiatement, après l'*elenchos*, la totale direction de l'initiation. Il est dès lors l'initiateur en chef, comme dans le *Banquet* de Xénophon.

La nature corybantique du rituel se voit renforcée dans les deux œuvres intitulées le *Banquet* par le surgissement du silène – figure chargée de connotations à la fois théologiques, érotiques et rituelles. Euripide, dans les *Bacchantes*, montre précisément que le satyre (personnage identique au silène) est un célébrant du rituel des Corybantes et qu'il est représentatif du délire inspiré (μαίνόμενοι Σάτυροι) :

Caverne de la Crète, ah ! gîte des Courètes, divin abri rupestre qui reçut Zeus à sa naissance ! C'est là-bas que les Corybantes (Κορύβαντες) coiffés du cimier triple furent les inventeurs de mon cerceau, voyez, tendu de cuir ! Pour la transe des bacchantes, ils l'ont mêlé aux doux accents que soufflent flûtes de Phrygie (Φρυγίων αὐλῶν) ! À Rhéa, la Mère, ils l'ont mis en main pour rythmer aux bacchantes leurs évhés ! Ce tambourin, quand les satyres en folie (μαίνόμενοι Σάτυροι) réussirent à l'obtenir de la divine Mère, ils l'ont associé à leurs ébats de danse (χορεύματα), au festival dont le retour biennal met en joie le cœur de Dionysos (χαίρει Διόνυσος) (Euripide, *Bacchantes*, 121-134, trad. Debidour 1999, 1600-1601).

26. Cette aporie est la conséquence non d'un *elenchos*, mais plutôt d'une recherche en commun menée par Socrate et Clinias – recherche à caractère maïeutique. Elle sanctionne l'échec des initiations menées par Socrate et met en évidence la nécessité de les compléter par une autre initiation parvenant aux principes suprêmes. Pour plus de détails sur le sens initiatique de l'*Euthydème*, nous renvoyons à notre étude (Périllié 2014, 328-415).

La monstration du Silène initiatique, rupture d'un secret

L'érotique socratique ne se limite donc pas à une pure pratique individuelle de l'amour. Elle est rituelle, initiatique, mystérieuse, impliquant un groupe de célébrités. Les entretiens socratiques sont eux-mêmes des initiations nécessairement masquées, comme toute pratique mystérieuse de l'époque. Ce qui signifie rétention de l'information, contenu réel compréhensible seulement selon l'*huponoia*. Mais il y a de plus ce masque représentant un personnage perceptible d'ailleurs dans la *Villa des Mystères* de Pompéi : le *prosôpon* du Silène.

L'interprétation rituelle et mystérieuse des dialogues socratiques est assez nouvelle. Elle a déjà été appliquée à certains dialogues de Platon, notamment l'*Euthydème* et le *Phédon*²⁷. Nous venons de l'appliquer succinctement au *Banquet* de Xénophon. Le *Banquet* de Platon, à l'évidence, fait partie des dialogues résolument initiatiques. Cette dimension a été repérée avec brio par Christoph Riedweg et acceptée par Luc Brisson dans sa traduction du *Banquet*²⁸. La présence récurrente de la terminologie des Mystères d'Éleusis est telle qu'on ne peut plus maintenant lire le *Banquet* platonicien en ignorant totalement cette dimension d'initiation, notamment l'initiation aux Mystères d'*Erôs*. En témoigne la formule de Diotime : ταῦτα μὲν οὖν τὰ ἐρωτικά ἴσως, ὃ Σώκρατες, κὰν σὺ μνηθεῖης· τὰ δὲ τέλεια καὶ ἐποπτικά, ὧν ἕνεκα καὶ ταῦτα ἔστιν [...] (209e-210a). Si le personnage de Diotime a tout l'air d'être fictif, en revanche Socrate initié et initiateur aux Mystères érotiques a toutes les chances d'avoir existé... Notons d'ailleurs que, si l'un des deux *Banquets* socratiques qui nous sont parvenus est maintenant admis sans conteste comme initiatique, pourquoi l'autre – celui de Xénophon – ne le serait-il pas tout autant ? Toutefois, à la suite de C. Riedweg, l'habitude a été prise de placer cette initiation sous le patronage exclusif de Diotime de Mantinée, celle-ci présentant dans le cadre des *epoptika* la doctrine des Idées. Or, il est à considérer que le culte d'*Erôs*, à la base, a tout lieu d'être socratique et que, à ce niveau, c'est moins Diotime qui préside aux initiations que Socrate. De même avec le *Banquet* xénophontien et le discours d'Alcibiade du *Banquet* platonicien, c'est moins le rituel d'Éleusis qui est philosophiquement transposé que le rituel des Corybantes. Quoi qu'il en soit, la dimension initiatique et érotique s'impose déjà à partir de la figure du Silène surgissant dans les deux *Banquets*. Chez Platon, puisque l'initiation est d'abord très explicite avec Diotime, disons qu'elle réapparaît, mais selon un autre rituel, dans le discours suivant, celui d'Alcibiade, sous le patronage de la figure du silène.

27. Pour l'*Euthydème*, voir Levenson 1999 ; pour le *Phédon*, Adluri 2006.

28. Voir Riedweg 1987, 68 sq., et Brisson 1999, 69-70. Voir encore Mattéi 1996, 299, qui met en relation, point par point, la description de la progression des Mystères en cinq parties fournie par Théon de Smyrne (cf. Dupuis 1892, 21-23).

Sur ce point, revenons encore une fois à Xénophon. Indéniablement, ce disciple insiste lourdement dans son *Banquet* sur le physique de Socrate, particulièrement ressemblant au silène. En conséquence, le chef du thiasé érotico-initiatique – que nous venons d'identifier – n'est autre qu'un personnage extraordinaire, qui a tout du silène, en particulier en raison de son extrême laideur et de certains traits caractéristiques, présentés au chapitre V. Néanmoins cette laideur doit être perçue comme superficielle, car, en réalité, derrière l'apparence fruste et trivialement érotique du Silène se présente un philosophe possédé par l'amour chaste, selon un comportement paradoxal tout à fait saisissant : Socrate prétend vouer un culte à un Êros associé à la *sôphrosunè*, associé à Aphrodite ouranienne (cf. VIII, 8-9). Cette œuvre déconcertante rédigée par Xénophon doit finalement être comprise comme un *satyricon* (cf. IV, 19), à savoir une monstration dramatique d'un silène extraordinaire, procédant à des initiations érotiques sur un mode paradoxal.

Platon, loin de réfuter la présentation de Xénophon, organise lui aussi le discours d'Alcibiade comme un *satyricon* (cf. 222d), comme monstration dramatique du Silène-Socrate, mais la ressemblance physique du philosophe avec le personnage mythologique ne correspond plus qu'à une étape préliminaire, rapidement dépassée. Comme chacun le sait, selon Alcibiade, Socrate est très semblable aux statues de silènes des ateliers de sculpteurs qui possèdent en leur sein des figurines des dieux. Ou encore, il est comparé au satyre Marsyas, joueur de flûte envoûtant, qui *suscite le besoin des dieux et des initiations*, parce qu'il y a dans les mélodies qu'il entonne quelque chose de divin (διὰ τὸ θεῖα εἶναι [215c])²⁹. Socrate lui est tout à fait semblable, si ce n'est que ses airs d'*aulós* sont en réalité des « discours nus » (*psiloi logoi* [215c]) : autre manière de transposer la danse physique au son de l'*aulós* en danse verbale. Avec le thème des *agalmata theôn* cachés, Platon approfondit le symbolisme du silène en passant du simple personnage mythologique à une représentation iconographique complexe, à caractère résolument initiatique. Il ne s'agit pas uniquement de camper le personnage de Socrate comme érotique et seulement silénique par sa laideur proverbiale : le discours d'Alcibiade ne cherche pas vraiment à faire rire (cf. 215a), mais à montrer que les comportements et les discours socratiques eux-mêmes sont siléniques ; l'*eirôneia* cache en réalité le surgissement inattendu d'une sagesse divine – les *agalmata theôn* de sagesse surgissant au détour d'un discours qui feint l'ignorance (cf. 221e-222a). Tout cela est bien connu : entre les deux présentations du Silène, les points communs sont légion et les différences n'en sont pas moins nombreuses.

À cet égard, la plupart des historiens admettent plutôt l'antériorité de la composition du *Banquet* de Platon sur celui de Xénophon³⁰. Celui-ci peut être daté

29. Cf. le commentaire de Delatte 1934, 70-71, concernant le caractère corybantique de ces expressions.

30. Cf. Ollier 1961, 32, et, comme position récente, Huss 1999, qui voit dans le *Banquet* de Xénophon une œuvre tardive, proche de la *Cyropédie*, donc postérieure au *Banquet* de Platon. Sur

d'après 378, en raison de la référence au « bataillon sacré » de Thèbes constitué vers 378 (cf. *Banquet*^P, 178e-179b³¹). Le « bataillon sacré » se retrouve aussi dans *Banquet*^X, VIII, 32-34. Toutefois, il s'agit d'un exemple *erôtikos* particulièrement frappant, que l'un et l'autre auteur peut avoir rajouté dans une version réactualisée de son œuvre. Plus déterminante, plus structurelle est dans l'œuvre platonicienne l'introduction par Diotime de la doctrine des Idées. Cela montre que l'on se situe dans la configuration des dialogues de la période médiane (385-370). On notera la critique des beuveries que Socrate énonce en 347c-348a du *Protagoras* – que l'on date d'entre 399 et 390 –, laquelle prend pour cible, semble-t-il, la représentation du *Banquet* de Xénophon. C'est là un important indice d'antériorité du *Banquet*^X, en tout cas d'une première version de cette œuvre³². Autre indice : il y a de quoi être très étonné que Xénophon, dans son *Banquet*, ne dise rien d'Aspasie, alors qu'il savait pertinemment que cette femme avait initié le jeune Socrate aux *erôtika* et à la pratique de l'entremise. S'il avait eu le *Banquet* de Platon sous les yeux, il n'aurait certainement pas manqué de faire la correction en mettant Aspasie à la place de Diotime, comme il le fait dans les *Mémorables*, II, 6, 36, et dans l'*Économique*, III, 14³³. Troisième indice : le *Banquet*^X semble bien être une réponse appropriée au Pamphlet de Polycrate de 393³⁴. Avec le thème final de l'entremise au service de la cité, Xénophon répond judicieusement à la critique de Polycrate, lequel soupçonnait au sein du cercle socratique l'existence de pratiques érotiques secrètes de la plus grande perversité. Avec son *Banquet*, Xénophon, endossant le rôle de témoin de premier ordre (cf. I, 1), montre que, s'il y avait bien une érotique socratique très marquée, elle n'avait en réalité rien de pervers, visant au contraire à l'intérêt de la cité. Enfin, l'architecture du *Banquet*^P plaide en faveur de sa postériorité : Platon devait considérer que le portrait de Socrate effectué par Xénophon restait trop superficiel, trop axé sur le burlesque. Aussi a-t-il fait le choix inverse, tout en reprenant le même titre, celui d'entourer de solennité une représentation plus profonde, plus complexe, plus iconographique du Silène, notamment avec les discours préparatoires des convives et le discours de Diotime. Rapportons alors la subtile remarque de Hartmann : « [...] il n'est pas compréhensible que, si Xénophon avait d'abord lu le *Banquet* platonicien, il eût osé écrire le sien »³⁵. En revanche, le schéma inverse d'un Platon rectificateur, voulant faire contrepoids

l'ancienneté du débat concernant la succession des deux *Banquets*, cf. Magalhães-Vilhena 1952, 226-227.

31. Cf. Brisson 1998, 14.

32. Cf. Robin 1929, xv et cxiv.

33. Cf. Dorion 2009, 121, n. 44.

34. Cf. *infra*, n. 37.

35. Hartmann in *Analecta Xenophontea*, Leyde, 1887, p. 225-226, cité par Magalhães-Vilhena 1952, 226, n. 4.

par rapport à une première version rédigée par un disciple de second ordre comme Xénophon, qu'il jugeait insuffisamment informée, et dès lors écraser celui-ci de sa supériorité, est autrement plus crédible.

Les deux œuvres ont donc des points de rencontre, des différences et paraissent d'une certaine manière se répondre ou se corriger. L'erreur, cependant, serait de n'y voir qu'une entreprise de correction d'une œuvre sur l'autre, sur un plan littéraire. L'important, répétons-le, réside dans la fonction de témoignage et de révélation. Les deux disciples ont des choses à dire sur Socrate. Les deux dans le vrai. Les deux témoignages ne se contredisent pas sur le fond, disant des choses similaires d'une manière différente : il a existé un culte corybantique en l'honneur d'Éros, animé par le philosophe Socrate, celui-ci ressemblant au plus haut point au Silène. Seulement Platon, mieux informé, avec un regard plus aiguisé, est certainement parvenu à saisir avec plus de profondeur, au sein d'une formule unique, toute la complexité de l'idiosyncrasie socratique. Cette formule, c'est la statue de Silène recelant en son sein des *agalmata theôn*. Il ne crée pas du nouveau, il s'efforce seulement de rendre compte d'une complexité réelle, qui a dépassé l'imagination.

Le point focal est que l'un et l'autre texte présente la ressemblance extrême entre Socrate et le Silène. D'où alors cette constatation : si la similitude avec le silène était à ce point frappante, on peut s'étonner qu'une telle imagerie associée à Socrate ne soit jamais évoquée dans les autres dialogues, en particulier dans les plus anciens, les premiers de Platon. Par voie de conséquence, l'habitude a été prise, chez la plupart des exégètes, de considérer cette imagerie comme résultant d'une interprétation tardive des disciples, lesquels auraient constitué par étapes successives la légende de Socrate comme homme divin. Cette interprétation a le mérite d'être on ne peut plus claire. Toutefois, une autre remarque tout aussi simple nous permet de ne pas la prendre pour argent comptant : si Socrate ressemblait tant au Silène, ne serait-ce que physiquement, on a peine à croire qu'il ait fallu à Xénophon et Platon dix, quinze ou vingt ans après la mort du maître pour s'en rendre compte... Aussi nous paraît-il tout à fait concevable d'admettre que la troublante ressemblance était parfaitement perçue par les proches disciples du vivant de Socrate et qu'elle était la source d'un culte particulier de leur part, avec l'assentiment même du maître. Or, comme cela semble n'avoir jamais été ébruité avant la publication des deux *Banquets* – puisque non seulement les premiers dialogues, mais aussi Aristophane n'en parlent aucunement³⁶ –, nous pouvons considérer, au moins à titre d'hypothèse, que l'association Socrate-Silène était cultivée en secret et que le thiasme socratique, sur la base d'un culte érotico-silénique, était essentiellement privé et clandestin, dès lors sectaire.

Plusieurs indices rendent cette hypothèse soutenable et même assez solide :

36. Néanmoins, Platon a relevé dans la comédie des *Nuées* un vers (362) qui décrit la démarche proprement silénique de Socrate.

1) Faire surgir un personnage aussi ambigu et aussi burlesque ne semble pas aller dans le sens d'une hagiographie bien évidente : présenter Socrate fondamentalement comme un *erôtikos anēr*, voire comme un silène lubrique se disant de surcroît proxénète (*mastropos*), pouvait desservir sa cause plutôt que la servir. Aussi sommes-nous enclin à y voir une dimension de véracité, selon un objectif de mise au clair du cas très problématique de Socrate³⁷, plutôt que la projection d'éléments fictifs à caractère hagiographique. De fait, on remarque d'abord que Xénophon intervient personnellement dans son récit du *Banquet* pour souligner la ressemblance troublante de Socrate avec le Silène, en parlant à l'imparfait : ἐτύγχανε³⁸. L'Alcibiade du *Banquet* de Platon prétend d'emblée, au début de son propos, vouloir tenir un discours de vérité (cf. 214e-215a). Par la suite, avec l'iconographie des *agalmata theôn*, il rapporte des éléments supplémentaires de révélation, précisant que ces éléments sont inconnus des amis de Socrate, qui n'ont pas été aussi proches du maître que lui-même (cf. 216c-217a). Plus loin, il va jusqu'à employer explicitement une formule des Mystères (cf. 218b), parce qu'il procède à une révélation en bonne et due forme. Préalablement, selon l'analogie avec Marsyas suscitant le « besoin d'être initié » (cf. 215c), Socrate avait déjà été révélé dans sa nature mystérieuse impliquant des initiations (*teletôn*). Or, le principe même de la révélation n'est pas de faire connaître une conception qui viendrait tout juste d'être découverte ou élaborée, mais de transmettre à un public plus ou moins extérieur, n'ayant jamais été informé, une vérité capitale déjà connue depuis longtemps par quelques-uns : Alcibiade demande plusieurs fois (cf. 216c ; 217b ; 218b ; 220c) qu'on l'écoute sur ce qu'il a à dire sur Socrate. En 215b, il demande à l'intéressé lui-même de bien l'écouter, sans craindre d'être par lui contesté³⁹, et le fait est que Socrate, évidemment au courant de ce qu'Alcibiade a à révéler, ne vient aucunement « s'inscrire en faux ».

37. En réalité (cf. *supra*, n. 19), il s'agit certainement de répondre à l'attaque de Polycrate, remontant à 393 – que Libanios nous a restituée dans son *Apologie* –, qui fait apparaître des pratiques occultes et sectaires : Polycrate – présenté par Libanios sous le nom d'Anytos – accuse entre autres Socrate de commettre des choses cachées et immorales : « C'est pourquoi on pourrait être étonné de voir qu'Anytos essaye de vous faire admettre que les choses dissimulées sont plus terribles que celles qui se font au grand jour. "Si, en effet, les choses que Socrate ne cache pas, dit-il, sont si nuisibles, que sont les autres et que conseille-t-il quand il est seulement avec ses amants (*tous erastas*) ?" » (*Apol.*¹ [= *Decl.* I] 114 [trad. personnelle]). L'accusateur parle d'amants au lieu d'aimés. Il a l'air de ce fait bien renseigné sur le contre-amour (*Banquet*^p, 222b, *Phèdre*, 255e). C'est, évidemment, une attaque d'une extrême virulence contre Socrate *erôtikos anēr* pratiquant des cultes érotiques secrets, suspects de sombrer dans la plus grande débauche.

38. Cf. Xénophon, *Banquet*, IV, 19 : « Il se trouvait en effet que Socrate leur ressemblait (ὁ δὲ Σωκράτης καὶ ἐτύγχανε προσεμφερὲς τοῦτοις ὄν) » (trad. Ollier 1961, 55) ; Strauss 1972 / 1992, 25 : « La question est d'une telle importance que Xénophon sort de son rôle de simple rapporteur de discours et d'actions et dit qu'il arrivait effectivement à Socrate de ressembler aux satyres ».

39. Voir aussi 216a, 217b.

2) Dans cette perspective, tout discours de révélation est non seulement un dévoilement, mais il prend nécessairement un caractère total et décisif : les récipiendaires, qui étaient tenus antérieurement à l'écart de la vérité, dès lors qu'ils sont informés, sont plus à même de comprendre, de saisir d'une manière globale, cohérente et unifiée ce qui leur apparaissait auparavant sur un mode obscur, douteux et dispersé. C'est bien ce que l'on remarque d'abord dans le *Banquet* de Xénophon. La monstruation du Silène et le fait même que le *Banquet* xénophontien prenne la forme d'un réel *satyricon*, selon l'expression employée en IV, 19, nous permettent d'accéder à une donnée capitale, qui peut être résumée comme suit : en cette nature exceptionnelle de silène se concentrent plusieurs aspects de Socrate rassemblés en un seul être : un être humain particulier comme *erôtikos anēr*, un hiérophante d'un culte à caractère mystérico-dionysiaque et un personnage burlesque doublé d'une dimension divine, dispensatrice de sagesse, puisque, selon la légende, Silène est le mentor de Dionysos. À cet égard, le chapitre VIII délivre la sagesse inspirée du Silène-Socrate, nous apprenant en même temps que le personnage était toujours amoureux de quelqu'un et qu'il vouait un culte au *megas Daimôn Erôs*, constituant à cet égard un *thiasos*. Il en découle, d'une part, que le terme de *thiasôtês* en VIII, 1 ne doit pas être pris dans un sens simplement métaphorique⁴⁰ et, d'autre part, que la figure envoûtante du nouveau Silène, constituant un réel cortège dionysiaque, s'avère totale en ce sens qu'elle rassemble les trois composantes sapientielle, « érotique » et rituelle de l'entité anthro-po-théologique telle qu'elle est révélée.

3) Alors que le *Banquet* de Xénophon nous offre en même temps un aperçu instructif de l'ambiance mystérique et érotique des entretiens, à la fois plaisante et grave – comme l'indique le prologue –, le *Banquet* de Platon va encore plus loin, nous offrant une nouvelle vision totale, concernant précisément l'énigme de Socrate. Finalement, avec les *agalmata theôn*, le thème de la statue de silène s'impose à nouveau comme une nouvelle formule totale et unique, résumant, d'une part, sur le plan physique et comportemental, la nature paradoxale et bipolaire de Socrate – en tant qu'homme burlesque et divin – et d'autre part la nature double des *sôkratikoï logoi*, à la fois négatifs – réfutatifs et ignorants, *in* 216d – et positifs – exprimant une sagesse supérieure, *in* 222a⁴¹. Enfin, la position de couronnement final et rituel du discours

40. Notre approche, ici, est dès lors totalement opposée à celle de Strauss 1972/1992, 152, n. 106, lequel se prononce d'emblée, sans la moindre discussion, comme si cela allait de soi, pour un sens métaphorique du terme *thiasôtês*, ce qui, bien entendu, atténue considérablement la dimension de révélation du *Banquet*. Si L. Strauss a bien relevé l'importance de la figure du Silène (cf. *supra*, n. 38), il est passé, selon nous, à côté de l'essentiel du dialogue, qui est de révéler la nature du Silène-Socrate comme chef d'un thiasos dans sa pleine signification rituelle et religieuse. Autrement dit, il n'a pas su saisir toute la portée de sa remarque.

41. Les deux visions totales se distinguent en ce sens que Xénophon a considérablement simplifié l'idiosyncrasie de Socrate pour la ramener à une dimension plus commune, notamment en effaçant

d'Alcibiade (cf. 212e) dans l'architecture du *Banquet* comme œuvre présentant une série de discours nous permet de comprendre que, par cette inspiration divine et épisodique, qui était réservée seulement aux *erômenoï*⁴², Socrate pouvait s'élever au niveau d'une entité démonique à part entière. Il devenait lui-même *daimôn*, un médiateur, prenant la place du *megas Daimôn* Éros. Ce que révèle en définitive le *satyricon* d'Alcibiade : il arrive à Éros, sur lequel les convives ont disserté à l'envi, de se manifester de temps à autre en la personne de Socrate.

4) Nous comprenons aussi, par conséquent, que ces données sont tellement troublantes et capitales qu'il valait mieux qu'elles fussent, du vivant de Socrate – et quelque temps après sa mort –, tenues secrètes, sous peine d'être dénaturées. Notamment la présence d'une composante « érotique » dans l'initiation socratique des jeunes gens était susceptible d'être très mal interprétée par le vulgaire, lequel ne pouvait que difficilement croire à la nature paradoxale et chaste de l'Éros de Socrate – en tant qu'*Erôs sôphrôn*⁴³. De toute évidence, il valait mieux ne pas ébruiter la nature silénique du maître, surtout pas au moment où on accusait celui-ci et de « corrompre la jeunesse » et « d'introduire des entités démoniques extérieures et nouvelles ». À noter que ces chefs d'accusation, qui revêtent une réelle signification historique, relatifs au procès de 399, ne sont pas sans rapport avec l'identité silénique de Socrate. C'est même fort vraisemblablement ce qui, à la fin du V^e siècle, avait dû transpirer du culte silénique secret, dédié au *megas Daimôn* Éros.

5) On relève un autre indice, cette fois sur le plan dramatique, venant renforcer le caractère capital de la révélation, et, partant, son caractère préalablement secret chez les Socratiques de la période héroïque : dans le premier cas, avec Xénophon, c'est un gamin insolent, Critobule, fils de Criton, un vieil ami de Socrate, qui, tout

l'inscience, caractéristique que Platon présente comme étant tout spécialement liée à la dimension silénique de Socrate : « D'un autre côté, il ignore tout et il ne sait rien (καὶ αὐτὸς ἀγνοεῖ πάντα καὶ οὐδὲν οἶδεν), c'est du moins l'air (τὸ σχῆμα) qu'il se donne. N'est-ce point là un trait qui l'apparente au silène ? » (216d [trad. Brisson 1999, 167]). Cette question est posée comme pour venir corriger et compléter la monstration xénophontienne du Silène. Toutefois, lorsque Platon, par le truchement d'Alcibiade, dit : « Il passe toute sa vie à ironiser (εἰρωνεύμενος) et à plaisanter avec les gens (παίζων [...] πρὸς τοὺς ἀνθρώπους). Mais quand il est sérieux (Σπουδάζωντος) [...] » (216e [trad. Brisson 1999, 167 modifiée] ; voir encore 218d), on retrouve globalement le Socrate xénophontien, bien que la dimension de l'*eirōneia*, liée à l'inscience, reste très implicite chez ce dernier.

42. Ne pouvant pas développer davantage ce point dans le cadre de ce travail, nous renvoyons à Périllié 2014. Les fragments 11 Dittmar d'Eschine montrent que Socrate peut, par la *theia moira*, parce qu'il est amoureux, alors même qu'il est fondamentalement inscient, devenir utile à son aimé. Cf. *supra*, n. 23.

43. C'est très certainement la raison profonde pour laquelle Alcibiade veut exclure les « rustres » et les « profanes » de sa révélation (cf. 218b), en utilisant la formule des Mystères. Le contexte du procès et de la cabale antisocratique qui a perduré après le procès fait que cette formule, dans l'exégèse que l'on doit faire actuellement, ne peut pas être considérée comme ironique.

à coup, « vend la mèche » dans le feu de l'action et dans un mouvement incontrôlé de pure méchanceté : avec l'expression « le plus laid des silènes » (cf. IV, 19), il est évident que son but est d'accentuer au plus haut point la laideur de Socrate pour en faire un objet de risée générale⁴⁴. Dans le second cas, c'est le mignon attiré du philosophe qui, parce qu'il est ivre, se met à décliner les unes après les autres les différentes facettes de l'identité silénique de Socrate. Il y a là un point commun tout à fait remarquable entre les deux œuvres intitulées le *Banquet* – point commun qui, sous réserve d'inventaire, ne semble pas avoir fait l'objet d'un commentaire approprié de la part des spécialistes de Platon et de Xénophon. Dans un cas comme dans l'autre, nous avons affaire à deux éphèbes ou ex-éphèbes qui éventent le secret, qui révèlent, l'un d'une manière ponctuelle, l'autre d'une manière particulièrement appuyée, mais sous le coup de l'ivresse, la dimension « silénique » de Socrate. Nous devons aussi constater que ces deux modes de révélation sont, chaque fois, insérés dans une psychologie des personnages, mise en place par deux grands maîtres de l'art dramatique. Il fallait mettre en scène soit un jeune écervelé plutôt mal éduqué, mais issu du cercle des plus intimes, soit un disciple qui perd le contrôle sous le coup de l'ivresse, pour qu'un secret aussi important fût divulgué.

Par conséquent, du point de vue de la composition de ces œuvres, il apparaît clairement que l'identité silénique de Socrate devait nécessairement correspondre à deux plans délibérés et parallèles de divulgation, voulus par les deux auteurs, qu'ils se soient concertés ou non à cet égard. Peut-être l'un a-t-il commencé, et l'autre aura suivi son devancier dans une œuvre qui reprenait exactement le titre de la première : *Symposion*. Cependant, comme le caractère de révélation est autrement plus poussé chez Platon que chez Xénophon, notamment avec une mise en scène complexe, analogique, et avec une formule rassemblant en un tout cohérent les aspects les plus contrastés de l'idiosyncrasie socratique, il paraît beaucoup plus probable que le *Banquet* de Xénophon est antérieur à celui de Platon. Tout se passe comme si Platon avait voulu corriger le caractère incomplet, à son goût, de la révélation de Xénophon. Il fallait soit tout dire, soit ne rien dire. Et Xénophon, disciple de second ordre⁴⁵, en avait trop ou pas assez dit. Il s'avère néanmoins que ce dernier est un

44. Ensuite, en V, 7, dans la confrontation Critobule / Socrate, ce dernier reviendra sur son apparence de silène, d'une manière particulièrement comique. En raison du comique de la scène, la comparaison ne paraît pas si importante, la dérision ayant désamorcé le contenu sacré et très déterminant de la révélation. En réalité, ayant fait en sorte que le secret ait été éventé dans le chapitre précédent par Critobule, Xénophon déploie, sous le couvert du comique, les éléments de révélation en présentant les uns après les autres les traits siléniques et, en même temps, le thème érotique par excellence du baiser (*philèma*) de Socrate (V, 5-7).

45. Platon ne reconnaît pas Xénophon comme un disciple du premier cercle, puisqu'il ne le cite pas parmi les membres du cercle présents ou absents, au début du *Phédon*, 59b-c. Ce n'est pas nécessairement une question de choix personnel ou de mépris personnel à l'égard de Xénophon, puisqu'il

penseur beaucoup moins « paradoxal » – au sens étymologique de « contraire à l'opinion commune » – que Platon et qu'il ne pouvait pas aller aussi loin *dans la révélation*. En somme, comme nous le disions, Platon paraît en savoir plus, et il semble avoir saisi plus en profondeur la complexité érotico-silénique de son maître.

De l'initiation de Socrate comme *erôtikos anēr* au Socrate diotimien, sur-érotique

Comme on l'a vu, l'Alcibiade du *Banquet* platonicien signale avec la plus grande clarté le fait que Socrate rendait ses aimés amoureux de lui (cf. 222a-b), et, utilisant des formules voisines, il tient finalement, sur le fond, des propos relativement semblables à ce qui est dit dans les dialogues de Xénophon. D'une part, comme on l'a dit, le Socrate qui, selon Alcibiade, est en apparence un véritable satyre « orienté érotiquement (ἐρωτικῶς) vers les beaux garçons » (cf. 216d) n'est pas sans liens avec celui des *Mémorables*, II, 6, 28, qui fait état de son être érotique (διὰ τὸ ἐρωτικὸς εἶναι). D'autre part, l'ex-mignon attiré de Socrate affirme et certifie que ce dernier faisait preuve, même dans les circonstances les plus compromettantes, d'une étonnante *sôphrosunê* (cf. 216d), précisant qu'une telle *sôphrosunê* ne pouvait être que divine, renvoyant à des *agalmata theôn* cachés en lui. Difficile aussi de ne pas voir certains rapports avec ce qu'on lit dans le *Banquet* de Xénophon (cf. I, 10, et VIII, 10, 24), lorsqu'il est question de possession par l'*Erôs sôphrôn*. Encore une fois, cela devient maintenant une évidence indiscutable, le Socrate initiatique, mystérique, d'Alcibiade n'est guère différent sur le fond du Socrate de Xénophon, tel qu'il émane à la fois des *Mémorables*⁴⁶ et du *Banquet*...

cite Antisthène parmi les membres du premier cercle, alors même qu'il le déteste, le réduisant au silence dans le *Phédon*.

46. Concernant la formule énigmatique finale de l'entretien avec Théodote, pour ladite amie « plus chère (*tis philôtera*) que toi [qui] se trouve à l'intérieur (*endon*) », Dorion 2011a, 392-393, n. 6, retient in *Mém.* III, 11, 18, l'interprétation de P.A. Staeder comme une allusion à la *sôphrosunê*, en correspondance étroite avec les *agalmata theôn* du *Banquet* platonicien : « *Le rapprochement avec le Banquet* [de Platon] *est ici particulièrement frappant et singulièrement éclairant* [souligné par nous] : de même que, dans le *Banquet*, c'est précisément grâce à la σωφροσύνη qu'il abrite au-dedans (ἐνδοθεν [216d]) de lui que Socrate est en mesure de résister aux avances d'Alcibiade, de même, en *Mém.* III, 11, ce serait également la σωφροσύνη qui logerait à demeure à l'intérieur de son âme qui permettrait à Socrate de ne pas céder aux avances de Théodote, qui fut par ailleurs la maîtresse d'Alcibiade. Socrate ferait ainsi la démonstration de son irrésistible pouvoir érotique, puisqu'il est parvenu non seulement à séduire Alcibiade et sa maîtresse, mais aussi à se dérober au désir qu'il a fait naître chez l'un et l'autre. Il est en fait tentant de voir dans cet entretien le premier acte d'une leçon de séduction dont l'entretien avec Euthydème, en IV 2, représente le deuxième acte [...]. Théodote est en effet pour Alcibiade ce qu'Euthydème représente aux yeux de Critias (cf. I, 2, 29-30), c'est-à-dire qu'ils sont les aimés des deux disciples qui ont fait le plus de tort à Socrate (cf. I, 2, 12). Tout se passe comme si Xénophon s'appliquait à montrer comment Socrate est

Or, lorsque Socrate, encore dans les *Mémorables*, II, 6, 28-30, invoque, selon cette formule typique, son *erôtikos einai*, c'est pour mettre en avant, face à l'inexpérience de Critobule – celui-là même du *Banquet*^x –, sa grande compétence érotique, notamment en matière de « chasse à l'homme de bien », et pour lui enseigner cette pratique. La formule est très curieuse, voire scandaleuse, provocatrice en tout cas, mais on peut y voir, encore une fois, l'expression d'une pratique silénique, qui, d'ailleurs, ne contredit nullement les affirmations du *Banquet* platonicien selon lesquelles la compétence dans le domaine amoureux était la seule dont Socrate pouvait se prévaloir. Plus précisément, dans ce passage des *Mémorables*, ce qui est proposé à Critobule, c'est moins un enseignement à proprement parler qu'un accompagnement, plus précisément une initiation avec des paliers successifs et un parcours étroitement surveillé. Pour se lancer dans la « chasse aux hommes de bien », il faut d'abord, dit le texte, devenir bon : « devenir bon » (ἀγαθὸς γίγνεσθαι) veut dire globalement devenir vertueux, mais, relativement au domaine érotique, cela implique le franchissement d'une étape amoureuse. Il n'y a pas à tergiverser longtemps pour comprendre qu'il s'agit pour le candidat à l'initiation de montrer que, relativement à autrui, l'amour de l'âme prime absolument sur l'amour du corps. Tel était l'enseignement du chapitre VIII du *Banquet*⁴⁷. Callias, on l'a dit, acceptait dans sa fréquentation d'Autolykos la présence de Lycon, le père du jeune

parvenu à séduire, *tout en demeurant fidèle à sa conception de l'amour chaste* [souligné par nous] (cf. IV, 1, 2 [...]), la maîtresse d'Alcibiade et le bien-aimé de Critias qui furent ses deux disciples les plus « encombrants ». Nous retenons finalement de ce brillant commentaire de Dorion que l'entretien avec Théodote – avec une allusion voilée à la *sôphrosunê* en III, 11, 18 – est aussi un texte crypté, comme le texte de II 6, 28-30. Par conséquent, lorsque l'Alcibiade du *Banquet* platonicien demande aux « rustres » et aux « profanes » de fermer leurs oreilles, selon la formule des Mystères (cf. 218b) – cf. *supra*, n. 43 –, il passe du cryptage à la révélation en dévoilant l'étonnante *sôphrosunê* silénique et paradoxale de Socrate. D'où, finalement, le caractère extrêmement instructif du discours d'Alcibiade, qui nous met pour ainsi dire en contact direct avec le « vrai Socrate », comme nous ne faisons que le constater, étant lui-même en étroite correspondance avec le *Sôkratès erôtikos* de Xénophon.

47. Dans Xénophon, *Banquet*, VIII, 7-8, Socrate dit ceci : « Quant à toi, Callias, que tu sois amoureux d'Autolykos (ἐρᾷς Αὐτολύκου), toute la ville le sait [...]. J'ai toujours, pour ma part, éprouvé de l'admiration pour ton heureux naturel, mais elle s'est maintenant beaucoup accrue, puisque je te vois aimer un garçon que n'a pas efféminé une vie délicate ni énervé la mollesse, mais qui fait briller aux yeux de tous sa force (ῥώμην), son endurance (καρτερίαν), son courage (ἀνδρείαν) et sa tempérance (σωφροσύνη) » (trad. Ollier 1961, 71-72). On comprend alors qu'en aimant un homme dont les qualités d'âme sont évidentes, Callias ait tenté de devenir bon, ce que Socrate ratifie. Ensuite, en VIII, 16 *sq.*, Socrate entend montrer comment la relation pédérastique déséquilibrée au départ – l'amant aime plus que l'aimé – peut devenir réciproque. On voit alors apparaître le verbe ἀντιφιλεῖσθαι que Socrate utilise dans *Mémorables*, II, 6, 28. Nul doute que le *Banquet* explicite généralement selon quelles conditions les *erômenoi* ou les *paidika* peuvent aimer en retour un *erastês*. Seul l'amour qui s'attache à l'âme peut devenir réciproque (cf. VIII, 18-19) : il ne saurait y avoir d'amour en retour (ἀντιφιλεῖσθαι) quand on ne s'attache qu'au corps.

homme. Socrate, dans son grand sermon, a pu y déceler un indice sûr (cf. VIII, 11), un *tekmèrion*, prouvant que Callias se souciait avant tout de l'honneur du jeune homme et qu'il aimait son âme : « tu es possédé (κατέχεσθαι)⁴⁸ par cet amour-là », avait dit Socrate à Callias en VIII, 11, et cet amour est l'éros ouranien, celui qui s'attache à l'âme, non pas le vulgaire, le pandémien, qui ne s'attache qu'au corps.

Le propos silénique et partiellement crypté des *Mémorables*, II, 6, consiste à dire concrètement que Critobule doit d'abord passer par l'étape de l'amour de l'âme de son aimé et faire la preuve par là de sa bonté, à condition toutefois que cette bonté soit perceptible au moyen d'un acte significatif, montrant qu'il donne à cet amour le pas sur celui du corps. S'il y parvient, il sera précisément « devenu bon » (ἀγαθὸς γενόμενος), il sera aimé en retour et il pourra alors passer à l'étape suivante : il passera de l'amour d'une seule âme à la nouvelle étape consistant à aimer plusieurs « hommes de bien » (τοὺς καλοὺς τε καγαθοὺς). Cette étape est celle-là même en laquelle Socrate est passé maître, en vertu de son être érotique, consistant à cultiver des amours sublimées nombreuses, bénéficiant aussi d'une réciprocité (*antiphileisthai*) totalement garantie. L'*antiphileisthai* est précisément l'objectif auquel Critobule ne semble être jamais parvenu, même en n'aimant qu'un seul *erômenos*, malgré toute la beauté dont il se prévaut. Chose étonnante, Socrate demande aussi à surveiller les fréquentations du jeune homme. Ce propos nous renvoie encore une fois au *Banquet* xénophontien, mais aussi à certains textes de Platon : on pense en particulier au passage du *Théétète* sur la maïeutique socratique – passage qui nous montre que Socrate se disait « entremetteur » et qu'il voyait d'un fort mauvais œil certains disciples infidèles se fourvoyer en quelque « mauvaise fréquentation » (διὰ πονηρὰν συνουσίαν [*Théétète*, 150e]). Remarquons qu'il est bien question ici, dans ce texte des *Mémorables* (II, 6, 29, 1), de *sunousiai* érotico-philosophiques. Dans le *Banquet* xénophontien, Socrate se prévalait aussi d'une manière très silénique de sa fonction de proxénète (*mastropos* [cf. III, 10 ; IV, 56-60 ; VIII, 5]). Le lien avec le passage des *Mémorables* II est encore une fois manifeste.

L'objectif final du parcours initiatique est en réalité, selon le modèle que donne le Socrate du *Banquet*^x, de devenir précisément, par la puissance du *daimôn Erôs* qui l'habite, « entremetteur de soi-même » (μαστροπὲ σαυτοῦ [VIII, 5]), selon la formule qu'Antisthène applique à Socrate. Or, c'est très exactement ce que fait Socrate lorsqu'il transforme les *erômenoi* en *erastai*, ce à quoi il parvient en tant qu'homme érotique, dès lors qu'il atteint l'achèvement de son art. Manifestement, il n'a plus besoin d'un quelconque proxénétisme spirituel comme intermédiaire entre ses aimés et lui-même. Or, on se doute que Critobule ne parviendra pas à cet

48. L'emploi de ce terme, en parfaite adéquation avec le discours mystérique et silénique de l'Alcibiade du *Banquet* de Platon (cf. 215d), montre bien que l'Éros du *Banquet* xénophontien a une signification mystérique.

état d'achèvement du culte érotique tout seul, du jour au lendemain, et qu'il devra au préalable être étroitement orienté et surveillé dans ses fréquentations, le Silène Socrate assumant alors à son égard dans un premier temps la fonction extérieure d'entremetteur-proxénète (*mastropos*) spirituel. C'est seulement à cette condition que Socrate cessera d'être un intermédiaire, en réduisant progressivement son rôle à celui de conseiller érotique, encourageant le jeune homme à entretenir telle ou telle relation ou le dissuadant de le faire, jusqu'à ce qu'il acquière une autonomie complète. Ainsi, d'une manière très claire, on comprend pourquoi Critobule, guidé par Socrate dans son parcours initiatique aux Mystères érotiques, ne devra en aucun cas dissimuler (*mè apokruptou me*) les fréquentations érotiques (*sunousiai*) qu'il pourrait nouer au fur et à mesure, sous peine de compromettre définitivement le bon déroulement de l'initiation. Si le parcours initiatique doit d'une manière générale rester crypté, Socrate, en tant que hiérophante d'Éros, en tant que chef d'un thiasse voué à cette divinité, loin d'être traité en profane auquel on cacherait des choses, doit être pleinement reconnu comme un initié (*tetelesmenos*), susceptible d'intervenir à tout moment dans l'initiation pour en corriger le déroulement.

Compte tenu des éléments explicatifs que l'on peut tirer principalement du *Banquet* de Xénophon pour éclairer l'important passage des *Mémoires* II – lequel résume en quelques propositions tout un parcours initiatique –, il s'avère finalement que l'initiation de Socrate comme silène et comme *erôtikos anèr* ne devait correspondre, très globalement, qu'aux premières étapes de l'initiation de Diotime : on voit apparaître assez clairement dans le *Banquet* xénophontien (cf. VIII, 10 *sq.*) et, en filigrane, dans les *Mémoires* (cf. II, 6, 28-30), le passage obligé de l'amour des corps à l'amour des âmes, et, ensuite, le passage de l'amour d'une seule âme – par exemple, celle de Clinias pour Critobule, celle d'Autolykos pour Callias – à l'amour pluriel des *kaloï kagathoi*⁴⁹. En revanche, nous ne pensons pas que ce Socrate qui initiait à l'amour pouvait lui-même atteindre l'amour de Beau en soi et y initier autrui. Cette perspective ultime des Mystères érotiques (*ta epoptika*), selon toute apparence, est une extrapolation métaphysique que Platon a élaborée sur la base

49. Une nuance cependant : Diotime (*Banquet*^p, 210a-b) fait passer l'initié de l'amour d'un seul corps à l'amour de plusieurs corps, pour passer ensuite de l'amour des corps à l'amour d'une seule âme. Car il s'agit de cerner dans un premier temps la forme, l'*eidos* un et identique (ἐν τε καὶ ταὐτόν [210b]) dans la beauté des corps. En revanche, l'initiation restituée par Xénophon consiste à passer directement de la beauté corporelle d'un seul jeune homme à la beauté de son âme – comme on le voit dans le cas d'Autolykos – pour, ensuite, passer à la contemplation de plusieurs âmes bonnes, comme on le pressent d'après notre lecture de *Mémoires* II, 6, 28-30. Sur ce point, Xénophon se rapporte certainement davantage à l'initiation socratique d'origine, puisqu'il est évident, d'après le texte, que l'initiation aux Mystères érotiques du *Banquet*^p, 210a-212a, n'est pas l'initiation orchestrée par Socrate – à laquelle il peut à peine prétendre (cf. note suivante) –, mais celle de Diotime, puisqu'il est aussi notoire que la théorie de la Forme-*eidos* est une innovation platonicienne.

même du parcours initiatique de Socrate, qui n'est autre, finalement, que le parcours à partir duquel Xénophon a reproduit un « résumé silénique » dans les *Mémoires*, II, 6, 28-30. D'ailleurs, concernant cette voie métaphysique complète proposée dans le *Banquet* platonicien, Diotime elle-même émettait quelques doutes sur la possibilité que Socrate la suivît jusqu'au bout⁵⁰. On est donc invité à comprendre que le premier Socrate – le Socrate historique –, restitué par le discours d'Alcibiade et par Xénophon dans son *Banquet* et aussi dans les *Mémoires*, n'est jamais parvenu lui-même à dépasser le stade de l'*erôtikos anēr*, contrairement au Socrate platonicien ou diotimien (le Socrate 2 de Vlastos) des livres V et VI de la *République*⁵¹.

En conséquence, la convergence des témoignages nous permet d'admettre que les « Mystères érotiques » dont parle Diotime dans le *Banquet*, 209e-210a, ne relèvent pas totalement d'une invention platonicienne, mais renvoient, à l'origine, à des pratiques initiatiques instaurées au sein du cercle socratique du V^e siècle avec, pour hiérophante, le Socrate historique – qu'Aristophane dans les *Nuées* a d'ailleurs représenté comme initiateur de mystères. Il apparaît dès lors comme assez évident que la notion d'*erôtikos anēr*, dont le Socrate 2 se distingue explicitement dans la *République* (cf. V, 474d-475a), définit la nature du premier Socrate. Qui plus est, c'est bien l'adjectif *erôtikos*, impliquant une constance, que Xénophon attribue à Socrate lui-même sous l'expression διὰ τὸ ἐρωτικὸς εἶναι. Une telle constance correspond aux comportements du Socrate du V^e siècle, étant entendu, cependant, que, selon ces comportements, l'amour des jeunes gens devait impérativement être converti

50. Cf. Platon, *Banquet*, 210a. Diotime dit à Socrate : « [...] Mais la révélation suprême et la contemplation (τὰ δὲ τέλεα καὶ ἐποπτικά), qui en sont également le terme quand on suit la bonne voie (ἐάν τις ὁρθῶς μετῇ), je ne sais si elles sont à ta portée » (trad. Brisson 1999, 155). Ces plus hauts degrés de la contemplation (τὰ ἐποπτικά) sont décrits en 211d-212a : ils consistent pour l'impétrant à contempler le Beau en soi et à s'unir avec lui (αὐτὸ τὸ καλὸν ἰδεῖν [...] καὶ συνόντος αὐτῷ).

51. Le contexte montre que le Socrate du livre V de la *République* est en réalité « diotimien », étant donné qu'il mentionne le fait « de voir et d'aimer le Beau en soi (αὐτοῦ δὲ τοῦ καλοῦ [...] ἰδεῖν τε καὶ ἀπάσασθαι [476b]) », alors que le Socrate du discours d'Alcibiade, comme celui de l'*Alcibiade*, ne dépasse pas le stade de l'accouplement avec l'âme d'un jeune homme comme *erômenos*. On constate par conséquent dans le *Banquet* une distorsion dans la progression des discours terminaux en ce sens que, d'un côté, Diotime a montré la voie de l'accouplement et de l'enfantement avec la Forme du Beau, alors que, de l'autre, le Socrate du discours suivant reste résolument un *erôtikos anēr* au sens de la *République*. C'est encore le Socrate des fragments d'Eschine, amoureux d'Alcibiade, que l'on classera aussi comme « homme érotique ». Disons finalement que, chez Platon, c'est l'*erôtikos anēr* qui, entre autres, distingue le Socrate 1 socratique du Socrate 2 platonicien, diotimien, sur-érotique, selon le schéma de Vlastos 1998, 130. En réalité, ce second Socrate n'est autre que celui qui actionne la procédure du βοηθεῖν τῷ λόγῳ, laquelle se met en place à partir du livre II pour défendre le Socrate inscient du livre I, assez proche du modèle historique. Disons que le Socrate platonicien des livres centraux de la *République* est un *erôtikos anēr* ayant dépassé ce stade, étant parvenu à dépasser le domaine du corps et même celui de l'âme d'un *erômenos* pour s'unir réellement à l'être, ayant engendré intellect et vérité. Par là, il peut servir de guide à Glaucon (ἀν τις ἡγήται ἐπὶ τὴν γνῶσιν αὐτοῦ [476c]), comme Diotime à Socrate dans le *Banquet*.

en l'amour des âmes, selon des signes suffisamment repérables. Or, ce stade déjà passablement évolué ne correspondra plus qu'à une étape transitoire dans le parcours initiatique total que Platon, dans sa première maturité, désormais en possession de sa doctrine des Idées, va élaborer de son côté. Comme chacun le sait, pour représenter dans les dialogues ce parcours ultime, Platon a utilisé la fameuse imagerie de la Caverne dans le livre VII de la *République*. Toutefois, avant de proposer au lectorat cette grande représentation iconographique, il lui a fallu d'abord replacer cette nouvelle voie initiatique plus complète dans son domaine « érotique » d'origine en créant, pour la représenter concrètement, un personnage plus évolué que Socrate, qui n'est autre, évidemment, que la fameuse Diotime du *Banquet*. Il n'en reste pas moins, cependant, qu'Alcibiade, dans ce même dialogue, nous montre que Socrate, de son vivant, le premier Socrate, celui qui s'est battu vaillamment – même dans la fuite – au cours des batailles de Potidée et de Délion (cf. 219e-221b), celui qui pratiquait la réfutation dialectique (cf. 221e), celui qui, après sa mort, méritait toujours d'être défendu contre ses détracteurs (cf. 221e), avait poussé cette pratique initiatique de l'*erôtikos anèr* à son plus haut développement. S'il s'attachait aux plus beaux jeunes gens de la cité – Alcibiade, Charmide, Euthydème et d'autres –, c'est en passant de l'amour des corps à l'amour des âmes et en parvenant, avec eux, à inverser le rapport *erastès-erômenos* (cf. 222b). Le premier Socrate, comme le montre Alcibiade, restait donc un *erôtikos anèr* en ce qu'il aimait d'une manière humaine et personnalisée les jeunes gens. Il avait néanmoins en lui quelque chose de divin et de silénique. En cela, il pouvait pratiquer les initiations (cf. 215c). Il était, certes, d'apparence grossière, mais il recelait en son sein des *agalmata theôn*. Il était donc, sans ambiguïté, un *erôtikos anèr*, bien qu'il fût exceptionnel dans son genre en raison de son essence silénique (cf. 221c-d). Mais, pour Platon, cet homme très singulier avait encore un chemin à parcourir pour parvenir à la grande *epopteia*, à l'union avec la Beauté (cf. 212a), à l'accouplement, non pas avec l'âme des jeunes gens, mais avec l'Être (cf. *République*, VI, 490b).

Il y avait donc bien, à l'origine, une *epopteia* socratique : le Silène s'entretenant avec de beaux jeunes gens pouvait tout à coup s'enflammer ; il était alors foudroyé, et, parvenant non sans mal, comme dans le *Charmide*, à transmuter le désir amoureux en amour de l'âme, son âme – ou son esprit – était alors investie par le *megas Daimôn* Éros. Le dieu pouvait se manifester. Le verbe pouvait ainsi atteindre des hauteurs plus qu'humaines. Un savoir divin, dont Socrate n'était certainement pas l'auteur, s'exprimait réellement à travers lui. Se répandait alors à la ronde une profonde impression de vérité, qui faisait couler des larmes et battre les cœurs (cf. *Banquet*, 215e) ; et il s'en dégageait un puissant sentiment d'amour, un réel enthousiasme contagieux, qui gagnaient non seulement les *erômenoï*, mais aussi tous ceux qui assistaient aux entretiens, y compris ceux qui, par personnes interposées, glanaient quelque chose de ces entretiens mémorables.

Dans cette étude, nous avons opté pour la thèse du parallélisme des témoignages relativement à Socrate comme *erôtikos anèr* et personnage charismatique. Notre travail vient finalement prolonger une remarque de Leo Strauss, lequel avait relevé sur le plan formel l'importance de la présentation du Silène Socrate par Xénophon, sans parvenir cependant à expliquer sur le fond pourquoi cette présentation était importante⁵². Nous pensons pouvoir l'expliquer de la manière suivante : le Silène en question est mystérique et renvoie à l'existence d'un culte secret de type corybantique, dédié à Éros, mené par Socrate au V^e siècle auprès de ses disciples. Il ressort ainsi de notre étude que la version que Xénophon donne du *Banquet* se lit au moins à deux niveaux : un premier niveau profane, limité au comique, et un second niveau très sérieux, révélant l'existence du culte érotique. Se dévoile ainsi une pratique initiatique qui concernait à la fois les membres du cercle socratique et ceux qui voulaient entrer dans ce qu'il convient d'appeler une sorte de secte philosophico-religieuse. La figure du Silène se comprend dès lors comme centrale, conditionnant non seulement la nature de l'œuvre – comme *satyricon* – et sa structure⁵³, mais aussi sa dimension de révélation coordonnée à l'objectif apologétique : comme le précise formellement Xénophon, Socrate était bien le chef d'un thiasos, mais, pour défendre son maître, le disciple s'est évertué à montrer que l'enfermement sectaire n'était pas recherché en tant que tel, puisque Socrate pratiquait sa fonction de *mastropos*, à savoir le proxénétisme, pour le bien de la cité. La prise en compte de cette dimension capitale de révélation concernant une pratique occulte des plus compromettantes permet de comprendre entre autres choses les raisons pour lesquelles Xénophon et Platon ont été amenés à rédiger deux œuvres intitulées *Symposion*. Mise côte à côte avec cette nouvelle ligne interprétative, la thèse habituellement admise, qui ne voit qu'une fiction fabriquée de toutes pièces par les disciples, apparaît comme faible, voire arbitraire, étant peu explicative et plutôt éloignée des textes. Car, manifestement, tout se passe comme si l'objectif commun des deux rédacteurs d'un *Banquet* était de vouloir faire, au moyen de récits très concrets, toute la vérité sur l'érotique socratique, qui était, comme on peut s'en douter, particulièrement vilipendée à l'époque⁵⁴. Moins percutant que celui de Xénophon, le discours de révélation rédigé par Platon s'impose inversement comme plus pénétrant, en ce qu'il semble être parvenu à toucher le cœur même de la théologie concrète et initiatique du Socrate *erôtikos anèr*, non encore transformé par l'auteur, antérieur au remaniement diotimien de la *République*. Le dévoilement opéré par Alcibiade s'avère ainsi des plus instructifs, venant nuancer ce qui apparaissait comme superficiel, voire un peu ridicule, dans la version de

52. Cf. *supra*, n. 38 et 40.

53. Cf. *supra*, n. 19.

54. Cf. *supra*, n. 24 et 37.

Xénophon. En même temps, dans un autre sens, la description du Silène de la part de Xénophon nous a permis de recentrer davantage la représentation silénique proposée par Platon sur le Socrate d'origine : non seulement rien ne prouve que la figure de Socrate comme Silène soit une pure création de Platon, mais, au contraire, les multiples indices que nous avons relevés nous ont amené à considérer qu'une telle figure est ancienne, remontant précisément à l'époque de Socrate. Bref, si, pour le lecteur philosophe, les deux œuvres sont fort inégales, voire incomparables, pour l'historien, elles se complètent l'une l'autre, lui permettant de reconstituer le phénomène sulfureux de l'érotique socratique dans toute son ampleur et, surtout, dans la dimension initiatique d'origine qui lui conférerait tout son sens.

Jean-Luc PÉRILLIÉ

CRISES, EA 4424,

Université Paul Valéry, Montpellier 3

Références bibliographiques

- ADLURI V. (2006), « Initiation into the Mysteries: the Experience of the Irrational in Plato », *Mouseion*, 6 (Series III), p. 407-423.
- AZOULAY V. (2008), « Xénophon et le modèle divin de l'autorité », *CEA*, 45, p. 151-183.
- BELFIORE E.S. (2012), *Socrates' Daimonic Art. Love for Wisdom in Four Platonic Dialogues*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BOYS-STONES G., ROWE C. (2013), *The Circle of Socrates. Readings in the First-Generation Socratics*, Indianapolis – Cambridge, Hackett Publishing Co.
- BRISSEON L. (1997), *Platon. Apologie de Socrate, Criton*, L. Brisson (trad.), Paris, Flammarion (GF ; 848).
- BRISSEON L. (1998), *Platon. Phèdre*, L. Brisson (trad.), Paris, Flammarion (GF ; 488).
- BRISSEON L. (1999), *Platon. Le Banquet*, L. Brisson (trad.), Paris, Flammarion (GF ; 987) (5^e éd. revue et corrigée : 2007).
- CANTO M. (1989), *Platon. Euthydème*, M. Canto (intro., trad. et notes), Paris, Flammarion (GF ; 492).
- CHANTRAINE P. (1956), *Études sur le vocabulaire grec*, Paris, Klincksieck (Études et commentaires ; 24).
- DEBIDOUR V.-H. (1999), *Les tragiques grecs : Eschyle – Sophocle – Euripide, Théâtre complet*, P. Demont, A. Lebeau (intro.), V.-H. Debidour (trad., notices et notes), Paris, Librairie générale française (La Pochothèque, Classiques modernes).
- DELATTE A. (1934), *Les conceptions de l'enthousiasme chez les philosophes présocratiques*, Paris, Les Belles Lettres (Études anciennes).

- DIÈS A. (1924), *Platon. Œuvres complètes*, t. VIII, 2^e partie, *Théétète*, Paris, Les Belles Lettres (CUF ; 12).
- DORION L.-A. (2000), *Xénophon. Mémorables*, t. I : *Introduction générale. Livre I*, M. Bandini (éd.), L.-A. Dorion (trad.), Paris, Les Belles Lettres (CUF ; 399).
- DORION L.-A. (2004), *Platon. Charmide, Lysis*, Paris, Flammarion (GF ; 1006).
- DORION L.-A. (2009), « Socrate entremetteur », *Études platoniciennes*, vol. VI, p. 107-123, révisé dans Dorion 2013, p. 347-368.
- DORION L.-A. (2011a), *Xénophon. Mémorables*, t. II-1 : *Livres II et III*, M. Bandini (éd.), L.-A. Dorion (trad.), Paris, Les Belles Lettres (CUF ; 477).
- DORION L.-A. (2011b), *Xénophon. Mémorables*, t. II-2 : *Livre IV*, M. Bandini (éd.), L.-A. Dorion (trad.), Paris, Les Belles Lettres (CUF ; 478).
- DORION L.-A. (2013), *L'autre Socrate. Études sur les écrits socratiques de Xénophon*, Paris, Les Belles Lettres (L'Âne d'or ; 40).
- DUPUIS J. (1892), *Théon de Smyrne. Exposition des connaissances mathématiques utiles pour la lecture de Platon*, J. Dupuis (trad.), Paris, Librairie Hachette et C^{ie}.
- EHLERS B. (1966), *Eine vorplatonische Deutung des sokratischen Eros. Der Dialog Aspasia des Sokratikers Aischines*, Munich, C.H. Beck (Zetemata. Monographien zur klassischen Altertumswissenschaft ; 41).
- GIANNANTONI G. (2001), « L'Alcibiade d'Eschine et la littérature socratique sur Alcibiade », in *Socrate et les Socratiques*, G. Romeyer-Dherbey (dir.), J.-B. Gourinat (éd.), Paris, Vrin (Bibliothèque d'histoire de la philosophie), p. 289-307 (= « L'Alcibiade di Eschine e la letteratura socratica su Alcibiade », in *Lezioni socratiche*, G. Giannantoni, M. Narcy (éd.), Naples, Bibliopolis [Elenchos ; 26], 1997, p. 349-373).
- GRAY V.J. (1998), *The Framing of Socrates. The Literary Interpretation of Xenophon's Memorabilia*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag (Hermes Einzelschriften ; 79).
- HUSS B. (1999), « The Dancing Sokrates and the Laughing Xenophon, or the Other Symposium », *AJPh*, 120, p. 381-409.
- ISMARD P. (2013), *L'événement Socrate*, Paris, Flammarion (Au fil de l'histoire).
- LEROUX G. (2002), *Platon. République*, G. Leroux (introd., trad. et notes), Paris, Flammarion (GF ; 653) (2^e éd. corrigée : 2004).
- LEVENSON C.A. (1999), *Socrates among the Corybantes. A Reading of Plato's Euthydemus*, Woddstock (CT), Spring Publications.
- LINFORTH I.M. (1946), « The Corybantic Rites in Plato » *University of California Publications in Classical Philology*, 5, p. 121-162.
- MAGALHÃES-VILHENA V. de (1952), *Le problème de Socrate : le Socrate historique et le Socrate de Platon*, Paris, PUF (Bibliothèque de philosophie contemporaine ; Histoire de la philosophie et philosophie générale).

- MATTÉI J.-F. (1996), *Platon et le miroir du mythe. De l'âge d'or à l'Atlantide*, Paris, PUF (Thémis; Philosophie) (= Quadrige, 2002).
- MYLONAS G.E. (1961), *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princeton, Princeton University Press.
- NARCY M. (1995), *Platon. Le Théétète*, Paris, Flammarion (GF; 493).
- OLLIER F. (1961), *Xénophon. Banquet, Apologie de Socrate*, F. Ollier (éd. et trad.), Paris, Les Belles Lettres (CUF; 153).
- PÉRILLIÉ J.-L. (2014), *Mystères socratiques et traditions orales de l'eudémonisme dans les dialogues de Platon*, Sankt Augustin, Academia Verlag (Academia Philosophical Studies; 49) (2^e éd. corrigée: 2015).
- RIEDWEG C. (1987), *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*, Berlin – New York, Walter de Gruyter (Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte; 26).
- ROBIN L. (1908) [1933²], *La théorie platonicienne de l'Amour*, Paris, Félix Alcan.
- ROBIN L. (1929), *Platon. Œuvres complètes*, t. IV, 2^e partie: *Le Banquet*, L. Robin (éd. et trad.), Paris, Les Belles Lettres (CUF), Notice, p. VII-CXV [notice conservée par Paul Vicaire dans la nouvelle édition parue dans la CUF en 1989: *Platon. Œuvres complètes*, t. IV, 2^e partie: *Le Banquet*, avec le concours de Jean de Laborderie, Paris, Les Belles Lettres (CUF; 329), p. VII-CXV].
- SCOTT G.A., WELTON W.A. (2008), *Erotic Wisdom: Philosophy and Intermediacy in Plato's Symposium*, Albany, State University of New York Press (Sunny series in Ancient Greek Philosophy).
- STRAUSS L. (1972), *Xenophon's Socrates*, Ithaca – Londres, Cornell University Press (trad. fr. O. Sedeyn, *Le discours socratique de Xénophon, suivi de: Le Socrate de Xénophon*, Combas, Éditions de l'éclat (Polemos), 1992).
- TAYLOR A.E. (1911), *Varia Socratica. First Series*, Oxford, James Parker & Co. (St. Andrews University Publications; 9), « The Phrontisterion », p. 129-174.
- TAYLOR A.E. (1934), « Aeschines of Sphettus », in *Philosophical Studies*, Londres, Macmillan and Co. (History of Ideas in Ancient Greece), p. 1-27.
- VLASTOS G. (1991), *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, Ithaca, Cornell University Press (Cornell Studies in Classical Philology; The Townsend Lectures) – Cambridge, Cambridge University Press (trad. fr. C. Dalimier, *Socrate. Ironie et philosophie morale*, Paris, Aubier [Philosophie], 1994).
- VLASTOS G. (1998), « Socrate », in *Philosophie grecque*, M. Canto-Sperber (dir.), 2^e éd. revue et corrigée, Paris, PUF (Premier Cycle), p. 123-144 (1^{re} éd. 1997) (trad. fr. de: « Socrates », *Proceedings of the British Academy*, 74, 1988, p. 89-111).
- WHITE F.C. (2008), « Beauty of Soul and Speech in Plato's Symposium », *CQ*, 58, 1, p. 69-81.