

Socrate et Alcibiade Socrates and Alcibiades

Gabriele Cornelli

Universidade de Brasília
cornelli@unb.br

ABSTRACT

In Plato's *Symposium eros* and *paideia* draw the fabric of dramatic and rhetorical speeches and, especially, the picture of the relation between Socrates and Alcibiades. This paper will focus, firstly, on two important facts, which are essential for the correct understanding of the dialogue, both of which appear at the beginning. First, it is said that Socrates, Alcibiades and the others (172 b) were present at the famous banquet, and second, that the banquet and the erotic speeches of the participants were so celebrated as to attract the attention for several decades to come. So, the memory of that symposium is thus the memory, far beyond the other symposiasts, and through the erotic speeches, of something precise: that is, a particularly significant relationship, that between Socrates and Alcibiades. What matters most for the aim of this paper is the fact that Alcibiades

is considered one of the major reasons for the defeat of Athens and the main cause of the crisis into which the city was plunged during the last years of 5th century BC. Due to the distrust of the city towards the groups of 'philosophers' that remitted to Alcibiades' group, it is no surprise that the so-called Socratics committed themselves to refuting the accusation of Socrates having been Alcibiades' mentor, to the point of reversing the charge. In the same way as the others Plato, also a Socratic, concerns himself with what might be called the 'Alcibiades' Connection'. Realizing there obviously was no way to deny the deep connection between Socrates and Alcibiades, he uses a clever dramatic construction with the intention of operating a political intervention upon the memory of this relationship, that is, of rewriting history, with the intent of relieving him of a more precise charge, which must have especially weighed upon Plato and upon Socrates' memory: of him having been Alcibiades' lover/mentor. This Platonic apology is based, ultimately, in a clever rhetorical strategy, which emphasizes the now traditional sexual *paranomia* of Alcibiades, in order to make him guilty of an attempted excessive and outrageous seduction not only of Socrates, but of the *polis* itself. Reusing comic and oratorical/rhetorical motifs of his time, therefore, Plato deepens the *J'accuse* against Alcibiades, trying to withdraw him from the orbit of Socrates and the Socratics.

Key-words: Plato, Symposium, Alcibiades, Socrates.

L'idée centrale que nous défendrons ici est que deux mouvements différents mais complémentaires sont en jeu au sein de l'adroite construction de la figure dramatique d'Alcibiade à l'intérieur des dialogues platoniciens : une adroite construction rhétorique, fortement marquée par une insistance sur la *paranomia* sexuelle d'Alcibiade, c'est-à-dire par son comportement sexuel déviant qui, tour à tour, fonctionne comme une stratégie politique du contrôle de la mémoire au regard de la défense posthume de Socrate et de sa *paideia* considérée comme responsable de la création de la figure éthico-politique d'Alcibiade.

C'est précisément le *Banquet* de Platon qui a été choisi comme lieu de notre recherche où *erôs* et *paideia* dessinent la structure des discours dramatiques et rhétoriques et, spécialement, la belle image de la relation que Socrate entretient avec Alcibiade.

Afin d'être en mesure de réaliser cette recherche, nous focaliserons notre attention, en premier lieu, sur deux faits importants qui sont essentiels à une correcte compréhension du dialogue, et qui ensemble, apparaissent au tout début du dialogue. Premièrement, il est dit que Socrate, Alcibiade et d'autres (172 b) étaient présents au célèbre banquet, et deuxièmement, que le banquet et les discours érotiques des participants étaient célébrés afin d'attirer l'attention de plusieurs générations à venir. On peut percevoir à partir de ces premières observations explicatives que le souvenir (mémoire) de ce repas est donc, bien au-delà des participants, et à travers les vrais discours érotiques, le souvenir de quelque chose de très précis, à savoir une relation particulièrement importante entre Socrate et Alcibiade.

La vraie structure du dialogue ne laisse aucun doute au sujet du caractère central de la re-

lation qu'ils entretiennent : comme le discours de Diotime devait être le point culminant de la discussion à propos de l'amour d'un point de vue théorétique, et le dialogue pouvait alors se clore à cet endroit.

Quoi qu'il en soit, c'est à ce moment du dialogue qu'Alcibiade, masque d'Eros et de Dionysos, le modèle de l'amant, entre en jeu. D'une certaine manière, il est possible de dire, en jouant avec le lexique du « banquet » lui-même, que tous les discours ont attendu et désiré l'entrée du masque propre de l'amant, incarnation d'Eros : Alcibiade. A travers son adresse littéraire, Platon semble être en mesure de faire converger tous les discours en direction de la mise en scène finale de l'entrée d'Alcibiade.

Le premier discours de Socrate (213 d), après l'entrée d'Alcibiade, met l'accent sur le personnage : ici Socrate exprime sa peur face à la *mania* et à la *philerastia* d'Alcibiade, c'est-à-dire face à ses excès en amour :

Vois à me défendre, Agathon, reprit Socrate, car aimer cet homme ce n'est pas pour moi une mince affaire. Depuis le moment où je suis tombé amoureux de lui, il ne m'est plus permis de tourner mon regard vers un seul beau garçon ou de parler avec lui, sans que cet homme-là devienne envieux et jaloux, sans qu'il me fasse des scènes extraordinaires et qu'il m'injurie ; pour peu il en viendrait même aux mains. Vois donc si, à l'heure qu'il est, tu peux l'empêcher de me faire une scène. Tâche plutôt de nous réconcilier ou, s'il lève la main sur moi, défends-moi, car sa fureur (*mania*) et sa passion amoureuse (*philerastia*) me font frémir d'effroi.¹

Le recours à Agathon pour contrôler Alcibiade dans ses violents excès en amour ne devrait pas passer inaperçu. Le lien étroit du domaine érotique et de la violence n'est pas uniquement la carte d'identité du personnage, mais, comme nous le verrons, son leitmotiv à travers le dialogue.

En avançant l'excuse d'avoir bu beaucoup de vin, Alcibiade refuse d'une manière significative de continuer le jeu des *erôtikoi logoi* (discours érotiques), déclarant être capable de parler uniquement de Socrate, et à partir de là vouloir/être capable de dire uniquement la vérité.² Avec ce discours d'Alcibiade, le récit de la conversation change donc de la théorie à l'histoire, de l'éloge à la vérité (une vérité dionysiaque caractérisée par la *mania* et la *parrêsia* de l'ivresse – *oinos alêthês*, 217 e : *in vino veritas*), des concepts aux images (215 a), celles d'une vie vécue côte à côte (comme dans le cas du service militaire), et spécialement celles qui, dans une grande habileté mimétique, sont choisies en vue de représenter le véritable Socrate.

La véritable première image qu'Alcibiade utilise est celle qui provient des statues de Silènes. L'image, bien au-delà de l'approximation, largement représentée par l'iconographie antique, est située entre la typologie humaine de Socrate (laideur, lèvres lippues, etc.) et l'image du Silène. Ici, Alcibiade renvoie à quelque chose de précis, probablement à quelque chose que nous connaissons aujourd'hui uniquement à travers les statues russes Matryoshkas, des poupées qui contiennent en elles d'autres poupées. Les statues de Silènes auxquelles Alcibiade renvoie tendent donc à être des statues monstrueuses et laides qui, une fois ouvertes, laissent voir en elles des figurines de divinités. De la même façon – ceci est le sens moral de l'image –

Socrate aurait été un masque de lui-même, laid et rude de l'extérieur, mais divin à l'intérieur.

Il faut noter un détail de cette image qui souvent échappe aux traducteurs – Brisson, en ce sens, l'a bien remarqué :³ Alcibiade renvoie littéralement à des statues qui sont dans les ateliers des *hermoglyphēioi*, c'est-à-dire des « sculpteurs qui fabriquent des Hermès ».⁴

Mais cette référence initiale et voilée aux Hermès ne peut être considérée comme accidentelle. Au contraire, elle inaugure la politique platonicienne de la mémoire. En fait, le banquet d'Agathon a dû avoir lieu quelques mois avant cet événement majeur. Il semble qu'au matin du 8 juin 415 on trouva que les Hermès avaient été mutilés « au visage » (*prosôpa*) – selon le témoignage de Thucydide – ce qui signifie à l'origine une mutilation de leurs attributs sexuels.⁵ Placés à l'entrée et aux sorties des maisons et des temples, aux intersections et à l'entrée des villes, les Hermès étaient – symboliquement – chargés de la protection de la cité. L'accroissement de l'horreur causée par un tel sacrilège immense était dû au fait qu'il a été commis durant une conjoncture critique pour Athènes : la préparation à l'une des plus ambitieuses et dangereuses expéditions militaires, celle contre Syracuse et ses puissants alliés. Le soupçon d'un tel sacrilège – qui possède également un aspect humoristique pour parler ainsi – pouvait être ordinairement endossé par quelques jeunes gens désordonnés et brailleurs. Platon semble, en quelque sorte, appuyer cette version. En fait, l'histoire de l'arrivée d'Alcibiade au banquet situé dans la maison d'Agathon semble contenir une référence aux soupçons selon lesquels le peuple d'Athènes s'en est pris à Alcibiade et à ses compagnons : pendant que Socrate et les autres passent la nuit à boire modérément à la maison, Alcibiade arrive à l'aube, ivre et – c'est

ce que le texte suggère – après avoir erré à travers Athènes dans un état second. Un Athénien n’aurait pas besoin d’utiliser beaucoup d’imagination pour se représenter Alcibiade et ses groupes d’ivrognes commettant toutes sortes d’impiétés. Le fait que Platon insiste sur cette version aurait pu être également une des raisons de l’annonce de la seconde interruption du banquet vers sa fin (223 b) à laquelle ont également participé plusieurs jeunes gens ivres. C’est-à-dire que Platon semble insister sur la présentation des nuits d’orgie dans la rue, juste au moment de la mutilation des Hermès, appuyant ainsi cette version des motifs qui se cachent derrière le sacrilège.

Et si ceci ne semble pas être une trop forte reconnaissance voilée de la culpabilité d’Alcibiade et de son équipe de la part de Platon, libérant Socrate et son groupe de ce soupçon, c’est vraisemblablement que Platon est en train de masquer – après tout nous parlons du *Banquet*, c’est-à-dire de l’un des plus habiles jeux de masques – quelque chose de plus grave. Véritablement, selon les sources contemporaines, le soupçon de profanation ne tombe pas tellement sur les jeunes gens ivres. Ce qui vient à l’esprit des gens, c’est qu’il s’agit plutôt d’un complot ourdi de manière claire par des groupes ayant l’intention d’affaiblir la confiance dans la démocratie athénienne à un moment délicat de son histoire, voulant par là restaurer l’oligarchie ou la tyrannie.

Voyons à ce sujet l’exposé de Thucydide :

Nul ne connaissait les coupables, mais, par de fortes primes à la délation, l’Etat les faisait rechercher, et l’on décréta, en outre, que quiconque aurait connaissance de quelque autre acte sacrilège devait le dénoncer, sans crainte pour personne,

qu’il fût citoyen, étranger ou esclave. L’affaire prenait dans l’opinion une grosse importance : elle paraissait constituer un présage pour l’expédition, en même temps qu’appuyer un complot visant à faire une révolution et à renverser la démocratie.⁶

Manifestement, les groupes de conspirateurs comme ceux-ci existaient réellement, ce qui est attesté par les *staseis* successives qui ont profondément modelé les quinze ou vingt années succédant à la démocratie athénienne. Ils étaient appelés *hetairias*, groupes d’amis, compagnons. Les membres de ces *hetairias* étaient tous d’origine sociale élevée, et leurs rencontres étaient habituellement associées au rituel du banquet et du *symposium* (beuverie commune). C’est-à-dire que le soupçon tombe exactement en premier chef sur un groupe comme celui que Platon constitue dans le *Banquet*, heureusement rassemblé quelques mois avant la mutilation des Hermès. En fait, plusieurs de ces *hetairias* étaient attaqués et conduits en justice, en utilisant des moyens légaux exceptionnels comme l’*eisaggelia*. Athènes commence par être obsédée par le risque d’un retour à l’oligarchie, ou pire, à la tyrannie. Progressivement – Thucydide est la principale source de ce problème – une figure riche, excessive et puissante telle que celle d’Alcibiade rencontre toutes les conditions pour focaliser toutes les peurs du peuple démocratique. Thucydide expose clairement les choses :

En ce qui concerne Alcibiade, sous la pression des mêmes ennemis qui, déjà avant qu’il s’embarquât pour l’expédition, s’acharnaient contre lui, les Athéniens prenaient les choses avec humeur. Quant ils crurent avoir obtenu la certitude de l’affaire des Hermès, l’opinion alla se fortifiant chez eux que la parodie des

mystères, pour laquelle il était en cause, s'était faite sur son initiative, en vertu du même motif et de la conjuration contre la démocratie.⁷

Mais Alcibiade n'a jamais été attaqué en relation avec le cas des Hermès. Néanmoins, au sein du climat de terreur et de calomnie qui prévalait pendant qu'Alcibiade était en train de préparer l'expédition de Syracuse, apparaît à son encontre le grief explicite, celui d'avoir commis un autre sacrilège : l'accusation était qu'il avait participé, dans une maison privée, à une parodie des mystères. Androclès a essayé de mettre en relation les deux profanations, les Hermès et la parodie des mystères, en tant que prologues à une menace à la démocratie. Plutarque révèle ainsi les intentions diffamatoires d'Androclès :

Sur ces entrefaits, l'orateur Androclès produisit des esclaves et des métèques qui accusèrent Alcibiade et ses amis d'avoir mutilé d'autres statues et d'avoir parodié les mystères après avoir bu. Ils disaient qu'un certain Théodore jouait le rôle de héraut, Poulytion celui de porte-flambeau, Alcibiade celui d'hiérophante et que les autres membres de la coterie y assistaient comme spectateurs, sous le nom de mystes.⁸

Bien que la participation d'Alcibiade au cas des Hermès n'ait jamais été prouvée, l'association des deux sacrilèges a marqué l'esprit public d'Athènes. Ainsi, Thucydide décrit en fait la réaction du peuple d'Athènes :

Les réflexions que ces faits suggéraient à la démocratie athénienne, le souvenir qu'elle évoquait de ce que la tradition lui en avait appris, la rendaient à ce moment

intraitable et soupçonneuse à l'égard des gens mis en cause dans l'affaire des mystères : elle rapportait tout à une conjuration oligarchique et tyrannique.⁹

L'économie de ce texte ne nous permet pas de rendre compte exactement des mois troublés qui suivirent ce grief. Il suffit de dire qu'il a été initialement démenti, et qu'Alcibiade était capable de voyager, en tant que stratège, en direction de Syracuse. Toutefois, alors que l'expédition était à mi-parcours, une femme issue d'une famille éminente, Agariste, évoqua une autre version de la même attaque de la parodie des mystères éleusiens : à ce moment, il a été allégué que cette parodie avait eu lieu dans la maison de Charmide, membre de l'*hetairia* d'Alcibiade. Elle l'accusa d'avoir joué un rôle central, celui de grand prêtre. Considérant le sérieux de l'attaque, un navire fut immédiatement envoyé en Sicile dans le but de ramener Alcibiade afin qu'il soit jugé à Athènes. Le reste est bien connu : la fuite d'Alcibiade marque sa première trahison et l'exil.

Ce qui importe le plus est qu'à partir de ce moment, Alcibiade commence vraisemblablement à être considéré comme l'une des raisons majeures de la défaite d'Athènes et la cause principale de la crise dans laquelle la cité fut plongée, et avec lui tous ceux qui appartenaient à son groupe. Il n'y a certainement rien de nouveau à affirmer, comme le fait Centrone, que « la proximité d'une telle figure controversée qu'est Alcibiade était l'une des vraies causes de la mort de Socrate »,¹⁰ et la défiance de la cité à l'égard des groupes de « philosophes » doit lui être rapportée.

Il n'est pas non plus surprenant pour nous que les soi-disant socratiques se soient eux-mêmes compromis, à partir de ce moment

tragique, à réfuter l'accusation selon laquelle Socrate a été le mentor d'Alcibiade, au point de renverser l'attaque, comme cela est affirmé par Gribble : « l'allégation selon laquelle Socrate a corrompu Alcibiade, l'attaque faite par la société contre les philosophes, n'est pas seulement réfutée mais renversée : c'est la société qui corrompt Alcibiade et d'autres comme lui ».¹¹

De la même manière, comme les autres, Platon, également socratique, est lui-même concerné par ce qui pouvait être appelé « l'affaire Alcibiade » (ou « l'Alcibiade connection »). Réalisant manifestement ici qu'il n'y avait pas moyen de nier la profonde relation entre Socrate et Alcibiade, il utilise une plus intelligente construction dramatique avec l'intention d'opérer une intervention politique concernant la mémoire de cette relation, c'est-à-dire en réécrivant l'histoire, produisant ainsi une autre apologie de Socrate, et dans le but de le dégager d'une attaque plus précise qui devait peser spécialement sur Platon et sur la mémoire de Socrate : celle d'avoir été l'amant/mentor d'Alcibiade (en essayant de traduire le large vocabulaire concernant la relation *erastês/erômenos*).

L'idée n'est bien évidemment pas originale. Déjà, Gomperz considère le discours d'Alcibiade comme une réponse à Polycrate qui, vers la fin des années 90 du IV^e siècle, c'est-à-dire quelques années après la mort de Socrate, aurait rédigé un acte d'accusation contre Socrate.¹² Le principal témoin de l'existence d'un *katêgoros*, d'un accusateur, identifié par les critiques comme étant Polycrate, est Xénophon.¹³ Cependant Robin considéra la possibilité de cette réponse directe à Polycrate comme « toute gratuite »,¹⁴ et préféra, dans le même cas, penser à une polémique entre Platon et Aristophane qui pouvait par la suite être considérée par Platon « comme

faisant partie des adversaires de Socrate dont l'influence en ce temps méritait encore qu'on s'y attaque ».¹⁵ Le fait est que Platon, depuis qu'il avait associé dramatiquement Socrate à Alcibiade, semblait aux yeux de chacun éprouver le besoin de le défendre.

Socrate éprouvant en quelque sorte le besoin d'être défendu par Alcibiade est un *topos* récurrent dans les dialogues. Considérons, par exemple, la célèbre interdiction divine (*daimonion enantiôma*) qui empêche Socrate de parler à Alcibiade au début du *Premier Alcibiade* (103 a).

Il n'est pas surprenant qu'une majeure partie du discours d'Alcibiade dans le *Banquet* tende à insister sur la défaite de la *paideia* de Socrate, renforçant ainsi l'impression d'une forte tendance apologétique. Les mots mêmes de Socrate, à la fin de l'éloge, soulignent cette défaite lorsqu'il tente de ridiculiser les faux-fuyants, l'usage, l'échange inéquitable entre la vraie beauté de Socrate et sa beauté éphémère qu'Alcibiade a en vue d'exposer avec son propre accord (218 e). Le terme que Socrate utilise pour indiquer la solution à ce problème d'Alcibiade est très significatif : il s'agit du terme de *pleonektein*. Alcibiade est ainsi installé dans un contexte de violence et d'équivoque qui décrit les années de l'impérialisme athénien, et que Vegetti a magistralement résumé en utilisant le concept d'"anthropologie de la pléonexie" (Vegetti, 2003).

Ainsi, en grande partie, l'éloge de Socrate par Alcibiade peut être considéré comme étant plus qu'une apologie.

Essayons, par exemple, de réfléchir au sujet du véritable usage des images de statues de Silènes, qui illustre le besoin de vaincre l'apparence, le masque historique et inconfortable de

Socrate, pour apercevoir une vérité au sujet de sa vie et de son héritage, qui demeure encore cachée pour la majorité. Il n'est pas difficile de voir, à travers la voix d'Alcibiade qui dit « personne parmi vous ne le connaît » (216 c-d), Platon le disant lui-même à Athènes.

Le sens apologétique est spécialement évident dans l'insistance de Socrate, suivant l'avancement de l'exposé d'Alcibiade, qui abandonne *ta athenaiôn pratto*, les questions politiques d'Athènes pour se consacrer au souci de soi (*emautos*) (215 a-216 c). Evidemment, *in re* comme *in post factum*, un tel avis visant l'abandon de la politique lorsqu'il est adressé au grand homme d'état, à un véritable homme politique athénien, est destiné à l'échec, mais fonctionne au sein de la politique de la mémoire platonicienne, dans son projet historiographique qui marque une séparation entre Socrate et les *staseis* athéniennes de son temps.

Les merveilleuses pages 221 et 222 a, sur les *logoi* socratiques, qui métonymiquement participent à l'image de la statue de Silène, qu'Alcibiade attribue à Socrate lui-même, si banal de l'extérieur, mais divin à l'intérieur, sont étroitement liées à l'admission que ces mêmes discours « s'adressent à ceux qui veulent devenir *kalos-kagathos* » (222 a). C'est-à-dire que la *paideia* de Socrate, bien qu'elle puisse sembler atypique, est en fait profondément impliquée par l'idéal de la *kalos-kagathia* qui guide la *politeia* athénienne.

Ainsi, le problème ne réside pas dans les enseignements de Socrate, mais, plutôt, dans l'incapacité d'Alcibiade à vaincre sa *philotimia*, son amour des honneurs que confère le grand nombre (216 b). Cette *philotimia*, dont Alcibiade est presque l'exemple paradigmatique au sein du monde ancien (selon Thucydide, le

Premier Alcibiade, Plutarque, passim) l'éloigne d'un côté de Socrate, échappant ainsi à toute forme de conseil, mais qui d'un autre côté se sent honteux de sa propre faiblesse. Giorgini l'établit bien lorsqu'il dit que « sans aucun doute, la figure d'Alcibiade représentait le plus large échec à la fois de l'éducation athénienne et de la pédagogie socratique ».¹⁶

Pour expliquer l'immunité d'Alcibiade à la *paideia* socratique, dans le but de sauver Socrate de la défaite, Platon fait usage d'une stratégie rhétorique que la comédie, la rhétorique et Thucydide lui-même ont déjà soulignée : la *philotimia* et la faiblesse d'Alcibiade indiqueraient essentiellement et sans équivoque des traits « féminins ».

Mais cette faiblesse d'Alcibiade n'est pas une simple quête immodérée pour les honneurs et la richesse, avec la représentation parallèle de l'éthique du genre féminin comme nécessairement lié à la *philotimia* et à quelques faiblesses en rapport avec le plaisir de la séduction. Il y a quelque chose de plus précis concernant la caractérisation de la *paranomia* d'Alcibiade en tant qu'homme qui le rend à la fois craint et admiré aux yeux de ses contemporains et même dans les nombreux siècles de la tradition qui suivirent. Une fois de plus Gribble souligne correctement que « au cours des dix dernières années de la Guerre du Péloponèse la constante ambivalence et l'indécision qui a caractérisé l'attitude athénienne à l'égard d'Alcibiade sape d'une manière cruciale la ligne de conduite (politique) athénienne ».¹⁷

Cette indécision, qui est un mélange de peur et d'attraction, est d'une certaine manière une description de la relation érotique entretenue par Athènes avec Alcibiade. Aristophane l'a bien compris, quand dans les *Grenouilles*, il fait dire à Dionysos qu'Athènes « le veut, le hait

et le désire ardemment » (1425)). Le sens de cet énoncé contient une très spéciale connotation quand on pense que la pièce d'Aristophane était présentée au théâtre en 405 avant J.-C., pendant qu'Alcibiade était en exil, que la guerre était presque perdue, et que Dionysos était en train de visiter dramatiquement, dans l'après vie, les tragédiens Eschyle et Euripide.

C'est Thucydide lui-même (VI, 15) qui nous parle de la grande *paranomia* d'Alcibiade, comme étant celle qui scandalisa les Athéniens (les nombreux : *oi polloi*) quant à sa *diaita*, son style de vie. Une *paranomia* qui est plus précisément décrite comme *kata to heautou soma* (VI, 15), c'est-à-dire au regard du corps propre de chacun. Bien qu'on puisse certainement penser à des excès tels que les plaisirs corporels de la nourriture et de la boisson, l'expression renvoie plus précisément aux déviances sexuelles.¹⁸ Il n'est pas fortuit qu'Antisthène affirme qu'Alcibiade pouvait être « *paranomos* aussi bien envers les femmes qu'au regard de sa *diaita* ». ¹⁹

La *paranomia* d'Alcibiade semble s'effectuer dans une très précise caractérisation sexuelle. Ceci est clairement montré par le grand nombre d'anecdotes, les informations et les représentations dramatiques qui caractérisent la tradition relative au personnage.

Depuis l'enfance, selon Plutarque, la renommée d'Alcibiade était liée à un comportement féminin. Ceci est emblématique dans le cas d'un célèbre combat, celui définissant l'espace central du genre masculin, au cours duquel Alcibiade, étonnamment, pratique la morsure :

Un jour qu'il s'exerçait à la lutte, pressé par son adversaire et craignant d'être renversé, il amena jusqu'à sa bouche les bras qui l'étreignaient, et fit mine de les dévorer. L'autre lâcha pri-

se, en s'écriant : – Tu mords comme les femmes, Alcibiade. – Non, dit-il, mais comme les lions.²⁰

La réponse d'Alcibiade – « pas comme une femme, mais comme un lion » - renvoie elle-même plus immédiatement à un autre passage central de l'image comique d'Aristophane dans les *Grenouilles* qui a quelque chose à voir avec Alcibiade. Le personnage Eschyle dit en réalité : « Tout d'abord, personne ne devrait évoquer le lion à l'intérieur de la cité. Mais si quelqu'un le fait, il doit alors se plier à son caractère ». ²¹ Le lion, non seulement associé à la figure d'Alcibiade, mais plus généralement associé à un rôle social illégal (illégitime) au sein de la communauté,²² représente dans le contexte athénien du Ve siècle une image qui renvoie immédiatement aux plus effrayantes tendances tyranniques. Hérodote associe l'image du lion à celle des tyrans, et à nouveau Aristophane, dans les *Cavaliers* parle d'une femme donnant naissance à un lion à Athènes.²³ Calliclès, dans le *Gorgias* de Platon, compare la soumission des meilleurs et des plus forts citoyens aux lois de la cité à celui qui est mandaté pour entraîner les jeunes lions.²⁴

Cette double imagerie sauvage et féminine attribuée à Alcibiade pousse en fin de compte la représentation qu'on s'en fait plus du côté de la sauvagerie que de la culture civilisée. Une telle dichotomie entre nature et culture est une marque forte de la rhétorique du genre. C'est-à-dire qu'en tant que lion et en tant que femme, Alcibiade échappe à la norme morale et à la conduite établie par une cité, outrageant et menaçant les usages sociaux à travers son irréductible différence et son défi permanent à la culture de l'apparence sexuelle promue par la *polis*.

Dans la crise politique de l'Athènes de la fin du Ve siècle, la *paranomia* sexuelle d'Alcibiade joue donc un rôle clé dans la représentation

d'un individu conduit par ses excès et incapable de *metron*, qui a été établie comme étant la grande valeur démocratique.²⁵ En conséquence, cette caractérisation du genre révèle son inhérente connotation politique : « le plaisir sexuel est vu comme étant le plus fort et le plus dangereux des désirs du corps, de là son association particulière aux tyrans ». ²⁶

Ainsi, le concept même de *pleonexia*, qui, comme nous l'avons vu était central pour la rhétorique politique de la fin du Ve siècle, permet de révéler une connotation du genre qui est sans précédent, renvoyant à l'intempérance dans les désirs sexuels, dans un autre exemple du chevauchement des deux domaines.

La *paranomia* sexuelle d'Alcibiade, son manque de masculinité, est premièrement une question politique soulignée par Gherchanoc : « sa féminité est présentée comme un atout politique même si elle est du ressort de la critique ». ²⁷

Une tradition très bien attestée décrit en fait le jeune Alcibiade comme étant le favori de plusieurs amants aristocratiques : toujours disposé à être l'objet du plaisir des autres, non par contrainte, mais précisément parce qu'il est incapable de contrôler son propre désir sexuel. La même image, en effet, émerge dans le *Banquet* de Platon. ²⁸

Une figure sexuelle déviante est évidemment une recette pour la comédie. Aristophane appelle Alcibiade *euruprôktos* (vagabond), pendant qu'Eupolis représente le rôle sexuel d'Alcibiade comme étant un rôle de femme. ²⁹

Mais comment articuler cette description avec celle – également présente dans la tradition – d'Alcibiade considéré comme « féminisé » ? On devrait exprimer, bien sûr, une précaution

herméneutique supplémentaire : le court-circuit suggéré par cette question peut dépendre plus de la description moderne des relations entre genres qui ne correspond pas nécessairement à la même description au sein du monde ancien. En fait, Davidson note, à juste titre, que même plus que sa propre passivité, son trait le plus féminin, selon l'éthique grecque ancienne du genre, serait son incapacité à contrôler ses désirs. ³⁰ Comme l'affirme Gribble, qui résout ainsi l'apparente contradiction qui vient d'être mentionnée : « ce qui détermine 'l'éthique du genre' c'est l'attitude du sujet à l'égard du plaisir, même un agent sexuel actif le *kinaidos* demeure identifié au féminin », spécialement lorsqu'il est adultère. ³¹

La représentation du réseau complexe des relations du genre, lorsqu'il renvoie au monde ancien et, plus précisément à Alcibiade, est bien loin de la simple dichotomie naturelle homme/femme. Un ancien fragment comique de Phécrate est en fait symptomatique de cette perspective du genre : « Pour n'avoir pas été un homme (*anêr*), Alcibiade, semble-t-il, est maintenant le mari (*anêr*) de toutes les femmes autour de lui ». ³² Pour n'avoir pas été un homme, c'est-à-dire pour n'avoir pas contrôlé ses désirs – ce qui définit le plus la représentation du mâle – Alcibiade est un adultère.

La tradition ultérieure ne cesse de rassembler plusieurs anecdotes qui représentent sa *paranomia* sexuelle spécifique depuis l'histoire de son voyage à Abydos, en compagnie de son oncle, au cours duquel tous les deux sont dits avoir eu une relation avec la même femme, Medontis, et avoir clamé la paternité de l'enfant qu'elle avait engendré.

Il y a également l'incident à Mélos, où encore une fois les excès politiques et sexuels interfèrent outrageusement : après avoir décrété

l'asservissement de l'ensemble des habitants de l'île de Mélos, Alcibiade acheta pour lui-même une femme de Mélos et eut avec elle un fils.³³ Andocide, dans son discours contre Alcibiade, note avec indignation que le fils d'Alcibiade, né d'une esclave de Mélos dans le contexte de la destruction de l'île et de ses habitants, pouvait certainement devenir un autre ennemi d'Athènes. Le résultat est qu'Alcibiade est ainsi en train de créer, avec ses excès sexuels, de nouveaux ennemis pour la cité.³⁴

Alcibiade meurt au combat, une mort conventionnellement « virile ». Toutefois, même dans les traditions qui mentionnent sa mort, la représentation de la « féminité » d'Alcibiade est fortement présente. En fait, Plutarque, comme d'habitude dans ses *Vies parallèles*, à la fin de la vie d'Alcibiade, symbolisant brièvement son existence au cours des dernières heures, utilise deux représentations féminines qui ne sont en aucune manière équivoques. D'une part, dans l'ultime rêve prémonitoire de sa mort, un courtisan appliqua sur lui des cosmétiques « et comme s'il était une femme, peigna ses cheveux ». D'autre part, après sa mort sur le champ de bataille, Alcibiade est habillé pour les obsèques avec des robes de femmes : « Timandra récupéra son cadavre, l'enveloppa et le couvrit avec ses propres habits ». ³⁵ Par conséquent, la dernière image d'Alcibiade renvoie symboliquement à sa *paranomia* de genre.

Quoi qu'il en soit, la meilleure description de la *paranomia* de genre d'Alcibiade peut encore être trouvée dans le *Banquet* même de Platon, dans l'inversion des rôles entre amant et aimé, un *topos* central dans l'économie du dialogue en tant que tout : Alcibiade est celui qui est amoureux de Socrate, et non l'inverse (222 b).

A la page 213 d citée ci-dessus, Socrate exprime sa peur au sujet de la *mania* et de la *philerastia* d'Alcibiade. En fait, Alcibiade, le masque et l'incarnation même d'Eros, est aussi puissant et subtil que lui (205 d). Il est le paradigme de l'homme tyrannique, bien décrit à la fin du Livre VIII de la *République*. Mais ici, dans le *Banquet*, *erôs tyrannos* est également inversé, lorsque Alcibiade regrette à deux reprises d'avoir été réduit en esclavage par Socrate, se sentant obligé de l'aimer : ainsi, lui, l'homme tyrannique par excellence, utilise l'adverbe *andrapodôdôs*, « comme un esclave », et la préposition *hypo*, « sous », pour montrer sa soumission à Socrate (215 e). Il s'agit certainement d'une référence *post factum*, légèrement tragique, de Platon à son mentor déjà mort mais également une affirmation de la nuisance que le Socrate-Eros pouvait avoir provoqué au sein de l'élite de la *polis* athénienne qu'Alcibiade est ici en train de représenter.

Le jeu de l'inversion des rôles sert simultanément de compliment aussi élevé que possible à Socrate comme étant même supérieur à Eros lui-même et comme la véritable incarnation du philosophe, mais aussi, une nouvelle fois, l'inversion du terrain dramatique sert à appuyer le soupçon qu'Alcibiade, dans ses multiples *paranomiai* était au final en train de réaliser la tyrannie.

L'introduction dans le discours de Diotime du thème de l'initiation aux mystères peut être analysée de la même façon que le cas de la présence d'un lexique lié aux Hermès. La sérieuse attaque, déjà mentionnée, dirigée à l'encontre d'Alcibiade pour avoir participé à une parodie des mystères, une attaque qui conduisit à sa première défection, et « était une /la [?] source, non la moins importante, de la défaite d'Athènes ». ³⁶ Il est par conséquent impossible

de ne pas penser que Platon, toujours le plus apte à « tisser des mots », n'a pas présenté le discours de Diotime, juste avant l'entrée d'Alcibiade, renvoyant à une double initiation aux mystères, sans avoir à l'esprit le plan rhétorique de l'effet scénique de son approche de la figure d'Alcibiade.

Le jeu rhétorique de Platon, si intelligent et suggestif, désigné tout au long des lignes qui précèdent, se termine en renforçant le soupçon au sujet d'Alcibiade, au moment où ce jeu vise un effet opposé : à savoir, le projet d'une apologie renouvelée de Socrate et son *hetairia*.

Socrate, à la fin du discours d'Alcibiade, montre le « drame satyrique et sylénique » caché derrière le compliment : à savoir que l'intention de l'amant est de séparer son aimé d'Agathon de sorte qu'il puisse être avec lui (222 c). Toute la construction rhétorique du discours d'Alcibiade aurait été ainsi tissée par une histoire érotique. Comme souvent dans l'iconographie ancienne où Eros et Péitho apparaissent côte à côte, la relation des deux divinités « amour » et « persuasion », structure l'ensemble du dialogue qu'est le *Banquet*, du prologue jusqu'au discours d'Alcibiade.

Mais ce complot à cacher n'est pas seulement lié à l'attaque que Socrate lui adresse à la fin, mais l'éloge servait à d'autres buts de persuasion. La thèse ici proposée est celle de l'histoire de Platon cachant son *logos sokraticos* – qui est toujours *erôtikos* par excellence – et celle d'une apologie de Socrate construite avec une grande habileté littéraire, avec de nombreuses références implicites et de ruses lexicales. Une apologie que l'*erômenos* Platon, amoureux de son mentor Socrate, juge comme seulement possible à condition de « séparer » post-mortem, sa mémoire de celle d'Alcibiade dans d'une stratégie précise et articulée

de « mémoire politique ». Alcibiade sera ainsi le seul à être blâmé pour ses mauvaises pratiques, incluant peut-être la mort même de Socrate que Platon pouvait vraisemblablement attribuer largement à la relation fatale entre les deux.

La diverse représentation du genre dans le monde grec ancien, distincte de la dichotomie des rôles sexuels du masculin et du féminin à laquelle nous sommes accoutumés par notre modernité, peut révéler plus précisément la stratégie rhétorique de Platon dans son utilisation de la *paranomia* érotique d'Alcibiade comme symptôme d'un personnage politique dangereux à cause de sa séduction excessive exercée sur Socrate et Athènes.

Cette apologie platonicienne qui découle d'un investissement dans une politique de la mémoire, est ultimement fondée sur une intelligente stratégie rhétorique qui insiste sur la présente tradition sexuelle de la *paranomia* d'Alcibiade afin de le rendre coupable d'avoir tenté une excessive et outrageuse séduction non seulement de Socrate mais de la *polis*. Soulevant les motifs/mobiles oratoires/rhétoriques de son temps, Platon approfondit par conséquent le *J'accuse* contre Alcibiade, essayant de le soustraire à l'orbite de Socrate et des socratiques.

Il n'est finalement pas impossible de remarquer qu'en affrontant de cette manière le cas d'Alcibiade, Platon agit lui-même selon le script de son personnage, Alcibiade inspiré par Eros et Péitho ne faisant « rien » pour séparer Socrate de l'autre *erômenos*. « Avec l'intention de t'aimer et personne d'autre » (222 d) – tels sont les mots que Socrate adresse à Alcibiade. Mais une grande partie du travail de Platon, et spécialement dans le *Banquet*, est également une tentative de rallier Socrate, de le garder seulement pour lui-même, de sauver la mémoire

de son mentor aimé, hautement contesté dans la littérature du début du IV^e siècle. Ainsi, les dialogues socratiques de Platon se terminent en ressemblant beaucoup au compliment d'un amant – juste comme celui d'Alcibiade – c'est-à-dire avec une séduisante déclaration d'amour.

Fiction et réalité, drame et inventivité coïncident ainsi, aboutissant indubitablement à l'un des plus excitants et audacieux travaux littéraires et philosophiques de tous les temps.

Texte traduit par Michel Fattal

BIBLIOGRAPHIE

- Andocises. *Discursos*. Traduction de G. R. Vidal, Universidade Nacional Autonomo de México, Mexico 1996.
- Anthistenes, F. Declava Caizzi. *Antisthenis Fragmenta*, Istituto Editoriale Cisalpino, Milano 1966.
- Aristophanes, N.G. Wilson. *Aristophanis Fabulae*, Oxford University Press, Oxford 2007.
- Casertano 2007: G. Casertano. *Paradigmi della verità in Platone*, Editori Riuniti, Roma 2007.
- Centrone 1999: B. Centrone *Introduzione a Platone Simpósio*, Einaudi, Torino 1999.
- Cornelli – Chevitaese 2010: G. Cornelli – A. Chevitaese (ed.), 'Socrate e Platone tra golpe oligarchico e restaurazione democratica (404-403 a.C.)', in L. Rossetti- A. Stavru (ed.), *Socratica 2008. Studies in Ancient Socratic Literature*, Levante, Bari 2010.
- Darbo-Pechanski 2009: C. Darbo-Pechanski, 'Ordem do corpo, ordem do mundo: aitia, tekmerion, semeion, historion nos tratados hipocráticos do fim do século V antes de nossa era', in M. C. Peixoto. *A saúde dos antigos: reflexões gregas e romanas*, Loyola, São Paulo 2009.
- Davidson 1997: J. Davidson, *Courtesans & fishcakes: the consuming passions of classical Athens*, Harper Perennial, London: 1997.
- Dover 1970: K.J. Dover, Excursus: 'The Herms and The Mysteries'. In A. W. Gomme A. Andrewes- K. J. Dover (ed.), *A Historical Commentary on Thucydides*. Vol. IV., Clarendon, Oxford 1970.
- Dupont – Éloi 2001, F. Dupont – D. Éloi (ed.), *L'érotisme masculin dans la Rome antique*, Belin, Paris 2001.
- Eupolis, T. Kock. *Comicorum Atticorum fragmenta*, vol. 1. Teubner, Leipzig 1880.
- Ferrari 2007: F. Ferrari, *Socrates tra personaggio e mito*, Rizzoli, Milano 2007.
- Gherchanoc 2003/4: F. Gherchanoc, 'Les atours féminins des hommes : quelques représentations du masculin-féminin dans le monde grec antique. Entre initiation, ruse, séduction et grotesque, surpuissance et déchéance', « *Revue Historique* » 628 (2003/4), 739-791.
- Giorgini 2005: G. Giorgini, 'Il tiranno', in Platone, *Repubblica*. Vol. VI, Libri VIII-IX. Traduction et commentaire de M. Vegetti, Bibliopolis, Napoli 2005, 423-470.
- Gomperz 1905: T. Gomperz, *Greek Thinkers*, Vol. V: Plato, Scribners, New York 1905.

- Gribble 1999, D. Gribble, *Alcibiades and Athens: A Study in Literary Presentation*, Clarendon (Kindle Edition), Oxford 1999.
- Musti 2001, D. Musti, *Il simposio*, Laterza, Bari 2001.
- Nails 2002: D. Nails, *The People of Plato. A Prosopography of Plato and Other Socratics*. Hackett/Cambridge, Indianapolis 2002.
- Nucci 2009: M. Nucci, Note alla traduzione di: *Platone, Simposio*, Einaudi, Torino 2009.
- Nussbaum 1986: M. Nussbaum, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1986.
- Pherecrates, T. Kock. *Comicorum Atticorum fragmenta*, vol. 1. Teubner, Leipzig 1880.
- Pinheiro 2001: A.E. Pinheiro, *Introdução a Xenofontes, Banquete - Apologia de Sócrates*. Traduction du grec, introduction et notes A. E. Pinheiro, Classica Digitalia Brasil, Annablume, São Paulo: 2001.
- Platon, *Opera*. Ed. J. Burnet, Oxford University Press, Oxford 1903.
- Platon, *Le Banquet*. Traduction L. Brisson, Flammarion, Paris 1998.
- Plutarque, *Vies parallèles. Alcibiade - Coriolan*. Traduction R. Flacelière et E. Chambry, Les Belles Lettres, Paris 1999.
- Reale 2005: G. Reale, *Eros demone mediatore: il gioco delle maschere nel Simposio di Platone*, Bompiani, Milano 2005.
- Robin 1908: L. Robin, *La theorie platonicienne de l'amour*, Felix Alcan, Paris 1980.
- De Romilly 1995: J. De Romilly, *Alciabiade ou les dangers de l'ambition*. Ed. de Fallois, Tallandier, Paris 1995 (citations de l'édition italienne, Garzanti, Milano 1997).
- Rowe 1998: Ch. Rowe, *Il Simposio di Platone: cinque lezioni sul dialogo e un ulteriore contributo sul Fedone. A cura di Maurizio Migliori*, Academia Verlag, Sankt Augustin 1998.
- Thucydide, *Histoire de la Guerre du Péloponnèse*. Texte établi et traduit par J. de Romilly, Les Belles Lettres, Paris 1953.
- Vegetti 2003: M. Vegetti, 'Antropologias da Pleonexia: Cálices, Trasímaco e Gláucon em Platão'. « Boletim do CPA » 16 (Ano VIII), 9-26.
- Xenophon, *Banquete - Apologia de Sócrates*. Traduction du grec, introduction et notes A. E. Pinheiro, Classica Digitalia Brasil, Annablume, São Paulo 2011.

NOTES

- 1 Platon, *Banquet* 213 c-d. Les traductions sont de Brisson 1998.
- 2 Platon, *Banquet* 214 c-d.
- 3 Brisson 1998, 217, n. 526.
- 4 Platon, *Banquet* 215 b. Brisson 1998, 217 : « Les 'Hermès', ces piliers quadrangulaires en pierre, ornés d'un *phallos* et surmontés d'une tête barbue, que la piété populaire dressait devant les sanctuaires et devant certaines maisons ; il devait donc y en avoir beaucoup à Athènes, ce qui explique que certains sculpteurs se spécialisaient dans leur fabrication ».
- 5 Thucydide, *Histoire de la Guerre du Péloponnèse*, VI, 27, 3.
- 6 Thucydide, *Histoire de la Guerre du Péloponnèse*, VI, 27, 2-3. Traduction Romilly 1955.
- 7 Thucydide, *Histoire de la Guerre du Péloponnèse*, VI, 61, 1.
- 8 Plutarque, *Vies parallèles*, Alcibiade, 19, 1-2.
- 9 Thucydide, *Histoire de la Guerre du Péloponnèse*, VI, 60, 1.
- 10 Centrone 1999, xxxviii.
- 11 Gribble 1999, loc 39.
- 12 Gomperz 1905, 394.
- 13 Xénophon, *Mémoires* I, 2, 9.
- 14 Robin 1908, 60.
- 15 Robin 1908, 61.
- 16 Giorgini 2005, 454.
- 17 Gribble 1999, loc 61.
- 18 Gribble 1999, loc 1094.
- 19 Antisthène, frag. 29 Caizzi.
- 20 Plutarque, *Vies parallèles*, Alcibiade, 2, 2-3.
- 21 Aristophane, *Les Grenouilles* 1432-3.
- 22 Chez Homère, Achille est un lion. Homère, *Iliade* 18, 318-322.
- 23 Hérodote V, 56 ; V, 92 ; Aristophane, *Les Cavaliers* 1037.
- 24 Platon, *Gorgias*, 438 e.
- 25 Darbo-Péchaniski 2009, 51.
- 26 Gribble 1999, loc. 1094.
- 27 Gherchanoc 2003/4, 787.
- 28 Voir notamment l'exposé en 219 b-d du stratagème d'Alcibiade « se jettant lui-même sous les couvertures » de Socrate en vue de le séduire et de passer la nuit avec lui.
- 29 Aristophane, *Les Archaïens* 716 ; Eupolis fr. 171 K-A.
- 30 Davidson 1997, 167-182.
- 31 Gribble 1999, loc. 1025.
- 32 Phérécrate, fr. 164 K-A.
- 33 Thucydide, V, 84 sq.
- 34 Andocide, *In Alcibiadem* 22-23.
- 35 Plutarque, *Vies Parallèles* 17 ; 39.2 ; 39.7.
- 36 Thucydide, VI, 15, 3.