

Éros, amour et sexualité : la *paiderastía* dans *le Banquet* de Platon

Pascal-Olivier Dumas-Dubreuil*

Résumé

Le texte du Banquet de Platon constitue l'un des témoignages les plus importants de ce que fut l'institution pédérastique en Grèce antique. Le dialogue sur l'amour, qui prend la forme d'une réunion au cours de laquelle les différents protagonistes feront successivement l'éloge d'Éros, pose toutefois problème dans la mesure où la position de l'auteur est éminemment ambiguë. Bien que la position de Diotime semble plus cohérente avec le reste de la doctrine platonicienne, il serait malgré tout réducteur de considérer celle de Pausanias comme un simple détour rhétorique opéré par Platon. Ainsi, il s'agira de montrer dans quelle mesure la position de Pausanias mérite une attention particulière. Il semble en effet que la thèse platonicienne, bien que réticente à encourager les relations homosexuelles charnelles, ne consiste pas en une réfutation complète des conclusions de Pausanias.

Le texte du *Banquet* de Platon constitue l'un des témoignages les plus importants de ce que fut l'institution pédérastique en Grèce antique. La *paiderastía*, que l'on pourrait décrire (trop) brièvement comme une relation érotique codifiée entre un *éraste* (homme adulte, l'amant) et un *éromène* (jeune mâle, l'aimé), jouit actuellement d'un intérêt marqué en histoire et en philosophie¹. Clarifier sa nature constitue un enjeu important qui nous permettra de comprendre en quoi cette relation codifiée va bien au-delà de sa composante sexuelle.

* L'auteur est étudiant au baccalauréat en philosophie (Université de Montréal).

¹ Brisson, L. (2016), *Le Banquet de Platon*, p. 57.

En effet, tout porte à croire que les relations homoérotiques² asymétriques tenaient bien plus de la pédagogie que de la pédophilie. Il est vrai que l'homme mûr était appelé à fréquenter le jeune adolescent du début de la puberté jusqu'à l'apparition de la première barbe³, mais c'était avant tout le développement intellectuel et moral du *païs* (jeune mâle) qui était visé. Du moins, c'est ainsi que Pausanias présente cette relation dans son éloge à Éros. Nous devons néanmoins nous montrer prudents dans la mesure où certaines considérations historiques soulèvent des doutes quant à la forme que prenait réellement cette institution à cette époque.

Le dialogue sur l'amour pose toutefois un problème dans la mesure où la position de l'auteur en rapport à la pédérastie est relativement ambiguë. *Le Banquet*, qui prend la forme d'une réunion au cours de laquelle les différents protagonistes feront successivement l'éloge du « dieu » Éros⁴, expose des positions concurrentes desquelles il devient difficile d'extraire la doctrine proprement platonicienne.

Le discours de Pausanias essaie de déterminer la règle à observer pour que la pédérastie puisse être considérée comme vertueuse. Sera bonne celle que l'on croit capable de nous rendre « meilleur dans une forme de savoir⁵ ». En ce sens, Renaut affirme : « la relation sexuelle ne saurait être la cause du jeu de cour pédérastique ; elle en est un *effet*,

² Le terme « homoérotisme » sera privilégié à « homosexualité » dans la mesure où ce dernier terme est symboliquement très chargé de nos jours. Comme le fait remarquer Brisson (2006), il convient d'être très prudent quant à l'usage de « homosexualité » et de « hétérosexualité » quand il est question de la Grèce antique. Si l'opposition stricte entre ces termes est profondément ancrée dans la période contemporaine, il serait toutefois naïf d'assumer que les grecs posaient les distinctions de la même façon. Afin d'éviter tout anachronisme, le terme « homoérotisme » désignera les rapports érotiques et/ou sexuels entre deux hommes sans toutefois qu'ils s'opposent de façon stricte à l'hétérosexualité. Néanmoins, le terme « homosexualité » sera parfois utilisé pour décrire les contacts proprement sexuels.

³ Brisson, L. (2016), *op. cit.* p. 57.

⁴ Pour Diotime, Éros n'est pas un Dieu, mais un grand démon. Cf. *Symp.* 202d.

⁵ *Symp.* 184c.

qui n'intervient qu'à partir de la mutuelle reconnaissance des bénéfiques associés à la relation⁶».

Diotime substituera sa conception qui fait de l'éducation un processus analogue à l'enfantement à celle ayant plutôt tendance à associer l'éducation à l'éjaculation masculine⁷. Les premiers échanges entre Socrate et Agathon en sont un bon exemple : «Ce serait une aubaine, Agathon, si le savoir était de nature à couler du plus plein vers le plus vide, pour peu que nous nous touchions les uns les autres⁸». Il n'est plus question, dès lors, d'un maître qui remplit son élève considéré comme un récipient vide, mais d'un système au sein duquel l'*éraste* est amené à «enfanter de beaux discours sur le savoir et la vertu⁹» suite à une élévation que rend possible la beauté de l'*éromène*. En effet, Diotime accorde au corps désirant la capacité d'entreprendre une ascension épistémologique progressive allant du corps de l'aimé au Beau en soi¹⁰.

Les lectures classiques¹¹ ont généralement tendance à classer Pausanias parmi les défenseurs du modèle des vases communicants.

⁶ Renaut, O. (2017), « La pédérastie selon Pausanias: un défi pour l'éducation platonicienne », p. 224.

⁷ Il est ici question du modèle pédagogique des vases communicants servant à illustrer l'institution pédérastique classique et voulant que la connaissance se déplace de l'éraсте vers l'éromène de manière presque mécanique à la manière de vases dont les contenus ne seraient pas identiques et se déplaceraient du plus plein vers le plus vide. Ce modèle est généralement associé au passage 175d-e du *Banquet*. L'analogie ici utilisée est intéressante dans la mesure où elle offre un parallèle à l'analogie proposée par Diotime selon laquelle « la pratique correcte de l'amour des jeunes garçons » (*Symp.*, 211b) s'opère à la manière de l'enfantement. Luc Brisson explique : « On the level of sexuality, which serves to illustrate these two representations of education, two models confront one another: that of the transmission of the seminal liquid, in the context of *paidēraistia* [...] and that of conception in a woman, who must be delivered by bringing to light the embryo she carries » cf. Brisson, L. (2006), « Agathon, Pausanias, and Diotima in Plato's Symposium: Paidēraistia and philosophia », p. 251.

⁸ *Symp.* 175d.

⁹ cf. Brisson, L. (2016), *op. cit.* p. 65.

¹⁰ *Symp.* 211c.

¹¹ Par « lectures classiques », je désigne celles qui tendent à considérer le discours de Diotime, rapporté par Socrate, comme le sommet théorique du

Une telle approche mène toutefois les interprètes à considérer le discours de Diotime comme une réfutation de la conception de Pausanias qui apparaîtrait dès lors comme le représentant de la pédérastie comprise comme une relation asymétrique dont les vertus pédagogiques seraient unilatérales. Bien que la position de Diotime semble plus cohérente avec le reste de la doctrine platonicienne, il serait malgré tout réducteur de considérer celle de Pausanias comme un simple détour rhétorique de Platon cherchant à marquer l'originalité de Diotime. Ainsi, il s'agira de montrer dans quelle mesure la position de Pausanias mérite une attention particulière en cherchant à expliquer en quoi consiste le modèle éducatif qu'il propose. Le discours de ce dernier semble s'inscrire dans *Le Banquet* comme un défi lancé à Platon qui se devra de penser l'articulation entre théorie et pratique.

L'analyse foucauldienne du *Banquet* permettra de consolider certaines tensions qui viennent d'être soulevées. Contrairement au discours de Pausanias qui a une teneur normative en ce qu'il cherche à tracer la ligne entre l'honorable et le déshonorable, celui de Diotime cherche plutôt à déterminer « par quel mouvement propre l'Éros de l'amant va pouvoir dégager [...] son rapport à l'être vrai¹² ». C'est d'ailleurs ce qui poussera Foucault à constater que Diotime et Pausanias ne s'appuient pas sur les mêmes prémisses et ont des visées

Banquet et l'expression de la position proprement platonicienne. Dès lors, la conception de Diotime, comprise comme la ventriloque de Platon, se présente comme une réfutation des positions exposées par les autres invités et comme la proposition d'une alternative radicalement distincte. Bien au contraire, j'entends proposer une approche plus englobante qui accorde aux discours préalables, particulièrement celui de Pausanias, toute l'importance qui leur revient. Voici un exemple de ce que je désigne par « lecture classique » : « Socrates is adept at some parts of the art of love but cannot take his beloveds all the way. So he is clearly in need of further instruction in the art of love. In the Symposium, this is provided to him by Diotima, whom he describes as 'the one who taught me the art of love' (*Symp.* 201d5). And what she teaches him, in a nutshell, is Platonism. » (Reeve, C.D.C. (2016), « Plato on Friendship and Eros. », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/plato-friendship/> consulté le 25 mars 2020.)

¹² Foucault, M. (1984), *Histoire de la sexualité*, p. 267.

bien distinctes. Le discours de Diotime ne s'impose dès lors pas comme une critique en bonne et due forme du discours de Pausanias, mais comme une remise en question de la problématique. La thèse de Pausanias serait symptomatique d'une conception d'Éros prenant racine dans des présupposés quant à sa nature. Il s'agira plutôt, pour Diotime, de chercher à découvrir l'essence même de l'amour plutôt que d'en prescrire une pratique correcte. Comme l'affirme Foucault, il s'agit bien plus d'une « interrogation ontologique » que d'une « question [déontologique]¹³ ».

Il conviendra d'abord de faire un court exposé historique sur la pédérastie dans la Grèce antique. Ensuite, nous étudierons en quoi consistent les deux modèles concurrents pour penser l'institution pédérastique. Après quoi il sera question d'exposer les discours de Pausanias et de Diotime ainsi que leur place respective dans l'œuvre. Nous verrons aussi en quoi la position de Diotime s'inscrit dans la doctrine platonicienne et comment elle s'impose comme un tournant important pour l'épistémologie et l'ontologie platonicienne. Finalement, nous verrons en quoi l'intervention de Pausanias conserve son importance et sa pertinence au sein de l'œuvre et dans quelle mesure elle aura des retentissements de nature politique et morale.

L'institution pédérastique dans la Grèce antique

Les études de K.J. Dover et B. Sargent permettent de dresser un portrait de ce qu'a pu être la pédérastie pendant la période de la Grèce classique et de comprendre quelles ont pu être les motivations qui ont mené à une telle pratique. K.J. Dover s'est concentré sur les aspects fondamentaux qui ont caractérisé les relations entre l'amant [*erastés*] et l'aimé [*eromenos, país, paidika*]. La pratique de la pédérastie semble avoir été particulièrement réglementée par l'entremise d'un vaste code de comportements qui cherchait à circonscrire le domaine de l'homoérotisme tel qu'il devrait être pratiqué¹⁴.

¹³ Foucault, M. (1984), *Histoire de la sexualité*, p. 259.

¹⁴ À cet égard, il est important d'être prudent et de comprendre qu'il peut y avoir eu (et c'est sûrement le cas) un décalage entre les prescriptions quant à l'homoérotisme et sa pratique réelle.

L'un des éléments les plus essentiels pour bien comprendre ce qui constituait la pédérastie réside dans l'importante dissymétrie qui existait entre l'amant et l'aimé quant à leur âge, mais aussi quant à leur activité physique, leurs sensations et leurs sentiments. Néanmoins, B. Sergent indique qu'il serait réducteur de penser que l'activité homoérotique se limitait aux couples formés d'un jeune garçon et d'un homme mûr. En effet, on remarque sur certaines peintures de vases que la différence d'âge est moins marquée¹⁵. Voilà qui peut expliquer pourquoi les invités du *Banquet* se font parfois des avances à connotation sexuelle (entre Socrate et Agathon par exemple) alors que les invités sont déjà relativement âgés. Si la différence d'âge n'est pas centrale, on opposera par contre presque toujours l'*activité* de l'*éraste* à la *passivité* de l'*éromène*. Aussi, si le désir [*éros*] et l'insistance dans les avances sont le propre de l'*éraste*, l'*éromène* doit pour sa part offrir une résistance et s'abstenir de tirer du plaisir de sa soumission. À cet effet, Dover souligne que les comportements qui sont attendus du *païs* sont «les vertus que la classe dominante [de la société grecque] apprécie chez les dominés (les femmes et les enfants)¹⁶». On pourrait alors se demander s'il est attendu que l'*éromène* consente à abandonner toute virilité et, plus largement, si l'aimé se voit assimilé à une femme ou à un esclave. Hubbard fait toutefois remarquer que les couples sont souvent représentés dans un coït frontal et intercrural¹⁷. Ainsi, l'attention n'est pas portée sur l'anus du garçon, mais sur son pénis en développement. De là, on peut supposer que le *païs* n'est pas assimilé à la femme puisque «l'intérêt n'est pas porté sur le garçon en tant que réceptacle passif, mais comme un jeune mâle lui-même bourgeonnant et en train de gagner en maturité pour devenir un agent actif doté de capacités sexuelles¹⁸». Cependant, il convient de considérer la contribution exceptionnelle de R. Osborne qui critique cette notion de coït intercrural en soutenant qu'il s'agit là d'une interprétation contemporaine simpliste des scènes homoérotiques qui nous sont

¹⁵ Hubbard, T.K. (2003), *Homosexuality in Greece and Rome*, p. 5.

¹⁶ Dover, K.J. (1982), *Homosexualité grecque*, p. 108.

¹⁷ Le coït intercrural ou interfémoral est une pratique sexuelle au cours de laquelle la stimulation du pénis est obtenue entre les cuisses.

¹⁸ Hubbard, T. K. (2003). *op. cit.*, p. 5. [Traduction libre de : « the interest is not in the boy as a passive receptacle, but as a young male who is himself budding and maturing into an active agent with sexual capabilities »].

parvenues grâce à la poterie grecque et étrusque¹⁹. Selon lui, l'erreur des historiens aura été de considérer systématiquement les scènes illustrées sur les vases comme des représentations du point culminant des relations homoérotiques telles qu'elles se produisaient dans la vie des Grecs²⁰. Toutefois, cette interprétation fait abstraction du large éventail de motivations qui ont pu pousser à la réalisation de tels objets artisanaux. R. Osborne signale aussi que la représentation du pénis à l'horizontale peut avoir servi à mettre l'accent sur la région génitale sans que cette indication anatomique soit explicitement signifiante et que sa précision soit relevante²¹. Ainsi, si l'argument de Dover doit être considéré avec quelques réserves, il n'en reste pas moins que l'on doit tout de même se faire vigilant au moment d'accorder à l'*éromène* un rôle radicalement passif qui nous forcerait à assimiler sa fonction à celle des femmes et des esclaves. En effet, si l'*érasite* était chargé de conduire les avances, l'*éromène* demeurerait néanmoins celui qui avait le pouvoir de consentir à la relation. Son consentement devait effectivement être donné par affection, gratitude ou admiration et jamais par la force, d'où l'utilisation d'expressions telles que « *bupourgeîn* (rendre un service)²² » ou « *kharizesthai* (accorder une faveur)²³ » pour décrire la contribution de l'*éromène* à la relation²⁴. On remarquera avant tout que la relation unissant les amants était socialement codifiée et que les agissements de chacun étaient passibles de blâmes et de louanges comme le montrera le discours de Pausanias²⁵.

B. Sergent propose d'ailleurs une approche fonctionnaliste pour expliquer la popularité de l'homoérotisme dans la société grecque en soutenant qu'elle répond à une « nécessité initiatique » où la relation entre l'*érasite* et l'*éromène* vise avant tout à préparer le païs à son futur mariage²⁶. K.J. Dover opte pour une explication de même nature,

¹⁹ Osborne, R. (2018), « Imaginary Intercours », p. 336.

²⁰ *Ibid.*, p. 333.

²¹ *Ibid.*, p. 324.

²² *Symp.* 184d.

²³ cf. *Symp.* 182a, b, d, 183d, 185b, 186b, c, 187d, 188c, 218c, d.

²⁴ Brisson, L. (2016), *op. cit.*, p. 59.

²⁵ Brisson, L. (2006), « Agathon, Pausanias, and Diotima in Plato's *Symposium*: *Paiderastia* and *philosophía* », p. 241.

²⁶ Sergent, B. (1984). *L'homosexualité dans la mythologie grecque*, p. 70.

mais soutient pour sa part que la pédérastie comble «un besoin de relations personnelles intenses que ne procuraient pas d'ordinaire les relations [...] que l'individu entretenait avec la communauté dans son ensemble²⁷». Ainsi, K. J. Dover suggère que l'institution pédérastique constituerait «la réaction à un manque qui met en cause, notamment, les rapports entre hommes et femmes²⁸». Ces lectures fonctionnalistes de l'histoire ne sont toutefois pas suffisantes pour bien comprendre la portée symbolique qu'a pu avoir l'institution pédérastique de la Grèce classique. Néanmoins, elles permettent de mettre de côté les conceptions selon lesquelles l'*Éromène* aurait simplement été exploité pour satisfaire l'*Éraste*. La régulation très stricte de ces relations semble plutôt faire signe vers un partenariat au sein duquel le rôle de chacun est profondément codifié afin que chacun en tire un bénéfice, comme l'illustre très bien le discours de Pausanias dans *Le Banquet*.

D'ailleurs, une partie importante de ce discours est dédié à une analyse ethnologique de la pédérastie qui suggère une explication des divergences dans sa pratique. Il y dépeint une asymétrie radicale entre les cités ou régions où la pratique y est ouvertement acceptée (Sparte, la Béotie, l'Élide) et celles qui la condamnent (l'Ionie et les «endroits qui [...] sont sous la domination des Barbares²⁹») et en font une pratique honteuse. Pausanias associe alors le refus de la *paidēraistía* et du lien fort qu'elle suppose entre l'amant et l'aimé à la tyrannie. Il soutient en effet que le refus de l'homoérotisme coïncide avec la méfiance envers l'amour du savoir qui tend à rapprocher les sujets les uns des autres. Sa condamnation a non seulement pour origine la brutalité des dominants qui craignent qu'elle ne produise une relation égale et juste, mais aussi la lâche complicité des dominés qui contribuent, chacun à leur niveau, à la pérennité d'un tel système de domination.

²⁷ *Ibid.*, p. 245.

²⁸ Durup-Carré, S. (1986). *L'Homosexualité en Grèce antique : tendance ou institution ?*, p. 373

²⁹ *Symp.* 182b.

Le discours de Pausanias

L'éloge de Pausanias à Éros se construit autour de la recherche de la règle en vertu de laquelle la pédérastie pourrait être considérée comme belle. Pour ce faire, Pausanias use du mythe en distinguant l'Éros qui relève de l'Aphrodite vulgaire et celui relevant de l'Aphrodite céleste. Le premier, qui «n'a d'autre but que de parvenir à ses fins³⁰», est porté autant sur les hommes que sur les femmes. La prévalence du corps y est évidente puisque la finalité recherchée est le plaisir sexuel. Le second, l'Éros céleste est celui qui «incite à l'amour qui est beau³¹». Cet amour est exclusif aux mâles et est porté vers l'âme, sans toutefois exclure le corps, bien que sa satisfaction ne constitue pas la finalité de la relation. À ce sujet, L. Brisson explique que l'amour céleste, qui est le propre de la pédérastie bien pratiquée, n'a pas seulement l'âme pour objet, mais le caractère³², c'est-à-dire «la conjonction d'un naturel physique [...] et une formation de ces tendances à travers les habitudes et l'éducation³³».

Il s'agit donc de déterminer selon quelle règle l'institution pédérastique favorise l'éros céleste. À ce sujet, Pausanias distingue deux principes qui permettent de juger de la beauté d'une action : d'une part, la conformité à la règle et de l'autre, la façon qu'à l'agent de s'y rapporter. Il présuppose en effet que «prise en elle-même, une action n'est ni belle ni honteuse», mais que c'est bien plutôt dans la «façon d'accomplir cette action» que réside sa beauté³⁴. Ainsi, la valeur morale de la pédérastie ne résiderait pas dans l'acte lui-même, mais dans sa façon de se rapporter à une loi conventionnelle. Après avoir comparé les règles qui entourent la pédérastie dans les autres cités, Pausanias s'arrête à une règle qui constitue une tentative de définition normative du cas athénien. Cette règle, soutient-il, devra «encourager les uns à poursuivre et les autres à fuir en instaurant une compétition qui permette de reconnaître à quelle espèce appartiennent et l'amant et l'aimé³⁵». Ainsi, la règle s'articule autour

³⁰ *Symp.* 181b.

³¹ *Symp.* 181a.

³² Brisson, L. (2006), *op. cit.*, p. 244.

³³ Renaut, O. (2017), *op. cit.*, p. 224.

³⁴ *Symp.* 181a.

³⁵ *Symp.* 184a.

d'une apparente contradiction entre la «liberté totale de l'amant conquérant et [la] résistance attendue de l'aimé³⁶». Or, la règle n'a rien d'une contradiction dans la mesure où, comme nous l'avons dit, l'acte sexuel n'est pas une finalité. Pour Pausanias, la visée de l'institution pédérastique est la même pour l'amant et l'aimé : «[devenir] meilleur dans une forme de savoir quelconque ou dans un autre domaine de l'excellence³⁷». Si l'aimé, après avoir offert une résistance suffisante, est tenu «d'accorder [à l'*érase*] toutes les formes d'assistance compatibles avec la justice», l'amant est pour sa part tenu de rendre à l'aimé ce qu'il lui a cédé en «cherchant à le rendre bon et sage³⁸». L'aimé ne doit céder qu'à celui «qui le mérite³⁹», c'est-à-dire celui qui aime avant tout son caractère. Ce dernier aime avec constance parce que l'objet de son amour n'est pas susceptible de se faner avec l'âge. À première vue, le modèle pédagogique proposé par Pausanias semble être celui du remplissement qui est, d'une certaine manière, analogue à l'éjaculation masculine. On pourrait effectivement croire qu'il assimile l'*éromène* à un contenant vide en attente de détermination dans la mesure où il doit «gagner en éducation et en savoir⁴⁰» par l'entremise de l'*érase*. Toutefois, on se rend vite compte, comme nous le verrons plus tard, que l'aimé n'est pas tout à fait passif dans la mesure où l'Éros qui relève de l'Aphrodite céleste oblige l'amant et l'aimé «à prendre eux-mêmes soin d'eux pour devenir vertueux⁴¹».

Le discours de Diotime

Le discours de Diotime, qui suit celui d'Agathon, contraste radicalement avec la majorité des éloges énoncés lors du *Banquet*, principalement dans sa façon de se rapporter à Éros. Par le fait même, il semble offrir une approche concurrente à celle exposée par Pausanias. Le fait que le discours de Diotime soit rapporté par Socrate ne doit pas être ignoré. En effet, plutôt que de parler en son nom comme il le fait d'ordinaire, Socrate propose plutôt à ses

³⁶ Renaut, O. (2017), *op. cit.*, p. 223.

³⁷ *Symp.* 184c.

³⁸ *Symp.* 184d.

³⁹ *Symp.* 183d.

⁴⁰ *Symp.* 184e.

⁴¹ *Symp.* 185c.

interlocuteurs de leur raconter un entretien qu'il aurait eu avec une prêtresse qui, soutient-il, «était experte en ce domaine⁴²». C'est donc une femme «qui révélera les hommes à eux-mêmes⁴³». Dans ce contexte, le recours à la parole indirecte d'une femme pourra surprendre. À cet effet, D.M. Halperin soutient que Diotime n'est en fait qu'un trope permettant à Socrate d'investir le genre féminin qui est alors conçu comme la figure capable d'isoler le plaisir sexuel de la reproduction contrairement aux hommes pour qui la reproduction présuppose un orgasme⁴⁴. Ainsi, l'éros féminin s'impose à Platon comme l'expression même des qualités et des dispositions attendues chez le philosophe idéal⁴⁵. Pour L. Brisson, c'est plutôt la radicalité de la critique que Socrate envisage qui le forcera à s'en remettre aux propos d'une femme, étrangère, prêtresse, symbole exemplaire de l'altérité⁴⁶. Quelle qu'en soit l'interprétation, il semble que Socrate ait recours à la parole de Diotime de façon à marquer un changement dans le niveau de discours qui rappelle d'ailleurs la déesse du *Poème* de Parménide. Par là, Platon aurait peut-être voulu indiquer que cet éloge est nécessairement plus noble.

Socrate citera donc les paroles de Diotime afin de critiquer la conception d'Agathon selon laquelle Éros serait «le plus heureux [...] le plus beau et le meilleur [des dieux]⁴⁷». Or, Éros ne saurait être un dieu, affirmera Diotime, car il «éprouve [...] le désir de ce dont il est amour⁴⁸» parce qu'il relève plus du manque que de la possession. Il s'en suit qu'il doit s'agir d'un *daimon* (démon) dont la nature est «intermédiaire entre le divin et le mortel⁴⁹». Pour expliquer ce statut, Diotime aura recours à ses origines mythologiques : en tant qu'il est né de Pénia de qui il tient son «indigence» et de Pôros qui lui a plutôt

⁴² *Symp.* 201d.

⁴³ Halperin, D.M. (1990), *One hundred years of homosexuality: and other essays on Greek love: Why is Diotima a Woman?*, p. 113.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 143.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 150.

⁴⁶ Brisson, L. (2016), *op. cit.*, p. 63.

⁴⁷ *Symp.* 195a.

⁴⁸ *Symp.* 200a.

⁴⁹ *Symp.* 202e.

légué une passion pour le savoir, Éros se trouve «à mi-chemin entre le savoir et l'ignorance⁵⁰».

Cette critique de la nature d'Éros telle que décrite par Agathon mènera Diotime à opérer un véritable renversement. Éros ne sera plus le propre de l'aimé, mais de l'amant qui cherche à faire siennes toutes les beautés. Diotime explique : «l'objet de l'amour c'est, en somme, d'avoir à soi ce qui est bon, toujours⁵¹». Or, une telle finalité incite à une «besogne», une action qui consiste en un «accouchement⁵²». Diotime distingue alors ceux qui sont «féconds selon le corps» et ceux qui sont «féconds selon l'âme⁵³». Les premiers préfèrent un amour pour les femmes par lequel ils cherchent l'immortalité par l'engendrement physique d'enfants. Les autres, qui connaissent «le véritable amour⁵⁴», tendent plutôt vers les hommes avec lesquels ils chercheront à enfanter «la pensée et toute autre forme d'excellence⁵⁵». Si la seconde façon d'aimer ouvre bien sûr à de plus grandes potentialités, elle ne garantit toutefois pas l'accès au Beau en soi.

On remarquera que c'est l'*éraste* qui est «enceinte» et «donne naissance» alors que l'*éromène* «représente la beauté qui [...] préside à l'accouchement⁵⁶». Il est intéressant de constater que ce de quoi l'*éraste* est «gros⁵⁷» et à quoi il donne naissance était déjà «en lui depuis longtemps⁵⁸». Pour L. Brisson, il s'agit là d'une «allusion à la réminiscence⁵⁹» qui constitue un fondement essentiel de l'épistémologie et de l'heuristique platonicienne. Cette thèse semble à son tour s'inscrire dans ce qu'on pourrait appeler le fantasme grec d'une reproduction exclusivement masculine et que l'on retrouve dans plusieurs mythes encore en vogue à cette époque. Citons par

⁵⁰ *Symp.* 203d-204a.

⁵¹ *Symp.* 206a.

⁵² *Symp.* 206b.

⁵³ *Symp.* 208e.

⁵⁴ Titre du cinquième chapitre de *Histoire de la sexualité : L'usage des plaisirs* de Foucault.

⁵⁵ *Symp.* 209a.

⁵⁶ Brisson, L. (2006), *op. cit.*, p. 248.

⁵⁷ *Symp.* 209b.

⁵⁸ *Symp.* 209c.

⁵⁹ Brisson, L. (2006), *op. cit.*, p. 248.

exemple le mythe décrivant la naissance d'Érichthonios dans lequel le rôle de la femme est largement exclu⁶⁰. En effet, la relation entre deux hommes donnerait lieu, selon Diotime, à «une communion bien plus intime» que celle entre un homme et une femme, car les «enfants qu'ils ont en commun» sont «plus beaux [...] et plus assurés de l'immortalité⁶¹». Par là, la pédérastie ne profite pas qu'à l'*éraste* dans la mesure où, en la présence d'un beau garçon doté d'une âme noble, l'*éraste* «sait sur-le-champ parler avec aisance de la vertu, c'est-à-dire des devoirs et des occupations de l'homme de bien, et il entreprend de faire l'éducation du jeune homme⁶²».

L'exposé de Diotime consiste en une réforme du modèle pédérastique conventionnel selon lequel l'éducation peut être comprise comme analogue à l'éjaculation masculine. Diotime propose une «pratique correcte de l'amour des jeunes garçons⁶³» qui semble impliquer, de prime abord, une relation asymétrique entre deux hommes, mais qui n'a toutefois rien d'explicitement sexuel. Il ne serait dès lors plus question, pour Diotime, de concevoir l'éducation comme un écoulement du plein vers le vide qui ne constituerait en fait que l'expression d'un manque qui se renouvelle sans cesse et des appétits (*épitumia*) qu'il provoque⁶⁴. En effet, le modèle du manque présuppose la présence d'un vide qui n'est en fait qu'un «mélange de douleur réelle et de plaisir remémoré et anticipé⁶⁵». Ce plaisir anticipé est à l'origine de la dépendance pour le particulier qui n'est en fait qu'une mauvaise interprétation de ce qui est véritablement désirable (ce qui est bon). Cette illusion naîtrait d'un amalgame entre l'objet beau et la beauté qui s'y rencontre. Pour l'*éraste*, l'amour véritable consistera en la contemplation de la beauté du jeune aimé dans le but d'en abstraire le Beau en soi par l'entremise d'une ascension ontologique partant du beau particulier en tant qu'il se rencontre dans une chose sensible pour remonter peu à peu jusqu'au Beau en soi. C'est au moment où l'on contemple le Beau pour ce qu'il est que «la

⁶⁰ cf. Loraux, N. (1990), *Les Enfants d'Athéna : Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Maspero, Paris.

⁶¹ *Symp.* 209c.

⁶² *Symp.* 209b-c.

⁶³ *Symp.* 211b.

⁶⁴ Dixsaut, M. (1985), *Le naturel philosophe*, p. 131.

⁶⁵ *Ibid.*

vie vaut la peine d'être vécue⁶⁶» parce que le mouvement du désir (*éros*) n'est plus motivé par le manque. Par le fait même, ce désir se caractérise dorénavant par sa constance rendue possible par son objet qui est «simple, pure, sans mélange, étranger à l'infection des chairs humaines, des couleurs [etc.]⁶⁷». Comme l'exprime M. Dixsaut, «un désir qui ne manque plus de son objet [...] désire en engendrant⁶⁸». Le modèle de l'enfantement que défend Socrate dans *Le Banquet* n'est donc en rien l'expression d'un vide comme le soutenait ses interlocuteurs, mais plutôt l'«expression d'une surabondance⁶⁹».

On l'aura compris, le discours de Diotime est indispensable pour l'ensemble de la théorie platonicienne parce qu'elle offre une réponse au problème classique de l'articulation entre le sensible et l'intelligible. En effet, la dialectique ascendante permet de nuancer l'épistémologie platonicienne et dément de façon convaincante ceux qui accuseraient Platon de dévaloriser le corps. Bien au contraire, le corps est décrit comme le reflet particulier du Beau en soi. D'une certaine manière, le corps de l'aimé fait déjà signe vers l'idée du Beau. L'amant qui contemple le corps de l'aimé constatera une sorte de parenté entre cette beauté-là et la beauté qui réside ailleurs : dans la diversité des corps, puis dans les âmes, etc. En fait, il s'agit d'utiliser l'attraction entre les deux hommes dans le but de s'aiguillonner vers l'intelligible. Le désir se doit d'être détourné de son objet premier afin de s'orienter vers l'objet le plus noble sur lequel il puisse se poser. L'amant est appelé à se détacher progressivement de cette occurrence sensible en même temps qu'il s'élève vers ce dont il est le reflet. L'amant vertueux s'en détache aisément parce que les beautés d'ici-bas valent bien peu quand on a le privilège de la comparer à la beauté véritable. Dès lors, l'âme de l'*éraste* doué d'un caractère vertueux sera «énergiquement conduite⁷⁰» vers des «réalités véritables, car c'est la vérité qu'il touche⁷¹». Ainsi, il devient difficile de ne pas voir dans le discours de Diotime une pierre angulaire de la doctrine platonicienne tant il

⁶⁶ *Symp.* 211d.

⁶⁷ *Symp.* 211e.

⁶⁸ Dixsaut, M. (1985), *op. cit.*, p. 153.

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ Foucault, M. (1984), *op. cit.*, p. 261.

⁷¹ *Symp.* 212a.

permet de consolider l'articulation entre son ontologie, son épistémologie et sa morale.

Diotime : interlocutrice privilégiée de Pausanias

Puisqu'il est question de présenter les raisons qui nous permettent de considérer le discours de Pausanias comme un complément pratique à celui de Diotime, il convient avant tout de situer le discours de Pausanias et de Diotime afin de montrer que ces deux discours sont des pôles centraux pour la compréhension de la conception que se fait Platon de l'institution pédérastique. Le *Banquet* s'ouvre d'abord sur l'éloge prononcé par Phèdre qui insiste sur le pouvoir autorégulateur de l'amour. Il explique en effet que le « principe directeur⁷² » de tous les « hommes qui cherchent à vivre comme il faut⁷³ » est « la honte liée à l'action laide, et la recherche de l'honneur liée à l'action belle⁷⁴ ». Il soulignera ensuite l'importance particulière de l'amant dans l'appréciation de ces deux principes moraux en affirmant que c'est devant lui que l'amoureux souffrira au plus haut point d'avoir agi de manière honteuse⁷⁵. En nous proposant d'imaginer une armée composée d'amants, Phèdre cherche d'ailleurs à mettre au jour l'émulation réciproque aux deux amants occasionnée par Éros⁷⁶. En cela, Phèdre préfigure le discours de Pausanias qui en arrivera à des conclusions semblables quant au pouvoir pratique d'Éros après avoir reformulé le thème de la discussion en proposant de se concentrer sur l'Éros dit « Céleste⁷⁷ ». Cette rectification de la définition d'Éros suppose que ce dernier se confonde avec un appétit sexuel susceptible d'être réinvesti sous la forme d'une émulation réciproque à l'excellence. En proposant une telle reformulation, Pausanias déplace aussi la discussion sur le plan normatif en distinguant l'amour convenable (le propre de l'Éros céleste) de celui qui ne l'est pas (le propre de l'Éros vulgaire). Le mouvement qui est ici opéré consiste en l'application des principes moraux traditionnels

⁷² *Symp.* 178d.

⁷³ *Symp.* 178c.

⁷⁴ *Symp.* 178d.

⁷⁵ *Symp.* 178d-e.

⁷⁶ *Symp.* 178e-179b.

⁷⁷ *Symp.* 180c-180e.

aux relations érotiques en faisant de l'amour une action comme une autre (sur le plan moral) et passible, par le fait même, d'être jugée belle ou honteuse. Il s'agit là d'un tournant particulièrement important dans le déroulement du dialogue dans la mesure où la composante normative sera essentielle dans l'articulation de l'exposé de Diotime. En effet, cette dernière distinguera différentes manières d'aimer qui donnent à connaître différents degrés de beauté, allant de la simple occurrence sensible au Beau en soi. Les lectures classiques du *Banquet* tendent souvent à comprendre le discours de Diotime comme une critique directe du modèle proposé par Pausanias. Or, on assimilera trop souvent le modèle de ce dernier à celui des vases communicants qui sous-entend que le savoir et la vertu se déversent de l'*éraste* vers l'*éromène* à la manière du liquide séminal et qui suppose une relation asymétrique caractérisée par une transmission unilatérale du savoir. Si une telle conception est bel et bien présente dans *Le Banquet* de Platon⁷⁸, il serait toutefois erroné de classer Pausanias parmi les défenseurs de celle-ci. Sa compréhension de la pédagogie au sein de la pédérastie est loin d'être unilatérale. Elle suppose bien plutôt une formation bilatérale (voire collatérale) comprise comme une sorte d'incitation réciproque où l'*éraste* autant que l'*éromène* tente de montrer à l'autre sa valeur, aussi bien dans son âme que dans son corps. Si la conception proposée par Pausanias consiste en une formulation compatible avec celle de Diotime, elle passe néanmoins à côté de son but véritable. En effet, l'objet véritable du désir de l'amant, la finalité de l'amour-éros ou encore l'élément commun à toutes les formes de désir sont autant d'enjeux pour lesquels le discours de Pausanias n'offre pas de solution. En ce sens, le discours d'Aristophane viendra répondre à certaines de ces difficultés. Le mythe qu'y est exposé déplace le propos à son origine afin d'en comprendre la nature. Aristophane proposera une véritable genèse mythologique du sentiment amoureux. En situant l'amour dans le manque résultant de la perte d'un état originel, Aristophane pourra expliquer, entre autres, la finalité de l'amour et l'objet vers lequel il se porte, c'est-à-dire le rétablissement de cet état originel. Dans ce mythe, il est question d'imaginer l'être humain primitif sous la forme «d'une boule⁷⁹» regroupant deux êtres. Pour les punir de «s'en [être

⁷⁸ cf. *Symp.* 175d-e.

⁷⁹ *Symp.* 189e.

pris] aux dieux⁸⁰», Zeus les trancha en deux sur la longueur. L'amour ne serait en fait que le sentiment émergeant du manque de l'être qui nous a été retranché et l'expression du désir de rassembler ces deux êtres et «de n'en faire qu'un seul pour ainsi guérir la nature humaine⁸¹». Si le mythe d'Aristophane permet de résoudre plusieurs problèmes, il exclut toutefois la composante normative qui rapproche les discours de Diotime et Pausanias. Ceux-ci semblent dès lors émerger comme deux pôles centraux du *Banquet* qui entretiennent un dialogue privilégié sur la nature de l'amour souhaitable.

La thèse platonicienne

Comme nous l'avons déjà mentionné, les conceptions de Pausanias et de Diotime sont généralement distinguées par le fait que Pausanias dépeint la relation entre les amants comme asymétrique contrairement à Diotime qui y voit plutôt une contribution bilatérale dans la mesure où la contribution de l'*éraste* comme de l'*éromène* doivent être prises en compte dans l'enfantement. Toutefois, il semble plutôt y avoir, chez Pausanias, un bénéfice mutuel pour les deux amants qui cheminent ensemble vers la philosophie⁸², tout comme ils retirent un bénéfice mutuel dans la relation sexuelle. À la lumière de ces précisions, la pratique courante consistant à dépeindre Pausanias comme l'adversaire théorique de Diotime et de Socrate devra être revisitée et révisée.

Bien que la thèse de Diotime semble s'arrimer de façon cohérente avec le reste de la doctrine platonicienne, une posture charitable envers l'œuvre nous forcerait tout de même à considérer les autres éloges avec attention afin d'en extraire la doctrine proprement platonicienne avec toutes les nuances qu'exige une analyse rigoureuse. Bien sûr, certains éloges peuvent d'emblée être écartés. Par exemple, la thèse d'Agathon peut effectivement être considérée comme une opinion que Platon cherche explicitement à réfuter dans la mesure où

⁸⁰ *Symp.* 190b.

⁸¹ *Symp.* 191d.

⁸² Il faut bien sûr éviter de comprendre ici l'utilisation du terme « philosophie » comme un équivalent de ce que proposent Socrate et Diotime, mais plutôt comme une sorte de culture générale où l'acquisition de la vertu occupe néanmoins une place très importante.

le discours socratique semble justement s'ériger autour d'une critique en bonne et due forme de cette conception⁸³. En effet, le modèle éducatif proposé par Agathon fournit lui-même la preuve de sa vacuité en tant qu'elle se limite à l'apprentissage de la rhétorique qui n'est, en soi, qu'une ignorance déguisée⁸⁴. Comme le fait remarquer Brisson, le fait qu'Agathon dise d'Éros qu'il est en mesure de transmettre les vertus morales est le seul élément qui fait écho à Pausanias en tant qu'il décrit la pédérastie comme un instrument pédagogique contribuant à l'atteinte de l'excellence sous toutes ses formes⁸⁵. Dans le cas des autres discours, nous avons montré qu'ils ne peuvent être compris qu'en tant que contributions provisoires. Le statut du discours de Pausanias est beaucoup plus ambigu. À cet effet, O. Renaut souligne qu'il constitue un défi lancé à l'érotique pédagogique platonicienne⁸⁶. Comme nous l'avons déjà mentionné, la pédérastie telle que l'imagine Pausanias cherche avant tout la formation du caractère. Ainsi, elle constitue l'institution la plus à même de former les jeunes hommes comme les plus âgées dans la mesure où elle « permet de valider une idéologie compétitive et coopérative, dans un contexte public d'émulation à la vertu⁸⁷ ». Par-dessus tout, bien que Platon soit plutôt ironique à l'égard de ce qui a trait à la soumission de l'aimé, il n'en reste pas moins que l'« épreuve sérieuse et honnête » à laquelle il est soumis cherche avant tout à interroger « sa capacité de résistance, de modération et de réserve⁸⁸ ». Dans la mesure où une relation pédérastique est menée conformément à l'Éros céleste, il n'y a rien, chez Pausanias, qui puisse rendre contradictoire la cohabitation de la pédagogie et de la sexualité. Pourtant, Diotime rejettera d'entrée de jeu toute justification d'une pédagogie charnelle à cause des conséquences que cela pourrait avoir chez ceux qui s'adonnent à des contacts avec le corps de l'aimé duquel ils pourraient subir « la morsure⁸⁹ ». Bien au contraire,

⁸³ Fortin, J. (2009), *Le Banquet de Platon : l'apologie d'Alcibiade ou les paradoxes d'Eros*, p. 44.

⁸⁴ Brisson, L. (2006), *op. cit.*, p. 246.

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ Renaut, O. (2017), *op. cit.*, p. 230.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 229.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 225.

⁸⁹ Xénophon, *Le Banquet*, IV, 26.

Pausanias soutient qu'il existe un lien entre les relations sexuelles telles qu'il les prescrit et l'écllosion de la vertu politique⁹⁰. On aurait pu s'attendre à ce que Socrate investisse des arguments plus substantiels contre la thèse de Pausanias qui, contrairement à lui, ne voit pas d'un mauvais œil l'union corporelle de l'éraïste et de son protégé. Toutefois, à la lecture de Diotime, on se surprend à n'y trouver aucun argument explicitement formulé. Pausanias semblait pourtant avoir fait une démonstration convaincante de l'absence de contradiction entre un certain type de rapport sexué au corps (celui qui relève de l'Éros céleste) et l'atteinte des vertus morales. En effet, si d'un point de vue sensible, le beau est ce qui procure du plaisir à qui le voit ou le touche (c'est-à-dire ce qui produit un plaisir esthétique ou érotique⁹¹), d'un point vu moral, il est ce qui est convenable. Il est ici question d'insister sur le fait que «prise en elle-même, une action n'est ni belle ni honteuse⁹²», mais que sa beauté réside dans la façon qu'on les amants d'opérer leur relation. Elle semble aussi s'arrimer avec la morale grecque traditionnelle dans la mesure où le beau est opposé à *aiskēbron* qui signifie à la fois ce qui est physiquement disgracieux et moralement condamnable. Cette symétrie entre le registre sensible et moral semble aussi être la clé pour comprendre la proximité entre les discours de Pausanias et de Diotime. Il semble en effet que les deux positions coïncident dans la mesure où, chez Diotime comme chez Pausanias, la beauté ne se réduit pas à la qualité d'un objet, mais que c'est aussi une valeur morale à partir de laquelle on peut juger la nature d'une âme qui devient belle du fait qu'elle aime les belles choses.

Si les positions de Diotime et de Pausanias coïncident dans leur manière de juger de la moralité d'une pratique, il est légitime de se demander pourquoi les lectures classiques ont généralement eu tendance à y voir une opposition radicale. L'analyse de Foucault semble apporter une réponse à cet enjeu en constatant de façon brillante que Diotime et Socrate ne s'opposent pas à Pausanias sur la base de leur argumentaire, mais plutôt parce qu'ils «ne posent pas le problème comme eux⁹³». Pausanias présupposait l'amour de l'amant

⁹⁰ Renaut, O. (2017), *op. cit.*, p. 229.

⁹¹ *Philèbe* 50e-53c.

⁹² *Symp.* 180e-181a.

⁹³ Foucault, M. (1984), *op. cit.*, p. 258.

pour ensuite déterminer dans quelle mesure l'éraсте doit chercher à atteindre son but et dans quelles conditions l'éromène est appelé à céder. Il s'agit, comme l'affirme Foucault, d'une «question de conduite, sur fond d'un amour préexistant⁹⁴». Diotime procède *a contrario* en cherchant d'abord à connaître ce en quoi consiste «l'être même de cet amour, sa nature et son origine⁹⁵» pour ensuite prescrire une pratique avantageuse de la pédérastie qui permettra à l'âme de se ressouvenir des idées qu'elle a jadis contemplées. Le corps ne devra servir qu'en tant qu'il est un reflet inexact du Beau en soi. Ainsi, le discours de Pausanias occupe une place indispensable dans *Le Banquet* en tant qu'il constitue l'illustration d'une posture morale conventionnelle fort répandue qui, selon Platon, n'est pas fautive en soi, mais repose sur une façon détournée de poser le problème. Si l'on se questionne d'abord sur «ce que c'est qu'aimer⁹⁶», on constate en même temps que Diotime que la relation corporelle est vaine. Ainsi, Platon s'accorderait certainement avec Diotime pour affirmer que l'amour véritable, qui exclut toute relation charnelle, constitue la condition la plus favorable pour s'orienter vers le Beau en soi. Cette condition est donc pédagogiquement avantageuse, car elle facilite l'engendrement de «la plus haute et la plus belle pensée [sur la] modération et [la] justice⁹⁷» et favorise, par le fait même, le bien de la cité. Néanmoins, la thèse de Pausanias n'est pas pour autant exclue par Platon. Il semble en effet qu'il laisse entrevoir la possibilité d'une cohabitation entre pédagogie et sexualité en tant qu'ils ne sont pas toujours contradictoires. Dans *La République* et *Les Lois*, on constatera d'ailleurs que les arguments qui y sont invoqués cherchent avant tout à éviter certaines conséquences politiques bien précises. Une relation trop intime entre deux hommes, soutiendra Platon, pourrait engendrer l'éclosion d'une cellule dissidente dans la cité. Aussi, une trop grande valorisation des relations sexuelles entre hommes pourrait entraîner la baisse du taux de natalité. De la même façon, de telles relations encourageraient l'utilisation inadéquate de la semence masculine, qui est conçue comme un bien de la cité. Ainsi, on constate que les réserves que soulève Platon quant à la pédérastie

⁹⁴ *Ibid.*, p. 259.

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁷ *Symp.* 209a.

charnelle ne sont pas d'ordre théorique, mais *pratique*. En quelque sorte, le passage du *Banquet* à la *République* procède à un changement de registre allant de la curiosité pour le particulier à la gestion du collectif.

Comme nous l'avons vu, il semble que la thèse platonicienne, bien que réticente à encourager les relations homosexuelles charnelles, ne consiste pas en une objection complète des conclusions de Pausanias. Trop souvent, on accusera Platon d'une intransigeance face à la sexualité et d'une négligence du corps. Le discours de Diotime auquel on attribue généralement la thèse platonicienne semble toutefois laisser en suspens la question de la sexualité. En s'y attardant plus sérieusement, on constate que la façon qu'a Diotime de poser le problème fait passer la question déontologique au second plan. Alors que Pausanias répondait à une «question de conduite, sur fond d'un amour préexistant», Diotime cherchera plutôt à comprendre «par quel mouvement propre l'Éros de l'amant va pouvoir dégager [...] son rapport à l'être vrai⁹⁸». Dès lors, ce dernier discours perd son caractère strictement prescriptif au profit d'une enquête sur les conditions rendant favorable un mouvement vers la connaissance. Ainsi, il convient de réhabiliter le discours de Pausanias, qui pose de sérieux défis à la pédagogie platonicienne, afin de cerner comment il aura une influence sur la conception platonicienne de la cité idéale (*La République*) et de sa constitution (*Les Lois*).

Bibliographie

- Boehringer, S. et Lorenzini, D. (2016), *Foucault, la sexualité, l'antiquité*, Paris, Éditions Kimé.
- Bohner-Cante, M.-H. (1981), *Platonisme et sexualité : genèse de la métaphysique platonicienne*, Toulouse, Trans-Europ-Repress.
- Brisson, L. (2006), «Agathon, Pausanias, and Diotima in Plato's *Symposium: Paidēraistia and philosophia*», dans Lesher, J.H. *et al.* (2006), *Plato's Symposium : Issues in Interpretation and Reception*, Harvard University Press.
- Dixsaut, M. (1985), *Le naturel philosophe*, Paris, Librairie Philosophique Vrin.

⁹⁸ Foucault, M. (1984), *op. cit.*, p. 259.

- Dover, K. J. (1982), *Homosexualité grecque*, Grenoble, Pensée sauvage.
- Dumont, J. P. (1991), *Les écoles présocratiques*, Paris, Éditions Gallimard : Folio.
- Durup-Carré, S. (1986), « L'Homosexualité en Grèce antique : tendance ou institution ? », *L'Homme*, n° 97-98, p. 371-377.
- Fortin, J. (2009), « Le *Banquet* de Platon : l'apologie d'Alcibiade ou les paradoxes d'Eros » (mémoire de maîtrise), Université de Montréal, 114 p.
- Foucault, M. (1984), *Histoire de la sexualité*, Paris, Éditions Gallimard.
- Gravelle, G. (2016), « La pédérastie dans le *Banquet* et le *Phèdre* : Bonheur et finitude » (thèse de doctorat), Université d'Ottawa, 232 p.
- Grondin, J. (2004), *Introduction à la métaphysique*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 376 p.
- Halperin, D.M. (1990), *One hundred years of homosexuality: and other essays on Greek love: Why is Diotima a Woman?*, New York, Routledge.
- Halperin, D.M. (2000), *Platon et la réciprocité érotique*, Paris, EPEL.
- Hubbard, T.K. (2003), *Homosexuality in Greece and Rome*, London, University of California Press.
- Keime, C. (2014), « La fonction de Diotime dans le *Banquet* de Platon (201d1-212c3) : le dialogue et son double », *Études platoniciennes*, n° 11.
- Lear, A. (2015), « Was pederasty problematized? A diachronic view », dans Masterson, *et al.* (2015), *Sex in Antiquity: Exploring Gender and Sexuality in the Ancient World*, Londres, Routledge.
- Liberman, G. (1996), « La dialectique ascendante du *Banquet* », *Archives de Philosophie*, vol. 59, n° 3, p. 455-462.
- Loraux, N. (1990), *Les Enfants d'Athéna : Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Paris, Maspero.
- Marrou, H.-I. (1981), *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Paris, Éditions du Seuil.
- Osborne, R. (2018), « Imaginary Intercourse » dans Allen, D. *et al.* (2018), *How to Do Things with History: New Approaches to Ancient Greece*, Oxford University Press.
- Platon, (1950), *Cœuvres complètes : Philèbe*, trad. L. Robin, Gallimard : Bibliothèque de la Pléiade.
- Platon, (2016), *Le Banquet*, trad. L. Brisson, Paris, Flammarion.

- Reeve, C.D.C. (2016), « Plato on Friendship and Eros », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/plato-friendship/> consulté le 25 mars 2020.
- Renaut, O. (2017), « La pédérastie selon Pausanias : un défi pour l'éducation platonicienne », dans Brisson, L. et O. Renaut (2017), *Érotique et politique chez Platon : Erôs, genre et sexualité dans la cité platonicienne*, Sankt Augustin, Academia Verlag.
- Robin, L. (1964), *La théorie platonicienne de l'amour*, Paris, Presses universitaires de France.
- Ruprecht, L.A. (1999), *Symposia: Plato, the Erotic and Moral Value*, New York, State University of New York Press.
- Sergent, B. (1984), *L'homosexualité dans la mythologie grecque*, Paris, Payot.
- Xénophon, (1859), *Le Banquet*, trad. E. Talbot, Paris, Hachette.