

troisième déclinaison (14), la subordination, le subjonctif imparfait, les propositions de but (15), la concordance de temps (16), la quatrième conjugaison et la conjugaison mixte (17), lecture (18), les infinitifs et le discours indirect (19), les réfléchis (20), les adjectifs de la troisième déclinaison (21), lecture (22), les démonstratifs et l'ablatif d'agent (23), les participes parfait, présent et futur (24), les relatives et *volo* (25), lecture (26), les verbes déponents (27), les subordonnées injonctives (28), le parfait des verbes déponents (29), les verbes de crainte et les longues phrases (30), lecture de poésie (31), la voix passive et le complément d'agent (32), les propositions consécutives (33), quatrième et cinquième déclinaisons, usages de l'ablatif (34), le temps et le lieu (35), lecture (36), *nolo* et *malo* (37), le comparatif et le superlatif (38), l'imparfait (39), les comparatifs et superlatifs irréguliers, les négations (40), l'adjectif verbal (41), lecture (42), adverbes (43), le plus-que-parfait et le futur antérieur (44), les verbes impersonnels (45), le subjonctif parfait et plus-que-parfait (46), les propositions subordonnées introduites par *cum* et par d'autres conjonctifs de temps (47), lecture (48), *fero* et les noms romains (49), les propositions conditionnelles (50), *fito* et suite des propositions conditionnelles (51), *iste* et *ipse* (52), lecture (53), discours indirect (54), les nombres (55), les propositions relatives au subjonctif et le participe (56), l'ablatif absolu (57), *idem*, l'expression du prix et de la valeur (58), lecture (59), gérondif I (60), gérondif II (61). Les appendices contiennent des explications grammaticales et des exercices complémentaires, un glossaire alphabétique de terminologie grammaticale, une étude du mètre de l'*Énéide*, un lexique latin-anglais et anglais-latin. L'ouvrage contient plus de 5.000 phrases modernes et exercices pour la pratique grammaticale. À partir du chapitre 11, les textes de lecture se composent de 159 passages d'auteurs latins : 49 provenant des *colloquia*, 116 d'autres auteurs (Virgile, Cicéron, Catulle, Térence, Tite-Live, la Vulgate, Apicius, saint Augustin, Plaute, Vitruve et César). Des textes documentaires sont également présents : dix graffiti, treize inscriptions, quatre tablettes de Vindolanda (248, 250, 291, 628), une lettre sur papyrus (*P. Oxy.* VII 1022), le *cave canem* d'une mosaïque de Pompéi (*CIL* X 877) et quatre chants médiévaux (*adeste fideles ; gaudeamus igitur ; pange lingua ; puer nobis nascitur*). Dix chapitres consistent en textes de lecture sans matière grammaticale nouvelle. L'ouvrage est complété par un index des notions grammaticales et des passages latins cités.

Bruno ROCHETTE

Yannick SCOLAN, *Le Convive et le Savant. Sophistes, rhéteurs, grammairiens et philosophes au banquet, de Platon à Athénée*. Paris, Les Belles Lettres, 2017. 1 vol. broché, 15,8 x 23,8 cm, 390 p. (ÉTUDES ANCIENNES, 156) Prix : 55 €. ISBN 978-2-251-44702-5.

Le livre de Yannick Scolan, *Le Convive et le Savant*, qui est issu d'une thèse de doctorat soutenue en 2013, s'organise autour de la question suivante (quatrième de couverture) : « Pourquoi Platon, Xénophon, Plutarque, Lucien et Athénée ont-ils choisi de placer leurs savants personnages dans des banquets ? », question à laquelle une réponse est donnée quelques lignes plus bas : « La table et le vin révèlent l'homme tel qu'il est, philosophe ou ignorant, non seulement dans les paroles mais aussi dans les actes : bon convive est le vrai savant ». Ce serait donc pour mettre

encore mieux en évidence le véritable savoir et la véritable nature de leurs personnages que ces auteurs anciens ont choisi le cadre convivial et la mise en scène festive des banquets. La présence du savant dans les banquets antiques – ainsi que des éléments qui en permettent la reconnaissance – constitue donc la thématique principale et le fil conducteur de cet ouvrage. Celui-ci s’ouvre avec une introduction et présente ensuite deux grandes parties, chacune constituée de quatre chapitres. La première partie, *Ce que savoir veut dire*, est consacrée au type de savoir, c’est-à-dire de savant, mis en scène dans les banquets ; la deuxième partie, *À l’épreuve de la table et du vin*, est consacrée au rapport entre le savoir (dans ses différentes formes) et la table au sens large. Les deux parties sont suivies d’une conclusion générale, puis de deux annexes, l’une regroupant quelques exemples d’emprunts de Plutarque aux *Problèmes physiques* d’Aristote, l’autre regroupant les correspondances, réécritures ou emprunts opérés par Athénée à partir des *Propos de table* de Plutarque. Suit une importante bibliographie, listant les éditions de textes anciens, scolies, dictionnaires et lexiques, puis les études relatives au banquet antique, groupées selon les thématiques traitées et selon les auteurs anciens concernés ; enfin, le livre se termine par quatre *indices* (des passages cités, des noms propres, des notions, des mots grecs). Indiscutablement, le livre est le fruit d’un long travail de lecture, d’étude et d’analyses détaillées et érudites à la fois des textes anciens consacrés au motif littéraire du banquet et également des auteurs modernes qui se sont intéressés à ce même motif et/ou aux différentes thématiques en corrélation avec celui-ci. Néanmoins cette érudition ne correspond pas toujours à une clarté dans le raisonnement et dans la progression de l’argumentation, et finalement l’ouvrage, loin de tirer avantage de toutes ces réflexions et ces lectures, souffre d’une certaine pesanteur et, si l’on peut dire, est parfois noyé dans des discours plus rhétoriques que concluants. Dans l’introduction, l’auteur passe d’abord en revue les auteurs qui, depuis le XVI<sup>e</sup> siècle, ont étudié les textes antiques consacrés au banquet et qui, pour certains, ont considéré le *Banquet* de Platon comme un modèle de référence pour les autres auteurs conviviaux. Il énonce ensuite le principal objectif de son étude : examiner la place et la fonction du banquet dans les différents *Banquets* antiques, par-delà leur diversité formelle, afin de mettre en lumière 1) les modalités de narration spécifiques et 2) les modalités de savoir que ces Banquets poursuivent autour d’un même modèle socratique. Pour ce faire, l’auteur s’impose de ne prendre en considération qu’un certain type de corpus, qui est défini et ainsi délimité : « les œuvres dont les auteurs revendiquent de raconter des *deipna* et des *symposia* et celles que les outrages du temps ont suffisamment épargnées pour en permettre une lecture suivie » (p. 21). On y trouve sans surprise le *Banquet* de Platon, le *Banquet* de Xénophon, le *Banquet des sept sages* et les *Propos de table* de Plutarque, le *Banquet* de Lucien et les *Deipnosophistes* d’Athénée. À ce corpus principal s’ajoutent « des références aux autres œuvres qui portent le titre de *Banquet* et dont il reste de rares fragments », ainsi que certains passages de textes qui « développent ponctuellement le motif du banquet », comme la *Cyropédie* de Xénophon. L’auteur insiste sur le fait qu’il ne s’agit pas « de faire la part entre une réalité supposée d’un fait social contemporain à l’œuvre et sa transcription littéraire, mais plutôt de circonscrire les principes de sa réinvention » (p. 20), les convives n’étant en ce sens que des personnages, des *personae*, à l’épreuve de la table et du vin. Ce choix de ne s’attacher que « à l’évocation littéraire du banquet, aux modalités de la narration

qui en est faite, à sa place et à sa fonction » (p. 21) est à mettre en corrélation avec sa renonciation « à poser le principe préalable de l'existence d'un genre » (p. 22) et, chose plus étonnante encore, « à examiner la question d'un modèle que fournirait une œuvre première et à évaluer la proximité ou l'écart que les suivantes entretiendraient avec elle » (p. 22). Cette renonciation, qui aurait comme conséquence un but « bien plus modeste que celui de J. Martin ou de L. Romeri » (p. 22), n'est pas vraiment justifiée par l'auteur, sinon par l'aveu suivant : « la diversité formelle des Banquets et la multiplicité des sources d'inspiration de leurs auteurs nous font craindre de manquer à une telle entreprise » (p. 22). Néanmoins ni l'entreprise ni le but ici annoncés ne sont des moindres. Car voici l'entreprise : il s'agit pour Scolan de s'astreindre « à ne mener de chaque œuvre qu'une critique interne » (p. 21), et de s'efforcer de se montrer envers ces auteurs « aussi rigoureux [...] qu'Aristarque l'a été envers Homère » (p. 21), ou encore de s'effacer « pour comprendre leur intention littéraire et pour étudier les modalités d'écriture que chacun d'entre eux a mises en œuvre au moment de composer son Banquet » (p. 21-22). Et voici le but : cette entreprise viserait bien à montrer que le banquet, loin de constituer un simple cadre narratif, « permet également de définir le savoir véritable » (p. 22), voire de mettre en exergue le philosophe idéal, comme cela arrive avec le Socrate de Platon, qui « ne semble pleinement apparaître comme philosophe qu'en sa qualité de convive » (p. 23). Ce sont les *Banquets* dans lesquels il apparaît et qui sont ici étudiés qui feraient surgir « la singularité de Socrate » (p. 23) et son rapport singulier au savoir et à la vertu. Dans cette perspective, le but de Scolan est bien celui de montrer que Socrate passerait d'un statut de « personnage » dans les œuvres de Platon et Xénophon, à celui de « modèle à imiter » chez Plutarque et Athénée, pour devenir enfin, bel et bien, un « idéal » de convive et de philosophe. Il me semble que, plus que d'une renonciation, il s'agit ici d'un refus préalable de reconnaître l'existence d'un « modèle » de banquet (en plus d'un modèle de convive-philosophe) et d'un « genre » littéraire dont, même si Scolan ne le nomme pas, le fondateur serait Platon et « l'œuvre première » en question serait son *Banquet*. Ce refus, qui est réaffirmé avec force au début de la conclusion, comme un résultat de l'étude – j'y reviendrai –, ne me semble ni justifié ni argumenté de manière convaincante. Il faut donc s'y attarder. Concernant « l'existence d'un genre », on pourrait remarquer que déjà au II<sup>e</sup> siècle de notre ère, le rhéteur Hermogène de Tarse identifie, dans son traité *La méthode de l'habileté*, le *Banquet* de Platon et celui de Xénophon comme des textes fondateurs du genre rhétorique qu'il va désigner justement comme le genre des « banquets socratiques » (*symposia Sokratika*). Par ailleurs, Scolan lui-même semble parfois nuancer ce refus et penser que la mise à l'épreuve des savants et de la véritable sagesse dans les banquets constitue un véritable code commun, voire « un véritable trait d'union entre toutes ces œuvres qui racontent des banquets », comme il le dit à propos de la « dénonciation des faux-semblants », qui serait le corrélat de cette mise à l'épreuve, et qui, selon lui, « légitime la question de l'existence de conventions unificatrices et d'un genre littéraire autonome » (p. 287). Concernant le refus d'examiner la question d'un « modèle que fournirait une œuvre première », il me semble que ce refus affiché est révélateur d'une idée que défend l'auteur et qui traverse l'ensemble du livre, idée qui selon moi pose problème : Platon, son *Banquet*, ne serait pas un modèle ou un contre-modèle pour les auteurs de textes conviviaux (essentiellement Plutarque,

Lucien et Athénée), alors que Socrate est, quant à lui, un modèle de savant, et du même coup un convive exemplaire aussi, pour ces mêmes auteurs – chacun d’entre eux adaptant ce modèle de savoir et de comportement au contexte et aux finalités de son propre banquet littéraire. Or, si Scolan se donne comme but de montrer que Socrate est un modèle de convive et de savant à la fois, il me semble problématique que, dans le même temps, il renonce à se poser la question de l’existence d’un type de banquet, le banquet philosophique, dans lequel Socrate est mis en scène – un banquet dont clairement les fondateurs sont Platon et Xénophon. Du point de vue des textes qui sont à la base de toute interprétation concernant la question conviviale chez les Anciens, nous pouvons nous référer à Platon et à Xénophon, qui sont bien les auteurs de ces premiers *Banquets*, mais non à Socrate qui n’a rien écrit et qui, même s’il a réellement existé, est une « fiction » dans ces mêmes récits – ou une *persona*, comme l’admet Scolan lui-même dans son introduction (p. 20) en référence aux convives de ces banquets littéraires. Inversement, si l’on veut se référer au convive-philosophe Socrate, on se réfère forcément aussi, en même temps, aux *Banquets* de Platon et Xénophon, qui l’ont mis en scène comme leur personnage principal. Ici réside, me semble-t-il, le problème. Dans l’argumentaire de Scolan, Socrate apparaît pour ainsi dire comme autonome par rapport aux textes et aux auteurs qui le mentionnent : ainsi le Socrate philosophe-convive des banquets d’Agathon et de Callias, personnage de fiction qui représenterait au plus près le « vrai » Socrate (au chapitre V), deviendrait le Socrate « modèle » des banquets socratiques postérieurs (au chapitre VI), et finalement le Socrate incarnant le convive et le philosophe par excellence dans la recherche du « banquet idéal » de Plutarque et d’Athénée (au chapitre VIII). Or, n’ayant aucun écrit de Socrate, il me semble difficile de nettement isoler Socrate des textes dans lesquels il apparaît. Autrement dit, il me semble toujours délicat de vouloir chercher le vrai Socrate au-delà des intentions des auteurs qui le mettent en scène. Pour ne parler que de Platon, je dirai que, certes, le Socrate de Platon et Platon ne sont pas systématiquement superposables et que le Socrate de Platon n’est pas nécessairement le porte-parole de Platon, mais, inversement, que Platon non plus n’est pas nécessairement le témoin objectif et neutre du « vrai Socrate » qu’il se limiterait à photographier, sans y mettre du sien. Platon *aussi* contribue, et en grande partie, à construire et transmettre l’image de ce philosophe-convive qu’est Socrate et que Scolan reconnaît comme un modèle. Autrement dit, on ne peut pas dénier totalement à l’auteur Platon ce qu’ensuite on reconnaît à son personnage Socrate. – La première partie de l’ouvrage, *Ce que savoir veut dire*, prépare pour ainsi dire le terrain à la deuxième, qui constitue le cœur du livre. Ici, l’auteur présente de longues citations, suivies de longues analyses, des différents textes antiques sur le motif du banquet : *Banquet* de Platon et *Banquet* de Xénophon (chapitre I), *Propos de table* de Plutarque (chapitre II), *Banquet des sept sages* de Plutarque et *Banquet* de Lucien (chapitre III), *Deipnosophistes* d’Athénée (chapitre IV). Ces analyses sont très complètes. Ainsi, l’analyse détaillée des deux *Banquets*, de Platon et de Xénophon, montre de manière convaincante la façon dont surgit et s’impose la parole du philosophe Socrate, au sein d’une assemblée de convives ; selon cette lecture, le banquet pose la question du savoir véritable (ou mieux, de la philosophie) qu’il permet de définir, comme il définit les conditions de la pratique de ce savoir (p. 72). La lecture et les analyses des textes sont très précises et détaillées ; par-delà la diversité des textes étudiés, le motif

commun, qu'est celui de la mise en scène d'un banquet de savants (qu'ils soient vrais ou faux), est bien mis en exergue. Dans la deuxième partie, *À l'épreuve de la table et du vin*, l'auteur exploite ces nombreuses lectures juxtaposées : l'idée générale, qui est la thèse principale de l'auteur, est que le banquet révélerait la véritable nature des savants et que le véritable convive coïncide finalement avec le véritable savant (cf. conclusions p. 322). Pour y parvenir, l'auteur reprend ici les textes analysés dans la première partie, afin de comparer les attitudes de ces différents savants mis en scène à table et les formes (ou les natures) de leur savoir. On a, tout d'abord, le « vrai » savant qu'est le Socrate des *Banquets* de Platon et de Xénophon, qui dans les deux cas serait aussi un parfait convive, capable de convertir à la philosophie grâce à ses plaisanteries et à ses discours légers (chapitre V, voir sa conclusion p. 211) ; l'auteur continue ensuite (chapitre VI) à s'interroger sur cette figure de philosophe qu'est Socrate, de nouveau chez Platon et Xénophon, mais aussi chez Athénée, puis chez Plutarque, arrivant à une conclusion qui renforce celle du chapitre précédent, à savoir que ce personnage est, chez tous ces auteurs, une sorte de « figure archétypique » du philosophe convive. Socrate serait en somme l'élément unificateur entre ces deux types de banquets littéraires, l'un « socratique », l'autre « savant », apparemment si éloignés (p. 245), et deviendrait ainsi un « modèle à imiter » (p. 247). Au chapitre VII, à la suite de l'identification de ce savant convive « modèle » qu'est Socrate, élément positif unificateur des *Banquets*, ce sont les figures d'imposteurs par rapport au modèle qui sont identifiées par l'auteur dans ces mêmes textes (chez Platon et Xénophon, mais aussi chez Plutarque, Athénée et Lucien). Cette imposture par rapport au modèle socratique se révélerait à la fois par rapport au savoir et par rapport au comportement convivial et il s'agirait des élèves ou des amis des sophistes (Agathon chez Platon et Callias chez Xénophon), de tyrans, grammairiens et rhéteurs (comme Périandre chez Plutarque), des prétendus philosophes (comme Cynulque chez Athénée) ou encore des faux philosophes et grammairiens de Lucien. Or, si dans certains cas ce glissement entre mauvais savant et mauvais convive est incontestable, comme c'est le cas des philosophes du *Banquet* de Lucien qui sont clairement de faux philosophes et de mauvais convives à la fois, il ne me semble pas que cette idée peut être généralisée. Je ne vois pas, par exemple, sur quelles bases textuelles on peut considérer qu'Agathon (chez Platon) ou Callias (chez Xénophon), non seulement ne sont pas de vrais savants et, en tant qu'« élèves des sophistes » (p. 247), sont même des imposteurs, mais de surcroît ne sont « jamais pleinement convives », ou, pareillement, que Périandre n'est « ni sage, ni véritablement convive » (*ibidem*). Il en résulterait finalement que le seul « véritablement » et « pleinement » convive serait Socrate et ses imitations postérieures (tels les sages convives de Plutarque, ou le deipnosophe Masurius d'Athénée). Or, si une correspondance entre le fait d'être un vrai savant et de se révéler un bon convive peut effectivement fonctionner pour le personnage Socrate et pour ses « imitations », il me semble que, inversement, les textes ne permettent pas systématiquement une lecture critique du comportement convivial des personnages « non socratiques », tels Callias, Agathon ou Périandre, sous prétexte qu'ils ne sont pas (ou pas assez, ou pas comme il faut) sages. Au contraire. Quoi qu'il en soit, après avoir démasqué ceux qu'il appelle les « imposteurs » au banquet, Scolan consacre le dernier chapitre de son livre, le chapitre VIII, à la question du « banquet idéal », qu'une certaine tradition conviviale (notamment

Plutarque dans les *Propos de table* et Athénée dans les *Deipnosophistes*) aurait recherché. Cette question reprend, pour ainsi dire pour l'amplifier et la sceller, la question posée depuis le début, celle du convive idéal (qu'était Socrate). C'est surtout sur les conclusions que Scolan tire ici, dans ce chapitre final, que je souhaiterais me concentrer. Le problème de Platon comme auteur-modèle pour les banquets socratiques postérieurs revient dès l'ouverture du chapitre, quoique sous forme de question rhétorique : « Platon ne trouve aucune grâce aux yeux d'Athénée, qui revendique pour son propre ouvrage le modèle des banquets homériques. À peine connaît-il, d'ailleurs, un meilleur sort chez Plutarque. Serait-ce à dire qu'à revendiquer Socrate pour modèle de convive, Plutarque et Athénée déniaient à Platon toute autorité sur le banquet socratique ? » (p. 290). Je laisse ici de côté cette allusion à Plutarque, qui ne me semble pas justifiée et sur laquelle je reviendrai, mais voudrais en revanche commenter cette phrase, relative à « l'autorité platonicienne sur le banquet socratique », en ce qui concerne Athénée. Si Athénée se refuse à voir Platon comme un modèle dans les questions conviviales, c'est justement parce qu'il est, à ses yeux, un contre-modèle, une rupture par rapport à une tradition préexistante, celle d'Homère. Mais cela ne signifie pas, pour autant, qu'il dénierait « à Platon tout autorité sur le banquet socratique ». Au contraire, par sa propre critique, Athénée reconnaît implicitement l'importance d'une telle autorité dans le genre convivial, à laquelle il ne peut pas ne pas se référer constamment. Si Athénée se sert d'Homère contre Platon, c'est bien parce que le *Banquet* de Platon s'était déjà imposé, à son époque, comme le modèle par excellence de banquet philosophique pour la postérité et qu'Athénée, s'insérant dans ce même genre littéraire convivial, doit en tenir compte, tout en s'en démarquant. Revenons au chapitre VIII et à son idée de banquet idéal. Son argumentaire est développé essentiellement dans les deux premiers paragraphes : *I. Le choix d'Homère*, consacré d'une part à la claire préférence d'Athénée pour Homère dans les questions conviviales et, d'autre part, aux choix, moins clairs, de Plutarque en la matière ; et *II. D'un modèle à l'autre ? Homère, Platon, Plutarque*, consacré d'abord aux critiques que Plutarque avancerait à l'égard de Platon et de son *Banquet*, par rapport auquel il prendrait des distances (sous-paragraphe *A. Le chemin de la sagesse*), ensuite au rapport de dépendance, voire de dette, d'Athénée à l'égard de Plutarque et de ses *Propos de table*, dans sa critique à l'égard de Platon (sous-paragraphe *B. Récuser Platon pour suivre Plutarque*). Un troisième paragraphe (*III. Un banquet raté*) est consacré aux autres *Banquets* de la tradition et notamment à celui d'Épicure et aux critiques que lui adressent Athénée et Plutarque. Je laisserai de côté ce dernier, qui est moins centré sur la question posée au début, celle du banquet idéal, pour me concentrer sur les deux premiers paragraphes, *I* et *II*, et en particulier sur le deuxième. Dans le paragraphe *I. Le choix d'Homère*, sans difficulté et sans surprise, Scolan constate que le banquet idéal est chez Athénée le banquet homérique. On ne peut qu'être d'accord avec l'auteur sur ce point, Homère étant clairement l'auteur de référence, avant Platon et en deçà de Platon, dans les *Deipnosophistes* – remarquons toutefois que cette idée va être par la suite nuancée par Scolan dans sa conclusion de ce même chapitre VIII, p. 317 (j'y reviendrai). En revanche, chez Plutarque, Homère ne serait qu'un poète parmi d'autres, sans statut particulier, évoqué par ses convives érudits pour nourrir leur questionnement et leur propos. Selon cette lecture, au cœur des *Propos de table*, ce n'est donc pas une exégèse homérique, mais

« une exégèse littéraire » des *Banquets* de Platon et de Xénophon (p. 301) ; et il faut entendre par là, me semble-t-il, que c'est en analysant et comparant ces deux *Banquets* que Plutarque nous livre son idéal de banquet. C'est au paragraphe II. *D'un modèle à l'autre ? Homère, Platon, Plutarque* que Scolan développe cette idée et que la question du modèle se complique chez Plutarque. L'idée principale est que, d'une part, Plutarque critiquerait le *Banquet* de Platon, pour certains choix littéraires et certaines mises en scène, en y opposant celui de Xénophon (*A. Le chemin de la sagesse*) et, d'autre part, Athénée dans la critique qu'il adresse à Platon suivrait fidèlement Plutarque (*B. Récuser Platon pour suivre Plutarque*). Pour prouver son premier point, l'exemple pris chez Plutarque (p. 303 ; repris et développé ensuite p. 308) est le personnage d'Alcibiade qui se moque de Socrate et de sa jalousie et qui est donc un personnage désagréable dans le banquet mis en scène par Platon, contrairement au Socrate de Xénophon qui plaisante, mais ne raille pas ses camarades (la référence est à *Propos de table* II, 1 632b). Certes, les contextes et les mises en scènes des deux banquets philosophiques sont différents, mais les conclusions que tire Scolan ne me semblent pas convaincantes : ni celles concernant Plutarque et son rapport à Platon dans les *Propos de table* (p. 304), ni celles concernant la « dépendance » d'Athénée par rapport à Plutarque sur ces mêmes questions (p. 310). Compte tenu de leur caractère pour ainsi dire définitif, il faut les considérer de près, séparément. En conclusion de son paragraphe *A. Le chemin de la sagesse*, à propos des critiques de Plutarque à l'égard de Platon, Scolan affirme : « En somme, le *Banquet* de Platon offrirait un exemple de discorde contraire à l'idéal symposiaque, à partir du moment où l'excès de vin abolit toute règle [...]. Ce n'est pas le vin qui fait ici l'objet de la réprobation de Plutarque ; pas même son usage immodéré, mais le parti littéraire de Platon qui s'en sert pour mettre à nu le caractère de ses personnages, proposer une comédie de mœurs et briser l'harmonie de son *Banquet* » (p. 304). Il y a, me semble-t-il, ici (p. 303-304) un problème dans la citation du texte de Plutarque, qui est d'autant plus gênant qu'il s'agit d'un point crucial dans l'argumentaire de Scolan ; sans doute s'agit-il d'une erreur involontaire, mais elle risque toutefois d'induire en erreur le lecteur peu familier des *Propos de table*. Alors que Scolan vient de se référer au passage du livre II des *Propos de table* concernant le comportement d'Alcibiade envers Socrate dans le *Banquet* (à savoir II, 1 632b), dans cette conclusion à la fin du paragraphe, il cite, pour renforcer son idée et comme s'il était dans la continuité du texte du livre II, un autre passage des *Propos de table*, à savoir la dédicace du livre III (345 a-c), où Platon est de nouveau mentionné à propos de l'utilité du vin. Or, chez Plutarque le contexte a changé, entre le livre II et le livre III, puisqu'on est passé d'un texte (au livre II), où Plutarque se réfère effectivement au *Banquet* de Platon, le comparant avec celui de Xénophon sur la question de la bonne plaisanterie au banquet, à un texte (au livre III), où Plutarque fait allusion non plus au *Banquet*, mais aux *Lois* de Platon (et précisément à *Lois* I 649d-650b) sur le pouvoir qu'aurait le vin de dévoiler les caractères, pouvoir dont aurait fait usage, entre autres, Platon dans ses œuvres. Mais Scolan ne précise pas la nouvelle référence du livre III des *Propos de table*, et *a fortiori* ne précise pas que le contexte du discours de Platon n'est plus le même, puisque on n'est plus dans le *Banquet*, mais dans les *Lois*. Autrement dit, d'un récit qui met en scène Socrate et ses camarades dans un banquet, nous sommes passés à un texte normatif, où Socrate a disparu au profit d'un Étranger d'Athènes qui voit

dans le banquet un moyen peu coûteux et inoffensif, non seulement de reconnaître les dispositions des âmes des convives, mais aussi de réaffirmer l'éducation des hommes de la cité. Car dans ces premiers livres des *Lois*, il ne s'agit pas pour Platon d'observer et de juger le comportement de certains convives à l'épreuve du vin et du banquet, mais de proposer un programme éducatif, qui est un préalable au projet législatif qui suivra dans les livres suivants. Et dans le programme éducatif des *Lois*, le vin du banquet est présenté comme un moyen fonctionnel et utile au travail du politique et du législateur, un moyen qui en raison de son pouvoir demande justement, comme le précise l'Étranger, des précautions et des lois spécifiques (cf. *Lois* II 671a-672d). Donc, chez Platon, en passant du *Banquet* aux *Lois*, on passe d'une « pratique » du banquet à une « théorisation » et « politisation » du banquet. Or, puisque ce changement de contexte chez Plutarque (et chez Platon cité par Plutarque) n'est pas précisé ici, le développement de son raisonnement induit à croire (à tort) que c'est à la suite de la critique du comportement d'Alcibiade que Plutarque condamne les effets du vin et du coup le choix de Platon en la matière. Certes, dans les deux cas, c'est le même auteur, Plutarque, qui s'exprime sur ces questions, mais si on peut admettre qu'il critique l'attitude d'Alcibiade dans le *Banquet* (au livre II des *Propos de table*), inversement il n'y a pas, me semble-t-il, de reproche au projet platonicien des *Lois* chez Plutarque (au livre III). C'est pourquoi, le raccourci présenté par cette lecture de Scolan, même s'il est involontaire, est problématique, car son argumentaire s'en trouve faussé. Revenons au chapitre VIII. Scolan insiste sur le fait que, au livre II, Plutarque critique l'attitude d'Alcibiade chez Platon et en conclut que, dans ses *Propos de table*, Plutarque n'est pas d'accord avec Platon pour ce type de choix littéraire et de mise en scène. Il me semble cependant qu'il n'est pas légitime, à partir de ce passage relu à la lumière de la dédicace du livre III, de faire dire à Plutarque que Platon « propose une comédie des mœurs et brise l'harmonie de son banquet » (p. 304). Scolan ne considère pas assez, je crois, le cadre dans lequel cet épisode est repris chez Platon et critiqué par Plutarque, ni la finalité implicite que l'on pourrait y déceler. Si Platon nous montre un Alcibiade ivre, ce n'est pas uniquement pour vanter la vertu de Socrate, c'est aussi pour nous « faire voir » comment devrait être un vrai convive après une vraie fête. Alcibiade est un « vrai » convive, contrairement à Socrate qui est trop vertueux pour être « vrai ». Plutarque critique l'Alcibiade de Platon, pas Platon, qui justement réussit par ce cadre paradoxal à la fois à vanter la vertu et la sagesse d'un Socrate incorruptible par les plaisirs terre à terre comme le vin, et à la fois à montrer que cette incorruptibilité ne peut être que « socratique », fiction littéraire mettant en scène le philosophe idéal, et que la réalité d'un vrai banquet est mieux incarnée par son Alcibiade. De plus, si le Socrate de Platon, qui est et reste un modèle de convive, n'est pas nécessairement à associer à Platon, pourquoi l'Alcibiade de Platon serait-il à associer à son auteur ? Même si la question restera toujours ouverte, il me semble que, entre ces deux personnages du banquet, Socrate et Alcibiade, il n'y a pas à hésiter pour identifier celui qui correspondrait le plus, le mieux et le plus souvent à Platon. Quoi qu'il en soit, sur la base des conclusions du paragraphe A, Scolan avance dans cette même direction et affirme, au sous-paragraphe B. *Récuser Platon pour suivre Plutarque ?*, que c'est sur le modèle de Plutarque qu'Athénée critique également Platon et son banquet, réaffirmant ainsi l'idée d'un Plutarque mettant Platon à distance et, surtout, développant celle d'un

Athénée qui partagerait ces mêmes raisons et le suivrait fidèlement dans le même esprit critique. Or, sans nier une possible influence des *Propos de table* sur Athénée, il me semble indu d'en déduire une dépendance d'Athénée à l'égard de Plutarque. Les deux ouvrages certes se positionnent par rapport au *Banquet* de Platon, mais leur forme et leur finalité les différencient foncièrement, de même que la critique faite à Platon n'a pas du tout la même portée chez l'un et chez l'autre. Pour le dire rapidement, Plutarque est certainement plus moralisant que Platon et peut donc critiquer certains choix littéraires de Platon, ne gardant que ce qui est à ses yeux l'essentiel du banquet des philosophes : la vertu, le respect, l'amitié (cf. p. 308). Plutarque dans les *Propos de table* réduit le banquet des philosophes à une pure et simple réunion de sages, sans véritable lien avec un banquet réel, j'entends sans qu'aucune véritable mise en scène conviviale ne soit donnée. Ses *Propos de table*, comme leur titre l'indique, nous proposent des discours prononcés dans des banquets, du déroulement desquels nous ne savons pratiquement rien. De ce fait, Plutarque élimine tout ce qui n'est pas « propos de table », c'est-à-dire tout ce qui n'est pas propos convenable admis à circuler à sa table, bref il élimine le peu de réalisme que Platon avait malgré tout gardé, quoique bien circonscrit, dans son banquet, comme l'arrivée d'Alcibiade avec ses plaisanteries et ses inconvenances dues au vin. En ce sens, je crois, comme je l'ai dit ailleurs, que Plutarque est plus platonicien que Platon et, tout en gardant l'essentiel de son *Banquet*, il critique certains de ses choix littéraires et de mise en scène, qu'il considère comme inutiles, sinon préjudiciables, pour le but pédagogique et moralisant qu'il s'est donné. Tout autre chose est la critique faite à Platon par Athénée. Celui-ci, certes, s'en prend tout spécialement au fonctionnement de son banquet de philosophes, auquel il oppose ses *Deipnosophistes*, mais, plus largement, manifeste une pensée anti-platonicienne, ne cachant jamais un parti pris critique sur bien d'autres aspects de l'œuvre et de la pensée de Platon, tels, par exemple, ses anachronismes, sa conception de l'âme, ses choix et ses amitiés politiques. C'est pourquoi il prend ses distances vis-à-vis de Platon, d'une manière beaucoup plus nette et définitive que ne le fait Plutarque, et pour bien d'autres raisons que lui. C'est pourquoi le fonctionnement et le contenu de son propre ouvrage convivial sont finalement à lire comme un manifeste de son anti-platonisme. Contrairement à Plutarque, qui ne retient que l'essentiel du *Banquet* de Platon, à savoir les discours du philosophe inspiré, Athénée remet aussi au centre du banquet bien d'autres formes de parole, à commencer par la parole poétique que Platon avait condamnée, et bien d'autres plaisirs liés au banquet, que Platon avait minimisés, voire éliminés. C'est l'érudition qui est en fête chez Athénée et qui légitime le plaisir du banquet dont l'élite éclairée peut profiter. En ce sens, je ne peux pas suivre l'auteur lorsqu'il indique : « Comme Plutarque, Athénée assigne aux banquets littéraires une visée éducative et en fait des ouvrages de propédeutique. [...] En invalidant les *Banquets* de Platon et de Xénophon et en affirmant la supériorité sur eux des banquets homériques, Athénée revendique la primauté de la grammaire sur la philosophie pour conduire à la vertu. [...] Le modèle premier contre lequel Athénée fonde les modalités de sa propre écriture n'est pas à chercher chez Platon : c'est bien Plutarque qui est visé et dont l'œuvre fournit à Athénée un modèle mis à distance et dépassé. Désormais la philosophie doit s'effacer devant ces arts libéraux qui s'imposent définitivement comme les fondements du savoir véritable et de la vertu » (p. 310). Premièrement, il me semble difficile

d'affirmer à la lecture des *Deipnosophistes* que Plutarque est un modèle pour Athénée : certes, la série des questions que les *Propos de table* exhibent ne sont pas loin des questions que peuvent se poser les *deipnosophistes*, mais, compte tenu de la structure et de la mise en scène des deux textes, il me semble que, au-delà de la critique, Athénée suit le *Banquet* de Platon plus que les *Propos de table* de Plutarque. Du reste, même du point de vue des chiffres, le nombre « de correspondances, de réécritures ou d'emprunts » qu'Athénée aurait opérés à partir des *Propos de table* et que Scolan liste dans son Annexe 2 (p. 329-330) est très réduit, puisqu'à peine treize sont les passages indiqués, dont deux me semblent discutables, pour un ouvrage d'Athénée qui compte quinze longs livres. Ensuite, quant à la mise à distance de Plutarque opérée par Athénée, là non plus, je ne vois pas en quel sens Scolan considère comme un dépassement de Plutarque la critique d'Athénée à l'encontre de Platon, puisque, au-delà des questions communes traitées, Athénée et Plutarque ne me semblent pas partir des mêmes présupposés ni suivre un même projet. Scolan affirme ici même que « comme Plutarque, Athénée assigne aux banquets littéraires une visée éducative et en fait des ouvrages de propédeutique » ; cette même idée est reprise plus loin, à la fin du paragraphe III (p. 317) : « Les deux auteurs [Plutarque et Athénée] affirment avec autant de force l'un que l'autre une même volonté de pédagogues et proposent, l'un à Sosius Sénécion, l'autre à Timocrate, deux ouvrages de propédeutique ». Je crois plutôt que l'ouvrage d'Athénée vise moins à éduquer et à pousser à la vertu ses lecteurs qu'à exhiber tout en la préservant une culture livresque et matérielle qui nous vient des Anciens et qu'il considère comme un patrimoine collectif. C'est pourquoi je ne partage pas du tout l'idée selon laquelle « Athénée revendique la primauté de la grammaire sur la philosophie pour conduire à la vertu ». Dans l'ouvrage d'Athénée, il n'y a pas de supériorité ou de primauté d'un savoir par rapport à un autre, bien au contraire : dans la vision encyclopédique du savoir antique qu'est celle des *Deipnosophistes*, tout savoir a sa place et son expression, y compris la philosophie, qui est constamment représentée et sollicitée par l'un ou l'autre des convives. Tout au plus, c'est la prétendue supériorité de la philosophie, affichée par certains philosophes, qui est critiquée, en une volonté, si l'on peut dire, de la remettre à sa place, au même niveau que les autres formes de savoir. Cette pluridisciplinarité qui produit un effet de polyphonie au banquet est fondamentale chez Athénée. Certes, il ne cache pas ses préférences de genre (histoire, grammaire...) et ses antipathies personnelles (pour certains philosophes), mais le but n'en est pas pour autant moins clair : la valorisation et la préservation de l'ensemble du savoir antique, dont le caractère encyclopédique est incarné par l'ensemble des *deipnosophistes* grâce à leur érudition et à leurs compétences spécifiques. La toute première phrase de la conclusion réaffirme de manière très catégorique ce qui est avancé avec conviction depuis le début, à savoir le refus de l'idée de genre et de modèle pour les *Banquets* littéraires : « La notion de genre est inopérante pour parler des Banquets, si l'on entend par là soit qu'ils constitueraient une unité organique [...], soit que chacun de ces Banquets serait la réduplication d'un modèle originel qui servirait de référence pour juger des écarts, des modulations ou des évolutions postérieures » (p. 319). Selon l'auteur, cette notion que nombre de spécialistes des œuvres conviviales ont fait ressortir au cours de leurs recherches, impliquerait une réduction de « la radicale diversité formelle des Banquets » et parallèlement une construction de « conventions unificatrices », voire

même un refus « d'analyser les œuvres de Plutarque, de Lucien et d'Athénée pour elles-mêmes », dans l'idée que ces auteurs se seraient « contentés de se mettre “à la table de Platon” en voyant en lui une figure tutélaire, positive ou négative » (p. 319). En définitive, selon l'auteur, les tentatives des spécialistes modernes de réunir sous une même notion de genre littéraire l'ensemble de ces textes auraient finalement « biaisé la lecture de ces œuvres » ; toutefois, ces différences/oppositions entre les œuvres conviviales qu'il ne faut pas tenter de réduire, n'empêcheraient pas ce qui est en quelque sorte une intention commune, à savoir celle de faire « du *deipnon* et du *symposion* les moyens de la définition du savoir véritable » (p. 319). Cette idée d'une « unité programmatique du corpus » (p. 322) amène l'auteur à conclure qu'il n'existerait qu'une seule et même « veine » au sein de la tradition conviviale, la socratique, dans la mesure où le seul savant véritable et idéal serait finalement pour tous Socrate. Sans discuter cette idée d'un Socrate « convive idéal » – même si celle-ci ne me semble pas toujours opérationnelle dans le corpus, notamment chez Athénée –, ce qu'il faut relever ici est que le *Banquet* de Platon est bel et bien un point de départ et de référence, pour ces auteurs symposiaques (et, en tout cas, plus que ne l'est le *Banquet* de Xénophon). Encore une fois, sans arriver jusqu'à affirmer que Platon est une « figure tutélaire » pour les autres, il est indéniable que le *Banquet* platonicien constitue pour tous une référence dont ils se doivent de tenir compte et, s'il n'est pas un modèle ni un contre-modèle, il est néanmoins pour tous à l'origine de quelque chose de nouveau, d'une forme littéraire nouvelle, que nous pouvons appeler le « banquet philosophique ». Cette référence platonicienne, plus ou moins consciente chez ces auteurs postérieurs, et probablement aussi chez Xénophon, ne les empêche évidemment pas de réfléchir par eux-mêmes et de manière originale au type d'écriture et à la forme littéraire dans laquelle ils s'insèrent, ni de composer des œuvres conviviales qui peuvent être radicalement différentes les unes des autres. De même, le fait de parler de genre littéraire sur la base d'une référence commune au banquet platonicien n'empêche pas nécessairement le spécialiste moderne de lire et « analyser les œuvres de Plutarque, de Lucien et d'Athénée pour elles-mêmes » (p. 319), ni de reconnaître leur unicité fondamentale. Il s'agit en somme de lire ces œuvres par elles-mêmes tout en reconnaissant leur lien plus ou moins profond et plus ou moins avoué avec le premier texte à la fois philosophique *et* convivial qu'est le *Banquet* de Platon. Car, quelle que soit la suite de l'histoire et son interprétation, il est incontestable que c'est dans le *Banquet* de Platon que pour la première fois le savoir et le banquet sont indissociablement mélangés pour former une forme littéraire nouvelle. Et ce résultat est nouveau à la fois du point de vue du savoir convivial qui est impliqué et qui n'est plus un savoir traditionnel poétique ou mythique, mais à proprement parler une pratique philosophique, et du point de vue du banquet, qui n'est plus un banquet traditionnel mettant en scène poésie, musique, danse et ivresse, mais, pour reprendre les mots de Platon, une véritable *synousia*, c'est-à-dire une réunion d'hommes qui savent bien se tenir et bien parler, quel que soit le cadre dans lequel ils se trouvent. C'est de ce point de vue que nous pouvons dire que Platon est à l'origine d'un « genre nouveau », sans rien enlever aux auteurs qui ont suivi.

Luciana ROMERI