

Mauro Tulli / Michael Erler (eds.)

Plato in Symposium

International Plato Studies

*Published under the auspices of the
International Plato Society*

Series Editors:

Franco Ferrari (Salerno), Lesley Brown (Oxford),
Marcelo Boeri (Santiago de Chile), Filip Karfik (Fribourg),
Dimitri El Murr (Paris)

Volume 35

PLATO IN SYMPOSIUM

SELECTED PAPERS FROM THE
TENTH SYMPOSIUM PLATONICUM

Edited by

MAURO TULLI AND MICHAEL ERLER

Academia Verlag  Sankt Augustin

Illustration on the cover by courtesy of the Bodleian Library,
Oxford, MS. Ashmole 304, fol. 31 v.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

ISBN: 978-3-89665-678-0

1. Auflage 2016

© Academia Verlag
Bahnstraße 7, D-53757 Sankt Augustin
Internet: www.academia-verlag.de
E-Mail: info@academia-verlag.de

Printed in Germany

Alle Rechte vorbehalten

Ohne schriftliche Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, das Werk unter Verwendung mechanischer, elektronischer und anderer Systeme in irgendeiner Weise zu verarbeiten und zu verbreiten. Insbesondere vorbehalten sind die Rechte der Vervielfältigung – auch von Teilen des Werkes – auf fotomechanischem oder ähnlichem Wege, der tontechnischen Wiedergabe, des Vortrags, der Funk- und Fernsehsendung, der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen, der Übersetzung und der literarischen und anderweitigen Bearbeitung.

List of contributors

Olga Alieva, National Research University Higher School of Economics, Moscow
Carolina Araújo, Universidade Federal do Rio de Janeiro
Francesco Aronadio, Università di Roma Tor Vergata
Ruby Blondell, University of Washington
Sandra Boehringer, Université de Strasbourg
Marcelo D. Boeri, Universidad Alberto Hurtado, Chile
Beatriz Bossi, Universidad Complutense de Madrid
Francisco Bravo, Universidad Central de Venezuela
Luc Brisson, CNRS, Villejuif
Giuseppe Cambiano, Scuola Normale Superiore, Pisa
Andrea Capra, Università degli Studi di Milano
Giovanni Casertano, Università degli Studi di Napoli “Federico II”
Gabriele Cornelli, Universidade de Brasília
Michele Corradi, Aix-Marseille Université
Ivana Costa, Universidad de Buenos Aires
Gabriel Danzig, Bar-Ilan University
Piera De Piano, Università degli Studi di Napoli “Federico II”
Dino De Sanctis, Università di Pisa
Margherita Erbi, Università di Pisa
Mehmet M. Erginel, Eastern Mediterranean University
Rafael Ferber, Universität Luzern / Universität Zürich
Arianna Fermani, Università di Macerata
Giovanni R.F. Ferrari, University of California, Berkeley
Lloyd P. Gerson, University of Toronto
Christopher Gill, University of Exeter
Stephen Halliwell, University of St Andrews
Edward C. Halper, University of Georgia
Annie Hourcade Sciou, Université de Rouen
Chad Jorgenson, Université de Fribourg
Yahei Kanayama, Nagoya University
Filip Karfik, Université de Fribourg
Christian Keime, Université Paris IV-Sorbonne / University of Cambridge
Manfred Kraus, Eberhard-Karls-Universität Tübingen
Yuji Kurihara, Tokyo Gakugei University
Annie Larivée, Carleton University
Aikaterini Lefka, Université de Liège
Francisco L. Lisi, Instituto Lucio Anneo Séneca / Universidad Carlos III de Madrid
Arnaud Macé, Université de Franche-Comté
Graciela E. Marcos de Pinotti, Universidad de Buenos Aires – CONICET
Silvio Marino, Università degli Studi di Napoli “Federico II”
Giusy Maria Margagliotta, Albert-Ludwigs-Universität Freiburg
Irmgard Männlein-Robert, Eberhard-Karls-Universität Tübingen

Mariella Menchelli, Università di Pisa
Maurizio Migliori, Università di Macerata
Gerard Naddaf, York University
Hugues-Olivier Ney, Aix-Marseille Université
Noburu Notomi, Keio University, Tokyo
Lidia Palumbo, Università degli Studi di Napoli “Federico II”
Richard D. Parry, Agnes Scott College
Richard Patterson, Emory University
Federico M. Petrucci, Scuola Normale Superiore / Università di Pisa
Mario Regali, Università degli Studi di Bari “Aldo Moro”
Olivier Renaut, Université Paris Ouest – Nanterre La Défense
Nicholas P. Riegel, University of Toronto
Cristina Rossitto, Università di Padova
Christopher Rowe, Durham University
David T. Runia, Queen’s College, The University of Melbourne
† *Samuel Scolnicov*, The Hebrew University of Jerusalem
Richard Stalley, University of Glasgow
Alessandro Stavru, Freie Universität Berlin
Thomas Alexander Szlezák, Eberhard-Karls-Universität Tübingen
Ikko Tanaka, Kyoto University
Harold Tarrant, University of Newcastle, Australia
Alonso Tordesillas, Aix-Marseille Université
Álvaro Vallejo Campos, Universidad de Granada
Mario Vegetti, Università degli Studi di Pavia
Matthew D. Walker, Yale-NUS College
Roslyn Weiss, Lehigh University

Table of Contents

List of contributors	v
Table of contents	vii
Preface (Mauro Tulli)	xi
I C.J. De Vogel Lecture		
Stephen Halliwell	Eros and Life-Values in Plato's <i>Symposium</i>	3
II Reading the <i>Symposium</i>		
Francisco Bravo	¿Propone el <i>Banquete</i> una ciencia del amor?	16
Luc Brisson	Éros éducateur: entre <i>paiderastia</i> et <i>philosophia</i>	24
Gabriel Danzig	“Testing the Truth and Ourselves” (<i>Prot.</i> 348a). Boasting and Philosophizing in Plato's <i>Symposium</i>	36
Arianna Fermani	Perché tanta “morte” in un dialogo sull'amore e sulla vita? Riflessioni sulla dialettica amore-morte-immortalità nel <i>Simposio</i> di Platone	44
Christian Keime	<i>Lector in dialogo</i> : Implied Readers and Interpretive Strategies in Plato's <i>Symposium</i>	52
Mariella Menchelli	Isocrate, la condotta di vita e il discorso di Diotima nel <i>Simposio</i> di Platone	59
Maurizio Migliori	L'importanza della dimensione esperienziale ed empirica nel <i>Simposio</i>	65
Hugues-Olivier Ney	L'amour, drame de Socrate	71
Nicholas P. Riegel	Tragedy and Comedy at Agathon's Party: Two Tetralogies in Plato's <i>Symposium</i>	77
Harold Tarrant	Stylistic Difference in the Speeches of the <i>Symposium</i>	84
III The Frame Dialogue		
Dino De Sanctis	<i>Agathon agathos</i> : l'eco dell' <i>epos</i> nell' <i>incipit</i> del <i>Simposio</i>	92
Giovanni R.F. Ferrari	No Invitation Required? A Theme in Plato's <i>Symposium</i>	98
Lidia Palumbo	Narrazioni e narratori nel <i>Simposio</i> di Platone	104
Matthew D. Walker	The Functions of Apollodorus	110
IV Phaedrus		
Annie Hourcade Sciou	Éros sans expédient: Platon, <i>Banquet</i> , 179b4-180b5	118
Noburu Notomi	Phaedrus and the Sophistic Competition of Beautiful Speech in Plato's <i>Symposium</i>	124
V Pausanias		
Olga Alieva	Ἔρως προτρέπων: Philosophy and Seduction in the <i>Symposium</i>	132

Olivier Renaut	La pédérastie selon Pausanias: un défi pour l'éducation platonicienne	140
VI Eryximachus		
Ivana Costa	Qué aporta Eriximaco a la filosofía del <i>Simposio</i> y a Platón	148
Silvio Marino	La medicina di Erissimaco: appunti per una cosmologia dialogica	155
Richard D. Parry	Eryximachus' Physical Theory in Plato's <i>Symposium</i>	160
Richard Stalley	<i>Sophrosyne</i> in the <i>Symposium</i>	165
VII Aristophanes		
Michele Corradi	Aristofane e l'ombra di Protagora: origini dell'umanità e <i>orthoepia</i> nel mito degli uomini-palla	172
† Samuel Scolnicov	What Socrates Learned from Aristophanes (and What He Left Behind)	178
Roslyn Weiss	Split Personalities in the <i>Symposium</i> and the <i>Bible</i> : Aristophanes' Speech and the Myth of Adam and Eve	183
VIII Agathon		
Aikaterini Lefka	<i>Eros Soter</i> . How Can Love Save Us?	192
Irmgard Männlein-Robert	Die Poetik des Philosophen: Sokrates und die Rede des Agathon	198
Mario Regali	La <i>mimesis</i> di sé nel discorso di Agatone: l'agone fra poesia e filosofia nel <i>Simposio</i>	204
Richard Patterson	Agathon's Gorgianic Logic	209
IX Diotima		
Francesco Aronadio	What's in the Name "Eros"? <i>Onoma</i> and <i>Holon</i> in <i>Symposium</i> 204e-206a	218
Giovanni Casertano	La difficile analogia tra poesia e amore	224
Mehmet M. Erginel	Plato on the Pangs of Love	231
Lloyd P. Gerson	The Hermeneutics of Mystery in Plato's <i>Symposium</i>	237
Chad Jorgenson	Becoming Immortal in the <i>Symposium</i> and the <i>Timaeus</i> ..	243
Yahei Kanayama	Recollecting, Retelling and <i>Melete</i> in Plato's <i>Symposium</i> : A New Reading of ἡ γὰρ ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς συνουσία τόκος ἐστίν (206c5-6)	249
Filip Karfik	Eros und Unsterblichkeit: das Hervorbringen im Schönen	257
Manfred Kraus	Socrates' <i>thea</i> : The Description of Beauty in <i>Symposium</i> 211a and the Parmenidean Predicates of Being	270
Yuji Kurihara	<i>Telos</i> and Philosophical Knowledge in Plato's <i>Sympo-</i> <i>sium</i>	278
Francisco L. Lisi	<i>Symposion</i> 210d4: τὸ πολὺ πέλαιγος τοῦ καλοῦ	255
Arnaud Macé	L'océan du beau: la Forme et ses reflets hétérogènes (<i>Banquet</i> , 210a-211c)	291
Giusy Maria Margagliotta	Eros e l'Anima nel <i>Simposio</i>	297

Cristina Rossitto	Plato's <i>Symposium</i> and the Notion of Intermediate	303
Ikko Tanaka	Divine Immortality and Mortal Immortality in Plato's <i>Symposium</i>	309
Alonso Tordesillas	Le beau, une nature merveilleuse, une vision soudaine (<i>Banquet</i> 210e2-211d1)	315
Mario Vegetti	Immortalità personale senza anima immortale: Diotima e Aristotele	321
X Alcibiades		
Gabriele Cornelli	Alcibiades' Connection: Plato's <i>Symposium</i> Rewriting the Case on Socrates and Alcibiades	337
Edward C. Halper	Alcibiades' Refutation of Socrates	342
Alessandro Stavru	Socrate <i>karterikos</i> (Platone, <i>Simposio</i> 216c-221b)	347
XI The Ethics of Eros		
Carolina Araújo	Who Loves? The Question of Agency in Plato's <i>Symposium</i>	356
Marcelo D. Boeri	Ἐρως ἡ συνουσία en el <i>Simposio</i>	362
Christopher Gill	Are the "Higher Mysteries" of Platonic Love Reserved for Ethical-Educational Pederasty?	371
Annie Larivée	Le pouvoir protreptique de l'amour. Eros, soin de soi et identité personnelle dans le <i>Banquet</i> .	380
Federico M. Petrucci	La dottrina della virtù di secondo grado nel <i>Simposio</i>	386
Christopher Rowe	On the Good, Beauty, and the Beast in Plato's <i>Symposium</i>	391
David T. Runia	Eudaimonist Closure in the Speeches of Plato's <i>Symposium</i>	403
Álvaro Vallejo Campos	Desire and Will in the <i>Symposium</i>	409
XII The Picture of Socrates		
Beatriz Bossi	On Which Step of the <i>Scala Amoris</i> Is Socrates Standing in the Dramatic Action of the <i>Symposium</i> ? Notes on the Practical Consequences of Theory	420
Giuseppe Cambiano	Chi è il Socrate del <i>Simposio</i> ?	428
Andrea Capra	Transcoding the Silenus. Aristophanes, Plato and the Invention of Socratic Iconography	437
Rafael Ferber	Plato as Teacher of Socrates?	443
Graciela E. Marcos de Pinotti	Sócrates aprendiz y maestro de Eros	449
Gerard Naddaf	The Young "Historical" Socrates in the <i>Apology</i> and <i>Symposium</i>	455
Thomas Alexander Szlezák	Sokrates' Rollen im <i>Symposion</i> . Sein Wissen und sein Nichtwissen	461
XIII Reception		
Ruby Blondell and Sandra Boehringer	Un <i>Banquet</i> revisité: l'érotisme paradoxal de Platon et de Lucien	470

Piera De Piano	Gli eroi e la natura demonica di Amore: Proclo interprete di <i>Simposio</i> 201e-204b	476
Margherita Erbi	Lettori antichi di Platone: il caso del <i>Simposio</i> (<i>POxy</i> 843)	483
Indices		
Index locorum	493
Index nominum	520

Premessa

Questo volume offre, per selezione suggerita dall'Executive Committee, 67 contributi, rivisti dagli autori anche in base al sempre vivace dibattito, dei 120 proposti al X Simposio dell'International Plato Society. Dopo la decisione dell'Assemblea Generale nel 2007 presso il Trinity College di Dublino e dopo il IX Simposio del 2010 gestito con geometrico rigore da Shinro Kato e Noburu Notomi presso il Mita Campus dell'Università Keio di Tokyo, nel 2013 Pisa, fiera della ricca tradizione umanistica, con l'Alto Patronato del Presidente della Repubblica e con il sostegno dell'Università, fra il 15 e il 20 luglio ha salutato con l'immagine del Verziere, l'affresco monumentale nei colori di Buffalmacco, fra il Duomo e il Battistero, circa 200 studiosi giunti da ogni continente: un cammino già lungo e fertile, che ha origine lontana, in Messico, per lodevole iniziativa nel 1986 di Conrado Eggers Lan, e che, con la fondazione in Italia per impresa diplomatica nel 1989 di Livio Rossetti dell'International Plato Society, ha favorito negli anni un confronto sui dialoghi di più grande rilievo, il *Fedro* e il *Politico*, il *Timeo* e il *Crizia*, la produzione aporetica, *Carmide*, *Liside* o *Eutidemo*, le *Leggi*, *Gorgia* e *Menone*, il *Filebo*, la *Repubblica*, nel generoso impegno di centri di ricerca non marginali per la storia della letteratura e della filosofia in Grecia. La nostra gratitudine va oggi ai protagonisti dell'International Plato Society, bravi tedorfi, garanzia di successo fra Bristol e Granada, fra Toronto e Würzburg, con risultato felice che la collana stampata sotto gli auspici dell'International Plato Society, presso l'Academia Verlag per militante cura della famiglia Richarz, rispecchia con palese continuità. Il futuro è già da tempo tracciato: Brasilia ci attende con il *Fedone*, per l'XI Simposio, e Parigi offre l'organizzazione per il *Sofista*, con il XII Simposio, nel 2019. Così cresce la trama dell'International Plato Society, sempre più vasta e prestigiosa, in organico rapporto con la ricerca nel mondo e aperta, con dinamica mirabile, ai metodi più praticati o più innovativi per l'analisi del testo. La memoria purtroppo restituisce con dolore il profilo di Samuel Scolnicov, scomparso nel 2014, dopo le parole che ha donato qui: la cornice di Gerusalemme nella quale ha voluto con tenacia il VI Simposio del 2001 è fra le più nobili mai frequentate dall'International Plato Society. Ma le generazioni si alternano e Pisa, con matura convinzione, ha sollecitato la voce più giovane ricavandone 8 contributi da dissertazioni di dottorato, culmine di un entusiasmo radicato nel passato e terreno già solido per un sicuro sviluppo.

Tema per il X Simposio, con gioco di parole inevitabile quanto allusivo, è il *Simposio*, forse il più ammaliante dei dialoghi nel *corpus*, enigmatico e sublime, senza dubbio scritto con l'ispirazione di un'abile Musa, capace di connettere letteratura e filosofia, con scarto vorticoso fra livelli espressivi per lo slancio più esplicito nella dimensione ideale. Pagine che guidano sulla scena le maschere della retorica e della medicina, della produzione comica e della produzione tragica, per trascenderle, con la definizione di *eros*, nel segno della filosofia: la doppia cornice, che richiama il passato in prospettiva critica e proietta nel testo le sfumature dell'*eikos*, apre un agone modulato con il rifiuto della flautista, con il ruolo di Erissimaco e il singhiozzo di Aristofane, scherzoso motivo per il ritardo nell'ordine annunciato, con la *klimax* nella riflessione su *eros*, da Fedro al racconto di Socrate, con la brusca irruzione di Alcibiade ubriaco per l'encomio di Socrate, con il misterioso *elenchos*, al termine, sulla produzione comica e sulla produzione tragica. Il panorama variegato della realtà intellettuale di un periodo ben preciso nasconde, per limpida trasfigurazione, un esame della letteratura gestito con la *mimesis* degli autori. Ma, fra il silenzio pensoso di Socrate nel *prothyron* e la

mania per il morso dell'*echidne* che inietta veleno razionale, non manca un sottile momento di poetica: il codice dei dialoghi trova forza inestinguibile nell'anima di Socrate, un tesoro nascosto ai *polloi*, e indica per le vie dell'ermeneutica la dimensione ideale, vertice da lambire con lo spessore di *eros*, che tende al sapere con la noetica intuizione del bello. Questo volume aderisce al ritmo del programma per il X Simposio, di per sé legato al ritmo del testo: dopo Stephen Halliwell per la Fondazione Cornelia J. de Vogel, problemi di generale interpretazione, la doppia cornice, il discorso di Fedro, di Pausania, di Erissimaco, di Aristofane, con il celebre mito sull'uomo sfera, di Agatone, fra la *mimesis* e lo stile gorgiano, Diotima su *eros* e il grande mare del bello, le parole di Alcibiade, l'etica di *eros*, la caratterizzazione di Socrate, il *Nachleben* che ha il *Simposio* in età imperiale. Ne deriva per la ricerca, già costellata per il *Simposio* dalle fittissime tessere che richiama con fertile acume il poderoso *Überweg* di Michael Erler, un positivo impulso, per un confronto con le più recenti conquiste, ad esempio la miscellanea di James Lesher, Debra Nails e Frisbee Sheffield o di Aleš Havlíček e Martin Cajthaml o di Christoph Horn, il volume di Frisbee Sheffield per l'etica di *eros*, le pagine di Elizabeth Belfiore sull'arte demonica di Socrate o il volume di Mário Jorge de Carvalho per il discorso di Aristofane.

Il X Simposio ha ricevuto numerosi contributi finanziari e piace qui ricordare la fondazione Cornelia J. de Vogel, il Ministero dell'Istruzione, dell'Università e della Ricerca, il Comune di Pisa, la Scuola Superiore Sant'Anna e la Scuola Normale Superiore, la fondazione AREA, la Banca di Cascina, il Museo Nazionale della Certosa di Calci, l'Opera della Primaziale. Il 17 luglio, l'affettuosa e impeccabile accoglienza dei Cavatori di Gioia ci ha concesso un contatto vero con il marmo delle Apuane, dell'artigiano Pasquinucci conserviamo il piccolo vaso in ceramica, premurosa copia delle suppellettili che ornavano le stanze della Certosa di Calci, e dalla Certosa di Calci muove l'eco della musica barocca, Corelli, Torelli, Vivaldi, Händel, ascoltati dopo l'Assemblea Generale, il 18 luglio, nell'ottima interpretazione di Marcello Di Lisa. Certo la memoria spazia fra il Palazzo dei Congressi e il Polo Carmignani, la Scuola Superiore Sant'Anna e la Scuola Normale Superiore, le aule che il X Simposio ha popolato con 12 relazioni plenarie, 20 *workshops* paralleli e vibranti dialoghi, documento della *synousia* festosa che sempre distingue l'attività dell'International Plato Society. Pisa ci ha ospitato presso lo scalo dei Renaioli, sfiorato dalla brezza dell'Arno, e presso Palazzo Lanfranchi con l'Orchestra dell'Università, un gruppo giovane al quale auguriamo successo. Il 16 luglio, un cocktail all'ombra del Campanile ha coronato il fascinioso contatto con Piazza dei Miracoli: non lontano dalla calda sabbia di Viareggio il banchetto al termine, il 19 luglio. La nostra gratitudine va oggi al fedele gruppo di collaboratori che ha reso il X Simposio possibile, Michele Corradi, Dino De Sanctis, Margherita Erbi, Mario Regali, da tempo inseriti nel comune impegno di ricerca, e Isabella Bertagna, in felice rapporto con il Dipartimento di Filologia, Letteratura e Linguistica. Questo volume nasce dalla meticolosa cura di Marco Donato, Federico Petrucci e Mario Regali, di Birgit Breuer, Vincenzo Damiani e Jan Heßler, nei centri di ricerca stretti da un vincolo antico, Pisa e Würzburg, modulato su consonanze fittissime nell'interpretazione dei dialoghi e più in generale della letteratura e della filosofia in Grecia. Presidente per il VII Simposio e Vice Presidente per il X Simposio, Michael Erler mi è vicino con affetto dagli anni consumati con gioia fra esperienza e formazione intellettuale in Germania, con il sostegno della Humboldt Stiftung: per lui e per il suo Seminar nelle stanze costruite in età barocca da un genio che ha voluto Würzburg dolce cortina sul Meno, proviamo un sentimento racchiuso nella storia di un termine luminoso, *Freundschaft*, amicizia.

Pisa, dicembre 2015

Mauro Tulli

C. J. DE VOGEL LECTURE

Eros and Life-Values in Plato's Symposium

Stephen Halliwell
University of St. Andrews

A choral fragment from a lost (unidentified) play by Euripides contains the following description of the power of Eros:

παίδευμα δ' Ἔρως σοφίας ἐρατῆς
πλεῖστον ὑπάρχει,
καὶ προσομιλεῖν οὗτος ὁ δαίμων
θνητοῖς πάντων ἥδιστος ἔφυ·
καὶ γὰρ ἄλυπον τέρψιν τιν' ἔχων
εἰς ἐλπίδ' ἄγει. τοῖς δ' ἀτελέστοις
τῶν τοῦδε πόνων μήτε συνείην
χωρὶς τ' ἀγρίων ναίοιμι τρόπων.
τὸ δ' ἐρᾶν προλέγω τοῖσι νέοισιν
μήποτε φεύγειν,
χρηῆσθαι δ' ὀρθῶς, ὅταν ἔλθῃ.

Eros is an education in lovely wisdom,
The greatest education there is.
To consort with, this daimon
Is the most pleasurable of all deities for mortals.
Bringing a joy free of pain
He guides them to hope. But as for those uninitiated
In his toils, may I never be one of them
And may I live apart from their savage ways!
The experience of *eros* is something I advise the young
Never to flee from
But to use correctly, when it comes to them.¹

For anyone well acquainted with Plato's *Symposium*, this fragment (not cited, I believe, in any of the standard commentaries on Plato's dialogue) strikes a number of interesting notes. The depiction of Eros as “an education in wisdom” (παίδευμα σοφίας), a *daimon* with whom humans can “consort” (προσομιλεῖν),² a source of “hope”, the object of experiences into which it is possible to be “(un)initiated” (ἀτέλεστος), and something the young are urged not to flee from but “to use correctly” (χρηῆσθαι [...] ὀρθῶς) – all these ideas prefigure details of language and thought found in the *Symposium* itself. Brilliantly original though the *Symposium* undoubtedly was, we should never forget that Plato could expect his first readers to be

* This is a revised version of the Cornelia de Vogel lecture given in Pisa in July 2013. I am greatly indebted to the IPS organising committee, and especially Mauro Tulli, for their kind invitation.

¹ Euripides fr. 897 *TrGF*.

² Diotima uses the noun ὁμιλία at *Symp.* 203a for all divine-human interaction through the medium of Eros; cf. the verb at 209c (with Eryximachus's use of it at 188d). προσομιλεῖν occurs in a sexual context at *Phaedr.* 250e and is part of a sexual metaphor at *Resp.* X 603b.

familiar with a much wider range of earlier Greek attitudes to *Eros/eros* than we can now fully reconstruct, even when, as in the present case, we can sometimes detect their traces. Nor is the fragment just cited an isolated piece of evidence. Other Euripidean fragments too, not to mention passages in his surviving plays, attest ways of thinking about *eros* which split into a polarity of positive and negative, good and bad, and which conceive of the best type of *eros*, as do several speakers in the *Symposium*, as capable of being harmonised with such values as σοφία and σωφροσύνη.³

I have started with this observation on some of the partially submerged complexities of pre-Platonic reflections on the nature of *eros* not because I intend here to pursue the *Symposium*'s relationship to various literary antecedents, but as an indication of how Plato's dialogue must originally have carried an exceptionally strong set of cultural resonances. Although virtually everyone now pays lip service to the *Symposium*'s multi-layered texture of registers, voices and dramatic psychology, the dialogue is nonetheless standardly subjected to interpretations which effectively reduce the force of its "polyphony" by enlisting it in the cause of a doctrinal Platonism. This is above all the case with those many readings which treat the speech of Diotima (whom I regard as a fictionalised projection of Socrates's "mantic" persona: I shall return to this point) not just as a climactic moment in the work, but as the key to everything else around it. On the alternative hermeneutic principle adopted in this paper, the philosophy of a Platonic dialogue does not consist in a single message awaiting extraction and codification by readers – a process of extraction which, once achieved, would make further reading redundant. It is enmeshed, rather, in a web of relations between all the parts of a work. In the case of the *Symposium*, this principle encourages openness to the view that the speech of Diotima-Socrates, despite (or even because of) its extraordinary features, does not nullify everything else that surrounds it nor tell us exactly what we should make of the dialogue's other speeches. The work itself, in its totality, sets up a configuration of perspectives – each of them coloured by the elusive element of role-playing undertaken by the symposiasts, not least by Socrates himself – which makes it impossible for Diotima's account of mystical transcendence to resolve all the questions prompted by the larger interplay of ideas embodied in the fabric of the dialogue.

My aim here is to outline just one of the ways in which we can fruitfully engage with the whole structure of the *Symposium* and thereby avoid the reductivist trap of proceeding as though it is only part of Plato's text that really matters (an impression that some modern discussions come perilously close to creating). At the core of my necessarily selective remarks, which deliberately fall short of claiming to discover a comprehensive philosophical thesis in the work, will be a perception of how *eros* serves as a focus for all the participants' idealised meditations on life-values: values putatively capable of guiding, shaping and informing an entire life. At first sight this shared predisposition may seem surprising. In archaic and classical Greek culture, *eros* – whether conceived of as divine, personified, or purely naturalistic/psychological, and whether or not conjoined with Aphrodite – was predominantly associated with psychosomatic upheaval and loss of control: with types of experience, in other words, that violently destabilise the course of a life, threatening it with madness and even, in extreme cases, destruction. But we have already seen, in my opening quotation from Euripides, that this was not the whole story: before Plato, there was evidently scope for a more affirmative, idealised conception of the kind of contribution which *eros* could make to the meaning of a life. The resulting dichotomy between positive and negative forms of *eros* is significant, among much else, for differences between *Phaedrus* and the *Symposium*. In the

³ Fragments of particular interest in relation to the *Symposium* include 136, 138, 269, 388, 547, 661. 21-25 *TrGF*. Cf. next note.

former, traditional ideas of the psychosomatic dangers of *eros* are given some prominence; in the latter, they are largely suppressed and *eros* is instead treated by almost everyone, with the special if obtrusive exception of Alcibiades, as a source of life-unifying meaning and motivation.

One concomitant of the main symposiasts' concentration on positive life-values is their convergence, I maintain (though not everyone concurs), on a "desexualized" understanding of *eros* – a distancing of it, that is, from the domain of physical pleasure and its conversion, even sublimation, into other kinds of motivating goals. More specifically still, all the main participants, with the conspicuous exception once again of Alcibiades, whose whole persona is stamped with a sense of intermittent and unstable impulses, seek to escape from a conception of *eros* that is tied to the overtly episodic workings of sexual desire. This is seen with particular piquancy, as well as some subtle *pathos*, in the contribution of Aristophanes. The ostensibly corporeal incompleteness of the divided figures in his fable might be thought to lend their yearning desire (πόθος, cf. 191a6) a superficially sexual tenor, and the same goes for their repeatedly stressed need for embraces and physical entwinement (with four occurrences of the verb συμπλέκεσθαι, 191a-e, whose senses certainly include sexual congress). Yet, in a delicious touch of dramatic irony, none other than Zeus himself *misunderstands* the predicament of the creatures whose separation he had caused. Overcome by pity, he thinks it sufficient to rearrange their genitals for the sake of specifically sexual συμπλοκή between them, thereby allowing them "to experience physical satisfaction/satiety (πλησμονή), cease from agitation, turn instead to work, and take care of the rest of their lives" (καὶ τοῦ ἄλλου βίου ἐπιμελοῖντο: 191c). Zeus's mistaken assumption is that humans' erotic desires are fundamentally bodily and can be dealt with – at any rate where males are concerned (191c5-6) – by a mechanism of merely somatic release. He also supposes that the bulk of a human life is (or can be) detached from *eros*. But the trajectory of the story tries to tell us otherwise. It discloses that the most urgent desire of human *souls* (192c7), not bodies, is for something different from sexual intercourse, as well as something they cannot consciously recognise but only instinctively "divine" (μαντεύεται: 192d; Diotima-Socrates is not the only "mantic" figure in the work).

Contrary to Zeus's sharp distinction between sex and "the rest of life", Aristophanic *eros* craves non-episodic satisfaction distributed across a whole lifetime (cf. διατελοῦντες [...] διὰ βίου: 192c). But a lifetime of what? That last phrase refers directly to partners who never live apart. Yet the allegorical wish-fulfilment of "fusion" into a single entity (192d-e) dissolves, rather than clarifying, the sense of what lovers want.⁴ Notwithstanding its alluring and lasting appeal to the imagination (recall Montaigne's "Nous estions à moitié de tout"),⁵ Aristophanes's formula for escaping the episodic dissolves the coherence of individual identity itself. It also suggests, paradoxically, that the truly fulfilled lover would no longer be a lover at all.

*

Aristophanes, about whose speech I shall say a little more in sequence below, is not alone in drifting into the realms of fantasy. Plato could certainly have counted on his original readers' awareness that the conventions of the formal drinking-party provided a stylised, intense but also fantasised framework of experience. This should alert us to an "atmospheric" quality which Plato superbly captures in the dramatic psychology of the work. But it is a qua-

⁴ The metaphorical application of συντήκειν (192d) for "fusing" or "welding" together, used also but less emphatically by Pausanias (183e), was older than Plato, as we see from e.g. Eur. *Suppl.* 1029, fr. 545a, 3 *TrGF*. But Aristophanes turns it into the expression of a psychologically extreme position.

⁵ Montaigne, *Essais* 1, 28: Montaigne's account of "amitié" (with La Boétie), though explicitly contrasted with sexual love, borrows from Aristophanes' speech the imagery of two halves of a single self.

lity which also makes interpretation – both of the parts and of the whole – intrinsically more slippery. There are puzzles about every attempt in the *Symposium*, including that of Diotima-Socrates, to forge a connection between *eros* and the underpinning values of a life. It is possible to take Platonic philosophy with deep seriousness without assuming that definitive solutions to any of these puzzles are encoded, if only we are clever enough to find them, within the text itself.

Phaedrus, who sets a rhetorical tone of idealisation (which is also, in part, fantasy) for the whole discussion, has difficulty stabilising his perspective on *eros*. He switches between an asymmetrical *erastes-eromenos* paradigm and a more general conception which permits a wife like Alcestis to count as a “lover”; and even his use of the former vacillates over how far the workings of *eros* need involve an active-passive dynamic (see below). But those uncertainties do not prevent the speech from broaching one version of the crucial idea of *eros* as an inspirational and transformative power: a power, as Phaedrus specifically sees it, to build a whole life around a relationship between “self” and a special “other”.

Both dramatically and philosophically, it is essential to the interest of Phaedrus’s speech that it includes an unequivocal statement of the conviction that *eros* is a supreme life-value (178c-d):

“As regards that which should guide human beings in their entire life if they are to live well (ὁ γὰρ χρῆ ἀνθρώποις ἡγεῖσθαι παντὸς τοῦ βίου τοῖς μέλλουσι καλῶς βιώσεσθαι), this is something neither kinship nor honour nor wealth nor anything else can bring about in the way that *eros* can”.

The idea of “guiding” a life conveyed here by the verb ἡγεῖσθαι, and implicitly linked to the notion of life itself as a “path” or “journey”, recurs several times later in the dialogue: Aristophanes calls Eros our “leader (ἡγεμῶν) and commander (στρατηγός)” (193b); Agathon likewise twice calls Eros ἡγεμῶν (197d-e, adding musico-festive imagery to Aristophanes’s military metaphor; cf. 197a); and Diotima herself sees the ascent to perfect beauty as starting with a relationship in which an older person correctly “guides” and leads another (ὁρθῶς ἡγῆται ὁ ἡγοούμενος, 210a, with vocabulary that echoes the framing metaphor of progress in the mysteries).

Phaedrus’s assertion of *eros*’ capacity to guide a whole life follows immediately on the proposition that *erastes* and *eromenos* are the greatest good for each other. It thereby shifts the terms of reference of his speech beyond the specifically sexual. The sexual component in *eros* is in fact nowhere overtly addressed by Phaedrus. At most, he takes the operations of physical desire for granted: we can, if we choose, read into his case the unstated supposition that (initially) sexual impulses are channelled into the development of an ethically defined self. If we look for a latent theory of what sexual impulses *per se* amount to, Phaedrus’s only – and belated – answer seems to be that they are responses to bodily beauty: that is the entailment of his claim at 180a that Patroclus must have been the “lover” of Achilles, and not *vice versa*, since Achilles was the most beautiful of all heroes. It is worth noticing that this is the only reference to sensory beauty in Phaedrus’s speech; all his other uses of καλός vocabulary are ethically inflected.⁶ But that same passage seems to rule out that an *eromenos* feels attracted to the body of the *erastes*, which consequently makes the mutual value of their relationship at 186c something other than directly sexual. Phaedrus’s account leaves no room for bodily gratification as the true goal of *eros*. On both his homoerotic and his gender-neutral models, physical desire is overlaid by the beloved’s status as a kind of ethical mirror for the lover’s self-image.⁷

⁶ For some contextualisation of this point, see further below in my section on Aristophanes.

⁷ At *Phaedr.* 255d it is, of course, the lover who functions as a kind of erotic “mirror” for the beloved.

The formation of such a relationship appears to grow – if we perhaps charitably smooth out the wrinkles in Phaedrus’s speech – through a series of (overlapping) stages: first, a shame-centred desire not to be thought bad (178d-179a); second, the “philotimic” desire to be seen as good in the beloved’s eyes (178e-179b); third, the willingness to sacrifice self-interest, even to the point of death, for the benefit of the other (179b-180a). But Phaedrus blurs this picture by converting *erastes/eromenos* asymmetry into something more like reciprocity: the beloved will feel the same shame, the same *philotimia*, and even the same self-sacrificing impulses as the lover (178e-179a). He even hints at an element of emotional reciprocity too, making the beloved the subject of the verb ἀγαπᾶν (180b), the same verb later used of *lovers* by Pausanias (181c) and Diotima (210d). The bridge from asymmetry to reciprocity remains, for sure, very uncertain. Phaedrus’s idealism greatly exceeds any supporting “theory”. Yet for both his fellow symposiasts and Plato’s readers Phaedrus nonetheless sets a stimulating agenda by advancing the far from negligible thesis (or intuition) that *eros* can define a life by passionately motivating an individual to seek ethical self-confirmation and self-realisation in the perceptions of another.

*

Pausanias’s speech, we must remember, does not respond explicitly to Phaedrus’s, only to the terms of his original proposal of the theme for discussion. Moreover, in the reference at 180c to other speeches omitted in Aristodemus’s report to Apollodorus, Plato ensures that any readerly desire for narrative completeness is thwarted. But the *Symposium*’s own design compels (or at least invites) us to notice the effects of its various juxtapositions. Pausanias differs from Phaedrus most obviously by openly acknowledging what the latter had, with some awkwardness of reasoning, relegated to the background: the (putative) roots of *eros* in physical desire. Given Pausanias’s claim that “there is no Aphrodite without Eros” (οὐκ ἔστιν ἄνευ Ἐρωτος Ἀφροδίτη: 180d) – *i.e.*, apparently (despite the suspicion of invalid logic), that *eros* is always part of Aphrodite’s “entourage” and therefore inseparable from sexual attraction – it might seem strange at first sight to discern any movement towards the “desexualisation” of *eros* in Pausanias’s case. But it is also true that Pausanias hedges round his notion of Uranian Aphrodite/Eros precisely by excluding many, even the majority of, actual practices and patterns of sexual desire: most sex is not true *eros*. In addition, he denies in passing that *eros* need be a response to physical beauty at all (182d7), thereby seeming to distance himself from Phaedrus’s premise at 180a though agreeing with him, in the end, in locating *eros*’s centre of gravity outside the sphere of the sexual.

Pausanias’s concern, reinforced by a prescriptivism lacking (we may notice retrospectively) in Phaedrus’s case, is to claim that what starts, and may continue, as a sexual impulse can be made the basis of a lifelong relationship between whole persons, not just their bodies. Pausanias conveys the point with striking emphasis. “Pure” lovers, those “impelled” by Uranian Aphrodite with attraction towards young males on the cusp of adulthood, “are prepared [...] to form lifelong partnerships and a fully shared way of life” (παρεσκευασμένοι [...] ὡς τὸν βίον ἅπαντα συνεσόμενοι καὶ κοινῇ συμβιωσόμενοι [...]: 181d).⁸ “The lover of good character remains (*scil.* a lover) throughout life, since he is fused with something of lasting value” (ὁ δὲ τοῦ ἡθοῦς χρηστοῦ ὄντος ἐραστῆς διὰ βίου μένει, ἅτε μονίμῳ συντακεῖς: 183e). As with Phaedrus, there is a gesture here in the direction of reciprocity. Yet Pausanias feels a

⁸ Pausanias underlines the idea of *κοινωνία* at 182c. Related vocabulary is used by Eryximachus (of dealings between humans and gods: 188c), Aristophanes (the “fused” life and death of united lovers: 192e), Diotima (the shared enterprise of philosophical lover and partner, 209c, echoing Pausanias), Alcibiades (of participation in philosophical “madness”: 218b), and Socrates (sarcastically to Alcibiades, 218e, of an exchange of different kinds of beauty).

need to retain a distinction between the lover's *eros* and the beloved's *philia* (citing the tyrannicides Harmodius and Aristogeiton as his example: 182c). To that extent, and in much the same way as Phaedrus, he leaves unanswered questions about what it means for such asymmetry to underlie "a fully shared way of life".

Because Pausanias's speech has been predominantly discussed in relation to historical reconstructions of the social mores and protocols of male homosexuality in classical Greece, and because he himself visibly takes pains to try to reconcile his version of "pure" *eros* with acceptance of sexual pleasure, it is easy to read his contribution to the symposium as a self-serving translation of his own erotic orientation into a statement of normativity. Many critics have succumbed to the temptation to treat that as the nub of the matter. But in the larger thematic structure of the dialogue his speech unmistakably adheres to a version of *eros* as a source of unifying value that reaches *beyond* sexual desire as such. What's more, unlike Phaedrus, who saw *eros* as drawing out the lover's (and the beloved's) better self through practical virtue, Pausanias sees this "better self" as realising itself partly through intellectual virtue. In this respect he stands in a particularly significant relationship to the later speech of Diotima-Socrates: after all, Pausanias alone of the first five speakers links his ideal of *eros* explicitly with the idea of "philosophy" (184d, cf. 182c), and he alone likewise brings the concept of *phronesis* into the equation (184d). Despite these verbal correspondences between Pausanias and Diotima, however, a gulf remains between them. Pausanias ties his whole case to the fulfilment of *eros* in a relationship between two persons; Diotima will abandon any such premise once "philosophical" *eros* has progressed beyond its earliest stages. That, indeed, will be part of what makes her vision so hard to rationalise.

*

If Phaedrus and Pausanias, despite differences of nuance, agree in presupposing a relationship between two individuals as the matrix of ideal *eros*, Eryximachus is the first contributor, though not the last, to dispense with such an assumption. His alternative starting-point has something in common with older Greek sensibilities. The idea of Eros not as a specifically human phenomenon but a force manifesting itself in the cosmos as a whole is already present in Hesiod's theogonic account of the primeval emergence of Eros (*Theog.* 116-122). The quasi-Empedoclean traits of Eryximachus's theory have also, of course, been widely noted. But Eryximachus goes so far in expanding the scope of *eros*, and in equating it with a series of other values (especially *ἀρμονία* and *ὁμόνοια*, but also *φιλία*, *σωφροσύνη*, and *δικαιοσύνη*), that he produces a more diffusely generalised conception of it than anyone else in the dialogue. When he concludes that "all Eros, taken in its entirety, possesses all power" (*πᾶσαν δύναμιν ἔχει σιλλήβδην [...] ὁ πᾶς Ἔρως*: 188d) it is impossible, as well as unnecessary, to distinguish between rhetorical hyperbole and theoretical universalism.

Eryximachus's interweaving of medicine, physics, and musical theory depersonalises (and therefore desexualises) *eros* to the point where relationships between individuals assume no more than a minor role within the larger scheme of things. Although he twice reiterates Pausanias's tenet that it is right for only good men to be allowed sexual gratification in homoerotic relationships, he does so both times by way of analogy to his own preoccupation with medicine and other arts (186b-c, 187d-e). It is open to readers, should they pause to pose the question at all, to draw further inferences about the conditions which such relationships would have to satisfy on Eryximachus's terms. Most significantly, they would have to instantiate reciprocal rather than asymmetrical or hierarchical desires, in keeping with the resounding principle of *ἐρᾶν ἀλλήλων* (186d, whose immediate context is once again medical; cf. "musical" *ἔρωτα καὶ ὁμόνοιαν ἀλλήλων*: 187c): Eryximachus at least puts himself in a position, unlike Phaedrus and Pausanias, to spell out the idea of erotic reciprocity unequivocally (and accordingly erases all use of the terminology of *erastes* and *eromenos*). Relations-

hips *à la* Eryximachus would also have to incorporate ethical virtue, since Eros/*eros* accomplishes everything μετὰ σοφροσύνης καὶ δικαιοσύνης (188d). But Eryximachus himself does little or nothing to encourage such direct extrapolations to human erotics as normally understood. It looks, indeed, as though one might practise Eryximachean values without ever being, in any sense, “in love” with another person at all – or, at any rate, with one individual more than any other. That means, it is true, that there is a degree of proleptic affinity here with Diotima. Yet the distinctive paradox in Eryximachus’s case is that *eros* is given such a pervasive presence in the world that it is impossible to disentangle it from all the other values that might be identified in a life.

*

One of the *Symposium*’s many moments of dramatic irony occurs when at the end of his speech Eryximachus suggests that he has maybe “omitted many things” and invites Aristophanes to fill the gaps (188d-e). The comic poet will operate on a very different wavelength from that of Eryximachus, though he will pay him one implicit compliment by treating *eros* as the “cure” for humanity’s wounded condition (189d, 191d, 193d). For all the ostentatiously mythic apparatus of his speech, Aristophanes’s narrative turns out to have an intensely psychological kernel far removed from Eryximachus’s quasi-Heraclitean thesis about *eros* as a force that inhabits “practically everything that exists” (ὡς ἔπος εἰπεῖν ἐν πᾶσι τοῖς οὐσι: 186a). According to Aristophanes, *eros* makes only one thing really matter in life: “self-completion” in a unique and (despite some residual use of the asymmetrical lexicon of “lovers” and “beloveds”) perfectly mutual relationship to another soul.

I have already drawn attention to one strand in Aristophanes’s speech which it shares with those of the other symposiasts: its stress on the impulsion of *eros* towards a continuous, non-episodic state of being. But if we probe further into the allegorised core of his story, several points assume some prominence. One is a vein of pathos – remember Zeus’s pity (191b) – beneath the comic veneer. While all the speakers propose *eros* as the means for a human life to achieve supreme fulfilment, Aristophanes alone modifies such idealism by striking a note of radical uncertainty: few humans actually encounter their true beloved (193b). He also combines that point with a suggestion that leaves the moral of his story rhetorically hypothetical and perhaps contradictory as well. If we are pious to the gods, he suggests, we will all find our unique object of desire (193b). But that makes erotic fulfilment sound like an extrinsic and contingent reward, not an intrinsic process of completion. (Diotima will allusively criticise Aristophanes for moral ambiguity: 205d-e.) And how can it be that *eros* entails recovery of our “original” condition, when it was in that very condition that humans offended against the gods?

Another telling feature of Aristophanes’s contribution which might perplex us further about the sense of his allegory is that it implies a conception of human identities as essentially given and unchangeable, not something to be shaped or developed along extended life-paths. This is related to his emphatic appeal to “human nature” (189d, 191d, 192e, 193c-d). Apart from Diotima-Socrates (206c, 212b), Aristophanes is the only speaker to use this concept and indeed to identify it with erotic completion, thereby turning *eros* into a near-biological imperative. But the principle of a universal “human nature” does not itself generate or require the idea that each individual can find completion only with a single, uniquely suitable partner: the two notions might even be thought to be in tension with one another. There are perhaps two basic ways of assimilating that last point into a reading of the allegory. One is to allow the speech the full freedom of comic incoherence. The other, by sharp contrast, is to allow pathos to move closer to pessimism, leaving *eros* in most cases as a yearning for the unattainable.

There is one final element of Aristophanes's speech which is often overlooked and worth highlighting here. This is the fact that he is the only symposiast who makes no use at all of the vocabulary of the *καλός* word-group (or its antonym, *αἰσχρός*). Aristophanic *eros*, it seems, has no need for a concept of "beauty" (still the best general equivalent to the Greek vocabulary in question, for all the well-known pitfalls of translation). Can we say why that should be? Relations between the various speakers' usage of *kalos* terms are more complex than sometimes claimed. As we saw, Phaedrus made one passing (and belated) reference to physical beauty as a defining property of an *eromenos* (180a) and had otherwise consistently applied *kalos* terms to the virtuous actions prompted by *eros* (178c-d, 179c). Pausanias had followed Phaedrus's ethical emphasis (esp. 180e-181a, 183d) but diverged from him in the former respect: an *eromenos* need not be physically beautiful (182d). Either missing or ignoring that last detail (see 186a), Eryximachus generalised *καλός ἐρως* (186d) to make it coextensive with all relations of harmonious *homonoia*. Agathon will in turn complicate things by calling the (symbolic) god Eros himself *κάλλιστος* (195a) but also, at the same time, taking all *eros* to be a response to beauty (197b).

Where in this kaleidoscope of views does Aristophanes fit? I suggest, in brief, two reasons why he makes no space for beauty in the foreground of his picture. The first is that, unless beauty is subjectively perspectivalised (which it had been, unforgettably, by Sappho 16 *PLF*, *ἔγω δὲ κῆν'* [*sc. κάλλιστον*] *ὄττω τις ἔραται*, and cf., more obliquely, Pl. *Resp.* V 474d-e), it would not sit easily with Aristophanes's emphasis on the *unique* fit between every pair of ideal partners. The second is that to make beauty the specific object of erotic desire would be hard to square with Aristophanes's disconcerting suggestion that the yearning soul cannot name, and therefore does not understand, the true object of its own desires (192c-d). Aristophanes might in principle have followed Phaedrus and Pausanias in applying *kalos* vocabulary to virtuous actions, especially given the ostensibly moralistic epilogue to his speech (193a-b; cf. above). But if he had done so, this would have been marginal to what makes his speech so memorable and thought-provoking. It is in the space between the image of a yearning for a lost part of ourselves and the haunting sense of an inescapable deficit of erotic self-understanding (like that of the beloved at *Phaedrus* 255d) that Aristophanes's story – whether comically, tragically, or tragicomically – engages the reader's own need for meaning.

*

Agathon has not emerged well from most modern interpretations of the *Symposium*. Yet for anyone who assumes, as I do, that Plato did not lavish so much elaborate creative finesse on the composition of his speech for a merely reductive purpose, he deserves a little better than the superciliousness shown towards him by many scholars. He is a young poet high on his recent success and self-consciously thinks of himself as performing in the small, intimate "theatre" (194a-b) of his own celebratory party. He is also, as Socrates correctly notes, someone who can adopt a Gorgianically mannered rhetoric (198b-c). His speech (and this is itself a Gorgianic mode) is a kind of prose-poem – both stylistically and rhythmically. That inevitably has a bearing on how it might be heard and interpreted. But Plato's readers are not obliged to react in exactly the same way as Socrates.

Given the topic agreed by the symposiasts, Agathon's speech might seem *prima facie* surprising in having nothing at all to say about lovers and beloveds. He does, however, allude to sexual desire with the twin terms *ἕμερος* and *πόθος* (197d), the former used by no one else in the dialogue and the latter only by Aristophanes. (We might glance sideways here to notice that while both terms will be absent from the discourse of Diotima-Socrates, they are conspi-

cuously important for the “Stesichorean” Socrates of *Phaedrus*.⁹ Agathon’s more expansive conception of *eros* clearly bears a certain resemblance to that of Eryximachus. But whereas the latter conceived of something like a general force of nature (186a) Agathon purports to give the description of a god. Taken strictly on that level, indeed, it is not actually refuted by the combined views of Socrates and Diotima: Diotima thinks gods are of necessity happy and in possession of goodness and beauty (202c), precisely what Agathon had predicated of Eros in the first place (195a).

The problem, of course, is that no one can plausibly take Agathon to be talking strictly about Eros in separation from *eros*. And once one tries to decode Agathon’s description of Eros as an account of human experience of desire, it does become vulnerable to a logical elenchus of the kind Socrates undertakes. Even so, one might still wonder whether a logical elenchus is the most appropriate mode of response to a prose-poem, and a serio-comic one at that (on Agathon’s own admission: 197e). Any doubt on this score is heightened by the fact that Socrates’s elenchus is almost wilfully partial: it picks on the idea of Eros / *eros* as beautiful while neglecting (till Diotima makes the point at 204c) the ambiguity that runs through Agathon’s speech between Eros/*eros* as subject and object of desire (for the latter see explicitly the love of beauty at 197b). But that is only one way of saying that Socrates seems unwilling to let Agathon celebrate “love” in his own poetic spirit. In fact, if Agathon’s speech is subjected to analysis it loses the modes of expression (associative, symbolic, evocative) which make it what it is. Agathon moves freely between different dimensions of the subject: typical objects of desire (youthful, beautiful people and things), states of mind arising from the contemplation of beauty (fluid, languorous sensuality), rewards of love (peacefulness, friendship, mutual virtue), and – here somewhat *à la* Eryximachus – cultural practices (most importantly poetry and music, but also medicine and other crafts) which put the principles of beauty creatively to work.

We can recuperate some of the interest of Agathon’s speech by seeing it as a poetic interpretation of *eros* which locates its status as life-value in a kind of erotic aesthetics – a self-referential aesthetics, moreover, in so far as the speech uses richly luxuriant language to evoke realms of experience characterised by softness and delicacy. Like all the other speakers, even Aristophanes, Agathon does not disconnect *eros* from ethics; he is careful to depict a “god” whose beauty is matched by his virtue (196b-d). But he nonetheless puts more emphasis than anyone else on sensory, formal and textural qualities associated (idealistically) with the experience of *eros*. He dwells above all on the phenomenology of “softness”, using *ἀπαλός* no fewer than nine times (see Diotima’s negative allusion at 203c), *μαλακός* five times, *ὕγρός* twice, and also *ἄβρός* (197d: cf. Diotima’s qualification at 204c). This is an aesthetics which, among other things, perfectly suits the sensuous intimacies of the symposium itself. But it also matters to the dialectic of ideas among the guests: no one prior to Agathon, as we glimpsed earlier, had given perceptual beauty such salience in their account of *eros*.

Socrates’s interrogation of Agathon, as I have already hinted, forms a kind of hinge in the *Symposium*: it represents the point at which readers are faced with a clash between fundamentally different kinds of discourse (poeticising evocation *versus* conceptual scrutiny). But it would be a superficial reading of the work which saw this as a clear-cut moment of transition. The “hinge” can turn in both directions. Socrates subjects Agathon’s poetic flights of fancy to logical analysis, and Diotima subsequently does the same to Socrates’s own thoughts. But as Socrates’s mantic alter ego, Diotima cannot get all that far, it will transpire, without turning back herself to a more visionary mode of discourse.

⁹ See *Phaedr.* 251c-252a, 253e, 255c-d.

*

Among the *Symposium*'s multiple perspectives on *eros* as a source of life-values, special weight is lent to the idea of philosophy itself as a unifying form of life. This point of view is marked programmatically at the outset: Apollodorus recounts how the three years since he became a devotee of philosophy have been orientated around nothing less than a daily obsession with the words and actions of Socrates (172e), and he bluntly tells his money-making friends that he pities their lives as wretchedly squandered on meaningless ends (173c-d). Diotima links philosophy directly with *eros*: at 203d Diotima characterises Eros as “philosophising throughout his life” (φιλοσοφῶν διὰ παντὸς τοῦ βίου); at 211d she describes contemplation of absolute beauty, in a somewhat odd trope (which seems to blur the spatial and the temporal), as the “place” in life where a human being should ideally live, ἐνταῦθα τοῦ βίου ... βιωτὸν ἀνθρώπου.¹⁰ Concomitantly, Diotima condemns the body-centred way of life of many people (ironically including Socrates: 211d). The impact of Socrates himself on others' lives is underlined, but also complicated, by the psychologically tangled comments of Alcibiades: he sees Socrates as exercising a magnetic (Sirenesque) attraction but also as expressing, by his very existence, a reproach to the life that Alcibiades actually leads when apart from him.

Modern scholars have no difficulty accepting that the Platonic Socrates represents and incarnates an entire way of life. But when Socrates speaks *about* the philosophical life he is not always speaking transparently about himself: that is so, very obviously, in his idealised account of philosophers in the *Republic*. In the *Symposium*, the gap between Socrates the person and Socrates as mouthpiece for a vision of the ultimate inspiration/aspiration of a philosophical life is difficult to gauge, since it is embedded in Socrates's mantic “ventriloquism” of the views of Diotima. We cannot unqualifiedly *identify* Socrates with Diotima: if we do, we make Socrates generate a contradiction by accepting that the philosopher is not wise (204b), only in search of wisdom, yet at the same time calling Diotima herself σοφωτάτη (208b). By alternatively treating Diotima as Socrates's mantic persona,¹¹ we allow a psychological distance or split whereby Socrates the man is a philosopher in search of wisdom but is aware of his need for (cf. 206b9), and gives fictionalised voice to, a “higher”, intuitive sense of transcendent mysteries.

For anyone seeking to understand a philosophical way of life, the central enigma of Diotima-Socrates's vision is how the ascent to apprehension of absolute beauty (with the finality of a sudden revelation: 210e) is expected to *inform* the rest of life. Diotima is emphatic that it can do so: ἐνταῦθα τοῦ βίου ... βιωτὸν ἀνθρώπου, to repeat that telling if peculiar formulation from 211d. And the formulation continues: θεωμένῳ αὐτὸ τὸ καλόν. That present participle reinforces the implication that the erotics of philosophy involve living in the constant, vivifying presence of a transcendent vision, just as the fleshly lover tries to live in the constant presence of the beloved, an analogy to which Diotima herself draws attention (211d, with an allusion to Aristophanes's speech). The emphasis is strengthened at 211e-212a, where again a form precisely of life (βίος) entails a continuous state or condition described by present participles (βλέποντος, θεωμένου, συνόντος). Yet because pure, unmixed, “divine” beauty is somehow independent of the material world, and indeed holds that world in contempt (211e), it must remain uncertain how a life conducted inside the latter can be given shape by the former.

¹⁰ ἐνταῦθα τοῦ βίου might be expected to mean “at this point/stage in life” (see Plut. *Pomp.* 46, 1, for a late but clear illustration) but that does not fit properly with βιωτὸν ἀνθρώπου. Diotima seems to envisage a metaphorical vantage-point from which philosophical contemplation can occur: cf. her use of ἐνταῦθα at 210a, 210d, 212a.

¹¹ Cf. the self-consciously mantic Socrates of *Phaed.* 84e-85b.

The (literally) mysterious ambiguity of Diotima's vision is parallel to the ambiguity of Socrates himself, represented as a figure who both does and does not seem to have need of others. He is someone capable of engaging fully in social activity, even to the point of saving people's lives in battle (220d-e), but also of withdrawing, as we hear near both the start and end of the dialogue (174d, 220c), into his own impenetrable world of "noetic" absorption. Equally, however, others can oscillate between finding him bewitchingly appealing for his "inner" beauty and yet periodically wishing to run away from him, even to wish him dead (216c): that is the strange and terrible moral of Alcibiades's obsession with him. But that Socrates is unable to guarantee the virtue or happiness of others is entirely compatible with the highest reaches of Diotima's vision, which posits a form of contemplative communion not between souls but between the individual soul and the vision of pure beauty (212a). It is hard to see how this can be comprehended by anyone who has not experienced the vision for themselves: that is a caveat which Socrates's own mantic voice stresses (209e-210a). If we ask, therefore, whether the Socrates we hear about in the *Symposium* is supposed to be living a life informed by the perpetual contemplation of absolute beauty, we should hesitate before claiming that we are in a position to know (or before claiming, more generally, that we can comprehend him any better than Alcibiades does). The dialogue cannot, and does not purport to, answer the question for us. It leaves us to recognise the immense challenge of trying to make sense of both Socrates and Diotima (and of the other characters as well), but its own enticing rewards – the rewards of engaging dialogically as readers of Platonic philosophy – do not promise the availability of final answers within the text itself.

READING THE SYMPOSIUM

¿Propone el *Banquete* una ciencia del amor?

Francisco Bravo
Universidad Central de Venezuela

I. El problema

Varios indicios sugieren esta pregunta, en el *Banquete*. Al llegar a casa de Agatón, Sócrates evoca una especie de ley de los vasos comunicantes de *sophia*: desea que ésta fluya naturalmente de lo que se hala lleno de ella (*ek tou pleresterou*) a lo que se encuentra más vacío (*eis to kenoterou*: 175d6). Parece sugerir que el amor, concebido por Agatón como el mayor de los placeres (196c6) y por Alcibiades¹ y él mismo² como una especie de delirio (*mania*), se aborde, sin embargo, en un plano cognitivo o, en todo caso, no al margen de la ciencia, contada entre las cosas más bellas (204b2-3), ni a tenor de quienes no lo conocen (*tois me gignoskousin*: 199a1). Exigirá, por ello, “decir la verdad (*talethe legein*)” al hacer su elogio (198d3) y recurrir al método apropiado a tal propósito (198d). El, por su parte, aceptará pronunciar su elogio del amor porque cree contar con ese método (198d6-7) y puede decir sobre él “cosas verdaderas” (*talethe legomena*: 199b3). El médico Erixímaco se refiere, por su parte, a varias ciencias del amor ya en ejercicio: la medicina, “*episteme* del amor respecto al cuerpo en lo relativo a la repleción y la vacuidad”,³ es decir, al placer y al dolor;⁴ la música, “*episteme* del amor en lo tocante a la armonía y el ritmo”;⁵ la astronomía, ciencia del amor en el ordenamiento de las estaciones y los astros (188a-b); en fin, la adivinación (*mantike*), técnica de la amistad entre los dioses y los hombres” (188c7). Refiérese, como se ve, a ciencias “particulares”, con respecto a dominios y aspectos parciales de *eros*. Situándose en un plano más amplio, Diotima promete mostrar “la vía para acceder adecuadamente” a una “concepción correcta del amor” (211c1) en general, y sostiene, en contraste con Erixímaco, que hay sobre él “una ciencia única” (*tina epistemen mian toiauten*: 210d7), centrada en un objeto único, que es lo bello en tanto bello (*ho esti kalon*: 211c9). En fin, el mismo Sócrates postulará más adelante maestros (*didaskalon*: 207c6) del amor. Diotima es una de ellos, y Sócrates ha buscado su enseñanza (206b6; cf. 201d5), pese a su conciencia de que él mismo no sabe nada “fuera de las cosas relativas al amor (*ouden allo epistasthai e ta erotika*: 177d7-8)”. No la hubiese buscado si tanto él como su maestra y Agatón no hubieran dado por supuesto que “lo que no se conoce no se puede enseñar a otro”.⁶ A estos indicios textuales podemos añadir la frecuencia, en el *Banquete*, de términos y temas netamente epistemológicos.⁷ Todos parecen sugerir que este diálogo busca, efectivamente, una ciencia cuyo objeto,

¹ Cf. *Symp.* 218b3: *tes philosophou manias*.

² Cf. *Phaedr.* 249c-d, 265b-c.

³ *Symp.* 186c6: *esti gar iatrike episteme ton tou somatos erotikon pros plesmonen kai kenosin*.

⁴ Cf. *Gorg.* 496d-e; *Phil.* 31d; Bravo (2003), 56 ss.

⁵ *Symp.* 187c5: *peri harmonian kai rhythmmon, erotikon episteme*.

⁶ *Symp.* 197a1. Según *Menón* 87c1-2, *ouden allo didasketai anthropos e episteme*. También Aristófanes enseña lo que sabe, y espera que los otros sean, a su vez, maestros de los demás (cf. 189d4-5).

⁷ El término “*episteme*” se repite unas 13 veces en el *Banquete*, 10 de ellas en el discurso de Sócrates; “*mathema*” 4 veces y “*phronesis*” 6, 4 de ellas en el mismo discurso. Entre los temas, ver en particular 202a-b.

eros, pese a verse *primo intuito* como una *mania*, es gobernado por *nous*, la facultad cognitiva por excelencia. ¿Qué tipo de ciencia es ésta que tiene un objeto y un sujeto de esta índole? ¿Qué método emplea Platón en su construcción? ¿Cuáles son los resultados que con él obtiene?

II. El tipo de ciencia que se busca

Dijimos que el *Banquete*, en conformidad con *República* VI,⁸ distingue entre las ciencias “particulares” y una ciencia única y universal de *eros*.⁹ Las primeras son mencionadas por Erixímaco, por Sócrates, quien las sitúa entre los estados de alma sujetos al olvido (cf. 208a), y por Diotima, quien las integra en la *scala Amoris*, por encima de las ocupaciones (*epitedeumata*) en general.¹⁰ Del contexto se sigue que tales ciencias tienen, en este diálogo, el mismo *status* que las matemáticas en *República* VI-VII,¹¹ y se atribuyen este título tan ilegítimamente como aquéllas: “muchas veces les hemos dado el nombre de ciencias (*epistemas*) – dice Sócrates – obedeciendo a la costumbre; pero deberían llevar un nombre que connote más claridad que “opinión” y más oscuridad que “ciencia”.¹² Y sugiere a veces el de “*dianoia*”¹³ y otras el de “*techne*”.¹⁴ Les sigue, en la *scala amoris*, la *episteme stricto sensu*, que Diotima describe como “un conocimiento único (*tina epistemen mian*) cuyo objeto es lo bello en sí (*he esti kalou toioude*: 210d7)”. No es ésta “una ciencia particular (*oude episteme tis*: 211a8)”, si bien se alcanza “a partir de las ciencias particulares (*apo ton mathematon*: 211c6)”, que la consideran como su razón de ser (210e6). Su adquisición presupone, pues, el ejercicio de aquéllas, como lo sugiere el riguroso orden de sucesión entre los niveles de la escala erótica (cf. 210e3). Aquí, lo mismo que en *República* VI-VII, la ciencia única se injerta en las ciencias múltiples y las presupone, aunque, al mismo tiempo, se diferencia de ellas y las trasciende.¹⁵ La *episteme* en cuestión no es otra que la *dialektike episteme*,¹⁶ que *República* 534e3 concibe como “la cima y el coronamiento de las ciencias particulares (*hosper thrinkos tois mathemasin he dialektike*)”. El único que puede alcanzarla es quien es “capaz de una visión de conjunto”,¹⁷ más allá de cierta multiplicidad.¹⁸ ¿Cuál es esta multiplicidad en el *Banquete*?

III. La multiplicidad que hay que superar

Tal parece ser, no la de determinadas cosas (actitudes, facultades, virtudes, etc.), sino la de las diversas representaciones del amor en él expuestas. Doy por supuesto que todas ellas son partes de un solo discurso filosófico¹⁹ y asumo, con varios intérpretes recientes, que

⁸ Cf. *Resp.* VI 511c4-5. Cabe recordar que en el *Fedro* (257a8) se habla explícitamente de *erotiken technen* o ciencia del amor.

⁹ Es una distinción conforme a la del *Filebo* (61d-e).

¹⁰ *Symp.* 210c6-7: *meta de ta epitedeumata epi tas epistemas agagein*.

¹¹ Cf. *Resp.* VII 522c ss.

¹² *Resp.* VII 533d4-6: *has epistemas men pollakis proseipomen dia to ethos, deontai de onomatos allou, enargesterou men he doxes, amidroterou de he epistemes*.

¹³ Cf. *Resp.* VII 533d6.

¹⁴ Cf. *Resp.* VI 511b1-2, VII 533b4. La ambigüedad en esta materia se acentúa cuando el *Fedro* (276e5) se refiere a la *dialektike techne*.

¹⁵ Cf. Di Benedetto (1986), 7; McGuire (2008).

¹⁶ *Soph.* 253d2. Cf. *Resp.* VII 533c9; *Phaedr.* 276e5.

¹⁷ *Resp.* VII 537c6: *ho men gar synoptikos dialektikos, ho de me ou*. Cf. *Soph.* 253c.

¹⁸ Ver también *Soph.* 253d3; *Phaedr.* 266b3-7.

¹⁹ Adhiero, en este punto, a la perspectiva de tres obras recientes reseñadas por González (2008). Según González (2008), 2, todas se abocan a mostrar “how the dialogue as a whole is a work of philosophy” y no una amalgama de visiones inconexas. Ver también Friedländer (1969), 468 n. 26.

ninguna es “*simply non philosophical*”,²⁰ sino partes de un todo filosófico *in fieri*. Creo, en efecto, que los discursos pre-socráticos señalan aspectos parciales del amor, mientras que el socrático se esfuerza por integrarlos, adoptándolos en el conjunto de visiones que se buscan, expandiéndolos hacia dominios que aquéllos han pasado por alto y adaptándolos a la visión de conjunto (*synopsis*: cf. *Resp.* VII 537c7) construida con el esfuerzo de todos.²¹ Todos aspiran a “ver”. Pero mientras que el ver de las visiones pre-socráticas es un *idein*²² parcial y restringido, el de la dialéctica del amor es, además,²³ un *katidein*,²⁴ una visión de lo alto que logra descubrir, en las múltiples visiones fragmentarias, “lo bello divino en la unicidad de su forma (*auto to theion kalon* [...] *monoeides*: 211e3)”.

¿En qué se funda para hacerlo? Desde el punto de vista ontológico, en la TF, que es el recurso esencial para la construcción de la *synopsis* en cuestión.²⁵ Desde el punto de vista lógico, en la superación de dos falacias que afectan a los discursos pre-socráticos y amenazan al socrático. La primera de ellas es la “falacia mereológica”, que consiste en atribuir al todo lo que es atributo sólo de una de sus partes o a la inversa. “Hemos empezado por poner aparte cierta forma del amor (*tou erotos ti eidos*)” – reclama Diotima – “y luego le hemos aplicado el nombre del todo” (*tou holou epitithentes onoma*: 205b4-5).²⁶ Agatón, por ejemplo, para exaltar el arte que le es propio (cf. 196d9), pretende que el dios amor es un “hábil poeta” (*poietes ho theos sophos*: 196e1). Pero Diotima le recuerda que “*poiesis*” denota toda actividad creadora (cf. 205b-c), de modo que el amor es, no sólo un “hábil poeta”, sino un “hábil creador” en todos los dominios (cf. 206b-e). Aristófanes pretende, por su lado, que “amantes son quienes buscan la mitad de sí mismos (*to hemisu heauton zetosin*: 205e1) y del todo (*tou holou*)” que eran los hombres en sus orígenes. Diotima acepta que el amor es, como comenta P. Friedländer,²⁷ “una lucha por el todo”, pero no de cualquier todo sino “sólo del que es bueno”: *agathon on* (205e3). El amor no se identifica, pues, “con ninguna de sus formas particulares (*hen ti eidos*: 205d6)”, aunque éstas lleven el nombre del todo (*to tou holou onoma*), sino con “el deseo de las cosas buenas y de la felicidad” (*he ton agathon epithymia kai tou eudaimonein*: 205d2). Incursos en la falacia mereológica, los oradores pre-socráticos han identificado el amor como un todo (*holon*) con lo que es sólo una de sus partes (*meros ti*).²⁸ P. Miller los compara con cinco ciegos a quienes un vidente normal les pide que describan un elefante.²⁹ Recurriendo al tacto, que es su único recurso perceptivo, uno de ellos lo define tocando su trompa, otro tocando su oreja, otro su cola, sus colmillos o una de sus extremidades. ¿Qué hará de estas descripciones parciales quien ve (*katidei*) al animal entero?³⁰ ¿Las rechazará sin más, como despropósitos de la ignorancia? Si lo hiciere, incurriría en la falacia de ignorar los intermedios (*to metaxy*: 202a2): de desconocer, por ejemplo, que entre la ciencia y la ignorancia hay el intermedio de la opinión verdadera (202a7; cf. *Resp.* V 476e);³¹ de ignorar, por consiguiente, que los enunciados doxásticos, propios de las visiones parciales de una cosa, son, con respecto a los epistémicos, no

²⁰ González (2008), 1. Como dice Miller (2000), 2, el *Banquete* en su conjunto es, contrariamente a lo que algunos creen, “a serious work of philosophy”.

²¹ Esta visión se completa en los diálogos medios, como lo ha mostrado Vlastos (1973), 3-42.

²² Cf. *Symp.* 210c4; Di Benedetto (1986), 52-53.

²³ Sin dejar de ser un *idein*: cf. *Symp.* 211e1.

²⁴ *Symp.* 211e4; cf. 210e4, donde emplea el futuro *katopsetai*.

²⁵ Cf. Miller (2000), 6-7.

²⁶ Sobre la mereología o teoría de la composición, cf. Harte (2002), 13, 49-50, 122-123.

²⁷ Friedländer (1969), 26.

²⁸ Ello no impide que Erixímaco sea consciente de las limitaciones de su discurso y pida a Aristófanes “colmar sus lagunas” (cf. 188e).

²⁹ Cf. Miller (2000), 16.

³⁰ Miller (2000), 16.

³¹ Cf. *Resp.* V 476e-477b, especialmente 477a7.

contradictorios (*antiphaseis*), negando lo que éstos afirman o a la inversa, sino *contrarios* (*enantiai*),³² aseverando más o menos que lo que ellos aseveran. En la primera de estas falacias incurren Fedro, Pausanias, Erixímaco, Aristófanes y Agatón: “cada una toma una parte del amor por el todo, y atribuye al amor como un todo lo que, con propiedad, sólo conviene a una de sus partes”.³³ Sócrates incurriría en la segunda, si Diotima (¿Platón?) no acudiera en su ayuda (cf. 202a-d).

IV. La cuestión del método

¿Cómo las integra en una totalidad? Algunos creen que Platón recurre al método “endoxástico”,³⁴ pues parte de lo que Aristóteles llamará *endoxa*;³⁵ aunque las que Apolodoro aduce en el *Banquete* no son todas las que le han sido transmitido por Aristodemo, sino sólo las que ha considerado más dignas de recordarse (*axiomnemeuton*: 178a4), es decir, las *eudoxa*, las opiniones más famosas (cf. 193e, 194a1-4, 199c). Sea como fuere, éstas sólo representan la multiplicidad que hay que superar, es decir, el punto de partida de la *synthesis*. Una respuesta más plausible podría ser que el método en obra es el de la recolección (*synagoge*),³⁶ que el *Fedro* considera apropiado para “conducir lo que se halla diseminado en mil lugares hacia una forma única (*eis mian te idean*)”, mediante una visión de conjunto (*synoronta*: 265d3-4). Sócrates reconoce, en el *Fedro*, que es éste procedimiento, característico del dialéctico,³⁷ el que ha aplicado “a propósito del amor (*hosper ta nyn de peri erotos*: 265d5)”. Sería, pues, plausible creer que algo parecido se ha hecho en el *Banquete*. De ser así, Platón habría adelantado, en nuestro diálogo, la primera parte del Método de la Reunión y la División (MRD), desarrollado luego en el *Fedro*.³⁸ Y ello explicaría que éste retome en registro “diáirético” (*diáiretikos*)³⁹ los discursos sobre *eros* que el *Banquete* ha desarrollado sólo en registro “synagógico”,⁴⁰ dejándolos, por tanto, inconclusos.⁴¹ La *synagoge* de las opiniones sobre el amor remata, en nuestro diálogo, en una genuina síntesis (*synthesis*),⁴² que constituiría, según algunos autores, la clave del éxito filosófico del *Banquete*.⁴³ Tal como aquí se desarrolla, éste método parece comprender los siguientes momentos:

- (1) registra las representaciones más famosas (*eudoxas*) de *eros*, a guisa de multiplicidad;
- (2) busca las eventuales semejanzas que hay entre ellas;
- (3) recurre al acuerdo de los oradores para:⁴⁴
 - (a) adoptar, extender y adaptar las representaciones originales a la luz de un principio superior, que es la TF;

³² Cf. *Gorg.* 501c6. Para la distinción entre las oposiciones *antiphaticos* y *enantios* en Aristóteles, cf. *De Interpr.* 17b18 y 20, 17a33. Según *Cat.* 6, 6a18, son contrarios dos conceptos que pertenecen al mismo género, pero difieren entre sí en el más alto grado.

³³ Miller (2000), 15.

³⁴ Richardson Lear (2006).

³⁵ Cf. *Top.* 101b1, 104a9, 105b2, 159a38.

³⁶ *Phaedr.* 266b4. Cf. *synagein* en *Phaedr.* 256c3; *Resp.* 537c2; *Soph.* 267b1; *Pol.* 267b7, 308c6; *Phil.* 23e5.

³⁷ Cf. *Resp.* VII 537c; *Leg.* XII 965b.

³⁸ Cf. *Phaedr.* 265c-266c y Bravo (2002), 168 ss.

³⁹ Cf. Aristot. *An. Post.* 91b40.

⁴⁰ Cf. *Symp.* 191d2: Aristófanes resalta además el carácter “synagógico” (*synagogeus*) del amor con respecto a las mitades que buscan su retorno a la unidad original.

⁴¹ Según Robin (1929) en el *Fedro* hay “un approfondissement et un elargissement de la conception même de l’amour”.

⁴² Cf. *Phaedr.* 92e6; *Crat.* 431c1; *Resp.* X 611b6; *Soph.* 263d2.

⁴³ Cf. Miller (2000), 2, 12, 17, 21-22.

⁴⁴ *Homologia* en sus diferentes formas nominales y verbales se repite unas 28 veces en el *Banquete*.

(b) elabora, mediante la unión de todas ellas, “una explicación del todo a partir de las explicaciones limitadas de las partes”.⁴⁵

V. La síntesis en obra

Desde el punto de vista metodológico, el recurso clave para la síntesis en proceso es el acuerdo (*homologia*: 187b4) entre los oradores. Éste es el nexo (*desmos*) por el que las varias *endoxa* se transforman en *dialektike episteme*.⁴⁶ Erixímaco lo define como una consonancia (*synphonia*) y ésta, a su vez, como una armonía (*harmonia*: 187b3). Y aunque el acuerdo no descarta sino que más bien exige la crítica y la auto-crítica (cf. 189b-c, 201b), advierte, contra Heráclito,⁴⁷ que el acuerdo no puede producirse mientras se mantenga la oposición de los opuestos. Sócrates lo busca ante todo con Agatón (cf. 199c1), reclamándolo – comenta Robin – “como condición del progreso dialéctico”.⁴⁸ Luego se sirve del esquema de este acuerdo (cf. 201d6) para explicar el logrado con Diotima (207c9), que habría sido, visto proyectivamente, una “fiel réplica” del logrado con Agatón (cf. 201d-e). Los tres coinciden en tres puntos esenciales:

- (1) el carácter relativo del amor (199d-e);
- (2) el objeto del mismo, que es lo bello (201a9, 201e, 206b), es decir, lo bueno (205e);
- (3) el sujeto que lo desea, quien, por desearlo, se halla carente de él (200b4). Diotima⁴⁹ habría advertido, sin embargo, que no todos los acuerdos son dialécticamente fecundos, sino sólo los de quienes saben (*ton eidoton*: 202b7).

Carece, según ella, de importancia que “todo el mundo (*para panton*) convenga en que el amor es un gran dios” (202b5), y sería, en cambio, muy importante que al menos dos de quienes saben (Sócrates y su maestra) coincidan en que ni siquiera es un dios (202b-c).⁵⁰ El fundamento de los acuerdos son las semejanzas entre las varias representaciones. Algunas conciernen al método, otras al contenido. Y tratándose del contenido, unas se refieren al origen y la naturaleza, otras a los efectos de *eros*. Ha sido Agatón quien ha señalado esta triple vertiente de la *homologia* en el análisis del amor (195a), aunque también la han sugerido Pausanias (cf. 180c-d) y Aristófanes (189d). Sócrates no se limita a aplaudirla (199c), sino que la hace suya (201d9-10) y la desarrolla *in extenso* (201d9-207a), sosteniendo que todos, y no sólo Agatón, han “exaltado la naturaleza del amor y la grandeza de sus efectos” (198e5-6). Esbozaré muy brevemente y a guisa de ejemplo de mi lectura, las grandes líneas de la síntesis platónica de la naturaleza del amor.

El primero en plantearla es Pausanias,⁵¹ quien critica la consigna de “elogiar al Amor” (cf. 177d2) sin más, como si éste fuera uno (180c5-6).⁵² Pero no es uno (*nyn de ou eis*: 180c6), sino doble (180d), y ello exige que se determine previamente cuál es el *amor laudandus* (180c-d). Erixímaco acepta esta distinción (187e) y la califica de excelente (*kalos*:

⁴⁵ Miller (2000), 22. Este autor observa que tal ha llegado a ser el método de la ciencia moderna, y concluye que “the Symposium is therefore the first document of genuine science”.

⁴⁶ Cf. *Men.* 98a.

⁴⁷ 22 B 51.

⁴⁸ Robin (1929), *ad loc.*.

⁴⁹ Cf. *Symp.* 211d2.

⁵⁰ Agatón recordará, en la misma línea, que, “a los ojos de un hombre de buen sentido, un pequeño grupo de gentes inteligentes es más temible que una turba de imbéciles” (*Symp.* 194b). Según esto, los acuerdos pueden ser dialécticos (cf. 187b1, 187b5, 195b6, 196c2, 199d9, 199e5, 200b4, 200d6, 201a9, 201b1, 201d6, 202b8, 202d1, 207a1, 207c9, 223d3) y no-dialécticos (178c1, 178c2, 186b7, 196c4, 202b5, 215b7).

⁵¹ Aristófanes lo enmarca en el problema de la naturaleza del hombre, aunque en un plano puramente biológico: cf. *Symp.* 189d.

⁵² Lo mismo hará Protarco en el *Filebo* (12c-13c), a propósito del placer.

186a3), aunque critica que se circunscriba el amor al ámbito de lo humano, sin ver que se extiende “a todos los seres” (*pasi tois ousin*: 186a7; *epi pan*: 186b2). Agatón, por su lado, se ha fijado la meta de ahondar en la naturaleza del amor.⁵³ La síntesis que Sócrates construye a partir de estas visiones parciales pero convergentes comprende los siguientes momentos:

- (1) acepta la distinción entre varios tipos de amor, destacando el corpóreo y el anímico (cf. 210a-b);
- (2) la extiende a otros tipos de *eros* que los míticos señalados por Pausanias;
- (3) ordena todos ellos en una escala ascendente, adoptando como criterio el que gira en torno al objeto más perfecto, que es la Forma de lo Bello (cf. 210a-d).

Tres nuevos elementos, acordados entre Sócrates y Diotima y aceptados por Agatón, han hecho posible esta extensión jerarquizada del amor:

- (a) la Teoría de las Formas, clave ontológico-epistemológica de la síntesis en proceso;
- (b) el principio lógico-ontológico de que “el amor es amor de algo (*tinon ho Eros eros*: 199d2, cf. e6)”, es decir, un término relativo como “padre”, “madre” y “hermano” (191d-e). De él se sigue que el amor-sujeto (*eron*) se da en torno a un amor-objeto, como lo han sugerido a su manera Pausanias (181b-c), Erixímaco (186a-b) y Aristófanes (cf. 191d1). Agatón y Sócrates sostienen que será el examen del amor-objeto el que permitirá determinar “qué es el amor en sí mismo (*tis estin ho Eros*) y cuáles son sus atributos (*kai poios tis*)” (201d9).
- (c) la distinción entre el sujeto y el objeto de *eros*, analizada por Diotima. Es una distinción que da lugar a una enmienda crucial para la síntesis en marcha. Sócrates y quienes le han precedido han llegado a identificar el amor con el objeto amado (*to eromenon*: 204c2) y han dejado por fuera al sujeto amante (*to eron*: 204c3). Esta reducción mereológica les ha hecho creer que *eros* como un todo está dotado “de una belleza sin límites (*pankalos*: 204c3)”. Si es verdad que este atributo caracteriza al objeto del amor (*to eraston*: 204c4), “que es realmente bello (*toi onti kalon*), delicado y perfecto” (204c4), no es compartido por el sujeto del mismo, quien lo desea y lo busca precisamente porque no es bello. No es, pues, verdad que el amor como un todo sea ilimitadamente bello (*pankalos*: 204c3), como Sócrates ha sostenido; o una gran divinidad (*megas theos*: 178a6), como lo han pregonado Fedro (178a6), Erixímaco (186b2), Agatón (195a-b, 201e) y todos los que no saben (202b6).

¿Cuál es, pues, el objeto del amor? La respuesta va a constituir el punto ontológico de convergencia de las representaciones en proceso de síntesis. Según Diotima, “el objeto del que el amante está por naturaleza enamorado (*physei erastes*) es la belleza (*to kalon*)” (203c3-4).⁵⁴ Ésta ha sido evocada en todos los discursos,⁵⁵ aunque ha sido Agatón el primero en señalarla expresamente (197b6). Ahora bien, el hecho de que sea éste el objeto que desea y persigue todo amante implica que éste no lo posee (201b2), pues de hacerlo, no lo desearía ni lo perseguiría (cf. 200e). Agatón acepta esta enmienda capital en su discurso (cf. 201b), y su acuerdo con Sócrates al respecto permite a éste asociarlo con su respuesta a Diotima. Al preguntarle la Extranjera de Mantinea “qué es el amor de lo bello (*ti ton kalon estin ho eros*: 204d4)” o, con más claridad, “qué ama quien ama las cosas bellas (*erai ho eron ton kalon, ti erai*: 204d5)”, él ha respondido que éstas “lleguen a ser suyas (*genesthai hautoi*: 204d6)”, aunque sin saber aún lo que le aportan. Para saberlo – ha sugerido su maestra – hay que reemplazar “bello” por “bueno” (*anti tou kalou toi agathoi*: 204e2). Recordemos que en la ontología axiológica de Platón, “todo lo bueno es bello (*pan de to agathon kalon*) y no hay

⁵³ Cf. *Symp.* 195a4-5 y Friedländer (1969), 22.

⁵⁴ Cf. *Symp.* 201a5, 202d, 204b3, 206b.

⁵⁵ Particularmente en los de Pausanias (181a2, 181a4, 182b3, 182d3, 182d9, 183d4, 183d6, 184d2, 184e3, 185a5, 185b4) y Erixímaco (186b9, 186c2).

belleza sin medida” (*Tim.* 86c4). La correlatividad de *to kalon* y *to agathon* permite a Diotima adoptar y luego adaptar, expandiéndolo, el punto de vista de Aristófanes (cf. 191d-193c), quien sostiene que el objeto buscado es la mitad de uno mismo. Sea entero o sólo la mitad – replica Diotima – “para los hombres, nada es objeto de amor fuera de lo bueno” (206a1). ¿Qué aman, pues, quienes aman lo bueno? (1) que lo bueno sea suyo (*einai to agathon hautois*: 206a5), (2) que lo sea para siempre (*einai aei*: 206a6). Falta por saber qué conseguirá el amante “cuando las cosas buenas sean tuyas” para siempre (204e4). Esta vez la respuesta de Sócrates se ha producido con confianza: “será feliz (*eudaimon estai*: 205a1)”. Y su maestra ha asentido, confirmando que “por la posesión de las cosas buenas son felices quienes son felices (*agathon hoi eudaimones eudaimones*: 205a2)”. Adopta así y adapta, extendiéndolo, lo que han sostenido, todavía vagamente, los oradores pre-socráticos. Fedro ha destacado, en efecto, la eficacia del amor para conducir a los hombres a la virtud y la felicidad (*eis aretes kai eudaimonias*: 180b7). Pausanias ha propugnado, en la misma línea, una ética y una pedagogía del amor (182d-185c) como vías de acceso a la *eudaimonia*. Erixímaco ha reconocido, por su lado, que es al amor “a quien debemos toda nuestra felicidad (*pasan hemin eudaimonian*: 188d7)”. Según Aristófanes, el amor cura de esos males cuya sanación constituye “la más grande de las felicidades” (189d2) de la especie humana: para él, *eros* es “la condición para que nuestra especie sea dichosa (*eudaimon*)” (193c3; cf. 193d6). Agatón concuerda con todos ellos al definir el amor como “el deseo de las cosas buenas y de la felicidad” (*he ton agathon epithymia kai tou eudaimonein*: 205d2). Tras este común acuerdo: (1) sobre el objeto del amor, (2) sobre la condición de indigencia del sujeto frente a este objeto, (3) sobre el nexo ontológico entre belleza y bondad y (4) sobre el nexo ético entre amor y felicidad, ya no hace falta averiguar “para qué desea ser feliz quien desea ser feliz (*hina ti bouletai eudaimon einai ho boulomenos*: 205a3)”, pues ser feliz es el fin de todos los fines. Se ha pronunciado, pues, la última respuesta (*telos dokei echein he apokrisis*: 205a3) con respecto a la causa final del amor (*aition ... tou erotos*: 207a7; cf. 207c1).

Pero quedan por determinar los medios para tal fin: ¿cómo conseguirá el *erastes* que el bien beatificante sea efectivamente suyo y haga de él un *eudaimon*? ¿Con qué tipo de acción (*en tini praxei*: 206b2) podrá alcanzarlo? Diotima señala la que ha estado insinuándose en todas las mentes,⁵⁶ a saber, “la procreación en la belleza (*tokos en kaloi*) según el cuerpo y según el alma (*kai kata to soma kai kata ten psychen*: 206b2)”. Es un medio tan esencial, que algunos lo consideran como una especificación del mismo objeto.⁵⁷ Se halla, en todo caso, ontológicamente asociado con él, y Diotima, enmendando en cierto modo su primera formulación, sostiene que el objeto de *eros* no es lo bello separado del amante (*ou tou kalou ho eros*), sino unido a él en la necesidad y la acción congénita de “generar y alumbrar en lo bello (*tes geneleos kai tou tokou en toi kaloi*: 206e2-4)”. Retomando, en cierto modo, la exigencia de Aristófanes de definir “la naturaleza del hombre”⁵⁸ antes de determinar la naturaleza del amor, sostiene que, por su propia naturaleza, “todos (los hombres) conciben (*kyousi*: 206c1)” y que, llegada a cierta edad, “nuestra naturaleza desea alumbrar (*tiktein epithymein hemon he physis*: 20c4)”. Parece obvio que Platón no se refiere a una necesidad puramente biológica, sino ontológica – a un spinozista *conatus essendi* – pues, gracias a ella, “la naturaleza mortal busca perpetuarse y ser inmortal (*aei te einai kai athanatos*: 207d2)”. Podríamos, pues, decir que el objeto del amor es:

- (1) mirado hacia fuera del sujeto (*exo*), la belleza en sí;
- (2) visto hacia dentro del mismo (*entos*):
 - (a) la procreación en la belleza;

⁵⁶ Cf., por ej., *Symp.* 197a3, 197b6 con respecto a Agatón

⁵⁷ Cf. Robin (1929), 60 n. 2.

⁵⁸ *Symp.* 189d6-7: *dei de proton hymas mathein ten anthropinen physin kai ta pathemata autes.*

- (b) la inmortalidad que ésta trae consigo (*tes athanasias ton erota einai*: 207a4). La procreación en lo bello (cf. 206e5) es, en efecto, la única vía para ser realmente eterno (*aeigenes*: 207a1).

*

- Bravo, F., *Teoría platónica de la definición*, Caracas 2002² = Bravo (2002²).
- Bravo, F., *Las ambigüedades del placer. Un ensayo sobre el placer en la filosofía de Platón*, Sankt Augustin 2003 = Bravo (2003).
- Di Benedetto, V., “Eros/conoscenza in Platone” in V. Di Benedetto & F. Ferrari (eds.), *Platone. Simposio*, Milano 1986 = Di Benedetto (1986).
- Friedländer, P., *Plato*, 3, London 1969 = Friedländer (1969).
- González, F., “Interrupted Dialogue: Recent Readings of the *Symposium*”, *Plato* 8 (2008), 1-19 = González (2008).
- McGuire, J., “Phenomenological Reduction, *Epoche* and the Speech of Socrates in the *Symposium*”, *The Southern Journal of Philosophy* 46 (2008) = McGuire (2008).
- Harte, V., *Plato on Parts and Wholes. The Metaphysics of Structure*, Oxford 2002 = Harte (2002).
- Miller, P., “Plato’s *Symposium*: The Science of Love”, 31.10.2000 online = Miller (2000).
- Richardson Lear, G., “Permanent Beauty and Becoming Happy in Plato’s *Symposium*” in J. H. Leshner, D. Nails, F. Sheffield (eds.), *Plato’s Symposium: Issues in Interpretation and Reception*, Cambridge (MA) 2006, 96-123 = Richardson Lear (2006).
- Robin, L., *Platon. Le Banquet*, Paris 1929 = Robin (1929).
- Vlastos, G., *Platonic Studies*, Princeton 1973² = Vlastos (1973²).

Éros éducateur: entre *paiderastia* et *philosophia*

Luc Brisson
CNRS, Villejuif

Replacé dans son contexte historique, le *Banquet* apparaît comme un dialogue qui s'interroge sur le rôle d'Éros dans l'éducation.¹ Socrate, qui rapporte les paroles de Diotime, veut remplacer la *paiderastia*, dont Pausanias et Agathon vantent les mérites par la *philosophia*, mise sous la tutelle d'Éros dans le *Phèdre*,² ce que n'arrive pas à comprendre Alcibiade. La *paiderastia* propose un modèle de l'éducation que l'on pourrait qualifier de "masculin", car la transmission d'un savoir y passe par une relation sexuelle impliquant l'éjaculation,³ alors que la *philosophia* correspond à un modèle que l'on pourrait qualifier de "féminin", car elle implique la découverte d'un savoir que l'on porte en soi, comme s'il s'agissait d'une grossesse de l'âme. L'unité du *Banquet* se fait dès lors autour d'un Éros qui prend les traits de cette séduction qui se manifeste dans l'éducation, séduction sexuelle dans le cas de la *paiderastia*, séduction dialogique dans le cas de la *philosophia*. Une telle interprétation a des conséquences importantes sur un plan philosophique, car elle réaffirme, chez Platon, la conviction en l'existence de formes intelligibles, et en l'immortalité d'une âme qui a contemplé l'intelligible lorsqu'elle était séparée d'un corps terrestre, ce qui implique l'acquisition du savoir comme souvenir de cette expérience dans le cadre de la réminiscence.

I. Le banquet comme institution

Le *symposion*, "banquet" en français, fait référence à un événement qui, en Grèce ancienne, peut être public ou privé.⁴ Cela dit, même un banquet privé, comme celui qui nous est décrit par Platon, reste associé à l'institution publique.

Si l'on en juge d'après la poésie et d'après les représentations figurées sur les flancs des vases ou sur les murs des tombeaux, le banquet⁵ qui comporte deux temps successifs, un temps où l'on mange (*deipnon*) et un temps où l'on boit (*symposion*), présente trois traits distinctifs. 1) Le repas de viandes et de céréales, et la consommation de vin revêtent une dimension religieuse. La manducation de viande dépend d'un sacrifice et exprime les valeurs de partage liées à l'*isonomia*; de plus la consommation de vin est scandée par des libations, des prières et des chants en l'honneur de diverses divinités.⁶ 2) Le banquet présente aussi une di-

* Je remercie Sandra Boehringer qui a relu attentivement ce texte.

¹ Trop longtemps en effet, sous l'influence notamment de Marsile Ficin (dont j'admire l'interprétation par ailleurs), on a parlé, en ce qui concerne le *Banquet*, d'amour platonique ne retenant d'Éros que ce qu'en dit un Socrate qui rapporte les paroles de Diotime. Or, à partir des ouvrages de Patzer (1982) et surtout de Halperin (2000), tout a changé; une description plus rigoureuse des comportements sexuels évoqués dans plusieurs discours est devenue possible.

² *Phaedr.* 245a-c.

³ Voir l'image de transfert de liquide en *Banquet* 172e.

⁴ Sur la distinction entre public et privé dans l'Antiquité, voir Macé (2012).

⁵ L'ouvrage de référence sur le sujet est celui de Schmitt-Pantel (1992). Voir encore Hobden (2013).

⁶ Sur tout cela, voir Rudhardt (1958).

mension politique et éducative, car il doit être replacé dans le cadre d'un système aristocratique où le don et le contre-don rythment les échanges de la vie sociale; comme le *symposion* rassemble l'ensemble de la communauté civique ou ses représentants, le citoyen qui déroge à une participation au banquet est en effet exclu du corps civique. 3) Enfin, le *symposion* présente une dimension culturelle et éducative, car, en buvant, les participants écoutent la déclamation des épopées célèbres ou la récitation d'œuvres nouvelles composées en vue de l'événement: et c'est l'approbation manifestée par les convives qui fait la renommée du poète ou de l'orateur.

II. Le banquet offert par Agathon

Le banquet privé offert par Agathon pour fêter sa victoire comme poète tragique (173a) au concours de Tragédies, lors des Lénéennes en 416,⁷ comporte lui aussi deux temps, comme un banquet public. Lorsque Socrate arrive, le repas proprement dit est déjà bien avancé (175c); peu après commence la seconde partie, le *symposion*, celle où l'on boit, où l'on récite un discours, où l'on chante et où l'on fait des libations aux dieux (176a). Après les libations d'usage et les prières au dieu, Pausanias propose de boire modérément (176a-b), proposition acceptée (176b-e) par l'ensemble des convives. Le rapport à la nourriture est donc ici réduit au minimum:⁸ le repas (*deipnon*) n'est pas décrit, et au cours du *symposion*, on ne boira que peu de vin, comme le suggère Pausanias. Ce sont les discours qui vont tenir la première place, et de loin.⁹

En général, on élisait un chef de banquet (*symposiarchos*)¹⁰ qui devait fixer à l'avance le nombre de coupes que devait vider chaque convive.¹¹ Même si Agathon ne demande pas l'élection d'un *symposiarchos*, Éryximaque joue ce rôle, car il commence par faire des propositions qui sont acceptées par tous (175b-176e), et il se comporte par la suite comme s'il était le chef du *symposion* (189a-c, 193d-194a); il réaffirme même son autorité à la fin (214a-c), après qu'Alcibiade eût crié: "pour présider la beuverie, jusqu'à ce que vous ayez assez bu, c'est moi-même que je choisis" (213e).

Comme la joueuse d'*aulos*¹² est renvoyée (176e), on reste entre hommes.¹³ Au cours d'un *symposion*, les femmes de condition libre se trouvaient dans la partie de la maison qui leur était réservée. Le seul fait de rappeler qu'une femme était présente à un *symposion* constituait au tribunal la preuve qu'elle n'était pas de condition libre,¹⁴ et cela explique par le fait que très souvent au cours d'un *symposion*, les joueuses d'*aulos* devenaient des parten-

⁷ Cette date ne repose que sur un seul témoignage, celui qui nous est transmis par Athénée de Naucratis (vers 200 apr. J-C.) dans le *Banquet des "sophistes"* (V 217a-b).

⁸ L'Annexe I du livre de Schmitt-Pantel (1992), 519-523, intitulé "Histoire de l'alimentation", donne d'utiles pistes pour qui s'intéresserait à cet aspect de la vie matérielle dans l'antiquité.

⁹ Sur ce point voir Romeri (2002).

¹⁰ Si on en croit Xenoph. *An.* VI 1, 30.

¹¹ Si on en croit Alexis fr. 21 *PCG*.

¹² Comme le fait remarquer Chailley (1970), traduire *aulos* par flûte constitue, à limite, un contresens. La flûte est un instrument dans lequel le son est produit par la brisure contre un biseau de la colonne d'air provenant directement du souffle producteur, canalisé dans un tuyau. En revanche, l'*aulos* est un instrument à anche, lamelle élastique que fait vibrer directement le souffle producteur. Ce sont les vibrations de l'anche qui sont transmises par amplification et réglage de hauteur à la colonne d'air d'un tuyau, ce qui produit une sonorité très différente de celle des flûtes.

¹³ Sur ce point, voir Lear & Cantarella (2008), ainsi que tout récemment Hubbard (2013).

¹⁴ Comme on le constate dans le *Contre Nééra* de Démosthène (LXIX 48).

aires sexuelles.¹⁵ Or, parmi ces hommes qui participent au *symposion* on distingue deux classes d'âge.¹⁶ S'ils sont nés aux alentours de 450, Phèdre, Éryximaque, Agathon. Aristophane et Alcibiade ont, en 416, un peu plus de 30 ans. Socrate, est alors âgé de 52 ou de 53 ans,¹⁷ tout comme Pausanias; on remarquera que l'écart d'âge entre Agathon et Alcibiade d'une part, et Pausanias et Socrate de l'autre est de vingt ans, ce qui correspond à l'écart conventionnel dans le cadre de la *paiderastia*.¹⁸ Et c'est Éros qui préside aux relations qu'entretiennent les couples que forment ces hommes. Phèdre et Éryximaque sont des amis depuis une vingtaine d'années; on ne sait si cette amitié impliquait des relations sexuelles ou non. Pausanias et Agathon entretiennent une relation amoureuse dans le cadre de la *paiderastia*, et Alcibiade cherche à séduire Socrate. Mais avant tout, il faut se rappeler qu'il s'agit de fêter une victoire qui peut être revendiquée comme le succès de la relation entre Agathon, l'hôte de ce *symposion*, et Pausanias, et plus généralement comme la réussite de la *paiderastia*; les discours prononcés par Pausanias et par Agathon portent bien sur ce thème. En outre, font référence à cette relation Phèdre en 178c, et Aristophane en 192b et en 193b.

III. L'éloge d'Éros

C'est Phèdre¹⁹ qui, par la bouche d'Éryximaque, fait la proposition de prendre Éros comme thème des discours (177a-d). Ce choix est judicieux, car, comme on vient de le voir, les hommes qui sont réunis chez Agathon entretiennent entre eux des relations où Éros joue un rôle déterminant. Suivent sept discours, six ayant pour objet Éros, et un dernier qui porte sur Socrate incarnant Éros. Le discours que chaque convive est censé prononcer est qualifié d' "éloge" (*epainos*: 177d; ou *enkomion*: 177b). À l'époque classique, le terme *enkomion*²⁰ est appliqué à toute espèce d'éloge en l'honneur d'une personne ou d'une chose. Dans sa *Rhétorique* (I 9, 1367b28-36), Aristote évoque les règles que doit suivre l'éloge; on commence par définir la nature de l'être dont on doit faire l'éloge, puis on considère les bienfaits qui doivent découler de cette nature. Ces discours, les convives sont censés les prononcer en allant de la gauche vers la droite (177d), dans le sens inverse des aiguilles d'une montre.²¹

¹⁵ Les représentations figurées laissent aussi entendre que, lorsque les convives étaient ivres, les joueuses d'*aulos* étaient considérées plus comme des partenaires sexuelles que comme des musiciennes qui accompagnaient les chants des convives au cours du *symposion*.

¹⁶ Si on en croit Platon dans le *Protagoras*, Phèdre se trouve déjà, en 432, seize ans plus tôt donc, en compagnie d'Éryximaque, le fils d'Acoumène dans la maison de Callias pour écouter des sophistes; s'y trouve aussi Agathon, adolescent (*meirakion*) qui est déjà l'aimé de Pausanias (*Prot.* 315d-e).

¹⁷ Un problème textuel rend controversée toute estimation précise de la date de naissance de Socrate. Sur le sujet, cf. O'Brien (1994), 664, 672.

¹⁸ Sur ce point, cf. Brisson (2000), 49-62.

¹⁹ Par ailleurs, ces discours permettront de répondre au discours de Lysias et au premier discours de Socrate du *Phèdre*. Enfin, Socrate pourra développer ce qu'il a commencé à dire sur Éros comme incitant à la folie en quoi consiste la philosophie.

²⁰ Le terme *enkomion* semble avoir désigné au point de départ un chant de bienvenue ou de félicitation adressé au vainqueur d'une épreuve athlétique par un groupe de supporteurs (*komos*). Le terme *komos* désigne une troupe joyeuse et bruyante d'hommes la plupart du temps ivres qui se rendent à une fête ou qui en reviennent. Les termes *enkomion* et *komodia* en dérivent.

²¹ Les convives sont étendus sur un lit, la partie supérieure de leur corps tournée vers la droite, se maintenant à l'aide du coude gauche sur des coussins, et prenant à l'aide de la main droite la nourriture et la boisson qui se trouvent sur une table à gauche du lit. Chez Agathon, tout comme l'illustrent les peintures sur vase, chaque lit est assez large pour recevoir deux convives (175c) disposés obliquement, l'un un peu plus bas que l'autre, de façon à pouvoir atteindre la nourriture et la boisson qui se trouvent sur la table; cela dit, le lit sur lequel repose Agathon semble pouvoir recevoir trois convives (213a-b). Les lits sont disposés en cercle ou en rectangle. Dans la pièce où se déroule le banquet, Phèdre est le premier (177d) et Agathon le dernier (175c). Après Phèdre, d'autres convives prennent la parole, dont les dis-

Cela dit, les orateurs ne parlent pas tous du même Éros, la religion grecque admettant pour un même dieu une multitude d'identités. Pour Phèdre, il s'agit de l'Éros dont parle Hésiode quand, dans la *Théogonie* (116-117), il évoque les divinités primordiales. Pour Pausanias, que suit Éryximaque, il y a deux Éros associés aux deux Aphrodites, celle qui surgit de l'écume flottant sur les eaux dans lesquelles étaient tombées les bourses d'Ouranos coupées par Kronos, comme le raconte Hésiode dans la *Théogonie* (190-191), et celle dont Homère dit dans l'*Illiade* (V 370-430) qu'elle est la fille de Zeus et de Dionè. Pour sa part, Agathon décrit Éros comme le dieu le plus jeune et le plus beau. Et Socrate n'hésite pas à présenter Éros non comme un dieu, mais comme un *daimon*, personnage divin intermédiaire entre les hommes et les dieux, le fils de Poros et de Pénia, qui s'unissent le jour de la naissance d'Aphrodite, la fille de Zeus et de Dionè sans doute. C'est d'ailleurs à ce *daimon* que fait penser le Socrate que décrit Alcibiade dans son éloge de Socrate, qui est aussi un éloge d'Éros.

IV. L'éloge d'Éros fait par Aristophane

On ne sait de quel Éros parle Aristophane. Mais l'intérêt de l'éloge qu'il prononce (*Symp.* 191d-192c) vient du fait qu'il propose un inventaire hiérarchique des pratiques sexuelles,²² et que de plus il associe à des considérations mythologiques une dimension cosmologique.

Aristophane commence en effet par raconter un mythe qui n'a cessé de hanter les lecteurs. L'antique nature humaine comprenait trois genres: mâle, androgyne et femelle. Chacun de ces êtres humains, qui présentaient la forme d'un œuf, était double; il avait quatre mains, quatre pieds, deux visages placés à l'opposé l'un de l'autre, et surtout deux sexes sur ce qui actuellement constitue la partie postérieure de l'être humain. Dans le cas du mâle, ces deux sexes étaient masculins; dans celui de la femelle, ils étaient féminins; et dans celui de l'androgyne, l'un était masculin et l'autre féminin. Par ailleurs, l'aspect circulaire de ces êtres indiquait leur origine: le mâle était un rejeton du soleil; la femelle de la terre; et l'androgyne de la lune. Conscients de leur force, ces êtres humains se révoltent contre les dieux. Aussi, pour les châtier sans les exterminer, Zeus décide-t-il de les couper en deux, et il en appelle à Apollon pour qu'il soigne la blessure ainsi ouverte, et dont le nombril constitue actuellement l'ultime cicatrice. Ce châtement menace de mener le genre humain à sa perte, car chaque moitié tente de s'unir à sa moitié complémentaire avec une telle ardeur et une telle constance qu'elle se laisse mourir d'inanition. Voilà pourquoi Zeus intervient de nouveau, en transportant sur leur partie antérieure le sexe de chacune des moitiés obtenues. Cette nouvelle opération rend possible une union sexuelle intermittente qui permet à chaque être humain de retrouver sa moitié complémentaire, en lui laissant le temps de vaquer à d'autres soins et notamment à ceux absolument essentiels, que constituent la nutrition et la reproduction.

Une bonne distance est ainsi établie entre les moitiés complémentaires de l'être humain, qui ne sont plus ni conjointes ni disjointes de façon permanente, car leur réunion intermittente rend supportable une séparation effective pour le reste du temps. Or, comme on peut le constater en lisant le discours d'Aristophane, cette "bonne distance anthropologique" est indissociable d'une "bonne distance cosmologique" entre le ciel et la terre et d'une "bonne distance théologique" entre les dieux et les hommes.

cours ne sont pas rapportés (180c). Éryximaque qui devrait suivre Aristophane est dit être sous le lit d'Aristophane (185c).

²² En plus des titres mentionnés auparavant, voir aussi Halperin, Winkler & Zeitlin (1990) et Winkler (2005). Sur ce passage voir Brisson (1973) et Boehringer (2007b).

Et comme ces retrouvailles ne peuvent se réaliser en l'homme que dans l'union sexuelle, Aristophane est amené à dresser une typologie complète des pratiques sexuelles de l'être humain (*Symp.* 191d-192b), où trouvent leur place non seulement les rapports entre hommes et femmes, mais aussi les rapports entre individus de même sexe, hommes ou femmes.²³ L'union d'un homme et d'une femme permet de perpétuer l'espèce (191c). L'union de deux femmes est évoquée, ce qui est remarquable pour l'époque.²⁴ Et l'union de deux hommes fait l'objet de cette remarque énigmatique (192a7-b3):

Lorsqu'ils sont devenus des hommes faits, ce sont de jeunes garçons qu'ils aiment et ils ne s'intéressent guère par nature au mariage et à la procréation d'enfants, mais la règle les y contraint; ils trouvent plutôt leur compte dans le fait de passer leur vie côte à côte en renonçant au mariage.

Il s'agit là, semble-t-il, d'une allusion au couple formé par Agathon et Pausanias qu'Aristophane critiquera violemment quelques années plus tard parce qu'ils ont transgressé les règles de la *paidēra*.

V. La *paidēra*

Pour faire comprendre l'originalité de ce que l'on appelait *paidēra* en Grèce archaïque et classique et qui avait presque le rang d'institution dans les milieux aisés de la société athénienne, il faut en rappeler certaines particularités. La *paidēra* implique une relation amoureuse et érotique, non pas entre deux adultes mâles, mais entre un adulte et un *pais* au sens propre de "garçon". Par *pais*, on désigne alors un jeune garçon qui se situe dans une classe d'âge qui commence autour de la puberté, jusqu'à l'apparition de la première barbe, entre 12 et 18 ans environ.²⁵ Cette relation permet la satisfaction du désir sexuel et la recherche d'une certaine affection, d'une certaine tendresse, et, comme le mariage entre citoyens et citoyennes, elle a une fonction sociale. Il semble en effet que, dans l'Athènes classique, cette relation entre un adulte et un garçon permettait au garçon d'entrer dans la société masculine qui dirigeait la cité sur le plan économique et politique, et que l'adulte facilitait ce passage.²⁶ La *paidēra* avait donc un rôle social et éducatif. De là découlent toutes ces remarques et tous ces développements sur l'utilité (*chreia*) d'une relation entre amant et aimé, que l'on trouve chez Platon notamment dans le *Phèdre* et dans le *Banquet*.

L'apparition du duvet sur les joues d'un garçon représente, dans le discours courant de l'époque, le sommet de son attrait sexuel qui dure jusqu'à l'arrivée de la première barbe.²⁷ Comme elle est limitée à une période de la vie et comme elle n'est pas associée à une inclination pour un individu en particulier, la *paidēra* n'est pas exclusive; les citoyens, alors même qu'ils entretiennent une relation avec un jeune amant, peuvent fréquenter des prosti-

²³ Sur le sujet, Brisson (1997). L'usage du terme "hétérosexualité" et surtout du terme "homosexualité" fait problème, dans la mesure où aucun de ces termes n'a d'équivalent en grec ancien.

²⁴ Voir Boehringer (2007a), 91-119.

²⁵ Xenoph. *An.* VII 4, 7.

²⁶ Une remarque très importante s'impose ici. Il y a certes une fonction sociale de la *paidēra*, mais elle n'explique ni ne justifie l'homosexualité, pas plus que le mariage ou le fait d'avoir des enfants n'explique ou ne justifie l'hétérosexualité. Il faut considérer que, dans l'Athènes de Platon, l'attirance érotique, de la part des hommes citoyens, peut se porter indifféremment, sur une femme ou sur un homme – sans que l'une ou l'autre ne soit considérée comme normale ou anormale suivant le critère de l'identité de sexe.

²⁷ Voir *Prot.* 309a; *Plut. Amat.* 770b-c. Le marchand de saucisses qui ne respecte pas cette règle est décrié par Aristophane comme un personnage sordide (*Eq.* 1242).

tué/e/s. De plus, on attend d'eux qu'ils se marient,²⁸ après avoir été le jeune aimé d'un citoyen et alors même qu'ils ont à leur tour un jeune amant dans le cadre d'une relation de *paidierastia*.²⁹ Cela dit, un homme fait qui, après sa première barbe, continue de tenir le rôle du *pais* à former et à éduquer dans une relation homosexuelle est très souvent moqué,³⁰ ce qui n'est pas le cas pour celui qui tient le rôle de l'amant adulte, pas plus que ce n'est le cas de celui qui paye les services sexuels de prostitué/e/s (à condition qu'il le fasse avec modération et qu'il ne dépense pas l'argent nécessaire à l'*oikos*).³¹

Ce qui vient d'être dit de la *paidierastia* donne à penser que les rapports sexuels entre amant et aimé se trouvaient, dans la Grèce archaïque et classique, limités à ce contexte plus ou moins institutionnel, obéissant à des règles très strictes et d'où était plus ou moins minorée l'importance du désir, du plaisir et du sentiment impliquant une certaine forme de permanence. Or tel n'était pas toujours le cas. Aristophane, dans son discours (192e) insiste sur l'existence de rapports très puissants et qui duraient longtemps entre des individus de même sexe. Agathon et Pausanias en sont de bons exemples, puisqu'ils vont vivre pendant trente ans ensemble.³²

VI. Le discours de Pausanias

Dans son discours, Pausanias se lance dans un éloge programmatique de la *paidierastia*, auquel répondra Agathon qui se donnera en exemple de la réussite de cette pratique.

Tout comme il y a deux Aphrodites, l'Aphrodite Céleste qui naît du sperme qui, dans la mer, s'écoule des bourses coupées d'Ouranos, et l'autre, l'Aphrodite Vulgaire, qui est la fille de Zeus et de Dionè, lesquelles ont chacune leur temple et leur culte à Athènes, il faut distinguer deux Éros.³³ L'Éros qui relève de l'Aphrodite Vulgaire, et dont la naissance a impliqué l'intervention d'un principe mâle, Zeus, et d'un principe femelle, Dionè, présente trois traits caractéristiques: 1) il s'intéresse aussi bien aux femmes qu'aux garçons; 2) il se préoccupe autant sinon plus au corps qu'à l'âme; et 3) et ne prenant pas l'intelligence en compte, il s'attache plus à la réalisation de l'acte sexuel qu'au respect de la convenance. Pour sa part, l'Éros qui relève de l'Aphrodite Céleste, dont la naissance ne dépend que d'un principe mâle, présente des traits caractéristiques qui s'opposent à ceux qui caractérisent l'Éros qui relève de l'Aphrodite Vulgaire: il porte exclusivement sur les garçons; il s'intéresse autant à la vigueur physique qu'à l'âme; et il attend pour s'attacher à lui que le garçon ait fait preuve d'intelligence.

Après cette introduction qui fait appel au mythe, Pausanias passe à une analyse socio-culturelle pour justifier la règle de conduite en vigueur en Attique, relative au problème de savoir s'il est bien pour un garçon aimé d'accorder ses faveurs à des amants. Cette règle revêt

²⁸ *Symp.* 192a7-b5: "Lorsqu'ils sont devenus des hommes faits, ce sont de jeunes garçons qu'ils aiment et ils ne s'intéressent guère par nature au mariage et à la procréation d'enfants, mais la règle les y contraint; ils trouveraient plutôt leur compte dans le fait de passer leur vie côte à côte en y renonçant. Ainsi donc, de manière générale, un homme de ce genre cherche à trouver un jeune garçon pour amant et il chérit son amant, parce que dans tous les cas il cherche à s'attacher à ce qui lui est apparenté".

²⁹ Il n'en reste pas moins que, dans l'image idéale que l'on met en avant dans les discours antiques, l'*erastes* impliqué dans une relation de *paidierastia* avec un *pais*, était souvent un homme relativement jeune, aux alentours de trente ans, qui n'était pas encore marié ou dont l'épouse était très jeune.

³⁰ Ce qui semble avoir été le cas notamment pour Agathon, en dépit de sa célébrité, comme on le verra.

³¹ Cf. Dover (1978), 139; Hubbard (2013).

³² Cf. Lévêque (1955).

³³ Mais, alors que Pausanias n'applique qu'aux seuls êtres humains la distinction qu'il a établie entre les deux Aphrodites et, par conséquent, entre les deux Éros qui en sont indissociables, Éryximaque (*Symp.* 185e-188e) l'étend à tous les êtres. Grâce à cette généralisation, il passe en revue les applications de cette distinction dans les domaines de la médecine, de la musique, de l'astronomie et de la divination.

un caractère absolu, aussi bien en Élide à Lacédémone et en Béotie, où la chose est considérée comme belle et bonne, qu'en Ionie et chez les Barbares, où la chose est considérée comme laide et mauvaise. En revanche, en Attique, cette même règle présente des nuances, selon que l'Éros en jeu relève de l'Aphrodite Céleste ou de l'Aphrodite Vulgaire. Dans le premier cas, il est laid et mauvais, pour le garçon aimé, d'accorder ses faveurs à des amants; et dans le second cas, la chose est belle et bonne. Mais, à Athènes, la séduction d'un aimé par un amant dépend de la règle suivante: pour être considérée comme belle, c'est-à-dire convenable, cette relation doit permettre à l'amant de rendre son aimé meilleur.

Le caractère éducatif de la *paiderastia* apparaît bien dans le passage suivant (184d3-e4):

Quand en effet l'amant (*erastes*) et son aimé (*paidika*) tendent vers le même but, l'un et l'autre admettant une règle de conduite (*nomon*), qui fait qu'il est juste que le premier apporte au jeune garçon qui lui a accordé ses faveurs (*charisamenois*) son assistance (*hypereton*),³⁴ et qu'il est juste que le second accorde ses faveurs (*hypourgein*)³⁵ à celui qui cherche à le rendre bon (*agathon*) et savant (*sophon*), l'amant pouvant contribuer à faire avancer son aimé sur le chemin de l'intelligence (*eis phronesin*) et de toute autre sorte d'excellence (*kai ten allen areten*), et l'aimé ayant besoin de gagner en éducation (*eis paideusin*), c'est-à-dire en tout autre forme de savoir (*kai ten allen sophian*). Dans ce cas, lorsque ces règles de conduite (*ton nomon*) mènent vers un même but, cette coïncidence fait qu'il est beau (*kalon*) pour jeune garçon (*paidika*) d'accorder ses faveurs (*charisasthai*) à son amant (*erastei*); autrement, ce ne l'est pas en aucune façon.

On retrouve dans ce passage tout le vocabulaire associé à la *paiderastia* que veut défendre Pausanias. Le rapport entre l'aimé *eromenos*, un jeune garçon, et son amant (*erastes*), plus âgé, est inégal. Mais chacun doit respecter une règle de conduite pour que la relation soit considérée comme belle, c'est-à-dire comme convenable. Le plus âgé doit aider le plus jeune à s'améliorer notamment dans le domaine de l'éducation; par ailleurs les services rendus par le plus âgé justifient l'obtention de faveurs sexuelles de la part du plus jeune. Le plus jeune ne doit accorder ses faveurs au plus âgé que dans le cadre de ce projet éducatif. La *paiderastia* implique donc des rapports sexuels,³⁶ qui ne se justifient que par l'amélioration de l'âme de l'aimé. En d'autres termes, l'éducation reste une question de transfert d'informations comme chez les sophistes, celui qui bénéficie de ces informations payant alors en relations sexuelles et non en argent.

Il est impossible de savoir ce que Pausanias entend par "âme", mais il donne comme synonyme à ce mot, "caractère".³⁷ Voilà pourquoi l'aimé ne doit pas rechercher avant tout richesse et pouvoir chez son amant, qui pour sa part doit avoir pour but l'excellence en général et le savoir en particulier chez son aimé. De ce fait, la *paiderastia* doit être associée à la *philosophia*,³⁸ et se présente comme un moyen que se donne un jeune garçon pour augmenter son

³⁴ Le terme peut avoir une connotation sexuelle, voir Dover (1978), 45.

³⁵ Euphémisme pour désigner les rapports sexuels.

³⁶ Des termes comme *hypourgein* "rendre un service" (*Symp.* 184d) ou comme *charizesthai* "accorder une faveur" (*Symp.* 182a, 182b, 182d, 183d, 185b, 186b-c, 187d, 188c, 218c-d) doivent être interprétés en un sens fort: le service attendu, la faveur demandée par le mâle plus âgé équivaut, en fin de compte, à un contact physique menant à une éjaculation, même si, suivant le contexte, un sourire ou un mot agréable peuvent suffire.

³⁷ En grec ancien, *ethos*, voir 183e5.

³⁸ Pausanias emploie deux fois le terme *philosophia*: en 182c1 et en 184d1. Dans le premier cas, on trouve une attaque contre les tyrans qui n'ont ni la passion pour le savoir (*philosophia*) ni celle pour l'exercice physique (*philogymnastia*): on remarquera que l'association de ces mots implique des pratiques favorisant le développement de l'âme et du corps. On retrouve cette association dans le discours de Diotime en 205d5, où perce une allusion à la tripartition fonctionnelle: amour des richesses, de l'exercice physique et du savoir. Dans le second cas, il s'agit d'associer *philosophia* à *paiderastia*. Je ne retiens pas la leçon *philosophias* en 183a1, tout comme Schleiermacher et Bury.

savoir. L'existence de rapports sexuels, clairement évoqués, entre le jeune garçon et son amant se trouvent justifiés dans un contexte éducatif où le jeune garçon est mené vers le savoir et tout autre forme d'excellence par son amant. Or, c'est précisément par le biais de l'éducation que Pausanias cherche à justifier le fait que l'amant puisse prolonger les rapports amoureux après l'apparition de la première barbe chez l'aimé. La mise en valeur de la constance dans la relation amoureuse entre deux hommes exige le dépassement des limites admises dans le cadre de la *paiderastia*.

Cette défense et illustration de la *paiderastia* n'empêchera pas Aristophane de se faire le porte-parole de la société athénienne pour dénoncer l'attitude d'Agathon qui aura violé la règle de conduite, suivant laquelle la *paiderastia* s'inscrit dans un cadre temporel strict, que Pausanias évoque en la dénonçant par avance (181c7-d7):

J'ajoute que, dans leur façon même d'aimer les jeunes garçons, il est possible de reconnaître ceux qui sans mélange sont mus par cet Éros-là, car pour aimer les jeunes garçons ils attendent que ces derniers aient déjà fait preuve d'intelligence; or cela arrive vers le temps où la barbe pousse. Ils sont prêts en effet, je pense, lorsqu'ils commencent à les aimer à cet âge, à rester avec eux toute la vie et à partager leur existence, au lieu d'abuser de celui qu'on aura pris jeune dans sa naïveté, et de se moquer de lui en allant courir après un autre.

C'est cette fidélité qui, comme on le verra, déclenchera l'attaque d'Aristophane contre le couple formé par Pausanias et Agathon dans les *Thesmophories*.

VII. Le discours d'Agathon

Dans son discours qui répond à celui de Pausanias, comme le discours de l'aimé répond à celui de l'amant, Agathon qui s'identifie à Éros se donne comme l'exemple même de la réussite éducative de la *paiderastia*. Pour Agathon (194e-197e), Éros, est, à l'opposé de celui que chante Phèdre,³⁹ le dieu le plus jeune (195a-c), le plus délicat (195c-196a) et le plus beau (196a-b). Et, comme aussi il est juste (196b-c), tempérant (196c-d), courageux (196d) et savant (196d-197b) dans le domaine de la poésie (196d-e) et dans tous les autres domaines (196e-197b), ce sont ces vertus qu'il suscite comme bienfaits chez tous (197c-e). On ne peut tirer grand-chose de ce discours brillant. Mais il faut remarquer que puisque, dans sa relation avec Pausanias, Agathon est l'aimé (*eromenos*), il s'identifie à un Éros jeune; comme son Éros possède toutes les vertus et peut les transmettre à tous, c'est un hymne à la réussite de la *paiderastia*. C'est ainsi que son discours répond à celui de Pausanias, qui se veut une défense et illustration de la *paiderastia* comme instrument éducatif.

En dépit de la forme institutionnalisée que prend la *paiderastia* et malgré les éloges que reçoivent les rapports sexuels entre hommes qui tiennent la première place dans le cadre du banquet donné chez Agathon notamment, ce type de rapports suscite résistance et blâme. Lorsqu'il se plaint de l'attitude des Athéniens à l'égard de cette institution,⁴⁰ dont Xénophon nous dit que Pausanias était un ardent défenseur,⁴¹ il est possible et même vraisemblable que Pausanias pense à l'Agathon jeune qui fut son "aimé" dans le cadre de la *paiderastia*. Mais

³⁹ Tout le discours de Phèdre est fondé sur ce postulat: puisqu'il est le plus ancien, Éros est pour les hommes la source des biens les plus grands. Par suite, le bien le plus grand est d'avoir dès sa jeunesse un amant de valeur, et pour un amant, d'avoir un aimé de valeur; il est difficile de ne pas voir là une fois de plus une allusion au couple formé par Pausanias et Agathon. Or, selon Phèdre, l'amour engendre toutes les vertus, l'amant et l'aimé ne supportant d'éprouver de la honte devant l'autre. Et mourir pour autrui, c'est Éros seul qui peut l'inspirer. Les exemples, il faut le noter, portent non seulement sur des couples d'hommes, comme Achille et Patrocle, mais aussi sur des couples d'homme et de femme, comme Alceste et Admète, Orphée et Eurydice.

⁴⁰ *Symp.* 183c-d.

⁴¹ Xenoph. *Symp.* VIII 32.

cette constance et cette fidélité violaient la règle de la *paiderastia* qui voulait que l'on abandonnât à un certain âge les rapports érotiques avec son amant. Un citoyen devait alors montrer qu'il pouvait exercer une certaine maîtrise sur un plus jeune et qu'il ne restait pas en position de soumission par rapport à un autre citoyen; le fait de se marier ne posait aucun problème pour avoir des relations érotiques avec une femme ou un jeune garçon. Leur fidélité en contradiction avec cette règle de la *paiderastia* entraîna le blâme social qu'exprima Aristophane avec une grande violence dans les *Thesmophories*, comédie présentée en 411, soit cinq ans à peine après l'événement.

Dans les *Thesmophories*, Aristophane prend violemment pour cible Agathon. Le poète tragique est injurié et ridiculisé dans cette comédie qui le représente comme un efféminé.⁴² Voici quelle est l'intrigue des *Thesmophories*. Comme tous les ans au mois de Pyanepsion (octobre), les femmes sont en train de célébrer les Thesmophories, en l'honneur de Déméter et de sa fille Perséphone, mystères interdits aux hommes. Elles doivent profiter du fait qu'elles sont entre elles pour décider du sort d'Euripide dont elles veulent se venger parce que, dans ses tragédies, il a dit du mal d'elles. Euripide le sait et estime qu'il est perdu, si, dans l'assemblée des femmes, personne ne prend sa défense. Il songe au poète tragique Agathon, qui s'habille comme une femme et à qui ses allures et ses mœurs efféminées permettent de passer pour une femme. Il vient donc chez Agathon, mais Agathon refuse de lui rendre ce service. Euripide est désespéré. Heureusement, un parent par alliance offre de se charger de cette démarche. Euripide déguise ce parent à l'aide de vêtements et d'accessoires qu'Agathon accepte de lui prêter. La scène où le parent discute avec Agathon constitue une charge particulièrement violente contre l'attitude efféminée (*Thesm.* 130-167) du poète tragique, lequel à l'époque était célèbre. Aristophane renouvellera ses attaques contre Agathon dans les *Grenouilles*, comédie jouée en 405, alors qu'Agathon était déjà parti en Macédoine avec Pausanias.

À partir là, les trois conclusions suivantes s'imposent. 1) En dépit de la pratique quasi institutionnelle de la *paiderastia*, l'existence de couples stables et visibles formés par des citoyens est avérée à Athènes; on en trouve plusieurs exemples dans les comédies d'Aristophane. 2) Ces couples revendiquaient une véritable exclusivité, car ils excluaient toute relation, hors mariage ou dans le mariage, avec des femmes qui pourraient leur donner des enfants; c'est là l'une des critiques faites par Platon. 3) Et surtout ils présentaient une visibilité et une constance indéniables.

VIII. Le discours de Socrate. Remplacer la *paiderastia* par la *philosophia*

Lorsqu'il prend la parole, Socrate soumet Agathon, qui est pourtant son hôte, à une réfutation (*elenchos*) qui se développe à partir de ces trois remarques fondamentales. 1) L'amour est toujours relatif à quelque chose, puisqu'il est toujours amour "de". 2) Cet objet, c'est le beau indissociable du bien. Et 3) dans la mesure où l'amour implique le désir qui présuppose l'absence de son objet, l'amour doit souffrir d'un manque de beau et de bien. 4) Dès lors, Éros ne peut être un dieu qui par définition est parfait; ce doit être un *daimon*, un être qui se situe à mi-chemin entre les hommes et les dieux,⁴³ car il est à la recherche du beau et du bien qu'il ne possède pas encore. Par là, se trouvent renversées les prétentions d'Agathon qui s'identifie à Éros, considéré comme la divinité qui préside à la *paiderastia*.

⁴² Sur les figures moquées dans la comédie ou dans les procès, voir Winkler (2005), 45-70. L'effémation ou le fait d'être un *kinaidos* n'est pas l'équivalent de notre contemporaine "homosexualité".

⁴³ Sur le sujet, voir Timotin (2012).

C'est probablement la radicalité de cette critique qui remet en cause les convictions profondes de son hôte, lequel s'est acquitté de sa tâche à la perfection,⁴⁴ qui explique pourquoi Socrate s'en remet aux propos de Diotime, personnage qui présente les trois traits paradoxaux suivants: c'est une femme, une étrangère, dont le domaine est la religion. Même si elle est une femme, Diotime se montre mieux informée sur le désir des hommes que ces derniers ne le sont eux-mêmes, car elle prétend être en mesure d'expliquer en quoi consiste une pratique correcte de la *paidierastia*. En fait, elle soumet à une critique radicale une institution "masculine" importante en Grèce ancienne, tout en proposant une justification idéologique de son maintien sous une autre forme, "féminisée" en quelque sorte. Diotime est une étrangère, qui pourtant a sauvé Athènes d'un fléau. Dans la mesure où elle est étrangère, elle peut se permettre de jeter un regard extérieur sur une institution athénienne. Et sa voix est audible, car, parce qu'elle est prêtresse, elle exerce une charge officielle au service de la collectivité. Enfin, parce qu'elle a rendu un service éminent à la cité, la critique qu'elle formule peut être considérée comme constructive.

À une conception "masculine" de l'éducation, comme transmission de savoir, de richesses et de pouvoir associée à l'éjaculation, Diotime oppose une conception "féminine" comme découverte de ce que l'on possédait déjà; dans le premier cas, il s'agit d'un modèle qui peut être associé à l'éjaculation, alors que dans le second il s'agit d'un modèle impliquant la grossesse et l'enfantement. Dans le discours de Diotime, c'est le maître qui est enceint de beaux discours et de belles actions en présence du disciple qui tient lieu de cette beauté qui permet l'accouchement, et qui amène l'âme du maître à enfanter de beaux discours sur le savoir et sur la vertu, à l'instar des poètes qui composent de beaux vers, et des législateurs qui promulguent de belles lois; puis, de conserve avec le maître, le disciple élève ces beaux enfants. Mais Socrate ne peut en aucune façon devenir ce maître qui, dans le processus éducatif, peut engendrer, car, dans le *Théétète*, il déclare (150c7-d2):

Le dieu me force à pratiquer des accouchements, mais il m'a empêché d'engendrer. Ainsi donc je ne suis savant en rien du tout, et plus encore chez moi il ne se fait aucune découverte digne de ce nom, qui soit un rejeton de mon âme à moi.

Il doit donc prendre la place du jeune homme qui, par ses questions, permet à son maître d'accoucher. On notera d'ailleurs que, dans ses rapports avec les jeunes gens, Socrate inverse les rapports: le meilleur exemple est Alcibiade. Bref, Socrate joue le rôle du disciple et non celui du maître. Voilà pourquoi sa pratique éducative devient celle de la sage-femme qui fait avorter la femme dont l'embryon n'est pas viable, et qui fait sortir à la lumière l'embryon qui est viable. Cette inversion des rôles peut paraître subtile mais elle a l'avantage d'expliquer la position paradoxale de Socrate, et surtout de tirer partie des différences entre le *Banquet* et le *Théétète* en ce qui concerne une méthode pédagogique assimilée à un enfantement spirituel transposant au niveau de l'âme une activité que l'ensemble des êtres humains, les femmes en particulier, mettent en œuvre au niveau des corps. Dans la logique du *Banquet* et de la démonstration de Platon, seul un personnage de femme – mais une femme hors normes – pouvait tenir un discours de cette sorte qui assimile l'éducation à un enfantement. Dans l'un des deux seuls passages où l'idée est reprise (*Phaedr.* 275d-278b; *Theaet.* 148e-151d), Socrate évoque le souvenir de sa mère accoucheuse. On remarquera qu'il s'agit là de la méthode, qui doit mener la pratique correcte de la *paidierastia* selon Diotime (*Symp.* 211b5-7):

Toutes les fois donc que, en partant des choses d'ici-bas, on arrive à s'élever par une pratique correcte de l'amour des jeunes garçons (*paidierastia*), on commence à contempler cette beauté-là, on n'est pas loin de toucher au but.

⁴⁴ Agathon accueille Aristodème qui arrive sans invitation (174c); il se montre très tolérant à l'égard de ses serviteurs (175b); et il excuse Socrate qui arrive en retard (175a-c).

Or, ce but c'est la contemplation des réalités véritables que propose la *philosophia*.

IX. L'éloge de Socrate par Alcibiade

C'est alors qu'entre avec fracas dans la salle où se tient le *symposion* un Alcibiade aviné qui, tout en lui faisant des reproches, se lance dans un magnifique éloge de Socrate, un éloge qui en définitive est l'éloge de celui qui incarne la *philosophia*. On remarquera que les relations que Socrate entretient avec Alcibiade subvertissent les usages conventionnels de la *paiderastia*. C'est le plus jeune (*l'eromenos*), Alcibiade qui poursuit de ses avances Socrate, le plus âgé (*erastes*); et Socrate s'ingénie, selon le témoignage de Platon, à refuser tout rapport sexuel avec Alcibiade, lequel a été mordu à l'âme par la *philosophia* (218a).

En fait, Alcibiade donne en négatif la preuve de ce que vient d'exposer Socrate. Alcibiade a été touché par la *philosophia*, qui est désir de savoir. Mais il n'a pas compris que ce savoir qu'il désire atteindre ne lui sera pas transmis par Socrate dans le cadre de la *paiderastia*. Il n'acquerra aucun savoir en ayant des relations sexuelles avec Socrate; c'est d'ailleurs pourquoi Socrate parvient toujours à déjouer ses entreprises de séduction. C'est en lui-même, Alcibiade, que se trouve ce savoir qu'il recherche. Mais comme il n'a pas compris, il recherche ce savoir en poursuivant Socrate de ses avances, en cherchant à perpétuer une institution que conteste Socrate.

Dans le *Banquet*, des hommes se sont réunis pour fêter la victoire d'un Agathon dont Pausanias est l'aimé. Le banquet auquel ne prennent part que des citoyens est structuré par un certain nombre de règles religieuses et politiques. Ces hommes sont des amis de longue date comme Phèdre et Éryximaque, des amoureux comme Pausanias et Agathon, ou des séducteurs comme Alcibiade qui n'arrive pas à ses fins avec Socrate. Aristophane est là lui aussi qui s'est moqué de Socrate dans les *Nuées* et qui critiquera violemment Agathon pour la durée de ses rapports avec Pausanias dans les *Thesmophories*. Mais c'est Éros qui réunit tous ces hommes qui à tour de rôle en font l'éloge, cet Éros qui, pour Socrate, n'est pas un dieu, mais un *daimon* qui sert d'intermédiaire entre les dieux et les hommes. Bref, dans le *Banquet*, c'est la question de la séduction dans l'éducation qui est posée. S'agit-il d'une séduction qui fait intervenir le corps, ou d'une séduction qui porte exclusivement sur l'âme? S'agit-il de transmettre un savoir, ou de découvrir ce savoir en soi-même? Telle est la question posée qui fait du *Banquet* un dialogue dont l'unité se réalise autour de la question de l'éducation.

*

- Boehringer, S., *L'homosexualité féminine dans l'Antiquité grecque et romaine*, Paris 2007 = Boehringer (2007a).
- Boehringer, S., "Comment classer les comportements érotiques? Platon, le sexe et *eros* dans le *Banquet* et les *Lois*", *Études Platoniciennes* 4 (2007), 45-67 = Boehringer (2007b).
- Brisson, L., "Bisexualité et médiation en Grèce ancienne", *Nouvelle Revue de Psychanalyse* 7 (1973), 27-48 = Brisson (1973).
- Brisson, L., *Le sexe incertain*, Paris 1997 = Brisson (1997).
- Brisson, L., *Platon. Le Banquet. Traduction inédite, introduction et notes*, Paris 1998 = Brisson (1998).
- Brisson, L., "Le *Banquet* de Platon comme document sur les comportements sexuels et leur représentation sociale", in L.G. Tin (éd.), *Homosexualités. Expression / répression*, Paris 2000, 49-62 = Brisson (2000).
- Chailley, J., *La musique grecque antique*, Paris 1970 = Chailley (1970).
- Dover, K. J., *Greek Homosexuality*, Cambridge 1978 = Dover (1978).
- Halperin, D., Winkler J.J., & Zeitlin, F.I., *Before Sexuality. The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*, Princeton 1990 = Halperin, Winkler & Zeitlin (1990).

- Halperin, D., *One Hundred Years of Homosexuality, and Other Essays on Greek Love*, London 1990, tr. *Cent ans d'homosexualité et autres essais sur l'amour grec*, Paris 2000 = Halperin (2000).
- Hobden, F., *The Symposion in Ancient Greek Thought*, Cambridge 2013 = Hobden (2013).
- Hubbard, T. (ed.), *A Companion to Greek and Roman Sexualities*, Oxford 2013 = Hubbard (2013).
- Lear, A., & Cantarella, E., *Images of Pederasty. Boys Were Their Gods*, London/New York 2008 = Lear & Cantarella (2008).
- Lévêque, P., *Agathon*, Paris 1955 = Lévêque (1955).
- Macé, A. (ed.), *Choses privées et chose publique en Grèce ancienne. Genèse et structure d'un système de classification*, Grenoble 2012 = Macé (2012).
- O'Brien, D., "Démocrite d'Abdère", in Richard Goulet (ed.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques II*, Paris 2012 = O'Brien (2012).
- Patzer, H., *Die griechische Knabenliebe*, Wiesbaden 1982 = Patzer (1982).
- Rudhardt, J., *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce antique*, Genève 1958 = Rudhardt (1958).
- Romeri, L., *Philosophes entre mots et mets: Plutarque, Lucien et Athénée autour de la table de Platon*, Grenoble 2002 = Romeri (2002).
- Schmitt-Pantel, P., *La cité au banquet. Histoire des repas publics dans les cités grecques*, Roma 1992 = Schmitt-Pantel (1992).
- Timotin, A., *La démonologie platonicienne. Histoire de la notion de daimon de Platon aux derniers néoplatoniciens*, Leiden-Boston 2012 = Timotin (2012).
- Winkler, J. J., *The Constraints of Desire. The Anthropology of Sexual Gender in Ancient Greece*, New York-London 1990, tr. *Désir et contraintes en Grèce ancienne*, Paris 2005 = Winkler (2005).

“Testing the Truth and Ourselves” (*Prot.* 348a). Boasting and Philosophizing in Plato’s *Symposium*

Gabriel Danzig
Bar-Ilan University

Competition was a central feature of all aspects of Greek culture – political, athletic, military, economic and literary – and sympotic speeches are no exception to the rule. A recent study of *symposia* has focused on the many ways in which the speakers engage in competition one with the other, seeking to outdo each other in one way or another.¹ But it is not just the quality of the speech itself that brings glory to the speaker, there are also ways in which the specific contents are meant to reflect well on the speaker’s own attributes. The speakers do not merely compete in making the cleverest and most impressive speech in rhetorical and philosophical terms, they also attempt by the contents of the speech to show that their own personal qualities and possessions are deserving of the highest regard. In other words, the speeches are thinly veiled or indirect boasts.² This quality of the sympotic contest is made quite clear in Xenophon’s less highly contrived *Symposium*, where guests are asked to say what good thing they know (3, 3), what thing they take most pride in (3, 4) or what knowledge they are proud of (3, 5). This is an explicit invitation to boast about some quality or possession, and all the speakers take advantage of the opportunity to do so.³ The guests do not speak in praise of eros or any other single subject, but rather each one describes a personal quality or possession: justice, knowledge of poetry, beauty, wealth, poverty, one’s son, one’s friends and so on (3, 4-14). Each speaker seeks to describe his or her traits or possessions as the most valuable things to possess, and hence to show his or her self in the most brilliant light. Although the speakers later offer ludicrous explanations of their boasts (4) in order to display their cleverness and avoid the recrimination that would result from open, unmitigated boasting, the aim of self-promotion is never lost from view.⁴

¹ Hobden (2013), 198-213. I have borrowed the title of my paper from the title of her discussion of Plato’s *Symposium*. As will become clear I am adding an extra dimension to the notion of testing selves. On the competitive nature of Plato’s *Symposium*, see also Rutherford (1995), 180: “When speeches are made in turn, as here, there is an obvious element of competition: rivalry seems to be common in the symposium [...] and sometimes has erotic motivations”; 182: “The speeches delivered by the individual diners are treated as ‘performances’ in a competition; Agathon’s in particular is greeted with uncritical applause (198a) which seems to mirror his success in public on the previous day (175e, 194b). In the final stages of the dialogue, Alcibiades crowns Agathon [...] the dinner at Agathon’s is a kind of dramatic contest in which Socrates wins the prize”.

² I use this term in the broadest sense to indicate any effort to make oneself look good, directly or indirectly.

³ Further confirmation of the kind of boasting that went on at dinner parties can be found in Ion of Chios (*FGrHist* 392 F13 = Plut. *Cim.* 9) where Cimon tells of his greatest achievement and in Aristophanes’ *Wasps* where Philocleon indulges in a series of boasts (1186-1207). Thanks to Fiona Hobden for these references.

⁴ Hau (2012) has argued that Xenophon does not approve of the mega phronein in which the guests engage in *Symposium*, and she offers as evidence his use of the words in other, military, compositions. But there is nothing in *Symposium* that indicates any criticism of this aspect of the speeches, and boasting in

The same holds true for Plato's *Symposium*: although nominally praising the god of love, each of the speakers praises this god in a manner that is flattering to himself. Eryximachos has been perhaps the most widely censured for his pompous and self-promoting speech which describes eros in medical terms, but this kind of accusation can be brought equally well against the speech of Agathon, who describes eros as an effeminate poet, and the speech of Pausanias, who relentlessly promotes himself as the ideal kind of lover.⁵ A similar tendency can be found in the speech of Phaedrus, a good looking young man whose very suggestion for a round of speeches in praise of eros aims to redeem not only the reputation of the god but also his personal reputation as a popular young *eromenos*. Aristophanes is a more difficult case, but given the general pattern it is likely that here too the contents of the speech reflect the personal qualities of the speaker.⁶ This tendency is found also in the speech of Socrates, who famously describes eros as a barefoot itinerate philosopher (203c-d). The fact that Socrates participates in this spectacle is enough to show that we are not meant to see the boastful or self-referential quality of the speeches as inherently problematic. Although Socrates does criticize the previous speakers either directly or indirectly, he never criticizes them for this feature of their speeches. Alcibiades' speech is the only exception to the rule, and this is precisely what makes it so remarkable: it violates the sympotic expectation for self-praise and instead offers a speech of self-denigration and praise of Socrates.

Philosophical significance

To understand the philosophic significance of this feature of *Symposium*, it is useful to consider a similar phenomenon that is common to the so-called early and middle dialogues. While Plato's dramatic dialogues can be described as investigations of philosophical questions, one misses an essential element if one does not see them also as personal confrontations. As Nicias says, whatever subject one discusses with Socrates, one is forced in the end to give an account of one's own life (*Lach.* 187e). Even when the arguments are nominally concerned with a philosophical subject, their underlying personal character is usually obvious. It is obvious, for example, that Euthyphro offers definitions of justice that defend, justify and extol his decision to prosecute his father, thereby promoting a positive view of himself and his actions. Socrates' refutation of his definitions of piety are not merely theoretical in implication, and Euthyphro's failure here is not merely a failure in understanding. Not only is his understanding of piety wrong, but since his statements on piety are also a defense of his own personal behavior, his behavior is shown to be wrong as well. It is no less obvious that Gorgias' efforts to define rhetoric are not merely academic exercises, but efforts to defend,

a convivial setting is very different from boasting during a military campaign, which is where Xenophon often finds fault with it. Moreover, as Gray (2011), 339, notes, although boasting "is potentially offensive [...] the characters [in *Symposium*] defuse the potential for offense through irony, which is the way of Aristotle's educated man [...]" I would argue that for Xenophon *mega phronein* is an inherently perilous activity, but if one can do it justifiably and without penalty one has chalked up a victory. This may help explain Xenophon's admiration for Socrates' extraordinarily arrogant behavior in court, which is unmistakable regardless of how one interprets the term *megalegoria* (*Apol. passim*). For a different view of Socrates' behavior in Xenophon's *Apology*, see Dorion (2005).

⁵ See again Rutherford (1995), 190: "Each of the speakers praises Eros in a manner suited to his own tastes, and [...] two of them, Eryximachos and especially Agathon, make him in their own image". He points out further that on this point their speeches foreshadow the speeches of Socrates and Alcibiades who both make eros in Socrates' image.

⁶ As I plan to show in greater detail in a future publication, Aristophanes' suppression of all reference to good-looks reflects the fact that he was not himself a good-looking man. He seems to have had a bald head (see *Pax*, 762-773) and was known as an over-eater (*Symp.* 185c). Alcibiades' reference to him as *geloios* (213c) must be taken as referring to his appearance.

justify and praise his own personal activity, and that Socrates' alternative definition (he calls rhetoric a "knack", ἐμπειρία: 462c) is insulting to Gorgias and advantageous to himself. In this composition, the personal dimension is made especially clear at the very beginning when Socrates bids Chaerephon to ask Gorgias "who he is" (447 c-d) rather than asking him what he practices (a similar point is made in *Protagoras* 311b-e). Gorgias not merely practices rhetoric, he is a rhetorician, and hence the denigration of rhetoric is also a denigration of him.

Another good example is Cephalos, whose conversation with Socrates is a study in polite and well-mannered mutual insult. Cephalos' assertion that money is necessary for happiness in old age (330a), for example, is both self-praise, in the sense in which Xenophon's Socrates praises himself for having received good things from the gods (*Apol.* 9), and a thinly veiled insult to the penurious Socrates. Socrates parries this attack in the first place by questioning the potentially disreputable sources of Cephalos' wealth (330a). But in order to respond to Cephalos' further claim that money is necessary for being a just man, Socrates must defend a conception of justice that does not depend on the possession of wealth. The account of justice that emerges from Cephalos' words is one that defends the status and rights of the wealthy. Cephalos' personal interest compels him to consider justice satisfied when one has conducted one's business honestly, and he is not concerned about the possibility that wealth acquired by legitimate means may nevertheless wind up in the hands of those who have no real need or good use for it and no intelligent ability to apportion it, since this would raise doubts about his own right to the wealth he possesses. By demonstrating that this understanding of justice is wrong, Socrates not only advances the understanding of justice, he also undermines Cephalos' personal claim by right to the resources on which his status depends and advances the claims of those who, like himself, may possess the virtues that merit the wealth they do not possess.⁷ The entire *Republic* can be seen as an attempt to demonstrate that righteousness is not so much a quality of behavior as a quality of soul, something that money cannot simply buy. By convincing Cephalos' sons of the superiority of his own account of justice, Socrates implicitly denigrates the views and the person of their father Cephalos.⁸ In this sense *Republic* is an apology for Socrates: it is not merely a sketch of a beautiful city, but also a description of the world which gives Socrates a flattering role.⁹

What are we to think of the self-serving character of these and other arguments in the Platonic *corpus*? The fact that it is such a widespread phenomenon should make us pause before rejecting it as a defect. In fact, it contributes both to the vividness of the dialogues and to their philosophical effectiveness. The confrontations would lose much of their tension if the personal stakes were any lower. The dialogues offer a fascinating psychological drama precisely because they portray a battle between men in which personal honor is at stake.

When an argument serves to defend one's own honor and self-image, an enormous psychological incentive is created to win. This may be good or bad: it may lead to a closed-minded unwillingness to recognize flaws in one's own arguments, as we see often in the dia-

⁷ Similarly, Charmides defines *sophrosyne* as quietness or slowness, characteristics that would, if true, make him a paragon of virtue; Lysis defines friendship in a manner that would validate his own friendship with Menexenus. See Danzig (2010), 201-238.

⁸ The personal element in Socratic philosophy is responsible for the fact that the praise of philosophy is also the denigration of fathers.

⁹ Even in more cooperative dialogues such as *Phaedo* the personal implications of the arguments are always clear. Here the effort to demonstrate the eternity and felicity of the soul of the philosopher is intimately connected with the apparently unfortunate circumstances in which Socrates finds himself. Socrates' friends come to him full of pity for his apparently miserable fate, and Socrates' arguments about immortality neatly reverse the dramatic situation by showing that he alone is headed for happiness, while the others are doomed to remain further in the prison of the body, forbidden to take action to free themselves (*Phaed.* 62a-c).

logues.¹⁰ But by the same token, the self-defensive character of the arguments provides an incentive for struggle that is vital for the elaboration and development of philosophical argumentation. The interlocutor is forced to a higher level of mental exertion when his personal honor is at stake than when he is merely curious about the truth or seeking an academic promotion.

It is important to recognize that the speakers are not generally speaking falsely when they paint positive portraits of their own lives. They are not simply praising themselves for whatever traits they may happen to possess and whatever behavior they may happen to practice. Since like most Greeks they pursue self-interest, they must lead their lives according to principles that they truly believe to be most beneficial to themselves. Praising themselves thus means praising the principles that inform their lives, not principles arrived at by abstract speculation or by the desire to present an image. This is why it is important in Socratic dialogues that the speakers honestly speak in favor of the principles that inform their lives.

This kind of self-interested speech is a necessity for Socratic philosophy because Socrates' aim in his conversations is not so much to discover the truth about an abstract question as to investigate his interlocutor and impel him or her to change his or her character, mentality and behavior. Only when the philosophical position expressed is not merely a theoretical construct, but also a defense and praise of oneself, does the refutation of that position have personal implications for the character of the interlocutor. If I find myself wrong when defending principles that are essential to my character and behavior this will lead, by a psychological necessity, to a breakdown of personality and behavior and, in the best case, to a transformation into a kind of person whose honor is not dependent on the truth of evidently false notions. The ideal Socratic interlocutor argues for positions that defend his or her self because only by so doing does the philosophical discussion have serious personal consequences. For this reason, Socrates lavishes praise on interlocutors who openly speak in favor of the principles by which they live, even if they are wrong ones (*Gorg.* 486d-487d; see *Resp.* 367e-368b).

The personal aim of the Socratic interrogation is mentioned frequently in the dialogues, but nowhere more clearly than in *Symposium*, where Apollodorus berates his anonymous listeners, who represent the audience assembled at a reading of the composition, for leading worthless lives, spending their time in pursuit of money rather than devoting their time to Socrates (*Symp.* 172c-173e). Like other so-called middle dialogues, *Symposium* has a missionary character; so it is not surprising that the characters in it expose themselves to Socratic critique by speaking openly in praise of themselves.

Symposium

With this perspective let us return to the speeches of *Symposium*. *Symposium* resembles a Socratic dialogue because Socrates' refutations of the previous speeches are aimed not so much at their rhetorical or theoretical qualities as at the lives and characters of the speakers they implicitly defend and praise. Criticism is not of course a uniquely Socratic privilege. All the speakers begin by criticizing the others: Pausanias offers mild criticism of Phaedrus

¹⁰ Socrates' conversations are sometimes criticized both by ancient readers (see *Mem.* I 4, 1) and by modern readers on the grounds that he rarely convinces his interlocutor. This of course is part of Plato's dramatic realism: people rarely admit their errors in front of adversaries, although we may well imagine that some of them undergo change later. The portrait of stubborn interlocutors may also function as a literary device to retain the sympathy of the reader who will object if the interlocutor concedes too easily or at all and, seeing that the interlocutor is wrong, will more easily side with Socrates against him. There are also some excellent interlocutors such as Thrasymachus and Gorgias, and possibly Laches and Euthyphro, who undergo some transformation during the conversation.

(180c-d); Eryximachos criticizes Pausanias (185e-186a); Aristophanes criticizes Eryximachos (189a); Agathon implicitly criticizes all the previous speakers (194e-195a).¹¹ These criticisms of the previous speeches contain negative implications for the previous speakers insofar as they imply a failing in the ability to provide an adequate account of eros. However, with the possible exception of Aristophanes,¹² they do not contain criticism of the personalities and behavior of the previous speakers. In this sensitive area, the other speakers adopt a tolerant and liberal attitude of mutual indulgence and social grace. Socrates on the other hand does offer criticism that transcends the limits of the speeches and addresses the characters of the speakers themselves. Like the Diotima he holds up as a model teacher, Socrates does not observe the niceties of social behavior, but attacks the characters of the speakers personally. By focusing on the self-referential aspect of the speeches, Socrates brings the dignity of the speaker's way of life into question.

In the most general terms, Socrates' doctrine of the beautiful itself denies the honor that *eromenoi* have tried to apportion to themselves and the honor that *erastai* have implicitly claimed by winning an *eromenos*. Once the beautiful *eromenos* is exposed as a low rung in a ladder that leads to a much higher form of beauty, his importance is reduced and so is the value of winning him. Against Phaedrus Socrates argues that a lover never dies or risks death for the *eromenos* but does so rather for immortal fame (208c-d). This denies the high role that Phaedrus had given to the *eromenos* and himself by claiming that he inspires great acts of noble self-sacrifice. Young men like Phaedrus may provide the occasion for noble sacrifice, but they are not its object. This is not a devastating critique, but it is of a piece with Socrates' general reduction of potential *eromenoi* to the role of useful implement for higher achievement.

Pausanias is a different kind of target: as the lover of Agathon, he is a potential rival to Socrates, who set out this evening to enjoy Agathon's company (174a). Because Pausanias has boasted of his educational ability, Socrates' critique of his beloved Agathon's speech serves as an indirect but undoubtedly distressing critique of Pausanias personally. By forcing Agathon to acknowledge that he does not know what he was talking about (201c), Socrates not only shows Agathon himself to be lacking in sense, he also shows that Pausanias' claim to transfer excellence to his beloved is not well founded.¹³

In addition to raising doubts about the value of Pausanias' merchandise, Socrates expends considerable effort on arguments that belittle his desire for physical contact with young men. While allowing some role for physical contact in the pursuit of immortality by animals and heterosexual couples, Socrates does not acknowledge physical contact as a legitimate element of erotic attachment in other cases. Pausanias' honor rests heavily not only on the assumption that he has something worthwhile to offer, but also on the assumption that his enjoyment of sexual relations with young men is worthwhile. But if this is really a relatively unenjoyable waste of time, then what does he gain personally from his extensive efforts to educate young men?¹⁴ Pausanias is the Heraclitean ass who prefers refuse (σύρματα) or – to use the term used by Alcibiades' Socrates – bronze, to gold (218e). This critique applies equally well to Eryximachos who explicitly claims to agree with much of Pausanias' speech

¹¹ See Hobden (2013), 202-207.

¹² Aristophanes' description of love as directed towards a lost half provides an implicit criticism of all those *erastai* and *eromenoi* who seek to play the field, as does his degrading of the role of pleasure in love in favor of personal wholeness.

¹³ See Charmides' remark on the credit due to a teacher in Xenophon's *Symposium* (2, 15).

¹⁴ Socrates is not criticizing Pausanias from a moralistic point of view, but rather from a eudaimonistic one: in his view the pleasures of the physical, while enjoyable up to a point, are not nearly as splendid as those of intellectual insight.

and proposes to expand on it (185e-186a), doing so by making physical pleasure the focus of eroticism.

Socrates' critiques of Aristophanes and Agathon are well-known. Aristophanes holds up an egalitarian ideal in which eros is given a purely material basis, but in which neither beauty nor any other good quality plays a role. Love is directed towards one's own other half, without any regard for beauty or the qualities of the other half. If this speech is as self-referential as the others, Aristophanes himself must have been bereft of attractive physical qualities,¹⁵ and Socrates' critique of this egalitarian principle must be taken personally.

Agathon is the most important of Socrates' victims, since he has a sublimated erotic interest in him (174a, 213c). Agathon holds himself up as the embodiment of all the most attractive virtues he can conceive, describing eros in his own image as a beautiful, soft, young, effeminate poet.¹⁶ Socrates' opening refutation of Agathon is personally insulting since it denies the equation Agathon has proposed between eros and his own good qualities: Socrates describes eros in his own image, not that of Agathon, and makes a persuasive case in doing so. But the essence of Socrates' critique is found in the remainder of his speech. By drawing attention to transcendent beauty he denigrates the material object of desire that Agathon most praises – namely himself. This is the most personal critique of all, since Agathon's was the most openly self-referential of all the previous speeches.

Although we cannot witness the long-term effects of Socrates' critique of Agathon within the dramatic context of the dialogue, Plato has found a brilliant literary device to present them to us nevertheless. Several signs show that Agathon has taken the place that Alcibiades used to hold in Socrates' affections (see especially 222a-b). The speech of Alcibiades, describing the traumatic effects that Socrates has had on him, placed as it is immediately after Socrates' refutation of Agathon, shows what Agathon has waiting in store for him. As the speech shows, the Socratic refutation creates a profound disturbance in the soul, instigating a collapse of personality which leads to the slavish adulation of Socrates that is reported not only by Alcibiades, but also by Apollodoros and evidenced by the behavior of Aristodemos.¹⁷ This may lead to valuable educational effects, but it is also in these cases part and parcel of a sublimated erotic seduction effort.

Conclusion

The speeches and arguments in the Platonic dialogues take the form of implicitly self-flattering claims about the nature of things in the world. Because the personality of the speaker is heavily invested in the contents of the speech, a refutation means not merely that the speaker is wrong about a theoretical issue and not merely that his conception of the best way of life is wrong or needs revising, but that he has been living an inferior life and is an inferior person. The psychological impulse to escape such a conclusion is what gives the dialogues their drama, and also what makes the conclusions so troubling to the speakers. For this reason, the level of personal competition is much higher in the Socratic dialogues than it would be in a disinterested conversation about philosophical issues, however eager the parties should be to prove themselves right.

¹⁵ See above n. 6.

¹⁶ Readers have wondered why Agathon's philosophically unimpressive speech appears in penultimate positions in an apparently ascending order of speeches. One reason is that it is the only speech that concentrates on the object of desire as something inherently beautiful, good, virtuous, intelligent. It thus provides a first refutation of Aristophanes' egalitarian speech and a first step in the direction of Socrates' concept of transcendent beauty.

¹⁷ See also Euthydemus in Xenophon's *Memorabilia* (IV 2).

This psychological dimension to philosophical argument is no less important today than it was in Plato's time. There is a necessary and natural connection between who we are and what we hold good. When our self-constituting beliefs about what is good are questioned we experience psychological stress or cognitive dissonance, a challenge which may in strong people lead to self-improvement, and in weaker people to severe depression and suicide. This psychological threat leads to modes of evasion. It is easier to deny the objectivity of any and all descriptions of the world, to deny that some are better than others, than to risk psychological distress. The *phthonos*-based denial of the possibility of greater and less human merit is the death of Socratic philosophy and an evasion of an essential human contest. Taking pride in one's strengths, and claiming them as real advantages, claiming that one is better than the other guy, provides the engine, the power source, the drive, that makes possible Socratic philosophy and human flourishing in general.

A question remains: if the function of boasting is to expose the speakers to the transformative effects of Socratic interrogation, why does Plato have Socrates himself, who neither needs nor receives any kind of transformative refutation, create a reflexive or boastful speech? Clearly, education is not the only purpose that boastful speeches serve in the Platonic dialogues. There is also another purpose of the ancient Greek contest, one which is more difficult to accept precisely because it still exists today and flourishes even among those who would never acknowledge it. The sympotic contest is not just educational; it is also and primarily a place to seek victory, a private forum in which the greatest man shines forth through the contest of words to win his share of glory.¹⁸ The winner is the one whose implicitly self-promoting claims about the world are greatest and ring most truly.¹⁹ Socrates is the winner not because he learns anything, but because by describing the world in the most self-flattering terms he also describes it most truly.

While there is considerable merit in the recognition that the fundamental Platonic or Socratic question concerns the best way of life, these reflections suggest a slight modification of that formula. The fundamental Platonic or Socratic question concerns not merely the best life, but who in particular, who of those present in the room on any particular occasion, leads the best life. The aggressive, personal flavor of the Socratic conversation, in both Plato and much of Xenophon, is better captured when we recognize that the subject is not merely what is the best way of life, but rather whose life is better, mine or yours. To the extent that we have lost the taste for boasting in this way, dependent as it is on the belief in the reality of better and worse in human matters, we have lost the possibility of Socratic philosophy.

*

Danzig, G., *Apologizing for Socrates. How Plato and Xenophon created our Socrates*, Lanham 2010 = Danzig (2010).

Dorion, L.-A., "The *daimonion* and the *megalegoria* of Socrates in Xenophon's *Apology*," in P. Destrée & N.D. Smith (eds.) *Socrates' divine sign: religion, practice and value in Socratic philosophy*, Kelowna 2005, 127-142 = Dorion (2005).

Gray, V., *Xenophon's Mirror of Princes*, Oxford 2011 = Gray (2011).

Hau, L.I., "Does pride go before a fall? Xenophon on arrogant pride," in F. Hobden & C. Tuplin (eds.), *Xenophon: Ethical Principles and Historical Enquiry*, Leiden & Boston 2012, 591-610 = Hau (2012).

¹⁸ Compare Homer, *Iliad* I 490: οὐτέ ποτ' εἰς ἀγορὴν πωλέσκειτο κυδιάνειραν...

¹⁹ Readers have sometimes been surprised by the undisguised boasting in which Xenophon's Socrates indulges in Xenophon's *Apology* (esp. 5-9). But this is simply the natural proof and expression of Socrates' personal excellence.

-
- Hobden, F., *The Symposium in Ancient Greek Society and Thought*, Cambridge & New York 2013 = Hobden (2013).
- Rutherford, R. B., *The Art of Plato: Ten Essays in Platonic Interpretation*, Cambridge 1995 = Rutherford (1995).

Perché tanta “morte” in un dialogo sull’amore e sulla vita? Riflessioni sulla dialettica amore-morte-immortalità nel *Simposio* di Platone

Arianna Fermani,
Università di Macerata

Fratelli, a un tempo stesso, Amore e Morte,
ingenerò la sorte
(G. Leopardi, *Amore e Morte*, 1832)

I. Riflessioni introduttive

Il primo dato su cui vorrei cercare di riflettere e su cui, stranamente, non si è adeguatamente soffermata la critica, è la cospicua presenza di riferimenti alla morte e al morire all’interno del *Simposio*.¹

L’individuazione delle occorrenze del lemma θάνατος, del verbo θνήσκω e dei suoi composti, costituisce il punto di avvio di questo contributo. Sulla scorta del lessico informatizzato di Radice e Bombacigno² è possibile individuare una serie di occorrenze piuttosto significative legate ai termini di quest’area semantica. Infatti, a fronte di un’unica occorrenza del lemma θάνατος,³ si riscontrano del testo numerose occorrenze relative ai lemmi θνήσκω,⁴ θνητός,⁵ ai composti ἀποθνήσκω⁶ e ὑπεραποθνήσκω,⁷ e ai verbi τελευτάω⁸ e ἀπόλλυμι.⁹

All’assunzione di questa presenza, tanto significativa quanto anomala, se si tiene conto che ci troviamo all’interno di un dialogo consacrato all’amore e dunque tradizionalmente considerato un inno alla procreazione e alla vita,¹⁰ va però affiancata la riflessione sulla particolare curvatura che la nozione di θάνατος riceve all’interno del *Simposio*. Quello che, infatti,

¹ Gli studi sul tema della morte nell’opera platonica, infatti, si concentrano principalmente su dialoghi quali *Apologia*, *Fedone* e *Repubblica*. Per ovvie ragioni di spazio i riferimenti alla letteratura secondaria saranno limitati al minimo. Per una rassegna bibliografica si rinvia all’aggiornamento bibliografico di M. Tulli, in Di Benedetto & Ferrari (2007²), 80 sgg.

² Radice & Bombacigno (2003).

³ θάνατον: 179d8.

⁴ τεθνάναι: 179a5; τεθνεώτε: 192e4.

⁵ θνητή: 207d1; θνητής: 211e3; θνητόν: 208a7, 208b3; θνητός: 202d8, 203e1; θνητοῦ: 202d11, 202e1; θνητῶ: 206c7, 206e8.

⁶ ἀπέθνησκον: 191a8; ἀποθανεῖν: 178b8, 208d3; ἀποθάνητε: 192e3; ἀποθάνοι: 191b2; ἀποθανοῖτο: 179e3; ἀποθνήσκειν: 179d6.

⁷ ὑπεραποθανεῖν: 180a1; ὑπεραποθνήσκειν: 179b4, 207b4, 208d2.

⁸ τελευτᾶ: 181e2; τελευτήσαι: 211c7; τελευτήσασι: 180b8; τελευτήσοι: 179e4; τελευτῶν: 198c3, 211e8; τελευτῶντες: 220c8; τετελευτηκότι: 180a2.

⁹ ἀπολλύμενον: 211a1; ἀπολλυμένων: 211b3; ἀπόλλυνται: 208a1; ἀπόλλυται: 207e4; ἀπόλλυντο: 191b5.

¹⁰ Cf. Santas (1990), 70: “ciò che emerge chiaramente nel *Simposio* è che i concetti che caratterizzano l’eros [...] sono il desiderio, la bellezza, la creatività, l’immortalità”.