HAL
open science

La pédérastie selon Pausanias : un défi pour l'éducation platonicienne

Olivier Renaut

To cite this version:

Olivier Renaut. La pédérastie selon Pausanias : un défi pour l'éducation platonicienne. Luc Brisson; Olivier Renaut. Érotique et politique chez Platon, Academia Verlag, pp.219-230, 2017, 978-3-89665-725-1. hal-01661838

HAL Id: hal-01661838

https://hal.parisnanterre.fr/hal-01661838

Submitted on 12 Dec 2017

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

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

La pédérastie selon Pausanias : un défi pour l'éducation platonicienne

Olivier Renaut

Le discours de Pausanias constitue un des témoignages clefs des études concernant la pédérastie[1]. L'établir comme un témoignage ne va pourtant pas de soi et ce discours est assurément problématique pour trois raisons.

Tout d'abord, ce discours, comme chaque source textuelle, souffre d'interprétations divergentes concernant sa valeur de témoignage, au regard d'autres sources textuelles contemporaines de Platon comme la comédie ancienne, Xénophon, et les plaidoyers de Lysias et d'Éschine, ou lorsqu'on le rapporte aux études iconographiques récentes[2]. La variété des interprétations n'est évidemment pas un problème en soi ; mais dans la mesure où chaque source textuelle doit être évaluée à partir d'un contexte d'énonciation précis, le discours de Pausanias risque fort d'être invoqué pour défendre des thèses contradictoires, selon que l'on prête au discours une intention descriptive réelle ou une intention cachée[3]. Autrement dit, prendre le discours de Pausanias comme source implique généralement statuer sur sa valeur de vérité pour la société athénienne.

La seconde raison pour laquelle le discours de Pausanias constitue d'emblée un discours problématique est qu'il sert souvent de point d'appui ou de rejet, dans les études platoniciennes, pour établir une position, authentiquement « socratique » ou platonicienne, sur l'institution de la pédérastie, qui fait assurément l'objet d'un traitement varié dans le *Banquet* et dans d'autres passages du corpus platonicien. Il est vrai que la question de la pédérastie constitue une trame constante du *Banquet.* Le discours de Pausanias est le second éloge d'*Erôs* dans le *Banquet* ; il fait suite à l'éloge de Phèdre qui sublime l'homoérotisme des hoplites du bataillon de Thèbes et porte aux nues le couple formé par Achille et Patrocle. L'*erôs* que Phèdre idéalise dans son éloge en se rapportant à des modèles originaires et immémoriaux, Pausanias le décrit tel qu'il se pratique ou qu'il souhaiterait le voir pratiqué à Athènes, cité où il est notoire qu'il fréquente Agathon, l'hôte du *Banquet*, comme s'amuse à le rappeler de manière acerbe un autre invité, Aristophane. C'est ce même discours que Diotime, dans son discours, critiquera d'emblée, en proposant contre Pausanias une pratique « correcte » de la pédérastie, impliquant une redéfinition de l'objet aimé et des rôles respectifs de l'éraste et de l'éromène, une reconfiguration du désir, et, incidemment, un déplacement de la sexualité dans la relation érotique. Il faudrait encore examiner comment la description de la relation entre Socrate et Alcibiade dans l'éloge que ce dernier fait de son amant fait écho au discours de Pausanias[4].

---

[1] Ce discours a d'abord fait l'objet d'une étude importante par Dover (1964). Depuis Dover (1978), la discussion sur la pédérastie pausanienne, pour ne s'en tenir qu'à ce seul texte, a essentiellement tourné autour de la question de la « sexualité » de l'éraste et de l'éromène : voir en particulier Cohen (1987), Halperin (1990), Hindley (1991), Cohen (1991), et Brisson (2006). Une version abrégée de ce texte a été publiée en 2016, cf. Renaut (2016a).

[2] Pour un état des débats sur l'institution pédérastique et les relations homoérotiques entre pairs telles qu'elles sont évoquées par Pausanias, lorsqu'on les rapporte aux études iconographiques, voir Lear & Cantarella (2008) d'une part et d'autre part Lear (2013) et Hubbard (2013).

[3] Dover (1978), p.12–13.

[4] En ce sens, l'analyse de Nussbaum (1994) est tout à fait essentielle, dans la mesure où l'idée d'une confrontation de deux modèles érotiques concurrents, celui de

La composition du *Banquet*, on le voit, nous invite à une certaine prudence lorsqu'on décide si l'apologie de la pédérastie par Pausanias est une thèse à laquelle Platon souscrit fondamentalement, tout en l'aménageant pour créer une pédérastie idéalisée et emprunte de la réserve « platonique » qu'on croit y reconnaître par exemple dans le *Phèdre*, ou au contraire une thèse qu'il critique violemment, à la pensée de ce que Platon peut affirmer ailleurs, notamment dans la *République* ou dans les *Lois*[5].

Enfin, et il s'agit peut-être en réalité de la première raison, les présupposés de départ sur ce qu'est la « sexualité » chez Platon conditionnent pour une grande part, notre interprétation du discours de Pausanias[6]. On comprend alors mieux pourquoi la postérité de ce discours est inégale entre les historiens de la sexualité d'une part pour qui le discours est une pièce maîtresse pour comprendre l'institution pédérastique, et les philosophes ou historiens de la philosophie platonicienne pour qui, trop souvent, ce discours n'a pas, ou si peu, de valeur proprement philosophique à l'intérieur du *Banquet*.

Il semble pourtant qu'un autre traitement du discours de Pausanias soit envisageable pour réhabiliter son importance philosophique. Disons-le d'emblée, la question de savoir si la « pédérastie » peut jouir d'une qualification positive chez Platon demeure selon moi une question ouverte[7]. Non seulement il faut se déprendre de l'idée qu'on puisse trouver chez Platon une quelconque affirmation non problématique sur la pédérastie, mais il faut aussi, dans la mesure du possible éviter de projeter sur ces textes une intention qui relève davantage d'engagements personnels et contemporains sur la « sexualité ». Il faut également éviter de vouloir « réhabiliter » Pausanias, ce qui n'aurait pas plus de sens que de prêter à

Diotime et celui que représente la relation tragique entre Socrate et Alcibiade, est un des objectifs philosophiques du *Banquet.*

[5] Nussbaum (1994) traite le discours de Pausanias d'une manière charitable, mais se rallie en général à la position de Dover, et, symptomatiquement, souligne que des discours de Phèdre, Pausanias et d'Aristophane, c'est ce dernier qui est le plus « sérieux » (1451). À l'inverse, certains commentateurs n'hésitent pas à traiter Pausanias de a) vicieux sophiste séducteur dont le but est de déroger à la règle naturelle qui impose la reproduction : Neumann (1964); b) de sociologue sophiste : Corrigan (2004), 56–61 ; c) d'une personne obsédée par les conventions : Ludwig (2002), 44 ; d) d'un représentant une forme d'*erôs* athénien incompatible avec l'*erôs* philosophique platonicien, bien qu'il le singe Corrigan (2004), 51.

[6] On se reportera tout d'abord à Zeitlin et al. (1990). Le discours de Pausanias est incontestablement un bon laboratoire pour voir projetés un ensemble de présupposés politiques et sociaux sur les textes anciens. Un premier exemple est l'affaire d'un amendement en 1992, jugé par l'année d'après anti-constitutionnel par la cour suprême, dans le Colorado, à Denver, où ont débattu des « experts » philosophes sur la moralité d'un amendement visant à amoindrir certaines protections contre les minorités gay, lesbiennes et bisexuelles. Le débat, qui prenait à témoin les *Lois* de Platon et la signification d'un terme grec, *tolmèma*, vit s'opposer alors John Finnis, Robert George, et Martha Nussbaum, pour savoir si Platon reconnaissait, oui ou non, que « homosexual conduct [w]as intrinsically shameful, immoral, depraved and depraving » Nussbaum (1994), 1555. Un second exemple, à l'intérieur même du cercle académique, concerne le rôle parfois assumé des catégories sexuelles contemporaines (« actif/passif », « pénétré/pénétrant ») dans l'analyse de la pédérastie ancienne : voir Davidson (2001) qui trace une généalogie très convaincante de la construction de ces rapports dans l'image de l'amour grec chez Dover entre 1964 et 1978, et Foucault. Pour une analyse plus nuancée de l'usage du couple conceptuel « actif / passif » chez Foucault, voir Renaut (2016b).

[7] À titre de rappel, sur les 8 occurrences de παιδεραστία / παιδεραστέω / παιδεραστής chez Platon, 7 se trouvent dans le *Banquet*, dont 2 chez Pausanias (181c7, 184c8), 3 chez Aristophane (192b1, 192b4 et b6), 1 dans le discours de Diotime (211b6), et 1 autre se trouve dans le *Phèdre* (249a2), fait notable, où il est question des cycles de réincarnation de l'âme humaine, qui doit attendre dix mille ans avant de retrouver son point d'origine, « exception faite pour l'homme qui a aspiré loyalement au savoir ou qui a aimé les jeunes gens pour les faire aspirer au savoir » (πλὴν ἡ τοῦ φιλοσοφήσαντος ἀδόλως ἢ παιδεραστήσαντος μετὰ φιλοσοφίας).

Platon une thèse rigide sur la pédérastie, alors que ce terme est susceptible d'une réforme politique ou d'une réinterprétation philosophique. Mais en réinsérant le discours de Pausanias dans l'économie générale du *Banquet*, ce sont certains éléments de l'érotique platonicienne qui peuvent être éclairés. Le pari de cette étude consiste à lire le discours de Pausanias comme un défi lancé à l'éducation platonicienne, révélant ainsi les éléments-clefs d'une *paideia* érotique ou d'une relation homoérotique pédagogique. Trois éléments marquants me semblent devoir être soulignés dans ce discours : a) la formulation d'une règle du jeu de la pédérastie, dont la rectitude se mesure à l'aune de la finalité poursuivie par cette institution ; b) l'intégration subtile des relations sexuelles entre éraste et éromène dans le processus d'éducation à la vertu ; c) l'intrication de l'institution pédérastique et d'une promotion politique de la philosophie.

Qu'est-ce qu'une pédérastie « correcte » ?

En 211b6, Diotime décrit une manière « correcte » de pratiquer la pédérastie. Il est tentant de comprendre que la rectitude qui qualifie cette *paiderastia* très particulière décrite par Diotime s'oppose, ironiquement, à l'obsession que Pausanias a de la règle qu'il chercherait désespérément à formuler dans son discours. La voie « correcte » que propose Diotime s'opposerait à une mauvaise pédérastie, celle-là même dont Pausanias fait l'éloge au début du *Banquet*[8]. En effet, Pausanias déclare, à l'envie, être le garant d'une convention sociale bien établie, le champion de la droite règle[9], d'abord en rectifiant le sujet de la série des éloges, ensuite en se proposant de produire une juste interprétation des règles en vigueur dans de multiples cités, et enfin en formulant lui-même la droite règle qui doit régir l'amour des jeunes garçons. Mais plutôt que de juger la pseudo-rectitude du discours de Pausanias à l'aune de la règle énoncée par Diotime, il est nécessaire de comprendre comment la règle de Pausanias implique un tout autre modèle où s'articulent les conventions sociales d'une part et les vertus attendues du modèle pédérastique d'autre part.

Le présupposé qui gouverne le discours de Pausanias, est formulé en 180e4-181a4.

> Il en va en effet de toute action comme je vais le dire. Prise en elle-même, une action n'est ni belle ni honteuse. (...) c'est dans la façon d'accomplir cette action que réside telle ou telle qualification (ἐν τῇ πράξει, ὡς ἂν πραχθῇ, τοιοῦτον ἀπέβη). Lorsqu'elle est accomplie avec beauté (καλῶς) et dans la rectitude (ὀρθῶς), une action devient belle, et lorsque la même action est accomplie sans rectitude, elle devient honteuse (μὴ ὀρθῶς δὲ αἰσχρόν)[10].

Deux principes sont ici énoncés pour mesurer la beauté d'une action : sa conformité à la règle d'une part, mais aussi la manière dont cette même règle est interprétée, voire sublimée, par l'agent. En effet, l'action ne possède en elle-même aucune qualité morale objective ; elle n'acquiert de dimension morale que dans la mesure où, relevant de l'éloge et du blâme, du beau et du honteux, elle est rapportée à une règle conventionnelle qui

[8] Halperin (2000), 265 n.9. Voir également Halperin (1985) traduit dans ce volume.
[9] Les termes de la famille de *-ὀρθ sont répétés six fois dans le discours de Pausanias 180c7, 180d2, 180e2, 181a4 (deux fois), 183d1 (on peut ajouter l'usage de l'adverbe δικαίως à la fin du discours en 184d6) ; cette fréquence appuie l'abondance du vocabulaire de la loi (νόμος) : 181d7, 181e3, 182a5, 182a7, 182b2, 182d3, 182d4, 182e2, 183b4, 183c2, 184a1, 184b5, 184b7, 184c7, 184d1, 184d4.
[10] Toutes les traductions, sauf mention contraire, sont issues de Brisson (1998).

mesure la qualité de l'action. Plus encore, la manière de se rapporter à la règle, d'en jouer, de l'interpréter, est donné par Pausanias comme un motif supplémentaire d'éloge[11]. Ainsi, contrairement à l'*erôs* pandémien qui n'est réglé que par l'urgence du désir, l'*erôs* céleste se caractérise par son souci d'une mise en œuvre réfléchie de règles et de conventions qui donnent à l'action sa valeur : l'action moralement déterminée doit supplanter ainsi les tendances spontanées qui ne font pas honneur à la nature humaine.

Mais quelle est cette « règle » selon laquelle la pratique pédérastique serait belle ? Non seulement l'institution pédérastique est multiple dans sa pratique, mais les discours qui la gouvernent sont, eux aussi, plurivoques. Pausanias distingue ainsi les sociétés qui en blâment la pratique (les Ioniens, les Barbares), et ceux qui en font l'éloge ; et parmi ceux qui en font l'éloge (Élide, Béotie, Sparte, Athènes), les règles elles-mêmes divergent et doivent être comparativement évaluées. Or qu'il s'agisse des Barbares incultes ou des autres grecs, la règle n'est là que pour maquiller leur inculture ou leur paresse d'esprit ; la défense de la pédérastie à Sparte par exemple n'est jamais, pour Pausanias, qu'une justification pédagogique *a posteriori* et appauvrissante de pratiques sexuelles sans intérêt[12]. Car, rappelons-le, Pausanias commence son discours par critiquer certaines interprétations de l'institution pédérastique elle-même : mal pratiquée, elle favorise un *erôs* vulgaire, insolent, abusant de la naïveté des jeunes garçons[13]. Sa pratique ternit selon lui un usage correct d'une érotique masculine patiente, qui peut aller au-delà de l'âge commun de l'institution pédérastique[14]. Ainsi, contrairement à une opinion répandue, ce n'est pas que Pausanias ne parvient pas à formuler la règle athénienne et produit un discours sophistique pour la défense de ses propres pratiques et désirs, c'est que la coutume athénienne est davantage un faisceau de règles avec lesquelles il convient de jouer pour garantir les objectifs pédagogiques de cette institution. Autrement dit, ce n'est pas que la complexité de la règle cache des intentions sexuelles animales ; au contraire, c'est la pluralité des fins de l'institution pédérastique qui modifie profondément la signification de la relation sexuelle, qui en fait un effet, plus qu'une cause[15]. La complexité de la règle athénienne, selon Pausanias, réside alors dans la subtilité de normes apparemment contradictoires qui règlent la société athénienne et les pratiques de la cour qui lient l'éraste à l'éromène : liberté totale de l'amant conquérant et résistance attendue de l'aimé ; constance des relations s'attachant au caractère et à la vertu, et non la poursuite de la relation uniquement sexuelle ; condamnation des aspirations aux honneurs, à l'argent, au pouvoir politique.

Une pratique « correcte » de la pédérastie pour Pausanias, c'est donc, apparemment de manière très platonicienne, rechercher à travers cette institution multiple la véritable cause des relations ainsi nouées. Or la relation sexuelle ne saurait être la *cause* du jeu de cour pédérastique ; elle en est un effet, qui n'intervient qu'à partir de la mutuelle reconnaissance des bénéfices associés à cette relation. Un seul et même but est donné par

[11] On pense ainsi au personnage de Charmide dans le dialogue éponyme, qui semble exceller dans l'exercice de conformité aux règles en vigueur (qui lui commande une forme de réserve), tout en sachant qu'il s'agit d'un jeu conventionnel et social. Sur ce point voir Renaut (2014), 70–73.

[12] Il s'agit bien entendu moins d'insister sur la variété des pratiques que de hiérarchiser, au sein du monde grec, les meilleures règles. Voir Hupperts (2005) sur l'exemple des Béotiens.

[13] 181d7-e1 : « Il faudrait même établir une règle qui interdise d'aimer les jeunes garçons ».

[14] 181c7-d3. Voir à ce propos Brisson (2006), 235–238.

[15] Je suis donc ici en désaccord avec Dover (1978), 91 qui réduit la pratique de cour à la recherche de la satisfaction sexuelle de l'éraste.

Pausanias à cette institution : la vertu, se déclinant elle-même pour l'amant à « contribuer à faire avancer sur le chemin de l'intelligence et de la vertu » (184d6-e1), et pour l'aimé à « gagner en éducation et en savoir » (184e1-2). La règle athénienne est donc, pour Pausanias, et peut-être aussi pour Platon, plus belle que toutes les autres, parce qu'elle est une « règle du jeu », combinant différentes valeurs, parfois de manière contradictoire, en vue d'une unique fin : la vertu.

Erôs et formation du caractère

La différence d'objet entre l'*erôs* pandémien et l'*erôs* ouranien est d'emblée posée par Pausanias. L'Aphrodite Pandémos, nous dit Pausanias, ne concerne littéralement « pas moins les femmes que les garçons, et davantage le corps que l'âme (οὐχ ἧττον γυναικῶν ἢ παίδων, ἔπειτα ὧν καὶ ἐρῶσι τῶν σωμάτων μᾶλλον ἢ τῶν ψυχῶν) » (181b3-4). L'indifférence entre homme et femme, et la prévalence du corps sur l'âme, sont deux éléments permettant d'affirmer que la finalité poursuivie par l'amant « pandémien » est le plaisir sexuel[16]. L'Aphrodite Céleste introduit une dimension sexuée plus nette, brisant une symétrie attendue qui aurait fait de l'amour céleste un amour exclusivement tourné vers l'âme. Cet amour ne concerne que le « mâle » (οὐ μετεχούσης θήλεος ἀλλ' ἄρρενος μόνον) (181c2-3), et est attentif à l'intelligence et à la vigueur du garçon (τὸ φύσει ἐρρωμενέστερον καὶ νοῦν μᾶλλον ἔχον) (181c6). Pourtant, l'amour ouranien, s'il favorise l'intelligence, ne discrédite pas le corps. En 181e2-3, Pausanias rappelle en effet que l'amant veille au développement physique et spirituel du garçon (ψυχῆς τε πέρι καὶ σώματος). En dépit du dualisme âme-corps qui semble structurer son discours, Pausanias ne pose en réalité qu'une différence de degré entre ces deux pôles, raison pour laquelle la *philosophia* est flanquée de la *philogymnastia* en 182b9. Comme l'a parfaitement remarqué L. Brisson[17], l'amour ouranien, et une pédérastie correcte, n'a pas pour objet l'âme exclusiveent, mais le caractère (ἦθος), c'est-à-dire, dans son usage platonicien, la conjonction d'un naturel physique, de dispositions psychologiques ou de tendances dans l'âme, et une formation de ces tendances à travers les habitudes et l'éducation.

> Et celui qui n'en vaut pas la peine, c'est l'amant pandémien, celui qui aime le corps plutôt que l'âme (ὁ τοῦ σώματος μᾶλλον ἢ τῆς ψυχῆς ἐρῶν). (...) En revanche, celui qui aime un caractère qui en vaut la peine (ὁ δὲ τοῦ ἤθους χρηστοῦ ὄντος ἐραστὴς) reste un amant toute sa vie, car il s'est fondu avec quelque chose de constant.[18]

Deux conséquences peuvent être tirées de cette attention à la formation du caractère.

Premièrement, la pédérastie est l'institution, selon Pausanias, qui est la plus à même de former les jeunes gens comme les amants plus âgés, à travers une compétition continuée, un *agôn*, où chacun tente de prouver sa véritable valeur et de forger son caractère, aussi bien quant à l'âme que quant au corps.

---

[16] L'éloge inconditionnel de la pédérastie chez les Béotiens et les Spartiates révèle d'une forme de paresse d'esprit selon Pausanias (182d3-4 : τῆς ψυχῆς ἀργίαν), dans la mesure où le discours persuasif à des fins séductrices (182b4-6) est compris comme inutile pour permettre d'assouvir son désir sexuel. Il en résulte une certaine méfiance à l'égard de la philosophie.

[17] Brisson (2006), 244.

[18] 183d8-e6.

> De toute évidence en effet, cet aimé-là lui aussi a prouvé ce qu'il était en lui-même (τὸ καθ' αὑτὸν), c'est-à-dire qu'il met toute son ardeur (προθυμηθείη), en tout et devant tous (πᾶν ... παντὶ), à poursuivre la vertu et à devenir meilleur (ἀρετῆς γ'ἕνεκα καὶ τοῦ βελτίων γενέσθαι) ; et rien n'est plus beau. Ainsi donc il est beau en toutes circonstances de céder pour atteindre à la vertu (ἀρετῆς γ' ἕνεκα χαρίζεσθαι).[19]

Dover ironise sur l'usage du verbe χαρίζεσθαι, faisant du dernier membre de phrase une expression euphémisée de l'obligation, pour l'éromène d'accorder ses faveurs à l'éraste[20]. Si cette lecture ironique est évidemment possible, et que Platon lui-même s'en amuse, il n'en reste pas moins que l'ardeur du jeune homme pour acquérir la vertu renvoie tout autant, dans le discours de Pausanias, à sa capacité de résistance, de modération et de réserve devant l'assaut des amants. Réduire trop rapidement le discours de Pausanias à un éloge paradoxal d'un jeu à somme nulle dans la relation sexuelle, où l'un cède et l'autre gagne, est, comme on le voit impossible[21]. La relation sexuelle accompagne donc la relation érotique comme son ombre, *nécessairement* certes mais *secondairement*, comme s'il fallait s'acquitter du fait que nous sommes, aussi, un corps. La finalité de l'épreuve érotique se confond ainsi avec son moyen : une mise à l'épreuve des capacités de l'amant à montrer sa valeur à travers un test de compétence :

> La règle chez nous entend soumettre les amants à une épreuve (βασανίζειν) sérieuse et honnête (εὖ καὶ καλῶς) pour que l'aimé sache à qui céder et qui fuir. Pour cette raison, la règle qui est la nôtre encourage les uns à poursuivre et les autres à fuir en instaurant une compétition (ἀγωνοθετῶν) qui permette de reconnaître (βασανίζων) à quelle espèce appartiennent et l'amant et l'aimé.[22]

Réciproquement, *erôs* soumet la vertu de l'aimé à une autre épreuve, celle, paradoxalement d'une capacité à résister d'une part, et à être réfléchi. Car savoir à qui céder ou qui fuir, c'est en réalité déjà vérifier la fermeté de l'aimé à résister à de mauvais motifs pour accéder aux faveurs de l'amant :

> On estime ensuite qu'il est honteux de se laisser conquérir par l'appât de l'argent et du pouvoir politique (τὸ ὑπὸ χρημάτων καὶ ὑπὸ πολιτικῶν δυνάμεων ἁλῶναι), soit qu'on tremble devant les représailles, et qu'on ne puisse y résister (μὴ καρτερήσῃ), soit qu'on ne dédaigne pas (μὴ καταφρονήσῃ) les avantages de la fortune ou le succès politique. En effet, rient de tout cela ne paraît stable et solide, sans compter qu'il ne peut en sortir un noble sentiment.[23]

---

[19] 185b1-5 (trad. Brisson légèrement modifiée).

[20] Dover (1978), p.44–45 analyse la terminologie employée par Pausanias pour décrire les services donnés et rendus par l'amant et l'aimé, notamment à travers les verbes χαρίζεσθαι, ὑπουργεῖν et ὑπηρετεῖν, pour insister sur leur connotation sexuelle.

[21] Je suis ici en désaccord avec les analyses de Cohen (1991) qui reconnaît dans la cour décrite par Pausanias un jeu à somme nulle : « Hence courtship was an elaborate and public game of honour, a zero-sum game in which the erastes won honour by conquering, the boy by attracting much attention but not submitting. The erastes was shamed by his failure to conquer, the boy by his submission, all of this behaviour being judged by the community through its manifestations in the public arena of reputation, honour and shame. ». Le jeu de la réputation et de la honte constitutif de la cour pédérastique ne recoupe pas le problème de la gratification sexuelle ; de plus, Pausanias souligne qu'il existe incontestablement un bénéfice mutuel des deux partenaires dans leur relation.

[22] 183e6-184a5.

[23] 184a7-b5.

Une seconde conséquence à tirer de cette présentation de la fonction d'*erôs* pour la formation du caractère, est qu'à travers l'asymétrie entre éraste et éromène se joue une relative égalité quant à la vertu. De même qu'il existe un bénéfice ou un plaisir mutuel dans la relation sexuelle, il existerait un mutuel bénéfice pour les deux amants dans le chemin commun qui mène à la *philosophia*[24].

Paideraistia et *philosophia* dans la cité

La pédérastie est liée à la *philosophia* par deux fois dans le discours de Pausanias : en 182c1 et en 184c7-d3.

Dans le dernier passage, Pausanias déclare qu'il faut combiner deux lois : celle qui régule les conventions sociales de compétition dans l'institution pédérastique, et une autre règle renvoyant au système pédagogique où celui qui sait transmet à celui qui ne sait pas[25].

> Il faut dès lors réunir en une seule ces deux règles, celle qui concerne l'amour des jeunes garçons (τόν τε περὶ τὴν παιδεραστίαν) et celle qui concerne l'aspiration au savoir (τὸν περὶ τὴν φιλοσοφίαν) et à toute autre vertu, s'il doit résulter un bien du fait que l'aimé cède à l'amant.[26]

C'est la combinaison de cette institution bien réglée et de l'éducation en un sens large qui permet l'éclosion de la vertu et de la *philosophia*. Or de quelle *philosophia* s'agit-il ? Certainement pas de la pratique de la *philosophia* telle que la proposent Socrate et Diotime dans leur échange. Il s'agit d'une certaine culture générale, dont le rapport à la vertu est néanmoins très accentué, dans une veine intellectualiste que Platon s'amuse à souligner ironiquement[27]. La *philosophia* comprendrait donc l'ensemble des savoirs non techniques, en un mot de la vertu, comme Pausanias le rappelle à la fin de son discours :

> Cet Éros relève de l'Aphrodite céleste et lui-même il est céleste, et sa valeur est grande aussi bien pour la cité que pour les particuliers (καὶ πόλει καὶ ἰδιώταις), car il oblige l'amant en question et son aimé à prendre eux-mêmes soin d'eux-mêmes pour devenir vertueux (πολλὴν ἐπιμέλειαν ἀναγκάζων ποιεῖσθαι πρὸς ἀρετὴν τόν τε ἐρῶντα αὐτὸν αὑτοῦ καὶ τὸν ἐρώμενον).[28]

L'expression *autos epimeleian autou* doit se comprendre, dans le sillage du discours de Phèdre, comme l'impératif pour l'amant et l'aimé de produire de soi-même une image désirable et vertueuse, avec l'idée que cette émulation réciproque constitue bien le moteur de la vertu[29]. La *philosophia* et plus généralement la vertu, constitue donc bien, pour Pausanias, la fin de la relation pédérastique correcte. Si Pausanias n'a pas montré que la pédérastie était en elle-même une entreprise pédagogique, ce n'est pourtant pas une raison suffisante pour faire du plaisir sexuel de

---

[24] Marsile Ficin est particulièrement sagace à propos de Pausanias, et c'est cette interprétation qu'il choisit de donner, en en faisant, comme tous les autres discours, une expression de la pensée platonicienne. *De Amore,* II, 7. Voir à ce sujet Maggi (2005) qui s'intéresse à l'interprétation ficinienne du discours de Phèdre.

[25] Sur ce point précis d'un modèle de transmission du savoir conçu comme transmission du liquide séminal, voir Brisson (2006), 229-230, avec lequel je m'accorde complètement.

[26] 184c7-d3.

[27] Pausanias dit aimer les garçons « intelligents » : 181c6, 181d2. Voir également 182c2.

[28] 185b5-c1.

[29] Sur ce discours, voir Wersinger (2001), 248–257, et Renaut (2013).

l'éraste sa seule finalité[30]. Il n'y a, selon Pausanias, nulle contradiction qui puisse exclure, d'emblée, un croisement possible entre pratique sexuelle et un idéal pédagogique philosophique dans la progression vers le savoir.

Mais la *philosophia* en jeu dans la relation pédérastique ne saurait se réduire, précisément, à sa dimension purement cognitive et intellectuelle. Car l'intérêt de la *philosophia*, pour Pausanias, est politique. En 182c1, le terme *philosophia* apparaît à travers la figure des tyrannicides bien connus Harmodios et Aristogiton, pour montrer que la philosophie est l'une des choses que l'amour fait éclore, aux côtés de la *philogymnastia.*

> C'est que chez les Barbares l'exercice du pouvoir tyrannique conduit à faire de cela en tout cas quelque chose de honteux, tout comme l'est la passion pour le savoir et pour l'exercice physique (καὶ ἥ γε φιλοσοφία καὶ ἡ φιλογυμναστία). En effet, ceux qui détiennent le pouvoir ne tirent aucun avantage, j'imagine, du fait que naissent chez leurs sujets de hautes pensées (φρονήματα μεγάλα), ou même de solides amitiés et de fortes solidarités (οὐδὲ φιλίας ἰσχυρὰς καὶ κοινωνίας), ce que justement l'amour, plus que toute autre chose, se plaît à réaliser. Les tyrans de chez nous en ont aussi fait l'expérience. En effet, l'amour (ἔρως) d'Aristogiton et l'affection (φιλία) d'Harmodios, sentiments solides, brisèrent le pouvoir de ces tyrans.[31]

Les « hautes pensées » philosophiques sont un rempart à la tyrannie. Le lien entre *philosophia* et solidarité politique peut sembler ici forcé ; en réalité, Pausanias prend soin de l'expliquer en détail. Il l'explique tout d'abord négativement, en montrant comment les Barbares interdisent la pédérastie de crainte qu'elle ne suscite une relation d'égalité et de justice : aussi la condamnation de la pédérastie a pour origine la brutalité des dominants et la lâcheté des sujets, qui pérennisent un système de domination aveugle. Puis Pausanias va plus loin, en 184d, en montrant que l'échange de services entre éraste et éromène implique une relation de justice immanente reposant sur un système de dette de reconnaissance mutuelle : l'éromène donne à proportion de ce qu'il reçoit de son amant, tandis que l'éraste s'acquitte de sa dette des services rendus par l'aimé :

> Quand en effet l'amant et l'aimé (ἐραστής τε καὶ παιδικά) tendent vers le même but (εἰς τὸ αὐτὸ), l'un et l'autre suivant une règle (νόμον ἔχων ἑκάτερος), le premier de rendre tous les services compatibles avec la justice (ὑπηρετῶν ὁτιοῦν δικαίως ἂν ὑπηρετεῖν) à l'aimé qui lui a cédé (χαρισαμένοις παιδικοῖς), le second d'accorder toutes les formes d'assistance compatibles avec la justice (αὖ ὁτιοῦν ἂν ὑπουργῶν <ὑπουργεῖν>) à celui qui cherche à le rendre bon et sage (τῷ ποιοῦντι αὐτὸν σοφόν τε καὶ ἀγαθὸν), l'un pouvant contribuer à faire avancer sur le chemin de l'intelligence et de la vertu, et l'autre ayant besoin de gagner en éducation et en savoir, dans ce cas, lorsque les règles convergent vers un même but, cette coïncidence fait qu'il est beau pour l'aimé d'accorder ses faveurs à l'amant ; autrement, ce ne l'est pas.[32]

---

[30] Sheffield (2006), 18–20 parvient à une position nuancée sur ce discours de Pausanias, révélant un lien encore obscur entre *erôs* et acquisition de la vertu, qui me semble plus propice à faire du discours de Diotime un exercice de clarification de l'entreprise pédérastique.

[31] 182b7-c7.

[32] 184d3-e4 (trad. L. Brisson légèrement modifiée). On notera la subtilité syntaxique avec laquelle, encore une fois, l'éraste n'est pas présenté comme celui qui possède, mais bien comme celui qui est débiteur, et réciproquement comment l'éromène pourvoie en échange d'un service rendu. Céder aux faveurs de l'amant, ce n'est donc en aucun cas, « perdre », puisqu'on a déjà gagné de l'amant son savoir. La distinction

Le discours de Pausanias constitue bien un défi pour le discours de Diotime, dans la mesure où le premier entrelace l'institution pédérastique et les relations sexuelles afférentes à un problème social et politique, que le discours de Diotime prend soin de mettre à l'écart[33]. En effet dans son discours, Diotime emploie des exemples désexualisés concernant les effets « politiques » de l'amour. Discréditant le couple Achille-Patrocle présent dans le discours de Phèdre (208d), et remplaçant les tyrannicides Harmodios et Aristogiton du discours de Pausanias par les exemples de Codros (208d), Lycurgue et Solon (209d), passant sous silence l'exemple populaire du bataillon de Thèbes (178e), Diotime récuse une justification possible de la relation sexuelle entre hommes par ses effets politiques. En d'autres termes, Diotime entend faire des mœurs sexuelles dans la cité un problème différent de celui de l'érotisation de l'action politique, ce à quoi Pausanias se refuse. Pausanias, à la suite de Phèdre, affirme qu'il y a bien un lien plus intime entre la pédérastie et l'éclosion de la vertu politique. De même, à la fin du discours, Pausanias souligne que l'effet de la pédérastie bien comprise est bénéfique aussi bien pour les particuliers que pour la cité (καὶ πόλει καὶ ἰδιώταις)[34]. Il s'agit pour Pausanias d'intégrer l'institution pédérastique dans un système normatif global et d'en expliciter la fonction politique, s'accordant ainsi avec Phèdre sur l'utilité politique des relations érotiques[35]. En un mot, l'institution pédérastique permet de valider une idéologie compétitive et coopérative, dans un contexte public d'émulation à la vertu. L'*erôs* pédérastique est en effet éminemment « public » comme on l'a vu : la cour de l'amant auprès de l'aimé se déclare en public, devant l'assistance des amis, des parents, et s'offre au jugement de la communauté. La publicité de l'institution pédérastique est en outre assurée par un contrôle familial et une véritable mise à l'épreuve du caractère des amants. En ce sens, le discours de Pausanias est parfaitement congruent avec le discours de Phèdre qui fait du champ de bataille homérique le lieu où s'éprouve la qualité des amants grâce à la *philotimia* (178e-179a).

Conclusion

Le discours de Pausanias n'est pas un témoignage sur la pédérastie qu'il convient d'isoler du contexte dialogique du *Banquet*. Ce discours constitue une forme de défi à l'érotique pédagogique platonicienne, en un triple sens : il interroge tout d'abord le lien entre les institutions conventionnelles, les lois et mœurs de la cité, et les procédures qui servent à les justifier ; il propose ensuite de comprendre que la pédérastie est une éducation du « caractère », sachant distinguer l'ordre de l'âme et les nécessités du corps, sans nier l'importance de ces dernières dans une relation où l'âme doit savoir soumettre le corps à ses propres fins ; enfin, il formule une proposition importante sur l'articulation entre une institution de cour, l'éclosion de la philosophie, et l'organisation sociale formée sur un principe de justice immanent de reconnaissance mutuelle, faisant de ce qu'on a trop rapidement réduit à une affaire de « sexualité » un enjeu politique majeur. En comprenant ainsi le discours de Pausanias, on peut donc répondre à une série d'interprétations erronées suscitées par le lien jugé évident entre

actif-passif, ou si l'on veut pénétrant-pénétré, ne préjuge décidément en rien d'un jeu à somme nulle où celui qui est passif perd.

[33] Voir la proposition de C. Araújo, dans ce volume, à propos de la modification du sens de κοινωνία érotique dans le discours de Diotime. La κοινωνία ainsi obtenue diffère nécessairement de celle évoquée par Pausanias entre Harmodios et Aristogiton.

[34] 185b5-c1.

[35] « Sans cela, en effet, ni cité ni individu ne peuvent réaliser de grandes et belles choses » (178d2-4).

pédérastie et « sexualité » : la pédérastie chez Pausanias n'est pas une légitimation superficielle de la conquête sexuelle ; elle n'est pas non plus un jeu à somme nulle mais implique un mutuel bénéfice pour les partenaires bien qu'ils jouent avec des normes qui sont celles de la conquête virile ; enfin elle repose sur une intrication des mœurs sexuelles et de la sphère publique et politique, permettant ainsi de faire de la relation érotique le vecteur de l'éducation à la vertu. Aussi, le discours de Pausanias représente un discours capital pour l'éducation platonicienne, dans la mesure où il pose le problème spécifiquement politique de la régulation des mœurs sexuelles, de leur comptabilité avec la loi, mais surtout de l'usage par le législateur des relations (homo-)érotiques pour l'éclosion de la vertu, non pas chez les philosophes, mais pour la cité tout entière.