



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. Tulli, Mauro. Plato in Symposium : selected papers from the tenth Symposium Platonicum, 35, Academia Verlag - International Plato Studies, pp.140-145, 2016, 978-3-89665-678-0. hal-01465261

HAL Id: hal-01465261

<https://hal.science/hal-01465261>

Submitted on 11 Feb 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.



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

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

Olivier RENAUT

Université Paris Ouest – Nanterre-La Défense

Le discours de Pausanias est souvent étudié comme un témoignage sur l'institution de la pédérastie dont il ferait l'apologie¹. Il est aussi d'usage de considérer que Platon ne souscrit pas à cette apologie, qu'il ridiculise et critique ce discours dans le *Banquet*, à la pensée de ce que Platon peut affirmer ailleurs, notamment dans les *Lois*². Un autre traitement de ce discours de Pausanias peut pourtant être envisagé. La question de savoir si la pédérastie peut jouir d'une qualification plus positive chez Platon demeure une question ouverte, si l'on prend garde de ne pas projeter nos propres catégorisations de la sexualité sur ce discours³. Car le discours de Pausanias constitue un défi pour l'éducation platonicienne de deux manières : la pédérastie est une institution qui règle le désir érotique d'une part, et qui a une fonction éducative et politique d'autre part. Cette institution peut donc être considérée comme capitale pour l'établissement de l'éducation platonicienne. D'abord, l'institution pédérastique telle que la définit Pausanias est une institution que Diotime prend soin de critiquer dans son discours, permettant ainsi d'en proposer une pratique « correcte » s'appuyant sur une redéfinition de l'objet aimé et une reconfiguration du désir ; cette critique de la pédérastie chez Diotime ne doit pourtant pas occulter la place du désir charnel dans la relation (homo-)érotique, ni non plus la dimension intrinsèquement politique du discours de Pausanias qui interroge les conditions d'une éducation à la vertu dans la cité, notamment par l'intermédiaire d'une législation sur les pratiques sexuelles.

I. Une pédérastie « correcte »

En 211b6, Diotime évoque un mode « correct » de pratiquer la pédérastie⁴. Il est tentant de comprendre que le *orthos* qui qualifie cette *paiderastia* très particulière décrite par Diotime renvoie à l'obsession que Pausanias a de la règle qu'il cherche désespérément à formuler. La voie « correcte » que propose Diotime s'opposerait donc à une mauvaise pédérastie, celle-là même dont Pausanias fait l'éloge au début du *Banquet*. Car Pausanias déclare, à l'envie, être le garant d'une convention sociale bien établie, et le champion de la droite règle⁵, d'abord en rectifiant le sujet de l'éloge, ensuite en se proposant de produire une juste interprétation des règles en vigueur dans de multiples cités, et enfin en proposant de comprendre que les relations sexuelles dans la pédérastie, si elles sont exécutées droitement, sont belles. Contre Pausanias, Diotime établit la rectitude de la pédérastie en proposant des étapes bien connues dans la voie qui mène à la science du bien. Il est cependant intéressant de résister un peu à cette interprétation qui met en concurrence deux voies qui se déclarent toutes deux « droites ».

Pour Pausanias, l'institution pédérastique est multiple (182b). Il existe une multitude de règles et de conventions en effet, au sein desquelles il faut comprendre la complexité d'une institution pour en saisir l'intérêt et la fécondité, sa droiture, qu'on cherchera donc à travers les effets pédagogiques et politiques qu'elle est capable de produire. Pausanias, comme on le sait, commence par critiquer l'institution pédérastique elle-même : elle est une institution qui favorise un Éros vulgaire, insolent, abusant de la naïveté des jeunes garçons⁶. Sa pratique ternit selon lui un usage correct d'une érotique masculine patiente, qui peut aller au-delà de l'âge de l'institution pédérastique⁷. Par ailleurs la complexité de la règle athénienne, selon Pausanias, réside dans la subtilité de normes apparemment contradictoires qui règlent la société athénienne et les pratiques de la cour qui lient l'éraсте 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 politique⁸. Un seul et même but est donné par 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 »

¹ Voir en premier lieu la première étude de Dover (1964) sur la pédérastie comme institution qui ne saurait être comprise si on ne la situe pas dans un contexte précis ; puis Dover (1978) et Cohen (1987) sur la pédérastie comprise comme jeu à somme nulle dans une relation asymétrique entre un éraсте et un éromène, dans un contexte sexuel. Voir également la présentation de Brisson (2006).

² M. Nussbaum (1994) traite ce discours 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 » : Nussbaum (1994), 1541. 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'*eros* athénien incompatible avec l'*eros* philosophique platonicien, bien qu'il le singe Corrigan (2004), 51.

³ Voir à ce propos Davidson (2001) qui trace une généalogie très convaincante de la construction du rapport « pénétré/pénétrant » dans l'image de l'amour grec, et son influence en particulier sur les analyses de Dover entre 1964 et 1978.

⁴ *Banquet*, 211b5-c1. Toutes les traductions, sauf mention contraire, sont de L. Brisson (1998).

⁵ 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.

⁶ 181d7-e1 : « Il faudrait même établir une règle qui interdise d'aimer les jeunes garçons ».

⁷ 181c7-d3. Voir à ce propos Brisson (2006), 235-8.

⁸ Comme l'ont très bien analysé Dover (1964), puis Cohen (1987) et Hindley (1991).

(184d6-e1), et pour l'aimé à « gagner en éducation et en savoir » (184e1-2). Plus encore, il s'agit, par deux fois dans le discours de Pausanias, de mettre en relation directe la *philosophia* et la *paideraistia*.

II. *Paideraistia* et *philosophia*

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

Selon Pausanias, il faut combiner deux lois : celle qui régule (ou devrait réguler) l'institution pédérastique qui associe un amant et un aimé d'une part, et une autre règle renvoyant au système pédagogique où celui qui sait transmet à celui qui ne sait pas⁹. 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* en 184c7-d3. 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 ironiquement¹⁰. 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 discours¹¹.

En 182c1, le terme *philosophia* apparaît une seconde fois, 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*¹². *Philosophia* et *philogymnastia* sont ici, comme dans la *République* au livre III à propos de l'éducation préliminaire, deux pôles que la relation érotique ou plus largement communautaire doit favoriser dans le caractère des amants. Les « hautes pensées » philosophiques (182c2), remparts contre la tyrannie, sont un gage de l'efficacité du système éducatif que Pausanias détaille, en montrant que l'amour des discours est un des effets du système pédérastique¹³. À la fin de son discours, Pausanias déclare :

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 τὸν τε ἐρώντα αὐτὸν αὐτοῦ καὶ τὸν ἐρώμενον).¹⁴

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 (τὸν τε ἐρώντα καὶ τὸν ἐρώμενον) constitue bien le moteur de la vertu¹⁵.

La *philosophia* et plus généralement la vertu, constitue donc bien, pour Pausanias, la fin de la relation pédérastique correcte. Si Dover a raison de souligner à propos de ce discours que 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 l'éraсте sa seule finalité¹⁶. Il n'y a, selon Pausanias, nulle contradiction qui puisse exclure, d'emblée, un croisement possible entre pratique sexuelle et pédagogie. Il est donc nécessaire de clarifier le rôle des relations sexuelles dans la forme droite de la pédérastie selon Pausanias¹⁷.

III. Le rôle des relations sexuelles

L'Aphrodite Pandémios ne concerne littéralement « pas moins les femmes que les garçons, et davantage le corps que l'âme (οὐχ ἥττον γυναικῶν ἢ παιδῶν, ἔπειτα ὄν καὶ ἐρῶσι τῶν σωμάτων μᾶλλον ἢ τῶν ψυχῶν) » (181b3-4). Cette indistinction d'objet 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, plutôt que la reproduction. L'Aphrodite Céleste introduit une dimension sexuée et genrée 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 θήλειος 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). L'amour ouranien, s'il favorise l'intelligence, ne discrédite pourtant pas le corps. En 181c2-3, Pausanias rappelle en effet que l'amant veille au développement physique et spirituel du garçon (ψυχῆς τε πέρι καὶ σώματος). Pausanias, en dépit du dualisme âme-corps qui semble structurer son discours, ne pose en réalité qu'une différence de degré entre ces deux pôles, raison pour laquelle la *philosophia*, dans le passage précité d'Harmodios et Aristogiton, est flanquée de la *philogymnastia*. Comme l'a parfaitement remarqué L. Brisson, l'amour ouranien n'a pas pour objet l'âme exclusivement, mais le caractère (ἦθος)¹⁸. Dans la comparaison entre les amants, on remarquera encore l'absence de symétrie entre l'amour ouranien et l'amour pandémien :

⁹ 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.

¹⁰ Pausanias aime les garçons intelligents : 181c6, 181d2. Voir également 182c2.

¹¹ 185b1-5.

¹² 182b7-c7.

¹³ L'inutilité du discours persuasif à des fins séductrices (182b4-6) chez les Béotiens et les Spartiates relève de la paresse d'esprit selon Pausanias (182d3-4 : τῆς ψυχῆς ἀργίαν).

¹⁴ 185b5-c1.

¹⁵ Sur ce discours, voir Wersinger (2001), 248-257 et Renaut (2012).

¹⁶ Dover (1978), 91.

¹⁷ Sheffield (2006), 25, parvient à une position nuancée sur ce discours qui me semble plus propice à faire du discours de Diotime un exercice de clarification de l'entreprise pédérastique.

¹⁸ Brisson (2006), 244.

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 ἡθοῦς χρηστοῦ ὄντος ἐραστὴς) reste un amant toute sa vie, car il s'est fondu avec quelque chose de constant.¹⁹

La relation sexuelle pédérastique et entre deux hommes plus murs (dans la perspective d'une amitié sexuelle continuée) n'est donc en aucun cas discréditée. Elle est même très fortement suggérée, et à peine euphémisée, à partir de 184d (notamment à travers les connotations sexuelles des verbes *χαρίζεσθαι* et *ὑπηρετεῖν*). 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 corps²⁰.

Que l'amour platonicien soit exclusif ou non de relations sexuelles effectives est évidemment un problème contesté, puisqu'il engage une certaine interprétation du rôle de l'amour « personnel »²¹. Il est indubitable que dans le *Banquet*, la relation sexuelle n'est pas valorisée pour définir la puissance d'Éros. Il est également hors de doute que Diotime entend transformer radicalement le sens et la valeur de la *paidēra* en lui conférant un *telos* différent de celui que Pausanias lui prête, en la rendant exclusive de la relation sexuelle. Cependant, 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. En effet dans son discours, Diotime emploie des exemples déssexualisés 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 sexuelles 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.

IV. Les implications politiques de la *paidēra*

Quelle est exactement la nature du lien entre *philosophia* et *paidēra* dans le discours de Pausanias ? S'il s'agissait d'une simple coïncidence, alors on aurait raison de considérer que Pausanias masque sous la promesse d'un savoir l'ambition d'un amant peu scrupuleux pour assouvir son désir charnel. Rien ne permettrait en somme de lier ces deux termes sinon la combinaison fortuite et toute sociale du désir pédérastique et du désir de philosophie. Ce n'est pourtant pas le cas, et 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 plus que toute autre forme de savoir.

En effet, en 182c, à propos des tyrannicides, Pausanias souligne que *philosophia* et *philogymnastia* favorisent des « liens forts de communauté » à travers les relations érotiques. De même, à la fin du discours, Pausanias souligne bien que l'effet de la pédérastie bien comprise est bénéfique aussi bien pour les particuliers que pour la cité (καὶ πόλει καὶ ἰδιώταις)²². Il s'agit pour Pausanias d'intégrer l'institution pédérastique dans un système normatif global et d'en expliciter la fonction politique, reprenant ainsi l'expression que Phèdre utilisait dans son précédent discours²³. En un mot, l'institution pédérastique permet de valider une idéologie compétitive et coopérative, dans un contexte public d'émulation réciproque à la vertu. L'Éros pédérastique est en effet éminemment « public » : 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 amants²⁴. Il s'agit ni plus ni moins d'une compétition, d'un *agôn*, qui se charge ainsi de tester la qualité de l'amant. 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).

Il est nécessaire de revenir aux premières intuitions de Dover (1964) qui insistait sur le contexte public de l'analyse de la pédérastie chez Pausanias, sur l'appareil complexe du dispositif social qui entendait donner de la valeur à certains types d'actions. Ce qui est honteux, ce n'est pas l'acte lui-même, c'est la manière dont il est accompli. La pédérastie chez Pausanias a) n'est pas une légitimation superficielle de la conquête sexuelle ; b) n'est pas 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 ; c) 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. Le discours de Pausanias représente donc un défi 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.

¹⁹ 183d8-e6.

²⁰ 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.

²¹ Sur ce sujet, voir Renault (2012).

²² 185b5-c1.

²³ « Sans cela, en effet, ni cité ni individu ne peuvent réaliser de grandes et belles choses » (178d2-4).

²⁴ 183e6-184a5.

Olivier RENAUT, « La pédérastie selon Pausanias : un défi pour l'éducation platonicienne ? » in M. TULLI (dir.), *Plato's Symposium, Symposium Platonicum X*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2016, p. 140-145.

BIBLIOGRAPHIE

- Brisson, L., *Platon, Le Banquet*, Paris, 1998 = Brisson (1998).
- Brisson, L., « Agathon, Pausanias, and Diotima in Plato's *Symposium*. *Paidierastia* and *Philosophia* », in J. Lesher, D. Nails, F. Sheffield (eds.), *Plato's Symposium. Issues in Interpretation and Reception*, Washington, 2006, 229-251 = Brisson (2006).
- Cohen, D., « Law, Society and Homosexuality in Classical Athens », *Past & Present* 117 (1987), 3-21 = Cohen (1987).
- Cohen, D., « Law, Society and Homosexuality in Classical Athens: Reply », *Past & Present* 133 (1991), 184-194 = Cohen (1991).
- Corrigan, K., *Plato's Dialectic at Play: Argument, Structure, and Myth in the Symposium*. University Park, 2004 = Corrigan (2004).
- Davidson, J., « Dover, Foucault and Greek Homosexuality: Penetration and the Truth of Sex », *Past & Present* 170 (2001), 3-51 = Davidson (2001).
- Dover, K. J., « Eros and Nomos (Plato, *Symposium* 182a-185c) », *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 11 (1964), 31-42 = Dover (1964).
- Dover, K. J., *Greek homosexuality*, Cambridge, 1978 = Dover (1978).
- Hindley, C., « Law, Society and Homosexuality in Classical Athens » *Past & Present* 133 (1991), 167-183 = Hindley (1991).
- Ludwig, P.W., *Eros and polis. Desire and community in Greek political theory*, Cambridge, 2002 = Ludwig (2002).
- Ludwig, P.W., « Eros in the *Republic* », in G.R.F. Ferrari (ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge, 2007, 202-231 = Ludwig (2007).
- Neumann, H., « On the Sophistry of Plato's Pausanias », *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 95 (1964), 261-267 = Neumann (1964).
- Nussbaum, M. C., « Platonic Love and Colorado Law: The Relevance of Ancient Greek Norms to Modern Sexual Controversies », *Virginia Law Review* 80, 7 (1994), 1515-1651 = Nussbaum (1994).
- Renaut, O., « Challenging Platonic *Eros*: The Role of *Thumos* and *Philotimia* in Love », in E. Sanders, C. Thumiger, N.J. Lowe (eds.), *Erôs in Ancient Greece*, Oxford, 2013, 95-110 = Renaut (2013).
- Sheffield, F., « The Role of the Earlier Speeches in the *Symposium*: Plato's Endoxic Method? », in J. Lesher, D. Nails, F. Sheffield (eds.), *Plato's Symposium. Issues in Interpretation and Reception*, London, 2006, 23-46 = Sheffield (2006).
- Wersinger, A.-G., *Platon et la dysharmonie : Recherches sur la forme musicale*, Paris, 2001 = Wersinger (2001).